

STUDIA GDAŃSKIE

TOM TRZYDZIESTY

 **GDAŃSKIE
SEMINARIUM
DUCHOWNE**

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI OLIVAE 2012

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXX**

GDAŃSK OLIVA 2012

Komitet Redakcyjny

*ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
ks. Maciej Bała (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie),
ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański), ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna
w Gdańsku), ks. Wojciech Cichosz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), ks. Andrzej
Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne), ks. Józef Niewiadomski
(Leopold-Franzens-Universität Innsbruck), ks. Jan Perszon (Uniwersytet Mikołaja
Kopernika w Toruniu), ks. Grzegorz Szamocki (Uniwersytet Gdański)*

Zespół redakcyjny

Redaktor naczelny: *ks. Adam Romejko*
Redaktor tematyczny: *ks. Jacek Meller*
Redaktor językowy: *ks. Maciej Kwiecień*

Redaktor Tomu XXX: *ks. Jacek Meller*
Korekta: *Magdalena Borek*

Czasopismo recenzowane

Recenzenci: *członkowie Komitetu Redakcyjnego*

Recenzenci tomu

ks. dr hab. Dariusz Dziadosz
ks. dr hab. Waldemar Wesoty

Deklaracja o wersji pierwotnej

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.
Wersją pierwotną jest wydanie papierowe.

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. *Widok Gdańska
z Biskupiej Górki (1592/1593)*, ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

Adres redakcji

ul. Bpa E. Nowickiego 3
80-330 Gdańsk-Oliwa
tel.: 58 552-00-50
fax: 58 552-42-68
e-mail: studiagdanskie@diecezja.gda.pl
www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: *Kamil Smoliński*

Druk i oprawa

Wydawnictwo „Bernardinum“ Sp. z o.o.
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11
tel./fax: 58 536-43-76
e-mail: biuroobslugi@bernardinum.com.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

Od Redakcji	9
Editorial	11

Artykuły

AGNIESZKA WŁOCZEWSKA Mistyczna osobowość ukryta w sieci metafor w utworach Karola Wojtyły	15
AGNIESZKA K. HAAS „Jest we mnie kraina przeźroczysta...”. O nocy rozumu i metaforze światła we wczesnych poematach Karola Wojtyły	37
Ks. TOMASZ NAWRACAŁA Być z Bogiem w wieczność. Pojęcie raju w nauczaniu Jana Pawła II.	67
Ks. KRZYSZTOF DREWS Posługa kapłana w nauczaniu Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do Ojczyzny	87
Ks. JANUSZ SZULIST Recepcja <i>Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym</i> w encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II	99
Ks. ANDRZEJ ANDERWALD Jana Pawła II przesłanie o dialogu teologii z naukami przyrodniczymi.	117
Ks. JACEK GRZYBOWSKI Z rodziny i z kultury – naród u Jana Pawła II.	131
Ks. TOMASZ BIEDRZYCKI 25 lat po encyklice <i>Sollicitudo rei socialis</i> Jana Pawła II	151
ANDRZEJ JAN CHODUBSKI O nauczaniu Jana Pawła II dotyczącym parlamentu oraz instytucji życia publicznego	161
Ks. MAREK ŻMUDZIŃSKI Jan Paweł II – <i>Pontifex Maximus</i> dialogu międzyreligijnego	175
Ks. PAWEŁ BIJAK Jan Paweł II jako <i>Conservator Patrimonium Ecclesiae</i>	187
Ks. STANISŁAW CHROBAK Jana Pawła II <i>Pamięć i tożsamość</i> u podstaw nowego humanizmu	203

Ks. WOJCIECH CICHOSZ	
Błogosławionego Jana Pawła II pedagogia osobowej wolności autonomicznej w świetle encykliki <i>Fides et ratio</i>	219
Ks. MIROSŁAW TWARDOWSKI	
Jana Pawła II koncepcja „ekologii ludzkiej” kluczem do rozwiązania kryzysu ekologicznego.....	235
Ks. JAROSŁAW BABIŃSKI	
„Kwestia ekologiczna” w nauczaniu Jana Pawła II	249

Recenzje i omówienia

Ks. PAWEŁ BIJAK (REC.)	
Bp Karol Wojtyła, <i>Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów</i> , Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, Fundacja Jana Pawła II Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie, Kraków – Rzym 2011, ss. 72	267
Ks. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)	
Lucjan Balter SAC, <i>Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów</i> , Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2010, ss. 342.	273
Ks. WOJCIECH CICHOSZ (REC.)	
Ks. Józef Krukowski, ks. Wiesław Kraiński, ks. Mirosław Sitarz (red.), <i>Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele</i> , seria <i>Scripta Theologica Thoruniensia</i> t. 20, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, ss. 246.	283
Ks. JACEK MELLER (REC.)	
Michele Aramini, <i>Bioetyka dla wszystkich</i> , przeł. L. Wyganowska, eSPe, Kraków 2011, ss. 335.....	287
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Wiktor Moszczyński, <i>Hello, I'm Your Polish Neighbour. All about Poles in West London</i> , AuthorHouse™ UK Ltd., Milton Keynes 2010, ss. 155.....	291
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
ks. Józef Młyński, ks. Władysław Szewczyk, <i>Migracje zarobkowe Polaków. Badanie i refleksje</i> , Biblos, Tarnów 2010, ss. 124.....	295
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Arkadiusz Modrzejewski, <i>Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii. Zarys wykładu</i> , Oficyna „Oko”, Gdańsk – Elbląg 2011, ss. 120.....	301
Ks. ADAM ROMEJKO (REC.)	
Ewa Winnicka, <i>Londyńczycy</i> , Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011, ss. 205.....	307

KS. MIROSŁAW TWARDOWSKI (REC.) Paweł Bloch: <i>Urojony Bóg Richarda Dawkinsa</i> , Wydawnictwo Flavius: Warszawa 2011, ss. 190.....	313
KS. DARIUSZ ZAGÓRSKI (REC.) Ks. Tomasz Kaczmarek, » <i>Seges Ecclesiae</i> «. <i>Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, ss. 242.....	319
Contents	321
Noty o Autorach	323

Od Redakcji

Powstało już wiele tomów poświęconych życiu, działalności pasterskiej i nauczaniu Jana Pawła II. Jedne pisane były na bieżąco, jako komentarz do aktualnych wystąpień i pism, spotkań czy pielgrzymek, inne stanowiły bardziej całościowe ujęcie na pontyfikatu papieża Polaka lub podsumowanie pewnych jego aspektów. Zapewne wiele czasu jeszcze upłynie i wiele atramentu zostanie wylane, nim znaczenie dzieła Jana Pawła II zostanie w pełni zrozumiane i ocenione. Dlatego wciąż potrzebna jest praca teologów, filozofów, ale także socjologów czy politologów, aby można było we właściwym świetle zobaczyć to, czego uczył i co czynił Błogosławiony Papież.

Niniejszy tom „Studiów Gdańskich” wpisuje się w refleksję Kościoła nad życiem i nauczaniem jego Pasterza. Redakcja zaprosiła badaczy do pochylenia się nad słowami i czynami człowieka, na którego spojrzeć można jako na poetę, filozofa, teologa i przewodnika ludu Bożego. Otrzymane artykuły dotyczą przede wszystkim okresu posługi papieskiej, zwłaszcza kwestii szeroko rozumianego dialogu: międzywyznaniowego i międzyreligijnego, dialogu wierzących z niewierzącymi, teologów z naukowcami... Warte zauważenia są także teksty poświęcone poetyckiej twórczości Karola Wojtyły. Niestety, wśród nadesłanych tekstów żaden nie poruszał zagadnień związanych z aktywnością przyszłego papieża jako filozofa-etyka i pasterza archidiecezji krakowskiej. Publikujemy zgłoszone prace ze świadomością, że nie wszystkie problemy warte zauważenia można ująć w skromnych ramach pisma.

Po raz kolejny „Studia Gdańskie” stały się miejscem prezentacji dorobku osób pracujących w wielu ośrodkach naukowych: Gdańsku, Opolu, Olsztynie, Rzeszowie, Poznaniu, Toruniu i Warszawie. Współpraca i otwarta wymiana myśli są warunkiem rozwoju nauki; poznawanie prawdy jest zawsze owocem zaangażowania wielu osób.

„Studia Gdańskie” są nie tylko efektem intelektualnego wysiłku publikujących swoje teksty autorów; ukazują się one dzięki życzliwości i wsparciu wielu osób. Słowa szczególnej wdzięczności Redakcja kieruje do Ks. Arcybiskupa Sławoja Leszka Głódzia za wsparcie materialne, bez którego niemożliwa byłaby praca edytorska.

ks. Jacek Meller

Editorial

Many volumes devoted to the life, pastoral activity and the teaching of John Paul II have been written. Some of them were written in the normal course, as a commentary to the current speeches and letters, meetings or pilgrimages, others constituted more comprehensive depiction of the Polish pope pontificate or summary of some of its aspects. Presumably a lot of time will pass by and a lot of ink will be used, before the meaning of the result of John Paul II is understood and appreciated. That is why the work of theologians, philosophers but also sociologists and political scientists is still necessary to see in the right light, what the Blessed Pope taught and did.

The present volume of "Studia Gdańskie" writes itself into the reflection of the Church over the life and teaching of her Shepherd. The editorial staff invited the researchers to lean over the words and deeds of the human being we can look at, as a poet, philosopher, theologian and the guide of God's people. The received articles deal mainly with the papal ministry, especially the issue of the dialogue understood widely: interfaith and interreligion, the dialogue with believers and nonbelievers, theologians and scientists.

Texts devoted to poetic activity of Karol Wojtyła are worth noticing. Unfortunately, none of the presented texts touched the issues connected with the activities of the future pope as a philosopher and ethicist and the shepherd of the Kraków Archdiocese. We publish the presented works aware of the fact that not all the problems worth noticing can be incorporated in the modest frames of the publication.

"Studia Gdańskie" became yet again the place of presentation of the work of people working in many scientific centres: Gdańsk, Opole, Olsztyn, Rzeszów, Poznań, Toruń and Warsaw. Cooperation and open exchange of thoughts is the condition of the development of science; learning the truth is always the fruit of many people being engaged.

"Studia Gdańskie" is not only the effect of intellectual effort of the authors publishing their texts; it appears thanks to kindness and support of many people. The Editorial Staff direct the words of special gratitude to Fr. Archbishop Sławoj Leszek Głódź for his material support, without which the editorial work would not be possible.

Fr. Jacek Meller

ARTYKUŁY

AGNIESZKA WŁOCZEWSKA

Wydział Filologiczny

Uniwersytet w Białymstoku

Mistyczna osobowość ukryta w sieci metafor w utworach Karola Wojtyły

Streszczenie: Spośród tekstów beletrystycznych Karola Wojtyły zachowały się dwadzieścia dwa utwory. Można je podzielić tematycznie na trzy okresy: chrześcijańsko-słowiański (1938–1940), mistyczny (1944–1952 oraz 2002), personalistyczny i zaangażowany (1952–1978). W drugim z nich, mistycznym, ujawnia się specyficzna sieć metafor obsesyjnych, powracają antynomiczne obrazy mroku i światła; nocy i blasku; ciszy i zgiełku; przestrzeni zamkniętej i otwartej; granicy i bezmiaru. Symbolizują one drogę człowieka ku Bogu, złożoną z trzech stopni: wyboru – oświecenia – wiary, które streszczają się w zmienionym nieco szyku cnót Boskich: wiary – miłości – nadziei. Widać je zwłaszcza w utworze *Pieśń o Bogu ukrytym* i w misteryjnym dramacie *Brat naszego Boga*. Taka metaforyka Wojtyły ukształtowała się pod wpływem metody medytacyjnej i poezji św. Jana od Krzyża, XVII-wiecznego mistyka hiszpańskiego. Analizy psychokrytyczna i intertekstualna pozwalają uchwycić siłę świętojanowego oddziaływania na pisma, estetykę, retorykę i techniki pisarskie przyszłego papieża.

Słowa kluczowe: ikona, intertekstualność, miłość, mistyka, mrok, nadzieja, noc, oświecenie, psychokrytyka, światło, wiara, sieć metaforyczna.

Badacz, próbując analizować pisma Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II, staje wobec podstawowych pytań o ich istotę: które teksty zaklasyfikować jako teologiczne, a które jako beletrystyczne? Czy takie rozdzielenie w ogóle jest możliwe i zasadne? W niniejszych rozważaniach będziemy określać jako literaturę piękną tę, którą sam autor zdefiniował jako taką i która figuruje w bibliografiach i w biografiach w dziale „utwory”¹. Spróbujemy postawić wobec niej standardowe pytania historycznoliterackie: czy można wyodrębnić etapy tej twórczości? Które daty przyjąć jako cezury? Jaką metodę badań zastosować, by określić jak najpełniej ich wartość estetyczną? Jak zakwalifikować gatunkowo poszczególne dzieła? Ustaliwszy rozwój chronologiczny twórczości Wojtyły poddamy analizie dwa wybrane utwory – *Pieśń o Bogu ukrytym* (I) i *Brata naszego Boga*. Jako narzędzia użyjemy metody psychokrytycznej Charlesa Maurona. Zakłada ona, że w dziełach odzwierciedla się podświadomość autora; pewne metafory zwane

¹ Por. K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice * Tryptyk rzymski*, Jan Paweł II, Kraków 2004, s. 591; A. Bujak, M. Rożek, *Wojtyła*, Wrocław 1997, s. 222.

obsesyjnymi, nieustannie powracają i wyrażają najbardziej ukryte myśli, dążenia, pragnienia. Metoda zasadza się na czterech etapach poszukiwań: zestawieniu wszystkich bądź wybranych tekstów pisarza; przestudiowaniu ich struktury i wyłonieniu powtarzających się obrazów; określeniu mitu osobowego autora; odniesieniu go do biografii. Na ostatnim etapie można też wskazywać źródła inspiracji twórcy. Przy powierzchownej i niepogłębionej lekturze metaforyka Wojtyły wydaje się trudna i hermetycznie symboliczna, gdyż posługuje się obrazami nieugruntowanymi w uniwersalnym *imaginarium* i świeckiej poezji. Obiektywna psychokrytyka i odniesienia intertekstualne odkrywają głębię tych tekstów, dostarczają doń kluczy interpretacyjnych i pozwalają w pełni docenić bogactwo treściowo-formalne. W perspektywie psychokrytycznej utwory przedstawiają biografię duchowości i ukazują Wojtyłę jako poetę-kontemplatyka zanurzonego w Boskim trwaniu. Intertekstualność, jaka zachodzi między nimi a XVII-wieczną mistyką hiszpańską, pozwala kategoryzować je jako nawiązanie do wielkiej tradycji biblijnej dzieł natchnionych.

Wojtyła zaczął pisać wiersze jeszcze przed drugą wojną, w 1938 roku, jako student filologii polskiej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zachowały się one w rękopisach i nie były oficjalnie publikowane do lat 80., gdyż autor uważał je za próby literackie, niedoskonałe i niedojrzałe. Już jako papież, w autobiografii *Dar i tajemnica*², wskazywał, że debiutował w czarnych latach okupacji niemieckiej. 1 września 1939 rozpoczął II rok, ale zajęcia potrwały tylko do 6 listopada, dnia wywiezienia profesorów do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen. Na tym urwał się okres studiów i rozpoczął czas samodzielnej nauki, w którym Wojtyła starał się dużo czytać. Pisał teksty, które ogłaszał później w czasopismach „Głos Karmelu”, „Tygodnik Powszechny” i „Znak”. Jednak nie podpisywał ich swym nazwiskiem, lecz opatrywał pseudonimami: Andrzej Jawień, Stanisław Andrzej Gruda lub kryptonimem A.J. Po latach utwory te określił jako „młodzieńcze”³, podchodził do nich z pewną rezerwą i właściwym sobie poczuciem humoru⁴, niechętnie wyrażając zgodę na ich publikację⁵. Przytoczmy tu zachowane utwory Karola Wojtyły – Jana Pawła II w chronologicznym układzie powstawania⁶:

² Jan Paweł II, *Dar i tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.

³ *Tamże*, s. 11.

⁴ Jerzy Turowicz i Marek Skwarnicki, przygotowując edycję *Poezji i dramatów*, postanowili włączyć młodzieńcze wiersze do tomu. Konsultowali się osobiście z papieżem w tej sprawie, lecz ten niechętny był publikowaniu debiutanckich wierszy: „Autor powodowany był przekonaniem o niedojrzałości artystycznej tych utworów, dlatego wpadłem na pomysł, by stworzyć w książce dział »Juvenilia« z góry przesądzający o tym, że *Magnificat*, *Hiob* i *Jeremiasz* są traktowane na prawach »taryfy ulgowej«”. Gdy w 2002 papież konsultował ze Skwarnickim wydanie *Tryptyku rzymskiego*, wciąż pozostawał sceptyczny i pełen wątpliwości co do swej twórczości. Wreszcie skomentował z autoironią: „Naprzód »Juvenilia«, a na końcu »Senilia«”. Zob. M. Skwarnicki, *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice...*, s. 7. 9.

⁵ *Tamże*, s. 5–22.

⁶ Teksty, które się nie zachowały, to: *Ballady beskidzkie* (1939); *Dawid. Dramat* (1939); por. A. Bujak, M. Rożek, *dz. cyt.*, s. 222.

- *Renesansowy psalterz (Księga słowiańska)* – 1938–1939;
- *Hiob. Drama ze Starego testamentu oraz Jeremiasz. Drama narodowe w trzech działach* – 1940;
- *Pieśń o Bogu ukrytym* – 1944; „Głos Karmelu” 1946, nr 1–2, 3; druk bez podania nazwiska;
- *Brat naszego Boga* – 1945 i 1950 (dwie wersje);
- *Pieśń o blasku wody oraz Matka* – 1950; „Tygodnik Powszechny” 1950, nr 19 oraz 50; pseudonim Andrzej Jawień;
- *Mysł jest przestrzenią dziwną* – 1952; „Tygodnik Powszechny” 1952, nr 42, pseudonim Andrzej Jawień;
- *Kamieniołom* – 1956; „Znak” 1957, nr 6, pseudonim Andrzej Jawień;
- *Profile Cyrenajczyka* – 1957; „Tygodnik Powszechny” 1958, nr 13, pseudonim Andrzej Jawień;
- *Przed sklepem jubilera. Medytacja o sakramencie małżeństwa przechodząca chwilami w dramat* – 1960; „Znak” 1960, nr 12, pseudonim Andrzej Jawień;
- *Narodziny wyznawców* – 1961; „Znak” 1963, nr 11, kryptonim A.J.;
- *Kościół (fragmenty)* – 1962; „Znak” 1963, nr 11, kryptonim A.J.;
- *Promieniowanie ojcostwa (misterium)* – 1964; „Znak” 1979, nr 11, pseudonim Stanisław Andrzej Gruda;
- *Rozważania o ojcostwie* – 1964; „Znak” 1964, nr 5, kryptonim A.J.;
- *Wędrowka do miejsc świętych* – 1965; „Znak” 1965, nr 6, kryptonim A.J.;
- *Wigilia wielkanocna 1966* – 1966; „Znak” 1966, nr 4, kryptonim A.J.;
- *Mysłąc Ojczyzna...* – 1974; „Znak” 1979, nr 1–2, pseudonim Stanisław Andrzej Gruda;
- *Rozważania o śmierci* – 1975; „Znak” 1975, nr 3, pseudonim Stanisław Andrzej Gruda;
- *Odkupienie szuka twego kształtu, by wejść w niepokój wszystkich ludzi* – 1978 (przed 16 października); „Znak” 1979, nr 10, pseudonim Stanisław Andrzej Gruda;
- *Stanisław* – 1978 (przed 16 października); „Znak” 1979, nr 7–8;
- *Tryptyk rzymski* – 2002⁷.

Niektóre bibliografie wymieniają cztery zachowane w rękopisach utwory: *Mściciele*, *Proletariat*, *Przełom*, *Harfiarz* (z lat 1939–1944) jako teksty Wojtyły⁸. Jednak w rozmowie ze Skwarnickim, już jako papież, zwrócił uwagę, że trzy pierwsze w ogóle nie są jego autorstwa, zaś *Harfiarz* jest kompilacją fragmentów *Akropolis* Wyspiańskiego. Opracował ją najprawdopodobniej na użytek Teatru Rapsodycznego⁹.

Na podstawie analizy tematycznej utworów można wyodrębnić trzy okresy twórczości: słowiańsko-chrześcijański w latach 1938–1940; mistyczny w latach 1944–1952 (oraz *Tryptyk rzymski*, 2002); personalistyczny i poezji

⁷ Por. A. Bujak, M. Rożek, *dz. cyt.*, s. 222; K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice...*, s. 591–592.

⁸ A. Bujak, M. Rożek, *dz. cyt.*, s. 222.

⁹ M. Skwarnicki, *dz. cyt.*, s. 8.

zaangażowanej w latach 1952–1978. Estetyka każdego z nich rodziła się z głębokich przemyśleń oraz czerpała z różnych wzorców literackich, filozoficznych i teologicznych, przez co cechuje się różnorodnością intertekstualną.

W pierwszych dziełach widać wpływy romantyków, zwłaszcza cenionego przez Wojtyłę Cypriana Kamila Norwida, Juliusza Słowackiego, oraz modernistów. Zachwyty nad otaczającym światem – pięknem polskich gór, pól, łąk, zbóż – łączy się z afirmacją życia i pracy ludzkiej (także tej przy udziale maszyn). Nasuwa się na myśl podobieństwo do ruchów unanmistycznego, futurystycznego czy ekspresjonizmu, rozpowszechnionych w Europie Zachodniej w pierwszych dekadach XX w. i przebijających z poezji Leśmiana. Wiersze ukazują w sposób synkretyczny bogactwo kultury słowiańskiej i jej wielowiekowe związki z dziedzictwem antyku. Rozwój tej słowiańsko-chrześcijańskiej twórczości został brutalnie przerwany w 1939, tragiczne doświadczenia przekreśliły definitywnie możliwość powrotu do przedwojennej sielskiej tematyki. Po ogłoszeniu *Hioba* i *Jeremiasza*, dramatów nawiązujących do Biblii i ilustrujących grozę sytuacji, Wojtyła zaprzestał pisania na cztery lata, od 1940 do 1944 roku.

Nie był to jednak czas jałowy, przeciwnie – okazał się brzemienным i ostatecznie zaważył na losie młodego człowieka. Dramatyczne przeżycia wyjaskrawiły w nim świadomość sensu bytu i konieczność przyjęcia postawy wobec wydarzeń. Wrażliwy i rozbudzony intelektualnie student polonistyki stanął w obliczu wyboru drogi i sprecyzowania życiowego powołania. Podjęta głęboka refleksja odzwierciedla się w utworach literackich powstałych po 1944 roku, w okresie mistycznym. Widać w nich radykalną zmianę metaforyki, polegającą na porzuceniu klarownych biblijnych alegorii, obrazów z krajobrazu lokalnego i rzeczywistości dostępnej bezpośrednio poznaniu zmysłowemu. Teksty koncentrują się na świecie wewnętrznym, jednak nie jest to świat czczej wyobraźni, sławiącej sztukę samą w sobie i dowodzącej umiejętnego tworzenia nowych wizji artystycznych. Piękno nie stanowi jedynego superlatywu. Nowa metaforyka odsyła do świata metafizyki, stanowi świadectwo indywidualnych doświadczeń na drodze ku Bogu. Autor dzieli się swymi duchowymi przeżyciami, sięgając do XVII-wiecznych metod kontemplacyjnych mistyków hiszpańskich.

Kolejny etap twórczości, personalistyczny¹⁰ i zaangażowany społecznie, operuje metaforyką jednostki w zbiorowości i dotyka problemu relacji. Niewątpliwie wpływ wywarły tutaj pierwsze doświadczenia duszpasterskie. Młody

¹⁰ Personalizm, od łac. *persona* – osoba: określenie różnych kierunków współczesnej filozofii, badających autonomiczną wartość osobowości, przykładających szczególną wagę do pojęcia osoby. Terminu użył po raz pierwszy Friedrich Schleiermacher na określenie koncepcji Boga osobowego, która była przeciwstawna panteizmowi. Wśród nurtów personalizmu wymienia się: 1. system filozoficzny Charlesa Renouviere; 2. wszystkie koncepcje filozoficzne, które uznawały szczególną rolę osoby ludzkiej jako bytu wykraczającego poza naturę i historię (m.in. Bowne, Flewelling, McTaggart); 3. nurt XX-wiecznej filozofii, który głosił nadrzędność wartości osoby ludzkiej wobec uwarunkowań społeczno-ekonomicznych oraz historycznych; rozwinął się on w dwóch wersjach: humanizmu integralnego (J. Maritain, J. Tischner, Jan Paweł II) oraz wersji społecznej (E. Mounier).

kapłan stanął w obliczu rzeszy wiernych, ci jednak nigdy nie stali się dla niego anonimowym tłumem ani tym bardziej masą. Patrząc na zgromadzenie, Wojtyła dostrzegł poszczególne twarze, jakby starając się przeniknąć i zrozumieć ich problemy, troski, radości. Personalistyczny światopogląd stanowi też pochodną wcześniejszych przeżyć, zwłaszcza wspomnienia ludzkiej solidarności i braterstwa z okresu wojny (teatr, praca w kamieniołomie). Wiersze *Kamieniołom*, *Wigilia Wielkanocy* wyrażają doświadczenie jednostki w zbiorowości.

Podział tematyczny i jego etapy znajdują odzwierciedlenie w biografii autora, w jego rozwoju duchowym i odkrywaniu powołania. Cezury literackie nie pokrywają się oczywiście dokładnie z datami wydarzeń. Każdy z okresów cechuje się odmienną siecią metafor i różnymi technikami pisania, choć w tym zakresie zmiany nie są aż tak radykalne. Autor od początku żywił wyraźne upodobanie do form dłuższych. W okresie słowiańsko-chrześcijańskim mają one jeszcze budowę dość regularną, stroficzną i rymowaną; te po roku 1944 trudniej zakwalifikować. Nie odpowiadają bowiem w pełni żadnemu ze znanych gatunków, na co zwraca uwagę Krzysztof Dybciak w *Trudnych spotkaniach*¹¹.

W dalszych rozważaniach skupimy się na okresie mistycznym. Analiza dwóch utworów: *Pieśni o Bogu ukrytym* i *Brata naszego Boga* pod kątem powracających metafor okazuje się owocna i istotna przy rozważaniach nad kwestią kwalifikacji gatunkowej dzieł. Nowe symbole można pogrupować w kilka większych zbiorów. Są to, między innymi, granica wyrażana jako brzeg, krawędź, próg, studnia, łan zboża; światło ujmowane jako blask, iskra, lampa, słońce, przejrzystość; noc wyobrażona jako mrok, ciemność; woda wyrażana jako morze, kropla, fala i ponownie studnia; cisza określana jako milczenie, trwanie bez słów. Typowa jest również nadchodząca lub przywoływana postać pisana wielką literą, lecz nienazywana: Ktoś, Przyjaciół, Tamten, która prowadzi dialog z „ja”. Obrazy te zestawiane są w antynomiczne pary, autor operuje techniką kontrastu i posługuje się takimi chwytami retorycznymi jak antyteza, elipsa czy oksymoron. Należy jednak przede wszystkim podkreślić, że są to paralelizmy, pojawiają się bowiem we wszystkich utworach mistycznego okresu. Według nomenklatury psychokrytycznej Maurona tworzą one sieć metafor obsesyjnych.

Pieśń o Bogu ukrytym ma nieregularną budowę: składa się z 17 części o zmiennej liczbie strof, które z kolei mają różną liczbę wersów o różnej liczbie sylab. Rymy są nieregularne, najczęściej krzyżowe i żeńskie. Tematycznie utwór dzieli się na trzy większe całości: wahanie i wybór (strofy 1–4), oświecenie (strofy 5–16) i zawierzenie (strofa 17). Pierwsza grupa opisuje moment uświadomienia sobie dualizmu istnienia: podmiot liryczny, uniwersalne ja-obszernik odkrywa, że za materią, w której funkcjonuje jako realny byt, istnieje jakiś metafizyczny bezmiar, tak bliski, a jednocześnie niedostępny *ad hoc*:

¹¹ K. Dybciak, *Trudne spotkania. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005, s. 230–254.

Dalekie wybrzeża ciszy zaczynają się tuż za progiem
 Nie przefruniesz tamtędy jak ptak.
 Musisz stanąć i patrzeć coraz głębiej i głębiej,
 aż nie zdołasz już odchylić duszy od dna (s. 77)¹².

Człowiek zaczyna stawiać fundamentalne pytania o naturę tamtego bezmiaru: co to za metafizyka? Czym jest ów próg – granica? Jaką postawę przyjąć wobec faktu istnienia innego świata? Czy pozostać w rzeczywistości materialnej, czy próbować przeniknąć do nadprzyrodzoności? Niczym u Kierkegarda, rysuje się wybór: albo... albo¹³. „Dalekie wybrzeża” zostają też określone jako Życie pisane wielką literą, a więc superlatyw, w którym trwa się bez końca w jasności i prostocie. Aby go doświadczyć, trzeba „stanąć i patrzeć”, czyli wyrwać się z wiru i pędu codziennych spraw:

Objęty tajemniczym pięknem wieczności!
 Trwać i trwać. Nie przerywać odlotów
 Cieniom, tylko trwać
 Coraz jaśniej i prościej (s. 77).

Człowiek odkrywa jednocześnie, że o własnych siłach nie jest w stanie przekroczyć granicy między światem materialnym a metafizycznym. Brak też pewności (rozumianej jako racjonalny, empiryczny dowód), że owo Życie nie jest jakąś ułudą. Zaczyna się zatem etap wahania. Niepewność i strach rywalizują z tęsknotą za wiecznością, pchają do ucieczki przed Tym, który nadchodzi z transcendentnego bezmiaru:

Myślałeś, że cię życie ukryje przed tamtym Życiem
 w głębinie przechylonym. (...)
 Tymczasem wciąż ustępujesz przed Kimś, co stamtąd nadchodzi
 zamykając za sobą cicho drzwi izdebki maleńkiej –
 a idąc krok łagodni
 – i tą ciszą trafia najgłębiej (s. 77).

Ucieczka i lęk wyrażone są nie tylko za pomocą obrazu szczelnie zamkniętej izdebki, lecz także morza głębokiego, cichego i chłodnego, które symbolizuje miraż i fałszywy trop:

Nie taki jest żywioł światła.
 Kiedy morze cię szybko ukrywa
 I roztapia w milczącej głębi
 – światło od fal powłóczystych prostopadłe blaski oderwie
 i z wolna kończy się morze, a jasność napływa.

¹² Wszystkie cytaty z *Pieśni o Bogu ukrytym* za: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice...*, numery stron w nawiasach.

¹³ S. Kierkegaard, *Albo... albo*, Warszawa 1976.

A wtedy, zewsząd widoczny, w zwierciadłach dalekich i bliskich
widzisz swój cień.
Jak się ukryjesz w tym Świetle?
Za małoś jest przeźroczysty,
a jasność zewsząd tchnie (s. 79).

Metafory szkła i lustra sugerują przepuszczanie światła i odbijanie jego promieni, ale do tego muszą być czyste. Oznacza to, że człowiek ma się ogołocić, czyli wyrzec się dóbr ziemskich, odstąpić od powszednich spraw, przekreślić swe plany i całkowicie zawierzyć Miłości. Osoba przeźroczysta – kontemplująca i rozmodlona – wskazuje innym ludziom Boga.

Ten, kto raz choćby doświadczył metafizycznego bezkresu i starał się go poznać, zostaje dotknięty Miłością i wchodzi w stan oświecenia, o którym mówi druga część utworu, strofy od 5 do 16:

Miłość mi wszystko wyjaśniła,
miłość wszystko rozwiązała –
dlatego uwielbiam tę Miłość,
gdziekolwiek by przebywała (s. 79).

Podjęta decyzja o całkowitym oddaniu się Miłości niweluje pierwotny lęk:

Więc w takiej ciszy ukryty ja-liść,
oswobodzony od wiatru,
już się nie troskam o żaden z upadających dni,
gdy wiem, że wszystkie upadną (s. 79).

Oświecenie – wniknięcie Boskiego pierwiastka w życie ludzkie – zostało wyrażone metaforą Boga zstępującego na brzegi duszy. Spotkanie dokonuje się zatem gdzieś na granicy, między tym, co ludzkie a tym, co Boskie. Bóg, po to, by wyjść człowiekowi naprzeciw, uniża się dobrowolnie, ogałaca i wciela. Bierze na siebie głód, chłód i cierpienie, ludziom zaś udziela swej radości:

Uwielbiam cię, siano wonne, bo nie znajduję w tobie
dumy dojrzałych kłosów.
Uwielbiam cię, siano wonne, któreś tuliło w sobie
Dziecinę bosą.

Uwielbiam cię, drzewo surowe, bo nie znajduję skargi
w twoich opadłych liściach.
Uwielbiam cię, drzewo surowe, boś kryło Jego barki
w krwawych okiściach.

Uwielbiam cię, blade światło pszennego chleba
(...)
Aż dotąd doszedł Bóg i zatrzymał się o krok od nicości,
tak blisko naszych oczu.

Zdawało się sercom otwartym, zdawało się sercom prostym,
że zniknął w cieniu kłosów (s. 82).

Okazuje się jednak, że w materialnym świecie za oświecenie nie dostaje się żadnej nagrody, nie następuje po nim radosne trwanie w błogiej i leniwej szczęśliwości. Przeciwnie, człowiek musi podjąć trud spotkania się. Oświecenie to tylko krótki moment intensywnego szczęścia, który uchyla rąbka tajemnicy i rozpoczyna żmudny proces przemiany oraz drogę ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem w wieczności. Dlatego spotykamy u Wojtyły metaforę osoby wchodzącej w mrok. Noc symbolizuje огоłocenie się, czyli rezygnację z ambicji, wyzbycie wszelkich doczesnych dóbr, tak materialnych, jak i duchowych. W *Pieśni o Bogu ukrytym* pojawia się apostrofa do helleńskich mistrzów, którą należy interpretować jako wezwanie do porzucenia prób zmysłowego poznawania świata i czczego filozofowania nad bytem, który i tak się wymyka, stanowiąc niezgłębioną tajemnicę. Prawdziwym i jedynym istotnym zadaniem człowieka jest kontemplacja „Piękna rzeczywistego utajonego pod żywą krwią”, a więc tajemnicy Wcielenia i Zmartwychwstania:

Co to znaczy, że tyle dostrzegam, gdy nic nie widzę (...)
Im bardziej wzrok natężam, tym widzę mniej (...)
Z wolna słowom odbieram blask,
spędzam myśli jak gromadę cieni,
– z wolna wszystko napełniam nicością,
która czeka na dzień stworzenia.

To dlatego, by otworzyć przestrzeń
dla wyciągniętych Twych rąk,
to dlatego, by przybliżyć wieczność,
w którą byś tchnął.

Nie nasycony jednym dniem stworzenia,
coraz większej pożądam nicości
aby serce nakłonić do tchnienia
Twojej Miłości (s. 80–81).

Człowiek oświecony Bożą łaską wchodzi w relację dialogu, który stanowi typowy element utworów Wojtyły. Początkowo jest to rozmowa, którą toczą ze sobą „ja” ziemskie i materialne z „ja” tęskniącym za Absolutem. Po momencie oświecenia dialog toczy się z tym, co Boskie. Jest on przedziwny, gdyż odbywa się w ciszy i milczeniu, przypomina rozważanie i kontemplację. Dochodzi do zmiany perspektywy patrzenia na świat i własne możliwości. Milczenie i ukrycie się Boga przestają być przeszkodą na drodze ku Niemu. Przeciwnie, są stanem trwania w zawierzeniu, w którym prawdziwie dotyka się Absolutu.

Trzecia, ostatnia część pieśni (strofa 17) wyraża dojrzałą wiarę. Bóg ukryty przed zmysłami i inteligencją po prostu jest, wie o Nim dusza i oświecone serce człowieka. Pojawiają się znowu symbole wybrzeży, wody, ciszy, izdebki, kłosów.

Już jednak nie są to przeszkody czy wyzwania, lecz miejsca trwania w oczekiwaniu na ostateczne zjednoczenie:

Zabierz mnie, Mistrzu, do Efram, i pozwól tam z sobą pozostać,
Gdzie ciszy dalekie wybrzeża opadają na skrzydłach ptaków,
Jak zielen, jak fala bujna, nie zmacona dotknięciem wiosła,
Jak koło szerokie na wodzie, nie spłoszone cieniem przestraczu.

Dzięki, żeś miejsce duszy tak daleko odsunął od zgiełku
I w nim przebywasz przyjaźnie otoczony dziwnym ubóstwem,
Niezmierny, ledwo celkę zajmujesz maleńką,
Kochasz miejsca bezludne i puste.

Bo jesteś samą Ciszą, wielkim Milczeniem,
Uwolnij mnie już od głosu,
A przejmij tylko dreszczem Twojego Istnienia,
Dreszczem wiatru w dojrzałych kłosach (s. 85).

Pieśń o Bogu ukrytym opisuje trzy etapy drogi ku Bogu: odkrycie metafizycznego świata, oświecenie Miłością, zawierzenie. Triada nawiązuje nie tylko do trzech cnót Boskich: wiary, nadziei i miłości. Jak dalej zobaczymy, występująca tu retoryka jest intertekstem i nabiera szczególnej głębi w zestawieniu z XVII-wieczną tradycją mistyczną. Daje to z kolei dowód niezwyklej – jak na tak młodego człowieka, jakim był autor w 1944 r. – głębi wiary i intensywność duchowych przeżyć.

W tym samym klimacie utrzymany jest dramat z okresu mistycznego *Brat naszego Boga*. Pojawiają się znów światło, ciemność, zwierciadła, odbicie, cisza. Jak zaznacza autor, jest to studium pochylające się z troskliwą wnikliwością nad faktem człowieczeństwa (s. 341)¹⁴. Zostało ono poświęcone postaci Adama Chmielowskiego – Brata Alberta¹⁵. Podobnie jak *Pieśń o Bogu ukrytym*, dramat dzieli się na trzy części tematyczne: okres poszukiwania Boga i dochodzenia do zjednoczenia z Nim; moment oświecenia oraz okres ciemności, czyli czas służby w zawierzeniu, pełen trudu i pokus zwątpienia.

Poznajemy bohatera tuż po powrocie do Krakowa z Monachium, jednego z XIX-wiecznych centrów kulturowych Europy. Adam, malarz cieszący się coraz większą renomą, przygotowuje się do wystawy płócien. Z rozmowy jego przyjaciół dowiadujemy się, że wypracował swoistą filozofię malarstwa, która jest czymś więcej, niż tylko pogonią za oryginalną estetyką przekazu. Podąża raczej za jakimś wewnętrznym zewem i tajemniczą mocą, które nadają płótnom głębię

¹⁴ Wszystkie cytaty z dramatu za: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice...*, numery stron w nawiasach.

¹⁵ Adam Hilary Bernard Chmielowski, h. Jastrzębiec, znany jako święty Albert Chmielowski oraz święty Brat Albert; ur. 20 sierpnia 1845 w Igołomii, zm. 25 grudnia 1916 w Krakowie. Polski zakonnik, tercjarz franciszkański, założyciel zgromadzenia albertynów, powstaniec, malarz, święty Kościoła katolickiego, znany z pełnej poświęcenia pracy dla biednych i bezdomnych.

i wyjątkowość: „[Lucjan:] Określiłbym to w taki sposób: Adam ogromnie wiele spraw przetwarza sobą, a potem skutki tego zaznacza na płótnie. Uważacie, panowie? Moim zdaniem – to nie jest typowy malarz. Zechciejcie zrozumieć tę różnicę. Każdy z was właściwie doszukuje się na płótnie różnych możliwych i kolejnych rozwiązań swego życia; wasze życie rozgrywa się, toczy się na płótnie. I dlatego wy nie możecie pojmować życia inaczej; wy jesteście związani z płótnem, uzależnieni od palety – Adam inaczej. U niego potrzeba płótna i farb wlecze się z daleka za jego najgłębszym żywiołem. Zwraca się do nich niemal z niechęcią, niemal z lekceważeniem, bo mimo wszystko pojmuje je jako środki i jako takie są mu potrzebne. Ale to wszystko. Stosunek jego do rzemiosła jest daleko luźniejszy. Jest daleko bardziej niezależny. Zasadniczo żyje w sobie, rozwija się i kurczy w sobie, nie na płótnie. Nie, nie. To nie jest typowy malarz” (s. 320)¹⁶.

Pierwsza część dramatu ukazuje Adama poszukującego swego prawdziwego powołania. Malarstwo nie daje mu bowiem spełnienia i nie zaspokaja jakiejś mglistej, wewnętrznej potrzeby. Przeczuwa, że sama sztuka jest tylko pustką, nie nasycy najgłębszych egzystencjalnych potrzeb. Jednocześnie poznajemy bohatera jako filantropa niosącego pomoc ludziom bezdomnym, żebrakom i tym wszystkim, których społeczeństwo odrzuca. Przyjmuje ich na nocleg u siebie w domu, odwiedza w ogrzewalni, przynosząc ubrania i jedzenie. I to właśnie tam, w przytułku na ulicy o znaczącej nazwie Wykręt 7, bohater doznaje oświecenia, które w strukturze tematycznej utworu otwiera drugą część. Otóż Adam, po awanturze wśród biedaków, chroni się na pustej, ciemnej ulicy. Na sylwetkę pada jakieś światło i nagle doznaje on dziwnego uczucia, że własny cień oderwany od ciała staje się kimś obcym. Określa go mianem „Tamten”, lecz nadal nie jest pewnym, czy to jego własne myśli, czy faktycznie jakaś obca osoba. Zaczyna dziwną rozmowę, gdyż nie potrafi określić, czy jest to dialog, czy monolog. Tamten nazywa siebie inteligencją oraz czynnikiem racjonalnym, równoważącym „ja” (miłosierne). Może to być szatan kuszący Adama, by porzucił służbę innym i zajął się samym sobą. Jednak bardziej prawdopodobne wydaje się, że to głos sumienia, a zatem samego Boga. Tamten bowiem umiejętnie kieruje rozmową, popychając Adama bardzo subtelnie do wyboru drogi służebnej. Stosuje w tym celu chwyt retoryczny podwójnej negacji: ukazuje twórcy wagę malarstwa, roztacza wizję spokojnego życia, namawia do porzucenia żebraków, którzy nie są gotowi na „porządne”, to jest uspołecznione życie. Tymczasem

¹⁶ Ciekawy jest fakt, że w 1999 roku, w *Liście do artystów*, papież wypowiedział się, używając niemal tych samych słów: „Tworząc dzieło, artysta wyraża bowiem samego siebie do tego stopnia, że jego twórczość stanowi szczególne odzwierciedlenie jego istoty – tego, kim jest i jaki jest. Znajdujemy na to niezliczone dowody w dziejach ludzkości. Artysta bowiem, kiedy tworzy, nie tylko powołuje do życia dzieło, ale poprzez to dzieło jakoś także objawia swoją osobowość. Odnajduje w sztuce nowy wymiar i niezwykle środek wyrażania swojego rozwoju duchowego. Poprzez swoje dzieła artysta rozmawia i porozumiewa się z innymi. Tak więc historia sztuki nie jest tylko historią dzieł, ale również ludzi. Dzieła sztuki mówią o twórcach, pozwalają poznać ich wnętrza i ukazują szczególny wkład każdego z nich w dzieje kultury”, Jan Paweł II, *List do artystów*, Watykan, 4 kwietnia 1999; w: *Poezje, szkice, dramaty...*, s. 562.

bohater, zamiast przyznać Tamtemu rację, ma coraz poważniejsze wątpliwości. Wreszcie rusza z ulicy Wykręt w kierunku domu. Przechodzi obok latarni. Z gęstego mroku nocy wchodzi w nikły krąg światła, w którym tkwi nieruchomo jakaś postać. To na pół żywy nędzarz. Na jego widok Adam doznaje oświecenia: wobec bezbronного cierpienia rozumie nagle, że nie może beczynnie trwać, zabawiając się sztuką; uświadamia sobie, że jest potrzebny innym. Biedak nazwany zostaje przyjacielem nie z kurtuazji, lecz z prawdziwej, Bożej Miłości. Najważniejsze w tej scenie są didaskalia i krótka konstatacja: „(Teraz już po drugiej stronie Adama rozpościera się równy i nieprzerwany mrok ulicy. Minął światło latarni od tej strony, po której wydobywało z niego cień. Nie ma „tamtego”. Adam dźwiga włóczęgę ramieniem. Wlecze go, utykając tym silniej na prawą nogę).

– No chodź, przyjacielu. Nie mówisz nic? Ręce... ho, zmarzłeś... Nie możesz iść... No, chodź!

(prawie go wlecze na plecach)

– No, chodź. Uratowałeś mnie”. (s. 348).

Mamy tu paradoksalny obraz ledwo żywego z wycieńczenia żebraka ratującego zdrowego, silnego mężczyznę. Relacja została odwrócona o 180 stopni, chodzi bowiem nie o ciało, lecz duszę. Adam, stoczywszy wewnętrzną walkę, bliższy jest podjęciu decyzji, by zerwać z malarstwem i oddać się w służbę potrzebującym. Jednak zwleka jeszcze. Ostateczne oświecenie przychodzi nieco później, po kolejnym monologu-dialogu, dotyczącym sedna problemu: tego, kim jest człowiek i czym jest miłość. Znowu pojawia się Tamten i mówi wzburzony o prawdziwej Caritas, co potwierdza, że jest po stronie Dobra, że jest głosem sumienia: „Wy to nazywacie miłością. A dla mnie jest to tylko ciężar nieznośny, obciążenie nieznośne poznania, zburzenie poznania, rozcieńczenie poznania, wypaczenie poznania, zwichnięcie poznania – Rozumiesz, to jest przekreślenie poznania. I dlatego wy – nie możecie dzielić mojego poznania, boście je spalili, zbeszczęścili, zbrukali. O widzisz, i to wy nazywacie miłością. To wy nazywacie miłością (...) Wyczuwasz? I to wy nazywacie miłością – to skłócenie obrazu, zmylenie obrazu. Zamglenie, starganie, zniszczenie obrazu... Spalenie obrazu! (...) [Adam:] Znam zwłaszcza jedną taką Siłę, która mnie przewyższa. Przerasta mnie nieskończenie miłością. Nie mogę wytrzymać tego napięcia. To mnie zawstydzia, upokarza mnie to, ale równocześnie prowadzi mnie, pozwala mi się rozwijać... [Tamten:] O człowiecze nieszczęśliwy, jakże daleko odszedłeś od przejrzystości myślenia!” (s. 360).

Na marginesie należy zaznaczyć, że pojawia się tu niezwykle ważna i interesująca kwestia obrazu i jego spalania. Czy chodzi tylko o płótna Adama Chmielowskiego? Oczywiście, nie. Obraz staje się metaforą ikony. Brzmi nieco tautologicznie, ale chodzi o to, że ikona jest obrazem rzeczywistości Boskiej, nie maluje jej się, tylko pisze. Stanowi okno na tamten świat, otwarte ku metafizyce. Sam człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 27) także jest

ikoną, niezależnie od wyglądu, pozycji społecznej, statusu majątkowego. Jednak dar, który otrzymał w momencie stworzenia, często zostaje zbrukany. Ludzie zdradzają bowiem Miłość, poświęcając ją dla dóbr świata. Oświecenie Adama na tym właśnie polega, że znajduje istotę nie tyle malarstwa, co jedyne Prawdziwego Obrazu. Istotne jest tutaj przejście od malowideł na płótnie, niepełnych, nieudanych, nigdy nie dających satysfakcji, do Obrazu Bożego, do bogatej w symbolikę ikony, jaką jest sam człowiek. Adam nie może już pozostawać głuchym na wymowę Bożej ikony, dlatego postanawia oddać się miłości: służyć Bogu odzwierciedlonemu w drugim człowieku, zwłaszcza temu, o którym świat zapomniał albo którym pogardza.

Wojtyła, już jako papież, wielokrotnie powracał do kwestii ikony. W 1994, w homilii podczas Mszy świętej z okazji odsłonięcia odrestaurowanego fresku *Sąd Ostateczny*, a więc pół wieku po napisaniu dramatu *Brat naszego Boga*, niemal w tych samych słowach opisuje tajemnicę Bożego obrazu, nawiązując do II Soboru Nicejskiego, który: „potwierdził prawo i obowiązek Kościoła do wyrażania wiary w sztuce. Ikona jest nie tylko dziełem sztuki malarskiej. Ikona jest poniekąd sakramentem życia chrześcijańskiego, w niej bowiem wciąż na nowo uobecnia się tajemnica Słowa, które stało się ciałem, a człowiek – zarówno twórca, jak i uczestnik – raduje się widzialnością Niewidzialnego (...). Czy jednak w ludzkim wyrażaniu tajemnic Bożych nie potrzebna jest raczej owa »kenoza«, jak gdyby wyniszczenie tego, co cielesne i widzialne? To wyniszczenie, które tak bardzo przeniknęło do tradycji wschodniochrześcijańskich ikon. Z całą pewnością ciało jest kenozą Boga. Czyż nie czytamy: »Ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi« (Flp 2, 7)? Jeśli prawdą jest, że ciało jest kenozą Boga i że w tym artystycznym odtwarzaniu Bożych tajemnic winna wyrażać się wielka pokora ciała, ażeby to, co boskie, przez nią mogło przeniknąć, to równocześnie też prawdą jest, że Bóg jest źródłem integralnego piękna tegoż ciała»¹⁷.

Trzecia część utworu, oświecenie, zaczyna się w momencie, gdy Adam mija latarnię i wchodzi w mrok symbolizujący wiarę i etap bezpośrednio poprzedzający spotkanie z Bogiem w wieczności. Dokonuje się ono w momencie, gdy człowiek odkryje, czym tak naprawdę jest Boża Miłość, gdy duszą zrozumie jej istotę, wyzbędzie się dóbr ziemskich i oderwie od uciech zmysłowych. Kwestia „poznania”, o której mowa, oznacza zjednoczenie z Bogiem dalekie od zmysłowości czy inteligencji, nie zaś empiryczne opanowanie rzeczywistości. Podobnie, jak w *Pieśni*, tak i w dramacie mamy do czynienia z całkowitym ogołoceniem się z tego, co doczesne, całkowitym zaufaniem Bogu i przyjęciem postawy wiary. Adam porzuca malarstwo, mieszkanie, przyjaciół, rodzinę. Wyrzeka się nawet dotychczasowej tożsamości, przyjmując imię „brat Albert”. Przeprowadza się do ogrzewalni, bo tylko tam, żyjąc w nędzy, chłodzie i upodleniu, prawdziwie doświadczą tego, co jest chlebem powszednim żebraków i bezdomnych; tylko tam może ich zrozumieć, poznać ich potrzeby i lepiej im służyć.

¹⁷ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej z okazji odsłonięcia odrestaurowanego fresku „Sąd Ostateczny”*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice...*, s. 557–558.

Noc wiary jest jednak okresem trudnym. Wojtyła posłużył się obrazami cierpiącego fizycznie Brata Alberta, założyciela zgromadzenia. Po ludzku sytuacja wygląda beznadziejnie: bracia muszą żebrać o jedzenie każdego dnia od nowa; nie gromadzą żadnych zapasów, nie zabezpieczają swej przyszłości, całkowicie zawierając Bogu i Jego opiece. Nie wszyscy jednak mają w sobie pewność, że wybrali słuszną drogę. Brat Antoni zadaje pytanie: czy wytrzymają w takim reżimie? Tylko całkowita, bezwarunkowa i iście dziecięca ufność pozwala bratu Albertowi trwać przy swoim wyborze, nie ulegać słabości ani podszeptom szatana. Siłę daje mu Miłość, której prawdziwy obraz nosi w duszy.

Specyficzna sieć metaforyczna w utworach okresu mistycznego wyraża ukrytą osobowość Wojtyły, osobowość mistyka dotykającego tajemnicy Boga ukrytego, osobowość metafizyczną, którą trudno ująć racjonalnym dyskursem wykładu, teologicznego traktatu czy komentarza. Do pogłębienia relacji z Bogiem doszło na skutek splotu wydarzeń z okresu milczenia (1940–1944): przymusowej rezygnacji ze studiów filologicznych, związania się z Teatrem Rapsodycznym działającym w konspiracji, rozważań nad istotą słowa i pisarstwa, śmierci ojca 18 lutego 1941 r. W tamtym okresie zafascynowały go dwie postacie: św. Jan od Krzyża i Brat Albert. Przykłady ich życia silnie zaważyły na filozofii Wojtyły i ukształtowały jego dorosłą osobowość. Obydwaj obdarzeni zostali nieprzeciętnymi talentami: Hiszpan w dziedzinie literatury, Polak malarstwa. O ile pierwszy posłużył się literaturą, by wskazać ludziom sposób dojścia do Boga, o tyle drugi zerwał z malarstwem, był bowiem przekonany, że nie może służyć dwóm panom. Wojtyła stał wtedy w obliczu podobnego dylematu: czy iść do seminarium, czy rozwijać talenty literacki i aktorski? Wydaje się paradoksem, ale udało mu się połączyć dwie postawy, choć sam tego nie przyznawał¹⁸. Jesienią 1942 r. podjął ostateczną decyzję wstąpienia do Krakowskiego Seminarium Duchownego, jednak pisarstwo nadal pozostawało mu bliskie. Przez pewien czas traktował je jako swego rodzaju uzupełnienie powołania kapłańskiego. Gotów był wszakże wyrzec się swych dzieł i definitywnie porzucić drogę literata. W tym kontekście jaśniejszym staje się, dlaczego opatrywał swe utwory pseudonimami.

Dzieła okresu mistycznego, zarówno w aspekcie teologicznym, jak i estetycznym, zakorzenione są w metodzie medytacyjnej św. Jana od Krzyża, XVI-wiecznego mistyka hiszpańskiego, Doktora Kościoła, uważanego za najlepszego twórcę swego czasu, ogłoszonego patronem poetów hiszpańskich. Przybliżył ją Wojtyła krawiec-apostoł, Jan Tyranowski, związany z krakowską parafią salezjanów, uczestnik spotkań koła Żywego Różańca. To on, od lutego 1940 r., „pobudził Karola do pracy apostołskiej i filozoficznej. Tyranowski uważał, że w człowieku tkwi głęboka religijność, którą trzeba wyzwolić z ukrytych pokładów duszy. Karol Wojtyła tłumaczył tę myśl: »chodziło mu o to, by te dusze

¹⁸ A. Bujak i M. Rożek przytaczają słowa papieża, który po latach wyznał: „Śp. Mieczysław Kotlarczyk uważał, że moim powołaniem jest żywe słowo i teatr, a Pan Jezus uważał, że kapłaństwo, i jakoś pogodiliśmy się co do tego”. Zob. A. Bujak i M. Rożek, *dz. cyt.*, s. 50–51.

wchłonęły ponownie prawdy religijne, i to nie od strony zakazów i ograniczeń, chodziło mu o wydobyć z zasobów nadprzyrodzonych, o których wiedział, że istnieją w duszach, rzeczywistej postaci nadprzyrodzonego życia ludzkiego, życia, które przez łaskę staje się uczestnictwem w życiu Boga»¹⁹.

Wojtyła podjął samodzielne wnikliwe studia nad dziełami św. Jana; specjalnie nauczył się hiszpańskiego, by móc czytać je w oryginale. Zawartym w nim kwestiom wiary poświęcił swój doktorat. Skąd ta fascynacja? Sam nosił wcześniej znamiona kontemplatyka, o czym mówili jego przyjaciele i znajomi²⁰. Potrafił skupiać się, zatapiać w rozmyślaniach, w lekturze, jakby wchodził w inny świat. Nie dziwi fakt, że wyczuł duchowe braterstwo z hiszpańskim mistykiem. W perspektywie historycznoliterackiej odzwierciedla się ono w intertekstualności, widać bowiem zbieżności i zapożyczenie niektórych metafor, głównie z dwóch dzieł św. Jana: *Drogi na Górę Karmel* i *Nocy ciemnej*²¹. Ten sam bowiem cel przyświecał obu autorom: prowadzić ludzi ku Bogu, ukazywać im możliwości zjednoczenia z Nim²².

Alegorie i symbole św. Jana od Krzyża mają z kolei swe źródła w Biblii oraz w otaczającym świecie zmysłowym, gdyż okazywał on „nadzwyczajną wprost wrażliwość na piękno przyrody: pejzaż, kolor, klimat dzikości. Stanowi ona doskonale widoczną, czasem nawet podświadomą cechę jego życia”²³. Ruiz zauważa, że bodźce te są jedynie środkiem ku wyższemu celom, ich zadanie polega na sugerowaniu treści nadprzyrodzonych, nastawianiu czytelnika na wyższy poziom rzeczywistości. Zjawiska naturalne naprowadzają na odpowiednie myśli dotyczące nowej i wyższej rzeczywistości, w której kryje się czynnik boski. Elementy ziemskie i boskie przenikają się, w tej perspektywie przyroda stanowi „rodzaj zwierciadła odbijającego transcendentną tajemnicę (...) przyroda, jakkolwiek przeżywana i uważnie obserwowana, jest zawsze i wyłącznie widziana pod kątem jej transcendencji i istoty”²⁴. U św. Jana często pojawiają się

¹⁹ *Tamże*, s. 44.

²⁰ *Tamże*, s. 22. 50.

²¹ Za najważniejsze uznaje się cztery utwory literackie św. Jana od Krzyża: *Drogę na Górę Karmel*, *Noc ciemną*, *Pieśń Duchową* i *Żywy płomień miłości*, którym towarzyszą komentarze autora wyjaśniające symbolikę poszczególnych obrazów. Św. Jan od Krzyża jest także autorem wielu innych tekstów beletrystycznych, praktycznych i doktrynalnych: przestroóg, wskazówek, listów, poezji. Por. Święty Jan od Krzyża, *Dzieła*, Kraków 1995.

²² Jak tłumaczy św. Jan: „Cała nauka, którą chcę podać w tej *Drodze na Górę Karmel*, streszcza się w niżej przytoczonych strofach. Zawierają one sposób wzniesienia się aż na szczyt góry, to jest do wysokiego stopnia doskonałości, który tu nazywamy zjednoczeniem duszy z Bogiem (...). Mówi o tym, jak dusza winna się przygotować, by w krótkim czasie dojść do zjednoczenia z Bogiem. Podaje przestrogi i naukę bardzo pożyteczną, tak dla początkujących jak i dla postępujących, aby umieli otrząsnąć się z rzeczy doczesnych, nie obciążać się duchowymi, lecz pozostawać w tym całkowitym ogołoceniu i wolności ducha, jakie są niezbędne do zjednoczenia z Bogiem”; *Droga na Górę Karmel*, www.voxdomini.com.pl/duch/mistyka/jk/dr-na1-1.htm (odczyt z dn. 28 maja 2012).

²³ S. F. Ruiz, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, Kraków 1998, s. 151.

²⁴ *Tamże*, s. 152.

obrazy gór, dolin, źródeł, roślin – w szczególności kwiatów róż. Podobnie poezję Wojtyły, miłośnika przyrody, cechują krajobrazy morza, brzegu, pól, drzew, poprzez które autor sięga w transcendencję bytu. Obydwaj stosują metafory w antynomiczny sposób, kontrastując noc i płomień, jawę i sen, dolinę i górę, zamknięcie i otwarcie.

Nicią przewodnią twórczości św. Jana i Wojtyły jest droga ku Bogu. Różnica między dwoma pisarzami polega jednak na tym, że bohaterka św. Jana, dusza, wyrusza już po oczyszczeniu, czysta i radosna wchodzi od razu w noc wiary. Przyszły papież przedstawia dodatkowo sam moment oczyszczania, a konkretnie odkrywania Boga i wyboru Jego drogi jako tej właściwej, przeciwstawionej władzy świata. Hiszpański mistyk przedstawia ją w pierwszej kolejności za pomocą obrazu góry Karmel. W języku hebrajskim nazwa ta oznacza „winnicę” lub „ogród Boga”. Dla św. Jana symbolizuje miejsce ostatecznego spotkania oraz obietnicę upragnionego i niekończącego się trwania w łasce. Aby tam dotrzeć, trzeba wszak podołać trudom drogi. Człowiek musi najpierw ogołocić się, wyzwolić od doczesności: trosk, swoich planów, ambicji, przywiązania, przyzwyczajzeń; musi podjąć pracę nad własnym charakterem i przezwyciężyć słabości. Dopiero wtedy, jako dusza, a więc byt wysublimowany, rusza na głos Boga, na spotkanie:

1. W noc jedną pełną ciemności,
Udręczeniem miłości rozpalona,
O wzniosła szczęśliwości!
Wysłałam nie spostrzeżona, Gdy chata moja była uciszona.

2. Bezpieczna pośród ciemności,
Przez tajemnicze schody osłonięta,
O wzniosła szczęśliwości!
W mroki ciemności, w ukrycie wtulona,
Gdy chata moja była uciszona.

3. W noc pełną szczęścia błogiego,
Pośród ciemności, gdzie mnie nikt nie dojrzał,
Jam nie widziała niczego,
Nie miałam wioda ni światła innego
Ponad ten ogień, co w sercu mym gorzał.

4. Ona mnie prowadziła jasnością
Bezpieczniej niżli światło południowe,
Tam gdzie mnie czekał z miłością,
O którym miałam przeczucie duchowe,
Gdzie nikt nie stanął istnością (...) ²⁵

Św. Jan tłumaczy: „Mówi więc dusza w tej strofie, że wyszła wyprowadzona przez Boga, tylko dla Jego miłości i rozpalona tą miłością w noc jedną, przez

²⁵ Święty Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, <http://www.voxdomini.com.pl/duch/mistyka/jk/dr-na1-1.htm> (odczyt z dn. 28 maja 2012).

którą rozumie się uwolnienie i oczyszczenie ze wszystkich jej duchowych pożądań odnośnie do wszystkich rzeczy zewnętrznych na świecie, przyjemności ciała i upodobań woli. Wszystko to dokonuje się właśnie w oczyszczeniu zmysłów. Dlatego mówi, że wyszła, gdy chata jej, to jest część zmysłowa była uciszona; uciszone już były i uspione pożądanja w niej, a ona w nich. Nie może bowiem wyjść ze zmartwień i ucisków i z natręctwa pożądań, dopóki te nie zostaną umartwione i uspione. Śpiewa więc, że to jest jej wzniosła szczęśliwość, iż wyszła nie spostrzeżona, czyli że żadne pożądanje cielesne ani cokolwiek innego nie mogło jej przeszkadzać. Jest również szczęśliwa, że wyszła wśród nocy, to jest, że Bóg uwolnił ją od tego wszystkiego, a to uwolnienie stało się dla niej nocą²⁶.

Świętojanowa dusza doznaje początkowo radości, wie bowiem, że walka, trud i wyrzeczenie mają sens. Na drodze czyha jednak zmęczenie i zniechęcenie. Grozi jej popadnięcie w stan oschłości. Jedynym remedium jest wiara, którą św. Jan przedstawia jako noc, wyszczególniając jej trzy etapy oraz fazę czynną i bierną. Wojtyła, w swym doktoracie poświęconym doktrynie Doktora Kościoła, tak komentuje ów symbol: „Noc przenika dogłębnie doktrynę świętego Jana od Krzyża, wyraża jej stosunek wobec podwójnej rzeczywistości naturalnej i nadprzyrodzonej i występuje w człowieku dążącym do zjednoczenia z Bogiem oraz ukazuje się jako wymaganie zjednoczenia i tejże dążności²⁷”.

Noc jest symbolem paradoksalnym: jeśli w powszechnym przekonaniu kojarzy się z czymś negatywnym, budzi strach, to w *Nocy ciemnej* okazuje się najwyższą wartością, warunkiem koniecznym, by doświadczyć Boga. Tylko bowiem w mroku widać Światło, co oznacza, że tylko dusza pogrążona w ciemności dojrzy Najwyższego. Towarzyszą jej określenia takie, jak pustka, nicność i ogołocenie, które także nabierają pozytywnej wartości. Doktor Kościoła wyróżnia trzy części nocy: „Te trzy rodzaje nocy są właściwie jedną nocą, która ma trzy części, jak każda noc. Pierwszą noc, tj. zmysłów, można przyrównać do początku nocy, gdy w mroku rozpływają się wszystkie przedmioty. Druga noc – wiary, jest podobna do północy, zupełnie ciemnej. Trzecia noc, będąca udzielaniem się Boga, jest jakby zaraniem bliskim już światła dziennego (...). Pierwsza noc albo oczyszczenie odnosi się do zmysłowej części duszy (...). Druga noc odnosi się do duchowej części duszy (...). Ta pierwsza noc dotyczy początkujących, gdy Bóg zaczyna ich wprowadzać w stan kontemplacji. Uczestniczy w tej nocy i duch (...). Druga noc albo oczyszczenie odnosi się już do postępujących, kiedy Bóg chce ich podnieść do stanu zjednoczenia z Sobą. Ta wtóra noc jest o wiele ciemniejsza, mroczniejsza, a oczyszczenie jej o wiele straszniejsze aniżeli w pierwszej²⁸”.

Wojtyła wyjaśnia: „Ta noc zakłada bowiem wyrzeczenie pożądań względem wszystkiego, co nie jest Bogiem. Pod tym względem bezpośrednio dotyczy

²⁶ *Tamże*.

²⁷ K. Wojtyła, *Zagadnienia wiary w dziełach świętego Jana od Krzyża*, Kraków 1990, s. 135.

²⁸ Święty Jan od Krzyża, *dz. cyt.*

funkcji miłości, przeszkadzając, aby żadna inna forma, rozumie się stworzona i naturalna, nie występowała, budząc miłość ku sobie. Zważywszy bowiem na siłę wrodzoną miłości, nastąpiłoby zrównanie duszy ze stworzeniem i równocześnie koniecznie wykluczałoby się upodobnienie duszy do Boga, a zatem jej wewnętrzne zjednoczenie, do którego zaczęła dążyć w miłości, by osiągnąć przekształcenie przez uczestnictwo²⁹. On sam także posługuje się metaforą ciemności, by przedstawić człowieka, który uwierzył i gotów jest oddać się Miłości. Noc-nadzieja zostaje rozjaśniona blaskiem Boga odnalezionego. Musi jednak zaistnieć warunek konieczny: człowiek dotknięty wiarą ma całkowicie oddać się Bogu, „stanąć i patrzeć”, porzucić ziemskie sprawy. U Wojtyły i św. Jana Bóg wymaga totalnego zawierzenia. Aby w mroku dokonało się oświecenie i bezpośrednie doświadczenie tajemnicy Miłości Bożej, człowiek musi zadeklarować pokorne „Totus Tuus”.

Świętojanowy trójpodział nocy i drogi nawiązuje bezpośrednio, jak autor wskazuje, do Księgi Tobiasza (6, 18–22), gdzie wyrażone zostały trzy rodzaje nocy: Tobiasz, na polecenie anioła, musi spędzić w określony sposób trzy kolejne wieczory, zanim połączy się z oblubienicą. Symbolizują one etapy wyrzekania się tego, co ziemskie. Jak tłumaczy św. Jan: „Po pierwsze ze względu na punkt wyjścia; musi bowiem iść pozbawiona pożądania i upodobania, wyrzekając się wszystkich rzeczy światowych, jakie posiadała. Takie wyrzeczenie i pozbawienie się tych rzeczy jest jakby nocą dla wszystkich zmysłów człowieka. Po wtóre zowie się nocą ze względu na drogę, czyli na środki, jakimi musi posługiwać się dusza, by dojść do zjednoczenia. Środkiem jest tu wiara, będąca taką ciemnością dla umysłu jak noc. Po trzecie, nazywa się nocą ze względu na cel, do którego dusza chce dojść. Celem tym jest Bóg. W życiu doczesnym jest On dla duszy również nocą ciemną. Te trzy noce muszą przejść przez duszę, albo, by lepiej się wyrazić, dusza musi przejść przez nie, aby dojść do zjednoczenia z Bogiem”.

Ów trójpodział cechuje także utwory Wojtyły. Analizowane tu dwa teksty: *Pieśń o Bogu ukrytym* i *Brat naszego Boga*, dzielą się na etapy: wahanie (szukanie), oświecenie i wiarę. Układ ten stanowi jakby wewnętrzną architekturę utworu, odpowiadającą trzem cnotom Boskim w nieco zmienionym szyku nadzieja–miłość–wiara.

Na koniec wypada pochylić się nad formą dzieł. Nie jest to bynajmniej sprawa drugoplanowa ani łatwa. Przeciwnie, dotyka istoty twórczości i poezji oraz porusza nadal kontrowersyjną kwestię pisarstwa osób duchownych. Należy zauważyć, że od początku pracy twórczej Wojtyła pozostawał wrażliwy na kwestie formy. Jako papież, w 1999 r., a więc blisko sześć dekad po okresie mistycznym, kreśląc ewolucję sztuki sakralnej, powiedział do artystów: „Hilary, Ambroży, Prudencjusz, Efreem Syryjczyk, Grzegorz z Nazjanzu i Paulin z Noli – by wymienić tylko kilka postaci – przyczynili się do rozwoju chrześcijańskiej poezji, która często odznacza się nie tylko wysokim poziomem teologicznym, ale również

²⁹ Karol Wojtyła, *Zagadnienie wiary...*, s. 107.

literackim. Ich program poetycki opierał się na formach odziedziczonych po klasykach, ale czerpał z czystego źródła Ewangelii, co trafnie wyraził święty poeta z Noli: »Jedyną sztuką jest dla nas wiara, a jedyną pieśnią Chrystus« (...). Tak oto »piękno« łączyło się z »prawdą«, aby także drogami sztuki przenosić ludzkie dusze ze świata zmysłowego w rzeczywistość wieczną³⁰.

Jak stwierdza Skwarnicki, „dzisiaj w historii literatury współczesnej zadowolono się już na dobre nazwiska Janusza Pasierba czy Jana Twardowskiego. Ale w momencie, gdy Karol Wojtyła pytał mnie, czy ujawniać swoje kapłaństwo przy okazji publikowania wierszy (a może i dramatów), drukowanie poezji przez żyjących księży jeszcze powszechnie się nie przyjęło. Nawet ksiądz Jan Twardowski miał pewne problemy z drukowaniem wierszy w »Tygodniku Powszechnym«, a potem ze swym osobistym debiutem³¹. Dlaczego, skoro literatura piękna, zwłaszcza poezja w sposób szczególny służąca wyrażaniu egzystencjalnych doświadczeń, mówi o osobistych przeżyciach i doświadczeniu Absolutu? Otóż w poezji spletały się nierozdzielnie dwa elementy: forma i treść. Proces twórczy należy traktować jako filozofię, jest bowiem refleksją nad wzajemnym stosunkiem obu składowych. Przyjęło się rozróżniać gałąź świecką i religijną poezji, dostrzegając ich esencjonalne różnice, stawiając im różne cele i wymagania. Istota drugiej jest wyjątkowa, gdyż jako natchniona, rodzi się z Boskiego porywu i medytacji. Tworzona *ad hoc*, cechuje się często swobodą formalną, liczą się bowiem jedynie przekazywane treści – doświadczenie Boga. Ocena według kanonów świeckich, stawiających formę na równi z treścią, może okazać się krzywdząca i przedstawić ją w krzywym zwierciadle, jako niedopracowaną, mglistą czy wręcz hermetyczną. Pojawia się zatem problem samodzielności siły poetyckiej utworów religijnych. W okresie mistycznym Wojtyła nie czerpał ze świeckiego kanonu. Utwory określał jako pieśni³², lecz nie nawiązują one do klasycznej, horacjańskiej tradycji, a czerpią ze spuścizny biblijnej i bliskie są konwencji psalmów i hymnów na cześć Boga, płynących z głębi serca, wyśpiewywanych przez ludzi natchnionych Jego Duchem. Cechuje je brak skrępowania normami gatunkowymi. Stąd pojawiają się trudności kwalifikacji gatunkowej dzieł wymykających się ustalonym regułom pisania. Wskazuje na to Dybciak: „Dzieła poetyckie i dramatyczne Karola Wojtyły stanowiły poważne wyzwanie twórcze dla pisarzy, krytyków i badaczy literatury. Wywołały, jak na polskie warunki, wyjątkowo duży rezonans, co jest dowodem wartości dorobku literackiego Wojtyły. W kilkunastoletniej historii jego recepcji ujawniły się dwa główne stanowiska. Pierwsze polega na traktowaniu tej twórczości jako zjawiska głównie artystycznego, a więc na określaniu zasad budowy

³⁰ Jan Paweł II, *List do artystów...*, s. 568.

³¹ M. Skwarnicki, *dz. cyt.*, s. 9.

³² Pieśń – gatunek literacki poezji lirycznej, podzielony na strofy, zwykle o tematyce poważnej. Geneza związana z obrzędami i muzyką (pieśni ludowe, pieśni średniowieczne), od której stopniowo się uwolnił, stając się samodzielną formą wyrazu. Nowożytny kształt pieśni jako wiersza wywodzi się z ód greckich i utworów Horacego, u którego stała się samodzielną formą literacką.

utworów, wyjaśnianiu znaczeń i wskazywaniu związków z innymi faktami literackimi. Zwolennicy drugiego stanowiska uważają, że ciekawsze poznawczo i ważniejsze jest potraktowanie utworów Karola Wojtyły jako „sygnałów dostarczających wiedzy o osobowości” jednej z czołowych postaci naszej epoki. Dlatego często te wiersze i dramaty stawały się źródłem informacji o kształtowaniu światopoglądu i emocjonalnej struktury przyszłego papieża, próby wyjaśnienia – poprzez literaturę – co właściwie znaczą, z jakiej tradycji się wywodzą działania w okresie pontyfikatu”³³.

Powraca tu kwestia pseudonimów księdza Wojtyły. Wiadomo, że kochał sztukę, zwłaszcza literaturę: teatr i poezję. To z nią, jako młody człowiek i student polonistyki, wiązał życiowe plany. W kręgach artystycznych Krakowa uchodził za świetnie zapowiadającego się aktora i obiecującego poetę³⁴. Musiał przeczuwać, że poezja kapłana zostanie potraktowana z wielką ostrożnością przez komentatorów wierzących, albo ze sceptycyzmem i ironią przez pozostałych. Tymczasem on chciał zmierzyć się z poetami świeckimi na równych prawach. Przeczuwał swój talent, znał pozytywne oceny młodzieńczych utworów. A skoro tak, to czy należy osobno analizować utwory sprzed święceń kapłańskich, a potem sprzed objęcia urzędu papieża? Ostatecznie jednak Pan, jak sam poeta przyznaje, miał wobec niego inne plany. Nie dziwi zatem fakt, że Wojtyłę zafascynowały postacie św. Jana od Krzyża i Brata Alberta, którzy w obliczu podobnego wyboru – Bóg czy sztuka? – stawiając wszystko na Boga, zwyciężyli. Już jako Jan Paweł II, w przedmowie do antologii poezji kapłańskiej *Słowa na pustyni*, zauważa: „Kapłaństwo jest sakramentem i powołaniem. Twórczość poetycka jest funkcją talentu – ale talenty również stanowią o powołaniu, przynajmniej w sensie podmiotowym. Można więc stawiać sobie pytanie: w jaki sposób te dwa powołania, kapłańskie i poetyckie, współistnieją ze sobą, w jaki sposób wzajemnie się przenikają w tym samym człowieku? Pytanie takie dotyczy czegoś więcej niż utworów. Dotyczy ono autorów”³⁵.

Twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II budzi żywe reakcje wśród krytyków polskich i zagranicznych. Trudno się temu dziwić, gdyż fenomen papieża poety zdarza się stosunkowo rzadko, a na gruncie polskim jest prawdziwym ewenementem. Badacze zaprezentowali chyba wszystkie możliwe stanowiska wobec jego twórczości: jedni odmawiają komentarza ze względu na funkcję autora, drudzy proponują różnorodne analizy w kontekście teologicznym, inni próbują analizować ją narzędziami świeckimi³⁶. Współczesna

³³ *Tamże*, s. 231–232.

³⁴ A. Bujak, M. Rożek, *dz. cyt.*, s. 48. 50.

³⁵ M. Skwarnicki, *dz. cyt.*, s. 10.

³⁶ K. Dybciak, *dz. cyt.*, s. 323: „Do (...) grupy badaczy literackości (...) zaliczyć trzeba Karła Dedeciusa, Zygmunta Kubiaka, Jana Okonia, Stefana Sawickiego, częściowo Janusza Pasierba, Bolesława Taborskiego, Wiesława Pawła Szymańskiego”. W grupie analizującej duchowy wymiar twórczości Wojtyły Dybciak wymienia: Jana Błońskiego, Jarosława Maciejewskiego, Jana Józefa Szczepańskiego, Józefa Tischnera i siebie samego.

metodologia badań literackich wydaje się na to pozwalać, oferując szeroki wachlarz możliwości. Przy pomocy psychokrytyki i intertekstu można połączyć analizę treściową i formalną. Pozwala ona wyodrębnić sieć metaforyczną, która z kolei odzwierciedla duchową biografię autora, ukazując jego mistyczne doświadczenia. Pobudza też do refleksji zarówno nad kształtem wierszy określanych przez autora jako pieśni, jak i dramatów nazywanych misteriami. Jedno wszak nie budzi żadnych wątpliwości: twórczość literacka Karola Wojtyły – Jana Pawła II posiada walory uniwersalne, a poprzez ukazywanie drogi ku Bogu wpisuje się w ponadczasową działalność apostołską papieża i Kościoła.

Literatura

- Bujak A., Rożek M., *Wojtyła*, Wrocław 1997.
- Dybczak K., *Trudne spotkania. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy świętej z okazji odsłonięcia odrestaurowanego fresku „Sąd Ostateczny”*, w: *Poezje, dramaty, szkice * Tryptyk rzymski*, Jan Paweł II, Kraków 2004, s. 557–558.
- Ruiz S. R., *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka*, Kraków 1998.
- Skwarnicki M., *Poetycka droga Papieża Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice * Tryptyk rzymski*, Jan Paweł II, Kraków 2004.
- Święty Jan od Krzyża, *Dzieła wszystkie*, Kraków 1995.
- Święty Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, www.voxdomini.com.pl/duch/mistyka/jk/dr-na1-1.htm.
- Wojtyła K., *Brat naszego Boga*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice * Tryptyk rzymski*, Jan Paweł II, Kraków 2004, s. 314–392.
- Wojtyła K., *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: K. Wojtyła, *Poezje, dramaty, szkice * Tryptyk rzymski*, Jan Paweł II, Kraków 2004, s. 77–85.
- Wojtyła K., *Zagadnienia wiary w dziełach św. Jana od Krzyża*. Rozprawa doktorska na Wydziale Teologicznym Papieskiego Uniwersytetu Angelicum w Rzymie, tłum. o. Leonard od Męki Pańskiej, Kraków 1990.

Mystical personality hidden in metaphorical net in Wojtyła's writings

Summary

The collection of Wojtyła's writings covers twenty-two titles. Taking into consideration their philosophical arguments and their themes, they are threefold. The first period is Slav and Christian (1938–1940); the second is mystical (1944–1952 and 2002) and the third one is personalistic and involved in social matters (1952–1978).

In the writings of mystical period there is a specific metaphorical net that reveals Wojtyła's hidden personality. The metaphors appearing frequently form antinomies: night and daylight, silence and noise, closed and open space. They express choice, love and faith and symbolise the man's way to God. We can best appreciate them in two texts: *Pieśń o Bogu ukrytym* and *Brat naszego Boga*, both inspired by saint John of the Cross, the 17th century Spanish mystic.

Thanks to intertextuality and Mauron's analysis method, which is psychocritic, we can see that Saint John influenced strongly the thought, aesthetic and writing techniques of the Pope.

Keywords: choice, darkness, drama, enlightenment, faith, intertext, love, metaphorical net, mystic, night, poetry, psychocritic.

AGNIESZKA K. HAAS

Wydział Filologiczny
Uniwersytet Gdański

„Jest we mnie kraina przezroczyta...” O nocy rozumu i metaforze światła we wczesnych poematach Karola Wojtyły

Streszczenie: Celem szkicu jest wykazanie, że metaforyka poezji młodego Karola Wojtyły (*Pieśń o Bogu ukrytym*, *Pieśń o słońcu niewyczerpanym*), wskazująca na doświadczenie kontemplacyjne, może być interpretowana niezależnie od perspektywy biograficznej i duchowości autora. Artykuł analizuje metaforę światła oraz związane z nią pojęcie nocy rozumu, oznaczające mistyczny sposób poznania Boga. Metafory światła występują w poematach trzydziestoletniego Karola Wojtyły i jego rozprawie filozoficznej o mistyce św. Jana od Krzyża. Mimo oczywistego związku z biografią, ich interpretacja opiera się na cechach immanentnych poetyckiej mistyki Wojtyły.

Słowa kluczowe: biografizm, kontemplacja, mistyka chrześcijańska, Pseudo-Dionizy Areopagita, światło, św. Jan od Krzyża, Karol Wojtyła.

1. Werbalizacja przeżycia mistycznego jako przedmiot badań literaturoznawczych

Przeżycie religijne to jedno z najbardziej intymnych doświadczeń człowieka. Dotyka jego jestestwa, przekształca je i przemienia tak dalece, że skutki procesu, w którym uczestniczy człowiek i Bóg, obejmują wszystkie aspekty życia. Dla człowieka wierzącego głębokie, przemieniające doświadczenie religijne to rzeczywistość zachodząca w wymiarze duchowym, i choć trudna do opisu, pozostaje dla niego oczywista, związana z najbardziej osobistą sferą życia. Stanowi przedmiot zainteresowań nie tylko teologów, ale także obiekt badań innych dziedzin, m.in. psychologii, socjologii oraz literaturoznawstwa. Każda z nich, wypracowując własne narzędzia, zadaje w odniesieniu do niego inne pytania i bada różne aspekty jego istnienia i funkcjonowania. Zjawisko mistyki i związane z nią doświadczenie, kontemplacja mistyczna jako przedmiot badań, twierdzi Mieczysław Gogacz, przynależy do teologii, podczas gdy filozofię

interesuje poznanie umysłowe, kontemplacja filozoficzna, problem natury oraz wiedzy o mistyce¹.

Przeżycie religijne, a zwłaszcza doświadczenie mistyczne² jako przedmiot badań zwraca coraz większą uwagę literaturoznawców. Wymaga od nich interdyscyplinarnego podejścia, uwzględniającego wyniki badań innych dziedzin nauki. Analiza i interpretacja tekstu literackiego o tematyce religijnej nie może się bowiem obejść bez wsparcia teologii i filozofii. Interdyscyplinarnie zarysowane pola badawcze, uwzględniające kwestie obecności religii w dziele literackim, stykają się z dyskursem teologicznym i filozoficznym. Dzieje się to głównie na granicy mowy i języka³, będących narzędziem komunikacji zarówno w sytuacjach codziennych, jak i w przekazie metafizycznym, czymkolwiek by był. Oznacza to, że kwestia wykorzystanych w tekście literackim środków językowych, charakter przekazu i jego językowa forma, sposób obrazowania, a nawet metaforyka pozostają istotne zarówno w spojrzeniu literaturoznawczym, jak teologiczno-filozoficznym.

Kwestia mowy i języka zajmuje w równym stopniu filozofię religii i teologię filozoficzną, zaznacza się także w szeroko pojętym dyskursie filozoficznym. Zatem zjawiska takie, jak modlitwa, obrzęd, struktury języka, sposoby przeżywania i poznania prawd teologicznych, takie jak mistyka czy ekstaza, bada się we wspomnianych dziedzinach z różnych punktów widzenia⁴. Interpretacja literacka obliguje jednak zawsze do wypracowania własnego, „literaturoznawczego” podejścia, stworzenia zakresu pytań i tematów ważnych z punktu widzenia historii i teorii literatury.

2. Uniwersalny charakter metafory mistycznej

Opis przeżycia religijnego przynajmniej częściowo wiąże się ze zjawiskiem mistyki jako doświadczeniem szczególnego rodzaju. Mistyczna ekstaza, wizja stawały się w ciągu wieków nierzadko przedmiotem opisu w tekście o charakterze literackim. Pomińmy kwestię weryfikacji „prawdziwości” doznania mistycznego oraz samą definicję mistyki, gdyż powrócą one w dalszych rozważaniach. Istotne wydaje się spostrzeżenie, że rozpatrywanie tekstu mistycznego, którego autorami są np. święci, z pozycji teologii pociąga za sobą konieczność związania go z konkretnym zbiorem dogmatów wiary, a doświadczenie mistyczne autora jest warunkiem *sine qua non* podjęcia z dziełem dyskursu teologicznego.

¹ M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 40–59.

² Mistyka zależy od obecności Boga w człowieku, twierdzi Mieczysław Gogacz, można ją zatem uznać za etap „głębokiego życia religijnego”, ale – co wydaje się istotne – nie należy utożsamiać doświadczenia mistycznego z kontemplacją, nawet z tzw. kontemplacją wlaną. M. Gogacz, *dz. cyt.*, s. 40. 59.

³ A. M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg 1979, s. 2–27n.

⁴ Zob. J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006, s. 10.

W przypadku analizy literaturoznawczej autentyzm przeżycia wydaje się schodzić na plan dalszy. W przeciwieństwie do analizy teologicznej tekstu mistycznego, w którym również obecne są metafory i obrazy oddające niezwykłość doświadczenia, w podejściu historycznoliterackim sposób rozpatrywania treści metafory mistycznej mniej zależy od religijnych i kulturowych uwarunkowań. Obrazy poetyckie, będące z założenia wynikiem kreacji literackiej, wolne są bowiem od teologicznych i dogmatycznych kontekstów, a jeśli nawet do nich nawiązują, to w sposób swobodny. Nie współgrają także w pełni z teologicznymi systemami, choć mogą być z nimi związane⁵. Z drugiej strony, mistyka, choć trudna do zdefiniowania, jest zjawiskiem powtarzalnym, jej odmiany funkcjonują niemal w każdej religii, wydaje się zatem możliwe stworzenie systemu pojęć i obrazów przynależących lub w jakiś sposób odsyłających do tego fenomenu.

Do cech chrześcijańskiej postawy mistycznej zaliczają się różne formy ascezy, zaś opisom doświadczenia towarzyszy metaforyka światła i ciemności, a przede wszystkim dążenie do mistycznego zjednoczenia duszy z Bogiem osobowym⁶ lub – jak to ma miejsce w mistycyzmie panteistycznym – z Wszechjędnią ukazywaną w symbolach morza, pustyni, bezkresu, którym towarzyszy wrażenie poznania całości uniwersum⁷.

Metafora mistyczna – uwolniona w znacznym stopniu od porządku dogmatycznego, uruchamia zdolność człowieka do wyrażania w języku poetyckim, indywidualnie, a jednocześnie w sposób powtarzalny wobec istniejących przekazów, nadzmysłowych i pozarozumowych treści transcendentnych. Powtarzalność obrazów mistycznych w religiach oraz tekstach pochodzących z różnych, nieraz odległych epok, pozwala zrozumieć, że symbole i metafory umownie nazywane mistycznymi, mają charakter uniwersalny. Traktowanie owych symboli i poetyckich obrazów jako doktryn teologicznych lub z nimi związanych lub uznawanie za efekt indywidualnej duchowości autora, o ile występują w tekście literackim, powoduje jednak zawężenie możliwości interpretacyjnych.

3. Założenia badawcze

Założenia badawcze są wobec powyższego następujące:

⁵ Przykładów tekstów literackich, noszących znamiona mistycyzmu, dostarczają np. M. Cieśla-Korytowska i Jan Tomkowski. Zob. M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche. Novalis. Słowacki*, Kraków 1989; J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984. Temat obecności mistyki w literaturze polskiej powraca w badaniach literaturoznawczych również współcześnie. Por. G. Halkiewicz-Sojak, B. Paprocka-Podlasiak (red.), *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*. Toruń 2009.

⁶ P. Gerlitz, *Mystik 1*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Hrg. Gerhard Müller, Berlin 1994, s. 534.

⁷ J. Tomkowski, *Mistycyzm* [hasło], w: J. Bachórz, A. Kowalczykowska (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław – Warszawa 1991, s. 554.

- tekst literacki odnoszący się do przeżyć religijnych może być odczytywany bez konieczności sięgania po informacje z biografii autora;
- biografia może stanowić uzupełnienie przekazu literackiego i pomoc w jego interpretacji;
- punktem wyjścia analizy tekstu literackiego o tematyce religijnej i religijno-filozoficznej jest on sam, jego cechy immanentne, czyli metaforyka, sposób obrazowania, użyte w nim *topoi*, myśli, nawiązujące do innych tekstów, wobec tego
- na podstawie zebranych metafor itd. (por. pkt 3) możliwe jest ustalenie szerszego, intertekstualnego kontekstu dzieła – jego relacji z innymi źródłami, tradycją kultury;
- odnalezienie związku między nawiązaniem tekstu literackiego do innych utworów, nurtów filozoficznych itd. stanowi punkt zwrotny analizy, pozwalający umieścić utwór w szerokim kontekście oraz/lub powrócić do biografii autora bez konieczności uzależniania interpretacji od faktów pozaliterackich;
- ustalenie sytuacji nadawczo-odbiorczej utworu (a. ustalenie odbiorcy utworu – lirycznego „ty”, b. ustalenie odbiorcy wirtualnego, czytelnika, do którego kierowany jest utwór) implikuje cele autora oraz pozwala zdefiniować charakter stworzonego przezeń poetyckiego przekazu;
- powtarzalność poetyckiego obrazu w jego zindywidualizowanej postaci umożliwia umieszczenie dzieła w tradycji mistyki literackiej.

4. Karola Wojtyły początek poetyckiej drogi

W niniejszym szkicu pragniemy pochylić się nad tekstami poetyckimi Karola Wojtyły, wydanymi tuż po II wojnie światowej. Urodzony w 1920 roku Wojtyła pisał wiersze już w okresie szkolnym, debiutował w roku 1933 na łamach „Dzwoneczka” (nr 37), dodatku do tygodnika „Dzwon Niedzielny”⁸. Pierwszym zbiorem poetyckich utworów były *Ballady beskidzkie*⁹. Rozpoczęte w 1938 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim studia polonistyczne stwarzały wielokrotne okazje konfrontacji z „misterium języka”, o czym autor już jako papież pisał w książce *Dar i tajemnica*¹⁰. Wiosną 1939 powstały kolejne teksty – zbiór utworów pt. *Księga Słowiańska* (inny tytuł: *Psalterz renesansowy*). Utwory ze zbioru charakteryzowało „dążenie do syntezy odmiennych wzorów kultury,

⁸ K. Dybciak, *Posłowie*, w: Karol Wojtyła, *Poezje. Poesie*. Przekład na j. włoski A. Kurczab, M. Guidacci, Kraków 1999, s. 269. Wszystkie dalsze cytaty wierszy K. Wojtyły pochodzą z tego wydania (tytuły utworów umieszczono bezpośrednio po cytacie, po tytule podano numer utworu oraz stronę).

⁹ *Tamże*.

¹⁰ Jan Paweł II, *Dar i tajemnica*, Kraków 1996, s. 10. Por. K. Dybciak, *Posłowie*, w: Karol Wojtyła, *Poezje...*, s. 271.

zamiłowanie do dialogu oparte na mocnym fundamencie własnych przekonań, umiejętność mówienia różnymi stylami”¹¹.

Poematy, o których będzie mowa, wyszły spod pióra dwudziestokilkuletniego Wojtyły – to napisana w roku 1944, a wydana w 1946, *Pieśń o Bogu ukrytym* oraz nieco późniejsza *Pieśń o blasku wody* (1950). *Pieśń o blasku wody* składa się z ośmiu opatrzonych odrębnymi tytułami wierszy, stanowiących rozważanie fragmentu Ewangelii (J 4, 13), w których również obecny jest motyw światła. W niniejszym artykule skupimy się zwłaszcza na dwuczęściowej *Pieśni o Bogu ukrytym*. Na utwór ten, określany mianem poematu, składają się dwa cykle wierszy zatytułowane *Wybrzeża pełne ciszy* (17 części) oraz *Pieśń o słońcu niewyczerpanym* (16 części). Teksty poetyckie Karol Wojtyła publikował głównie w krakowskich pismach katolickich – „Tygodniku Powszechnym” i „Znaku”. Pierwodruk *Pieśni o Bogu ukrytym*, sygnowany pseudonimem Andrzej Jawień, ukazał się natomiast w „Głosie Karmelu” (1946, nr 1–2, s. 23–26).

4.1. *Pieśń o Bogu ukrytym* – cechy poematu i jego odbiór

Pieśń o Bogu ukrytym powstała pod wpływem zainteresowania karmelitańską odmianą mistyki chrześcijańskiej, zwłaszcza św. Jana od Krzyża. Bezspornie wykazuje ona cechy literatury mistycznej, na co wskazywali badacze już w latach 80. XX wieku¹². Również przez teologów zaliczana jest do poezji metafizycznej „w bardzo personalistycznym sensie”¹³.

Poezja Wojtyły roztacza przed czytelnikiem wachlarz metafor i obrazów ukazujących głęboką relację człowieka z Bogiem. Sam autor sytuuje swe utwory w kręgu dzieł kontemplacyjnych, reprezentujących „intelektualistyczny wariant literatury medytacyjnej”¹⁴.

Za zasadnicze cechy poematów Krzysztof Dybciak uznaje dyskursywność, stłumienie ekspresywności, „zintelektualizowanie monologowości” oraz paradoks¹⁵. W *Posłowie do Poezji Wojtyły* tenże badacz zwraca uwagę, że poetyckie wypowiedzi poety-teologa nasycone są terminami filozoficznymi i teologicznymi, są niełatwe w odbiorze, tak iż czytelnik ma do czynienia z tajemniczą materią rozważań „na granicy wyrażalności”¹⁶, z syntetyzowaniem różnych sposobów komunikacji, w której „podmiot (...) nie ukazuje bezpośrednio

¹¹ K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 271.

¹² Zob. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt „Poezji i dramatów” Karola Wojtyły*, Kraków 2002, s. 38–47.

¹³ A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły. Najgłębszy zapis mego bytu*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia*, opr. J. Sochoń, Pelplin 2003, s. 38.

¹⁴ K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 281–283.

¹⁵ K. Dybciak, *Karol Wojtyła*, w: A. Hutnikiewicz, A. Lam (red.), *Literatura polska XX w. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 2000, t. 2, s. 306.

¹⁶ K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 283.

uczuciowych reakcji, lecz przetwarza je na obrazy i refleksje¹⁷. Dybciak uważa również, że w poematach autor prowadzi monolog „mało liryczny, mało zsubiektywizowany”¹⁸, nie dopuszcza w nim do głosu wzruszeń¹⁹.

4.2. Osobowość autora a sposób odbioru jego dzieł

Sytuacja odbioru poetyckich dzieł poety Karola Wojtyły, późniejszego papieża Jana Pawła II, teologa i filozofa, które będą znajdować się w centrum naszego zainteresowania, wyraźnie odbiega od typowych ścieżek recepcji. Najważniejsza różnica między odbiorem dzieł innych autorów a recepcją utworów literackich Karola Wojtyły polega na nieuniknionym i wręcz obligatoryjnym łączeniu jego dzieła z biografią, ze szczególną osobowością autora, jego duchowością, refleksją teologiczną i filozoficzną, z homiletyką oraz, ogólnie rzecz ujmując, z działalnością duszpasterską.

Od chwili ujawnienia tożsamości autora publikowanych pod pseudonimem utworów literackich (Andrzej Jawień, Stanisław A. Gruda, Piotr Jasień, AJ)²⁰, ponawiane są próby utożsamienia jej z biografią niezwykłego autora. Nadal żywotna pozostaje tendencja odczytywania powołania kapłańskiego przez pryzmat twórczości poetyckiej i odwrotnie, spotykają się one „na płaszczyźnie humanistycznej”, mimo że, jak podkreśla ks. A. M. Wierzbicki, „poezja Wojtyły pozostaje zagadką. Nadal nie pokazano wystarczająco, na jakiej właściwie płaszczyźnie poezja spotyka się u Wojtyły z filozofią i mistyką”²¹.

W *Posłowniu* do jednego z wydań poezji Karola Wojtyły Krzysztof Dybciak napisał, że „czytając te wiersze, nie oderwiemy się (...) od ich twórcy”, czytelnikowi pozwalają one poznać osobowość Autora²². Cechy utworów Wojtyły są według badacza „poetyckim świadectwem mistycznego poznawania Boga”²³.

W podobnym duchu wypowiada się ks. Jan Sochoń: „Nie można się oprzeć wrażeniu, że jest to istotny fragment autobiografii Autora (...)”²⁴. Wczesny poemat Wojtyły, *Pieśni o Bogu ukrytym* (1946), teolog uznaje za „poetycką autobiografię”, w której „Bóg jest bohaterem (...), najpierw Bóg, a potem człowiek, bo taka jest kolejność biblijna i mistyczna tego rodzaju spotkań. Jest to klasyczny opis przeżycia mistycznego” [podkr. A. H.]²⁵.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. Sochoń, *Nie jestem samotny, bo drzę. O twórczości Karola Wojtyły*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia...*, s. 69.

²⁰ K. Dybciak, *Karol Wojtyła...*, s. 306.

²¹ A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły...*, s. 35–52, zwłaszcza s. 38. 52.

²² K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 267.

²³ K. Dybciak, *Karol Wojtyła...*, s. 306.

²⁴ J. Sochoń, *Nie jestem samotny, bo drzę. O twórczości Karola Wojtyły*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia...*, s. 63–81.

²⁵ Tamże, s. 70. Na niebezpieczeństwo odczytywania tekstu literackiego przez uproszczony pryzmat nadzwyczajności biografii wskazuje W. Smaszcz. Por. W. Smaszcz, „Z wolna słowom odbieram blask...”, „Kierunki” 1983, nr 26, s. 11–12.

„Mistyczny charakter literackiej twórczości Karola Wojtyły zainteresował literaturoznawców praktycznie od samego początku”, zauważa Agata Przybylska w obszernej monografii poświęconej analizie wątków mistycznych w datowanych na 1979, a opublikowanych w 1980 roku *Poezjach i dramatach* Karola Wojtyły²⁶. Autorka pracy konstatuje upowszechnienie się tezy, jakoby poezja stała się dla poety-teologa „najbardziej szczerą formą ekspresji”, w której „w sposób bezpośredni wyrażał przeżycia religijne”²⁷. A. Przybylska wymienia kilka tendencji odbioru dzieł Wojtyły, przy czym na pierwszy plan, jak podkreśla, „wysuwała się postać autora”²⁸.

Ale nie sposób nie odczytywać niektórych poetyckich myśli Karola Wojtyły jako swego rodzaju wyznania. Czyż nie proroczo brzmią dziś słowa zdające się zapowiadać jego własną, życiową drogę i powołanie? W poemacie *O słońcu niewyczerpanym* dwudziestoczteroletni autor pisze, nawiązując do ewangelicznego Jeziora Genezaret:

Jest we mnie kraina przeźroczyta (...)
i tłumy, tłumy serc,
zagarnięte przez Jedno Serce (*Pieśń o słońcu niewyczerpanym* 12, s. 35–37).

Dzisiejszemu odbiorcy z perspektywy minionego już pontyfikatu Jana Pawła II słowa „tłumy, tłumy serc” mogą się kojarzyć z publicznymi wystąpieniami błogosławionego Papieża. W tymże fragmencie nieco dalej poeta formułuje prośbę odnoszącą się do kapłańskiej misji:

Proszę Cię, byś mnie osłaniał
od tej strony, co zapada w mrok –
a proszę Cię, byś mnie odsłaniał
ku tej stronie, co przykuwa wzrok (*Pieśń o słońcu niewyczerpanym*, 13).

Mimo to odbiór wierszy Karola Wojtyły, eksponujący nadmiernie niezwykłość jego osoby, wykracza poza utrwaloną w tradycji historii literatury dążność do odczytywania utworu przez pryzmat życia, doświadczeń i osobowości autora i paradoksalnie może przyczynić się do ograniczenia recepcji. W roku 1997, w czasie sesji naukowej, zorganizowanej we Wrocławiu w przeddzień Kongresu Eucharystycznego, znany wrocławski historyk literatury i poeta Jacek Łukasiewicz trafnie zauważył, że poezję Wojtyły można rozpatrywać w „trzech porządkach”: (1) w odniesieniu do poetów jego generacji (do której należeli m.in. Baczyński, Gajcy, Różewicz, Karpowicz),

²⁶ K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Wybór i układ z upoważnienia aut. Marek Skwarnicki, Jerzy Turowicz, red. filolog. Jan Okoń, Kraków 1979.

²⁷ Badacze podkreślali, pisze autorka monografii, że poezja stała się „świadectwem intymnych i trudnych doświadczeń autora”, odkrywającym proces „samo-poznania”. Zob. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 39.

²⁸ *Tamże*, s. 38–39.

(2) „w porządku religijnej literatury medytacyjnej” oraz (3) „w porządku słowa Jana Pawła II”²⁹.

Odczytywanie „w porządku literatury medytacyjnej” pozwala na szerszą, intertekstualną perspektywę odbioru. W przypadku Karola Wojtyły trop „literatury medytacyjnej” prowadzi do dzieła i osoby św. Jana od Krzyża, z którym zetknął się za sprawą Jana Tyranowskiego. W twórczości poetyckiej owa fascynacja zaowocowała wprowadzeniem szeregu symboli zwanych mistycznymi oraz dyskursu teologicznego do dzieła³⁰. Spowodowała także wzrost zainteresowania ludzkim wnętrzem i duchowością, pomogła dostrzec splot „duchowych sił, energii”, doświadczalne „zakorzenienie człowieka w Bogu” oraz odkryć podmiotowy charakter relacji Boga do człowieka, w której jednak udział Boga miał być przeważający³¹.

Analiz obecności wątków mistycznych we wczesnych poematach Wojtyły pod kątem wpływu duchowości karmelitańskiej, zwłaszcza pism św. Jana od Krzyża, dokonywali między innymi tacy badacze, jak Jan Okoń, Jan Błoński oraz wspomniany Krzysztof Dybciak³². Dodajmy, że twórczość poety-teologa zestawiano również z utworami Dantego³³, Szekspira, a zwłaszcza polskich romantyków, Słowackiego, Mickiewicza i C. K. Norwida³⁴. Do źródeł inspiracji późniejszego Papieża należała także teologia św. Tomasza z Akwinu oraz filozofia Maxa Schelera, której teolog i filozof Wojtyła poświęcił swoją rozprawę habilitacyjną.

Z powyższego, z konieczności bardzo skróconego zarysu recepcji poetyckich dzieł Karola Wojtyły wynika, że historycy literatury, o ile nie skupiają się na biografii autora, to chętnie łączą kwestię przynależności jego dzieł do „religijnej literatury medytacyjnej”. Zajmują się także powiązaniem intertekstualnymi literackimi utworami późniejszego Papieża z bezpośrednimi źródłami inspiracji, z jego „porządkiem słowa”. Ta ostania z metod badawczych wydaje się wyznaczać względnie szeroki horyzont poznania dzieła, zapełnia miejsca puste

²⁹ J. Łukasiewicz, *Skuteczność słowa*, w: *Twórczość Karola Wojtyły. Materiały z sesji zorganizowanej z okazji 46. Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, red. Z. W. Solński, Wrocław 1998, s. 125.

³⁰ Jana Tyranowskiego poznał Karol Wojtyła w Wielkim Poście 1940 roku. Wśród lektur Tyranowskiego, które miały odegrać istotną rolę w formacji duchowej Wojtyły, badacze wymieniają następujące prace: *Zarys teologii mistycznej i ascetycznej* A. A. Tanquereya, *Mistykę o. Semenki* oraz pisma Jana od Krzyża i Teresy z Ávila. Por. J. Okoń, *Życiowy portret poety*, „Znak” 1982, nr 6, s. 556–578. Podaję za A. Przybylską, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 40.

³¹ I. Dec, *Człowiek w spojrzeniu Jana Pawła II*, w: *Twórczość Karola Wojtyły. Materiały z sesji...*, s. 15.

³² Szczegółowego zarysu recepcji poetyckich pism Wojtyły pod kątem istnienia w nich wątku mistyczno-medytacyjnego dostarcza cytowana praca A. Przybylskiej. Zob. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 38–47.

³³ Wątek „dantejski” w twórczości kapłana-poety wymienia ks. A. M. Wierzbicki. Zob. A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły. Najgłębszy zapis mego bytu*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia...*, s. 46–47.

³⁴ Por. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 108. W innych częściach pracy autorka wymienia przykłady zbieżności poetyckiej myśli K. Wojtyły z twórczością polskich autorów, prócz wspomnianych – z M. Rejem, J. Kochanowskim, J. Kasprówiczem, Cz. Miłoszem.

obecne w każdym dziele literackim – by użyć fenomenologicznego pojęcia Romana Ingardena – nie wypełniając ich jednocześnie bezwarunkowo i do końca.

Dodajmy, że analizy historycznoliterackie omawiające związek poezji Wojtyły z mistyką jako taką – w rozmaitych jej odmianach – już istnieją. Poetę-teologa i filozofa zarazem interesowała zwłaszcza mistyka św. Jana od Krzyża – pismom hiszpańskiego Doktora Kościoła poświęcił rozprawę doktorską³⁵, a do postaci świętego wielokrotnie powracał jako Papież³⁶.

Utwory poetyckie Karola Wojtyły można także traktować jako świadectwo osobistych przeżyć religijnych i refleksji filozoficznej oraz swoiste zaproszenie odbiorcy do przeżycia kontemplacyjnego i modlitwy medytacyjnej. Stanowią one zarazem efekt doznania filozoficzno-estetycznego, którego punktem wyjścia było doświadczenie religijne.

W niniejszym szkicu spróbujemy nie tyle wykazać owo niewątpliwie istniejące powinowactwo z pismami mistyków, głównie św. Jana od Krzyża (jego traktatami doktrynalnymi *Droga na Górę Karmel*, *Noc ciemna*, *Pieśń duchowa* i *Żywy płomień miłości*), ile skupić się na jednym wątku – sposobie obrazowania i symbolice światła, jego paradoksie współistnienia z ciemnością i z innymi motywami, a także powiązaniem symboliki światła z kwestią wiary i rozumu. Wybrane wiersze Karola Wojtyły spróbujemy potraktować jako suwerenne pod względem estetycznym dzieło, którego interpretacja w znacznej mierze może i powinna pozostać niezależna od biografii autora.

5. Światło – słońce, iskra, blask

Tematy, jakie porusza Karol Wojtyła w poemacie *Pieśń o Bogu ukrytym*, organizują „doświadczenie głębi bytu w materii języka”: blask wody, świetliste przedmioty, dno duszy, zwierciadło, „zjednoczenie osobowe w nadnaturalnej przestrzeni”, oko prześwietlone i oświecające, tworząc „fenomenologię poetycką”, zdają sprawozdanie „z przebiegu oraz istoty religijnego doświadczenia”³⁷.

³⁵ K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze [Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce (1948)]*, tłum. K. Stawecka, Lublin 2000.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *List Apostolski Ojca świętego Jana Pawła II do O. Filipa Sainz de Beranda, przełożonego generalnego Karmelitów Bosych, z okazji czterechsetlecia śmierci św. Jana od Krzyża doktora Kościoła*, w: Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel, Noc ciemna, Pieśń duchowa, Żywy płomień miłości, Sentencja. Przestrogi, Poezje, Listy*, tłum. o. Bernard Smyrak OCD, wyd. 4., Kraków 1998, s. 5–21. Wszystkie cytaty zaczerpnięte z pism hiszpańskiego mistyka, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tego wydania. Po cytacie podają tytuł traktatu, księgę, rozdział oraz numer strony w tymże wydaniu.

O Janie od Krzyża pisał Karol Wojtyła, eksponując w mistyce Świętego odkrycie Boga w człowieku w książce *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 1979, s. 387–401 (w rozdziale *O humanizmie św. Jana od Krzyża*). Por. A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły...*, s. 35–52, zwłaszcza s. 42.

³⁷ K. Dybciak, *Posłowie...*, s. 285.

Metafora „światła nadmiernego” oraz symbol Chrystusa-Słońca, zaczerpnięte od św. Jana od Krzyża, odsyłają do wizji mistycznej: „Bóg gasi zmysły i władze człowieka wprowadzając go w bierną noc (zmysłów i ducha), poprzedzającą mistyczne zjednoczenie”, trafnie zauważa Agata Przybylska, dodając, że istotą wydaje się „ambiwalencja mroku i jasności” w *Pieśni o słońcu niewyczerpanym*³⁸. Wśród motywów światła autorka wymienia także efekt przezroczystości, kontemplację słońca oraz motyw oczu³⁹.

Na mistyczne aspekty zarówno *Pieśni o Bogu ukrytym*, jak i *Pieśni o blasku wody* oraz obecność motywu światła wskazywał także m.in. ks. Janusz Pasierb⁴⁰. Zauważał on zbieżność w sposobie użycia symbolu iskry (*scintilla*) u Wojtyły i w niemieckiej mistyce średniowiecza, której przedstawiciele – podobnie jak autor poematu – wzbraniali się przed nadawaniem Bogu jakichkolwiek nazw. W istocie Wojtyła ani razu nie używa w utworze słowa „bóg”⁴¹. Występuje On wyłącznie jako *Deus absconditus*, Bóg ukryty⁴², objawiający się w ludzkim wnętrzu.

Bliskie mistyce średniowiecza są także obecne w wierszach poety paradoksy – ponadczasowość doświadczenia, przy jednoczesnym osadzeniu myśli i działania w czasie. Na powinowactwo z myślą Maxa Schelera i jego traktatem *Vom Umsturz der Werte* wskazuje Pasierb w *Pieśni o blasku*, w której również jest m.in. mowa o „objawieniu Boga w strumieniu życia”⁴³. Wokół światła, rozumianego jako odbicie transcendentnego Boga, koncentruje się większość metafor uznawanych za mistyczne.

5.1. K. Wojtyła fascynacja św. Janem od Krzyża

W swojej rozprawie doktorskiej poświęconej nauce o wierze Jana od Krzyża (*Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce* z 1948 r.) Karol Wojtyła wyraźnie przeciwstawia jego naukę mistyce arabskiej, a zwłaszcza „fałszywej” interpretacji pisarzy flandryjskich i nadreńskich⁴⁴. Z drugiej strony autor pracy zwraca uwagę na szerokie spektrum wpływów, jakim ulegał hiszpański mityk. Wśród źródeł jego inspiracji znalazły się pisma takich autorów, jak Pseudo-Dionizy Areopagita, św. Augustyn, św. Grzegorz Wielki, św. Tomasz a Kempis oraz przedstawiciele szkoły flamandzko-niemieckiej – przetworzone elementy ich myśli znajdujemy także u Jana od Krzyża⁴⁵. Jedno z kluczowych pojęć mistyki – dno duszy, pojawiające się również u św. Jana, wywodzi się, jak pisze Wojtyła, z systemu mistyka niemieckiego

³⁸ A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku...*, s. 105.

³⁹ *Tamże*, s. 105–108.

⁴⁰ Janusz St. Pasierb, *Poezja uniwersaliów*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia...*, s. 15–33 (pierwodruk: „Znak” 1981, nr 4/5, s. 590–599).

⁴¹ *Tamże*, s. 29.

⁴² *Tamże*, s. 30.

⁴³ *Tamże*, s. 31.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 14.

⁴⁵ *Tamże*, s. 15–16.

średniowiecza Johannes Taulera, który był znany w Hiszpanii dzięki łacińskiemu tłumaczeniu Surlusa, bądź za sprawą hiszpańskiego przekładu z 1551 r. Mimo powinowactw między św. Janem od Krzyża a Taulerem, który zresztą niektóre pojęcia przejął od Mistrza Eckharta, mimo oczywistych związków z mistykami Flandrii (Ryusbroeck) i Nadrenii, o św. Janie od Krzyża pisze Karol Wojtyła, że spisał on „świadectwo doświadczenia”, które nie jest spekulatywną mistyką⁴⁶.

5.2. Od światła widzialnego do mroku rozumu

Żyjący na przełomie XVI i XVII w. hiszpański mistyk św. Jan od Krzyża w *Drodze na Górę Karmel* sięgnął po symbolikę światła i ciemności, która pojawiała się wcześniej zarówno w Starym Testamencie, jak i w pismach patrystycznych. Skutkiem stworzenia świata z nicości, jak je opisuje Księga Rodzaju, było powstanie nieskończonej przepaści między stworzeniami a Bogiem, uważał św. Grzegorz z Nyssy. W traktacie dogmatycznym *Droga na Górę Karmel* św. Jan od Krzyża powiązał myśl o świetle z pytaniem o możliwość zjednoczenia stworzeń z Bogiem: „(...) pośród stworzeń (...) nie ma żadnego, które by bezpośrednio łączyło się z Bogiem albo miało podobieństwo do Jego bytu. Wprawdzie każde stworzenie (...) jest jakby śladem Boga (...), jednak istotne podobieństwo pomiędzy Bogiem a stworzeniem nie zachodzi. Jest raczej ta nieskończona różnica (...). Dlatego też jest niemożliwe, by rozum mógł pojąć Boga za pośrednictwem stworzeń” (*Droga na Górę Karmel* II, 8)⁴⁷.

Mystyk zwrócił uwagę na przepaść dzielącą Stwórcę od skończonych bytów, wskazując na ograniczenia zmysłowego poznania Boga. Trzecia myśl autora *Drogi* odnosiła się do rozumu, który, podobnie jak zmysły, nie potrafi zgłębić boskiej transcendencji. Jedynie wiara umożliwiła zbliżenie duszy do Boga i zjednoczenie z Nim w miłości, uważał Święty.

Od czasu stworzenia Bóg stał się dla człowieka Bogiem ukrytym, niepoznawalnym, jednocześnie pozostawał mu bliski. Niemiecki poeta Friedrich Hölderlin w hymnie *Patmos* ową tajemnicę Boga ujął w paradoksie:

Jest blisko,
A trudno pojąć Boga⁴⁸.

Owa niemożność wynikała z konfrontacji ludzkich zmysłów i rozumu z nieopisanym boskim majestatem, oslepiającym je i czyniącym nieużytecznymi. Żyjący w III w. Grzegorz z Nyssy widział człowieka wtrąconym w ciemność, która miała być tym głębsza, im bliżej ów znalazł się Boga⁴⁹.

⁴⁶ Tamże, s. 17.

⁴⁷ Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel...*, s. 209.

⁴⁸ F. Hölderlin, *Nocny wędrowiec. Poezje*. tłum. Andrzej Lam, Kraków 2002, s. 164.

⁴⁹ Por. A. Louth, *Mystik I, Kirchengeschichtlich* [hasło], w: *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 23, hrsg. Gerhard Müller, Berlin 1994, s. 554.

A przecież myśl o Bogu i boskości odsyła – nie tylko w chrześcijaństwie – do światłości! Dla Orygenesusa kroczenie ku Niemu oznaczało rodzaj oświecenia. Nazywał Go światłem, nie materialnym, lecz oświecającym „każdy umysł, by mógł poznać prawdę”, by dostrzegał ją we wszystkim⁵⁰. Orygenes podkreślał odmienny charakter boskiej światłości i słonecznego światła, Boga bowiem „jako światłości nie można pojmować na sposób światła materialnego”, pouczał⁵¹. Niemniej Orygenes wierzył w możliwość Jego poznania. Dla znajdującego się pod jego wpływem św. Grzegorza z Nyssy spotkanie z boskością było jednak „głębokim doświadczeniem ciemności”⁵².

Jak to możliwe, że boskie światło pogrążało człowieka w mroku? Orygenes, łączący zdolność poznania z widzeniem, przyrównywał ograniczenia rozumu do wzroku, który zdolny zobaczyć iskrę, nie zdoła ujrzeć słonecznego światła. Podobnie umysł przewyższa naturę cielesną, pisał teolog, ale ponieważ pozostaje on „w więzach ciała i uczestniczy w materii, jest tak dalece osłabiony i przytępiony, że gdy stara się wzlecieć w górę ku rzeczywistości bezcielesnej (...), nie jest zdolny dostrzec więcej poza tylko małą jej iskierką”⁵³. We wspomnianym hymnie *Patmos* Hölderlin zauważa podobne utrudnienie poznania:

(...) I czeka
 Wiele lękliwych oczu,
 By ujrzeć światło. Nie mogą,
 W łaskawym świetle rozkwitać⁵⁴.

Doświadczenie światła i ciemności od chwili stworzenia towarzyszy myśleniu o trzech podmiotach dociekań metafizycznych – Bogu, człowieku i świecie. Opisany w Księdze Rodzaju akt stworzenia światłości: „Niechaj się stanie światłość!” (Rdz 1, 3)⁵⁵ wyznacza światłu w świecie widzialnym szczególną rolę – jego nastanie to początek czasu, światło warunkuje także ludzkie doświadczenie i poznanie⁵⁶: „Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami. Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą” (Rdz 1, 2–5).

⁵⁰ Orygenes, *O pierwszych zasadach*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t.1. Warszawa 1975, s. 362.

⁵¹ *Tamże*.

⁵² Por. T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*. tłum. I. i P. Zarębscy, Kraków 2005, s. 46.

⁵³ Orygenes, *O pierwszych zasadach...*, s. 363.

⁵⁴ F. Hölderlin, *Nocny wędrowiec...*, s. 168.

⁵⁵ Cytaty z Pisma Świętego za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 2., Poznań – Warszawa 1971.

⁵⁶ J. Kreuzer, *Licht* [hasło], w: R. Konersmann, (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 2008, s. 208.

Światło w chwili stworzenia w pewnym sensie jednoczy Stwórcę ze stworzeniem: przez światło widzialne Bóg daje się poznać – przynajmniej częściowo – zarówno w stworzeniu, jak i w ludzkim rozumie. Z drugiej, strony będąc atrybutem i symbolem boskiej immanencji w świecie, pozostaje światło jednoznacznym znakiem boskiej transcendencji.

Motyw światła w jego transcendentnym znaczeniu był znany również filozofom starożytnej Grecji. Ów wymiar światłości zauważał Platon, którego myśl w III w. podjął Plotyn, nieco później, w VI w., rozwinął w odniesieniu do teologii chrześcijańskiej Pseudo-Dionizy Areopagita. Ten ostatni postrzegał światło jako zjawisko metafizyczne – nie można go było zrozumieć ani nazwać, gdyż było transcendentne, twierdził Dionizy, znajdowało się poza wszystkim, poprzedzało „wszystko w sobie”, było „ponad każdą rzeczą”⁵⁷. Idąc za przykładem Platona, a zwłaszcza Plotyna, Dionizy połączył „boskie światło” z ideą dobra i piękna, a nade wszystko z ideą boskiej jedności, urzeczywistniającą się, a ściślej – manifestującą w ludzkim myśleniu, w rozumie. Cała Boskość bowiem „czczona jest jako »piękno« i »mądrość«, a takich pojęć jak »światło«, »boskie działanie«, »przyczyna« (...) używa się w Piśmie dla scharakteryzowania całej niepodzielnej Boskości” [podkr. A. H.]⁵⁸. Ową jedność Karol Wojtyła w poemacie *Wybrzeża pełne ciszy* nazwie później „Prostopadłą/ z której świat jest ujęty”⁵⁹.

Pochodzenie światła dostrzegał Dionizy w dobru, słońce w jego rozumieniu było jedynie „najmniejszym odbiciem”, tak iż ów blask rozlewał się na wszystkie byty⁶⁰. Światło „obdziela wszystko rodzącymi piękno darami swojej promieniującej jasności, pisał Areopagita, i wszystko w sobie samym scala w jedność”⁶¹. Wszystko, co zanurzone w słonecznym świetle, jawiło mu się jako wzniosłe dzieło stworzenia. To jasność, „która zewsząd tchnie” – nazywał młody poeta Wojtyła blask boskiego majestatu (*Wybrzeża pełne ciszy* 4, s. 9). Symbol światła, podobnie jak obraz niezmiernych wód, opowiadających swoim istnieniem o nieskończoności bóstwa i jedności stworzonego przezeń świata, obecny w mistyce różnych religii, ukazuje w swej poezji także Karol Wojtyła. Światło zajmuje u niego miejsce szczególne, wskazując na „prostopadły” kierunek swego działania, budzi skojarzenia z jego prawdziwym Źródłem:

Nie taki jest żywioł światła.
Kiedy morze cię szybko ukrywa
i roztapia w milczącej głębi
– światło od fal powłóczyстых prostopadłe blaski oderwie
i z wolna kończy się morze, a jasność napływa (*Wybrzeża pełne ciszy* 4, s. 9).

⁵⁷ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* (I, 4), w: tenże, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 52.

⁵⁸ *Tamże*.

⁵⁹ K. Wojtyła, *Poezje. Poesie...*, s. 21.

⁶⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* (IV, 4)..., s. 80.

⁶¹ *Tamże*, s. 83.

W traktacie *Hierarchia niebiańska* (rozdz. 1) Pseudo-Dionizy za Jakubem Apostołem (Jk 1, 17) nazywa Boga Ojcem Światłości⁶². Myśl o jedności i apokatastaza stworzenia powracającego do niej zdaje się być zasadniczym elementem mistycznej filozofii Areopagity, który w emanacji „świeźlistej jasności”, spływającej na stworzenie dostrzega moc jednoczenia bytów: „z poruszenia Ojca, wznosi nas zarazem w swojej jednoczącej mocy na powrót w górę i zwraca do jedności i boskotwórczej niezłożoności Ojca, skupiającego w sobie wszystko”⁶³.

Mistycy różnych epok wyjaśniali, że boska światłość, manifestująca się w świecie zmysłowym, była tak nieopisana, iż człowiek, który ją zobaczył, zostawał oślepiiony. Oślepienie boskim blaskiem, jego przyczynę i drogę odzyskania prawdziwego wzroku poprzez miłość wybornie ukazuje Dante Alighieri w Pieśni XXVI *Boskiej komedii*, odkrywając metaforyczny sens światła i ślepoty rozumianej jako pogrążenie w grzechu, błędzie i występku, tym samym uniemożliwiającej poznanie Boga. W nieco inny sposób doświadczały światła średniowieczni mistycy niemieccy – Mechtylda z Magdeburga, Hildegarda z Bingen, Henryk Suzo⁶⁴. Odsyłało ono bezpośrednio do duchowego doznania boskiej obecności, nieporównywalnej z niczym, do jej oślepiającej jasności spływającej wraz z łaską na człowieka. W majestacie tej światłości ludzkie słowo i rozum muszą zawodzić. Młody Wojtyła w poemacie *Wybrzeża pełne ciszy* napisze:

Z wolna słowom odbieram blask
spędzam myśli jak gromadę cieni (*Wybrzeża...*, 9, s. 15).

Ciemność zmysłów i rozumu staje się zatem dezyderatem na drodze poznania Boga. „Jest więc jasne, że (...) aby przybliżyć się do Niego – pisał w *Drodze na Górę Karmel* św. Jan od Krzyża – trzeba iść raczej nie rozumując, niż pragnąć zrozumieć, aby zaś otrzymać więcej z boskiego promienia, trzeba iść raczej ślepnąc i pogrążając się w mroku, niż otwierając oczy” (*Droga na Górę Karmel* II, 8, s. 211) – trzeba zachować prostotę i porzucić racjonalny dyskurs. Pochodzenie mroku w rozumie w zetknięciu z transcendentną światłością Święty wyjaśnia w następujący sposób: „To nadmierne światło, płynące z wiary, jest dla duszy ciemnym mrokiem, ponieważ to co jest większe, wchłania i zwycięża to co jest mniejsze, tak jak światło słońca gasi wszelkie inne światła. I nikną one wtedy, a władze wzroku są opanowane przez słońce, które je oślepia i pozbawia możliwości widzenia (...). Podobnie światło wiary przez zbyt ni nadmiar przytłacza i przemaga światło rozumu. Rozum bowiem sam z siebie dąży do poznania naturalnego, chociaż ma zdolność poznania także rzeczy nadprzyrodzonych” (*Droga na Górę Karmel* II, 3, 190–191, podkr. A. H.).

⁶² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, s. 47.

⁶³ *Tamże*, s. 47.

⁶⁴ Opisy mistycznych wizji niemieckich mistyków średniowiecza opisuje z punktu widzenia estetyki i literaturoznawstwa Joanna Godlewicz-Adamiec. Por. J. Godlewicz-Adamiec, *Plastyczne i językowe środki wyrazu w dziełach mistyków niemieckich epoki średniowiecza*, Warszawa 2005.

Hiszpański mistyk powołuje się na Dionizego, który „wiedzę o Bogu”, teologię mistyczną, nazywa promieniem ciemności, bo „rzeczy Boże im wyższe są w sobie i jaśniejsze, tym bardziej niezrozumiałe i tym ciemniejsze są dla nas” (św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel II*, 8, s. 212).

Zarówno w pismach mistyków, jak i w Starym Testamencie boskie światło pozostaje niedostępne, niewidzialne dla ludzkiego oka, które – o ile je ujrzy – ślepnie. Istocie ludzkiej, która stanie w pełnym blasku boskiej chwały, grozi śmierć⁶⁵. Mojżesz, chcąc Boga poznać, pragnie Go ujrzeć i poznać Jego imię, ale Bóg odpowiada: „Nie może człowiek ujrzeć mię a żyw pozostać” (Wj 33, 20). Elias w Boskiej obecności zakrywa „oblicze swe płaszczem” (1 Krl 19, 13). Obie te historie biblijne przywołuje św. Jan od Krzyża (*Droga na Górę Karmel II*, 8, s. 210)⁶⁶, by pokazać, że próba poznania Boga za pomocą zmysłów, które człowiek błędnie kojarzy z poznaniem, musi się kończyć niepowodzeniem. Poznanie zmysłowe, a nawet rozumowe pozostaje fragmentaryczne, całkowite bowiem, napisze św. Jan od Krzyża, „jest niemożliwe za życia, trzeba więc albo wpraw umrzeć, albo pozostać z dala od niego” (*Droga na Górę Karmel II*, 8, s. 210).

Stanąc w obliczu światła boskiego majestatu jak Elias, według hiszpańskiego mistyka „oznacza osłepienie rozumu”, bo rozum wobec „rzeczy tak wzniosłej” okazuje się słabym narzędziem⁶⁷. Stary Testament podaje wiele przykładów ukazywania się „Boga ukrytego”, inspirując już pierwszych Ojców Kościoła, tworząc podwaliny pod teologię apofatyczną⁶⁸, skłoną mówić o Bogu nie inaczej, jak w zaprzeczeniu podkreślającym niewyraźność boskości w mowie i niemożność jej rozumowego ogarnięcia.

Nowy Testament ukazuje wcielenie światła (J 8, 12), jakim jest Chrystus – tak oto boska światłość staje się częścią skończoności, objawia się i działa w czasie i ludzkiej historii, staje się bliska przez swą ludzką kruchość. Światłość nieprzystępna – *lux inaccessibilis* – o jakiej pisze św. Paweł (1 Tm 6, 16) staje się mieszkaniem Nieśmiertelnego, którego nikt nie widział. To właśnie światło i miłość tchnące z postaci Chrystusa znajdują się przede wszystkim w centrum zainteresowania Wojtyły jako poety. Owo światło zdaje się dostępne i pełne miłości. Bóg mieszkający w ludzkim sercu jawi się jako nieskończone Światło przemienione w isierkę paradoksalnie zdolną objąć całość bytu:

Wtedy – patrz w siebie. To Przyjaciół,
który jest jedną isierką, a całą Światłością.
Ogarniając sobą tę isierkę,
już nie dostrzegasz nic
i nie czujesz, jaką jesteś objęty Miłością (*Wybrzeża pełne ciszy* 4, s. 9).

⁶⁵ Na marginesie dodajmy, że symbol ten jako atrybut boskości występuje w wielu niechrześcijańskich religiach i mitach. Ukazywana w mitach boska światłość może osłepić, a nawet zabić. Tragiczne skutki zetknięcia z nią ukazuje mit o Semele utrwalony przez Owidiusza w *Metamorfozach*.

⁶⁶ Cytat z Pisma Św. za św. Janem od Krzyża.

⁶⁷ Por. Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel II*, 8, s. 210.

⁶⁸ K. von Stosch, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2009, s. 61.

5.3. *Mrok rozumu*

Myśl teologii mistycznej i apofatycznej wielokrotnie ożywa w XX wieku. Odwołujący się do nauczania św. Jana od Krzyża Thomas Merton łączył blask światła olśniewającego umysł z wiarą, tak że światłość ta zaciemniać miała postrzeganie innych rzeczywistości⁶⁹. Podobnie uważał Karol Wojtyła, który nauce św. Jana od Krzyża poświęcił swoją rozprawę doktorską. Wyjaśnia on, że Bóg może oświecić rozum swym boskim światłem do tego stopnia, iż powoduje ono ciemność: „Tak więc światło Boskie działa w wierze (...), a jednak światło to ze względu na swą wielką przewagę, jaką ma nad przyrodzonym światłem rozumu, powoduje w nim jedynie ciemność, co więcej, wiara – jej rola – dopełnia się w owej ciemności spowodowanej przed nadrzędną moc Boskiego światła”⁷⁰.

Wątek „mroku rozumu” w poezji realizuje Wojtyła tylko częściowo, sięgając do hiszpańskiego mistyka. „Skoro więc zmysły nie znajdują w swoim otoczeniu nic, co dałoby się zestawić z tą Rzeczywistością, pozostaje Ona dla nich czystą nazwą – imieniem czegoś nieznanego”, pisze w swej rozprawie doktorskiej⁷¹. Rozum z powodu niewystarczającej zdolności zmysłów „nie dochodzi do niczego”, ulega boskiemu działaniu, ukazanemu jako światło wlane – to dzięki niemu możliwe jest poznanie, a wówczas rozum zostaje „porwany, uniesiony i pociągnięty przez ową Istotę siłą światła równocześnie doń wlanego”⁷². Boska Prawda jako taka, bez łaski i miłości, pozostaje dla niego niedostępna: „Rzeczywistość bowiem, którą przekazuje Objawienie, nie może być dana zmysłom przez postać dla nich właściwą. Zostaje tedy zamknięta droga dla rozumu (...). Staje on bowiem wobec Rzeczywistości, której nie zdoła przeniknąć ani uzyskać Jej formy, ani uczynić jasną dla siebie Jej istoty – i tak w sposób naturalny znaleźć w niej uspokojenie (...) działanie zaś właściwe dla rozumu zamyka się w kręgu stworzeń, zresztą nie najdoskonalszych”⁷³.

Rozumowe poznanie Boga łączy się w teologii św. Jana od Krzyża z wyraźnie zarysowaną symboliką światła, którą Karol Wojtyła udatnie wyzyskuje w swej twórczości poetyckiej. Światłość transcendentna, oglądana i doświadczana we wnętrzu własnej duszy i nieodłączny z nią motyw patrzenia, oglądu, mniej zmysłowego, a bardziej intelektualnego i duchowego, stają się przedmiotem opisu i składnikami duchowego „świata przedstawionego”, jaki ukazuje w swych wczesnych wierszach trzydziestoletni Karol Wojtyła.

W poemacie *Wybrzeża pełne ciszy* (8, s. 13) młody poeta-teolog zauważa paradoksalną zależność między wyciszeniem zmysłu wzroku a poznaniem, subtelnie zaznaczając motyw ciemności w aluzji wieczoru:

⁶⁹ T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 46.

⁷⁰ K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 88–89.

⁷¹ *Tamże*, s. 66.

⁷² *Tamże*.

⁷³ *Tamże*, s. 67–68.

Co to znaczy, że tyle dostrzegam, gdy nic nie widzę,
kiedy już poza horyzont ostatni osunął się ptak (...) (*Wybrzeża...*, 8, s. 13).

Następna strofa odwraca tę zależność: wysiłek zmysłów, zwłaszcza wzroku, wprowadza w ciemność („widzę mniej”), powoduje oddalanie się od prawdy:

Im bardziej wzrok natężam, tym widzę mniej,
i woda schylona słońcem tym bliższe przynosi odbicie,
im dalszy od słońca oddziela ją cień (...) (*Wybrzeża...* 8, s. 13).

„Więc w mroku jest tyle światła”, wyraża zdziwienie poetyckie ja. Porównanie światła w mroku do otwartej róży, w powiązaniu z obrazem Boga schodzącego do duszy, stanowi typowy dla młodego Wojtyły sposób ukazywania boskiej świętości, delikatnej, kruchej i zamykającej się w ludzkim sercu:

Więc w mroku jest tyle światła,
ile życia w otwartej róży,
ile Boga zstępującego
na brzegi duszy (*Wybrzeża...*, 8, s. 13).

Wojtyła podkreśla znaczenie ciemności – pogrążony w niej rozum, uwolniony od racjonalnego dyskursu, „łączy się z Bogiem”, gdyż to w ciemności „ukryty jest Bóg”⁷⁴.

W *Pieśni o słońcu* myśl okazuje się niegodna Bożej w niej obecności. Tej dojmującej prawdzie towarzyszy zatroskanie, by nie dotknąć niemocą myśli i jej niedoskonałością Nieskończonego:

Proszę, wyjdź, Panie ode mnie
i myśli mojej omylnej
nie narażaj na taką niemoc,
nie narażaj na taką bezsilność (*Pieśni o słońcu* 14, s. 39).

Bezsilność myśli narasta dodatkowo przez uświadomienie sobie, że owa nienazwana Nieskończoność zostaje poddana władzy skończonego rozumu, „myśli omylnej”:

A Ty jeszcze co dzień pomnażasz
moją bezsilność,
poddając Twą nieskończoność
pod moją myśl omylną (*Pieśni o słońcu* 14, s. 39).

Stąd prośba zatroskanego lirycznego ja, powracająca w *Wybrzeżach pełnych ciszy* – ja świadomego nie tylko niedoskonałości rozumu, ale także uzależnienia odruchu serca od myśli omylnej, przykrego „przykucia” miłości do dyskursu:

O Panie, przebacz mej myśli, że nie dość miłuje,
przebacz miłości mej, Panie, że tak strasznie przykuta do myśli,

⁷⁴ *Tamże*, s. 51. Fragment rozprawy odnosi się do II Księgi *Drogi na Górę Karmel* (II, 9, 1).

że chłodnym myślom, jak nurt, Ciebie odejmuje
nie ogarnia płonącym ogniskiem (*Wybrzeża pełne ciszy* 16, s. 41).

Miłość obok wiary, porównanej do widzenia bezpośredniego, stwarza możliwość zbliżania się i zjednoczenia z Bogiem⁷⁵ odbywającego się w „ciemnościach wiary”, gdyż światłem tego życia jest „zjednoczenie miłości ukryte w ciemnościach wiary”: „gdy śmierć uchyli zasłonę, zjednoczenie z Ojczyzną winno dopełnić się w świetle widzenia wprost: światło zjednoczenia w ciemności osiąga swój cel w światłości definitywnego zjednoczenia”⁷⁶.

W rozprawie o doktrynie hiszpańskiego mistyka Wojtyła powtarza za nim, że sam rozum nie wystarcza do zjednoczenia, gdyż nie może przeniknąć Boskości⁷⁷. Widzenie oznacza poznanie, nie tyle jednak przez rozum, ile przez wiarę i miłość: „Widzenie więc oznacza: jasne poznanie istoty Boga przez rozum, przebywanie Bóstwa w rozumie jako poznanego w poznającym. Natomiast wiara: przebywanie Bóstwa w rozumie jako przedmiotu poznanego w poznającym, przy zachowaniu jednak owej istotnej różnicy między widzianym a uznanym przez wiarę. A więc: istota Bóstwa osiągnięta bez jasności przez rozum – przyjęta przez wiarę”⁷⁸.

6. Mistyczne zjednoczenie z Bogiem w przekazie poetyckim – „przeobrażenie przez uczestnictwo”

Jednym z najważniejszych obrazów, a jednocześnie świadectwem przeżycia mistycznego jest wizja zjednoczenia duszy z Bogiem. Thomas Merton uważa poczucie jedności z Bogiem za najwyższą formę religijnej czci, której wyrazem jest „spełnienie w przebudzeniu kontemplacyjnym i w transcendentnym duchowym pokoju”⁷⁹. Takie stwierdzenie pociąga za sobą przekonanie zarówno o istnieniu zjawiska, jak i jego zasadniczej cesze, jaką jest „jedność z Bogiem” i „zjednoczenie” z Nim.

Karol Wojtyła o zjednoczeniu duszy z Bogiem w nauce św. Jana od Krzyża pisze, że był on przekonany o nieskończonej odległości między „Boskim bytem a tymi bytami”⁸⁰, która mimo podobieństwa stała się różnicą nieskończoną. Z powodu braku podobieństwa istotowego, wobec nieskończonej różnicy

⁷⁵ *Tamże*, s. 52. Uwagi odnoszą się do *Drogi na Górę Karmel* I, 9; 1, powiązania z fragmentami Pisma Św.: Krl 8, 12; Ps 18, 12; 1 Kor 13, 10.

⁷⁶ K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 53.

⁷⁷ *Tamże*, s. 48.

⁷⁸ *Tamże*, s. 51.

⁷⁹ T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 61–62.

⁸⁰ Św. Jan od Krzyża *Droga na Górę Karmel*, II, 8, cyt. za K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 30. Por. Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel...*, s. 208–212.

i nieskończonej odległości „między przyrodzonym a tym, co nadprzyrodzone”, żaden skończony byt nie mógł być porównywany z istotą Boską⁸¹. Z wyводу autora rozprawy wynika, że to nie zmysłowo postrzegana i odczuwana natura staje się środkiem zjednoczenia. Nie staje się nim także rozum („stworzenia nie mogą służyć jako środek współmierny osiągnięcia Boga przez rozum”⁸²), ale wiara, która posiada istotowe podobieństwo z Bogiem, tak że są „jakoś równokształtne”⁸³. Wiara wie dzie bowiem do stanu, w którym rozum – dzięki niej – staje się środkiem współmiernym jednoczenia się z Bogiem. „Wiara – pisze autor – rozumowi ukazuje Boga”⁸⁴.

Takie postrzeżenie zjednoczenia przenosi proces do wnętrza człowieka, czyni zeń ośrodek zjednoczenia, odbywającego się pod pewnymi warunkami – łaski, miłości, woli Bożej (postępowania zgodnego z tą Wolą) i wiary.

Z rozważań przyszłego Ojca Świętego wynika, co zresztą on sam podkreśla, że opisywane przezeń zjednoczenie duszy z Bogiem nie jest nigdy czymś skończonym, ale dynamicznym i zmiennym procesem, fragmentem duchowej rzeczywistości, którą trafnie oddaje obraz szklanej tafli opisany przez Jana od Krzyża – przeniknięcie światłem ukazuje „przeobrażenie przez uczestnictwo”: „im bardziej (...) czystą i im bardziej przeźroczystą zastanie ową taflę szklaną promień światła, tym więcej jej udzieli ze swej przyrodzonej jasności, ze swego świetlistego wpływu, ze swoich własnych właściwości, a kiedy znajdzie ją całkowicie czystą, całkowicie przeźroczystą, wtedy udzieli jej w takim stopniu, że owa tafla szklana stanie się na wskroś przeniknięta światłem, będzie świeciła tym samym światłem – co więcej, sama będzie zdawała się być światłem, chociaż nie została przeobrażona co do istoty w światło i zachowuje równi dobrze swoją naturę odmienną od natury światła, a uczestniczy tylko w szczególnie wysokim stopniu w przysługującej mu jasności (...)”⁸⁵.

Karol Wojtyła, idąc śladem myśli Jana od Krzyża, dochodzi do wniosku, do jakiego w kontekście dążenia człowieka do Absolutu dochodzili przedstawiciele idealizmu niemieckiego: Fichte, Schelling, a także poeta Hölderlin, choć ich poglądy wywoływały wiele kontrowersji. Pełne zjednoczenie z bóstwem – czy to chrześcijańskim Bogiem osobowym, czy „bogiem filozofów”, Absolutem, pomyślane jako raz na zawsze osiągnięty stan za życia ziemskiego, nie ulegający przemianom i przemijaniu – jest niemożliwe. Zjednoczenie może być przejściowe, chwilowe, ale pozostaje „nieskończonym dążeniem”, jak ująłby to Fichte.

Nie znajdujemy także u Wojtyły-poety tak odważnych stwierdzeń jak u barokowego poety-mistyka Angelusa Silesiusa w jego *Geistreiche Sinn- und*

⁸¹ K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 31.

⁸² *Tamże*.

⁸³ *Tamże*.

⁸⁴ *Tamże*.

⁸⁵ Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, II, 5, cyt. za: K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze...*, s. 40. Por. Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel...*, s. 198–199.

Schluss-Reimen z II połowy XVII w., w których niejednokrotnie powraca śmiała myśl, że dusza ludzka, aby zjednoczyć się z Bogiem, musi stać się jak Bóg, więcej nawet – musi stać się „bogiem”.

Zjednoczenie z Bogiem w poemacie Wojtyły to „zjednoczenie przez uczestnictwo”, wiodące poprzez Eucharystię, która uświęca człowieka, „ubóstwia” i „przebóstwia” go na tyle, że bliskość Boga i człowieka graniczy ze zjednoczeniem:

oto Ty staniesz się mną
ja – eucharystyczny (*Pieśń o słońcu*, 13, s. 39)⁸⁶.

W *Wybrzeżach pełnych ciszy* w symbolice światła to co skończone – dusza, zamyka w sobie Nieskończone. Paradoksalnie „iskierką” nie nazywana jest w wierszu dusza, ale „Przyjaciel”, będący jednocześnie „całą Światłością”. Dusza – patrząc w siebie, ma zdolność objęcia go, zapomnienia się, zapatrzenia się nań i zanurzenia w boskiej Miłości:

Wtedy – patrz w siebie. To Przyjaciel,
który jest jedną iskierką, a całą Światłością.
Ogarniając sobą tę iskrę,
już nie dostrzegasz nic
i nie czujesz, jaką jesteś objęty Miłością (*Wybrzeża*, 4, s. 11).

W utworach poetyckich młodego Wojtyły często powraca myśl o delikatności, wręcz kruchości boskiej istoty, nie tylko będącej źródłem nadprzyrodzonego światła, ale i czekającej na żar duszy, która dla Nieskończonego staje się niczym dotyk słońca. Obecność Boga w sercu człowieka wymaga troski i czulej miłości, tę myśl powtarza i przetwarza poeta na wiele sposobów. W paradoksalnym zamknięciu Nieskończonego w skończonym i niedoskonałym, w „opieraniu się” boskości na brzegu duszy uchwycona zostaje chwila, którą trzeba zapamiętać, będąca obietnicą wieczności, namiastką niebiańskiej rozkoszy:

Pan, gdy się w sercu przyjmie, jest jak kwiat,
spragniony ciepła słonecznego.
Więc przypląń, o światło z głębin niepojętego dnia
i oprzyj się na mym brzegu (*Wybrzeża*, 8, s. 13).

Zatrzymajmy się raz jeszcze na obrazie tafli przywołanym przez autora poematów za św. Janem od Krzyża, warto bowiem zwrócić uwagę na kilka jego spostrzeżeń. We fragmencie *Drogi na Górę Karmel* dusza jawi się jako odbicie boskiej światłości, mniej lub bardziej przezroczysta tafla, obrazująca stopień

⁸⁶ Człowiek „staje się Bogiem przez uczestnictwo”, wyjaśnia myśl św. Jana od Krzyża o. D. Wider: „Pozostając człowiekiem, przyjmuje w pełni Boży sposób życia”. To „całkowite przeobrażenie duszy w Umiłowanego (...), obydwie strony oddają się sobie (...) w pełnym dopełnieniu zjednoczenia miłości, w którym dusza staje się boską i Bogiem przez uczestnictwo, w stopniu możliwym w tym życiu”. Por. D. Wider OCD, *Do pełni miłości. Rozważania na marginesie Dzieł św. Jana od Krzyża*, Kraków 1985, s. 311.

doskonałości, może zostać przeniknięta światłem, ale zachowując swą naturę, odmienną od natury światła, uczestniczy jedynie w jasności, nie jest z nią tożsama. Podobny obraz światłości zamieszkującej duszę odnajdujemy w *Pieśni o słońcu niewyczerpanym* Wojtyły, gdzie przeźroczystość oznacza dziecięcą niewinność. Czystość i niewinność dziecka, a może jego prostota, zatrzymanie dyskursu, to coś, za czym liryczne ja tęskni, bo to czas, w którym, jak wyznaje, „głębszą miałem przejrzystość”:

Jest we mnie toń przeźroczysta,
dla mych oczu zasnuta mgłą –
kiedy, jak potok upływam zbyt bystro,
na tak głębokie nie zasługuję dno (*Pieśń o słońcu* 11, s. 35).

Toń przezroczysta osnuta mgłą, daje jedynie częściowy wgląd w swoją istotę, świadomość, którą może ona także, jak się wydaje, oznaczać, ukryta jest we mgle, dostępna w zarysie, niepełnej fragmentaryczności. W nieskończoności toni niewypowiedziany Bóg spotyka się z nędzą ludzkiego bytu:

Gdyby wtedy ktoś toń przeźroczystą
potrafił odsnuć z mgły,
ujrzano by – w jakiej nędzy,
ujrzano by – w kim –

i ujrzano by – jaka światłość
zalewa przyćmioną toń,
ujrzano by – w sercu ludzkim,
najprostszym z słońc (*Pieśń o słońcu* 11, 35).

W *Wybrzeżach pełnych ciszy* przezroczystość oznacza stan „bycia widocznym zewsząd”, bycia odsłoniętym wobec Prawdy. W mistycznym zatopieniu w morskiej toni światło posiada moc wyzwalającą, dającą poznanie siebie, ogląd siebie „z różnych stron”, a więc pełny i prawdziwy. Przez owo Światło człowiek poznaje swoją jaźń, powiedzielibyśmy – staje wobec siebie samego w Prawdzie:

A wtedy, zewsząd widoczny, w zwierciadłach dalekich i bliskich
widzisz swój cień.
Jak się ukryjesz w tym Świetle (*Wybrzeża* 4, s. 9).

Nasuwa się tu zbieżność z sytuacją opisaną w *Księdze Rodzaju* – ale odwrotną, liryczne ja nie chce się ukryć przed Bogiem w poczuciu winy i grzechu, jak pierwsi rodzice, chce za to ukryć się „w tym Świetle”. Pozostaje jednak niewyraźna reminiscencja, poczucie niedoskonałości, skażenia:

Za małoś jest przeźroczysty,
a jasność zewsząd tchnie (*Wybrzeża* 4, s. 9).

Poprzez metaforykę oczu i patrzenia autor poematów wiedzie swego odbiorcę do pytań natury epistemologicznej. Człowiek ma oczy zamknięte, pisze Wojtyła,

nieświadome Tego, Kto w nas przebywa,
odejmując Sobie i gwiazdom niezmierny blask (*Wybrzeża*, 15, s. 21).

By poznać Tego, kto „w oczach przebywa”, trzeba stanąć w mroku rozumu, „wiedzieć jeszcze mniej, a jeszcze więcej wierzyć” (*Wybrzeża* 15, s. 21). Aby poznać Boga, trzeba też

Powieki powoli zamykać przed światłem pełnym drzeń,
potem wzrokiem odepchnąć przyływ gwieździstych wybrzeży,
nad którymi zawisa dzień (*Wybrzeża* 15, s. 21).

Zamknąć oczy na świat zmysłowy, na dyskurs nieustannie toczący się w rozumie, nie oznacza zamykania ich na wszystko:

Boże bliski, przemień zamknięte oczy
w oczy szeroko otwarte (*Wybrzeża* 15, s. 21).

Nasuwa się tu zbieżność z grecką etymologią słowa mistyka. Greckie *myein* (zamknąć oczy przed światłem) odkrywa dwa znaczenia słowa, oznaczającego zarówno „zamykać usta, milczeć, zachować ciszę”, jak i „zmrużyć” oczy⁸⁷. *Myein* – zamknięcie oczu w kontakcie ze światłem oznacza zamknięcie się na świat zmysłowy, tak by możliwe było otwarcie się na świat duchowy i pozazmysłowy⁸⁸. O ile milczenie w mistyce staje się zasadniczym sposobem wyrażenia nieadekwatności narzędzi języka w zetknięciu z tym, co jako transcendentna Tajemnica musi pozostać niewypowiedziane, a co Wojtyła także czyni tematem *Pieśni o Bogu ukrytym*, o tyle drugie znaczenie słowa *myein* odsyła pośrednio do znaczenia światła i roli rozumu. Ks. Pasierb odnajduje sytuację zwaną mistycznym „zmrużeniem” w *Pieśni o blasku*, jest to jednak motyw przewodni także *Pieśni o Bogu ukrytym*.

Na początku *Pieśni o słońcu* poeta szkicuje pełną poruszeń wizję słonecznego światła spoczywającego na liściu, liryczne „ty”, w którym domyślamy się ukrytego, nienazwanego ale obecnego Boga, Jego „wzrok utkwiony w duszy” jest zapowiedzią obustronnej relacji. Zakryte liryczne „ty”, transcendentne i manifestujące się w świecie duchowym, ale opartym na porównaniach zmysłowych, nie przypomina porażającego i oślepiającego światła, znamionującego sposób objawiania się starotestamentowego Boga. W lirycznym „ty” oraz solarnej symbolice rozpoznajemy Chrystusa, do którego poeta zwraca się „Mistrzu”. Światło słońca spoczywa na liściu, ożywia go i „bogaci jego kwitnienie”, reprezentuje dobro w wertykalnym porządku udzielające się człowiekowi. Boski majestat odsłania się w subtelnym spotkaniu nieskończoności z bytem skończonym. Wzniosłość daje się odczytywać przez pryzmat natury, w porównaniu słońca i liścia, w ich wzajemnej, ale jakże nieskończenie nieproporcjonalnej relacji.

⁸⁷ P. Gerlitz, *Mystik I...*, s. 534.

⁸⁸ A. Helfferich, *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. In zwei Theilen. Erster Theil: Entwicklungsgeschichte der christlichen Mystik*, Gotha 1842, s. 2.

Zaraz jednak poeta, posługując się przykładem natury, jesieni i obumierania, zamkniętego w kilku wersach

liść (...) za słońcem nie podąży
i zgaśnie, kiedy się zieleń w nim wypali –
to tylko słońce będzie coraz dalej,

wyprowadza z opisu myśl o nieśmiertelności, bo „dusza nie jest taka jak liść” (*Pieśń o słońcu*, 1, 25), nie tylko w tymże wertykalnym porządku ku światłu się wznosi, ale i to Słońce nad sobą zatrzymuje. Przepaść dzieląca naturę i świat duchowy jest tak wielka, że może ją wyrazić tylko paradoks. Oto bowiem śmierć – zwiastunka końca, jawi się jako element światła:

śmierć jest tylko zbyt krótkim promieniem
słonecznych godzin (*Pieśń o słońcu*, 2, s. 25).

Paradoks dotyczy także zdolności duszy, której liść wobec naturalnego światła nie posiada – dusza bowiem „może słońce zatrzymać nad sobą”. Dążenie jej do Słońca, które zachodząc „zniża” swój bieg, odsyła subtelnie do postaci Chrystusa i stopniowo konkretyzuje aluzję do Jego cierpienia, Jego „uniżenia”, które musi stać się udziałem duszy-liścia, by możliwe stało się zjednoczenie w miłości:

dzieląc słoneczne uniżenie,
a gdy upłynie jeszcze dalej,
jednoczy się z nim długim cieniem (*Pieśń o słońcu*, 3, s. 27).

Metafora słońca i liścia prowadzi do jednej z zasadniczych myśli mistyki chrześcijańskiej, obecnej choćby w nauce św. Augustyna, a mianowicie o obecności Boga w duszy, odkrywaniu Go poprzez nią i w niej, i na niej też opartym poznawaniu, którą powtarzał również św. Jan od Krzyża:

I oto wszystkiego dosięgła:
oto słońce co dzień przywraca
do swego widnokręgu (*Pieśń o słońcu* 3, s. 27).

W poemacie *Pieśń o słońcu niewyczerpanym* kosmos i byty są zanurzone w świetle boskiego słońca, opływa je ono niczym gałąź „ciężką od liści”, manifestuje się w świecie widzialnym, ale Bóg, w którego wpatruje się dusza, pozostaje „Ukryty”, ukryty w krzyżu i w chlebie, w „dojrzałym zbożu”. Bóg ukryty nie oślepia jednak, jak opisują to inni mistycy, choć Jego widok powoduje drżenie, to jednak patrzenie – Boga na świat i stęsknionej duszy na Boga – przybliża:

Przed głębią tego spojrzenia,
w którym ujrany był świat,
zadrżały oczy moje
jak odsłonięty kwiat (*Pieśń o słońcu* 8, s. 31).

Autor ma świadomość odmienności tej wizji od mistyki, choćby Jana od Krzyża, bo zaraz dodaje, że „oczy ludzkie patrzą / nie odmienione światłością”. Spojrzenie Boga, podobnie jak Jego tchnienie, utrwalone w starotestamentowym opisie aktu stwarzania świata, ma moc sprawczą, w tym spojrzeniu „nowe światy powstają w ukryciu” (*Pieśń o słońcu*, 8, s. 31).

7. Zamiast podsumowania: pytanie o prawdziwość doświadczenia mistycznego

Jak wspomnieliśmy, odczytywanie poezji Karola Wojtyły przez pryzmat jego biografii nie należy do rzadkości. W pracach poświęconych tej tematyce stykamy się także ze stanowiskiem odwrotnym – z odczytywaniem zawartej w poezji „metafizyki bytu” jako punktu wyjścia w doświadczeniu „ludzkiego wnętrza”, manifestującym się jako „dążenie do zrozumienia siebie”⁸⁹.

Zatrzymajmy się na koniec nad kwestią werbalizacji przeżycia mistycznego w tekście literackim. Jedno z najważniejszych pytań literaturoznawczych, odnoszących się do takiegoż stanu, a w ogólności do opisu doświadczenia religijnego, dotyczy jego „prawdziwości”. Pytanie o autentyczność opisywanych w dziele przeżyć, stawiane zwłaszcza wobec pisarzy „świeckich”, co do których formacji duchowej nie ma sprecyzowanych danych, odbiega od stereotypowego podejścia do tak zwanej „fikcji literackiej”.

Pytanie o „prawdziwość” takiego przeżycia wydaje się nieuzasadnione, jako że utwór literacki z założenia implikuje wolność autora w zakresie doboru tematu i jego literackiej „obróbki”. Innymi słowy – pytań o to, czy treść dzieła jest „prawdziwa” można zaniechać, gdyż dzieło literackie „prawdziwym” w dosłownym i powszechnie używanym znaczeniu tego słowa być nie może. Arystoteles podkreślał różnicę między literaturą a historią, która wydaje się nadal obowiązywać. Literatura – w przeciwieństwie do historii – nie opisuje tego, co prawdziwe, ale to, co prawdopodobne, uważał Arystoteles. Niemniej wokół kwestii prawdziwości opisu doświadczenia religijnego, a zwłaszcza przeżycia „mistycznego”, wątpliwości nie znikają. Badacze literatury stawiają pytanie – niejako wbrew samej literaturze – o źródło przekazu literackiego, a zwłaszcza o to, czy utwór ukazuje realne doznania twórców, czy też stanowi efekt kreacji literackiej. Ponieważ nie dysponują odpowiednimi metodami badawczymi (np. psychologicznymi), pozostaje im poszukiwanie metod, które okazałyby się przydatne w analizie tekstu o treściach religijnych lub mistycznych.

Zatem postulat stawiania pytań o to, czy dzieło jest efektem objawienia, traci swą moc, zwłaszcza gdy założymy konieczność zweryfikowania autentyczności doświadczenia rozumianego jako kanwa utworu. Ustalanie cech mistycznych

⁸⁹ A. M. Wierzbicki, *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły...*, s. 45.

utworu literackiego nie jest w zasadzie do rozstrzygnięcia na płaszczyźnie przeżyć i biografii poety⁹⁰.

Próby weryfikacji doświadczenia mistycznego podważa na przykład badacz średniowiecznej mistyki niemieckiej Alois M. Haas, według którego doświadczenie to w ogóle nie jest doświadczeniem w sensie empirycznym, nie poddaje się weryfikacji, powieleniu i tym podobnym analitycznym czynnościom⁹¹. Trudno więc wskazać narzędzia badawcze, pozwalające stwierdzić, że dzieło ukazuje prawdziwe doświadczenie mistyczne.

Z kolei Thomas Merton poszukuje potwierdzenia faktu istnienia doznania kontemplacyjnego w psychologicznych badaniach Williama Jamesa: „kontemplacja mistyczna istnieje jako *niezaprzeczalny* fakt empiryczny”, potwierdzony przez fakt powtarzalności zjawiska oraz w pełni weryfikowalny⁹². Merton reprezentuje zatem zgoła odmienne stanowisko wobec „kontemplacji mistycznej” niż wspomniani wcześniej badacze.

Jeśli mimo wszystko założymy, że pytanie o „prawdziwość” przeżycia religijnego w utworze literackim jest w ogóle uzasadnione, to nasuwa się taka oto odpowiedź: biografia autora, o ile rzutuje na treść dzieła, wydaje się warta zgłębienia⁹³, gdyż wskazując na wydarzenia z jego życia, niejako dokumentuje i uzupełnia przekaz literacki.

Jeśli więc owo pytanie o „prawdę” doświadczenia religijnego ma sens, to można je rozpatrzyć z co najmniej dwóch perspektyw. Po pierwsze, warto postawić pytanie o to, czym są „realne doznania” – czy za takie uważamy jedynie doznania w jakiś sposób zasługujące na miano niezwykłych (np. wizję, sen, widzenie, objawienie osobiste), czy też za realne uważamy również wypowiedzi odnoszące się do sfery religijnej, będące inspiracją dla autora, kształtującą jego osobowość i stanowiące jej wyraz – zainteresowania i wychowanie, wykształcenie, wiedza, zwłaszcza filozoficzna i teologiczna oraz świadomość różnorodności aspektów kultury, a także warunki historyczne, w jakich powstało oraz wiele innych pokrewnych czynników mogą rzutować na kształt dzieła, a także na sposób jego interpretacji.

Wydaje się, że wszystkie te elementy kształtujące poetycką duchowość oraz duchową poezję Karola Wojtyły są pomocne w ustaleniu jego profilu jako poety, ale także bez odniesienia do rozprawy teologicznej, biografii i pism św. Jana od Krzyża bronią się siłą metafory, obrazowania, zakorzenionych nie tylko w jednym źródle, ale poprzez swą powtarzalność, realizowaną w sposób indywidualny, stanowią osobny i samodzielny aspekt twórczości.

Po drugie, warto zapytać, co zyskujemy dzięki wiedzy biograficznej. Z pewnością poszukiwanie tego rodzaju faktów utwierdza rzetelność badawczą,

⁹⁰ Por. M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna...*, s. 131.

⁹¹ A. M. Haas, *Sermo mysticus...*, s. 19. Nasuwa się tu choćby klasyczny już przykład badań psychologicznych z początku XX w. nad doświadczeniem religijnym, w których osobne miejsce poświęcono właśnie mistyce. Zob. W. James, *Doświadczenie religijne*, Warszawa 1958.

⁹² T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 202.

⁹³ M. Cieśla-Korytowska, *Romantyczna poezja mistyczna...*, s. 6.

skwapliwie wiążącą dzieło z autorem i wyjaśniającą jedno przez drugie – tak oto powracamy do metody ugruntowanej w tradycji humanistycznej. Ponadto zyskujemy poszerzony kontekst historycznoliteracki, pozwalający na umieszczenie w nim również innych treści – teologicznych, filozoficznych, kulturowych w ich wzajemnej do siebie relacji. W odniesieniu do wczesnych dzieł poetyckich Wojtyły są przydatne, ale nie nieodzowne.

Nawet jeśli będziemy domniemywać, że inspiracją utworu literackiego stała się autentyczna wizja, uniesienie mistyczne, to bardziej winna nas interesować kwestia, czym jest owa wizyjność, jaki jest sposób jej werbalizacji i intelektualizacji, czyli jak jest ukazana w tekście, nawet jeśli pytaniu będzie towarzyszyć stwierdzenie, jakie w odniesieniu do innych twórców sformułowała Maria Cieśla-Korytowska, a mianowicie, że to „trudno uchwytnie pojęcie”, „cecha osobowości: wyobraźni, sposobu odczuwania, przeżywania świata”⁹⁴.

Ważną rolę w procesie rozumienia i interpretacji tekstu noszącego znamiona mistycznego pełni jego odbiorca, do którego należy zadanie zaklasyfikowania dzieła jako „mistycznego”. Jest to kwestia istotna, gdyż sami mistycy stosunkowo rzadko określają tym mianem własne przeżycia i wypowiedzi, niezależnie od tego, czy piszą dzieła o charakterze literackim, czy są autorami pism teologicznych, których zasadniczym celem jest spisanie świadectwa własnych objawień⁹⁵.

Inna metoda, zwana immanentną, skupiająca się na analizie przeżycia religijnego w utworze literackim, poszukuje treści o takim charakterze w samym dziele, obecnych w nim w sposób immanentny – w obrazowaniu, metaforyce, aluzjach, w towarzyszących relacji treściach filozoficznych. Jeśli zostanie poszerzona o zdobycze metody pierwszej, stworzy szansę wypracowania w miarę wyważonej opinii o dziele, jego wartości literackiej i jakości prawd teologicznych przez nie przekazywanych.

Trzeba wreszcie zauważyć, że niektóre obrazy, metafory i sformułowania zawarte w tekście literackim mogą mieć swe źródło w doświadczeniu religijnym, choć bezpośrednio nie muszą się doń odnosić. Zwrócił na to uwagę na przełomie XIX i XX w. francuski literaturoznawca Henri Bremond, zaliczający do elementów opisu przeżycia duchowego tak popularne pojęcia jak „inspiracja”, „entuzjazm”, „wpływ niebios”⁹⁶, które w jego przekonaniu odsyłały niekiedy nawet do przeżycia mistycznego. Bremond odnajdywał podobieństwa między natchnieniem a uniesieniem mistycznym, a mianowicie w „błyskawicach olśnienia”, przez które objawiał się geniusz literacki, które przypominały

⁹⁴ *Tamże*, s. 129. 131.

⁹⁵ Przykładem drugiej sytuacji, a więc mistycznego dzieła napisanego w formie świadectwa, a powstałego – co istotne i udokumentowane – w oderwaniu od przekazów tradycji literackiej i teologicznej, jest *Dzienniczek św. Siostry Faustyny Kowalskiej*. Jego autorka, posiadając wykształcenie podstawowe (trzy klasy szkoły powszechnej), na podstawie objawień i osobistych wizji Jezusa stworzyła tekst przez teologów uznany za mistyczny, a jednocześnie posiadający cechy zgodne z teologią chrześcijańską.

⁹⁶ H. Bremond, *Mystik und Poesie*, Freiburg in Breisgau 1929, s. 107. (niemiecki przekład z francuskiego)

boską influencję, obecność czy wręcz boskie działanie, głęboko doświadczane przez mistyka⁹⁷.

Równie oczywista wydaje się różnica, jaką Bremond dostrzegł między poetą a mistykiem, zamykając tym samym sporną kwestię prawdziwości doznania religijnego w dziele, a raczej przenosząc ją w odmienny kontekst: tylko doświadczeniu mistycznemu dane jest „zjednoczenie z bóstwem”, poecie pozostaje trwanie w świecie iluzji i naśladownictwa⁹⁸. Bremond nadzwyczaj ufnie potraktował jednak obiegową opinię o doświadczeniu mistycznym, w którym autorzy licznych definicji mistyki zwykli kłaść nacisk na „zjednoczenie z bóstwem” jako wyznacznik mistycznego spotkania.

Termin „mistyka”, nieostry, niejednolity, usytuowany na słabo zarysowanej granicy między filozofią a religią, a jednocześnie oddalony od dyskursu religijno-dogmatycznego, nastrocza trudności w definicji, ale też stwarza nowe możliwości rozumienia tekstu literackiego. Pozwala zwracać się ku doznaniom subiektywnym i osobistym, wolnym od dogmatów teologii – w ten sposób staje się szczególnym narzędziem, za którego pomocą możliwe jest oddanie szerokiej skali przeżyć religijnych i mistycznych⁹⁹.

Istnieje jednak dość przekonujący sposób zakwalifikowania obrazu jako mistycznego. Podaje go Thomas Merton. Fenomen doświadczenia kontaktu z Bogiem jest powtarzalny, „powtarza się z pokolenia na pokolenie, w każdym miejscu, we wszystkich społecznościach”¹⁰⁰. Owa powtarzalność, o jakiej pisze Merton, stanowi argument przemawiający za tym, by analizę tekstu literackiego noszącego znamiona mistycznego nie zaczynać od poszukiwania w nim nawiązań do życia autora i jego autentycznych przeżyć, ale od zestawienia go z innymi obrazami, które ukazują podobne wizje i myśli. Podobieństwo i powtarzalność metafor i obrazów stanowią ważny wyznacznik „mistycznego” charakteru dzieła, a ściślej – jego przekazu.

Powtarzalność treści mistycznej niezależna od uwarunkowań biograficzno-historycznych, a nawet religijnych i kulturowych w tekście literackim każe skupić się na symbolice i obrazach poetyckich poza dogmatycznymi powiązaniem i obrazami świata. To, co mistyczne – jak ponad siedemdziesiąt lat temu napisał Edgar Hederer, to „pierwotna zdolność człowieka, wyrażająca się w języku poetyckim w sposób zmienny, każdorazowo inny pod względem historycznym i indywidualnym”, a jednocześnie posiadająca ponadczasowe działanie¹⁰¹. „Prawda” poezji mistycznej winna być zatem oceniana nie pod kątem przeżyć autora, ale sposobów jej językowej realizacji¹⁰². W interpretacji tekstu poetyckiego,

⁹⁷ Tamże, s. 108, Bremond powołuje się na pracę teologa A. B. Sharpa (A. B. Sharp, *Mysticism, its true nature and value*, London 1910).

⁹⁸ Tamże, s. 220.

⁹⁹ A. M. Haas, *Sermo mysticus...*, s. 19, 14.

¹⁰⁰ T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 201–202.

¹⁰¹ E. Hederer, *Mystik und Lyrik*, München–Berlin 1941, s. 239.

¹⁰² Tamże, s. 238.

odwołującego się do tradycji mistycznej, winien znaleźć się opis powtarzalnych, a jednocześnie indywidualnie zarysowanych obrazów, wizji, metafor, porównań oraz innych *topoi*, składających się na poetycki przekaz.

Jest to o tyle istotne stwierdzenie, że w jego świetle na plan drugi schodzi kwestia prawdziwości lub nieprawdziwości mistycznego przeżycia pisarza, która nawet jeśli pozostaje nierozstrzygnięta, nie domaga się zamknięcia. Niezależnie bowiem od tego obraz przeżycia i wizji wraz z jego metaforą oraz w związku z tradycją religijną i filozoficzną może pozostać przedmiotem opisu oraz historycznoliterackiej interpretacji.

Literatura

- Bremond H., *Mystik und Poesie*, Freiburg in Breisgau 1929.
- Cieśla-Korytowska M., *Romantyczna poezja mistyczna. Ballanche. Novalis. Słowacki*, Kraków 1989.
- Dybczak K., *Karol Wojtyła*, w: A. Hutnikiewicz, A. Lam (red.), *Literatura polska XX wieku. Przewodnik encyklopedyczny*. T. 2, Warszawa 2000, s. 306–307.
- Gerlitz P., *Mystik 1*, w: G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 23., Berlin 1994, s. 534.
- Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
- Haas, A. M., *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg 1979.
- Halkiewicz-Sojak G., Paprocka-Podlasiak B. (red.), *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni*, Toruń 2009.
- Hederer E., *Mystik und Lyrik*, München–Berlin 1941.
- Helfferich A., *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. In zwei Theilen. Erster Theil: Entwicklungsgeschichte der christlichen Mystik*, Gotha 1842.
- Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Droga na Górę Karmel, Noc ciemna, Pieśń duchowa, Żywy płomień miłości, Sentencja. Przestrogi, Poezje, Listy*. Tłum. B. Smyrak. Wyd. VI, Kraków 1998.
- Kreuzer J., *Licht* [hasło], w: R. Konersmann (Hrsg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. 2. unveränderte Auflage, Darmstadt 2008, s. 207–224.
- Merton, T., *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*. Tłum. I. i P. Zarębscy. Kraków 2005.
- Orygenes, *O pierwszych zasadach*, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*. T. 1. Warszawa 1975, s. 362–366.
- Przybylska A., *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt Poezji i dramatów Karola Wojtyły*, Kraków 2002.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*. Tłum. M. Dzielska. Kraków 1999.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne. Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*. Tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.
- Schmidt J., *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006.

- Sochoń J., *Nie jestem samotny, bo drzę. O twórczości Karola Wojtyły*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia*, opr. J. Sochoń, Pelplin 2003, s. 63–81.
- Stosch K., von, *Einführung in die Systematische Theologie*, Paderborn 2009.
- Tomkowski J., *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984.
- Tomkowski J., *Mistycyzm*, w: J. Bachórz, A. Kowalczykova (red.), *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, Wrocław–Warszawa 1991, s. 553–558.
- Twórczość Karola Wojtyły. Materiały z sesji zorganizowanej z okazji 46. Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, red. Z. W. Solski, Wrocław 1998.
- Wider D., *Do pełni miłości. Rozważania na marginesie Dzieł św. Jana od Krzyża*, Kraków 1985.
- Wierzbicki A. M., *O miejscu poezji w myśli Karola Wojtyły. Najgłębszy zapis mego bytu*, w: *Poezja Karola Wojtyły. Duchowe spojrzenia*, opr. J. Sochoń, Pelplin 2003, s. 35–52.
- Wojtyła K., *Poezje i dramaty*. Wybór i układ z upoważnienia aut. M. Skwarnicki, J. Turowicz, red. filolog. J. Okoń, Kraków 1979.
- Wojtyła K., *Poesje. Poesie*, przekład na j. włoski A. Kurczab, M. Guidacci, Kraków 1999.
- Wojtyła K., *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze [Doctrina de fide apud S. Joannem a Cruce (1948)]*, tłum. K. Stawecka, Lublin 2000.

“There is a transparent land in me”. The night of the mind and light metaphors in the juvenile poetry of Karol Wojtyła.

Summary

The article has to show that the metaphors of the early poems of K. Wojtyła (*The Song of the Hidden God, Song of the Inexhaustible Sun*) can be interpreted not only as impression of his contemplative experience and biography. The text is focused on the metaphors of the Light and their associations with the night of the mind as a mystical recognition of God. They appear in the early poems of Karol Wojtyła and in his philosophical dissertation about the mysticism of St. John of the Cross. The interpretation of his poems is based on the immanent features of Wojtyła's poetical mysticism.

Keywords: biography, contemplation, Christian mysticism, light metaphor, St. John of the Cross, Pseudo-Dionysius Areopagita, Wojtyła Karol.

Ks. TOMASZ NAWRACAŁA

Wydział Teologiczny

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Poznań

Być z Bogiem w wieczność. Pojęcie raju w nauczaniu Jana Pawła II

Streszczenie: Nauczanie Jana Pawła II jest bardzo bogate w różnorodne koncepcje teologiczne, które są podsumowaniem tego, co pojawiało się wcześniej w tradycji oraz pewnym otwarciem w poszukiwaniu nowych sformułowań dla wyrażenia wiary Kościoła. Przykład „raju” jest jednym z wielu pojęć, którymi papież się posługuje nadając mu przy tym różne znaczenia. Jan Paweł II używa go jako elementu klasycznego dla doktryny o rzeczach ostatecznych człowieka (obok śmierci, sądu i piekła), a w ten sposób nie zrywa z dziedzictwem wieków. Ubogaca je jednak o inne aspekty, które rzucają nowe światło na eschatologiczne spełnienie człowieka. Raj może oznaczać bardzo formalnie bycie z Bogiem człowieka odkupionego, wejście tegoż ostatniego we wspólnotę z innymi ludźmi (*communio sanctorum*) oraz z całym stworzeniem, a ostatecznie budowanie pełni Królestwa Bożego, czyli Kościoła. Te wszystkie płaszczyzny się uzupełniają i nie powinny być sobie przeciwstawiane. Rozpatrywanie ich razem pozwala dostrzec złożoność nauczania Kościoła w tym, co klasycznie określa się mianem *novissimi*. Nie chodzi bowiem o zaspokajanie zwykłej ciekawości, lecz o próbę wyjaśnienia misterium. Ono samo ucieka od pełnego zrozumienia, ale nie jest absolutnie nieznane. Gwarancją i zadatkami tej ostatecznej rzeczywistości są sakramenty, szczególnie Eucharystia. Człowiek może ten dar przyjąć i nim żyć, bo tylko wówczas przygotowuje sobie szczęście określane mianem raj lub nieba.

Słowa kluczowe: eschatologia, Kościół, niebo, raj, świat, wspólnota, życie wieczne.

Kwestia eschatologii jako działu teologii katolickiej przeszła w XX wieku swoją przemianę. Od traktatów wnikających bardzo szczegółowo w życie przyszłe do książek, które albo nie mówią (prawie) nic, albo mówią tak, że nic z tego nie wynika. Sformułowana przed laty uwaga Hansa Ursa von Balthasara o tym, że do dziś nie udało się stworzyć jednego, całościowego opracowania eschatologii, pozostaje niestety wciąż aktualna.

Pontyfikat Jana Pawła II jest pod względem nauczania eschatologii oraz jej przedstawiania dość interesujący. Z jednej strony naznaczony jest wysiłkiem

przygotowania i opublikowania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który zbiera i systematyzuje najważniejsze elementy teologii katolickiej. Z drugiej zaś, sam okres trwania tego pontyfikatu (1978–2005) jest długi i przypada na czas wielkich przemian społecznych i kulturowych, a przez to może – i tak jest rzeczywiście – wskazywać na pewną ewolucję w podchodzeniu do kwestii eschatologicznych¹.

Niniejszy artykuł nie stawia sobie za celu przedstawienia wszystkich wątków eschatologii, jakie pojawiają się w nauczaniu polskiego papieża. Chce się skupić wyłącznie na określeniu ostatecznego celu człowieka, sposobie jego przedstawienia oraz znaczeniu, jakie posiada dla każdego chrześcijanina. Chodzi więc o przyjrzenie się kwestii nieba – raju, które tradycyjnie są stosowane jako jeden z elementów doktryny o rzeczach ostatecznych.

Wspomniany już *Katechizm Kościoła Katolickiego* ujmuje problem ostatecznego zbawienia w kategoriach czterech rzeczy ostatecznych człowieka: śmierci, sądu, piekła i nieba². Niebo określa życie z Chrystusem, z Trójcą Świętą, ze świętymi i wyraża się także w *communio sanctorum*³. Taka komunia wierzących

¹ Ta uwaga jest istotna z punktu widzenia metodologicznego z dwóch powodów. Po pierwsze, w artykule pominięto nauczanie kardynała Wojtyły przed objęciem posługi Piotrowej. Nie ulega wątpliwości, że to nauczanie mocno ukształtowało – przynajmniej w treści – późniejsze nauczanie papieskie. Byłoby rzeczą interesującą prześledzić ten okres życia Jana Pawła II i zobaczyć, jakie elementy obecne były już w nauczaniu biskupim w Krakowie i profesorskim w Lublinie. Po drugie, długi pontyfikat papieża to mnóstwo dokumentów i wiele powtarzających się myśli. Nie chcąc rozciągać i przeciążać przypisów, ograniczamy się tylko do wskazania kilku miejsc, w których dana myśl występuje w sposób bardzo oczywisty. Przypisy nie mają za zadanie stanowić indeksu dzieł papieskich lub tworzyć swoistej antologii. Tam, gdzie jest to możliwe, odsyłają one do tekstów ze strony Watykanu (szczególnie encykliki i adhortacje), a w pozostałych przypadkach do polskiego wydania „L’Osservatore Romano” (OsRomPol).

Do dziś nie ukazał się żaden instrument badawczy, pozwalający na skrupulatne przeglądanie tekstów i nauczania Jana Pawła II. Istnieje wprawdzie *Diccionario de Juan Pablo II*, red. E. D. Diaz, Madrid 1997, lecz nie ma w nim żadnego szczegółowszego opracowania kwestii eschatologicznej. Znajdziemy tam tylko pytanie o życie wieczne (s. 923–926).

Na początku XXI wieku krakowskie Wydawnictwo M wydało monumentalne *Dziela zebrane* Jana Pawła II. Seria miała wspierać komitet honorowy i redakcyjny i rościła sobie prawo do całościowego zebrania dokumentów z czasów pontyfikatu papieża Polaka. Zamysł dobry, wykonanie jednak znacznie mniej doskonałe. Błędy ujawnione w tomach można zebrać w dwa punkty. Po pierwsze, braki dokumentów w tomach, w jakich umieszcza się je w spisach i skrowidzach (np. w t. IV brakuje orędzia na Wielki Post mimo odwołań w indeksach). Po drugie, błędne odnośniki do tekstów, w których dane słowo nie występuje, np. zestawienie dla pojęcia raj w słowach kraj (np. wspomniany t. IV i orędzia na Światowy Dzień Migranta w 1990 r. oraz w 1996 r.).

² Na tych czterech pojęciach oparty jest cały artykuł 12 rozdziału poświęconego Duchowi Świętemu w komentarzu do *Credo* (nr 1020–1050). Wydane już za pontyfikatu Benedykta XVI, wcześniejszego przewodniczącego komisji przygotowującej *Katechizm, Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego* (Kielce 2005) rzeczy ostateczne przedstawia jako: śmierć, sąd, potępienie, zbawienie (s. 217). Wcześniej jednak w miejscu odpowiadającym układowi *Katechizmu* używa się pojęcia nieba i piekła jako odpowiedników szczęścia wiecznego i potępienia (s. 73–74).

³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, n. 1023–1029.

z Chrystusem, a przez Niego z pozostałymi Osobami Trójcy Świętej, jest zarysowana już na kartach dokumentów soborowych i to w kategorii daru. Jeśli bowiem spełnieniem istnienia człowieka, jego celem i punktem odniesienia najgłębszych dążeń pozostaje sam Bóg, to takie pragnienie Boga, bycia z Nim lub jak On byłoby nie do zrealizowania wyłącznie wysiłkiem człowieka. Nawet za cenę różnych prób i podejść człowiek, chcąc iść samodzielnie do Boga, raczej się od Niego oddala. Stać się podobnym do Boga to fatalny ideał, od którego zaczęła się cała historia zbawienia. Pragnienie to jednak nie jest pozbawione sensu. Bóg bowiem sam ostatecznie ukazuje się człowiekowi jako dar i zaprasza do wspólnoty ze Sobą, do uczestniczenia w Jego boskim życiu. Dar z Siebie dla stworzenia, zaproszenie go do wspólnoty ze Sobą, otwarcie się na nie oraz towarzyszenie zawsze i wszędzie – to przywileje Boga dla tego, co Nim nie jest. Trwanie przy stworzeniu, a zwłaszcza człowieku, nie łamie daru wolności: każde stworzenie rozumne, współpracując z łaską, osiąga przewidziany dla niego cel. Konstytucja soborowa *Lumen gentium* stwierdza: „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i niezgłębionego zmysłu swej mądrości i dobroci, stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do udziału w życiu Bożym; nie opuścił też ich po upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoc do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, który »jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia« (Kol 1, 15). Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami »przewidział i przeznaczył, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi« (Rz 8, 29). Wierzących zaś w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który – już od początku świata zapowiedziany w typach, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w starym przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych – został objawiony przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie chwalebne dopełnienie. Wtedy, jak to czytamy u świętych Ojców, wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, »od sprawiedliwego Abła aż po ostatniego wybranego«, zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca”⁴.

Zamiar zbawienia człowieka stoi u podstaw dzieła stworzenia, gdyż oba te działania pozostają w Bogu nierozłączne, choć różne. Fakt istnienia tego, co nie jest Bogiem, znajduje swe uzasadnienie w miłości, jaka łączy Osoby Trójcy Świętej, a która udzielana jest widzialnie przez Chrystusa, niewidzialnie zaś

⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008, n. 2 (dalej: KK). Podobny ton ma konstytucja *Gaudium et spes*: „Ma on [sobór] więc przed oczami świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z całokształtem rzeczywistości, wśród której ona żyje; świat, widownię dziejów rodzaju ludzkiego, naznaczony jego przedsiębiorczością, klęskami i zwycięstwami; świat, który jak wierzą chrześcijanie, został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł wprawdzie w niewolę grzechu, lecz po złamaniu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa mocy Złego został wyzwolony, aby przekształcić się według zamiaru Boga i osiągnąć doskonałość” (Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008, n. 2).

przez Ducha Świętego. Jedną miłością Bóg kocha Siebie i wszystko to, co Nim nie jest. Ta sama także miłość objawia się w stworzeniach zdolnych do miłości, która staje się dla nich antycypacją miłości wiecznej. Miłość do Boga i miłość do człowieka nie są przeciwstawne, lecz komplementarne. Całe ludzkie życie jest oparte na miłości, a przez to całe jest naznaczone eschatologią. Każde życie jest zorientowane na eschatologiczne spełnienie, zaś samo ostateczne spotkanie z Bogiem staje się dla każdego *principium* życia chrześcijańskiego. Znając cel i dążąc do niego, człowiek może i powinien się oczyszczać i uświęcać, by w życiu świętych móc prawdziwie uczestniczyć. Już w 1979 roku Jan Paweł II mówił: „Wieczna miłość oczekuje nas w raju. Musimy myśleć o raju. Aby odnieść sukces w naszym chrześcijańskim życiu na ziemi, musimy stawiać na raj. Ta pewność i to oczekiwanie nie odwracają nas od ziemskich zadań. Przeciwnie, oczyszczają nas i intensyfikuje ją, jak widzimy to w życiu wszystkich świętych”⁵.

Spełnienie człowieka jest określane mianem raju. Pojęcie to ma w nauczaniu papieża Polaka szczególne miejsce i używane jest w różnych kontekstach. Warto im się przyjrzeć dokładniej.

1. Raj jako spełnienie człowieka

Tradycyjna linia nauczania o rzeczach ostatecznych oparta była o schemat: śmierć, sąd, piekło i raj. Ta linia znana jest przynajmniej od czasów katechizmu kard. Gaspari, którego popularności nie trzeba w żaden sposób przypominać⁶. Mówienie o raju jako synonimie wiecznego szczęścia trwale wpisuje się w nauczanie papieskie XX wieku, zwłaszcza papieża Pawła VI⁷. Kontynuując tę linię, Jan Paweł II wielokrotnie będzie mówił o raju jako elemencie kościelnego nauczania o przyszłej chwale człowieka. Podczas uroczystości Wszystkich Świętych w połowie lat 80. papież mówił „Nasza myśl przenosi się do niebieskiej Jerozolimy, królestwa bezkresnego szczęścia, zamieszkałego przez niezliczone rzesze, które nieustannie wznoszą hymny pochwalne do Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz do Najświętszej Panny, Królowej niebios, Królowej aniołów i Wszystkich Świętych (...). »Kościół, do którego w Jezusie Chrystusie jesteśmy wszyscy powołani i w którym dzięki łasce Bożej zdobywamy świętość, osiągnie pełnię dopiero w chwale niebieskiej« (*Lumen gentium* 48). Tak rozpoczyna się

⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie w parafii św. Bazylego w Rzymie*, „La Documentation catholique” z dn. 15 kwietnia 1979 r. Pojęcie *communio* zajmuje szczególne miejsce w nauczaniu papieskim i wydaje się być główną zasadą jego myślenia teologicznego. Por. G. A. McCool, *The Theology of John Paul II*, w: *The Thought of Pope John Paul II*, red. J. M. McDermott, Roma 1993, s. 29–53.

⁶ Tak m.in. katechizmy: kard. Gaspariego i kard. Bellarmina. Por. odpowiednio: <http://www.piusx.org.pl/katechizm/12> (odczyt z dn. 25.05.2012 r.) oraz http://www.ultramontes.pl/Katechizm_Bellarmina_X_XII.htm (odczyt z dn. 25.05.2012 r.)

⁷ Dla przykładu: Paweł VI, *Audiencja generalna w dniu 8 września 1971 r.*, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, Vaticano, t. IX: 1971, s. 746.

rozdział *Lumen gentium* na temat eschatologicznej natury Kościoła pielgrzymującego oraz jego związku z Kościołem niebieskim. Rozdział ten, powołując się na rzeczy ostateczne – śmierć, sąd ostateczny, piekło, niebo [*paraiso, paradis*] – w pełnym świetle ukazuje prawdę o odnowie wszystkich rzeczy, która rozpoczęła się już w tajemnicy paschalnej Jezusa Chrystusa i ma objawić się w pełni w nowym niebie i na nowej ziemi, gdzie będzie mieszkała sprawiedliwość⁸.

W tym krótkim fragmencie papież zbiera elementy, które składają się na koncepcję raju identyfikowanego niezmiennie z niebem. To ostatnie jest określane wyrażeniem Jeruzalem niebiańskie, którego źródłem jest Apokalipsa św. Jana. Choć identyczność obu obrazów jest jasna, to nie wyczerpuje się jednak wyłącznie w prostej wymienności. Św. Jan, posługując się w swym dziele pojęciem niebiańskiego Jeruzalem, miasta świętego, czyni je synonimem Kościoła chwalebne. Idąc po tej linii, Jan Paweł II wskazuje na związek, jaki istnieje między Kościołem a tym przyszłym miastem, królestwem nieskończonego szczęścia. Apokaliptyczna Jerozolima jest pełna świadków, którzy chwalą Boga, odsłaniając swe fundamentalne powołanie. To w tej wspólnotcie człowiek osiąga pełnię świętości, którą może rozlać na stworzenie. Odnowiony człowiek pociąga nowe stworzenie, w którym objawi się sprawiedliwość. Ze względu na wymiar horyzontalny nadziei człowieka ujawnia się ciągłość historii, w której stworzenie i odkupienie odpowiadają sobie, ponieważ mają jednego autora, jedynego Boga Trójjedynego. Ten Bóg objawia się poprzez kolejne wydarzenia historii: „Boska Trójca znajduje się bowiem u początków bytu oraz dziejów i jest obecna u ich ostatecznego celu. Stanowi początek i cel historii zbawienia. Pomiędzy dwoma krańcowymi punktami, ogrodem Eden (por. Rdz 2) a drzewem życia w niebieskim Jeruzalem (por. Ap 22), zawiera się długa historia, wypełniona mrokiem i światłem, grzechem i łaską. Grzech oddalił nas od blasku Bożego raju; odkupienie prowadzi nas z powrotem do chwały nowego nieba i ziemi nowej, gdzie »śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie«. (...) W niebiańskim Jeruzalem spotykają się początek i koniec. Ukazuje się bowiem Bóg Ojciec, który zasiada na tronie i mówi: »Oto czynię wszystko nowe«⁹.

⁸ Jan Paweł II, *Modlitwa Anioł Pański* 01.11.1985 r., OsRomPol 1985, nr 10–11–12, s. 25. Tekst wydania polskiego mówi o niebie, zaś tekst włoski, hiszpański i francuski (dwa pierwsze na stronach Watykanu, trzeci w „La Documentation catholique” z dn. 1 grudnia 1985 r., s. 1111–1112) mówią o raju. Zastanawiająca zmiana, szczególnie jeśli zestawić to wyliczenie z papieskim przemówieniem w trakcie audiencji generalnej w listopadzie 1983 r. Tam również papież wyraźnie mówi o raju jako o rzeczywistości ostatecznej dla wierzącego. OsRomPol 1983, nr 11 (47), s. 11. Podobne sformułowania znajdują się też w: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et Paenitentia”*, Rzym 1984, n. 26.

⁹ Tenże, *Audiencja generalna 19.01.2000 r.*, OsRomPol 2000, nr 3, s. 48. Ostatni cytat przywołuje tekst Ap 22, 5. Samo stwierdzenie, że Bóg czyni nowe rzeczy, każe rozpatrywać je w kontekście słów zapisanych wcześniej. Św. Jan opisuje niebiańskie Jeruzalem za pomocą wyrażenia nowa ziemia i nowe niebo, które są w opozycji do starego nieba i starej ziemi. Ten świat przemija, a wraz z nim jego bóle. To, co czyni Bóg, to nie jakieś dowolne rzeczy, lecz nowy świat. Stąd Biblia Jerozolimka tłumaczy to zdanie: *Voici, je fais l'univers nouveau. La Bible de Jérusalem*, Paris 1998.

Wszechświat pochodzi od Boga i w Nim znajdzie swoje spełnienie. Jednak ta pełnia nie ogranicza się wyłącznie do ludzi. Obietnice eschatologiczne dotyczą wszystkich stworzeń, ponieważ koniec jest ukazaniem nowych rzeczywistości nieba i ziemi. Nie chodzi w nich o stworzenie nowego świata w sensie absolutnej nowości. Koniec nie oznacza zniszczenia, tylko transformację. Nowe rzeczywistości nieba i ziemi nie pojawią się na ruinach obecnych, lecz będą wyniesieniem tego, co istnieje, do godności dzieci Bożych. Takie rozumienie rzeczywistości eschatologicznych uzasadnia zmartwychwstanie Chrystusa, przez które te nowe rzeczywistości już się rozpoczęły. Koniec musi być rozpatrywany jako całkowite wylanie tego, co już zostało zainaugurowane oraz jako posiadanie pełni daru Boga. Bez wątplenia ta pełnia dostępna będzie dla świętych, dla tych, którzy podczas swego doczesnego życia wybierali Boga i współpracowali wytrwale z Jego łaską. Oni w raju będą żyć w doskonałej wspólnoty między sobą, z Maryją, z aniołami oraz z Bogiem. To *communio* jest źródłem szczęścia niewyczerpanego i niewyraźnego, które uzupełnia dar ze strony Boga w postaci Jego sprawiedliwości. Wspólnota świętych ma na celu wychwalanie Boga za każde z dobrodziejstw, gdyż otrzymana nagroda oparta jest na równej i definitywnej odpłacie.

Raj jako element stałego nauczania teologicznego zawiera pięć następujących elementów: jedność ludzi między sobą, jedność ludzi ze stworzeniem w przeznaczeniu, koniec, który już został zainaugurowany i dąży do swego spełnienia, pełnia szczęścia i sprawiedliwości oraz wypełnienie wszystkiego w Bogu. Każdy z tych elementów powraca w nauczaniu Jana Pawła II, przynosząc nowe idee i wskazówki, często wydobywane ze skarbcza Tradycji.

2. Raj jako bycie z Bogiem

Istotą bycia świętych w raju jest bycie w bliskości Boga. Tam człowiek zobaczy Go twarzą w twarz, ukazując przed sobą samym swoje do Niego podobieństwo. Jan Paweł II przypomina, że Bóg wszystko stworzył dla szczęścia, bo jest najdoskonalszą i najwyższą miłością. Będąc Bogiem-Miłością, pragnie dobra dla wszystkiego, co istnieje poza Nim. Stworzenie jest dziełem miłości Boga, które dostatecznie dowodzi Jego postawy: On pragnie dobra dla każdego stworzenia, szczególnie dla człowieka¹⁰. Dla niego bowiem świat został stworzony i jemu został poddany. Człowiek w świecie jest obrazem i podobieństwem Boga, a takie istnienie jest całkowicie niezasłużonym darem. Będąc podobnym do Boga, człowiek w świecie trwa jako widzialny znak wielkości miłości Bożej. Ona jest tak wszechmocna, tak silna i tak ufna, że całość stworzenia poddaje słabemu stworzeniu w tym panowaniu. Pozycja człowieka jest uprzywilejowana: jest on panem stworzenia, któremu wszystko jest powierzone.

¹⁰ Tenże, *Homilia w Toronto 25.07.2002 r.*, OsRomPol 2002, nr 9, s. 49.

Jednak to nie do świata nastawiony jest człowiek, lecz do jego prawdziwego Autora. Relacje ze światem, tak liczne i różnorodne jak mogą istnieć, nie zastąpią nigdy podstawowej relacji, od której zależą inne, to znaczy relacji do Boga. Bycie przed Nim jest sensem ludzkiego istnienia. Człowiek wezwany jest do życia w obecności Boga, a samo to wezwanie jest darem nieporównywalnym z Jego strony. Czy można z czymś porównać wieczną komunię z Bogiem? Czy można z czymś porównać to dzieło zbawcze Chrystusa? Na pewno nie z czymś, co jest stworzone, gdyż Boga nic nie może zastąpić. Próba zwrócenia się do świata i jego dóbr, zastąpienie nimi dobra najwyższego jest grzechem, w który człowiek tak łatwo może upaść. W ten sposób zamiast przyjmować raj od Boga, człowiek próbuje sam go sobie stworzyć. Lecz i wówczas Bóg nie przestaje go pociągać i dalej pozwala mu odczuwać wielkie pragnienie serca: „Tak, człowiek rzeczywiście szuka Boga; szuka Go swoim umysłem, swoim sercem i całą swoją istotą. Mówi św. Augustyn: »niespokojne jest serce ludzkie, dopóki nie spocznie w Bogu« (S. Augustini, *Confessiones*, I, 1: CSEL 33, 1). Ten niepokój, to niepokój twórczy. Człowiek szuka Boga, ponieważ w Nim, tylko w Nim może znaleźć swoje spełnienie, spełnienie swoich dążeń do prawdy, dobra i piękna. »Nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie już wcześniej nie znalazł« – tak mówi o Bogu i człowieku Blaise Pascal (*Les Pensées*, Sez. VII, 555). Znaczący to, że Bóg sam uczestniczy w tym szukaniu, że chce, aby człowiek Go szukał i stwarza w człowieku potrzebne warunki, ażeby mógł Go znajdować. Sam się zresztą do człowieka zbliża, sam mu mówi o Sobie, pozwala mu poznać Siebie. Pismo Święte jest wielkim zapisem na temat tego szukania i znajdowania Boga”. I dalej papież wyjaśnia: „Otóż jednym z tych warunków jest właśnie czystość serca. Czym ona jest? Dotykamy w tym miejscu samej istoty człowieka, który dzięki łasce odkupienia przez Chrystusa odzyskał harmonię serca utraconą w raju przez grzech. Mieć serce czyste to być nowym człowiekiem, przywróconym przez odkupieńczą miłość Chrystusa do życia w komunii z Bogiem, a także z całym stworzeniem tej komunii, która jest jego pierwotnym przeznaczeniem. Czystość serca jest przede wszystkim darem Boga. Chrystus, dając się człowiekowi w sakramentach Kościoła, zamieszkuje w sercu człowieka i rozjaśnia to serce »blaskiem Prawdy«. Tylko ta Prawda, którą jest Jezus Chrystus, zdolna jest oświecić rozum, oczyścić serce i ukształtować ludzką wolność. Bez zrozumienia i przyjęcia Prawdy gaśnie wiara. Człowiek traci widzenie sensu spraw i wydarzeń, a jego serce szuka nasycenia tam, gdzie go znaleźć nie może. Dlatego czystość serca to przede wszystkim czystość wiary. Czystość serca bowiem przysposabia nas do widzenia Boga twarzą w twarz w wymiarach wiecznej szczęśliwości. Dzieje się tak dlatego, że już w życiu doczesnym ludzie czystego serca potrafią dostrzegać w całym stworzeniu to, co jest Boże, co jest od Boga. Potrafią niejako odsłaniać Boski wymiar, Boską wartość, Boskie piękno wszystkiego, co stworzone. Błogosławieństwo z Kazania na Górze wskazuje nam niejako na całe bogactwo i całe piękno stworzenia i wzywa nas, abyśmy umieli odkrywać we wszystkim to, co od Boga pochodzi i to, co do Boga

prowadzi. W konsekwencji człowiek cielesny i zmysłowy musi ustępować, musi robić miejsce w nas samym dla człowieka duchowego, uduchowionego. Jest to proces głęboki. Łączy się z wewnętrznym wysiłkiem. Wysiłek ten jednak, wsparty łaską Bożą, przynosi wspaniałe owoce. W ten sposób czystość serca jest każdemu człowiekowi zadana. Musi on stale podejmować trud opierania się siłom zła, tym działającym z zewnątrz i tym z wewnątrz – siłom, które chcą go od Boga oderwać. I tak w sercu ludzkim rozgrywa się nieustanna walka o prawdę i szczęście. Ażeby zwyciężyć w tej walce, człowiek musi się zwrócić ku Chrystusowi. Może zwyciężyć tylko umocniony Jego mocą, mocą Jego krzyża i Jego zmartwychwstania. »Stwórz, o Panie, we mnie serce czyste« (Ps 51, 12) – tak woła psalmista, który świadomy jest ludzkiej słabości i wie, że aby być sprawiedliwym wobec Boga, nie wystarczy sam ludzki wysiłek¹¹.

Wspólnota z Bogiem jest celem ostatecznym życia. W tej wspólnocie i tylko w niej człowiek będzie napełniony wieczną miłością. W raju będzie kochany i sam będzie kochał w sposób doskonały i całkowity. Już teraz, żyjąc miłością, zbliża się do raju i tworzy jego namiastkę wokół siebie. Odnowiony bowiem wewnętrznie buduje lepszy świat wokół siebie, a jego prawem jest miłość Boga. Jeśli Jan Paweł II stwierdzał, że „rodzimy się tylko po to, aby iść do raju”¹², to stwierdzenie to można sparafrazować: „rodzimy się tylko po to, by żyć w komunii z Bogiem”¹³.

Co człowiek znajdzie w raju? Jakie dary zostaną mu udzielone na skutek obecności Boga? Papież Jan Paweł II szczególnie podkreśla cztery elementy życia wiecznego przed Bogiem. Pierwszy, choć nie bardziej ważny niż pozostałe trzy, to odpoczynek. Chrześcijanie modlą się do Pana za zmarłych, aby odpoczywali w pokoju. Psalmista, wyjaśnia papież, miał to samo odczucie, kiedy wołał: „Wróć duszo moja do twego spokoju”¹⁴. Człowiek może wrócić do tego, co już było mu znane lub od tego, co do niego wcześniej należało. Jest to możliwe, ponieważ w historii zbawienia był już taki moment, w którym miał odpoczynek, a który został zakłócony przez grzech. Pierwotny stan minął bezpowrotnie, ale nie definitywnie. Nowy odpoczynek można uzyskać jako wynik zmiany sposobu życia, w stawaniu się małym i pokornym, w przyłgnięciu do Chrystusa. Ostatecznie bowiem to Chrystus jest odpoczynkiem człowieka, który na nowo prowadzi go do raju, nie na skutek jego zasług, lecz dzięki wielkiemu miłosierdziu Boga. Powrót do Boga przez Chrystusa napełnia człowieka radością¹⁵,

¹¹ Tenże, *Homilia w Sandomierzu*, 12.06.1999 r., http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1999/do_cuments/hf_jp-ii_hom_19990612_sandomierz_pl.html (odczyt z dn. 22 maja 2012 r.).

¹² Tenże, *Przemówienie w parafii rzymskiej Św. Bazylego 15. 04. 1979 r.*, „La Documentation catholique” z dn. 15 kwietnia 1979 r., s. 366.

¹³ Por. tenże, *Audjencia generalna 25.09.1985 r.*, OsRomPol 1985, nr 9, s. 4.

¹⁴ Odwołujemy się tu do tekstu *Audjencji generalnej w dniu 26.01.2005 r.*, OsRomPol 2005, nr 4, s. 52–53, który kończy się cytatem z Orygenesusa.

¹⁵ Dla przykładu: Jan Paweł II, *Homilia na ostatnie pożegnanie kard. A. Bovone*, w dniu 20.04.1998 r., http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_19980420_cardeal-bov_one_it.html (odczyt z dn. 22 maja 2012 r.).

co więcej, nie jest ona ani efemeryczna, ani częściowa. Trwałość i niezmiennosc tej radości wynika z jej pochodzenia, to znaczy z łaski. Jeżeli łaska przenika życie człowieka stopniowo, to również i radość stopniowo ogarnia całe serce człowieka aż do całkowitego ogarnięcia wszystkich wymiarów jego życia i w ten sposób uwidacznia się we wszystkim, co człowiek czyni. Przed Bogiem nic nie przeszkadza mu cieszyć się, nic go nie zasmuca, nic nie powoduje w nim zgorzknienia lub zmartwienia. Ten brak powodów smutku jest konsekwencją sprawiedliwości Boga: w wieczności ona będzie doskonała i uwidoczni się przez głęboki pokój wewnętrzny¹⁶. Sprawiedliwość ta nie jest szczęściem sama w sobie i nie czyni człowieka szczęśliwym. Szczęśliwość eschatologicznego raju wyrażana i rozumiana jako sprawiedliwość, choć wyraża transcendentalną doskonałość Boga, przywołuje nieustannie miłosierdzie i miłość Boga¹⁷. To w tych dwóch perspektywach zawiera się prawdziwe pojęcie zbawienia i eschatologii, gdyż stawanie się sprawiedliwym i cieszenie się z niej oznaczają odnalezienie ostatecznego sensu miłości Boga według zasady: miłość jest warunkiem sprawiedliwości oraz – ostatecznie – sama sprawiedliwość jest na służbie miłości¹⁸. Zastanawiające jest, jak takie pojęcie sprawiedliwości przywołuje stworzenie świata i Boga. Wówczas Bóg złączył się z tym, co stworzył przez miłość wyjątkową i niezmienną, ponieważ: „Do natury zaś miłości należy to, że nie może ona nienawidzić i pragnąć zła tego, kogo raz sobą obdarzyła: *Nihil odisti eorum que fecisti* – »niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś« (Mdr 11, 24). Te słowa wskazują na najgłębszą podstawę stosunku pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem w Bogu, w Jego stosunku do człowieka i do świata. One mówią, iż życiodajnych korzeni oraz najgłębszych racji tego stosunku musimy szukać u »początku«, w samej tajemnicy stworzenia. One też – już w kontekście Starego Przymierza – zapowiadają pełne objawienie Boga, który »jest miłością« (J 4, 16)¹⁹.

W stworzeniu wszechświata koniecznym jest umieszczenie daru sprawiedliwości ofiarowanego człowiekowi, który ukazuje się nie tylko w aspekcie wewnętrznego posiadania świętości, lecz również w aspekcie zewnętrznym poprzez harmonię z innymi stworzeniami. Człowiek należy do świata stworzeń i jest jednym ze stworzeń samego Boga. Z tej racji musi żyć w przyjaźni z innymi, zarówno ze swoimi bliskimi, jak i ze światem materialnym w ogóle, by w ten sposób podążać za zamiarem Boga i móc naprawdę zawiązać z Nim silną więź. Harmonia ze światem stworzonym staje się znakiem stanu rajskiego, który odsyła do eschatologicznej przyszłości²⁰, do czasu triumfu Chrystusa, do pełni tego, co jest już teraz częściowe.

Jan Paweł II kładzie mocny nacisk na wymiar kosmiczny zbawienia, którego dokonał Chrystus. Syn Boży przyszedł nie tylko wyzwolić ludzi z grzechu

¹⁶ Por. tenże, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979, n. 17 (dalej: RH).

¹⁷ Por. tenże, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Rzym 1980, n. 12. 4 (dalej: DM).

¹⁸ Por. *tamże*, n. 4.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ Por. tenże, *Audiencja generalna 17.01.2001 r.*, OsRomPol 2001, nr 4, s. 43.

i śmierci, lecz również przekonać cały świat o miłości swego Ojca. Całe życie Chrystusa jest zwiastowaniem tej zbawczej miłości, która konkretyzuje się najpierw we wcieleniu, a następnie w śmierci i zmartwychwstaniu: „Podczas Bożego Narodzenia będziemy kontemplować wielkie misterium Boga, który staje się człowiekiem w łonie Dziewicy Maryi. Rodzi się On w Betlejem, by dzielić nasz niepewny ludzki los! Przychodzi do nas i przynosi zbawienie całemu światu. Jego posłannictwem będzie zgromadzić ludzi i narody w jedną rodzinę dzieci Bożych. Możemy powiedzieć, że w tajemnicy Bożego Narodzenia kontemplujemy »radikalny przełom« w dziejach zbawienia. Człowiek, który przez grzech oddalił się od Stwórcy, otrzymuje teraz w Chrystusie dar nowej i pełnej z Nim komunii. W ten sposób na nowo rodzi się w jego sercu nadzieja, gdyż bramy raju zostały otwarte»²¹.

Przez wydarzenia swego życia, szczególnie zaś te z ostatniego okresu, Chrystus otwiera nam, raz na zawsze, bramy raju²². Przez swoje uwielbienie i swoje wywyższenie na prawicę Ojca pascha ziemską Chrystusa wypełnia się w misterium wniebowstąpienia: Chrystus jest w niebie, w ojczyźnie wiecznej, gdzie człowiek może kontemplować Jego zwycięskie oblicze²³. On wrócił do swego Ojca i żyje w chwale raju. Ostatecznie więc niebo i raj stają się synonimami i wskazują na jedną, jedyną rzeczywistość: na bliskość Boga.

3. Raj jako dzielenie wspólnoty świętych

Zasadą życia wiecznego oraz prawdziwym celem życia na ziemi człowieka jest uczestnictwo w życiu Boga. Wieczność jest określana jako ostateczny powrót do Boga przez Chrystusa. Jednakże ta eschatologia indywidualna nie wyczerpuje całego przyszłego szczęścia. Innym wymiarem eschatologii, nie mniej ważnym i nie drugorzędnym, a na pewno uzupełniającym i równym jest udział we wspólnocie świętych. Bycie z Bogiem pociąga za sobą zawsze bycie z innymi

²¹ Tenże, *Audienca generalna 22.12. 2004 r.*, OsRomPol 2005, nr 2, s. 16. Por. RH, n. 10; DM, n. 7–8; tenże, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, n. 7–11; tenże, *Encyklika „Dominum et vivificantem”*, Rzym 1986, n. 52.

²² Por. tenże, *Homilia na stadionie w Ammanie 21.03.2000 r.* Papież po przywołaniu obietnic danych Abrahamowi i ukazaniu ważności prawa mojżeszowego, konkluduje: „Jezus jest spełnieniem obietnicy. Jego śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie prowadzą do ostatecznego zwycięstwa życia nad śmiercią. Przez zmartwychwstanie bramy raju zostają otwarte na oścież, my zaś możemy znów przechadzać się po ogrodzie życia”. OsRomPol 2000, nr 5, s. 17. Ostatnie porównanie pozawala wrócić w duchu do rzeki raju, której wody nawadniały pustynię i podlewały rośliny rosnące na jej brzegach.

²³ Zaznaczmy tutaj, że cykl katechez poświęconych osobie Syna Bożego zamyka się przez wyjaśnienie tajemnicy wniebowstąpienia. Jan Paweł II wskazuje, że nieobecność Chrystusa jest tylko na poziomie znaku: nie ma Jego fizycznej obecności bo jest w niebie, lecz dalej jest obecny w tym świecie w Kościele i przez sakramenty, szczególnie w Eucharystii. To ona staje się sakramentem eschatologicznym, przez który chwalebne niebo i raj trwają w tym świecie. Por. tenże, *Audienca generalna 05.04.1989 r.*, OsRomPol 1989, nr 4, s. 5. Zob. także: RH, n. 20.

ludźmi. Jest dość prawdopodobne, że ten podwójny aspekt, tak często podkreślany przez papieża, opiera się i inspirowane linią zawartą w *Lumen gentium*. Konstytucja bowiem stwierdza, dość lapidarnie, że Bóg nie chciał nas zbawić pojedynczo²⁴. Zbawienie na wymiar wspólnotowy, dotyczy każdego człowieka i całej ludzkości, bowiem życie wieczne jako dar i jako tajemnica są w zasięgu każdego człowieka. Powołanie do zbawienia jest bowiem tylko jedno, a prawdziwe szczęście może istnieć tylko wówczas, gdy może być dzielone z innymi. Życie wieczne spełnia się we wspólnocie świętych.

Eschatologiczna *communio sanctorum* jest tworzona przez ludzi oczyszczonych wcześniej przez Chrystusa i uświęconych przez Ducha Świętego. Dzieło zbawienia najpełniej objawia się w samym Kościele, bowiem łaska przekształca każdego chrześcijanina według zamysłu Boga, aby mógł osiąść pełnię życia i szczęścia poza granicą śmierci. Wszelkie dobra materialne z tego świata nie są dobrami, jeśli odwracają człowieka do Boga. Nie można bowiem stworzyć i posiadać raju na ziemi bez skutecznej pomocy Boga. A pomoc ta znajduje się w ewangelii, którą należy wprowadzić w życie. To praktyka cnót i wartości ewangelicznych podtrzymuje nadzieję posiadania dóbr przyszłych w wieczności. Wszelkosc Słowa Bożego nie pozostawia obojętnym człowieka nie tylko przez zbliżenie go do Boga, lecz również przez uczynienie go jakby płodnym: „Drodzy młodzi, szukajcie w swoich grupach okazji do słuchania i poznawania słowa Bożego, zwłaszcza poprzez czytanie Pisma Świętego (*lectio divina*): odkryjecie tajemnice Serca Bożego, które pomogą wam rozeznawać sytuacje i zmieniać rzeczywistość. Prowadzeni przez Pismo Święte będziecie mogli rozpoznać obecność Pana w waszym życiu i nawet »pustynia« stanie się wówczas »ogrodem«, w którym stworzenie może prowadzić zażyłą rozmowę ze swoim Stworzycielem: »Kiedy czytam Boskie Pismo, Bóg na nowo przechadza się po ziemskim raju«²⁵.

Można jeszcze dodać, jako konsekwencję takiej osobowej transformacji chrześcijanina, że rajem jest także cała ludzkość odnowiona. Nowy człowiek, człowiek oddany Duchowi Świętemu nie jest ukierunkowany wyłącznie na Boga. Szuka także drugiego człowieka, by z nim stworzyć nowe więzy oparte na Chrystusie. Wspólnota świętych jest rajem Boga, gdyż tworzy nową ludzkość. Święci są rajem i są w raju, to znaczy tam, gdzie wypełnia się ich życie. Być z Bogiem, to istota tego raju, która nie mniej objawia się w byciu z innymi ludźmi. Ta więź pozwala kontemplować oblicze Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka, w którym miłość wieczna i podstawowe piękno spotykają się na nowo²⁶.

²⁴ Por. KK, n. 9.

²⁵ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowe Dni Młodzieży 1997*, n. 6, OsRomPol 1996, nr 19(187), s. 6.

²⁶ Por. tenże, *Homilia 15.12.1998 r.*: „Chi è il Messia, Redentore del mondo? Perché ed in cosa consiste la sua venuta? Ancora una volta, per addentrarci su questo cammino, dobbiamo far riferimento al Libro della Genesi. Esso ci rivela che è il peccato e il suo ingresso nella storia la causa della distanza tra l'uomo e Dio, di cui è simbolo eloquente la cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre”. Za: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_15121998_it.html (odczyt z dn. 22 maja 2012 r.).

Taki punkt spojrzenia na koniec ludzkiego życia, który implikuje pewną dynamikę całego życia i czynią ją decyzyjną przez wybór między dobrem a złem, przynosi w myśli Jana Pawła II element dość wyjątkowy. Chodzi o sens cierpienia. Ten, kto cierpi, a XX wiek jest przykładem straszliwych cierpień poszczególnych ludzi i całej ludzkości, przez akceptację swych ograniczeń i swych słabości, jak również przez głębokie przyłgnięcie do Chrystusa w wierze, może być pewien nagrody, którą otrzyma w przyszłym życiu, w raju świętych. Logika takiego rozumowania opiera się i wyjaśnia w optyce Chrystusa, cierpiącego sługi Jahwe. Jeżeli uznamy, że Jego życie i Jego śmierć mają sens dla całej ludzkości, która w ten sposób otrzymuje największy dowód miłości ze strony Boga, tej samej miłości, która spaja dzieło stworzenia i odkupienia, wówczas wszystkie cierpienia Chrystusa, które się przedłużają, wykańczają i uzupełniają (por. 1 Kor 1, 24) w cierpieniach każdego chrześcijanina stają się środkiem otrzymania chwały, którą sam Chrystus posiada jako wywyższony na prawicy Swego Ojca. Za cenę swych słabości cielesnych można posiadać raj: „Jezus nie przyszedł ustanowić ziemskiego raju, w którym nie byłoby miejsca na cierpienia. Ci, którzy są bliżej związanych z Jego losem, winni spodziewać się cierpienia. Jednakże zakończy się ono radością. Jak cierpienie kobiety, która wydaje na świat dziecko. Cierpienie jest zawsze krótkim przejściem ku trwałej radości, i radość ta jest zbudowana na przedziwnej owocności cierpienia. W planie Bożym każdy ból jest bólem rodzenia, przyczyniającym się do narodzin nowej ludzkości. Możemy zatem stwierdzić, że jedynając człowieka z Bogiem poprzez swą ofiarę, Chrystus pojednał go z cierpieniem, uczynił bowiem z niego świadectwo miłości i twórczy akt w budowaniu lepszego świata”²⁷.

Niepoliczony tłum świętych, ta część Kościoła, która już cieszy się chwałą Boga, pobudza innych członków Mistycznego Ciała do odwagi i siły w naśladowaniu Chrystusa. W tym *imitatio* święci dają przykład autentycznego świadectwa życia przenikniętego ewangelią i to na przestrzeni wielu wieków historii. Żywe świadectwo ich życia jest dowodem, że droga rygorystyki ewangelicznej pozostaje wciąż możliwa do podjęcia i zrealizowania. Jednak święci nie idą nieznaną drogą. Wpatrują się w przykład jedyny i niepowtarzalny życia Maryi. Ona jest pierwszą z ludzi, w której dystans między Bogiem a człowiekiem został nie tylko zmniejszony, lecz wręcz zniweczony. Przez swoją wiarę i zaufanie, przez swoje posłuszeństwo i zasłuchanie, wreszcie przez swe matczyne cierpienia Maryja otrzymuje życie wieczne w raju Boga. Weszła do niego jako pierwsza²⁸ z ludzi i tam nieustannie pozostaje, czekając na pozostałych członków Kościoła. Matka Chrystusa cieszy się chwałą i szczęściem raju eschatologicznego, a te ostateczne rzeczywistości nie są częściowe. Maryja i tylko Ona na razie

²⁷ Tenże, *Audiencja generalna 27.04.1983 r.*, OsRomPol 1983, nr 4, s. 8.

²⁸ W rozważaniach przed modlitwą Anioł Pański papież stwierdził, że Łazarz po śmierci został przyjęty do raju (*Anioł Pański 26.09.2004 r.*, OsRomPol 2004, nr 11–12, s. 45). Prawdopodobnie trzeba tu jednak widzieć odwołanie do raju dla sprawiedliwych, do którego nawiązuje tradycja żydowska.

posiada pełnię tego ostatecznego stanu, ponieważ Ona jedna „posiada” Boga w całości swego bytu, to znaczy w duszy i ciele. Wniebowzięcie Maryi jest tajemnicą, która pozwala nam z jednej strony kontemplować przyszłość niejako pozbawioną materii, a z drugiej mieć nadzieję, że ciało człowieka, podobnie jak cały świat, zostanie przemienione przez miłość Boga, by ukazać Jego triumf w całości tego, co zostało stworzone. Stwierdzając, że Maryja jest w raju, Jan Paweł II wyraża wiarę w to, że jest Ona w niebie pełnym świętych²⁹.

Chwała raju, którą posiada wspólnota świętych, powiększa koncepcję stanów ostatecznych. Nie ogranicza się wyłącznie do samych ludzi, lecz wymaga z konieczności miejsca dla świata stworzonego. Pozbawienie tego wymiaru eschatologii – mimo zrozumiałego umiaru – byłoby odejściem od wizji życia wiecznego głoszonego przez Kościół.

4. Raj jako świat odkupienia

Pojęcie stworzenia, którym posługuje się często w swych pismach Jan Paweł II, zawiera wiele elementów pozytywnych odnośnie tego, co istnieje. Dla przykładu zacytujmy tylko jeden fragment ze środowiej audyencji: „W odczytanym przed chwilą hymnie pochwalnym psalmista wylicza wszystkie stworzenia, nazywając je po imieniu. Na wysokości pokazują się aniołowie, słońce, księżyc, gwiazdy i niebiosy; na ziemi poruszają się dwadzieścia dwa stworzenia – tyle, ile liter liczy alfabet hebrajski, co oznacza pełnię i całość. Wierny jest niejako »pasterzem istnienia«, to znaczy tym, który prowadzi do Boga wszystkie istoty, zachęcając je, by śpiewały pochwalne »alleluja«. Psalm wprowadza nas jakby do kosmicznej świątyni, której sklepienie stanowią niebiosy, nawy – części świata, a w jej wnętrzu śpiewa Bogu chór stworzeń. Ta wizja mogłaby z jednej strony przedstawiać raj utracony, a z drugiej – raj obiecany. Nieprzypadkowo horyzont rajskiego wszechświata, przedstawiony w Księdze Rodzaju (r. 2) u samych początków świata, ukazany jest przez Izajasza (r. 11) i Apokalipsę u kresu dziejów. Dzięki temu widzimy, że harmonia człowieka z bliźnimi, ze stworzeniem i Bogiem zawiera się w planie zamierzonym przez Stwórcę. Plan ten był i wciąż jest naruszany przez ludzki grzech, którego źródłem jest inny zamysł, również przedstawiony w Księdze Rodzaju (r. 3–11), gdzie opisane jest narastanie napięcia i konfliktu z Bogiem, z bliźnim, a nawet z przyrodą”³⁰.

Świat jako dzieło Boga jest piękny i dobry. Te dwie cechy fundamentalne dla natury wszechświata przypominają o jego stanie w raju z Księgi Rodzaju.

²⁹ Istnieje bardzo wiele tekstów. Podajemy tylko kilka przykładowych: *Audyencja generalna 03.01.1996 r.*, OsRomPol 1996, nr 3, s. 41; *Anioł Pański 15.08.1997 r.*, OsRomPol 1997, nr 10, s. 46–47; *02.11.1997 r.*, OsRomPol 1997, nr 12, s. 42; *01.11.1991 r.*, OsRomPol 1991, nr 12, s. 46; *15. 08. 2002 r.*, OsRomPol 2002, nr 10–11, s. 52; *15.08.2003 r.*, OsRomPol 2003, nr 11–12, s. 37.

³⁰ Jan Paweł II, *Audyencja generalna 17.01.2001 r.*, OsRomPol 2001, nr 4, s. 43. Poza tym nauczanie o stworzeniu zostało wyłożone w cyklu środowiej katechez w roku 1986, roku poświęconym Bogu Ojcu. Zob. także: DM, n. 4; tenże, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Rzym 1995n. 34.

To w tym raju piękno i dobroć świata ukazały się w całej pełni i głębi po to, aby odsłonić zamiar stwórczej woli Boga. Świat z początków, pierwotny raj, którego istnienie zostało naznaczone i przerwane grzechem, przypomina świat odkupienia, czyli świat terazniejszy. Świat nie stał się sam w sobie zły i brzydki. Wciąż obecnie możemy w nim obserwować cechy pierwotne, lecz w przeciwieństwie do raju, bez odnoszenia ich do Stwórcy. Dla chrześcijanina świat pozostaje dziełem Boga, Jego naturalnym objawieniem, które pomaga wznieść w wierze ducha do źródła wszelkiego istnienia³¹. Także obecnie człowiek odnowiony przez Chrystusa może odkryć w świecie ślady pierwotnej dobroci i wyobrażać sobie świat eschatologiczny. Jest to możliwe dlatego, że świat, gdzie dziś człowiek żyje i pracuje, jest symbolem utraconego raju oraz przedsmakiem raju ostatecznego³². Ustalenie jasnych stosunków między tymi dwoma ekstremami historii jest niemożliwe, tak samo jak odpowiedzenie na pytanie, czy raj eschatologiczny identyfikuje się z rajem początków. Ponadto trudno stwierdzić, czy przyszłość jest powrotem do przeszłości, do stanu utraconego przez nieposłuszeństwo człowieka. W pewnym sensie odpowiedź pozytywna jest dopuszczalna, pod warunkiem uwypuklenia wartości darów rajszych, jak na przykład wspólnoty z Bogiem, a nie ograniczaniu się tylko o określonego momentu czasowego w historii zbawienia. Koniecznym jest nieustanne podkreślanie tego, że raj eschatologiczny otwarty jest dla ludzkości przez śmierć Słowa wcielonego oraz to, że zasługi tego aktu nie były znane od chwili stworzenia. Niezależnie od proponowanego kierunku poszukiwań w tych papieskich wypowiedziach można w nich doszukać się pewnej idei fundamentalnej. Zgodnie z nią, mówienie o raju jest zachowaniem dość wiernie pamiętki z przeszłości, przy jednoczesnej terazniejszej nadziei na udział w zbawieniu całego świata³³. Dobroć świata stworzonego przez Boga, odwrócenie się człowieka i obietnica nowego świata kształtują, zdaniem papieża, istotę całej katolickiej doktryny o stworzeniu jako takim³⁴. Przyszłość usprawiedliwia się przez początek, ponieważ w Chrystusie świat został stworzony i w Nim także zbawiony. To jest sens przeznaczenia w Chrystusie i zasada wszelkiego (również nowego) stworzenia³⁵.

Papież często przypomina, że śmierć Chrystusa jest pojednaniem całego stworzenia z Bogiem³⁶. Chociaż Zbawiciel przychodzi, by naprawić grzech człowieka i to wobec człowieka ujawnia się cała moc dzieła zbawienia. Jednak poprzez człowieka zbawienie obejmuje cały wszechświat zabrudzony grzechem

³¹ Por. tenże, *Anioł Pański 11.07.1999 r.*, OsRomPol 1999, nr 11, s. 37–38.; tenże, *Audiencja generalna 2. 08. 2000 r.*, OsRomPol 2001, nr 1, s. 36–37.

³² Tenże, *Homilia w Christchurch w Lancaster Park 24.11.1986 r.*, OsRomPol 1987, nr 2, s. 15.

³³ W swej encyklice *Evangelium vitae* papież nazywa ziemię ogrodem Eden, tzn. „krajem obfitości, życzliwych relacji między ludźmi i przyjaźni z Bogiem” (EV 9). Takie nazewnictwo pozwala mieć nadzieję na udział wszechświata w pełni zbawienia.

³⁴ Jan Paweł II, *Audiencja generalna 08.01.1986 r.*, OsRomPol 1986, nr 1, s. 8.

³⁵ Por. tenże, *Audiencja generalna 28.05.1986 r.*, OsRomPol 1986, nr 5, s. 20–21.

³⁶ Por. RH, n. 8–9; tenże, *Homilia w Wigilię Paschalną 19.04.2003 r.*, OsRomPol 2003, nr 6, s. 18 i 22.04.2000 r., OsRomPol 2000, nr 6 s. 22.

i złem. Chrystus odnawia wszystkich i wszystko, zaś skutkiem tego odnowienia jest kontynuacja uświęcenia przez Ducha Świętego, aż wypełni się czas i Pan powróci. Rozpoznanie i uznanie dobroci świata, podobnie jak podjęcie troski o niego obecnie, nie powinny człowieka zaślepić lub osłabić jego czujność. Świat może stać się niebezpieczeństwem i przeszkodą między człowiekiem a Bogiem³⁷. Nowe niebo i nowa ziemia nastaną w przyszłości, a ich obecność jest obietnicą do zrealizowania. Stąd konieczność dla człowieka współpracy z Duchem, przez którego dobra wspólnoty ludzkiej mogą być przemienione i zachowane w wieczności.

5. Raj, czyli Kościół będący pełnią królestwa Bożego

Stosunek Kościoła do królestwa Bożego papież rozważa w encyklice *Redemptoris missio*. Przeciwstawia się zdecydowanie koncepcjom, które kładą nacisk (zbyt mocny i przesadny) na człowieka lub na Kościół w jego aktywności jako znaku ustalenia nowego porządku społecznego w świecie. Te dwa nurty pomijają to, co jest istotne dla zrozumienia odniesienia Kościoła i królestwa Bożego, to znaczy ich związek z Chrystusem. Osoba Syna Bożego jest objawionym królestwem, obecnym i wypełnionym³⁸. Tak jak niemożliwe jest odseparowanie Chrystusa od królestwa Bożego, tak również niemożliwe jest odseparowanie Kościoła od tego królestwa. Kościół służy królestwu, jest jego zadatkiem, znakiem i narzędziem, aby ono się rozwijało coraz bardziej między ludźmi w świecie: „Naturą królestwa jest komunია wszystkich ludzi pomiędzy sobą i z Bogiem. Królestwo dotyczy wszystkich ludzi, społeczeństwa, całego świata. Pracować dla królestwa znaczy uznawać i popierać Boży dynamizm, który jest obecny w ludzkiej historii i ją przekształca. Budować królestwo znaczy pracować na rzecz wyzwolenia od zła we wszelkich jego formach. Krótko mówiąc, królestwo Boże jest wyrazem i urzeczywistnieniem zbawczego planu w całej jego pełni”³⁹.

W tej szerokiej perspektywie raj może także oznaczać Kościół u kresu swego pielgrzymowania, Kościół w chwale Boga Trójjedynego⁴⁰. Trzeba koniecznie podkreślić akcent mocno położony na przyszłości i na czasy eschatologiczne. Jeszcze nie teraz Kościół jest w całej pełni rajem Boga. Trwając w tym świecie, uposażony licznymi charyzmatami i darami Bożymi, nie przestaje się bić, aby zbawienie objęło całe stworzenie. Istnienie Kościoła nie jest pozbawione problemów i trudności na tyle, na ile w jego członkach współistnieje grzech i świętość. Raj jednak oznacza wyzwolenie ze zła i zwycięstwo nad grzechem. Z tej racji Kościół cały oczekuje, ma nadzieję i modli się o to, aby Pan przyszedł

³⁷ Por. tenże, *List do Młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodości* 5, OsRomPol 1985, nr 1, s. 6.

³⁸ Por. tenże, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Rzym 1990, n. 17–18.

³⁹ *Tamże*, n. 15.

⁴⁰ Por. tenże, *Audiencja generalna 30.08.2000 r.*, OsRomPol 2001, nr 1, s. 39.

w chwale i zastał wszystko odnowione i przemienione. Kościół staje się rajem dla nowej ludzkości i dla nowego stworzenia przez to, co im ofiaruje⁴¹. Pełnia darów zbawienia już teraz jest obecna w Kościele.

Ta dialektyka *już a jeszcze nie*, tak klasyczna dla całej eschatologii katolickiej, daje się z łatwością zauważyć w podejściu do sakramentów, szczególnie do eucharystii. Wydaje się, że teksty papieskie mówią o tym dość jednoznacznie: „W eucharystycznym Chlebie zawarte jest bowiem to samo Ciało, które narodziło się z Maryi i zostało złożone w ofierze na krzyżu: *Ave verum Corpus natum de Maria Virgine, vere passum, immolatum in cruce pro homine*. Czyż można nie powracać wciąż na nowo do tej tajemnicy, która zawiera w sobie całe życie Kościoła? Przez dwa tysiące lat ten Sakrament był pokarmem niezliczonych wiernych. Z tego źródła wypłynęła rzeka łaski. Iluż świętych znalazło w nim nie tylko zadatek, ale prawie przedsmak raj!”⁴² oraz „Oczekujemy Twego przyjścia w chwale. Eucharystia kieruje do ostatecznego celu, jest przedsmakiem pełni radości obiecannej przez Chrystusa (por. J 15, 11); w pewnym sensie jest antycypacją raj – w niej »otrzymujemy zadatek przyszłej chwały«. W Eucharystii wszystko wyraża pełne nadziei oczekiwanie »przyjścia naszego Zbawiciela Jezusa Chrystusa«. Kto się karmi Chrystusem w Eucharystii, nie potrzebuje wyczekiwać zaświatów, żeby otrzymać życie wieczne: posiada je już na ziemi, jako przedsmak przyszłej pełni, która obejmie człowieka do końca”⁴³. W podobny sposób: „Po Mszy św. udamy się, z modlitwą i śpiewem, do bazyliki Matki Bożej Większej. Tą procesją pragniemy symbolicznie wyrazić, że jesteśmy pielgrzymami, *viatores*, zmierzającymi do ojczyzny niebieskiej. W naszym pielgrzymowaniu nie jesteśmy sami – idzie z nami Chrystus, Chleb życia, *panis angleorum, factus cibus viatorum* – »Chleb aniołów, Chleb pielgrzymów« (*Sekwencja*). Jezus, pokarm duchowy, który wzmacnia nadzieję wierzących, wspiera nas w tej wędrówce ku niebu i pogłębia naszą komunę z Kościołem niebieskim. Przenajświętsza Eucharystia, przedsmak raj na ziemi, którego światło przenika przez chmury naszej historii, jest promieniem chwały niebieskiego Jeruzalem, rzucającym światło na drogi naszego życia”⁴⁴.

W ten sposób Kościół w swym posługiwaniu sakramentalnym objawia swoją przyszłość i swoje spełnienie. Całkowicie napełniony obecnością Ducha,

⁴¹ Por. tenże, *Przemówienie do uczestników sympozjum „Iwanow i kultura jego czasów”*, OsRomPol 1983, nr 5–6, s. 26; tenże, *Przemówienie do uczestników konferencji na temat realizacji nauczania Powszechnego Soboru Watykańskiego II, 27.02.2000 r.*, OsRomPol 2000, nr 4, s. 44–45.

⁴² Tenże, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000*, n. 8–9, OsRomPol 2000, nr 5, s. 6.

⁴³ Tenże, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Rzym 2003, n. 18. Modyfikacja ostatniego zdania jest konieczna. Tekst włoski kończy zdanie sformułowaniem *nella sua totalità*, tekst angielski *in his totality*, tekst francuski *dans sa totalité*. Powiedzenie, że pełnia obejmie człowieka do końca jest niepełne. Papież zdaje się wskazywać nie tylko na sam proces, który się zakończy, ale przede wszystkim na jego skutki: pełnia obejmie człowieka jako byt duchowo-cielesny. Lepiej brzmiałoby zakończenie podobne do cytowanych tekstów: „w jego całości”. Wszystkie teksty encykliki podane są na stronach Watykanu.

⁴⁴ Tenże, *Homilia 19.06.2003 r.*, OsRomPol 2003, nr 9, s. 59.

miłością obopólną Ojca i Syna, przedstawi swej Głowie ludzkość i świat zmienione według zamiarów Boga. To wówczas będzie on definitywnie, na mocy pełnego zjednoczenia z Chrystusem, rajem napełnionym miłością Boga, której świadkiem jest Chrystus. Wszystko przychodzi od Chrystusa, wszystko jest przez Niego i wszystko jest dla Niego. Być z Nim to słodki raj, być bez Niego to piekło⁴⁵.

Pojęcie raju, jakie spotykamy w pismach Jana Pawła II, określa różne aspekty jednej rzeczywistości. Nigdy jednak nie chodzi o to, by cokolwiek sobie przeciwstawiać. Papież nie posługuje się tym pojęciem po to, by wprowadzać jakiegokolwiek sztuczne podziały lub rozróżnienia. Wręcz odwrotnie. Tak bogate znaczenie jednego pojęcia ukazuje, że rzeczywistość, do której się odnosi, jest wielką tajemnicą. Przed nią człowiek może tylko pochylić głowę w pokorze i zatrzymać się w chwili adoracji. Raj ma sens przede wszystkim teologiczny i chrystologiczny, ale również nie mniej odnosi się do eklezjologii i antropologii chrześcijańskiej oraz chrześcijańskiej kosmologii. Wydaje się, że te wszystkie płaszczyzny powinny być rozpatrywane łącznie, a nie selektywnie i oddzielnie. Każda przywołuje następną i dopiero razem dają – prawdziwy, lecz częściowy – obraz całości. Ta część nie jest ograniczeniem rzeczywistości, lecz skutkiem niezdolności człowieka do pojęcia tego, co Bóg dla niego przygotował. Jako *viator*, człowiek ma przedsmak rzeczywistości eschatologicznej, a realizm tego zadatku gwarantują sakramenty, szczególnie Eucharystia. Życie człowieka na ziemi jest przygotowaniem do rzeczy ostatecznych, ich „tworzeniem” dla siebie, nie według własnych upodobań, lecz zgodnie z zamysłem samego Boga. To On daje siebie jako najwyższy i ostateczny dar. To On jest spełnieniem i celem ostatecznym.

Literatura

Bellarmin R., *Wykład nauki chrześcijańskiej*, http://www.ultramontes.pl/Katechizm_Bellarmino_XXII.htm (odczyt z dn. 25.05.2012 r.).

Diccionario de Juan Pablo II, E. D. Diaz (red.), Madrid 1997.

Gaspari P., *Katechizm katolicki*, <http://www.piusx.org.pl/katechizm/12> (odczyt z dn. 25.05.2012 r.).

Insegnamenti di Paolo VI, Vaticano, t. IX.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et Paenitentia”*, Rzym 1984.

Jan Paweł II, *Anioł Pański 11.07.1999 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1999, nr 11, s. 37–38.

Jan Paweł II, *Audiencja generalna 17.01.2001 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2001, nr 4, s. 43.

Jan Paweł II, *Audiencja generalna 17.01.2001 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2001, nr 4, s. 43.

⁴⁵ Cytat z Tomasza à Kempis, który znajduje się w przemówieniu Jana Pawła II podczas wizyty w sanktuarium Nostra Signora della Croce 30.08.1980 r., w: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1980/august/documents/hf_jp-ii_spe_19800830_giovani-laquila_it.html (odczyt z dn. 22 maja 2012 r.).

- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 19.01.2000 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2000, nr 3, s. 48.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 02.08.2000 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2001, nr 1, s. 36–37.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 22.12.2004 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2005, nr 2, s. 16.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 25.09.1985 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1985, nr 9, s. 4.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 27.04.1983 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1983, nr 4, s. 8.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 28.05.1986 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1986, nr 5, s. 20–21.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 26.01.2005 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2005, nr 4, s. 52–53.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 30.08.2000 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2001, nr 1, s. 39.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 05.04.1989 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1989, nr 4, s. 5.
- Jan Paweł II, *Audiencja generalna 08.01.1986 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1986, nr 1, s. 8.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Rzym 1980.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et vivificantem”*, Rzym 1986.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Rzym 2003.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Rzym 1987.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Rzym 1990.
- Jan Paweł II, *Homilia 15.12.1998 r.*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_15121998_it.html (odczyt z dn. 22 maja 2012 r.).
- Jan Paweł II, *Homilia 19.06.2003 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2003, nr 9, s. 59.
- Jan Paweł II, *Homilia na ostatnie pożegnanie kard. A. Bovone, w dniu 20. 04. 1998 r.*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1998/documents/hf_jp-ii_hom_19980420_cardeal-bovone_it.html (odczyt z dn. 22 maja 2012 r.).
- Jan Paweł II, *Homilia na stadionie w Ammanie 21.03.2000 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2000, nr 5, s. 17.
- Jan Paweł II, *Homilia w Christchurch w Lancaster Park 24.11.1986 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 2, s. 15.
- Jan Paweł II, *Homilia w Sandomierzu, 12.06.1999 r.*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1999/documents/hf_jp-ii_hom_19990612_sandomierz_pl.html (odczyt z dn. 22 maja 2012 r.).
- Jan Paweł II, *Homilia w Toronto 25.07.2002 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2002, nr 9, s. 49.
- Jan Paweł II, *Homilia w Wigilię Paschalną 19. 04. 2003 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2003, nr 6, s. 18.

- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2000*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2000, nr 5, s. 6.
- Jan Paweł II, *List do Młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży* 5, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1985, nr 1, s. 6.
- Jan Paweł II, *Modlitwa Anioł Pański 01.11.1985 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1985, nr 10–11–12, s. 25.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowe Dni Młodzieży 1997*, n. 6, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1996, nr 19(187), s. 6.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników konferencji na temat realizacji nauczania Powszechnego Soboru Watykańskiego II, 27.02.2000 r.*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2000, nr 4, s. 44–45.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników sympozjum „Iwanow i kultura jego czasów”*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1983, nr 5–6, s. 26.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w parafii rzymskiej Św. Bazylego 15.04.1979 r.*, „La Documentation catholique” z dn. 15 kwietnia 1979 r., s. 366.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005.
- La Bible de Jérusalem*, Paris 1998.
- McCool G. A., *The Theology of John Paul II*, w: *The Thought of Pope John Paul II*, J. M. McDermott (red.), Roma 1993, s. 29–53.
- Paweł VI, *Audiencja generalna w dniu 8 września 1971 r.*, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, Vaticano, t. IX: 1971, s. 746.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2008.

To be with God in eternity. The concept of paradise in the teaching of John Paul II

Summary

The teaching of John Paul II is very rich in various theological concepts which summarize everything that appeared in the tradition before and which are some opening in searching for new terms to express faith of the Church. The example of the concept of paradise is one of many notions that the Pope uses conferring various meanings to it. John Paul II uses the concept as a classical element for the doctrine about the ultimate things of a man (along with death, last judgment and hell) and he does not give up the century heritage. The Pope enriches it with other aspects that shed light on the man's eschatological fulfillment. Paradise may mean a very formal being with God of a redeemed man, entering the community with other people (*communio sanctorum*) and all the creatures, and finally forming the entire Kingdom of God, i.e. the Church. All these planes complete one another and should not be opposed to one another. Analysing all

of them together enables to perceive the complexity of the Church teaching in what is called *novissimi*, classically since it is not about meeting sheer curiosity but an attempt to explain the mystery. The mystery itself escapes from a full understanding, however is not unknown absolutely. The guarantee and deposit of this ultimate reality are sacraments, especially the Eucharist. The man may accept this gift and live with it as only then he prepares happiness for himself which is called paradise or heaven.

Keywords: Church, community, eschatology, eternal life, heaven, paradise, world.

Ks. KRZYSZTOF DREWS

Gdańskie Seminarium Duchowne

Posługa kapłana w nauczaniu Jana Pawła II w czasie pielgrzymek do Ojczyzny

Streszczenie: Temat posługi kapłana w Kościele zajmował szczególne miejsce w nauczaniu Jana Pawła II w czasie jego pielgrzymek do Ojczyzny. Powyższa dysertacja ukazuje obraz kapłana przedstawiony przez papieża w jego przemówieniach, homiliach i słowach skierowanych do biskupów, kapłanów, zakonników, alumnów i wiernych podczas pielgrzymek do Polski w latach 1979–2002. Prezbiter z ludu wzięty i dla ludu ustanowiony ma służyć w Kościele, trwając w „jedności w biskupie”, w wierności, miłości pasterskiej i braterskiej, dając osobiste świadectwo wiary w Chrystusa, którego Ofiarę Eucharystyczną codziennie sprawuje, czerpiąc z niej siłę i moc. Kapłan, uczestnicząc w jedynym i wiecznym kapłaństwie Jezusa Chrystusa Najwyższego Kapłana, ma realizować swoje powołanie poprzez misję ewangelizacyjną, sprawowanie kultu Boga i uświęcanie ludzi oraz funkcję służebną w duchu miłości na wzór miłości Dobrego Pasterza.

Słowa kluczowe: biskup, Jan Paweł II, Kościół, Kościół w Polsce, misja nauczania, misja służby, misja uświęcania, papież, pielgrzymki do Polski, posługa Kościoła.

Jan Paweł II, pielgrzymując po Polsce, wielokrotnie brał udział w odrębnych spotkaniach z kapłanami, do których kierował swoje słowo. W 1987 r. w Lublinie udzielił też święceń prezbiteratu 46 diakonom¹. W swoich przemówieniach

¹ Zob. Jan Paweł II, *Dzień po dniu, Ilustrowane kalendarium Wielkiego Pontyfikatu 1978–2005*, red. J. Sosnowski, Kraków 2005, s. 448; zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze, Szczecin, 11 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Homilie, Przemówienia*, Kraków 2005, s. 460; Jan Paweł II, *Przemówienie do księży i wiernych w katedrze warszawskiej zgromadzonych w katedrze, Warszawa, 2 czerwca 1979*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 12–14; Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze, Częstochowa, 6 czerwca 1979*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 117–125; Jan Paweł II, *Przemówienie do księży archidiecezji poznańskiej zgromadzonych w katedrze, Poznań, 20 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 307; Jan Paweł II, *Przemówienie do księży archidiecezji wrocławskiej, zakonników i zakonnice zgromadzonych w katedrze, Wrocław, 21 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 327–328; Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem święceń kapłańskich, Lublin 9 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 410–416; Jan Paweł II, *Homilia w czasie nieszporów eucharystycznych skierowana do księży, zakonników i zakonnice, Tarnów, 10 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 428–433.

podkreślał służebny charakter kapłaństwa, w którym kapłani są „z ludzi więci, dla ludzi postawieni we wszystkim, co się odnosi do Boga” (Hbr 5, 1)². Jezus Chrystus wybrał niektórych spośród wiernych, aby w Jego imię publicznie wykonywali w Kościele posługę kapłańską dla dobra ludzi. Sam posłany przez Ojca, posłał na świat Apostołów, aby przez nich i przez ich następców, biskupów, nieustannie wykonywać swój urząd nauczycielski, kapłański i pasterski. Zatem za Janem Pawłem II można stwierdzić, że kapłaństwo jest sakramentem odkupieńczego Czynu Chrystusa³. Prezbiterzy są współpracownikami biskupów, a złączeni z nimi w posługiwaniu kapłańskim są wezwani do służenia ludowi Bożemu. Świętością życia, słowem i przykładem mają budować dom Boży, to jest Kościół⁴.

Według *Pontyfikału Rzymskiego* zadaniem prezbiterów, którzy wyrastają ze wspólnoty parafialnej i w parafii realizują powierzone im posługi, jest gromadzić Lud Boży przez posługę słowa i sakramentów, rozwijać jego wiarę, przewodniczyć mu i prowadzić wszystkich do zjednoczenia w miłości⁵. Prezbiterzy mają głosić Słowo Boże, które sami z radością przyjęli, rozważać prawo Boże, wierzyć w to, co przeczytali, nauczać tego, w co uwierzyli i pełnić to, czego innych nauczają. Słowem i przykładem powinni budować Kościół. Z radością i miłością, mocą Chrystusa, powinni pełnić posługę uświęcania, składać wraz z duchowymi ofiarami wiernych Chrystusową Ofiarę, włączając przez chrzest ludzi do Ludu Bożego, odpuszczać grzechy w imieniu Chrystusa i Kościoła w sakramencie pokuty, umacniać chorych, namaszczając ich świętym olejem, w różnych porach dnia składać Bogu uwielbienia, dziękczynienia i prośby. Mają czynić to wszystko pamiętając, że zostali więci z ludu i dla ludzi ustanowieni, aby im pomagać w dążeniu do Boga⁶. Posługując w imieniu Chrystusa – Pasterza, prezbiterzy złączeni z biskupem, mają łączyć wiernych w jedną rodzinę, którą będą mogli przez Chrystusa, w Duchu Świętym doprowadzić do domu Ojca niebieskiego⁷.

Jedność w biskupie i trwanie w wierności

Jan Paweł II jako biskup Rzymu znający problemy różnych Kościołów lokalnych na całym świecie, a zarazem biskup pochodzący z Polski ukazywał różne

² Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze, Szczecin, 11 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 460.

³ Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie niesporów eucharystycznych skierowana do księży, zakonników i zakonnic, Tarnów, 10 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 432.

⁴ Zob. *Pontyfikał Rzymski*, w: *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, s. 73.

⁵ Zob. *tamże*.

⁶ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze, Szczecin, 11 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 460.

⁷ Zob. *Pontyfikał Rzymski...*, s. 73.

aspekty powołania kapłańskiego. Znając realia życia księży, mówił do nich o ich posłaniu – głosiceli Słowa Bożego, jakie są ich zadania, rzeczywistość, postawy, fakty i problemy⁸. W swoim przemówieniu w archikatedrze warszawskiej rozpoczynającym pielgrzymkę do Polski w 1979 r. podkreślił, jak wielkie znaczenie dla działalności księży w Kościele ma ich jedność, jaką mają w swoim biskupie (w tym czasie znakiem tej jedności w Kościele warszawskim był Prymas Polski S. Wyszyński)⁹. Ta jedność objawia się na dwóch poziomach – w diecezji, ze swoim biskupem miejsca, i z biskupem rzymskim, ukazując w ten sposób powszechny wymiar posługi kapłana w Kościele¹⁰. Kapłan jest głosicielem Chrystusa w łączności zarówno ze swoim biskupem, jak i z papieżem – powtarzał często Jan Paweł II¹¹. Wydaje się, że największe przesłanie do kapłanów w czasie swoich pielgrzymek do ojczyzny skierował papież w katedrze częstochowskiej w 1983 r. Był pod wielkim wrażeniem spotkania z księżmi z Meksyku w Guadalupe w 1979 r. Także i w swojej ojczyźnie przypominał kapłanom tę prawdę, że zostali z ludu wzięci i dla ludu ustanowieni, by być „sługami Chrystusa i szafarzami Bożych tajemnic” (por. 1 Kor 4, 1)¹². Jan Paweł II w bardzo mocnych słowach podkreślił, że Kościół w Polsce tak jak dzięki kapłanom, ich stylowi życia, służbie i świadectwu jest niepokonany, tak i przez kapłanów ten Kościół można zniszczyć, przez jakiegokolwiek ich „rozchwianie”¹³. Te słowa papieża okazały się bardzo prorocze, gdy w późniejszym czasie, a szczególnie na przełomie XX i XXI wieku różne wrogie środowiska w Polsce zaczęły uderzać w Kościół, wykorzystując prawdziwe bądź wyimaginowane grzechy księży. Kapłan głoszący Chrystusa powinien być człowiekiem, który poświęca się Bogu i drugiemu człowiekowi bez reszty, będąc „światłością dla świata”¹⁴, tym bardziej w tych trudnych czasach, kiedy próbuje się zniszczyć Kościół – podkreślał papież w 1983 r.¹⁵ Ksiądz będzie wiernym głosicielem prawdy, jeżeli będzie trwał w postawie wierności „na zawsze” i w ten sposób będzie mógł „umacniać braci”¹⁶.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze, Częstochowa, 6 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 118.

⁹ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży i wiernych archidiecezji warszawskiej zgromadzonych w katedrze, Warszawa, 2 czerwca 1979*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 12.

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży archidiecezji poznańskiej zgromadzonych w katedrze, Poznań, 20 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 307.

¹¹ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze, Częstochowa, 6 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 118; zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży archidiecezji poznańskiej zgromadzonych w katedrze, Poznań, 20 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 307.

¹² Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze, Częstochowa, 6 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 118.

¹³ Zob. *tamże*.

¹⁴ Zob. *tamże*, s. 121.

¹⁵ Zob. *tamże*.

¹⁶ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze, Szczecin, 11 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 464.

Eucharystia

Szczególna rola w budowaniu Mistycznego Ciała Chrystusa, czyli Kościoła, przypada Eucharystii, którą Chrystus powierzył umiłowanej Oblubienicy, Kościołowi, jako „pamiętkę swej męki i Zmartwychwstania: sakrament miłosierdzia, znak jedności, węzeł miłości, ucztę paschalną”¹⁷ – przypominał papież. Dlatego Kościół ukazuje się światu przede wszystkim przez świadome, pełne zaangażowania i czynne uczestnictwo całego Ludu Bożego w liturgii, „zwłaszcza w tej samej Eucharystii, w jednej modlitwie, przy jednym ołtarzu pod przewodnictwem biskupa, otoczonego kapłanami i sługami ołtarza”¹⁸. Ośrodkiem życia duchowego duszpasterza i wspólnoty parafialnej oraz źródłem ożywiającym całą egzystencję kapłana i jego działalność winno być sprawowanie Eucharystii. Kapłaństwo i Eucharystia, nauczał Jan Paweł II, są ze sobą nierozdzielne¹⁹. Jest niejako „z niej” i „dla niej”²⁰. Wtedy dopiero kapłan ma siły do tego, by oddać Chrystusowi do dyspozycji całe swoje jestestwo: duszę i ciało – aby On mógł przez niego działać i dokonywać swego zbawczego dzieła²¹. W Eucharystii ma swoje korzenie i podstawę duch wspólnoty braterskiej, dlatego od Eucharystii kapłan powinien zaczynać wszelkie wychowanie do ducha wspólnoty²². Pogłębione życie liturgiczne w parafii prowadzi do umocnienia poczucia wspólnoty²³. Z Eucharystii wypływa zobowiązanie do miłości braci i służby tym, za których Chrystus złożył swoje życie w ofierze. Obowiązkiem duszpasterzy jest takie sprawowanie Eucharystii, aby doświadczenie komunii wyniesione ze świątyni znajdowało swoje potwierdzenie i dopełnienie w życiu parafii. Trzeba tak wychowywać uczestników Eucharystii, aby prowadziła ona do poczucia odpowiedzialności za braci, różne dzieła miłości i wzajemnej pomocy²⁴.

¹⁷ Jan Paweł II, *Orędzie do osób konsekrowanych, Częstochowa, 4 czerwca 1997*, w: *Pielgrzymki...*, s. 943; zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium” z dnia 4 grudnia 1963*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 40–70, n. 47 (dalej: KL).

¹⁸ KL, n. 41.

¹⁹ Zob. Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*, Wrocław, 1 czerwca 1997, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 885.

²⁰ Zob. Jan Paweł II, *Homilia podczas Liturgii Słowa, Warszawa Praga, 13 czerwca 1999*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 1140.

²¹ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży i wiernych w katedrze warszawskiej zgromadzonych w katedrze, Warszawa, 2 czerwca 1979*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 14; Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem święceń kapłańskich, Lublin 9 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 414.

²² Zob. *tamże*, s. 6.

²³ Zob. KL, n. 47.

²⁴ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania Ekumenicznego w rezydencji Prymasa Polski, Warszawa, 8 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 378; Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawianej przed kościołem Braci Polskich Męczenników, Gorzów Wielkopolski 2 czerwca 1997*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 902; Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej z dnia 28 października 1965*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, n. 6 (dalej: DK).

„Źrenica oka”

Formacja przyszłego kapłana rozpoczyna się w seminarium, gdzie kandydat do święceń przygotowuje się do posługi słowa, „by objawione słowo Boże coraz lepiej rozumieli, przez rozmyślanie posiedli, a mową i obyczajem wyrażali”²⁵ – przypomniał Jan Paweł II przy okazji wmurowania kamienia węgielnego pod nowe seminarium w Szczecinie w 1987 r. Papież wielokrotnie przy okazji swoich pielgrzymek odwiedzał seminaria duchowne, dokonując przy tej okazji ich poświęcenia²⁶. Mówił często, że to właśnie one są „źrenicą oka” biskupa, a nawet całego Ludu Bożego danego Kościoła²⁷. To z nich są posyłani ci, którzy mają głosić Chrystusa słowem i przykładem, „mocni duchem, umysłem, modlitwą, kochający szczerze Boga i ludzi”²⁸, aby jako pragnący głosić Dobrą Nowinę przyjmowali postawę sympatii i miłości wobec najbardziej potrzebujących²⁹. Papież tuż przed ogłoszeniem nowej adhortacji *Pastores dabo vobis*, w czasie swojej pielgrzymki w 1991 r., podkreślał, że Kościół świadomy potrzeby nowej ewangelizacji świata stawia nowe wymagania przyszłym kapłanom, których powinien cechować sposób bycia będący w łączności z uczuciami i postawami Chrystusa Dobrego Pasterza³⁰.

Miłość pasterska

Naczelną zasadą jednoczącą liczne i różnorodne zadania prezbitera powinna być miłość pasterska. Jej wzorem jest miłość Chrystusa do ludzi, której przejawy prezbiter winien się starać odtworzyć w swoim życiu, aż do całkowitego daru z siebie dla owczarni, która została mu powierzona³¹. Prezbiter jest tym, który musi potrafić ukazywać ludziom Chrystusa, „który nie przyszedł, aby Mu służono, ale aby służyć i dać duszę swoją na okup za wielu” (Mt 10, 45; zob. J 13,

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze, Szczecin, 11 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 460.

²⁶ W 1991 r. papież poświęcił aż pięć seminariów duchownych: w Koszalinie, Radomiu, Łomży, Olsztynie i Częstochowie.

²⁷ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze, Szczecin, 11 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 461; Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji poświęcenia budynku Wyższego Seminarium Duchownego diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, Koszalin, 1 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 563.

²⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji poświęcenia budynku Wyższego Seminarium Duchownego diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, Koszalin, 1 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 563.

²⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji ceremonii poświęcenia nowej części budynku Wyższego Seminarium Duchownego diecezji łomżyńskiej, Łomża, 5 czerwca 1991*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 639.

³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo Vobis”*, Rzym 1992, n. 57 (dalej: PDV).

³¹ Zob. Kongregacja do spraw duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994, n. 43.

12–17), aby stawszy się sługą wszystkich, wielu pozyskał (zob. 1 Kor 9, 19)³². Z miłości pasterskiej prezbitera wynika również obowiązek wspierania ubogich i potrzebujących oraz troska o rozwój posługi charytatywnej w powierzonej wspólnotnie wiernych³³.

Miłość pasterska, do której wzywa prezbiterów Najwyższy Kapłan, graniczy z heroizmem, gdyż w każdej chwili kapłan powinien być gotowy do oddania swego życia za owce (J 10, 11. 15). Istotne rysy miłości pasterskiej są widoczne w życiu, działaniu i słowach Jezusa. Ma to być przede wszystkim miłość pokorna (Mt 11, 29). Kapłaństwo wymaga wyrzeczenia się osobistych ambicji i chęci panowania nad innymi, nie daje miejsca postawie wywyższania się i autokratyzmu³⁴. Kapłan powinien cechować się stylem ewangelicznego świadectwa i społecznej służby – podkreślał w Częstochowie w 1979 r. Jan Paweł II³⁵. Byłby to prawdziwy dramat, gdyby sytuacja bytowa księży, ich wolność od wielu codziennych udręk, z którymi muszą borykać się ludzie świeccy, stworzyła jakąś między nimi obcość³⁶. Miłość pasterska powinna zatem przejawiać się we współczuciu okazywanym ludziom przygnębionym, zainteresowaniu problemami chorych i cierpiących, karmieniu głodnych, trosce o ubogich, sieroty i wdowy, a także w postawie miłosierdzia okazywanej grzesznikom³⁷. Przykazanie miłości bliźniego jest wielce zobowiązujące dla prezbiterów, szczególnie pracujących w duszpasterstwie parafialnym³⁸. Na proboszczach, jako przedstawicielach biskupa, spoczywa główna odpowiedzialność za budowanie Kościoła w tej części diecezji, w której piastują swój urząd³⁹. W realizacji wymogów miłości pasterskiej pomaga poznanie ludzi i warunków ich życia oraz takie zalety, jak: dobroć serca, szczerłość, siła i stałość ducha, ustawiczna troska o sprawiedliwość, ogłada towarzyska i inne⁴⁰. Przydatne mogą okazać się ponadto cierpliwość, gotowość do szybkiego przebaczenia, uprzejmość, ofiarność w udzielaniu pomocy oraz usłużność wolna od eksponowania osobistych zasług⁴¹.

³² Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze, Szczecin, 11 czerwca 1987*, w: *Pielgrzymki...*, s. 465.

³³ Zob. W. Słomka, *Oblicza kapłańskiej miłości*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 33–41.

³⁴ Zob. Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem miłości*, w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, Watykan 1996, s. 308–309; zob. A. Michalik, *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, t. I, Tarnów 1997, s. 89–97.

³⁵ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze, Częstochowa, 6 czerwca 1979*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 121.

³⁶ Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie nieszpórów eucharystycznych skierowana do księży, zakonników i zakonnic, Tarnów, 10 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 432.

³⁷ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do więźniów wygłoszone w zakładzie karnym, Płock, 7 czerwca 1991*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 705.

³⁸ Zob. Paweł VI, *Duszpasterstwo, służba, miłość, Przemówienie podczas audiencji ogólnej (8 VII 1970)*, w: Paweł VI, *Kapłaństwo dzisiaj, Wybór przemówień*, red. E. Weron, Warszawa, Poznań 1978, s. 64–67.

³⁹ Zob. KK 28.

⁴⁰ Zob. Sobór DK, n. 3.

⁴¹ Zob. PDV, n. 23.

Braterska miłość

Osobisty przykład Jezusa oraz organiczna więź z Najwyższym Kapłanem Nowego Przymierza zobowiązują każdego prezbitera do świadectwa miłości. Braterska miłość i rzeczywiste więzy przyjaźni winny w pierwszym rzędzie cechować relacje prezbiterów ze swoim biskupem⁴². Podobnie w duchu braterstwa i miłości winni odnosić się do siebie nawzajem księża, zwłaszcza współpracujący ze sobą w jednej wspólnotie parafialnej⁴³. Prezbiterzy są dłużnikami ludzi świeckich, do nich więc winni zwracać się z szacunkiem i miłością. Posługa pasterska domaga się postawy zaufania, wrażliwości, współczucia i wielkodusznej troski o wszystkich członków wspólnoty parafialnej, a zwłaszcza o dystansujących się od życia parafialnego i o tych, którzy nie rozpoznali jeszcze Chrystusa jako swego Zbawiciela⁴⁴.

W nauczaniu soborowym posługa kapłańska ukazana jest jako troska o budowanie wspólnoty braterskiej w kościele⁴⁵. Posługiwanie duszpasterskie odnosi się bowiem nie tylko do każdego chrześcijanina z osobna, lecz jest zaangażowaniem w formowanie autentycznej wspólnoty chrześcijańskiej. Prezbiterzy gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą, ożywioną braterską jednością i doprowadzają do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym⁴⁶. Prezbiter w budowaniu wspólnoty powinien odznaczać się nadzwyczajną dobrocią na wzór Chrystusa, który pierwszą wspólnotę swoich uczniów kształtował nie poprzez zewnętrzny przymus, lecz przez wewnętrzne działanie Jego Ducha. W ten sposób przekazał żarliwą miłość grupie uczniów, tworząc z nich wspólnotę miłości, która stała się załączkiem widzialnego Kościoła posłanego później do świata. Podobnie prezbiterzy, jako współpracownicy biskupów, mają pobudzać miłość we wspólnotach parafialnych tak, by żyły one na co dzień Duchem Chrystusowym, pociągnięte świadectwem świętości prezbiterów⁴⁷.

Jednym z istotnych celów duszpasterstwa jest wychowanie wiernych do praktykowania szczerzej i czynnej miłości. Dokument soborowy wzywa prezbiterów do formacji chrześcijan, by ci nie żyli tylko dla siebie, lecz aby według wymagań nowego prawa miłości każdy, tak jak otrzymał łaskę, służył nią drugiemu

⁴² Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze, Częstochowa, 6 czerwca 1979*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 118; Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus” 28 października 1965*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, n. 28; DK, n. 15.

⁴³ Zob. DK, n. 8.

⁴⁴ Zob. *tamże*, n. 9.

⁴⁵ Zob. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, Lublin 1970, s. 296–298.

⁴⁶ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do członków zakonu paulinów, Częstochowa, 19 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 267; DK, n. 6.

⁴⁷ Zob. Jan Paweł II, *Przemówienie do osób konsekrowanych, Częstochowa, 4 czerwca 1997*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 944; Jan Paweł II, *Prezbiter pasterzem wspólnoty*, w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, Watykan 1996, s. 285–286.

i aby w ten sposób wszyscy po chrześcijańsku wypełniali swe obowiązki w społeczności ludzkiej⁴⁸. Dlatego do zadań prezbitera należy przypominanie o obowiązku miłości bliźniego, ukazywanie znaczenia miłości w życiu społecznym, inspirowanie dzieł miłosierdzia oraz organizowanie pomocy charytatywnej dla ludzi potrzebujących i chorych⁴⁹.

Ważnym zadaniem prezbiterów jest prowadzenie powierzonych im wiernych do takiego zjednoczenia w miłości, aby oni sami obdarzali się nawzajem czcią i miłością braterską (Rz 12, 10). Powyższe zadanie można określić jako przenikanie ducha miłości w świadomość i styl życia wspólnoty parafialnej, a środkami realizacji tego zadania są nauczanie, liturgia i osobiste świadectwo duszpasterza⁵⁰.

Kapłani w dziele nauczania reprezentują Chrystusa, który jest pierwszym nauczycielem i wychowawcą Swojego ludu. Mandat Chrystusa odnośnie nauczania jest oczywisty, a obejmuje on nie tylko słowa, ale też gesty, czyny i postawy Mistrza z Nazaretu. „Uczcie się zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 20), oznacza to między innymi „uczcie się zachowywać przykazanie miłości”. Dlatego soborowy dekret wzywa kapłanów do takiej troski o wiernych, aby każdy z nich został doprowadzony w Duchu Świętym do rozwoju swego własnego powołania zgodnie z Ewangelią, do szczerej i czynnej miłości⁵¹.

Osobiste świadectwo

Ważnym środkiem kształtowania wiernych przez wiarę i miłość w braterską wspólnotę na wzór pierwszej gminy w Jerozolimie jest osobiste świadectwo duszpasterza, przejawiające się w stylu życia i posługiwania oraz w osobistym zaangażowaniu w działalność charytatywną⁵². Osobisty przykład miłości i troski o ubogich jest świadectwem najbardziej przekonującym i mobilizującym innych do współpracy w budowaniu wspólnoty Kościoła⁵³.

Sobór Watykański II wzywa kapłanów, aby urzeczywistniali ducha ubóstwa, który jest wyrazem miłości bliźniego i podstawą solidarności z ubogimi tego

⁴⁸ DK, n. 48.

⁴⁹ Zob. Jan Paweł II, *Prezbiter pasterzem wspólnoty...*, s. 286–287.

⁵⁰ Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie nieszpórów eucharystycznych skierowana do księży, zakonników i zakonnice, Tarnów, 10 czerwca 1987*, w: *Pielgrzymki...*, s. 432; Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze, Szczecin, 11 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 465.

⁵¹ Zob. DK, n. 6.

⁵² Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem święceń kapłańskich, Lublin, 9 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 412; S. Wójtowicz, *Realizacja miłości obowiązkiem każdego katolika*, „Homo Dei” 1978, nr 1, s. 10–11.

⁵³ Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie nieszpórów eucharystycznych skierowana do księży, zakonników i zakonnice, Tarnów, 10 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 432.

świata⁵⁴. Prezbiter powinien być przyjacielem ubogich, okazywać im szczególnie delikatne zainteresowanie swojej miłości duszpasterskiej⁵⁵. Jan Paweł II wzywa ponadto prezbiterów, aby nad zaspokojenie fundamentalnych potrzeb ludzkich nie przedkładali bogatego wystroju świątyń i drogocennych paramentów liturgicznych przeznaczonych do kultu Bożego⁵⁶. Uważa nawet, że niekiedy może okazać się konieczne sprzedanie tych dóbr, aby dać chleb, napój, odzież i dom temu, kto jest ich pozbawiony. Może to mieć jednak miejsce w sytuacjach naprawdę wyjątkowych, zważywszy, że odpowiedzialność za budowę nowych świątyń i ich wyposażenie spoczywa dzisiaj w Polsce na ludziach ubogich⁵⁷.

Prezbiter jest powołany do osobistego zaangażowania się w dzieła miłosierdzia. Niekiedy sytuacja wymaga zaangażowania nadzwyczajnego, częściej chodzi jednak o miłość prostą, zwyczajną, trudną do zauważenia, lecz stałą i wielkoduszną. Sobór Watykański II szczególnej uwadze kapłanów w parafii powierza osoby biedne i słabe oraz chore i umierające, z którymi sam Pan okazał się ściśle złączonym i których ewangelizacja jest znakiem dzieła me-sjańskiego⁵⁸.

Na podstawie nauczania nowotestamentalnego i w nawiązaniu do tradycji chrześcijańskiej Sobór Watykański II mówi o urzędzie prezbiterów, który „jako związany z biskupstwem, uczestniczy we władzy, mocą której sam Chrystus Ciało swoje buduje, uświęca i rządzi”⁵⁹. Prezbiterów znamionuje również „podobieństwo do Chrystusa, najwyższego i wiekuistego Kapłana”⁶⁰. „To, co w fizjonomii kapłana jest istotne – nauczał Jan Paweł II – pozostaje niezmiennie, bowiem w przyszłości, tak samo jak dziś, musi być on podobny do Chrystusa. Jezus, żyjąc na ziemi, sam stał się doskonałym modelem kapłana i realizował kapłaństwo służebne, które jako pierwsi otrzymali Apostołowie”⁶¹. Sakrament kapłaństwa oznacza szczególną konsekrację i namaszczenie Duchem Świętym, które są źródłem specjalnych łask, potrzebnych do spełnienia posługi w Kościele i świecie. Do istotnych wymiarów posługi prezbiterów należą misja

⁵⁴ Jan Paweł II naucza, że miłość Kościoła do ubogich, należąca do stałej jego tradycji, każe mu zwracać się ku światu, w którym ubóstwo przybiera wciąż nowe, gigantyczne formy. W dokumencie programowym na trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa papież podkreślił, że wszelka działalność Kościoła powinna brać początek w kontemplacji Chrystusa, a to wymaga dostrzegania Jego oblicza przede wszystkim w twarzach ludzi ubogich (zob. DK, n. 6).

⁵⁵ Zob. Jan Paweł II, *Homilia w czasie nieszpórów eucharystycznych skierowana do księży, zakonników i zakonnice*, Tarnów, 10 czerwca 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 432.

⁵⁶ Zob. Jan Paweł II, *Prezbiter a dobra doczesne*, w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, Watykan 1996, s. 318–323.

⁵⁷ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Rzym 1987, n. 31.

⁵⁸ Zob. DK, n. 6. Podobnie Kodeks Prawa Kanonicznego, omawiając obowiązki proboszcza, jego uważnej trosce powierza biednych, cierpiących, samotnych, wygnańców oraz przeżywających szczególne trudności (zob. *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1983, kan. 529, § 2).

⁵⁹ Sobór DK, n. 2; zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, n. 1563.

⁶⁰ KK 28.

⁶¹ PDV, n. 5.

ewangelizacyjna, sprawowanie oficjalnego kultu Boga i uświęcanie ludzi oraz funkcja pasterska⁶². Posługa ta będzie należycie sprawowana gdy kapłan – występujący w osobie Chrystusa – będzie trwał w „jedności w biskupie”, w wierności, miłości pasterskiej i braterskiej, dając żywy przykład, wiary czerpiąc siły z Eucharystii, istniejąc dzięki niej i dla niej⁶³.

Literatura

- Blachnicki, F. *Teologia pastoralna ogólna*, Lublin 1970.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo Vobis”*, Rzym 1992.
- Jan Paweł II, *Dzień po dniu, Ilustrowane kalendarium Wielkiego Pontyfikatu 1978–2005*, red. J. Sosnowski, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Rzym 1987.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed katedrą św. Floriana, Warszawa Praga, 13 czerwca 1999*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 1135–1140.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników, Gorzów Wielkopolski, 2 czerwca 1997*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 899–905.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. połączonej z udzieleniem święceń kapłańskich, Lublin 9 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 410–416.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie niesporów eucharystycznych skierowana do księży, zakonników i zakonnic, Tarnów, 10 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 429–433.
- Jan Paweł II, *Orędzie do osób konsekrowanych, Częstochowa, 4 czerwca 1997*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 941–947.
- Jan Paweł II, *Prezbiter a dobra doczesne*, w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, Watykan 1996, s. 318–323.
- Jan Paweł II, *Prezbiter człowiekiem miłości, 7 lipca 1993*, w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, Watykan 1996, s. 308–309;
- Jan Paweł II, *Prezbiter pasterzem wspólnoty*, w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, Watykan 1996, s. 285–286.
- Jan Paweł II, *Prezbiterat – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa*, w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, Watykan 1996, s. 265–269.

⁶² Zob. Jan Paweł II, *Prezbiterat – służebne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa*, w: *Wierzę w Kościół*, red. S. Dziwisz, Watykan 1996, s. 265–269.

⁶³ Zob. Jan Paweł II, *Homilia podczas Liturgii Słowa, Warszawa Praga, 13 czerwca 1999*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki...*, s. 1140.

- Jan Paweł II, *Przemówienie do alumnów, księży i zakonników zgromadzonych w katedrze, Szczecin, 11 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Homilie, Przemówienia*, Kraków 2005, s. 459–467.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do księży archidiecezji poznańskiej zgromadzonych w katedrze, Poznań, 20 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 307.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do księży archidiecezji wrocławskiej, zakonników i zakonnic zgromadzonych w katedrze, Wrocław, 21 czerwca 1983*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 327–328.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do księży i wiernych w katedrze warszawskiej zgromadzonych w katedrze, Warszawa, 2 czerwca 1979*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 12–14.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze, Częstochowa, 6 czerwca 1979*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 117–124.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do osób konsekrowanych, Częstochowa, 4 czerwca 1997*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 941–947.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do więźniów wygłoszone w zakładzie karnym, Płock, 7 czerwca 1991, Płock, 7 czerwca 1991*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 703–706.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania ekumenicznego w rezydencji prymasa Polski, Warszawa, 8 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 377–381.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji ceremonii poświęcenia nowej części budynku Wyższego Seminarium Duchownego diecezji łomżyńskiej, Łomża, 5 czerwca 1991*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 639–641.
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone z okazji poświęcenia budynku Wyższego Seminarium Duchownego diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej, Koszalin, 1 czerwca 1987*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 562–563.
- Jan Paweł II, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Wrocław, 1 czerwca 1997*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002, Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 884–887.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1983.
- Kongregacja do spraw duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Watykan 1994.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.
- Michalik A., *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, t. I, Tarnów 1997, s. 89–97.

- Paweł VI, *Duszpasterstwo, służba, miłość, Przemówienie podczas audiencji ogólnej (8 VII 1970)*, w: Paweł VI, *Kapłaństwo dzisiaj, Wybór przemówień*, red. E. Weron, Warszawa, Poznań 1978, s. 64–67.
- Słomka W., *Oblicza kapłańskiej miłości*, w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 33–41.
- Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej z dnia 28 października 1965*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 285–299.
- Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus” 28 października 1965*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 232–254.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium” z dnia 4 grudnia 1963*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 40–70.
- Wójtowicz, S. *Realizacja miłości obowiązkiem każdego katolika*, „Homo Dei” 1978, nr 1, s. 10–11.

The priestly ministry in the teaching of John Paul II during his pilgrimages to his homeland

Summary

The priestly service in the Church was a very special topic of John Paul II's teachings during his pilgrimages to his homeland. The following dissertation discusses the image of a priest as presented by the Pope in his speeches, sermons and words directed at bishops, priests, monks, seminarians and worshippers during his journeys to Poland in the years 1979 – 2002. A presbyter coming from and established for the people is to serve in the Church while remaining “in unity with the bishop”, being faithful, professing pastoral and brotherly love, giving his personal testimony of his belief in Christ, whose Eucharist Oblation he pays daily, gaining from it both strength and power. A priest who is participating in the only and everlasting priesthood of Jesus Christ the High Priest is to fulfill his vocation through the evangelistic mission, professing the cult of God, sanctifying people and serving them in love, as exemplified by the love of the Good Shepherd.

Keywords: bishop, Church, Church in Poland, John Paul II, pastoral service, pilgrimages to Poland, pope, sanctifying mission, serving mission, teaching mission.

Ks. JANUSZ SZULIST
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Recepcja *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* w encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II

Streszczenie: Dokumenty Soboru Watykańskiego II inspirują Kościół do działania. Założeniem Ojców Soborowych była bowiem aktualizacja Orędzia Zbawczego, zachowanego i głoszonego przez Kościół. Bł. Jan Paweł II kontynuuje owo dzieło aktualizacji, odnosząc się w swoich wypowiedziach m.in. do *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”.

Analiza i próba porównania wykładni konstytucji duszpasterskiej oraz nauczania społecznego Papieża Polaka pozwalają wyróżnić trzy grupy tematyczne, stanowiące wspólny obszar refleksji Ojców Soborowych i wspomnianego hierarchy, a mianowicie: uwarunkowania polityczne, rozwój oraz pracę. Uwarunkowania wspólnot politycznych dotyczą zgłaszania przez elity rządzące postulatów, które w centrum państwa sytuują osobę i obierają prawa człowieka za fundament ustroju. Zjawisko rozwoju dotyczy prób czynienia świata bardziej ludzkim. Stosując terminologię właściwą nauczaniu społecznemu Kościoła, należy stwierdzić, że rozwój wyraża się w kształtowaniu pierwszeństwa „być” przed „mieć”. Bł. Jan Paweł II uwzględnił w swoich naukach koncepcję integralnego rozwoju. Odniósł ją nie tylko do człowieka, ale również do stosunków pomiędzy państwami. Zagadnienie pracy oznacza uczestnictwo w dalszym procesie stwarzania. Chrześcijański etos pracy przyjmuje konkretną postać w zachowaniu podmiotowości robotników, w odniesieniu do których powinno być zagwarantowane przestrzeganie katalogu praw ludzi pracy. Właściwa organizacja produkcji, czyli miejsca, w którym robotnik jako osoba urzeczywistnia się poprzez akty, przyjmuje za nienaruszalny priorytet pierwszeństwo człowieka przed sferą metod i środków z dziedziny techniki.

Słowa kluczowe: encyklika, konstytucja, polityka, praca, rozwój.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II inspirują Kościół do działania. Założeniem Ojców Soborowych była bowiem aktualizacja Orędzia Zbawczego, zachowanego i głoszonego przez Kościół. Michał Wojciechowski tłumaczy *aggiornamento*, hasło wywoławcze Vaticanum II, jako „udzisiejszenie” prawd

wiary, zdefiniowanych w Biblii oraz w nauce Ojców Kościoła¹. Pośród różnych form działalności Kościoła szczególnie istotne jest katolickie nauczanie społeczne. Niniejsza publikacja stanowi próbę ukazania, na jaką skalę bł. Jan Paweł II w ogłoszonych przez siebie encyklikach społecznych² aktualizuje myśl soborową, a zwłaszcza konstytucję duszpasterską *Gaudium et spes*.

Niniejsza publikacja składa się z dwóch części. Celem pierwszej z nich jest zaprezentowanie głównych aspektów przesłania społecznego *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, takich jak nauka o człowieku oraz soborowa koncepcja świata. Druga część dotyczy recepcji elementów nauki *Gaudium et spes* w encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II. Owe elementy można podzielić na trzy grupy tematyczne: wspólnota polityczna, rozwój oraz praca.

1. Przesłanie społeczne *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* w kontekście nauczania bł. Jana Pawła II

Nauczanie Ojców Soborowych wyrażone w treści *Gaudium et spes* eksponuje znaczenie dwóch podstawowych zagadnień katolickiej nauki społecznej, a mianowicie człowieka i świata. Osoba ludzka znajduje się w centrum nauczania Kościoła. Stopień troski o nią wpływa bezpośrednio na personalistyczny charakter społeczeństwa. Natomiast szeroko rozumiany świat stanowi rzeczywistość transcendentną w stosunku do człowieka. Osoba, kształtując wielorakie relacje ze środowiskiem życia, realizuje postulaty panowania i porządkowania podległych sobie stworzeń.

Poprawność relacji do świata, jak też nadrzędność troski o osobę, *per analogiam* odpowiadają zamiarom Boga względem świata. Boże orędzie odnosi się nie tylko do człowieka jako jednostki, ale dotyczy również wspólnot ludzkich. Z tego względu społeczny charakter nauki Kościoła stanowi analogon relacji Boga wobec stworzenia.

1.1. Człowiek

Centralny obszar problematyki zarysowanej w *Gaudium et spes* i encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II wyznacza osoba ludzka. W encyklice *Centesimus annus* znajduje się następujące stwierdzenie: „tym, co stanowi wątek

¹ Por. M. Wojciechowski, *Między polityką a religią*, Warszawa 2010, s. 165; zob. również: A. Czaja, *Aktualność soborowej nauki o Kościele*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 55n.

² Bł. Jan Paweł II ogłosił w czasie swojego pontyfikatu następujące encykliki społeczne: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i *Centesimus annus* (1991).

i w pewnym sensie myśl przewodnią encykliki i w ogóle całej nauki społecznej Kościoła, jest poprawna koncepcja osoby ludzkiej, jej niepowtarzalnej wartości, płynącej stąd, że człowiek jest »jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego«³. Zagadnienie człowieka określa i wyraża nie tylko centrum świata, ale również fundament Kościoła jako instytucji. Bł. Jan Paweł II sprecyzował owo pierwszeństwo personalizmu w działalności Kościoła w encyklice *Redemptor hominis*: „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia”⁴. Kościół towarzyszy człowiekowi, pośrednicząc w przekazywaniu różnego rodzaju darów; wytycza również cele, których zdobywanie czyni wspólnotę bardziej doskonałą – w znaczeniu pogłębiania tożsamości pomiędzy charakterem Bożego orędzia a sposobem bytowania konkretnej osoby⁵.

Wyjątkowa pozycja człowieka wynika z posiadanej przez niego godności osobowej. Nadzwyczajna wartość jednostki ludzkiej wśród innych stworzeń wyraża się w sformułowaniu, że człowiek jest „stworzony na obraz Boży”. Owo podobieństwo dotyczy posiadanej władzy rozumu, władzy woli oraz sumienia⁶. Na podstawie powyższych uwarunkowań swojej natury człowiek może dalej stwarzać świat, porządkować stworzenia wedle *principium* personalistycznego oraz świadomie angażować się w przymnażanie dobra⁷. W relacji człowieka do innych stworzeń, określonej mianem panowania, pojawia się jednak nie tylko element dominacji, ale również stosunek odpowiedzialności i troski o dobro istnień podległych osobie ludzkiej. Człowiek nie może zatem bezwzględnie podporządkowywać sobie świata, zaspokajając swoje egoistyczne zamiary, ale jest zobowiązany uznać odmienność innych stworzeń i tym samym troszczyć się o ich istnienie⁸.

O godności człowieka decydują jednak nie tylko przymioty natury jednostkowej, ale również zdolność do kształtowania wspólnot. W relacji do drugiego

³ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 2, n. 11 (cyt. dalej: CA); por. również: G. Kucza, *Osoba ludzka a wspólnota Kościoła*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 103.

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, n. 14 (cyt. dalej: RH); zob. również: R. Heckel, *Dlaczego i w jaki sposób Kościół zabiera głos w dziedzinie społecznej i politycznej*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 9, s. 18; K. Wenzel, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007, s. 175.

⁵ Zob. R. Etchegaray, *Duch społecznej nauki Kościoła*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, nr 11, s. 56; G. F. Svidercoschi, *Sobór, który trwa. Kronika, bilans, perspektywy II Soboru Watykańskiego*, Kraków 2003, s. 160n.; J. Sieg, *Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 504nn.

⁶ Zob. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, Kielce 2005, 108–114 (cyt. dalej: KNSK); K. Wenzel, *dz. cyt.*, s. 172n.

⁷ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst Polski. Nowe Tłumaczenie*, Poznań 2002, 12 (cyt. dalej: KDK).

⁸ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, n. 372n. (cyt. dalej: KKK); KNSK, n. 113.

człowieka jest przekazywana miłość, którą osoba została obdarzona w pierwszej kolejności przez Boga⁹. Jedynie na takim fundamencie są kształtowane więzi braterstwa¹⁰, a społeczność świadomie dąży do właściwego sobie dobra. Człowiek staje się wówczas budowniczym „cywilizacji miłości”¹¹, która – utworzona na wzór rodziny – zapewnia jej członkom możliwość wzrastania w doskonałości¹². We wspólnotach, w ramach których człowiek realizuje swoją naturę społeczną, ujawnia się bezwzględna potrzeba kontaktu z drugim człowiekiem; owe relacje są bowiem konieczne do zdobywania dóbr, których nie sposób uzyskać poprzez oddziaływanie jednostkowe¹³.

Działanie ludzkie jest wspomagane darami Ducha Świętego, które wzbogacają naturę człowieka i sprawiają, że może on jeszcze skuteczniej realizować dobro¹⁴. Przemiana świata, podejmowana w celu wzrastania w doskonałości, jednocześnie potwierdza silne zjednoczenie osoby ludzkiej z Chrystusem, który – jak naucza Sobór Watykański II – jest Nowym Człowiekiem. Wcielenie Słowa Bożego, a następnie okres ziemskiej historii życia Jezusa stanowią przykład przewycięzania ograniczeń i zmiernia ku pełni zbawienia. Wzorcem przemiany, do której powołani są ludzie, jest zmartwychwstanie, kiedy to został pokonany największy wróg człowieka, czyli śmierć¹⁵.

1.2. Relacja Kościoła do świata

Kościół wchodzi w wielorakie relacje z rzeczywistością społeczną, polityczną i kulturową. Jak zauważył Knut Wenzel komentujący konstytucję *Gaudium et spes*, stopień komplikacji stosunków Kościoła i świata sprawia, że trudno określić, czym jest świat w znaczeniu teologicznym¹⁶. Owe trudności wynikają z wieloaspektowego charakteru rzeczywistości transcendentnej, co jest warunkowane wielością koncepcji świata, zauważaną już w Piśmie Świętym. Józef

⁹ Por. KDK, n. 24; K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 82.

Człowiek w relacji do drugiej osoby transcenduje siebie. Jest to zdolność właściwa jedynie osobom. Dopiero na jej podstawie możliwe jest bezinteresowne obdarowanie bliźniego, określające zasadnicze cechy człowieczeństwa. Ograniczenie zdolności transcendowania prowadzi do alienacji jednostek lub do wyobcowania wspólnot ludzkich. Por. CA, n. 41. 47.

¹⁰ Powołując się na fragment Księgi Rodzaju dotyczący stworzenia kobiety i mężczyzny (2, 21–23), należy postulować konieczność partnerstwa w relacjach międzyosobowych. Każdy człowiek bez wyjątku posiada w takim samym stopniu niepodważalną godność osobową. Zob. KKK, n. 371.

¹¹ Por. KNSK 580–583.

¹² Zob. KDK, n. 24; R. Etchegaray, *dz. cyt.*, s. 57; G. Kucza, *dz. cyt.*, s. 102.

¹³ Por. R. Heckel, *dz. cyt.*, s. 17; G. Kucza, *dz. cyt.*, s. 106nn.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, n. 47 (cyt. dalej: SRS).

¹⁵ Por. KDK, n. 22. 41; CA, n. 41; R. Etchegaray, *dz. cyt.*, s. 56n.

¹⁶ Por. K. Wenzel, *dz. cyt.*, s. 168.

Majka wskazuje w tym kontekście na trzy znaczenia pojęcia świata. Po pierwsze, rozróżnia pomiędzy królestwem ziemskim a Królestwem Niebieskim. Królestwo doczesne cechuje się skończonością, czasowością i materialnością, podczas gdy Królestwo Niebieskie jest nieskończone, wieczne oraz duchowe. O ile królestwo ziemskie dotyczy sfery przemijalności doczesnej, o tyle Królestwo Niebieskie określa przyszlą ojczyznę, do której człowiek zmierza. Po drugie, światem są ludzie jako adresaci Dobrej Nowiny. Jezus kieruje Ewangelię do konkretnego człowieka, istniejącego w każdym, a nie tylko aktualnym, momencie czasowym. Po trzecie, świat jest rozumiany jako domena złego. Innymi słowy, każdy, kto przeciwstawił się Bogu i odrzucił naukę Chrystusową, automatycznie ma swój wkład w budowę świata wrogiego rzeczywistości ewangelicznej. Mając na uwadze powyższe znaczenia świata, należy stwierdzić, że postawa realistyczna wymaga uwzględniania w rzeczywistości stworzonej zarówno elementu dobra, który jest w zdecydowanej przewadze, jak też czynnika zła kwestionującego Boży porządek w świecie¹⁷.

Kościół wobec realistycznie interpretowanego świata nie oddziela się barierą świętości lub przekonania o wybraństwie wiernych. Ojcowie Soborowi, zwracając uwagę na przenikanie społeczności ziemskiej i niebieskiej, opisują relację Kościoła do świata w następujący sposób: „On (tzn. Kościół – J.S.) sam obecny jest już na ziemi, składa się z ludzi, czyli członków społeczności ludzkiej powołanych do tego, aby już w historii rodzaju ludzkiego tworzyć rodzinę dzieci Bożych, która powinna być powiększana aż do przyjścia Pana”¹⁸. Obecność Kościoła powinna sprzyjać budowaniu społeczności nacechowanej jednością. Owa obecność Kościoła przyjmuje konkretne formy, wyliczone przez bł. Jana Pawła II w encyklice *Sollicitudo rei socialis*: „badanie znaków czasu i wyjaśnianie ich w świetle Ewangelii”¹⁹, konieczność urzeczywistniania ducha służby²⁰, głoszenie zasad powszechnego przeznaczenia dóbr²¹ oraz integralnego rozwoju²², a także wezwanie do budowania kultury ludzkiej²³. Zaangażowanie Kościoła na rzecz przemiany świata w kierunku pogłębiania jedności zmierza do przewyciężenia niesprawiedliwych podziałów pomiędzy państwami lub blokami państw oraz do zlikwidowania wszelkich form dyskryminacji godzącej przede wszystkim w samego człowieka²⁴.

¹⁷ Por. J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Poznań 1967, s. 521.

¹⁸ KDK, n. 40; Jan Paweł II, *Kościół się nie boi żyć w świecie*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 2, s. 27; *Nauka Soboru Watykańskiego II (w zarysie)*, Poznań 1986, s. 131n.

¹⁹ KDK, n. 1; Paweł VI, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów (Populorum progressio)*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, n. 1 (cyt. dalej: PP), za: SRS, n. 7.

²⁰ Zob. KDK, n. 3; PP, n. 13, za: SRS, n. 7.

²¹ Zob. KDK, n. 69; PP, n. 22, za: SRS, n. 7.

²² Zob. KDK, n. 86; PP, n. 48, za: SRS, n. 7.

²³ Zob. KDK, n. 57; PP, n. 41, za: SRS, n. 7; R. Heckel, *dz. cyt.*, s. 18.

²⁴ Zob. SRS, n. 6n.; Jan Paweł II, *Kultura solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 4, s. 22; *Nauka Soboru Watykańskiego II...*, s. 131nn.; G. F. Svidercoschi, *dz. cyt.*, s. 162; J. Sieg, *dz. cyt.*, s. 494.

Kościół konfrontowany z doświadczeniem beznadziei, śmierci i grzechu pozostaje w świecie swoistym zaczynem zmian na lepsze, dodającym otuchy. Jak nauczają Ojcowie Soborowi, wspólnota uczniów Chrystusa wzywa do przekraczania granic ku pełniejszemu człowieczeństwu. Ów proces posiada punkt docelowy w zupełnym szczęściu, utożsamianym z Bogiem²⁵.

2. Elementy nauki *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, obecne w encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II

Wykładnię *Gaudium et spes*, do której nawiązuje Papież Polak w swoich dokumentach społecznych, można podzielić na trzy bloki zagadnień: uwarunkowania wspólnot politycznych, rozwój oraz praca. Pierwszy z tych bloków dotyczy przede wszystkim relacji między władzą a zagadnieniem dobra wspólnego i problematyką osoby w wymiarze społecznym. Rozwój wyznacza wspólny obszar polityki oraz kwestii społecznej. Integralna koncepcja rozwoju oznacza postępowanie na drodze humanizacji wspólnot politycznych. Postęp w zakresie pracy wyraża się natomiast w utrwaleniu pierwszeństwa osoby przed środkami produkcji oraz w uwzględnianiu w systemach produkowania aspektu duchowego jako zasadniczego zaangażowania człowieka w przemianę rzeczywistości stworzonej.

2.1. Uwarunkowania wspólnot politycznych

Polityka wyznacza zakres roztropnej troski obywateli o dobro wspólne²⁶, które zostało w następujący sposób określone w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „dobro wspólne – to znaczy suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”²⁷. Pośród uwarunkowań, o których naucza Sobór, na pierwszym miejscu znajdują się potrzeby osobowe, a więc zaspokojenie postulatów wynikających z bycia istotą ludzką, wyrażonych w godności osobowej oraz prawach człowieka. Jako dalsze potrzeby określić należy zaspokojenie dóbr zmysłowych, materialnych itd. Przy zachowaniu właściwej hierarchii dóbr kształtowany jest w efekcie personalistyczny charakter wspólnot politycznych²⁸.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *Kościół się nie boi żyć w świecie...*, s. 27; K. Wenzel, *dz. cyt.*, s. 170n.; J. Sieg, *dz. cyt.*, s. 496n.

²⁶ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, n. 20 (cyt. dalej: LE).

²⁷ KDK, n. 26.

²⁸ Por. tamże; zob. również: CA, n. 41. 43. 47; tenże, *Spółczesność, władza, dobro wspólne*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 3, s. 16n.

Bł. Jan Paweł II, wskazując na specyfikę współczesnych wspólnot politycznych przy zachowaniu powyższej hierarchii dóbr, odnosi się do kwestii fundamentalnej, a mianowicie do relacji człowieka wobec rzeczywistości ziemskiej. W *Gaudium et spes* została scharakteryzowana zasada „właściwej autonomii spraw ziemskich”. Człowiek, przyjmując odmiennosc spraw ziemskich i niebieskich, podejmuje trud zgłębiania tajemnic rzeczywistości doczesnej, aby ostatecznie dojść do Boga jako pierwszej przyczyny i jako Tego, który podtrzymuje cały świat w istnieniu²⁹. W tym kontekście za niegodne człowieka i sprzeczne z porządkiem natury należy uznać systemy polityczne, które w imię przyjętej ideologii tworzą koncepcje świeckich religii, przeciwstawiając w efekcie rzeczywistość ziemską Królestwu Bożemu³⁰. Apogeum antagonizmu pomiędzy światem ziemskim a Królestwem Bożym znajduje się w różnego rodzaju formach totalitaryzmu, który jest bezpośrednim efektem zakwestionowania transcendentnej prawdy. Owa negacja oznacza w realiach politycznych wykluczenie transcendentnej godności osoby ludzkiej, podmiotowości obywateli oraz programową ateizację. Człowiek zostaje wówczas wydany na pastwę ziemskich oddziaływań, zdominowanych przez logikę przemocy ze strony osób będących u władzy lub jednostek posiadających *gros* kapitału. Poszczególni obywatele są wówczas sprowadzani do roli przedmiotów, dowolnie „formowanych” przez czynniki rządzące³¹.

Postępując zgodnie ze wskazaniami natury społecznej, człowiek zakłada różnego rodzaju wspólnoty przyporządkowane właściwym sobie grupom dóbr. Kształtowanie społeczności przez osobę odbywa się przy pełnym współdziałaniu rozumu i woli. Zarysowana zależność pomiędzy osobą, naturą społeczną a społeczeństwem wyznacza ramy procesu socjalizacji, który na zasadzie relacji zwrotnej sprzyja wzrostowi świadomości praw człowieka, a także nadaje wspólnotom bardziej ludzkie oblicze, przepojone głębszą jednością³². Przeciwnością wskazanego powyżej procesu socjalizacji jest kształtowanie się struktur grzechu³³, szczególnie w obszarze wspólnot politycznych. Grzech, który posiada skutki społeczne, jest przyczyną barier międzyludzkich. Sprzyja także powstawaniu przeszkód pomiędzy jednostką a dobrem, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym. Skutki grzechu przy zachowaniu

²⁹ Por. KDK, n. 36.

³⁰ Por. CA, n. 25; R. Heckel, *dz. cyt.*, s. 16n. W zakresie wszelkiego rodzaju totalitaryzmów państwo „stara się zniszczyć Kościół, a przynajmniej podporządkować go sobie i uczynić z niego narzędzie swego aparatu ideologicznego”. Zob. KDK, n. 76; CA, n. 45.

³¹ Por. S. Koller, *Totalitaryzm*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 531n. Konsekwencją urzeczywistnienia ideologii totalitarnych jest najczęściej wyzysk, a nawet eksterminacja, elementów opozycyjnych w stosunku do władzy. Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 2, 99 (cyt. dalej: VS); CA, n. 44.

³² Por. KDK, n. 25.

³³ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Wrocław 1999, n. 16 (dalej: ReP).

jednostkowej odpowiedzialności prowadzą do kwestionowania zasady solidarności oraz dobra wspólnego. Podważenie owych zasad jest równoznaczne z burzeniem wspólnot politycznych w ich istocie³⁴.

Wyznacznik poprawności funkcjonowania wspólnot politycznych stanowi zachowanie równości bezpośrednio ukonstytuowanej w naturze osoby. Personalistyczne uzasadnienie równości wewnątrzpaństwowej w następujący sposób ukazuje *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*: „Ponieważ wszyscy ludzie, obdarzeni rozumną duszą i stworzeni na obraz Boży, mają tę samą naturę i to samo pochodzenie, i odkupieni przez Chrystusa korzystają z tego samego powołania i przeznaczenia Bożego, powinna być uznawana podstawowa równość wszystkich”³⁵. W *Sollicitudo rei socialis* bł. Jan Paweł II odnosi postulat równościowy nie tylko do wszystkich narodów, ale również – w społecznościach wielonarodowych – do równości wobec prawa wszystkich obywateli, bez względu na ich przynależność narodową. W tym kontekście jako formę niesprawiedliwości należy określać wszelkie przejawy rasizmu, które zgodnie z papieską nauką w sposób bezpośredni kwestionują godność osobową³⁶.

Postulaty dobra wspólnego oraz solidarności są urzeczywistniane w ramach odpowiednich struktur. Opis ustroju państwa, który by najpełniej realizował postulaty personalizmu, znajduje się w encyklice *Centesimus annus*: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i »podmiotowości« społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności”³⁷. Zachowanie godności osoby ludzkiej oraz niepodważalność fundamentu prawnego, którego źródłem są prawa człowieka, pozwala określić demokrację mianem systemu rządów w największym stopniu sprzyjającego dobru osoby. Współcześnie postulat humanizacji jest najpełniej realizowany tam, gdzie lud sprawuje władzę poprzez bezpośrednie lub pośrednie wybory swoich przedstawicieli. Jedynie kontrola rządzących z pozycji jednostki gwarantuje ochronę podmiotowości każdej grupy społecznej – nawet tej, która znajduje się aktualnie w mniejszości lub w opozycji wobec rządzących. Możliwości ochrony podmiotowości obywateli, jakie stwarza demokracja, są szczególnie akcentowane w krajach obarczonych historycznym doświadczeniem totalitaryzmu. Tym niemniej istnieje ryzyko, że wolność zdobyta na skutek transformacji ustrojowych może być przez

³⁴ Por. SRS, n. 36; tenże, *Spółczeństwo, władza, dobro wspólne...*, s. 16n.; tenże, *Kultura solidarności...*, s. 22; K. Wojtyła, *dz. cyt.*, s. 200n.

³⁵ KDK, n. 29.

³⁶ Por. SRS, n. 33.

³⁷ CA, n. 46; tenże, *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 2, s. 6.

obywateli niewłaściwie spożytkowana. Wówczas nawet w systemach rządów demokratycznych kształtowane są różnego rodzaju patologie władzy³⁸.

2.2. Rozwój

Encyklika *Sollicitudo rei socialis* została ogłoszona w dwudziestą rocznicę upublicznienia *Populorum progressio*. Dokument autorstwa Papieża Polaka ukazuje, w jakiej mierze koncepcja rozwoju autorstwa Pawła VI znalazła odzwierciedlenie w funkcjonowaniu współczesnych społeczeństw. W *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II powołuje się wprawdzie na tekst wspomnianej encykliki społecznej Pawła VI, niemniej w tekście pierwszego z wymienionych dokumentów znajdują się również liczne odniesienia do *Gaudium et spes*.

Istotę ludzkiego rozwoju można określić, wskazując na zależność i wewnętrzną dynamikę relacji między „mieć” i „być”. Oba terminy zostały scharakteryzowane w *Gaudium et spes*³⁹, *Populorum progressio*⁴⁰ oraz w *Sollicitudo rei socialis*⁴¹. Bł. Jan Paweł II określa poprzez „mieć” aspekt materialny rzeczywistości, kojarzony bezpośrednio z własnością, techniką i technologią. Natomiast „być” oznacza aspekt egzystencjalny, obejmujący problematykę wzrastania w istnieniu. Człowiek doskonalący własną egzystencję uczestniczy zgodnie z swoim powołaniem na większą skalę w Bożym życiu jako najwyższej doskonałości. W kontekście rozróżnienia pomiędzy „być” a „mieć” prawdziwy rozwój oznacza działanie, które nie tylko respektuje pierwszeństwo aspektu podmiotowego przed przedmiotowym, ale dzięki któremu człowiek – poprzez posługiwanie się wytworami materialnymi, zdobyczami techniki itp. – może zyskiwać nowe walory bytowe. W nauce bł. Jana Pawła II element humanizmu zyskuje bowiem zawsze absolutne pierwszeństwo⁴².

Pośród pozytywnych przejawów rozwoju bł. Jan Paweł II zwraca uwagę na potrzebę pogłębiania świadomości, że życie ludzkie wymaga bezwzględnego szacunku⁴³. W *Sollicitudo rei socialis* prawo do istnienia jest konkretnie sytuowane w perspektywie pokoju, w następujący sposób przedstawionego w *Gaudium et spes*: „Pokój nie jest jedynie brakiem wojny, nie da się także sprowadzić do utrzymania równowagi wrogich sił, ani też nie wynika z autorytarnego

³⁸ CA, n. 46n.; tenże, *Sobie samym przywróceniu*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, nr 6, s. 18; zob. również: A. Zwoliński, *Demokracja*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. tenże, Radom 2003, s. 102nn.

³⁹ Zob. KDK, n. 35.

⁴⁰ Zob. PP, n. 19.

⁴¹ Zob. SRS, n. 28; zob. również: LE, n. 26.

⁴² Por. SRS, n. 28. 31; CA, n. 36. 41; K. Wojtyła, *dz. cyt.*, s. 202n.; zob. również: C. Strzeczewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 700; tenże, *Integralny rozwój gospodarczy*, Warszawa 1976, s. 182nn.

⁴³ Por. SRS, n. 26; *Biskupi polscy w obronie życia (Warszawa, 02.05.1991)*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, nr 7, s. 56.

sprawowania władzy, lecz słusznie i właściwie nazywa się »dziełem sprawiedliwości« (Iz 32, 7). Jest owocem porządku zaszczerpionego społeczeństwu ludzkiemu przez jego Boskiego Założyciela, nad którego realizacją pracować mają ludzie spragnieni wciąż doskonalszej sprawiedliwości⁴⁴. Sprawiedliwość, na temat której nauczają Ojcowie Soborowi, jest urzeczywistniana poprzez przestrzeganie praw człowieka, pośród których znajduje się prawo do życia. Innymi słowy, szacunek wobec istnienia stanowi jedno z zasadniczych działań na rzecz kształtowania pokoju w świecie⁴⁵.

Odnosząc kwestię rozwoju do życia poszczególnych narodów, bł. Jan Paweł II zwraca uwagę na konieczność własnej inicjatywy jako warunku poprawy sytuacji gospodarczej, politycznej i kulturowej⁴⁶. Powyższy postulat został sformułowany na podstawie praktycznych wskazań Soboru, skierowanych pod adresem wspólnot międzynarodowych⁴⁷. Istota przesłania *Sollicitudo rei socialis* zakłada, aby pomoc świadczona między państwami nie ograniczała podmiotowości wyrażającej się bezpośrednio w wolności inicjatyw, których celem jest podniesienie poziomu rozwoju krajów potrzebujących wsparcia⁴⁸. W tych relacjach między państwami rozwiniętymi i rozwijającymi się należy więc zawsze przestrzegać zasady pomocniczości.

2.3. Społeczne znaczenie pracy

W encyklice *Laborem exercens* bł. Jan Paweł II, charakteryzując m.in. elementy duchowości pracy⁴⁹, odwołuje się do fragmentów Pisma Świętego – szczególnie tekstów Nowego Testamentu – dotyczących znaczenia pracy w doczesnym życiu Jezusa i funkcjonowaniu Kościoła pierwszych chrześcijan. Ziemską egzystencja Chrystusa stanowi podstawę dla sformułowania zasad tzw. ewangelii pracy⁵⁰. Pisma apostołskie ukazują natomiast wielki szacunek dla człowieka pracującego i owoców pracy w Kościele pierwotnym. Apostołowie mieli świadomość tego, że wypracowane dobra są konieczne dla funkcjonowania wspólnot uczniów Chrystusa. Odnosząc wskazania biblijne do sytuacji konkretnych ludzi, można stwierdzić, że elementy duchowości pracy zawarte w *Laborem exercens* precyzują ogólny wymiar duchowy wszelkiego zaangażowania fizycznego człowieka. Ów niematerialny wymiar obejmuje ideały ludzkie, w bezpośredni sposób

⁴⁴ KDK, n. 78.

⁴⁵ Por. SRS, n. 26; zob. również: J. Sieg, *dz. cyt.*, s. 512n.

⁴⁶ Por. SRS, n. 44; tenże, *Kultura pracy musi być kulturą sprawiedliwości*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 6, s. 17.

⁴⁷ Zob. KDK, n. 86; Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 2, s. 3n.

⁴⁸ Por. SRS, n. 44; zob. również: C. Strzeszewski, *Integralny rozwój gospodarczy...*, s. 194n.

⁴⁹ Zob. LE, n. 24–27.

⁵⁰ Zob. tenże, *Ewangelia pracy*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 3, s. 3n.

ureczywistniające postulaty wynikające z natury osobowej. Tego typu etyczno-ludzkim elementom pracy powinna być podporządkowana sfera techniki, co w następujący sposób charakteryzują autorzy *Gaudium et spes*: „wszystko, co prowadzi ludzi do osiągnięcia większej sprawiedliwości, powszechniejszego braterstwa, bardziej humanitarnego porządku w zakresie powiązań społecznych, znaczy więcej niż postęp techniczny”⁵¹. Zgodnie ze wskazaniem Vaticanum II praca ludzka w świecie zmierza zatem przede wszystkim w kierunku humanizacji środowiska, w jakim żyje człowiek⁵².

Punktem docelowym zaangażowania człowieka w wykonywaną pracę jest budowanie Królestwa Bożego⁵³. W tym aspekcie bł. Jan Paweł II pozostaje nie tylko wierny nauce Ojców Kościoła, świadomie nawiązując do *Gaudium et spes*, ale również wskazuje na grupę wartości odkupionych przez Chrystusa i stanowiących jednocześnie cel działań człowieka. Ukierunkowanie na wartości nieprzemijające – a ściślej na obronę ich nadrzędnej roli – powinno stanowić idealny wzorzec dla organizacji produkcji i wszelkich aktów osobowych⁵⁴.

Na podstawie powyższych rozróżnień należy stwierdzić, że *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* zestawia dwa zagadnienia związane z obecnością człowieka w świecie: pracę i aktywność. Analizując zależności znaczeniowe między wskazanymi pojęciami, należy stwierdzić, że praca stanowi formę aktywności ludzkiej. W encyklice *Laborem exercens* bł. Jan Paweł II podkreśla, że aktywność ludzka warunkuje istotę godności pracy. Praca człowieka stanowi formę uczestnictwa w dziele stwórczym Boga, o czym zaświadcza Księga Rodzaju (por. Rdz 2, 2)⁵⁵. Osoba pracująca naśladuje Stwórcę i z tego względu sama praca, jak również jej wykonawca, posiadają niezbywalną godność. Relacja naśladownictwa znajduje zastosowanie również w kwestii opisu dzieła zbawczego Jezusa, który jako prawdziwy Mesjasz ubogacił o element Boski działanie człowieka: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17).

⁵¹ KDK, n. 35; zob. również: SRS, n. 28; CA 43; tenże, *Praca dla człowieka, nie człowiek dla pracy*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 2, s. 20.

⁵² Por. KDK, n. 38n.; LE, n. 3. 26n.; CA, n. 25; J. Hoeffner, *Myśli o encyklice „Laborem exercens”*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 9, s. 15.

Inspiracja do czynienia świata bardziej ludzkim pochodzi bezpośrednio od Chrystusa Zmartwychwstałego, który „będąc Panem nieba i ziemi” motywuje człowieka do przemiany samego siebie i własnego otoczenia. Zob. KDK, n. 38; LE, n. 27.

⁵³ Bł. Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis* akcentuje zależność pomiędzy rzeczywistością doczesną a Królestwem Niebieskim, powołując się na zapisy z *Gaudium et spes*: „Kiedy bowiem w Duchu Pańskim i według Jego polecenia rozkrzewimy na ziemi ludzką godność, braterską wspólnotę i wolność, tzn. wszystkie te dobre owoce natury i naszego wysiłku, to znów je potem znajdziemy, oczyszczone już jednak z wszelkiej nieczystości, rozświetlone i przemienione, gdy Chrystus przekaze Ojcu wieczne i powszechne królestwo: »Królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju«. Na tej ziemi królestwo jest już obecne w misterium; kiedy zaś przyjdzie Pan, osiągnie ono pełnię” KDK, n. 39, cyt. za: SRS, n. 48.

⁵⁴ Por. KDK, n. 69, za: SRS, n. 31; zob. również: CA, n. 25; tenże, *Kultura pracy musi być kulturą sprawiedliwości...*, s. 16.

⁵⁵ Zob. KDK, n. 33.

Owoce pracy, wpisane niejako w plany Bożej opatrności, służą nie tylko robotnikowi, ale także wspólnocie, w jakiej żyje pracujący⁵⁶: „Mężczyźni i kobiety, którzy zdobywają utrzymanie dla siebie i rodziny, wykonują bowiem swoją pracę w taki sposób, aby właściwie służyć społeczeństwu, słusznie więc mogą uważać, że przez swoją aktywność rozwijają dzieło Stwórcy, troszczą się o dobrobyt braci i dzięki osobistemu wysiłkowi przyczyniają się do realizacji zamysłu Bożego w świecie”⁵⁷. Dobra wypracowane przez człowieka posiadają charakter zarówno materialny, jak i duchowy⁵⁸.

Zjawisko pracy i jej warunki zostały również scharakteryzowane w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Jednym z ważniejszych postulatów Ojców Soborowych jest koncepcja płacy rodzinnej: „Praca (...) powinna być tak wynagradzana, by człowiek posiadał możliwości godnego kształtowania egzystencji materialnej, społecznej, kulturalnej i duchowej zarówno siebie, jak i swoich bliskich, z uwzględnieniem funkcji oraz wydajności każdego, sytuacji przedsiębiorstwa, a także dobra wspólnego”⁵⁹. Istotę postulatu płacy rodzinnej w zakresie zawłaszczania z tytułu pracy wyraża zasada powszechnego przeznaczenia dóbr, dotycząca „funkcji społecznej własności” lub tzw. „hipoteki społecznej”: „Cięży bowiem na własności »hipoteka społeczna«, czyli uznaje się jako jej wewnętrzną właściwość funkcję społeczną, mającą swoją podstawę i uzasadnienie właśnie w zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr”⁶⁰. Owa zasada powszechnego przeznaczenia dóbr znajduje uzasadnienie w Księdze Rodzaju i zasadniczo analizowana jest w aspekcie stosunku do ubogich⁶¹. Społeczny aspekt własności znajduje zastosowanie przede wszystkim w odniesieniu do rodziny, w której ramach człowiek w sposób pierwotny ma możliwość realizowania swojej natury społecznej, pozwalającej wzrastać w człowieczeństwie⁶².

Realizacja postulatu płacy rodzinnej gwarantuje matkom swobodę w podejmowaniu zadań wynikających z funkcji macierzyńskiej. Kształtowanie młodego

⁵⁶ Zob. Jan Paweł II, *Godność człowieka, godność pracy, godność rodziny*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 3, s. 4n.

W encyklice *Centesimus annus* bł. Jan Paweł II w następujący sposób określa wspólnotowe znaczenie pracy: „Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek pracować znaczy pracować z innymi i pracować dla innych: znaczy robić coś dla kogoś”. CA, n. 30.

⁵⁷ KDK, n. 34, za: LE, n. 25.

⁵⁸ Por. LE, n. 25; J. Hoeffner, *dz. cyt.*, s. 15.

⁵⁹ KDK, n. 67.

⁶⁰ SRS, n. 42.

Rozdział czwarty encykliki *Centesimus annus* w całości jest poświęcony zagadnieniu własności prywatnej i powszechnemu przeznaczeniu dóbr. Zob. CA, n. 30-43.

⁶¹ Por. KDK, n. 69, za: SRS, n. 42; CA, n. 30.

⁶² Zob. LE, n. 25; J. Hoeffner, *dz. cyt.*, s. 15; C. Strzeszewski, *Własność. Zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981, s. 21n.; tenże, *Katolicka nauka społeczna...*, s. 610n.

Według autorów *Gaudium et spes* uwzględnienie aspektu społecznego własności prywatnej najskuteczniej reguluje konflikty w zakresie stosunku pracy. Zdolność współdecydowania o kierunku działalności gospodarczej stanowi również gwarancję zachowania autonomii osób będących fundamentem zaangażowania mającego na celu produkcję dóbr. Zob. KDK, n. 68.

pokolenia stanowi największy wkład rodzin w dobro wspólne społeczności ludzkich⁶³. Państwa, w których matki są zmuszane do pracy poza domem z uwagi na zbyt niskie wynagrodzenie innego żywiciela rodziny, jawnie sprzeciwiają się personalistycznej koncepcji dobra wspólnego. Na podstawie nauczania bł. Jana Pawła II można stwierdzić, że status matek w rodzinach pracowniczych – w aspekcie konieczności lub swobody podejmowania pracy poza domem – jest miarą personalistycznego charakteru postrzeganej integralnie społeczności państwowej. Stanowi również sprawdzian sprawiedliwości społecznej, której zapewnienie najpełniej sprzyja zachowaniu pokoju społecznego⁶⁴.

Pokój społeczny bywa zachowany nie tylko przy przestrzeganiu prawa do płacy rodzinnej, ale również przy poszanowaniu innych praw ludzi pracy, wskazanych w encyklice *Laborem exercens*. Pierwszym tego typu prawem jest prawo do pracy, którego zachowanie wyznacza kierunek polityki społecznej w ogólności. Problem bezrobocia ukazuje skalę łamania prawa do pracy w ramach współczesnych systemów gospodarczych i politycznych w zakresie kształtowania ustawodawstwa. Walka z bezrobociem, jak zauważa bł. Jan Paweł II, wymaga współdziałania wielu instytucji na szczeblu państwowym i międzynarodowym. Ojciec Święty podkreśla konieczność opracowania długofalowej strategii, która będzie sprzyjała sukcesywnemu wzrostowi zatrudnienia⁶⁵. Kolejne prawo ludzi pracy dotyczy wolności zrzeszenia się. Systemy społeczne powinny gwarantować wolne funkcjonowanie związków zawodowych, skutecznie reprezentujących interesy robotników. Zaangażowanie instytucji związkowych ma na celu przywrócenie lub zachowanie sprawiedliwości społecznej. Celem działania, a niekiedy nawet walki robotników nie może być wyeliminowanie przeciwnika, ale zdobywanie wciąż nowych dóbr, wyrażających się w podmiotowości pracowniczej. Zorganizowane w myśl tych reguł związki zawodowe nie tylko działają na rzecz przymnażania dobra wspólnego, ale pogłębiają poczucie wzajemnej solidarności i sprawiedliwości społecznej. Bł. Jan Paweł II przestrzega przed upartyjnieniem związków zawodowych oraz podkreśla ich aspekt wychowawczo-edukacyjny, który powinien być wpisany w statuty organizacji związkowych. Formą protestu związkowego może być strajk. Stąd też w ramach praw ludzi pracy wskazuje się na prawo do strajku. Protest robotników prowadzony w tej formie powinien jednak stanowić ostateczną formę wyrażenia swojego niezadowolenia⁶⁶. W dobie globalizacji należy również wyróżnić prawo do emigracji zarobkowej. Z uwagi na sytuację społeczną lub polityczną obywatele

⁶³ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”*, Wrocław 2000, n. 44nn. (dalej: FC).

⁶⁴ Por. LE, n. 19; R. Etchegaray, *dz. cyt.*, s. 57.

⁶⁵ Por. LE, n. 18; zob. również: R. Etchegaray, *dz. cyt.*, s. 57; C. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 230–241; S. Olejnik, *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000, s. 431.

⁶⁶ Por. LE, n. 20; C. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne...*, s. 96–100; S. Olejnik, *dz. cyt.*, s. 432n.

danego państwa są niekiedy zmuszeni do szukania zatrudnienia poza granicami własnej ojczyzny. Ów stan, postrzegany jako konieczność, musi być poprzedzony głębokim namysłem nad kwestią opuszczenia swojego kraju pochodzenia. Natomiast w aspekcie docelowego państwa migracji przedstawiciele katolickiej nauki społecznej wysuwają postulaty, by w żaden sposób nie dyskryminować migrantów. Jako zachowanie nieludzkie należy oceniać wykorzystywanie sytuacji przymusu, w jakiej znajdują się jednostki poszukujące pracy poza swoją ojczyzną⁶⁷.

Omawiając kwestię praw ludzi pracy, bł. Jan Paweł II wskazuje na sytuację rolników⁶⁸ oraz osób upośledzonych⁶⁹ na rynku pracowniczym. Wskazane powyżej grupy społeczne są szczególnie narażone na marginalizację. Stąd też w nauce Kościoła znajdują się apele o czujność w kwestii przestrzegania całego katalogu praw ludzi pracy właśnie w stosunku do rolników oraz osób upośledzonych.

System gospodarki obejmuje wzajemne uwarunkowanie własności i pracy. Jan Paweł II w *Laborem exercens* zwraca uwagę na zależność, że organizacja produkcji, a tym samym charakter własności – czy też szeroko rozumianego kapitału produkcyjnego – nie może być efektem dyktatu jedynie przedsiębiorcy lub też przedsiębiorstwa jako całości⁷⁰. Udział pracowników we własności przedsiębiorstwa poprzez różnego rodzaju formy akcjonariatu daje robotnikom realny wpływ na takie kształtowanie struktury własności, aby najpełniej odpowiadała ona potrzebom pracownika i jego rodziny⁷¹.

Zakończenie

Karol Wojtyła uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II. Jego współudział w ostatecznym kształcie dokumentów soborowych jest szczególnie widoczny w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*”. Owa konstytucja znalazła odzwierciedlenie m.in. w encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II. Przedstawione powyżej analiza i próba porównania wykładni konstytucji duszpasterskiej oraz nauczania społecznego Papieża Polaka pozwalają wyróżnić trzy grupy tematyczne, stanowiące wspólny obszar refleksji Ojców Soborowych i wspomnianego hierarchy, a mianowicie: uwarunkowania polityczne, rozwój oraz pracę. Uwarunkowania wspólnot politycznych dotyczą zgłaszania przez elity rządzące postulatów, które w centrum państwa sytuują osobę i obierają prawa człowieka za fundament ustroju. Powyższe prawidłowości są najpełniej urzeczywistnianie w ramach demokracji.

⁶⁷ Por. LE, n. 23; S. Olejnik, *dz. cyt.*, s. 434n.

⁶⁸ Zob. LE, n. 21; zob. również: tenże, *Rozwój rolnictwa – wymogi sprawiedliwości światowej*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 12, s. 17n.

⁶⁹ Zob. LE, n. 22.

⁷⁰ Zob. CA, n. 43.

⁷¹ Por. LE, n. 14; J. Hoeffner, *dz. cyt.*, s. 15; C. Strzeszewski, *Własność. Zagadnienie społeczno-moralne...*, s. 105n.; tenże, *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne...*, s. 332nn.

Zjawisko rozwoju dotyczy prób czynienia świata bardziej ludzkim. Stosując terminologię właściwą nauczaniu społecznemu Kościoła, należy stwierdzić, że rozwój wyraża się w kształtowaniu pierwszeństwa „być” przed „mieć”. Bł. Jan Paweł II uwzględnił w swoich naukach koncepcję integralnego rozwoju. Odniósł ją nie tylko do człowieka, ale również do stosunków pomiędzy państwami. W myśl jego postulatów prawdziwy rozwój oznacza krzewienie zasady solidarności jako przejawu miłości.

Zagadnienie pracy oznacza uczestnictwo w dalszym procesie stwarzania. Chrześcijański etos pracy przyjmuje konkretną postać w zachowaniu podmiotowości robotników, w odniesieniu do których powinno być zagwarantowane przestrzeganie katalogu praw ludzi pracy. Właściwa organizacja produkcji, czyli miejsca, w którym robotnik jako osoba urzeczywistnia się poprzez działanie, przyjmuje za nienaruszalny priorytet pierwszeństwo człowieka przed sferą metod i środków z dziedziny techniki.

Problemy polityki, rozwoju i pracy odpowiadają głównym zagadnieniom encyklik społecznych bł. Jana Pawła II. Wskazane powyżej kwestie na tyle partycypują w chrześcijańskiej nauce społecznej, na ile są zgodne z przesłankami personalizmu i realizmu. Podwaliny chrześcijańskiej koncepcji świata znajdują się już w Ewangelii. W tym też zakresie zostały przejęte przez Ojców Soborowych i Papieża Polaka.

Zależność pomiędzy nauką Soboru Watykańskiego II a nauczaniem współczesnych papieży można wykazać, zestawiając nie tylko Konstytucję duszpasterską i encykliki społeczne bł. Jana Pawła II, ale także inne dokumenty współczesnej katolickiej nauki społecznej. Podobne analizy są możliwe także w odniesieniu do takich przedmiotów badań, jak Kościół, sakramenty, objawienie itd. Każda z tego typu analiz porównawczych pozwala wykazać, w jakim stopniu postulat *aggiornamento* znalazł zastosowanie w rzeczywistości Kościoła aktywnego w wieloraki sposób w świecie.

Literatura

- Biskupi polscy w obronie życia* (Warszawa, 02.05.1991), „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, nr 7, s. 56.
- Czaja A., *Aktualność soborowej nauki o Kościele*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Katowice 2006, s. 55–65.
- Etchegaray R., *Duch społecznej nauki Kościoła*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, nr 11, s. 56n.
- Heckel R., *Dlaczego i w jaki sposób Kościół zabiera głos w dziedzinie społecznej i politycznej*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 9, s. 16–19.
- Hoeffner J., *Myśli o encyklice „Laborem exercens”*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 9, s. 15.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”*, Wrocław 2000.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Wrocław 1999.

- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 2, s. 461–530.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, s. 104–156.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, s. 3–56.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, s. 319–376.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, w: tenże, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 2, s. 533–640.
- Jan Paweł II, *Ewangelia pracy*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 3, s. 3n.
- Jan Paweł II, *Godność człowieka, godność pracy, godność rodziny*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 3, s. 4n.
- Jan Paweł II, *Kościół się nie boi żyć w świecie*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 2, s. 27.
- Jan Paweł II, *Kultura pracy musi być kulturą sprawiedliwości*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 6, s. 16n.
- Jan Paweł II, *Kultura solidarności*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 4, s. 22.
- Jan Paweł II, *Praca dla człowieka, nie człowiek dla pracy*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 2, s. 20.
- Jan Paweł II, *Rozwój rolnictwa – wymogi sprawiedliwości światowej*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 12, s. 17n.
- Jan Paweł II, *Sobie samym przywróceniu*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1991, nr 6, s. 18n.
- Jan Paweł II, *Społeczeństwo, władza, dobro wspólne*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 3, s. 16n.
- Jan Paweł II, *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1981, nr 2, s. 6n.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Koller S., *Totalitaryzm*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 529–538.
- Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, Kielce 2005.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst Polski. Nowe Tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526–605.
- Kucza G., *Osoba ludzka a wspólnota Kościoła*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. tenże, Katowice 2006, s. 101–113.
- Majka J., *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Poznań 1967, s. 521–536.
- Nauka Soboru Watykańskiego II (w zarysie)*, Poznań 1986.
- Olejnik S., *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000.
- Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *W służbie na rzecz wspólnoty ludzkiej: etyczne podejście do kwestii zadłużenia międzynarodowego*, „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 1987, nr 2, s. 3–6.

- Paweł VI, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów „Populorum progressio”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 391–416.
- Sieg J., *Refleksja Soboru nad obecnością Kościoła w świecie współczesnym*, w: *Kościół w świetle Soboru*, red. H. Bogacki, S. Moysa, Poznań 1968, s. 489–518.
- Strzeszewski C., *Integralny rozwój gospodarczy*, Warszawa 1976.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Strzeszewski C., *Praca ludzka. Zagadnienie społeczno-moralne*, Lublin 1978.
- Strzeszewski C., *Własność. Zagadnienie społeczno-moralne*, Warszawa 1981.
- Svidercoschi G. F., *Sobór, który trwa. Kronika, bilans, perspektywy II Soboru Watykańskiego*, Kraków 2003.
- Wenzel K., *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007.
- Wojciechowski M., *Między polityką a religią*, Warszawa 2010.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003.
- Zwoliński A., *Demokracja*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. tenże, Radom 2003, s. 101–105.

The reception of the “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World” in the blessed John Paul’s II social encyclicals

Summary

The documents of the Second Vatican Council stimulate the Church to act as one of the propositions discussed by the Council Fathers was the renewal of the salvific message which is preserved and proclaimed by the Church. This research is an attempt to demonstrate to what extent Blessed Pope John Paul II was drawing from and reinterpreting the conciliar legacy, especially the Pastoral Constitution *Gaudium et spes*. The common points of the magisterium of this particular document and the social teaching of the Polish Pope can be grouped into three topic areas which were of a great interest to both the Council Fathers and the Pontiff. These are: political conditions, development and labour. The question of the political circumstances of particular political societies concern such policy schemes of ruling elites which put the human person in the centre of the state affairs and choose human rights as the fundamental principle of the system of government. The phenomenon of the development refers to the efforts to make this world a better place to live. Blessed Pope John Paul II took the concept of the complex human progress into account in his teaching. This concept was applied not only on the level of an individual person but also international relations. The idea of labour implies partaking in the continuous process of the creation. The Christian labour ethics gains its characteristic features when it stresses that workers are subjects. Consequently, respecting their employees’ rights ought to be guaranteed. Production is a field where a worker fulfils his or her function by certain acts; in this case it is the

labour. Therefore, a just and a well-organised production system would always take the person of the worker as an absolute priority in respect to such elements as the productivity or the applied technology.

Keywords: constitution, encyclical, development, labour, policy.

Ks. ANDRZEJ ANDERWALD

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

Jana Pawła II przesłanie o dialogu teologii z naukami przyrodniczymi

Streszczenie: Artykuł, odwołując się do nauczania papieża Jana Pawła II, przedstawia jego ujęcie dialogu teologii z naukami przyrodniczymi. Jest to zagadnienie istotne z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej. Jej uzasadnianie dokonuje się dziś w klimacie myślenia, w którym nauki przyrodnicze, narzędzia poznania świata im właściwe, a także rozpowszechniony przez nie obraz świata odgrywają doniosłą rolę. W tekście ukazane zostały istotne wskazania soborowego otwarcia Kościoła na naukę, stanowiące inspirację dla papieskiego ujęcia dalszych i bliższych warunkowań dialogu teologii z naukami przyrodniczymi.

Słowa kluczowe: dialog, dialog interdyscyplinarny, Kościół, nauka, nauki przyrodnicze, teologia.

W przesłaniu do George'a Coyne'a, dyrektora Obserwatorium Watykańskiego, Jan Paweł II zamieścił taką uwagę: „Tak wiele we współczesnym świecie wydaje się być rozbitym na fragmenty, na drobne części. Tak wiele w ludzkim życiu dokonuje się w izolacji lub we wrogości. Nieustannie wzrasta rozdział pomiędzy narodami bogatymi i biednymi; kontrast pomiędzy północnymi i południowymi regionami naszej planety staje się coraz bardziej wyraźny i nieznosny. Antagonizm pomiędzy rasami i religiami dzieli poszczególne kraje na walczące obozy; historyczne animozje nie wykazują żadnego znaku zmniejszania się. Nawet w obrębie społeczności akademickiej utrzymuje się separacja pomiędzy prawdą i wartościami, zaś izolacja kultur – naukowej, humanistycznej i religijnej – czyni wspólny dyskurs trudnym, jeśli czasami nawet niemożliwym”¹. Troska o dialog teologii z naukami przyrodniczymi jest jednym z ważnych działań podejmowanych w obrębie Kościoła i jego teologii na rzecz spójnej wizji rzeczywistości właściwej dla myśli chrześcijańskiej. Dobrze wyrażają to słowa papieża rozpoczynające encyklikę *Fides et ratio* (1998): „Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując mógl dotrzeć także

¹ Jan Paweł II, *Posłanie do Ojca George'a V. Coyne'a dyrektora Obserwatorium Watykańskiego* (Rzym 1988), w: *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, red. T. Sierotowicz, Tarnów 1997, s. 263.

do pełnej prawdy o sobie”. Problematyka dialogu teologii z naukami przyrodniczymi stanowi szczególny przypadek istotnego dla myśli chrześcijańskiej dialogu między rozumem a wiarą. Obszerna literatura ostatnich lat dotycząca tej relacji zdaje się być zdominowana przez tematy szczegółowe. Jedynie marginalnie są podejmowane kwestie formalne, dotyczące teoretycznych podstaw prowadzenia tego rodzaju dialogu². Stąd cel niniejszych rozważań ma zasadniczo charakter formalny i zmierza do ukazania zmieniających się uwarunkowań relacji teologia – nauki przyrodnicze. Źródło dla opracowania postawionego problemu stanowią wypowiedzi Jana Pawła II dotyczące: (a) *explicite* dialogu teologia – nauki przyrodnicze; (b) *implicite* odniesień Kościoła do nauk świeckich w ogólności. Realizacja tak określonego celu będzie przebiegać w trzech etapach: (1) ukazania nauk przyrodniczych jako nowego *locus theologicus* oraz przedstawienia dalszych (2) i bliższych (3) uwarunkowań dialogu teologii z naukami przyrodniczymi według Jana Pawła II.

1. Nowy *locus theologicus*

Charakterystyczna dla pontyfikatu Jana Pawła II troska o dialog teologii z naukami przyrodniczymi jest rozwinięciem zainicjowanego na Soborze Watykańskim II (1962–1965) otwarcia Kościoła na naukę. Stosunek Kościoła do nauki, w tym szczególnie do nauk przyrodniczych uważanych za modelowe wśród nauk, kształtuje się pod wpływem wypowiedzi zawartych w *Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (1965). W dokumencie tym można wskazać na dwojaki rodzaj sformułowania, będące wyrazem otwarcia Kościoła na naukę. Pierwszą grupę tworzą wypowiedzi odnoszące się pozytywnie do obecności nauk świeckich w kształtowaniu kultury ludzkiej. W punkcie piątym konstytucji czytamy: „Dzisiejszy stan poruszenia umysłów i odmiana warunków życia wiążą się z szerszą przemianą stosunków, skutkiem której w kształtowaniu myśli nabierają rosnącego znaczenia nauki matematyczne i przyrodnicze oraz te, które traktują o samym człowieku, a w dziedzinie działania wpływające z poprzednich umiejętności techniczne. To naukowe nastawienie urabia inaczej niż dawniej charakter kultury i sposób myślenia. Umiejętności techniczne tak dalece postępują, że zmieniają oblicze ziemi i już próbują dokonać podboju przestrzeni pozaziemskiej. Umysł ludzki rozszerza w pewien sposób swoje panowanie także nad czasem: sięga w przeszłość – drogą poznania historycznego, a w przyszłość – umiejętnością

² Zob. przykładowo: M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny (red.), *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001; I. Koncsik, *Theologie und Naturwissenschaften – ein systematischer Literaturbericht*, „Wissenschaft und Weisheit“ 64 (2001), nr 2 s. 232–289; H. Schwarz, *400 Jahre Streit um die Wahrheit – Theologie und Naturwissenschaft*, Göttingen 2012 oraz zbiory internetowe: <http://www.obi.opoka.org.pl/rozwoj.html>; <http://www.forum-grenzfragen.de/foren/forumgrenzfragen/index.html>; <http://www.metanexus.net>.

przewidywania i planowaniem. Rozwijające się nauki biologiczne, psychologiczne i społeczne nie tylko pomagają człowiekowi do lepszego poznania samego siebie, ale wspierają go też w tym, by stosując metody techniczne wywierał bezpośrednio wpływ na życie społeczeństw³.

Ojcowie soboru wskazują na potrzebę uznania osiągnięć nauk świeckich, choć w niektórych przypadkach stanowią one wyzwanie dla nauki Kościoła, które należy jednak podjąć w trosce o dobro człowieka: „Nowsze bowiem badania i odkrycia w dziedzinie nauk ścisłych oraz historii i filozofii nasuwają nowe zagadnienia, które niosą ze sobą życiowe konsekwencje, a także domagają się nowych dociekań od teologów. Poza tym zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz to bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom sobie współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia. W duszpasterstwie należy uznawać i stosować w dostatecznej mierze nie tylko zasady teologiczne, lecz także zdobycze nauk świeckich, zwłaszcza psychologii i socjologii, tak żeby również i wiernych prowadzić do rzetelnego i dojrzałego życia wiary⁴.

Drugą grupę tworzą soborowe wypowiedzi będące wyrazem konkretnych propozycji otwarcia Kościoła na naukę w formie dialogu z wybranymi dyscyplinami. Chodzi tu szczególnie o teksty, które starają się bliżej określić warunki prowadzenia tego dialogu. Konstytucja podkreśla zasadniczo jeden warunek podstawowy, dotyczący zachowania autonomii między porządkiem doczesnym a wiecznym: „Jeśli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy. (...) Dlatego też badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze, sprawy bowiem świeckie i sprawy wiary wywodzą swój początek od tego samego Boga⁵.

Zawarte w tekście wskazania o charakterze metodologicznym przyczyniają się nie tylko do oczyszczenia przeszłości w stosunkach Kościół – nauka, ale wytyczają podstawy pod budowę przyszłej relacji. Ojcowie soborowi w tworzeniu syntez poprzez dialog Kościoła z naukami zdają się upatrywać szansę na przezwycięzenie wszelkich niebezpieczeństw i trudności związanych z postępującą specjalizacją w obrębie nauk szczegółowych⁶. Równocześnie wyraźnie przestrzegają oni przed redukowaniem poznawania rzeczywistości

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, „*Gaudium et spes*”, w: Tenże, *Konstytucje – dekryty – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2002, n. 5.

⁴ *Tamże*, n. 62.

⁵ *Tamże*, n. 36.

⁶ *Tamże*, n. 56.

do poszczególnych metod badawczych danej dyscypliny naukowej: „Zapewne dzisiejszy postęp nauk i umiejętności technicznych, które mocą własnej metody nie mogą dotrzeć do najgłębszych podstaw rzeczy, sprzyjać może pewnemu fenomenizmowi i agnostycyzmowi, jeżeli metody badań, jakimi posługują się te dyscypliny naukowe, uzna się niesłusznie za najwyższą regułę odnajdywania całej prawdy”⁷. Tego typu nieprawidłowości metodologiczne mogą również stać się jednym ze źródeł ateizmu: „Wielu, niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłuje albo wszystko tłumaczyć tylko drogą naukowego poznania, albo też przeciwnie, nie przyjmuje istnienia żadnej w ogóle prawdy absolutnej”⁸.

Mimo tych trudności i niebezpieczeństw teolodzy, wierni metodologii własnej dziedziny badań, nie powinni rezygnować z poszukiwania właściwych form dla przekazu doktryny chrześcijańskiej współczesnemu człowiekowi⁹. Rozwinięcie tej ostatniej myśli ma miejsce w soborowym dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (1965), który zawiera słowa zachęty do zdobywania gruntownej, systematycznej i aktualnej wiedzy na temat człowieka i świata. Zawarte w dekrecie wskazania dotyczą potrzeby uwzględnienia w kształceniu kandydatów do kapłaństwa, oprócz wyników badań filozoficznych, również najnowszych osiągnięć nauk ścisłych. Celem tego rodzaju edukacji ma być przygotowanie przyszłych duchownych, szczególnie odpowiedzialnych za przekaz Ewangelii, do prowadzenia rozmów ze współczesnymi sobie ludźmi¹⁰.

Obecne w dokumentach Soboru zainteresowanie nawiązaniem współpracy ze światem nauki zdaje się wyraźnie wskazywać współczesnej teologii nowe „miejsce”, z którego czerpie ona materiał do konstruowania swoich wypowiedzi i twierdzeń. Znana jest w teologii, zwłaszcza fundamentalnej, nauka hiszpańskiego teologa Melchiora Cano (1509–1560) o miejscach teologicznych (*loci theologici*) określana jako topika teologiczna. W swoim klasycznym dziele *De loci theologicis* (1563), pierwszym podręczniku z zakresu metodologii teologicznej, przedstawił on źródła argumentacji teologicznej i zasady ich stosowania. W teologii wyróżnił dwa rodzaje swoich źródeł: miejsca własne (*loci proprii – auctoritas*), oparte na Boskim autorytecie (Pismo Święte, Tradycja, Magisterium Kościoła, teksty liturgiczne, dzieła Ojców i pisarzy Kościoła) i miejsca pomocnicze (*loci alieni – ratio*), oparte wyłącznie na autorytecie ludzkim (poznanie rozumowe, filozofia, historia). Posoborowa teologia poszerza i pogłębia zakres topiki teologicznej, włączając do nich sztukę i literaturę piękną jako źródło inspiracji teologicznej, człowieka, wiarę i znaki czasu¹¹. Wprawdzie są to miejsca

⁷ Tamże, n. 57.

⁸ Tamże, n. 19.

⁹ Tamże, n. 62.

¹⁰ Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, w: tenże, *Konstytucje – dekrety – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2002, n. 15.

¹¹ Por. J. Szymik, *Loci theologici*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin–Kraków 2002, s. 757–759; H. J. Sander, *Die Vernunft – ein Locus Theologicus Alienus. Das moderne Differenzprinzip der Dogmatik und seine Bedeutung im Lehramt der Kirche*, w: *Rozum i wiara*, red. A. Anderwald, Opole 2001, s. 194–196.

o charakterze pomocniczym, zewnętrznym i prawdopodobnym, ale poszerzającym warsztat i pole badań dla teologii. Zainteresowanie, jakie wzbudzają dokonywane w naukach przyrodniczych odkrycia czy związana z nimi swoistego rodzaju wiara w możliwości ludzkiego umysłu, są wyrazem pewnego znaku czasu, w którym uwidaczniają się oczekiwania, potrzeby i roszczenia ludzi danej epoki. „Teologia – jak zauważają w dyskusji M. Heller, S. Budzik i S. Wszolek, redaktorzy książki o obrazach świata w teologii i naukach przyrodniczych – staje często wobec przynajmniej częściowo uzasadnionego zarzutu, że odpowiada na pytania, których nikt nie stawia, a milczy wobec problemów, które znajdują się na ustach wszystkich. Uznanie nauk przyrodniczych i humanistycznych za ważny *locus theologicus*, czyli źródło refleksji i argumentacji teologicznej, pozwoli tych zarzutów uniknąć i spełnić jeden z istotnych celów teologii, jakim jest służba człowiekowi. Trudno bowiem dotrzeć do człowieka i nawiązać z nim dialog bez uwzględnienia aktualnego obrazu świata”¹².

Ta myśl o potrzebie budowania dialogu ze światem, w tym szczególnie dziś ze światem nauki, stanowi ważny wątek papieskiego nauczania. Będzie ono stanowić przedmiot dalszych analiz zmierzających do określenia nauczania Jana Pawła II o dialogu teologii z naukami przyrodniczymi.

2. Dialog: uwarunkowania dalsze

Do wyjątkowego otwarcia Kościoła na naukę, w tym i na nauki przyrodnicze, doszło za czasów pontyfikatu Jana Pawła II (1978–2005)¹³. Papieskie wypowiedzi z okazji rocznic Papieskiej Akademii Nauk czy konferencji z udziałem przedstawicieli nauk przyrodniczych koncentrują się zasadniczo wokół trzech kwestii: (1) możliwości i konieczności dialogu Kościoła ze światem nauki, (2) jego uwarunkowań metodologicznych oraz (3) wyznaczenia jego tematyki. Wymienione tematy nie są przez papieża omawiane osobno, ale najczęściej się przeplatają. Już w jednym ze swoich pierwszych przemówień skierowanych do członków Papieskiej Akademii Nauk (1979) z okazji 100. rocznicy urodzin A. Einsteina (1879–1955) papież, w nawiązaniu do *Gaudium et spes*, formułuje warunki spotkania Kościoła ze światem nauki. Jako warunek wstępny wskazuje na potrzebę oczyszczenia historii tych spotkań z wszelkich błędnych odniesień przedstawicieli Magisterium Kościoła do przedstawicieli nauk świeckich: „Aby pójść jeszcze dalej niż uczynił to Sobór, pragnę, aby teologowie, naukowcy i historycy, ożywieni duchem szczerzej współpracy, pogłębili badania nad sprawą Galileusza, lojalnie uznając błędy którejkolwiek ze stron, przyczyniając się

¹² M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, *Nauki jako locus theologicus – próba wniosków*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 258.

¹³ Por. K. Michalski, *Castel Gandolfo*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, t. 1, Warszawa–Kraków 2010, s. 5–14.

tym samym do zniknięcia nieufności, które dla wielu umysłów bywają wciąż jeszcze przeszkodą owocnej zgody między wiarą i nauką, między Kościołem i światem. Udzielam pełnego poparcia temu dziełu, które będzie mogło przynieść zaszczyt prawdzie wiary i prawdzie nauki oraz otworzyć drogę do przyszłej współpracy”¹⁴. Papież wprost wymienia tu *casus* Galileusza, zachęcając do dalszych jego badań celem usunięcia wszelkich nieufności, które dla wielu bywają wciąż jeszcze przeszkodą w uznaniu niesprzeczności między nauką a wiarą. Twierdzenie Galileusza, twórcy nowożytnej fizyki, o niemożliwości zachodzenia sprzeczności między dwiema prawdami – prawdą wiary i nauki¹⁵ – papież przejmuje jako pewnego rodzaju klucz hermeneutyczny dla dialogu Kościoła z nauką. A zatem istotnym podstawowym warunkiem budowania tegoż dialogu jest zachowanie autonomii nauk, czemu papież daje również wyraz przez wskazanie na normy epistemologiczne niezbędne dla pogodzenia wypowiedzi biblijnych z naukowymi. Szczególnie chodzi tu o reguły interpretacji tekstu Pisma Świętego, których zaczątki można odnaleźć w liście Galileusza do księżnej Krystyny Lotaryńskiej, a uzupełnienie w encyklice *Divino afflante Spiritu*¹⁶. Całość zamyka przytoczony przez papieża obszerny fragment z dzieła G. Lemaître’a (1894–1966), jednego z pierwszych prezesów Papieskiej Akademii Nauk. Wynika z niego dość jednoznacznie zachęta do otwarcia w dialogu uczonych wierzących na uczonych niewierzących i do współpracy w poszukiwaniu prawdy¹⁷. Należy dostrzec również pewne uwarunkowania podmiotowe dialogu, wśród których papież podkreśla pokorę jako cechę przydatną nie tylko w prowadzeniu badań naukowych, ale i dla prowadzenia samego dialogu między wierzącym a uczonym¹⁸.

Zawarte w przesłaniu do członków Papieskiej Akademii Nauk uwagi papieża na temat dialogu Kościoła z nauką znajdują swoje dalsze dopełnienie w wygłoszonym rok później przemówieniu w katedrze kolońskiej (1980) na spotkaniu z naukowcami, nauczycielami i studentami szkół wyższych. W swym przemówieniu papież podejmuje m.in. sprawę tzw. pozornych konfliktów, które naznaczyły w przeszłości relację pomiędzy Kościołem a nowożytnym przyrodoznawstwem. Ich źródło tkwiło najczęściej w ingerencji instancji kościelnych w proces postępu naukowego. A zatem do konfliktów prowadził głównie brak uwzględnienia rozdziału pomiędzy porządkiem wiary i rozumu. To pierwsza tego typu bezpośrednia uwaga papieża dotycząca przeszkody w prowadzeniu dialogu. „Nie boimy się tego, co więcej uważamy za wykluczone – naucza papież – aby jakaś nauka oparta na rozumowych podstawach i postępująca w sposób metodycznie poprawny doszła do stwierdzeń, które byłyby w konflikcie z prawdą

¹⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk z okazji 100. rocznicy urodzin A. Einsteina* (1979), nr 6.

¹⁵ *Tamże*.

¹⁶ Por. *Tamże*, nr 8.

¹⁷ *Tamże*, nr 10.

¹⁸ *Tamże*, nr 7.

wiary. Może się tak stać jedynie tam, gdzie nie zostanie dostrzeżona albo zostanie zafałszowana rozdzielnosc porządków poznania¹⁹. W przesłaniu z Kolonii nie chodzi tylko i wyłącznie o uświadomienie różnic metodologicznych, które pomogłyby uporządkować i przewyciężyć dawne konflikty w relacji Kościoła do nauki; papież wskazuje nowe tematy dialogu. Wśród nich wylicza powiązania odkryć nauk przyrodniczych z techniką, a w dalszej kolejności również z etyką, badanie wpływu tychże nauk na postęp techniczny i wynikających stąd problemów ekologicznych. Papież przestrzega przed „technicznym” traktowaniem nauki, które może prowadzić do jej redukcji do celów pragmatycznych. Tego rodzaju ujmowanie nauki, uznające za osiągnięcia poznawcze tylko to, co służy oczekiwanemu skutkowi, może prowadzić do odrzucenia myślenia o prawdzie jako zbyt technicznej formie aktywności naukowej. Fakt taki staje się przeszkodą w podejmowaniu dialogu²⁰. Z kolei wprost refleksja nad naturą poznania nauk przyrodniczo-technicznych prowadzi papieża do zwrócenia uwagi na ich granice poznawcze, aspektowość poznania oraz brak możliwości udzielenia odpowiedzi na pytania o sens istnienia wszechświata i człowieka. Równocześnie papież przestrzega przed odrywaniem, szczególnie nauk przyrodniczo-technicznych, od wymiaru aksjologicznego: „Funkcjonalistyczna nauka, która odsunęła wartości i odcięła się od prawdy, może się oddać całkowicie na służbę ideologii, jedynie instrumentalnemu rozumowi zagraża zawsze, że nie będzie wolny²¹. Wskazane ograniczenia poznania naukowego domagają się dopełnienia przez inny rodzaj poznania. Współpraca Kościoła z nauką umożliwi integralne podejście do rzeczywistości. Ujęcie takie ma chronić z jednej strony przed ujmowaniem kultury naukowo-technicznej jako przeciwieństwa wobec świata rozumianego jako stworzonego przez Boga; z drugiej przed redukcją człowieka do „przedmiotu i obiektu badań techników nauki o człowieku²². Godna odnotowania jest również uwaga papieża, że sam dialog Kościoła z nauką nie jest czymś wolnym od napięć i konfliktów. Przyczyny takiego stanu rzeczy papież upatruje w skończoności ludzkiego umysłu, „którego zasięg jest ograniczony i który przy tym podlega błędom²³. Mimo jednak możliwych napięć i nowych konfliktów w dialogu Kościoła z nauką nie należy odstępować od dialogu, a to zasadniczo dlatego, że zawsze należy mieć „nadzieję pojednawczego przewyciężenia trudności, skoro budujemy na zdolności tegoż rozumu do poznania prawdy²⁴.

Przedstawione przez papieża Jana Pawła II we wczesnych dwóch wypowiedziach uwagi na temat dialogu dotyczą dalszych ogólnych jego uwarunkowań przedmiotowych. Wśród nich przede wszystkim chodzi o konieczność uznania i poszanowania autonomii różnych dziedzin wiedzy.

¹⁹ Tenże, *Przemówienie do ludzi nauki* (1980), nr 3.

²⁰ *Tamże*.

²¹ *Tamże*.

²² *Tamże*, nr 4. Szerzej por. encyklika Jana Pawła II, *Redemptor hominis* (1979), nr 15–16.

²³ *Tamże*, nr 5.

²⁴ *Tamże*.

3. Dialog: uwarunkowania bliższe

Bliższe dookreślenie na temat dialogu teologii z naukami przyrodniczymi odnajdujemy w późniejszych papieskich wystąpieniach z okresu 1985–1998. W przemówieniu do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: *Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji* (1985) zostaje wskazany wyraźnie jeden z głównych tematów szczegółowych dialogu, dotyczący relacji pomiędzy teologią stworzenia a teorią ewolucji. Papież przypomina, w nawiązaniu do encykliki Piusa XII *Humani generis* (1950), że dyskusja wokół ewolucji jako pewnego modelu interpretacji powstania życia na Ziemi nie budzi sprzeciwu ze strony wiary. W tym objętościowo najkrótszym z omawianych tu przemówień papież wyraża uwagę metodologiczną ważną dla dialogu na temat: stworzenie – ewolucja. Uwaga ta odnosi się do prawidłowego rozgraniczania i przyporządkowania płaszczyzn poznawczych, dotyczących rozwiązania kwestii alternatywy: stworzenie albo ewolucja?²⁵.

Ważnym wkładem papieża w określanie bliższych uwarunkowań współpracy Kościoła z nauką jest jego posłanie skierowane w 1988 r. do dyrektora Obserwatorium Watykańskiego George`a Coyne`a z okazji 300. rocznicy wydania przez Newtona *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Posłanie to w dużej części odnosi się wprost do konkretnej formy dialogu z naukami przyrodniczymi. Papież wychodzi od omówienia negatywnej racji za podejmowaniem współpracy, a mianowicie obecnego dziś w świecie rozbitcia, fragmentaryzacji, która nierzadko prowadzi do izolacji różnych dziedzin życia. Na poziomie ogólnym dochodzi do izolacji, a nawet konfliktów pomiędzy Kościołem a Akademią²⁶. To dążenie do intelektualnej spójności i współpracy jest pozytywnym bodźcem do podejmowania dialogu między społecznością naukową a Kościołem. Współpraca taka może doprowadzić do lepszego zrozumienia świata jako całości. Ponadto poszukiwanie tego, co łączy w obszarze Kościół – nauka, może prowadzić do odkrycia wartości i doświadczeń, które są wspólne teologii i naukom przyrodniczym mimo istniejących pomiędzy nimi różnic. Papież odwołuje się tu do przykładu badań prowadzonych w fizyce współczesnej i biologii molekularnej, w których obrębie coraz bardziej widoczne stają się, mimo specyfiki tych dyscyplin, dążenie do jedności, której nie należy mylić z dążeniem od identyczności²⁷. Wyraźniej niż we wcześniejszych swych wypowiedziach papież formułuje warunki dialogu, który musi być wolny od redukcjonizmu i zacierania różnic metodologicznych, domagając się, aby nauka pozostała nauką, a religia religią. Zagrożeniem dla dialogu teologii z naukami przyrodniczymi jest zarówno jednostronny redukcjonizm, jak i narzucona sobie izolacja, czy to po stronie nauki, czy też po stronie teologii.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji”* (1985), w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków 1997, s. 348.

²⁶ Tenże, *Posłanie do Ojca George`a V. Coyne`a...*, s. 263–264.

²⁷ *Tamże*, s. 266.

Gdy chodzi zatem o bliższe uwarunkowania prowadzenia dialogu, papież wypowiada się jednoznacznie przeciwko (1) prostej neutralności, która sprzyja fragmentaryzacji obrazu świata oraz (2) fałszywej identyczności, wynikającej z redukcji jednej dyscypliny do drugiej²⁸. Opowiada się natomiast za dążeniem do poprawnie rozumianej jedności, która zakłada różność i integralność swoich elementów. Kościół, mówiąc o jedności między nauką i religią, nawołuje przede wszystkim do wzajemnego między nimi zrozumienia. Dlatego papież domaga się od zainteresowanych dialogiem teologów zdobycia odpowiednich kompetencji, które są konieczne, aby uczynić dialog autentycznym i twórczym. Kompetencje te mogą skutecznie zapobiec zbyt pospiesznemu wykorzystywaniu niektórych teorii przyrodniczych w celach apologetycznych, na przykład kosmologicznej teorii *Big Bang*, którą papież wprost wymienia²⁹. Z drugiej jednak strony teologia, uwzględniająca w ramach swojej refleksji nad stworzeniem świata i człowieka odkrycia fizyki, biologii, dokonuje aktualizacji, jakie stawia przez nią Anzelmowe *fides quaerens intellectum*. Teolog odpowiedzialnie podejmujący to wezwanie staje wobec powinności powoływania się na odkrycia naukowe, gdyż, jak stwierdza papież: „żywość i znaczenie teologii dla ludzkości będą w głęboki sposób odzwierciedlone w jej zdolności do przyjęcia tych odkryć”³⁰. Nie znaczy to jednak, że teologia ma bezkrytycznie afirmować i recypować wszystkie odkrycia naukowe.

Już samo podejmowanie współpracy, na co papież wielokrotnie zwraca uwagę, może służyć pomocą w harmonizowaniu świata nauki i religii. Pomoc taka jest dziś szczególnie ważna wobec rozwoju nauk przyrodniczych. Również sama nauka może doznać wzbogacenia w dialogu z teologią. Papież stoi tu na stanowisku, że nauka „rozwija się najlepiej wtedy, gdy jej pojęcia i wnioski są włączone w szerszy horyzont ludzkiej kultury wraz z jej zainteresowaniem ostatecznym sensem i wartością”³¹. Do pożądaných rezultatów współpracy papież zalicza na pierwszym miejscu oczyszczenie z błędów: „nauka może oczyścić religię z błędów i przesądów; religia może oczyścić naukę z idolatrii i fałszywych absolutów. Każda z nich może wprowadzić drugą w szerszy świat, w którym obie mogą się rozwijać”³². Dynamiczna relacja pomiędzy nauką a religią może prowadzić również do odkrycia granic poznawczych własnej dziedziny badań oraz wzrostu świadomości metodologicznej. Odkrycia takie chronią strony dialogu przed nieuzasadnionymi ekstrapolacjami, „tak, by teologia nie podawała się za pseudo-naukę, a nauka nie stawiała się nieświadomą siebie teologią”³³.

W konstytucji apostołskiej o uniwersytetach katolickich *Ex corde Ecclesiae* (1990) papież zwraca raz jeszcze uwagę na kompetencje epistemologiczne

²⁸ *Tamże*, s. 268.

²⁹ *Tamże*, s. 270.

³⁰ *Tamże*, s. 269.

³¹ *Tamże*, s. 271.

³² *Tamże*.

³³ *Tamże*, s. 272.

prowadzących dialog, celem poprawnego rozwiązywania złożonych problemów filozoficznych i etycznych³⁴. Papież zwraca uwagę na tematykę współpracy, która wykracza poza obszar bezpośrednio związany z teologią i naukami przyrodniczymi, przyczyniając się do stawiania pytań i szukania rozwiązań o charakterze interdyscyplinarnym, angażującym więcej niż dwie dyscypliny. Jeszcze wyraźniej w przemówieniu wygłoszonym z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego Jan Paweł II wskazuje na transcendentny wymiar badań naukowych: „Poszukiwanie prawdy, nawet wówczas, gdy dotyczy ograniczonej rzeczywistości świata czy człowieka, nigdy się nie kończy, zawsze odsyła ku czemuś, co jest ponad bezpośrednim przedmiotem badań, ku pytaniom otwierającym dostęp do Tajemnicy”³⁵.

Dla bliższego określenia warunków dialogu teologii z naukami przyrodniczymi nie bez znaczenia jest również papieskie przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk w ramach sesji na temat: *Powstanie i ewolucja życia* (1996). Wprawdzie dokument nie zawiera wprost nowych uwag formalnych na temat samego dialogu teologii z naukami przyrodniczymi, a jedynie odniesienia do wcześniejszych papieskich wypowiedzi, to jednak dostarcza przykładu podjęcia przez papieża konkretnego tematu dialogu, a mianowicie relacji biblijnej nauki o stworzeniu do przyrodniczej teorii ewolucji. Papieskie przesłanie wyraźnie wskazuje na konieczność rewizji ze strony Kościoła pewnych sformułowań odnoszących się do kwestii przyrodniczych. Podobnie jak miało to miejsce w stosunku do wcześniejszych ocen ze strony Kościoła samego faktu ewolucji: „Dzisiaj – stwierdza papież – prawie pół wieku po publikacji encykliki *Humani generis*, nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”³⁶.

Uwagi na temat współpracy Kościoła z nauką występują również w encyklice *Fides et ratio* (1998). Nauczanie w niej zawarte dotyczy kwestii najbardziej podstawowej relacji między rozumem a wiarą, która znajduje się u podstaw dialogu teologii z naukami przyrodniczymi. Encyklika zbiera wcześniejsze myśli papieża na temat uznania autonomii porządków wiary i rozumu jako gwarancji uniknięcia konfliktów pomiędzy nimi. Choć w encyklice brak jest osobnych rozważań na temat nauk szczegółowych, to jednak papieskie przestrogi natury metodologicznej zachowują ważność również w odniesieniu do dialogu teologii z naukami przyrodniczymi. Papież przestrzega wyraźnie przed eklektyzmem jako błędem metodologicznym (nr 87) oraz redukcjonistycznie zorientowanym scjentyzmem (nr 88). Oprócz wspomnianych uwag, znajduje się tu bezpośrednio odniesienie do badań naukowych. Jednym z celów współpracy Kościoła z nauką jest dążenie do integracji dwóch obszarów ludzkiej wiedzy – religijnej i naukowej. Zgodnie z myślą przewodnią encykliki *Fides et ratio* chodzi

³⁴ Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska o uniwersytetach katolickich „Ex corde Ecclesiae”*, nr 4.

³⁵ Tenże, *Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego*, nr 4.

³⁶ Tenże, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do Członków Papieskiej Akademii Nauk* (Rzym 22.10.1996), nr 4.

o integrację zmierzającą do ukazania mądrościowego wymiaru ludzkich badań, „w którym do zdobyczy naukowych i technicznych dołączają się także wartości filozoficzne i etyczne, będące charakterystycznym wyrazem tożsamości osoby ludzkiej” (nr 106). Integracja ta ma pomóc człowiekowi poszukującemu zbliżyć się do Prawdy. Tak sformułowany cel jest zachętą do podejmowania dialogu interdyscyplinarnego, której egemplifikację stanowi dialog teologii z naukami przyrodniczymi, właśnie ze względu na jego walor mądrościowy.

*
* *

Od czasu Soboru Watykańskiego II można zaobserwować rozwój w otwarciu Kościoła na naukę, poczynając od dostrzeżenia w początkowym jego stadium możliwości i potrzeby prowadzenia dialogu z naukami przyrodniczymi, aż po próby bliższego jego określenia przez wskazanie na uwarunkowania prowadzenia współpracy ze światem nauki. To otwarcie ze strony Kościoła m.in. na dialog z przyrodnikami stało się możliwe również ze względu na odejście tych ostatnich od neopozytywistycznego rozumienia nauki. Analiza papieskich wypowiedzi na temat dialogu Kościoła z nauką, a zwłaszcza specyfiki dialogu z naukami przyrodniczymi, pozwala na ustalenie pewnych ogólnych kryteriów jego prowadzenia. Można je wyprowadzić z zawartych w papieskich wypowiedziach wskazań dotyczących okoliczności sprzyjających oraz przeszkód w prowadzeniu dialogu. Do pierwszych trzeba zaliczyć nade wszystko zasadę uznania i poszanowania autonomii nauk, która znajduje się we wszystkich wspomnianych przesłaniach Jana Pawła II do członków Papieskiej Akademii Nauk. Papież wyraźnie opiera budowanie dialogu między teologią a naukami szczegółowymi na zachowaniu odrębności metodologicznej oraz norm epistemologicznych właściwych danej dyscyplinie nauki³⁷. Natomiast wśród przeszkód uniemożliwiających prowadzenie rzetelnego dialogu w dokumentach najczęściej wymieniany jest redukcjonizm³⁸. *Expressis verbis* papieskie wypowiedzi wyliczają również inne przeszkody, takie jak zamykanie się, szczególnie nauk przyrodniczo-technicznych, na wymiar aksjologiczny³⁹ oraz wszelkiego rodzaju ekstrapolacje⁴⁰ i eklektyzm metodologiczny⁴¹. Należy zauważyć, że Jan

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk z okazji 100. rocznicy urodzin A. Einsteina*, nr 8; Tenże, *Przemówienie do ludzi nauki*, nr 3; Tenże, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji”*, s. 348.

³⁸ Por. Tenże, *Przemówienie do ludzi nauki*, nr 3.

³⁹ Por. Tenże, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk z okazji 100. rocznicy urodzin A. Einsteina*, nr 6; tenże, *Przemówienie do ludzi nauki*, nr 4; tenże, *Posłanie do Ojca George`a V. Coyne`a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, s. 268.

⁴⁰ Por. Tenże, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji”*, s. 349; tenże, *Posłanie do Ojca George`a V. Coyne`a, Dyrektora Obserwatorium Watykańskiego*, s. 272.

⁴¹ Tenże, *Fides et ratio*, nr 87.

Paweł II w dialogu Kościoła z nauką na pierwszym miejscu stawia wspólne poszukiwanie prawdy⁴². W dialogu teologii z naukami przyrodniczymi dostrzega możliwość scalania teoretycznych rozważań poszczególnych dyscyplin w dążeniu do jedności nauki, która zdolna jest do objęcia całej rzeczywistości.

Literatura

- Heller M., Budzik S., Wszolek S., *Nauki jako locus theologicus – próba wniosków*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 253–259.
- Heller M., Liana Z., Mączka J., Skoczny W. (red.), *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”* (1998), Kraków 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (1979), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1998, s. 7–76.
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska o uniwersytetach katolickich „Ex corde Ecclesiae”* (Rzym 15.08.1990), *OsRomPol* 11(1990), nr 10–11, s. 5–9.
- Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji. Przesłanie Ojca Świętego do Członków Papieskiej Akademii Nauk* (Rzym 22.10.1996), *OsRomPol* 18(1997), nr 1, s. 18–19.
- Jan Paweł II, *Posłanie do Ojca George’a V. Coyne’a dyrektora Obserwatorium Watykańskiego* (Rzym 1988), w: *Nauka a wiara – przestrzeń dialogu*, red. T. Sierotowicz, Tarnów 1997, s. 262–273.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do ludzi nauki* (Kolonia 15.11.1980), w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 307–318.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk z okazji 100. rocznicy urodzin A. Einsteina* (Rzym 10.11.1979), w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 332–336.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum na temat: „Wiara chrześcijańska a teoria ewolucji”* (Rzym 26.04.1985), w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 347–349.
- Jan Paweł II, *Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego* (Kraków 8.06.1997), w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 983–990.
- Jan Paweł II, *Zrozumieć wszechświat i człowieka. Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne* (28.06.1996) http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/astronomowie_28061996.html (odczyt z dn. 20.05.2012).
- Koncsik I., *Theologie und Naturwissenschaften – ein systematischer Literaturbericht*, „Wissenschaft und Weisheit” 64 (2001), nr 2 s. 232–289.

⁴² Por. Jan Paweł II, *Zrozumieć wszechświat i człowieka. Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne* (28.06.1996) http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/astronomowie_28061996.html (odczyt z dn. 20.05.2012).

- Michalski K., *Castel Gandolfo*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa–Kraków 2010, t. 1, s. 5–14.
- Sander H. J., *Die Vernunft – ein Locus Theologicus Alienus. Das moderne Differenzprinzip der Dogmatik und seine Bedeutung im Lehramt der Kirche*, w: *Rozum i wiara*, red. A. Anderwald, Opole 2001, s. 194–196.
- Schwarz H., *400 Jahre Streit um die Wahrheit – Theologie und Naturwissenschaft*, Göttingen 2012.
- Sierotowicz T., *Jan Paweł II i sprawa Galileusza – „rehabilitacja“ Galileusza?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce 45(2009), s. 97–123.
- Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”*, w: Tenże, *Konstytucje – dekryty – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2002, s. 288–301.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Tenże, *Konstytucje – dekryty – deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Szymik J., *Loci theologici*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin – Kraków 2002, s. 757–759.

The message of John Paul II on a dialogue of theology with natural sciences

Summary

The article, referring to the teaching of Pope John Paul II, presents his attitude to the dialogue of theology with natural sciences. This is a significant issue from the point of view of Christian faith. Its justification is made in the atmosphere of thinking, where natural sciences, with their methods of learning the world as well as the image of the world widespread by them play a significant role. Therefore, natural sciences, cognition connected therewith, natural image of the world may be recognized as an important theological place (*locus theologicus*). Significant indications of Council Church opening for the science were contained, in the text constituting an inspiration for the Papal attitude towards further and closer conditions of the dialogue of theology with natural sciences.

Keywords: dialogue, interdisciplinary dialogue, church, science, natural science, theology.

Ks. JACEK GRZYBOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Z rodziny i z kultury – naród u Jana Pawła II

Streszczenie: W komentarzach i opracowaniach dotyczących osoby, posługi i działalności Jana Pawła II można przeczytać, że był jednym z tych papieży, którzy w ciągu ostatnich dwustu lat podejmowali problemy i zagadnienia społeczne. Jego społeczne przesłanie związane było bardzo mocno z tematyką moralną. Papież – jak właściwie wszystko, co podejmował w swoim bogatym nauczaniu – również i problematykę dotyczącą wspólnot, narodu, państwa, pracy czy ekonomii wiązał za etycznymi wskazaniem i zobowiązaniami. Jan Paweł II był przekonany, że tylko na bazie chrześcijańskiej koncepcji osoby może zostać stworzona właściwa wizja społeczeństwa. Naród jest dla papieża z rodziny i dla rodziny. Więż rodzinna oznacza jednak zarazem przynależność do wspólnoty większej niż rodzina, wspólnoty ludu i narodu, która wychowuje, z którą jesteśmy związani jednością kultury, języka i historii. Dla papieża to wspólnotowe dziedzictwo stanowi zarazem wezwanie w znaczeniu etycznym. Otrzymując język, tradycję, wiarę i dziedzicząc wartości składające się na całokształt kultury własnego społeczeństwa człowiek wzrasta w zrozumieniu siebie i swojego miejsca w świecie. Papież jest zatem przekonany, że droga do narodu prowadzi przez rodzinę i ród, samo słowo „ojczyzna” już suponuje relacje szczególne z rodzicami, ojcem, macierzą, matką. Stąd naród nie może być uważany za społeczność skonstruowaną, powstałą w wyniku pewnej umowy, ale jest wspólnotą naturalną, tak jak naturalne są podstawowe ludzkie więzi i relacje. Dlatego zarówno rodziny jak i narodu nie da się niczym zastąpić. Termin „naród” oznacza więc dla Jana Pawła II tę społeczność, która znajduje swoją ojczyznę w określonym miejscu świata i która wyróżnia się wśród innych własną kulturą, historią i tradycją.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, język, naród, ojczyzna, rodzina, tradycja, wspólnota.

W opracowaniach dotyczących osoby, posługi i działalności Jana Pawła II dość często podkreśla się, że był to papież, któremu bliskie stały się problemy i zagadnienia społeczne. Ilekroć jednak podejmował tematy wspólnoty, narodu, państwa, pracy, ekonomii, zawsze wiązał je ze wskazaniem i zobowiązaniami etycznymi. Widział bowiem człowieka i tworzone przez niego środowiska

w szerokim spektrum społecznych relacji, jakie podejmuje on w różnorodnych wspólnotach: rodzinie, mieście, gminie, państwie, zrzeszeniach zawodowych i naukowych. Znał i rozumiał siłę wspólnotowego świata, który kształtuje życie człowieka. „Oprócz rodziny spełniają pierwszorzędną rolę i uruchamiają swojego rodzaju system solidarności także inne społeczności pośrednie. Dojrzewają one jako prawdziwe wspólnoty osób i umacniają tkankę społeczną, zapobiegając jej degradacji, jaką jest anonimowość i bezosobowe umasowienie, niestety częste we współczesnym społeczeństwie. Osoba ludzka żyje i »podmiotowość społeczeństwa« wzrasta wtedy, kiedy wiele różnych relacji wzajemnie się ze sobą splata”¹.

Formy życia kolektywnego

Jednym z tematów, którym papież poświęcił część swojej refleksji społecznej, było zagadnienie narodu. Wydaje się, że kategoria ta, choć powszechnie znana i szeroko stosowana, nie konotuje jednoznacznych treści. Pojęcie to wciąż stawia nas wobec problemu, skąd wzięło się to, co nazywamy narodem – czy jest to idea historyczna, czy jedynie abstrakcyjno-pojęciowa i czy w ogóle można ją w jakiś sposób zdefiniować? Dla niektórych badaczy pytanie o naród jest pytaniem nieadekwatnym. Skoro rzeczownik ten odnosi się do różnych zjawisk, można co najwyżej stwierdzić, czym bywa on w danym, konkretnym czasie w pewnym, społecznym lub interpretacyjnym kontekście². Jak pisał Feliks Koneczny, kwestia narodowa należy do najbardziej zawiłych w historii. Dowodem tego jest brak jednoznacznej definicji narodu. Definicji jest bowiem tyle, że właściwie brak definicji³. Nie ma jednej, która pasowałaby do wszystkich grup, których członkowie uważają siebie za przynależących do jednego narodu⁴. Owa różnorodność określeń i ujęć wiąże się z tym, że zagadnienie narodu było przedmiotem zainteresowań zarówno wielu dyscyplin naukowych, jak i ideologii politycznych. Józef Tischner podkreślał, że nie jest to pojęcie statyczne, bezczasowe, którego sens dałoby się ustalić raz na zawsze, jest uwikłane w historię i tak należy je opisywać i rozumieć⁵.

Mimo jednak tych wątpliwości jedno wydaje się bezsporne – konieczność łączenia się we wspólnotę z innymi ludźmi jest naturalną potrzebą człowieka. W swojej *Polityce* klasycznie ujął to Arystoteles, po nim wielu innych filozofów, myślicieli, socjologów i antropologów opisało relacyjny charakter bytu ludzkiego⁶.

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Rzym 1991, n. 49.

² Por. J. Kiliński, *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Warszawa 2004, s. 181.

³ Por. F. Koneczny, *Prawa dziejowe*, Komorów 1997, s. 342.

⁴ Por. J. Szacki, *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak”, 1997, nr 3, s. 15.

⁵ Por. J. Tischner, *Naród i jego prawa*, „Znak”, 1997, nr 4, s. 29.

⁶ „Państwo należy do twórców natury, człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie (człowiek jest istotą państwową)”. Arystoteles, *Polityka*, I 2, 1253a. „Kiedy Arystoteles określa

W zależności od terytorium i kultury powstają różne zbiorowości i grupy. Zrzeszenia takie mają na celu osiągnięcie dobra, którego samodzielnie człowiek nie mógłby zdobyć. Naturalnym sposobem życia wspólnotowego jest rodzina. Rodzice jako pierwsi wychowawcy kształtują podstawowe relacje dziecka z innymi ludźmi. Aby jednak zapewnić dziecku wszechstronny rozwój, sami rodzice nie wystarczą. Ich opieka będzie zawierała fundamentalny co prawda wymiar wychowania, ale nad innymi elementami rozwoju dziecka muszą czuwać i kształtować go już nie tylko najbliżsi. Rodzina jest w stanie zaspokoić tylko najbardziej podstawowe ludzkie potrzeby. Do pełnego rozwoju konieczna jest większa społeczność. Słusznie więc zauważa Feliks Koneczny: „Naród jest zrzeszeniem ponad ludowym, zrzeszeniem się ludów, a zatem pojawia się tylko tam, gdzie się już przeszło przez byt plemienny i złączenie plemion w lud. Z tego wniosek, że nie mogą stanowić narodu społeczeństwa, tkwiące w ustroju rodowym lub choćby w bycie plemiennym. Narodowość może się zjawić dopiero po całkowitej emancypacji rodziny”⁷.

Stąd na progu historii ludzkości spotykamy skupiska ludzkie zwane rodami. Ród powstawał z naturalnego mnożenia się i rozrastania rodzin, a jego podstawą był czysto naturalny stosunek rodziców do dzieci. Ród jest więc najstarszą znaną formą ludzkiej gromady czy ludzkiego skupiska. Życie rodowe opierało się na wspólnej własności gruntów, stad, bydła, terytoriów myśliwskich i produkcji rolnej. Złączenie rodów w większy związek tworzyło naturalną przewagę najsilniejszej i najlepiej zorganizowanej grupy nad resztą najbliższej (sąsiedniej) populacji. Powstanie zorganizowanego społeczeństwa jest więc – jak przekonują antropologowie – efektem wewnętrznego rozwoju grup ludzkich, związanego z osiągnięciem pewnego stadium zaawansowania w ich organizacji, uwarunkowanego stopniem społeczno-ekonomicznego rozwoju. Wydaje się zatem, że pojawienie się narodu związane jest z wyższym stopniem wewnętrznej organizacji funkcjonowania społeczności, jaką tworzyły rodowo-plemienne skupiska ludzkie⁸. Oczywiście tak zorganizowana społeczność staje się pewną formą życia kolektywnego, posiadającą suwerenną władzę, terytorium, na którym ta władza jest wykonywana, oraz ludność, w stosunku do której atrybuty władzy są realizowane. Możemy więc powiedzieć, że wspólnota rodowo-plemienna, jako wspólnota etniczna związana wspólnym językiem, tradycją i szeroko pojętą kulturą (wspólne wartości, wierzenia, obyczaje, symbole), jest

człowieka jako zwierzę polityczne, podkreśla właśnie to, co dzieli rozum grecki od dzisiejszego. Jeżeli *homo sapiens* jest w jego oczach *homo politicus*, to dlatego, że sam rozum jest w swej istocie polityczny”. J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 152. Niektórzy komentatorzy tłumaczą zwrot *politikon* jako „polityczny”, pochodzi on bowiem od rzeczownika *polis*; jego treści nie należy jednak utożsamiać z dzisiejszym rozumieniem słowa „polityczny”. U Arystotelesa słowo to oznacza przede wszystkim przynależność do niewielkiej społeczności pełnoprawnych obywateli jednego miasta. Zob. szerzej: K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, s. 89; P. Rybicki, *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963, s. 39.

⁷ F. Koneczny, *O wielości cywilizacyj*, Kraków 1935, s. 302.

⁸ Zob. W. Żelazny, *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Poznań 2006, s. 53; J. D. Eller, *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2012, s. 443.

realną i obiektywnie ujętą pro-narodową strukturą. W tym kontekście społeczność narodowa jawi się jako kolejne stadium etniczno-politycznego rozwoju ludzkich zbiorowości – dobrowolne zrzeszenie ludów. Dzięki temu konkretny naród można nie tylko odróżnić od rodu, plemienia czy ludu, lecz także wyróżnić spośród innych narodów⁹.

Dlatego, jak pisał Bronisław Malinowski, istnienie narodów jest pierwotnym i fundamentalnym faktem w ewolucji ludzkich społeczności¹⁰. W takim właśnie znaczeniu narodowa ojczyzna jest przedłużeniem i rozwinięciem ojczyzny rodzinnej. Jej członków łączą więzy krwi oraz wartości wynikające z przynależenia do wspólnoty etnicznej, jednego rodu, plemienia lub szerzej narodu, którego terytorium stanowi istotny czynnik fizycznej integracji. Ojczyzna staje się w ten sposób wyrazem idei siły i suwerenności. Najcenniejszą wartością jest tu dobro wspólnoty, które stanowi najwyższe prawo, będące ponad interesami lokalnych i społecznych grup. Dzięki temu następuje utożsamienie się przestrzeni ojczyzny z terytorium narodu, co z kolei implikuje rolę granic, a w konsekwencji konieczność ich obrony¹¹.

Średniowieczne monarchie i nacje

Właściwe załóżki istnienia i funkcjonowania narodów na europejskiej arenie dziejów odnajdujemy w średniowieczu. Johan Huizinga przekonuje, że przełom XI i XII w. to czas budzenia się w Europie świadomości narodowej, przekonania o posiadaniu własnego kraju, mieszkania w ojczyźnie (ziemi ojców, ojcowiznie) i poczucia odrębności od innych narodów, języków i ojczyzn. Sugeruje, że przyczyną uświadamiania sobie narodowej odrębności były zarówno podjęte w ramach *Christianitas* wyprawy krzyżowe, rozwój uniwersytetów i grupowanie się studentów (klerków) w ramach nacji, jak i konflikt poszczególnych monarchów z papieżem. Spór o supremację, konsekwentnie antagonizując strony konfliktu, budził jednocześnie poczucie odrębności takich podmiotów, jak Francuzi, Niemcy, Portugalczycy czy Węgrzy¹². W wiekach średnich

⁹ Por. P. Tarasiewicz, *Spór o naród*, Lublin 2003, s. 46.

¹⁰ Por. B. Malinowski, *Plamię-naród i plemię-państwo*, w: *Sto lat socjologii polskiej*, red. J. Szacki, Warszawa 1995, s. 504–505; C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005.

¹¹ Por. B. Gębski, *Socjologiczne problemy identyfikacji tożsamości społecznej*, w: *Filozofia tożsamości*, red. J. Kojkoł, Gdańsk 2007, s. 246; J. Tischner, *Polska jest ojczyzną*, Paris 1985, s. 109.

¹² Huizinga podaje tu przykład Jana z Salisburii i jego słynnej frazy w tekście skierowanym przeciwko polityce cesarza Fryderyka Rudobrodego – *Quis Teutonicos constituit iudices nationum?* (Kto mianował Niemców sędziami narodów?). Zob. J. Huizinga, *Patriotyzm i nacjonalizm w dziejach Europy*, tłum. J. Woźniakowski, „Znak” 1965, nr 6, s. 698–699, 702. W Polsce znakiem zaznaczania tej różnicy są niewątpliwie postanowienia synodu w Łęczycy, gdzie podjęta została uchwała o obronie języka polskiego i znalazły się wyrażenia ujawniające poczucie odrębności i tożsamości narodowej – *gens Polonica* i *gens Theutonica*. Można to odczytać, i tak przekonywał

w sposób bardziej powszechny niż miało to miejsce w starożytnej Grecji i Rzymie, ujawnia się przekonanie i wiara w identyfikującą plemiennie, a potem narodowo, wspólnotę pochodzenia. Z kolei badania Benedykta Zientary wskazują na Franków jako pierwsze plemię o cechach wspólnoty narodowej. Ambicje Karolingów, ich związanie się z symboliką i etosem chrześcijańskim, konsekwencja w używaniu określenia „królowie Franków” doprowadziła z jednej strony do upowszechnienia ich wizerunku, z drugiej zaś pokazania zalet plemiennie-narodowej integracji w sferze ideowej, militarnej i kulturowej. Oczywiście narody średniowieczne powstają jako społeczność uformowana i tworzona przez świadome politycznie wyższe warstwy społeczne (rycerstwo, szlachtę, duchowieństwo, uczonych), zjednoczone językiem, tradycją, wspólnym mitem o pochodzeniu, przywiązaniem i miłością do zamieszkiwanej ziemi¹³.

Krzepnięcie w Europie monarchii narodowych od XV do XVII wieku i pojawianie się nowożytnego pojęcia „państwo” (*lo stato, l'état, der Staat, the*

Benedykt Zientara, jako deklarację istnienia konkretnych zwartych i świadomych swej odrębności narodów – polskiego i niemieckiego. Zob. B. Zientara, *Wiek XIII – wielkie przemiany, obce wpływy i świadomość narodowa*, w: *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1989, s. 72–73; A. Walicki, *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Kraków 2009, s. 41–42. Na pojawienie się owej świadomości Polski jako narodu niewątpliwym wpływ miał fakt przyjęcia chrztu przez Mieszka I oraz pośrednictwo Kościoła. To były pierwsze przebłyski myśli o narodzie. Jednakże systematyczna refleksja naukowa, filozoficzna i teologiczna o narodzie pojawiła się w Polsce pod koniec XIV w. Do najważniejszych przedstawicieli zajmujących się problematyką narodu należeli: Mateusz z Krakowa, Stanisław ze Skarbimierza, Paweł Włodkowic, Jan Ostroróg, Andrzej Frycz Modrzewski. W ich nauczaniu możemy doszukać się pewnej koncepcji narodu rozumianego jako podmiot życia społecznego, praw natury i w końcu jako miejsce umożliwiający człowiekowi, jako istocie społecznej, rozwój. Podczas obrad Soboru w Konstancji (1414–1418) zgromadzeni Ojcowie Soborowi wystąpili w ramach delegacji narodowych jako *nationes*. Również i delegacja polska po raz pierwszy wystąpiła na arenie międzynarodowej, na tak wielkim zgromadzeniu, pod nazwą *natio slavonica* czy też *polona*. W sporze Królestwa Polskiego, reprezentowanym przede wszystkim przez Pawła Włodkowica i Andrzeja Łaskarza, z Zakonem Krzyżackim, znany już był w Europie fakt świadomości istnienia narodu polskiego. Czesław S. Bartnik początki polskiego narodu widzi w zetknięciu się państwa pierwszych Piastów z przedstawicielami innych państw chrześcijańskich. Owo spotkanie było przyspieszeniem budowania i kształtowania się świadomości narodowej z rodów, szczepów, plemion i ludów. W twórczości wybitnych Polaków epoki średniowiecza – Wincentego Kadłubka, Janka z Czarnkowa, Marcina Kromera – Bartnik dostrzega istotne dowody świadczące zarówno o rozwoju samopoznania narodowego, wyrażającego się w mitach, legendach, podaniach o Lechu, Kraku, Popiele, Piaście, jak i konfrontacjach idei narodu polskiego z innymi narodami. Zob. H. Samsonowicz, *Do roku 1506*, w: *Polska na przestrzeni wieków*, red. J. Kowalczyk, Z. Stefaniak, Warszawa 2007, s. 151–153; C. S. Bartnik, *Idea polskości*, Radom 2001, s. 144. Inaczej – polemicznie wobec tezy o powstawaniu wspólnot narodowych w średniowieczu – pisze A. D. Smith, twierdząc, że jeśli nawet wystąpiły takie procesy, to były one wytworem nielicznych elit. Naród to zjawisko masowe, a masowej świadomości przynależności narodowej w wiekach średnich nie było. Zob. A. D. Smith, *Kulturowe podstawy narodów. Hierarchia, przymierze i republika*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2009, s. 19–20.

¹³ Zob. B. Zientara, *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985, s. 14–29; Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 2000; M. Bloch, *Spółczesność feudalna*, tłum. E. Bakowska, Warszawa 1981.

state) ma swoje apogeum w wieku XIX¹⁴. To wtedy, na bazie romantycznych ruchów wolnościowych pojawia się w sposób kulturowy, polityczny i wręcz publiczny kategoria narodu jako suwerena w państwie. Suwerennym narodem jest lud jako wspólnota języka i kultury, która z kolei jest wspólnotą pochodzenia, krwi i ziemi. W tej perspektywie naród, w szerokiej świadomości społecznej – zarówno intelektualistów, jak i uboższych warstw niższych stanów (chłopów, proletariuszy, rzemieślników) jawi się jako byt ontologiczny. To w XIX wieku narodziła się idea, że to świadomość narodowa (z całą wieloznacznością i nieokreślonością tego pojęcia) jest fundamentem narodu. Tylko poprzez świadomość naród zyskuje dojrzałość i właściwą sobie formę bytu (bez niej pozostaje w stanie niejako „uśpienia”, jego istnienie jest w stadium bardziej potencjalnym niż rzeczywistym)¹⁵. Będąc realną wspólnotą, nie jest postrzegany jako przypadkowy rezultat historycznych okoliczności czy społecznej umowy, lecz jako wytwór naturalnych tendencji genealogicznych przodków, ich historii, przekazanej tradycji, zamieszkiwanej ziemi i wyznawanych wartości (religii, zachowań moralnych, celów społecznych). W ten sposób świadomość narodowa odnalazła swe źródła i uprawomocnienia¹⁶.

Nasci – „brać początek i powstawać”

Nawet jednak historyczna perspektywa nie pozwala na podanie jednej koncepcji czy definicji narodu. Zależą one bowiem od wielu czynników – od momentu historycznego, tradycji i aktualnej sytuacji danej zbiorowości narodowej, poziomu jej oświaty, etycznych postaw i kulturowej samoświadomości. W rozumieniu potocznym dominuje, jak przekonuje Antonina Kłoskowska, ujmowanie narodu jako zjawiska naturalnego, wynikłego z przyrodzonego charakteru więzi opartej na wspólnocie pochodzenia, ziemi i kultury. To przekonanie ma postać wiary, czasem bardzo silnie przeżywanej, czasem spychanej na margines świadomości. Zgodna z nim jest sama etymologia słowa „naród”, w wielu językach wywodzącego się od łacińskiego wyrazu *natio*, którego źródłosłów pochodzi od *nascor*, *nascere*, *nasci* – „rodzić się”, „zaczynać się” „pochodzić”, „powstawać”, „rosnąć”¹⁷. I choć

¹⁴ Naukowe pojęcie państwa pochodzi z roku 1829, odwołał się do niego Robert von Mhol w swej pracy *Gerechtigkeit als principium iuris*, a obecne znaczenie tego słowa zostało wypracowane przez prawników i teoretyków prawa końca XIX i początku XX w. Pojęcie to ewoluowało wraz z rozwojem nowoczesnego państwa. Zob. szerzej: E. Kustra, *Wstęp do nauki o państwie*, Toruń 1999, s. 16; G. Seidler, H. Groszyk, J. Malarczyk, A. Pieniążek, *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 1996, s. 31; A. Błaszczak, *Ewolucja państwa. Wybór tekstów*, Warszawa 1997, s. 77.

¹⁵ Por. N. Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*, Wrocław 2006, s. 19.

¹⁶ Por. R. Szul, *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, Warszawa 2009, s. 19–20.

¹⁷ Por. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005, s. 15. Rozpatrując pochodzenie nazw obwołujących naród w językach, które w przeszłości kształtowały się na bazie języka łacińskiego, można dostrzec bezpośrednie powiązania do relacji pokrewieństwa. Praźródłem

w starożytności i średniowieczu synonimiczne wobec tego wyrażenia były terminy *populus*, *gens*, to w wiekach średnich łacińskie *natio* i *patria* wyrażały już w sposób dobitny przywiązanie do nacji i ojczyzny mocniej niż ich starożytne konotacje. Samo *natio* – wraz z terminami *gens* i *populus* – było związane z nazewnictwem ludów Starego Testamentu¹⁸ i to właśnie biblijna wykładnia wprowadziła w świat średniowieczny kategorię narodu przyporządkowaną poszczególnym grupom, plemionom, nacjom – Szwabom, Burgundom, Bretończykom, Polanom – łącząc je jednocześnie z terytorium, działaniami politycznymi, lojalnością wobec suwerena, obronnością, zabieganiem o własne interesy¹⁹.

W tym kluczu interpretacyjnym opisuje naród Jan Paweł II. Dla niego – jak zobaczymy – naród jest społecznością naturalną, formą życia wspólnotowego, która wyrasta z egzystencjalno-relacyjnej sytuacji osoby, rodziny, kultury. Papież był przekonany, że tylko na bazie chrześcijańskiej koncepcji osoby może zostać stworzona właściwa wizja społeczeństwa. Oczywiście tezy te mają swe źródła we wcześniejszym kościelnym nauczaniu. Już w encyklice *Rerum novarum* Leona XIII i późniejszych dokumentach nauki społecznej Kościoła zostało wyrażone przekonanie, że odzwierciedleniem społecznej natury człowieka nie jest jedynie państwo, ale także różne grupy pośrednie, poczynając od rodziny, a kończąc na wspólnotach

angielskiego *nation*, francuskiego *nation*, niemieckiego *nation*, włoskiego *nazione*, hiszpańskiego *nación* itd. jest łaciński termin *natio*. Starożytni Rzymianie tego terminu używali do oznaczenia bogini urodzin i urodzaju. Również w języku polskim wyraz „naród” ma swoje źródło w języku łacińskim. W początkach plemion słowiańskich nie był znany słowo *nascor*. Trudno w tamtych czasach mówić nawet o odpowiednikach typowych wyrażen, jak „ród”, „rodzić”, „porodzić”. W kulturze słowiańskiej, jak pisze A. Brückner, nazwa „ród” oznaczała szczęśliwy traf, powodzenie, pomyślność, przyrost, a również bożka szczęścia i losu. Dopiero w czasach średniowiecznej łaciny termin „ród” zaczęto utożsamiać z rodzeniem i pomnażaniem ludzkiej rodziny. Tak więc etymologicznie „naród” oznacza konkretną zbiorowość ludzi związanych więzią wspólnego, naturalnego pochodzenia, pochodzenia od jednego, wspólnego przodka. Polskie określenie narodu posiada bliskoznaczne wyrazy: „ród”, „rodzić się”. Podobne konotacje, związane z płodzeniem i rodzeniem, ma pojęcie łacińskie *patria* pochodzące od słowa *pater* (ojciec) i implikujące tym samym pojęcie patriotyzmu (umiłowania ojcowizny, ojczyzny). Ojcowizna, a potem ojczyzna są więc treściowo ściśle związane z rodzeniem. Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2000, s. 460. Eisenstadt zwraca uwagę, że często konstrukcja zbiorowej tożsamości ma bardzo wyraźne związki z płcią, widoczne w takich wyrażeniach jak: „kraj macierzysty”, „ojcowizna”, „ojcowie narodu”, „ojcowie założyciele”. Zob. S. N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009, s. 67.

¹⁸ Wielu badaczy dopatruje się początków świadomości narodowej i ludu, który w naród się przekształca, w historii starożytnego Izraela. Z plemiennie-etniczno-kulturowej wspólnoty wytwarza się (szczególnie pod wpływem sprzeciwu wobec Egipcjan, opuszczenia Egiptu i zasiedlenia Kanaanu) wspólnota narodu, który widzi swoją szczególną misję w dziejach świata i sam nazywa siebie narodem wybranym. Zob. A. D. Smith, *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009, s. 233–237.

¹⁹ Por. J. Huizinga, *Patriotyzm...*, s. 699–700. Oczywiście nie można pochopnie utożsamiać narodu z pojęciem ojczyzny. Taka korelacja czy wręcz synonimiczność następuje wtedy, gdy wspólnota narodowa zamieszkująca dany teren jest jednolita etnicznie. Wówczas naród egzystuje w ojczyźnie. Zob. S. Kowalczyk, *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Rzeszów 2003, s. 33.

gospodarczych, społecznych, politycznych i kulturalnych. Posiadają one, jako przejaw ludzkiej natury, swą własną autonomię, zawsze jednak (podkreślał to papież dobitnie) w ramach właściwie zdefiniowanego dobra wspólnego²⁰. „Wymiarem miłości społecznej jest ojczyzna: synowie i córki jednego narodu trwają w miłości wspólnego dobra, jakie czerpią z kultury i historii, znajdując w nich oparcie dla swej społecznej tożsamości, a zarazem dostarczając tego oparcia bliźnim, rodakom. Ten krąg miłości społecznej posiada szczególne znaczenie w naszym polskim doświadczeniu dziejowym – i w naszej współczesności. Miłość społeczna jest otwarta ku wszystkim ludziom i ku wszystkim ludom. Jeżeli ukształtuje się ona głęboko i rzetelnie w swych podstawowych kręgach – człowiek, rodzina, ojczyzna – wówczas zdaje również egzamin w kręgu najszerszym”²¹. Jednak, jak pisał Józef Tischner, papież miał świadomość faktu, że w charakterystyce narodu tkwi swoiste napięcie, jakie wyraża to pojęcie. W narodzie bowiem to, co uniwersalne, styka się na rozmaite sposoby z tym, co partykularne. I właśnie to zetknięcie jest częstym źródłem różnorodnych antagonizmów²². W przemówieniu *Od praw człowieka do praw narodu* wygłoszonym na forum Zgromadzenia Narodowego ONZ Jan Paweł II zaznaczał: „To napięcie między rzeczywistością partykularną a uniwersalną można bowiem uznać za nieodłączną cechę ludzkiej istoty. Wspólna natura każe ludziom czuć się tym, kim są – członkami jednej wielkiej rodziny. Jednakże ze względu na konkretny wymiar historyczny tej natury ludzie są też w nieunikniony sposób połączeni ściślejszymi więzami z określonymi społecznościami: przede wszystkim z rodziną, następnie z różnymi grupami środowiskowymi, na koniec z całą społecznością etniczno-kulturową, która nie przypadkiem określana jest terminem »narod«, przywodzącym na myśl słowo »rodzić«, kiedy zaś nazywana jest ojczyzną, wskazuje właśnie na rzeczywistość rodziny. Ludzka egzystencja jest zatem osadzona między tymi dwoma biegunami – uniwersalności i partykularyzmu – pozostającymi w stanie żywotnego napięcia; napięcie to jest nieuniknione, ale staje się szczególnie owocne, jeśli przeżywane jest spokojnie i w sposób zrównoważony”²³. A zatem, to w tym esencjalnym znaczeniu naród ma być „z rodziny i dla rodziny”. Jednakże są to struktury w stosunku do siebie nierównoważne, a jednocześnie wobec siebie nieodzowne. Każdy z tych biegunów jest niepowtarzalny i niezastępowalny. Wiąż rodzinna oznacza zarazem przynależność do wspólnoty większej niż rodzina, wspólnoty, która podobnie jak więzi i relacje rodzinne, wychowuje. Jest to wspólnota ludu i narodu, z którymi jesteśmy związani jednością kultury, języka i historii. Dla papieża to dziedzictwo stanowi zarazem wezwanie w znaczeniu etycznym. Otrzymując język, tradycję, wiarę i dziedzicząc wartości składające się na całokształt kultury

²⁰ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Centessimus annus”...*, n. 40.

²¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawionego na lotnisku w Muchowcu*, Katowice, 20.06.1983, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 247.

²² Por. J. Tischner, *Naród...*, s. 29.

²³ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, 05.10. 1995, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. XII, red. zbiorowa, Kraków 2009, s. 130.

własnego społeczeństwa, człowiek wzrasta w zrozumieniu siebie i swojego miejsca w świecie²⁴.

Papież był więc przekonany, że droga do narodu prowadzi przez rodzinę i ród. Samo słowo „ojczyzna” już suponuje szczególne relacje z rodzicami, ojcem, matką, matką. Stąd naród nie może być uważany za społeczność skonstruowaną, powstałą w wyniku pewnej umowy, ale musi być postrzegany jako wspólnota naturalna, tak jak naturalne są podstawowe ludzkie więzi i relacje. Dlatego zarówno rodziny, jak i narodu nie da się niczym zastąpić²⁵. Termin „naród” oznacza więc dla Jana Pawła II tę społeczność, która znajduje swoją ojczyznę w określonym miejscu świata i która wyróżnia się wśród innych własną kulturą²⁶.

Można więc powiedzieć, że nauka Jana Pawła II o tożsamości antropologicznej narodu jest zbudowana na schemacie: osoba ludzka – rodzina – lud – naród. To człowiek jest podstawowym kryterium wszelkich relacji społecznych i życia wspólnotowego. Przekonanie to zostało wyrażone już w nauczaniu Jana Pawła II poprzedzającym pontyfikat. W studium *Osoba i czyn* Karol Wojtyła pisał, że wspólnota w samym człowieczeństwie jest wszakże podstawą wszystkich innych wspólnot²⁷.

Naród bogaty ludźmi

Jan Paweł II bardzo często zwracał uwagę i przypominał, że osoba ludzka jest autorem, autorytetem i źródłem przemian dla otaczającej nas rzeczywistości. Jest jedyną instancją stanowiącą punkt wyjścia dla kształtowania świata jako dziejów własnej ojczyzny. Spośród różnorodnych istot żyjących na ziemi tylko człowiek ma świadomość swojej podmiotowości, swego „ja”, które nie jest tylko grą jaźni, lecz rzeczywistością. Ta podmiotowość ujęta jest w doświadczenie intencji, woli i wolności. Niejako w centrum prawdy o osobie ludzkiej Karol Wojtyła stawiał wolność jako władzę, nad którą człowiek ma moc – „samozależność”, co w doświadczeniu konkretnego człowieka wyraża się poprzez „samoopanowanie”, „samoposiadanie”. Wolność jest tu rozumiana jako rzeczywista zdolność do wyborów skierowanych ku prawdzie. Wyraża dynamizm zadany człowiekowi, przez który odsłania on swoją godność jako ten, który „zdobywając siebie”, przeobrażając świat, „czyniąc sobie ziemię poddaną”, urzeczywistnia zarazem ideały społeczne. Z tej właśnie „zadanej” człowiekowi wolności rodzi się bezpośrednia zależność pomiędzy wolnością człowieka a wolnością narodu. Dlatego dla polskiego papieża naród jest na tyle wolny, na ile osoba ludzka urzeczywistnia wolność zadaną sobie w sobie samej²⁸.

²⁴ Por. W. Łużyński, *Naród – ojczyzna – patriotyzm w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, „Studia Gnesnensia”, 2006, t. XX, s. 314.

²⁵ Por. A. Skreczko, *Rodzina i naród jako „rzeczywistości nie do zastąpienia”*. Refleksje na podstawie książki Jana Pawła II „Pamięć i tożsamość”, „Studia Teologiczne”, 2005, nr 23, s. 20.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 74.

²⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 321.

²⁸ Por. K. Czuba, *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990, s. 64.

Możemy więc wyraźnie powiedzieć, że dla papieża naród jest przede wszystkim bogaty ludźmi, zasobny człowiekiem i jego troską o kształt wolności, wspólnoty, dobra, prawdy. Odpowiedzialność za te sfery obywatelskiego funkcjonowania nadają kształt społecznym relacjom w narodzie. Głównym bowiem bogactwem człowieka wraz z ziemią jest sam człowiek i to on, mocą swego zaangażowania, pracy, inteligencji, trudu i pomysłowości, stanowi bezcenne dobro narodów. Oczywiście nie sam człowiek wyabstrahowany ze swego naturalnego kontekstu, ale pojawiający się w rodzinie i rodzinę tworzący. Rodzina, jako naturalne i uprzywilejowane miejsce pojawiania się życia, komunii i uczestnictwa, pełni bowiem dla papieża najważniejszą dla jednostki i narodu funkcję. Decyduje o jego kondycji i przyszłości²⁹. Naród jest w tej perspektywie terenem powołania i etycznej odpowiedzialności osoby ludzkiej. Taka perspektywa stwarza podstawy więzi komunijnej pomiędzy człowiekiem a narodem. „Komunia” obejmuje też wzajemność – wzajemne odniesienia, obdarzanie się, odpowiedzialność wobec siebie i za siebie, wyznacza ten wymiar życia, w którym spełnia się powołanie osoby również w różnorodnych relacjach i wspólnotach.

Według Jana Pawła II społeczność narodowa pozostaje więc w służbie rodziny, bo z niej i dzięki niej bierze swój początek. Stąd jest ona zawsze nadrzędna wobec narodu – jest społecznością cieszącą się jasnym i pierwotnym prawem. Dlatego naród rozumiany podmiotowo, jako spojona kulturą rodzina rodzin, winien być postrzegany jako najważniejsza szeroka wspólnota dla duchowych dziejów człowieka³⁰. „Jeżeli jest rzeczą słuszną, aby dzieje narodu rozumieć poprzez każdego człowieka w tym narodzie, to równocześnie nie sposób zrozumieć człowieka inaczej, jak w tej wspólnocie, którą jest naród”³¹.

Zaznaczymy jednak wyraźnie – będąc wspólnotą ludzi powiązanych wzajemnymi relacjami – naród nie jest dla papieża bytem substancjalnym. Można wręcz powiedzieć, że Jan Paweł II odżegnuje się od naturalistycznej wizji narodu, w której wyakcentowany jest aspekt etniczny i dochodzi do głosu organicystyczna wizja wspólnotowości, a o narodowej przynależności stanowią czynniki obiektywne i naturalne. Janowi Pawłowi II bliższa jest koncepcja narodu jako bytu realnego, ale przypadłościowego, w którym konkretni ludzie i relacje tworzą więzi społeczne, spojone wspólnie rozumianą, akceptowaną i przeżywaną kulturą. Naród nie jest ani mityczną substancją, kierującą poszczególnymi osobami, ani prostym zbiorem ludzi, ale taką wspólnotą, w której oprócz indywidualów jest jeszcze pewna wspólna im rzeczywistość, rzeczywista relacja. Zdefiniowanie narodu jako wspólnoty relacyjnej opartej na szeroko rozumianej kulturze, która domaga się kontynuacji i ochrony, sprawia, że unika się skrajnego monizmu w teorii społecznej (jednostka jest niczym wobec narodu, rozpływa się w nim) i skrajnego pluralizmu (jednostka jest ważniejsza od narodu jako całości). Realna relacja, skierowana ku ludziom i narodowej

²⁹ Por. W. Łużyński, *Naród...*, s. 309.

³⁰ Zob. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej*, n. 5; *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Vatican 1979, s. 30.

³¹ *Jan Paweł II w pielgrzymce do ojczystej ziemi. Jan Paweł II w Polsce 2–10 czerwca 1979*, red. Z. Modzelewski, J. Sadzik, D. Szumska, Paryż 1980, s. 34.

kulturze konstytuuje naród w jego byciu i trwaniu. W społecznej wizji Jana Pawła II naród istnieje więc w podmiocie (w ludziach) i dla podmiotu (dla ludzi), stąd nie może być postrzegany jako byt substancjalny (samoistny, istniejący *per se*).

Z kultury i dla kultury

Takie rozumienie narodu – w perspektywie rodziny jako zbiorowości osób – choć jest opisywane w kategoriach wspólnoty wywodzącej się z naturalnych dla człowieka relacji, to jednak jako całość należy do sfery kultury. Jednostka staje się „rzeczywistością” swego narodu gdy wchodzi w jego kulturową i historyczną przestrzeń – język, tradycję, dziedzictwo, symbolikę. Papież mocno zaakcentował to, gdy jako głowa Kościoła katolickiego przemawiał na forum UNESCO: „Jestem synem Narodu, który przetrzymał najstraszliwsze doświadczenia dziejów, którego wielokrotnie sąsiedzi skazywali na śmierć, a on pozostał przy życiu i pozostał sobą. Zachował własną tożsamość i zachował pośród rozbiorów i okupacji własną suwerenność jako Naród – nie w oparciu o jakiegokolwiek środki fizycznej potęgi, ale tylko w oparciu o własną kulturę, która okazywała się w tym wypadku potęgą większą od tamtych potęg. I dlatego też to, co tutaj mówię na temat praw narodu u podstaw kultury i jej przyszłości, nie jest echem żadnego nacjonalizmu, ale pozostaje trwałym elementem ludzkiego doświadczenia i humanistycznych perspektyw rozwoju człowieka. Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze Narodu. Jest to zarazem ta suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny staje się człowiek”³².

³² Jan Paweł II, *Przyszłość człowieka zależy od kultury*, „Więź”, 1980, nr 7–8, s. 12. Dla Papieża tam, gdzie jest prawdziwy patriotyzm, nie ma miejsca na nacjonalizm, są to bowiem pojęcia przeciwstawne. Charakterystyczne dla nacjonalizmu jest bowiem to, że uznaje tylko dobro własnego narodu i tylko do niego dąży, nie licząc się z prawami innych. Patriotyzm natomiast jako miłość ojczyzny przyznaje wszystkim innym narodom takie samo prawo jak własnemu, a zatem jest drogą do uporządkowanej miłości społecznej. Nacjonalizm, o którym w cytowanym fragmencie papież mówi w kontekście negatywnym, dziś jest kojarzony jedynie jednoznacznie pejoratywnie (nienawiść jako konieczny element nacjonalizmu), nie był i nie jest jednak w literaturze ujmowany zawsze w konotacji negatywnej. Florian Znaniecki twierdził na przykład, że nacjonałisci opowiadali się za ideami niezależności narodu, narodowego zjednoczenia, rozwoju jego celów bądź dziejowej misji. Podobnie o. Jacek Woroniecki przekonywał, że nacjonalizm jest doktryną o życiu narodu, jego źródłach, obowiązkach i roli. Por. F. Znaniecki, *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulczewski, Warszawa 1990, s. 71nn; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, Lublin 1986, s. 122. Stało się niestety tak, że nacjonalizm, rozumiany technicznie, a nie ideologicznie, a więc jako świadome poczucie ciągłości i twórczego zadomowienia w historii własnej zbiorowości i jej religii, został oceniony bardzo krytycznie, zdelegitymizowany i zepchnięty na margines (zob. Ch. Lorenz, *Przekraczanie granic. Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*, Poznań 2009, s. 215). Współcześnie jednak ryzykowne, podejrzane, a wręcz szkodliwe stało się swobodne korzystanie z poczucia przynależności do własnych tradycji. Na skutek tego nikt przyzwoity nie dopuścił do tego, by stać się nacjonalistą, szowinistą, mesjanistą, narodowym megalomanem. Zob. szerzej: R. Legutko, *Esej o duszy polskiej*, Kraków 2008, s. 32; C. Calhoun, *Nacjonalizm*, tłum. B. Piasecki, Warszawa 2007, s. 19–34; P. Lawrence, *Nacjonalizm. Historia i teorie*, Warszawa 2007.

Definiowany i opisywany przez papieża naród to wspólnota etniczno-kulturowa, egzystująca na określonym terytorium, powstała jako wytwór historii i tradycji, posiadająca świadomość własnej tożsamości, a często także wspólny język i dominującą religię. Są to intuicje bliskie Florianowi Znanieckiemu, który w pracy poświęconej współczesnym narodom położył główny nacisk na analityczne wyodrębnienie i możliwą empiryczną niezależność narodu od państwa, sugerując, że naród to zbiorowość, której zasadę wyodrębnienia stanowi uświadamiana swoistość i oryginalność kultury. Wspólnota kultury narodowej stanowi w tej perspektywie czynnik więzi społecznej trwalszy i skuteczniejszy niż wspólny rząd, administracja, polityczne czy ekonomiczne racje³³. Papież potwierdza niejako takie interpretacje. Wiele razy, szczególnie w trakcie pielgrzymek do Polski, mówił przecież: „Naród jest prawdziwie wolny, gdy może kształtować się jako wspólnota określona przez jedność kultury, języka, historii. Państwo jest istotnie suwerenne, jeśli rządzi społeczeństwem i zarazem służy dobru wspólnemu społeczeństwa i jeśli pozwala narodowi realizować właściwą mu podmiotowość, właściwą mu tożsamość. To pociąga za sobą między innymi stwarzanie odpowiednich warunków rozwoju w zakresie kultury, ekonomii i innych dziedzin życia społecznej wspólnoty. Suwerenność państwa jest głęboko związana z jego zdolnością promowania wolności narodu, czyli stwarzania warunków, które mu pozwolą wyrazić całą swoją własną tożsamość historyczną i kulturalną, to znaczy pozwala mu być suwerennym przez państwo”³⁴.

A zatem to w dziejach kultury odzwierciedla się to, co nazwać można „duszą narodu”. Żyją w niej jego dzieje. Jest ona nieustającą szkołą rzetelnego i uczciwego patriotyzmu. Dlatego właśnie wspólnota ta umie też stawiać wymagania i kreować ideały, bez których trudno człowiekowi uwierzyć w swoją godność i siebie samego wychować³⁵.

Jeśli zatem bycie narodem wyraża się poprzez kulturę, to oczywiste staje się, że nie sposób zrozumieć narodu bez kultury i tego wszystkiego, co ją tworzy. Dlatego nie można nigdy tej wspólnoty sprowadzić do wspólnoty etnicznej (opartej na *ius sanguinis*) bądź wspólnoty obywatelskiej (opartej na zobowiązaniach czysto prawnych). Naród wyrasta bowiem nie tyle z krwi czy prawa, ale ze wspólnego dziejowego pnia, który stanowią zarówno przodkowie, jak i konsolidujące społeczność wydarzenia towarzyszące początkom narodowej wspólnoty³⁶. „Naród jest wielką wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje z kultury i dla kultury. I dlatego właśnie jest ona tym wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby bardziej być we wspólnocie,

³³ Zob. F. Znaniecki, *dz. cyt.*, s. 151.

³⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry*, 19.06.1983, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 218.

³⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha*, Gniezno, 03.06.1979, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 40.

³⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie*, 08.06.1987, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 299.

która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina – zarazem zaś we wspólnocie, w oparciu o którą każda rodzina wychowuje, poczynając od tego, co najprostsze: od języka, którym mały człowiek uczy się mówić, aby stawać się członkiem tej wspólnoty, którą jest jego rodzina i jego Naród³⁷.

Jeśli kultura wyznacza drogi tożsamościowego umocnienia narodu i moc jego żywotności, to tym samym stanowi najcenniejsze dobro wspólne tej społeczności. Dzięki niemu może ona bowiem istnieć, funkcjonować i trwać w kolejnych pokoleniach. To kultura wyodrębnia naród spośród innych narodów, stowarzyszeń, federacji i struktur państwowych. Stanowi o sile nie tyle materialnej, ile duchowej i bardziej niż polityczne granice decyduje o byciu bądź upadku narodów. Jest rzeczywistym sprawdzianem jego bytu³⁸. W takiej perspektywie kultura staje się podstawą świadomości i samoświadomości narodu, odbiciem jego duszy, zwornikiem tożsamości, sposobem kształtowania narodowych zachowań i obyczajów. Kultura jest sposobem wyrazu samego siebie we wszystkich właściwie dziedzinach³⁹. „Kultura jest przede wszystkim dobrem wspólnym narodu. Trwanie przy wielorakim warsztacie twórczości służy trwaniu i przetrwaniu Narodu⁴⁰”.

Inspiracje ojczyzniane i religijne

Jak celnie ujął to ks. Józef Tischner: „być w ojczyźnie to, być sobą u siebie⁴¹”. Z narodem zawsze łączy się wiara, że z tą wspólnotą, poprzez wspólnych przodków i więzy pokrewieństwa, jesteśmy w szczególny sposób połączeni, a związek ten ma charakter normatywny (odczuwanie go stanowi dla członków zbiorowości obowiązek moralny). Ta specyficzna relacja i towarzyszący jej etos stanowią fundament kultury narodowej, która znajduje swoje odbicie w pojęciu ojczyzny – tego, co pochodzi od „wspólnego ojca”. Ojczyzna jest tu widziana jako podstawowy korelat narodu⁴². Symbolicznie – poprzez gest ucałowania ziemi – tę właśnie głęboką prawdę wyrażał papież: „Pocałunek złożony na ziemi polskiej ma jednak dla mnie sens szczególny. Jest to jakby pocałunek złożony na rękach matki — albowiem Ojczyzna jest naszą matką ziemską. Polska jest matką szczególną. Niełatwe są jej dzieje, zwłaszcza na przestrzeni ostatnich stuleci. Jest matką, która wiele przecierpiała i wciąż na nowo cierpi. Dlatego też ma prawo do miłości szczególnej⁴³”.

³⁷ Jan Paweł II, *Przyszłość człowieka zależy od kultury*, „Więź”, 1980, nr 7–8, s. 12.

³⁸ Por. W. Łużyński, *Naród...*, s. 312.

³⁹ Por. C. S. Bartnik, *Wizja narodu według Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie”, 1983, nr 121, s. 5.

⁴⁰ „Do końca ich umiłował”: trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 roku, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Vaticano 1987, s. 223; *Jan Paweł II w pielgrzymce...*, s. 56.

⁴¹ Por. J. Tischner, *Naród...*, s. 37.

⁴² Por. A. Kłosowska, *Kultury...*, s. 52; S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, w: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 233.

⁴³ Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie*, Warszawa, 16.06.1983, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 173.

Zaznaczmy jednak wyraźnie, w perspektywie antropologii, etyki i teologii Jana Pawła II naród nie był tylko tworem ewolucji historii lub jedynie koncepcją filozofii społecznej. Papież rozumiał naród teologicznie jako wspólnotę zamierzoną przez Boga, formę jedności międzyludzkiej wynikającą z tajemnicy Ojcostwa Bożego. Ojczyzna w jego przekonaniu jest dziedzictwem, które ma swoje źródło w darze miłości ojcowskiej samego Boga. Jest to swoista sukcesja przede wszystkim tego, co duchowe, ale zarazem głęboko związane z materialnym podłożem ludzkiej egzystencji. Jest przekazywane wewnątrz tajemnicy rodzenia, która znajduje swoje ostateczne uzasadnienie i spełnienie w zrodzeniu Wcielonego Syna Bożego. W ten sposób rodzina ujawnia się jako rzeczywistość podstawowa, a naród jawi się jako pełnia rodziny, jej uniwersalny kształt, objawienie jej wewnętrznej głębi i dynamizmu. Stąd rodziny i narodu nie można od siebie oddzielać: te dwie formy zjednoczenia zwrócone są ku sobie wzajemnie poprzez uczestnictwo w realizacji dobra wspólnego. Ojczyzna jest światem rzeczy i ludzi o „charakterze macierzyńskim” – jak nazywa to Bartnik – względem każdego, na wszystkich płaszczyznach życia materialnego i psychicznego. Dla papieża wywodzi się z pra-pierwotnej miłości stwórczej Boga⁴⁴.

Dlatego mówiąc o genealogii narodu, Jan Paweł II podkreśla jej duchowy wymiar, wskazując na Boskie źródło istnienia ludzkości, wezwanej ostatecznie, aby stała się „narodem Bożym” czy „rodziną dzieci Bożych”. Zauważmy, że to, co Ojciec Święty pisze o genealogii narodu, harmonizuje z jego wykładem na temat genealogii osoby zawartym w *Liście do Rodzin*. To pozwala na podkreślenie dwóch ważnych idei: po pierwsze, że godność narodu wynika z godności osób, które go tworzą, a po drugie, że owa prawda i głębia genealogii tak osoby, jak i narodu, należy do wewnętrznej tajemnicy rodziny⁴⁵. Głęboko przeżywana wiara nie przekreśla zatem lojalności narodowych. Wręcz przeciwnie: chrześcijanie i chrześcijańskie wspólnoty żyją dogłębnie włączeni w życie poszczególnych narodów i są znakiem Ewangelii również w wierności swojej ojczyźnie, swemu narodowi, kulturze narodowej, zawsze jednak w wolności, którą przyniósł Chrystus. Chrześcijaństwo jest otwarte na powszechne braterstwo, gdyż wszyscy ludzie są dziećmi tego samego Ojca i braćmi w Chrystusie⁴⁶.

W narodzie zachodzi ciągły proces przechodzenia od sfery natury ludzkiej, zakorzenionej w świecie, ku sferze podmiotowej, wewnętrznej. Stąd naród uzyskuje własną świadomość, własnego ducha, duszę, rozum, serce, zespół uczuć zbiorowych i władze działania. Ostatecznie dochodzi niejako do powstania pewnej „jaźni”, dzięki której zbiorowość ludzka czuje się jednym narodem i odróżnia siebie od innych. W ten sposób naród otrzymuje swoją najwyższą podmiotowość, która dochodzi niemal do pewnej „osobowości”, „rozpiętej na osobach” poszczególnych jednostek natury ludzkiej. Naród nabywa najwyższej godności, gdy służy każdej osobie ludzkiej, a jednostka natury ludzkiej staje się w pełni osobą, gdy służy

⁴⁴ Por. C. S. Bartnik, *Wizja narodu...*, s. 4.

⁴⁵ Por. A. Skreczko, *dz. cyt.*, s. 23.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, n. 43.

innym osobom. Dzięki temu podmiotowość narodu znajduje szczególne oparcie w solidarnej wspólnocie ludzi⁴⁷. Tak rozumiany etos społeczności narodowej umożliwia osobie ludzkiej zdobycie i dotarcie do rzeczywistych i autentycznych wartości moralnych, na bazie których człowiek kształtuje swoją hierarchię wartości, własne sumienie i moralne priorytety. Dzięki wspólnocie narodowej może zatem nastąpić ukształtowanie etycznej samoświadomości, związanej z odpowiedzialnością za teraźniejszość i przyszłość⁴⁸.

Zakończenie

Poczynione analizy nie oddają całej różnorodnej i rozporoszonej wśród wielu tekstów, homilii i przemówień, refleksji Jana Pawła II o narodzie. Stanowią raczej formę zwrócenia uwagi na najważniejsze aspekty ujmowania narodu przez papieża Polaka. Jan Paweł II wiedział bowiem, że wszystkie społeczne i polityczne konteksty, w których żyje człowiek są – jak mówił Helmuth Plessner – „objęte przez horyzont narodu”.

Dla Jana Pawła II narodowość jawi się jako istotny rys ludzkiej egzystencji, tak jak zdolność powiedzenia „ja” i „ty”, umożliwiając podjęcie swojego losu w sposób najbardziej osobisty⁴⁹. W wielu przypadkach to nie etniczno-terytorialna wspólnota, a powstanie politycznego aparatu i administracji było fundamentalną przyczyną formowania się i integrowania wspólnot narodowych, jednak z pewnością nie zasadniczą. Pierwsza tworzyła się zawsze wspólnota rodowo-plemienna o silnym charakterze etycznym, która przez organizację swoich struktur osiągała kolejne etapy rozwoju zbiorowości⁵⁰. Najogólniej można więc powiedzieć, że dla papieża naród to wspólnota ludzi tworząca się w długich procesach dziejowych; wyznaczają ją członkowie mający poczucie (świadomość) wspólnego pochodzenia, dobra, losów historycznych, specyficznych postaw, znaków, religijnych i obyczajowych zachowań. Zwykle wspólnotę tę postrzega się w dwóch wymiarach: etniczno-kulturowym i politycznym. A ponieważ wspólnota narodu jest „społecznie mocna”, to człowiek swoją głębszą tożsamość ludzką łączy prawie zawsze z przynależnością do narodu, swój trud i pracę pojmując jako pomnażanie dobra wspólnego wypracowywanego przez jego rodaków, uświadamiając sobie przy tym, że praca ta służy pomnażaniu dorobku całej rodziny ludzkiej, wszystkich ludzi żyjących na świecie.

Jan Paweł II akcentował mocno także to, że naród jest podmiotem. Stwierdzenie to należy do fundamentalnych zasad, które w nauce Jana Pawła II dotyczą narodu. Naród jako podmiot jest wspólnotą ludzi, pokoleń, języka, kultury, dziejów, jest bowiem nosicielem zasadniczych wartości, które składają się na pojęcie ojczyzny.

⁴⁷ Por. C. S. Bartnik, *Teologia narodu*, Częstochowa 1999, s. 105.

⁴⁸ Por. H. Skorowski, *Naród*, Warszawa 2006, s. 65.

⁴⁹ Zob. H. Plessner, *dz. cyt.*, s. 119.

⁵⁰ Por. P. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, New York 1981, s. 34.

Zarówno postawa tożsamości, jak i odpowiedzialności wobec własnych dziejów stanowią właśnie o tym, że naród jest podmiotem. Prawa narodów do samostanowienia warunkują pełnię podmiotowości, tworząc zarazem dojrzałą siłę państwa. Jan Paweł II widzi podmiotowość jako wyraz uczestnictwa we wszystkim, co dotyczy wspólnego dobra wobec ojczyzny. „Być podmiotem, to znaczy uczestniczyć w stanowieniu o pospolitej rzeczy wszystkich Polaków”.⁵¹ Oznacza to, że podmiotowość narodu implikuje pełnię jego praw. Jest w sposób zasadniczy prawem do bycia suwerennym gospodarzem na ziemi, którą naród dziedziczy po praojcach i za którą jest odpowiedzialny wobec przyszłych pokoleń. Owa podmiotowość zasadza się na podstawowych dla Jana Pawła II, a wskazanych już principiach – osobie ludzkiej, rodzinie, kulturze i etyce. Naród nie jest jedynie zbiorowością, jest rzeczywistą wspólnotą – społecznością osób zjednoczonych wspólnym działaniem dla określonego celu. Wynika to z solidarności pochodzenia, poczucia narodowej tożsamości, rozpoznawalnych symboli kulturowych, obyczaju⁵².

Widzimy zatem, że wizja narodu Jana Pawła II jest ściśle antropologiczna, związana z rodziną i jej pierwszeństwem wobec wszystkich innych wspólnot i społeczności. Naród jest z rodzin i dla rodzin, ale osadzonych mocno w całym bogactwie kultury. To z kolei implikuje etyczny i religijny aspekt narodu. Naród jest zobowiązaniem solidarnościowym zogniskowanym wokół dobra wspólnego osoby i społeczności, gdzie kluczową rolę – tak widział to Jan Paweł II – odgrywa religia wzmacniająca więź pomiędzy człowiekiem a człowiekiem i człowiekiem a objawiającym się Bogiem. Ostatecznie zatem naród Jana Pawła II ma charakter aksjologiczny i religijny – jest wspólnotą nie tylko horyzontalną, ale wertykalną, wyrażając ideę wspólnoty dzieci Bożych – nowego ludu Bożego, narodu Pana.

Wynika z tego, że wedle papieża każdy naród winien cieszyć się prawem do własnego języka i kultury, za pomocą których ludzie wyrażają i przedstawiają to, co można nazwać *podstawową duchową suwerennością*. Prawo do narodu i kształtowania swego życia wedle własnych tradycji warunkuje również prawo do budowania swojej przyszłości, zapewniając młodemu pokoleniu odpowiednią edukację⁵³. Pokój i zbliżenie pomiędzy narodami mogą być budowane tylko na zasadzie poszanowania praw narodu, takich jak prawo do istnienia, do wolności, do podmiotowości społeczno-politycznej, do tworzenia własnej kultury. W ten sposób naród stanie się wspólnotą, w której człowiek jest postrzegany przede wszystkim jako istota, która szuka prawdy, usiłuje żyć w dialogu, który obejmuje dawne i przyszłe pokolenia⁵⁴.

Niewątpliwie zatem jest to etyczna wizja rozumienia ludzkich społeczności. Naród jawi się jako wartość. Stąd bycie i funkcjonowanie narodu nie zasadza się

⁵¹ Zob. *Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1983, s. 43.

⁵² H. Skorowski, *Naród*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 307.

⁵³ Por. J. Tischner, *Naród...*, s. 45.

⁵⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”...*, n. 49.

na władzy, tym bardziej nie jest sposobem panowania człowieka nad człowiekiem, lecz wyrasta z najpełniejszej służby dobru wspólnemu – ojczyźnie – w której ostatecznie każdy jest „z narodu i dla narodu”⁵⁵. Naród pozwala osobie ludzkiej odkrywać i przeżywać własną osobową tożsamość. Daje świadomość zakorzenienia w konkretnym w świecie, wspólnocie i kulturze. W tym znaczeniu naród w swych konstytutywnych elementach jawi się jako dobro, które pozwala człowiekowi być podmiotem w życiu społecznym. Godność osoby jest w tej wizji fundamentem narodu jako wspólnoty rodziny, kultury, religii, tradycji i historii⁵⁶.

Oznacza to jednocześnie, że dzieje narodu zasługują na właściwą ocenę wedle tego, co wniósł on w rozwój człowieka, rodziny, w ludzką świadomość, serce, sumienie. Dla Jana Pawła II stanowi to zarazem najgłębszy nurt kultury, jej najmocniejszy zrąb, jej rdzeń i siłę. Dla papieża bowiem, patrzącego na świat w perspektywie głęboko religijnej, każdy człowiek, każdy naród, każda kultura i cywilizacja mają swoją rolę do wypełnienia i swoje miejsce w tajemniczym planie Boga i powszechnej historii zbawienia.

Literatura

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964.
- Bartnik C. S., *Idea polskości*, Radom 2001.
- Bartnik C. S., *Teologia narodu*, Częstochowa 1999, s. 105.
- Bartnik C. S., *Wizja narodu według Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie”, 1983, nr 121, s. 1–12.
- Berghe P. van den, *The Ethnic Phenomenon*, New York 1981.
- Bloch M., *Spółeczeństwo feudalne*, tłum. E. Bakowska, Warszawa 1981.
- Błaszczuk A., *Ewolucja państwa. Wybór tekstów*, Warszawa 1997.
- Bończa Tomaszewski N., *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*, Wrocław 2006.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2000.
- Calhoun C., *Nacjonalizm*, tłum. B. Piasecki, Warszawa 2007.
- Czuba K., *Ojczyzna w nauczaniu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990.
- Dawson Ch., *Tworzenie się Europy*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 2000.
- „Do końca ich umiłował”: trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8–14 czerwca 1987 roku, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1987.
- Eisenstadt S. N., *Utopia i nowoczesność*, tłum. A. Ostolski, Warszawa 2009.
- Eller J. D., *Antropologia kulturowa. Globalne siły, lokalne światy*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Kraków 2012.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005.
- Gębski B., *Socjologiczne problemy identyfikacji tożsamości społecznej*, w: *Filozofia tożsamości*, red. J. Kojkoł, Gdańsk 2007, s. 175–180.

⁵⁵ Por. C. S. Bartnik, *Wizja narodu według Jana Pawła II*, „Chrześcijanin w świecie”, 1983, nr 121, s. 4.

⁵⁶ Por. H. Skorowski, *Naród*, Warszawa 2006, s. 119.

- Huizinga J., *Patriotyzm i nacjonalizm w dziejach Europy*, tłum. J. Woźniakowski, „Znak” 1965, nr 6, s. 692–740.
- Jan Paweł II *na ziemi polskiej*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1979.
- Jan Paweł II *w pielgrzymce do ojczystej ziemi. Jan Paweł II w Polsce 2–10 czerwca 1979*, red. Z. Modzelewski, J. Sadzik, D. Szumska, Paryż 1980.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centessimus annus”*, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Rzym 1990.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry*, 19.06.1983, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 216–220.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie nabożeństwa maryjnego odprawionego na lotnisku w Muchowcu*, Katowice, 20.06.1983, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 243–248.
- Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, 05.10.1995, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, tom. XII, red. zbiorowa, Kraków 2009, s. 127–135.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha*, Gniezno, 03.06.1979, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 39–43.
- Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie*, 08.06.1987, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 299–300.
- Jan Paweł II, *Przemówienie powitalne na lotnisku Okęcie*, Warszawa, 16.06.1983, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. IX, red. zbiorowa, Kraków 2008, s. 173–174.
- Jan Paweł II, *Przyszłość człowieka zależy od kultury*, „Więź”, 1980, nr 7–8, s. 5–18.
- Kilias J., *Wspólnota abstrakcyjna. Zarys socjologii narodu*, Warszawa 2004.
- Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 2005.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.
- Koneczny F., *Prawa dziejowe*, Komorów 1997.
- Kowalczyk S., *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Rzeszów 2003.
- Kustra E., *Wstęp do nauki o państwie*, Toruń 1999.
- Lawrence P., *Nacjonalizm. Historia i teorie*, Warszawa 2007.
- Legutko R., *Esej o duszy polskiej*, Kraków 2008.
- Leśniak K., *Arystoteles*, Warszawa 1989.
- Lorenz Ch., *Przekraczanie granic. Eseje z filozofii historii i teorii historiografii*, Poznań 2009.
- Łużyński W., *Naród – ojczyzna – patriotyzm w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, „Studia Gnesnensia”, 2006, t. XX, s. 531–543.
- Malinowski B., *Plamię-naród i plemię-państwo*, w: *Sto lat socjologii polskiej*, red. J. Szacki, Warszawa 1995, s. 487–516.
- Ossowski S., *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, w: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967.
- Plessner H., *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łągowska, Warszawa 1994.
- Pokój Tobie, Polsko! Ojczyzno moja! Jan Paweł II znów na polskiej ziemi*, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1983.

- Rybicki P., *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław 1963.
- Samsonowicz H., *Do roku 1506*, w: *Polska na przestrzeni wieków*, red. J. Kowalczyk, Z. Stefaniak, Warszawa 2007, s. 11–155.
- Seidler G., Groszyk H., Malarczyk J., Pieniążek A., *Wstęp do nauki o państwie i prawie*, Lublin 1996.
- Skorowski H., *Naród*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 307.
- Skorowski H., *Naród*, Warszawa 2006.
- Skreczko A., *Rodzina i naród jako „rzeczywistości nie do zastąpienia”. Refleksje na podstawie książki Jana Pawła II „Pamięć i tożsamość”*, „Studia Teologiczne”, 2005, nr 23, s. 19–27.
- Smith A. D., *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009.
- Smith A. D., *Kulturowe podstawy narodów. Hierarchia, przymierze i republika*, tłum. W. Usakiewicz, Kraków 2009.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej*, n. 5.
- Szacki J., *O narodzie i nacjonalizmie*, „Znak”, 1997, nr 3, s. 4–31.
- Szul R., *Język, naród, państwo. Język jako zjawisko polityczne*, Warszawa 2009.
- Tarasiewicz P., *Spór o naród*, Lublin 2003.
- Tischner J., *Naród i jego prawa*, „Znak”, 1997, nr 4, s. 27–45.
- Tischner J., *Polska jest ojczyzną*, Paris 1985.
- Vernant J. P., *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996.
- Walicki A., *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Kraków 2009.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, Lublin 1986.
- Zientara B., *Świt narodów europejskich. Powstawanie świadomości narodowej na obszarze Europy pokarolińskiej*, Warszawa 1985.
- Zientara B., *Wiek XIII – wielkie przemiany, obce wpływy i świadomość narodowa*, w: *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1989, s. 57–80.
- Znaniecki F., *Współczesne narody*, tłum. Z. Dulczewski, Warszawa 1990, s. 71nn.
- Żelazny W., *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Poznań 2006.

From the family and from the culture – the nation by John Paul II

Summary

In the commentaries and studies upon John Paul II himself, his ministry and activity you can read that he was one of the popes, who in the past two hundred years, raised the social problems and issues. His social message was very strongly associated with the subject of moral. The Pope – and actually everything that he raised in rich variety of his teaching – also issues concerning communities, nation, state, labour and economics associated with ethical indications and obligations. He saw a man and environment

created by him in a wide spectrum of social references – relationship that he takes on in the various communities – family, town, municipality, state, professional and scientific associations. For John Paul II, the nation was a natural community, the community form of life which grows out of existential-relational situation of a person, family, culture. Pope was convinced that only on the basis of the Christian concept of a person, the right vision of society can be created. The Nation is for the Pope out of the family and for the family. The family bond, however, also belongs to a community larger than the family, community of people and nation, who raises, to which we are bound by the unity of culture, language and history. For Pope this community heritage is also a call in the ethical sense. Receiving language, tradition, faith and inheriting values that make up the culture of his society, a man grows in understanding himself and his place in the world. The Pope is therefore convinced that the way to the nation leads through the family and origin, the very word fatherland already presupposes special relationship with his parents, father, mother, motherland. Thus, nation can't be regarded as a constructed community, resulting from a contract, but it is a natural community, as are the basic natural human bonds and relationships. Therefore, there can be no substitute neither for the family nor the nation. The term *nation* for John Paul II means, the community, which finds its home in a certain place of the world and which stands out among the others with its own culture, history and tradition.

Keywords: community, family, homeland, John Paul II, language, nation, tradition.

Ks. TOMASZ BIEDRZYCKI

Gdańskie Seminarium Duchowne

25 lat po encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę odczytania na nowo encykliki społecznej Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* w dwadzieścia pięć lat po jej napisaniu. Encyklika ta dotyczy solidarności jako zasady życia społecznego. Korzeniem tej myśli jest powstały w Polsce ruch społeczny NSZZ „Solidarność”, który inspirował papieża do napisania encykliki o potrzebie globalnej solidarności w kontekście rosnącego podziału świata na bogatą Północ i biedne Południe. Patrząc na powyższy problem z perspektywy dwudziestu pięciu lat, w niniejszym artykule próbujemy odpowiedzieć na pytania: Czy ten rażący podział świata się zwiększa, czy zmniejsza? Czy globalizacja stała się narzędziem solidarności, czy wyzysku? Jak należy, w świetle powyższych problemów widzieć obecny kryzys finansowy dotyczący bogaty świat? Artykuł ten jest więc próbą oceny globalizacji od strony etycznej. Pokazuje największe zagrożenie, jakie to zjawisko ze sobą niesie – problem delokalizacji kapitału.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, delokalizacja, globalizacja, Jan Paweł II, kryzys finansowy, solidarność, *Sollicitudo rei socialis*, społeczna odpowiedzialność.

Dwadzieścia pięć lat temu, w grudniu 1987 r., papież Jan Paweł II podpisał swoją kolejną encyklikę – *Sollicitudo rei socialis*. Była to druga po *Laborem exercens* encyklika społeczna. Kontekst jej opublikowania jest szczególny. W czerwcu tegoż roku papież odwiedził Polskę, a w czasie swojej wizyty na gdańskiej Zaspie, mówił do Polaków o solidarności. W kontekście polskim było to odczytane jednoznacznie.

1. Gdańskie korzenie *Sollicitudo rei socialis*

W 1980 r. w wyniku strajków robotniczych w stoczni gdańskiej powstał pierwszy niezależny, samorządny związek zawodowy: NSZZ „Solidarność”. W dobie reżimu komunistycznego było to zjawisko nieprawdopodobne, kropla demokracji. „Festiwal wolności” nie mógł jednak trwać długo. Po roku decyzją gen. Wojciecha Jaruzelskiego został wprowadzony stan wojenny w Polsce i tym

samym zdelegalizowana „Solidarność”. Wielu przedstawicieli opozycji było internowanych. Stan wojenny został zawieszony po roku, a zniesiony po półtora, ale związku zawodowego NSZZ „Solidarność” już nie było i nie było wolności. „Solidarność” była bowiem czymś więcej niż tylko związkiem zawodowym. Była organizacją ruchu obywatelskiego skupiającą całą opozycję totalitarnego reżimu.

Po pięciu latach od tych wydarzeń, w 1987 r., z pielgrzymką do swojej ojczyzny przyjechał Jan Paweł II i mówił o największych problemach nurtujących Polaków. Mówił więc też o „Solidarności”. Stwarzano wiele przeszkód, aby utrudnić papieżowi wizyte w Gdańsku – „kolebce Solidarności”. Gdy jednak doszła ona do skutku, na gdańskiej Zaspie Jan Paweł II mówił do zgromadzonych, nawiązując do treści swojej pierwszej encykliki społecznej *Laborem exercens*: „Gdańsk (...) otwierał przed nami te perspektywy, jakie ukazuje człowiekowi na ziemi morze. Perspektywy dali bezbrzeżnej, perspektywy głębi swych wód, perspektywy wolności. (...) W tym mieście bowiem, a równocześnie na całym Wybrzeżu Bałtyckim i w innych środowiskach pracy w Polsce, podjęto ogromny wysiłek, zmierzający do tego, by ludzkiej pracy przywrócić jej pełny wymiar osobowy i społeczny. Wysiłek ten stanowi w dziejach »pracy nad pracą«, jak się wyraził współczesny polski myśliciel, doniosły etap. (...) Praca nie może być traktowana nigdy i nigdzie jako towar, bo człowiek nie może być nigdy dla człowieka towarem, ale musi być podmiotem”¹.

Papież, mówiąc o „umowach gdańskich”, wypracowanych przez strajkujących, szybko przeszedł do tematu solidarności. Mówił o niej jednak nie jako o związku zawodowym, ale jako o zasadzie życia społecznego mającej podstawy biblijne: „»Jeden drugiego brzemiona noście« – to zwięzłe zdanie Apostoła jest inspiracją dla międzyludzkiej i społecznej solidarności. Solidarność – to znaczy jeden i drugi, a skoro brzemię, to brzemię niesione razem, we wspólnocie. A więc nigdy: jeden przeciw drugiemu. Jedni – przeciw drugim. I nigdy brzemię dźwigane przez człowieka samotnie. Bez pomocy drugich. Nie może być nigdy walka silniejsza od solidarności. Nie może być program walki ponad programem solidarności. Inaczej – rosną zbyt ciężkie brzemiona. I rozkład tych brzemion narasta w sposób nieproporcjonalny. Gorzej jeszcze, gdy mówi się: naprzód walka – choćby w znaczeniu walki klas – to bardzo łatwo drugi czy drudzy pozostają na polu społecznym przede wszystkim jako wrogowie. Jako ci, których trzeba zwalczyć, których trzeba zniszczyć. Nie jako ci, z którymi trzeba szukać porozumienia, z którymi wspólnie trzeba obmyślać, jak »dźwigać brzemiona«”².

Homilia papieża na Zaspie, jak widać wyraźnie, nie ma charakteru wiecu politycznego. Jest proklamacją Słowa Bożego. Choć papież wyraźnie polemizuje tu z ówczesnie panującą ideologią marksistowskiej walki klas, a słowa o solidarności były odbierane przez współczesnych jako zakamuflowane mówienie

¹ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Św. dla świata pracy, 12.06.1987 r.*, „L’Osservatore Romano”, numer specjalny 1987, s. 63–64.

² *Tamże*, s. 65.

o NSZZ „Solidarność”, to w rzeczywistości ta była czymś więcej. Najlepszym na to dowodem jest opublikowanie pół roku później kolejnej encykliki społecznej *Sollicitudo rei socialis*, w której papież mówił o rosnącym podziale świata na bogatą Północ i biedne Południe oraz o potrzebie międzyludzkiej solidarności, niezbędnej do rozwiązania tego problemu. Gdańska i polska „Solidarność” była niewątpliwie dla Jana Pawła II inspiracją do głębszych przemyśleń nad solidarnością w ogóle, rozumianą jako cnota społeczna. Dla papieża solidarność to nie tylko związek zawodowy czy ruch opozycji antykomunistycznej, ale to biblijna zasada życia społecznego służąca do rozwiązywania problemów społecznych.

2. Solidarność jako cnota społeczna dla leczenia grzechów strukturalnych świata

Jan Paweł II w *Sollicitudo rei socialis*, nawiązując do encykliki swojego poprzednika Pawła VI *Populorum progressio*, zauważył stale narastającą rażącą dysproporcję w dystrybucji dóbr dostępnych człowiekowi. Dwadzieścia lat, jakie upłynęły od encykliki jego poprzednika, tylko nasiliło to zjawisko. Stało się to z powodu istnienia niesprawiedliwych struktur grzechu trawiących życie społeczne. W encyklice papież pisze więc: „»Kwestia społeczna« nabrała wymiaru światowego (...). Ujmując rzecz z punktu widzenia gospodarczego, liczba krajów na drodze rozwoju znacznie niestety przewyższa liczbę krajów rozwiniętych, a rzesze ludzi pozbawionych dóbr i usług, jakie niesie ze sobą rozwój, są nieporównanie liczniejsze od tych, które z tych dobrodziejstw korzystają.

Stoimy zatem wobec problemu nierównomiernego podziału środków potrzebnych do życia, przeznaczonych z natury dla wszystkich ludzi... Dzieje się tak nie z winy rzesz upośledzonych, ani tym mniej na skutek nieuchronnych konieczności wynikających z warunków naturalnych czy też w wyniku zbiegu okoliczności w ogóle”³.

Człowiek przyzwyczał się do istniejących różnic społecznych. Obok ludzi mądrych są głupi, obok bogatych są biedni. Jak zauważa papież, istnieje też inna dysproporcja, która nie jest powodowana względami osobistymi człowieka ani nieuchronnością dziejową wynikającą z uwarunkowań klimatycznych, kulturowych, geograficznych. Są różnice społeczne będące skutkiem grzesznego działania człowieka kierowanego „żądzą władzy i chciwością pieniędzy”, które tworzą niesprawiedliwe struktury tego świata, wpychające ogromne rzesze ludzkości i całe narody w ogromne obszary biedy i nędzy. Jedną z największych niesprawiedliwości tego świata polega na tym, że stosunkowo nieliczni posiadają wiele, a liczni nie posiadają prawie nic. Jest to niesprawiedliwość wadliwego podziału dóbr i usług pierwotnie przeznaczonych dla wszystkich⁴.

³ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 9 (dalej: SRS).

⁴ Por. *tamże*, nr 28.

Powyższą kwestię papież próbuje rozpatrzeć w encyklice nie z punktu widzenia nauk społecznych: ekonomii, socjologii, politologii, ale z punktu widzenia teologii i dochodzi do wniosku, że winą jest tu brak nawrócenia człowieka, kryzys etyczny, który przekłada się na wymiar społeczny. Powodem jest grzech i papież używa tego pojęcia nie tylko w znaczeniu indywidualnym, jak zazwyczaj traktuje to teologia moralna, ale w kategoriach grzechu społecznego. Wprowadza tu nowe pojęcie – „struktury grzechu”: „świat podzielony na bloki podtrzymywane przez sztywne ideologie, w których zamiast współzależności i solidarności dominują różne formy imperializmu, może być tylko światem poddanym „strukturom grzechu”⁵.

Owe „struktury grzechu” są tu rozumiane, w myśl *Konstytucji duszpasterskiej o kościele w świecie współczesnym* Soboru Watykańskiego II, jako suma czynników negatywnych, zmierzających w kierunku przeciwnym niż prawdziwe poczucie dobra wspólnego. Są rozumiane jako kierowanie się interesem własnym, nawet nie tyle poszczególnych narodów, co mniejszych grup społecznych czy nawet poszczególnych ludzi⁶.

Papież, wyjaśniając dalej nowe pojęcie „struktury grzechu”, nawiązuje do wcześniejszej adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et penitentia* i mówi, że są one zakorzenione w grzechu osobistym i zawsze są powiązane z konkretnymi czynami osób, które je wprowadzają. Kościół, gdy mówi o grzechach społecznych, ma na myśli pewne sytuacje i zachowania zbiorowe większych i mniejszych grup społecznych lub całych narodów i bloków narodów, będących nagromadzeniem grzechów osobistych, które tworzą niesprawiedliwe zasady rządzące światem, niesprawiedliwe struktury⁷. „(...) wśród »struktur«, które z nich [działań i postaw przeciwnych woli Bożej] powstają, najbardziej charakterystyczne zdają się dzisiaj być dwie: z jednej strony wyłączna żądza zysku, a z drugiej pragnienie władzy z zamiarem narzucenia innym własnej woli. Do każdej z tych postaw można dodać dla lepszego ich scharakteryzowania wyrażenie: »za wszelką cenę«⁸.

Papież wyraźnie nawiązuje tu do tekstu św. Pawła z Pierwszego Listu do Tymoteusza: „A ci, którzy chcą się bogacić, wpadają w pokusę i zasadzkę oraz liczne i szkodliwe pożądania. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie. Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zabłąkali się z dala od wiary i siebie samych przeszli wielu boleściami” (1 Tm 6, 9–10).

Ofiarami takiej podwójnej grzeszności – żądzy władzy i chciwości pieniędzy – są nie tylko jednostki, ale całe narody i bloki narodów. Owe struktury grzechu, pisze papież, są nową formą imperializmu: „za określonymi decyzjami, pozornie dyktowanymi jedynie przez racje gospodarcze lub polityczne,

⁵ *Tamże*, nr 36.

⁶ *Gaudium et spes*, nr 25.

⁷ Jan Paweł II, *Reconciliatio et penitentia*, nr 16.

⁸ SRS, nr 37

kryją się prawdziwe formy bałwochwalczego kultu: pieniądza, ideologii, klasy, technologii”⁹.

W ten sposób papież wprost daje do zrozumienia, że dzisiejsza zglobalizowana gospodarka, zasłaniając się wymogami zasad ekonomii i zasadami rządzącymi współczesnym światem, w rzeczywistości staje się nową formą wyzysku, którym kieruje nic innego jak grzeszna chciwość i żądza.

Papież demaskuje tu więc podstawową zasadę neoklasycznej ekonomii Adama Smitha, która głosi, że egoizm i chciwość są motorem gospodarczym napędzającym rozwój narodów, a indywidualny egoizm i chciwość poszczególnych – jednostek niewidzialna ręka rynku, harmonizując podaż i popyt, samoistnie przekształca w dobro wspólne. Zło nigdy nie może prowadzić do dobra. Nigdy egoizm i chciwość nie mogą służyć dobru wspólnemu. Nawet jeśli takie postawy przynoszą krótkotrwały zysk i korzyść, to w rzeczywistości nakręcają spiralę zła, która w długim terminie przekłada się na wyzysk i nowe formy imperiaлизmu i kolonializmu w wymiarze gospodarczym, służące nie do promowania rozwoju poszczególnych osób i narodów, ale do ich wyzysku. Wiele krajów staje się, jak to określa papież, „ofiarą neokolonializmu”¹⁰. Z perspektywy dwudziestu pięciu lat jeszcze bardziej widać, jak te problemy się nasiliły. Dzisiejsza wojna nie toczy się w przestrzeni geograficznej czy politycznej, ale gospodarczej. Często przybiera pozór dobra, szlachetnych inwestycji promujących rozwój danego obszaru czy kraju, które w rzeczywistości są jednak narzędziem wyzysku służącym jedynie bogaceniu się poszczególnych grup interesu. Dotykamy tu w ten sposób ogromnego problemu globalizacji, o którym szerzej powiemy w następnym rozdziale.

Drogą wyjścia z sytuacji grzechu społecznego, jak w całej moralności chrześcijańskiej, jest nawrócenie. Antidotum na grzech zawsze jest cnota. W moralności chrześcijańskiej cnota rozumiana jest jako stała dyspozycja do czynienia dobra. W ten sposób cnota ma być lekarstwem na grzech. Z grzechu wychodzimy, zaprawiając się w cnocie.

Antidotum na „grzeszne struktury” tego świata, według Jana Pawła II, ma więc być cnota solidarności. W myśleniu społecznym musi dokonać się nawrócenie z egoistycznego życia dla siebie w logice żądzy i chciwości na ukierunkowanie działań społecznych na wymogi dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego z osobna, aby nikt nie był wykluczony z udziału w dobru społecznym.

Pewną nadzieję w tym względzie daje, jak zauważa Jan Paweł II, rosnąca świadomość współzależności między ludźmi i narodami. To, jak bardzo ludzie odczuwają rozmaite formy niesprawiedliwości dotyczące różne obszary ziemi i różne narody jako coś, co dotyka ich samych, pokazuje rosnącą wrażliwość sumień, mogącą prowadzić ku nawróceniu. Potrzeba jednak te ludzkie odczucia przełożyć na globalną politykę i wspólne działanie. „Na tak rozumianą współzależność właściwą odpowiedzią jest »cnota« – jest solidarność. Nie jest

⁹ *Tamże*, nr 37.

¹⁰ *Tamże*, nr 21.

więc ona tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewaniem wobec zła dotykającego wiele osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”¹¹.

Solidarność ma pomóc dostrzec drugiego – osobę czy naród – nie jako narzędzie, które można wykorzystać, ale jako pomoc nam daną w dziele tworzenia wspólnego dobra. Jak zauważa papież, potrzeba więc praktykowania solidarności tak wewnątrz społeczeństw, jak i w stosunkach międzynarodowych. Potrzeba globalizacji solidarności.

3. Globalizacja a „struktury zła” i kryzys finansowy

Lektura encykliki *Sollicitudo rei socialis* po dwudziestu pięciu latach od jej opublikowania skłania do ponownego postawienia pytań o problem dysproporcji społecznych, o narastanie lub zanikanie struktur zła, o funkcjonowanie globalnej solidarności.

Z jednej strony widać dynamiczny wzrost potęgi Chin, które do niedawna były synonimem biedy. Z drugiej strony kraje dawnego tzw. pierwszego świata przeżywają dziś głęboki kryzys finansowy, wyrażający się w kryzysie strefy euro i załamaniem na rynkach finansowych w 2008 r. Kraje tzw. drugiego świata systematycznie natomiast nadrabiają dawne dysproporcje. Czy globalizacja, która stała się zasadą dzisiejszego świata, jest dobra, czy zła?

Ocena etyczna globalizacji, jakiej dokonał Jan Paweł II, zatrzymała się właściwie na postawieniu pytania: czy stanie się ona narzędziem solidarności, czy wyzysku? „Globalizacja nie jest *a priori* ani dobra, ani zła. Taka będzie, jaką uczynią ją ludzie. Żaden system nie jest celem samym w sobie, należy zatem konsekwentnie głosić, że globalizacja, jak każdy inny system, musi służyć człowiekowi, musi służyć solidarności i dobru wspólnemu”¹².

Wówczas za wcześnie było jeszcze na stawianie jednoznacznej diagnozy. Dziś można już próbować dokonywać pierwszych ocen tego procesu: czy stał się on narzędziem solidarności, czy wyzysku; czy zwiększył niesprawiedliwy podział dóbr; czy przyczynił się do wzrostu pokoju, bezpieczeństwa i dobrostanu ludzi i narodów...

W udzieleniu odpowiedzi na powyższe kwestie pomoc może odpowiedź na inne pytanie: czy obecny kryzys finansowy jest tylko czymś przejściowym, wynikającym z normalnego rytmu rozwoju gospodarczego, czy jest to właśnie wynik pewnych błędów, jakie niesie ze sobą globalizacja ekonomii?

¹¹ Tamże, n. 38.

¹² Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych*, 27.04.2001 r., w: Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane*, t. XIV, *Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2010, s. 551–554.

Benedykt XVI w swojej encyklice społecznej *Caritas in veritate* z 2009 r. pokazuje wprost pewne błędy i zagrożenia, jakie niesie globalizacja. Obok wielu szans, jakie stwarza, jej poważnym mankamentem jest delokalizacja, która zdaje się być główną przyczyną obecnego kryzysu. Łatwość przepływu kapitału, ludzi i usług z jednej strony napędza bieg gospodarczy, z drugiej zaś osłabia potencjał lokalny. Ludzie, którzy migrują, nie tylko żyją oderwani od własnego kontekstu kulturowego, od własnej rodziny, ale osłabiają potencjał gospodarczy swojego narodu. Kapitał wyprowadzany nie pracuje na rzecz lokalnej przedsiębiorczości, ale tylko dla jego właścicieli. Jeśli, chcąc obniżyć koszty, przenosi się produkcję do krajów trzeciego świata, to właściciele zwiększają swoje zyski, ale społeczności lokalnej brakuje miejsc pracy. I choć te miejsca pracy przenoszone są do krajów trzeciego świata, to jest to praca naznaczona wyzyskiem, gdyż w przeciwnym razie nie opłaciłoby się jej przenosić. Kapitał nie inwestuje w tamtą społeczność, ale jedynie czerpie z niej zyski dla siebie, które eksportuje. Tak rozumiana globalizacja służy jedynie kapitałowi, a nie społecznościom. Obecny kryzys finansowy jest więc nie tylko zjawiskiem wynikającym z naturalnie zmiennej koniunktury gospodarczej, ale wynika również z błędów systemowych, z mechanizmów globalizacji.

Trudno w tym względzie wymagać szlachetnych postaw od przedsiębiorców, gdyż oni dostosowują się tu do wymogów konkurencji. Inaczej rynek wyparłby ich. Obok globalnej ekonomii potrzeba jeszcze globalnej władzy, która przez odpowiednie regulacje prawne dbałaby o rozwój i dobro wspólne całego świata. Zadaniem tej władzy byłoby zmuszenie przedsiębiorców, aby nie kierowali się w swych decyzjach jedynie zyskiem, ale cechowali się również społeczną odpowiedzialnością¹³. Zadaniem takiej globalnej władzy byłaby też kontrola nad międzynarodowym kapitałem, aby służył on również rozwojowi społecznemu¹⁴.

Niewątpliwie przyczynkiem do światowego kryzysu jest stała zmienność, cechująca zglobalizowaną gospodarkę, o której Benedykt XVI pisze w ten sposób: „Z powodu wzrastającego rozmiaru i potrzeby coraz większych kapitałów, coraz mniej jest przedsiębiorstw kierowanych trwale przez jednego dyrektora, który czuje się odpowiedzialny na dłuższą, a nie tylko na krótką metę, za życie i wyniki przedsiębiorstwa, i coraz mniej z nich zależy od jednego tylko terytorium. Ponadto tak zwana delokalizacja działalności produkcyjnej może osłabić u przedsiębiorcy poczucie odpowiedzialności w odniesieniu do ludzi przynoszących dochody, jak pracownicy, dostawcy, konsumenci, do środowiska naturalnego i szerszej społeczności sąsiedzkiej, na korzyść akcjonariuszy niezwiązanych ze specyficzną przestrzenią, a więc cieszących się nadzwyczajną mobilnością. Dzisiaj bowiem międzynarodowy rynek kapitałów oferuje bowiem wielką wolność działania. Jednak jest również prawdą, że szerzy świadomość

¹³ Na temat społecznej odpowiedzialności przedsiębiorstwa zobacz więcej w: *Fondare la responsabilita' sociale d'impresa*, red. H. Alford, F. Compagnoni, Roma 2008.

¹⁴ „Globalizacja z pewnością potrzebuje władzy, ponieważ stawia problem osiągnięcia globalnego dobra wspólnego” (Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, n. 57 (dalej: CV)).

konieczności większej odpowiedzialności społecznej przedsiębiorstwa (...), bardziej rozpowszechnia się przekonanie, że zarządzanie przedsiębiorstwem nie może uwzględniać jedynie interesów właścicieli, ale musi dbać o wszystkie inne kategorie podmiotów wnoszących wkład w życie przedsiębiorstwa: pracowników, klientów, dostawców różnych składników produkcji i wspólnotę, z którą jest związane”¹⁵.

Właśnie bezpośrednią przyczyną kryzysu finansowego z 2008 r. był doraźny zysk dyrektorów banków w USA, którzy lekką ręką udzielali kredytów hipotecznych wszystkim, bez względu na zdolność kredytową, z uwagi na prowizje, jakie z tego tytułu otrzymywali. Brak długofalowej perspektywy gospodarczej napędza chciwość kierującą się doraźnym zyskiem, co w dłuższej perspektywie jest zgubne dla gospodarki.

Jak zauważa Paul H. Dembinski, aby odbudować zaufanie na rynkach finansowych, aby ludzie na nowo chcieli inwestować pieniądze, trzeba zastąpić logikę chciwości logiką wierności konsumentowi, nawet kosztem mniejszych zysków¹⁶. Jeśli załamanie finansowe z 2008 r. spowodowało straty tylko inwestorów, a inwestujące instytucje i ich dyrektorzy mają się świetnie, to nie stwarza to poczucia bezpieczeństwa dla inwestorów. Raczej czują się oni wykorzystani.

Globalizacja napędzana chciwością jest drogą tylko do doraźnych zysków. Aby globalizacja przynosiła długofalowe zyski musi być oparta na wierności i solidarności.

Mocno zliberalizowany rynek kapitałów może skłaniać do myślenia, że inwestowanie jest tylko faktem technicznym, a nie ludzkim i etycznym, jak uważa Benedykt XVI. Kapitał zainwestowany za granicą może przynieść również dobro. Jednak z uwagi na więzi społeczne i wymogi sprawiedliwości z nich wynikające trzeba brać pod uwagę fakt, że kapitał powinien przynosić korzyść przede wszystkim w miejscu, gdzie został wytworzony. Brak inwestowania go w miejscu jego wytworzenia przynosi szkody tym, którzy go wytworzyli¹⁷. Podobnie rzecz się ma w krajach, do których kapitał migruje, aby taniej wytwarzać. Jeśli zysków tam uzyskanych nie reinwestuje się w społeczność i w gospodarkę, która je wytwarza, a zyski i dywidendy są wyprowadzane na zewnątrz, to jest to wyzysk, który zubaża społeczeństwo. Jest on przejawem chciwości inwestorów, która nie dba o dobrostan społeczności i nie służy dobru wspólnemu, a w dalszej perspektywie nie służy także samym inwestorom. Sprawiedliwość i długotrwały zysk wymagają, aby kapitał był inwestowany tam, gdzie jest wytwarzany.

„Trzeba unikać sytuacji, w której motyw lokowania zasobów finansowych byłby spekulatywny i ulegał pokusie szukania jedynie zysku na krótką metę, a nie był ukierunkowany również na podtrzymywanie przedsiębiorstwa na dłuższą metę, na jego posługę dla realnej ekonomii, a uwaga nie byłaby

¹⁵ *Tamże*, n. 40.

¹⁶ Por. P. H. Dembinski, *Finanse po zawale*, Warszawa 2011, s. 194–198.

¹⁷ CV, n. 40.

skierowana na promocję w sposób stosowny i odpowiedni, inicjatyw ekonomicznych także w krajach potrzebujących rozwoju”¹⁸.

Trzeba pamiętać, że choć zglobalizowana ekonomia, jak zauważa papież, uprzywilejowuje logikę wymiany kontaktowej dóbr, usług, kapitałów, ludzi, to potrzebuje również uzupełnienia przez logikę polityczną – globalną politykę, dbającą o dobro wspólne całej ludzkości i przez logikę daru bez rekompensaty. Nie wszystko da się mierzyć korzyścią materialną. Istnieją również dobra niematerialne, które również są wartością¹⁹.

Pomimo pewnych zastrzeżeń wysuwanych pod adresem globalizacji, błędem byłoby „ślepe sprzeciwianie się jej”²⁰, jak pisze papież. Niewątpliwie stwarza ona wielkie możliwości globalizacji solidarności, trzeba tylko odnowy moralnej, by serce człowieka wyzwolić od chciwości, a uzdolnić do wierności i troski o dobro wszystkich i każdego, a nie tylko własne.

Pierwszą próbą globalizacji w dziejach ludzkości była budowa wieży Babel (Rdz 11, 1–9). Był to grzech pierworodny w wymiarze społecznym. Ludzie chcieli być samowystarczalni i uniezależnić się od Boga. To jednak wpycha człowieka w egoistyczną logikę życia dla siebie, która miesza języki. Każdy chce mówić „swoim własnym językiem” – tego, co jest dobre dla mnie, a nie językiem dobra wspólnego, językiem miłości – tego, co jest dobre dla wszystkich i dla każdego. To czyni budowę wieży niemożliwą. Globalizacja ma szansę powodzenia tylko wówczas, gdy będziemy mówić wspólnym językiem, kierować się wspólnym dobrem, kierować się miłością.

Literatura

Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Rzym 2009.

Dembinski P. H., *Finanse po zawale*, Warszawa 2011.

Fondare la responsabilita' sociale d'impresa, red. H. Alford, F. Compagnoni, Roma 2008.

Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Rzym 1987.

Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy Św. dla świata pracy, 12.06.1987 r.*, „L'Osservatore Romano”, numer specjalny 1987, s. 63–64.

Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Rzym 1967.

Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Rzym 1984.

Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników VII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 27.04.2001 r.*, w: Jan Paweł II, *Dzieła Zebrane*, t. XIV, *Homilie i przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2010, s. 551–554.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst Polski. Nowe Tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526–605.

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ *Tamże*, nr 37.

²⁰ *Tamże*, nr 42.

25 years after the encyclical *Sollicitudo rei socialis* by John Paul II

Summary

The article is an attempt to read anew John Paul's II social encyclical *Sollicitudo rei socialis* twenty five years after its being written. The Encyclical deals with solidarity as a rule of social life – social virtue. The article shows first the origin of the pope's thought, who transplants the lay rule of solidarity into the ground of the social teaching of the Church. The root of that thought is the social movement "NSZZ Solidarity" which sprang into existence in Poland and which inspires the pope to write the encyclical about the global solidarity in the context of the division of the world into the rich North and the poor South. Looking at the above problem from the perspective of twenty five years, the above article tries to answer the question whether that striking division of the world increases or decreases. Has globalization become the tool of solidarity or exploitation? How should we, in the light of the above problems, see the present financial crisis, touching the rich world? That article is then the attempt to evaluate the phenomenon of globalization from the ethical point of view, showing its greatest threat, it carries with itself – the problem of delocalization of the capital.

Keywords: Benedict XVI, Caritas in veritate, delocalization, financial crisis, globalization, John Paul II, solidarity, *Sollicitudo rei socialis*, social responsibility.

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

O nauczaniu Jana Pawła II dotyczącym parlamentu oraz instytucji życia publicznego

„Spotkanie dzisiejsze posiada wieloraką wymowę symboliczną. Po raz pierwszy Papież przemawia do połączonych izb polskiego Parlamentu, Papież Polak, w obecności władzy wykonawczej i władzy sądowniczej, przy udziale korpusu dyplomatycznego”.

Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa, 11 czerwca 1999 r.

Streszczenie: Na podstawie wskazań Jana Pawła II skierowanych do polskich parlamentarzystów można stwierdzić, że wyzwaniem współczesnej cywilizacji jest urzeczywistnianie uniwersalnych wartości: pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności. W ich realizacji szczególne miejsce zajmuje jednostka ludzka osadzona w szerokiej panoramie człowieczeństwa. W budowie nowej rzeczywistości cywilizacyjnej ważnym nakazem kulturowym jest pielęgnowanie dziedzictwa przeszłości oraz odnoszenie się do wyzwań przyszłości z nadzieją i ufnością. Ludzi życia publicznego, w tym polityków oraz naukowców, czyni się podmiotami odpowiedzialnymi za budowę „dobra wspólnego”, za urzeczywistnianie wartości: wolności, sprawiedliwości, świata bardziej ludzkiego.

Słowa kluczowe: instytucjonalizacja społeczno-polityczna, Jan Paweł II, parlament, przemiany kulturowe i cywilizacyjne, przemiany polityczne, życie publiczne.

W nauczaniu Jana Pawła II dużą rolę odgrywają problemy dotyczące funkcjonowania instytucji życia publicznego, wśród nich te dotyczące parlamentu, który jest pierwotnym źródłem władzy politycznej w państwie.

Parlament zajmuje ważne miejsce w generowaniu postaw, zachowań kulturowych w Polsce. Najstarszą jego formę stanowiły wiece. Były to zgromadzenia wolnej ludności, zwoływane przez księcia (panującego), na których rozstrzygano najważniejsze sprawy sądowe oraz udzielano poparcia dla prowadzonej przez niego polityki¹. Wiece były instytucją urzeczywistniania wartości: wolności

¹ Por. *Mistrza Wincentego Kronika polska*, Warszawa 1974; J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1994, s. 63–64; *Założenia ustrojowe*,

obywatelskiej, samorządności jednostki oraz grup społecznych zawierania kompromisów na zasadzie dobrowolności. Wartości te są istotnym elementem polskiej kultury politycznej².

W rzeczywistości tworzenia się społeczeństwa stanowego, a w tym zdobywania uprzywilejowanej pozycji przez szlachtę, dużą nośność ustrojową uzyskiwały sejmiki szlacheckie; były one podstawową instytucją szlacheckiego samorządu lokalnego i jednocześnie głównym sposobem uczestnictwa szlachty w życiu politycznym państwa³.

Od XIV w. w warunkach jednoczenia się i centralizacji państwa zaczęło się ugruntowywać funkcjonowanie obok sejmików ziemskich także zjazdów prowincjonalnych (małopolskiego w Nowym Mieście Korczynie i wielkopolskiego w Kole), zaś od końca XV w. zjazdu ogólnopaństwowego, nazywanego sejmem walnym bądź wielkim. W sejmie walnym brały udział 3 grupy reprezentantów: 1) dostojnicy duchowni i świeccy (stanowiący tzw. radę królewską); 2) urzędnicy ziemscy, nazywani później posłami ziemskimi; 3) szlachta niepiastująca urzędów, przedstawiciele rad miejskich oraz kapituł katedralnych. Na sejm walny mógł przybyć każdy szlachcic. Nie brał on jednak udziału w ściślejszych naradach, ale mógł aprobować przez aklamację podjęte uchwały. W procesie legislacyjnym główną rolę odgrywała rada królewska, złożona z arcybiskupów, biskupów, wojewodów, kasztelanów oraz innych dygnitarzy. Liczyła ona od 91 do 96 osób⁴.

W 1493 r. król Jan Olbracht na sejmie walnym w Piotrkowie Trybunalskim doprowadził do przeobrażenia instytucji w dwuizbowe ciało parlamentarne, tj. senat (składający się z króla i jego rady) oraz Izby Poselskiej (składającej się z przedstawicieli sejmików prowincjonalnych, zwanych generalnymi, oraz ziemskich). Tworzyło ją ok. 167 osób. Początkowo w sejmie tym silną pozycję polityczną miał król. Przyjęła się nawet opinia, że król jest „stanem sejmującym”. Wskazywano, że są trzy „stany sejmujące”: król, senat i izba poselska. Parlament ten był zwoływany zwykle raz w roku, a od 1573 r. co dwa lata. Podejmowanie decyzji odbywało się za zgodą powszechną, zasadą jednomyślności. Jego obrady kończyły się podejmowaniem uchwał zwanych konstytucjami, które były

struktura i funkcjonowanie parlamentu, red. A. Gwiżdż, Warszawa 1997; *Parlamentaryzm w świecie współczesnym. Między ideą a rzeczywistością*, red. T. Mołdawa, J. Zaleśny, Warszawa 2011.

² Por. A. Chodubski, *Tradycje polskich osiągnięć ustrojowych na tle cywilizacji zachodniej*, w: *Państwo. Demokracja. Samorząd. Księga jubileuszowa na sześćdziesięciopięciolate Profesora Eugeniusza Zielińskiego*, Warszawa 1999, s. 35–48; tenże, *Tradycyjne wartości polskiej kultury politycznej a znaki cywilizacyjne współczesnych wyzwań globalnych*, w: *Poziomy aktywności Polski w środowisku międzynarodowym*, red. T. Łoś-Nowak, A. Dudek, Legnica 2002, s. 132–146; tenże, *Spółczesność obywatelska a instytucjonalna rzeczywistość demokracji w jednoczącej się Europie*, w: *Spółczesność obywatelska w Polsce a instytucjonalna rzeczywistość demokracji w jednoczącej się Europie*, red. A. Chodubski, L. Kacprzak, Piła 2010, s. 15–26.

³ Por. W. Kriegseisen, *Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1991.

⁴ *Tablice historyczne*, opr. W. Mizerski, Warszawa 1996, s. 144.

drukowane, co uzasadniano potrzebą upowszechniania prawa wśród szlachty, stanowiącej ok. 10% ogółu społeczeństwa⁵.

Obrady parlamentu rozpoczynały się od uroczystego nabożeństwa. Po nim odbywało się powitanie króla przez posłów, a następnie kanclerz przedstawiał intencje króla, po czym zabierali głos senatorowie. Do 1572 r. obrady odbywały się w różnych miastach, m.in. w Piotrkowie Trybunalskim, Radomiu, Lublinie, Sandomierzu, Krakowie. Od 1572 r. – na Zamku Królewskim w Warszawie, a od 1673 r. co trzecie obrady odbywały się w Grodnie⁶.

Parlament odgrywał najważniejszą rolę w życiu publicznym Rzeczypospolitej: uchwalał ustawy i podatki, kontrolował skarb, określał główne kierunki polityki zagranicznej oraz kwestie wojenne (zwoływanie pospolitego ruszenia), nadawał szlachectwo; w 1573 r. zagwarantował pokój religijny oraz opiekę państwa dla różnowierców; sprawował sądy sejmowe; miał prawo łaski i amnestii.

W funkcjonowaniu instytucji duże znaczenie miały instrukcje sejmikowe, tj. wskazówki dawane (zwykle na piśmie) posłom przez sejmiki w celu przedstawiania na sejmie walnym; poseł zobowiązany był do ścisłego ich przestrzegania; sejmiki wybierały od 1 do 6 posłów w zależności od wielkości i znaczenia danej ziemi czy województwa.

Narastające sprzeczności interesów politycznych, w tym powiązanych z rzeczywistością międzynarodową, odbijały się z dużą siłą na funkcjonowaniu parlamentu, co wyrażało się zwłaszcza w zrywaniu obrad, a w ślad za tym osłabianiu władzy centralnej. Po raz pierwszy zerwanie obrad parlamentu nastąpiło w 1652 r., co wiązało się z nieuzyskaniem jednomyślności i pojawieniem się tzw. *liberum veto* („wolne nie pozwalam”). W okresie trzydziestoletniego panowania Augusta III tylko jeden sejm (koronacyjny) nie został zerwany. W tej sytuacji ujawniła się konieczność zreformowania instytucji. Zadane to podjęto w 1764 r. Wśród ważnych wyzwań był problem odstąpienia od instytucji *liberum veto* na rzecz decydowania zasadą większości głosów. Sprawa stała się pilna w 1773 r., gdy poseł nowogródzki Tadeusz Rejtan przez zasadę *liberum veto* próbował zerwać obrady sejmu, mającego na celu wyrażenie zgody na I rozbiór Rzeczypospolitej. Nie mogąc zrealizować swego zamiaru, popełnił samobójstwo⁷.

W II połowie XVIII w. ład ustrojowy państwa określano w czasie obrad Sejmu. Wyjątkową rolę odegrał Sejm zwany wielkim (1788–1792)⁸. Uchwalił on w 1791 r. ustawę zasadniczą, zwaną Konstytucją 3 Maja⁹. Była to pierwsza ustawa zasadnicza w Europie, a druga w świecie (po uchwalonej 17 września 1787 r. w Stanach Zjednoczonych). Konieczność reform oraz doniosłość uchwalenia konstytucji 3 maja 1791 r. określono w preambule Ustawy Rządowej w słowach: „długim doświadczeniem poznawszy zadawnione rządu naszego wady, a chcąc

⁵ *Sejm Polski*, Warszawa 2006, s. 3.

⁶ Por. *Dzieje sejmu polskiego*, red. J. Michalski, Warszawa 1984.

⁷ Por. R. Łaszewski, *Sejm polski w latach 1764–1792*, Warszawa 1973.

⁸ Por. *Sejm Czteroletni i jego tradycje*, red. J. Kowecki, Warszawa 1991.

⁹ Por. *Konstytucja 3 Maja w tradycji i kulturze polskiej*, red. A. Barszczewska-Krupa, Łódź 1991.

korzystać z pory, w jakiej się Europa znajduje, i z tej dogorywającej chwili, która nas samych wróciła, wolni od hańbiących obcej przemocy nakazów, ceniąc drożej nad życie, nad szczęśliwość osobistą egzystencję polityczną, niepodległość zewnętrzną i wolność wewnętrzną narodu, którego los w ręce nasze jest powierzony, chcąc na błogosławieństwo, na wdzięczność współczesnych i przyszłych pokoleń zasłużyć, mimo przeszkód, które w nas namiętności sprawować mogą, dla ocalenia ojczyzny naszej i jej granic, z największą stałością ducha Konstytucję uchwalamy i tę całkowicie za świętą, za niewzruszoną deklarujemy, dopóki by naród w czasie prawem przepisany wyrażną wolą swoją uznał potrzeby odmienienia w niej jakiego artykułu¹⁰.

Ustalając podstawy ustrojowe Rzeczypospolitej, wyraźnie wzmocniano władzę państwa, m.in. przez zniesienie *liberum veto*, prawa oporu, wolnej elekcji *viritem*, licznych przywilejów szlacheckich (tzw. artykułów henrykowskich), wprowadzenie dziedziczności tronu, stworzenie nowej formuły rządu (Straż Praw) oraz unowocześnienie administracji. Najważniejsze zagadnienia ustroju państwa zawarto w 11 artykułach. Umieszczone w konstytucji zapisy cechował realizm polityczny. W sferze ideowej nawiązywała ona do europejskich propozycji oświeceniowych.

Nowy ład konstytucyjny wprowadzono przez ponad rok. Opozycja magnacka przez zawiązanie konfederacji zwanej targowicką (14 maja 1792 r.) spowodowała obalenie konstytucji¹¹.

Tradycje parlamentarne Polaków nie utraciły swej siły politycznej w okresie rozbiorów państwa. Ulegały one modyfikacjom w zależności od warunków politycznych. W specyficznych formach zaistniały w Księstwie Warszawskim, Królestwie Polskim oraz w rzeczywistości politycznej poszczególnych zaborów. Zdobyte doświadczenia parlamentarne okazały się istotne w kształtowaniu oblicza parlamentu po odzyskaniu 11 listopada 1918 r. niepodległości. W okresie międzywojennym, jak i po II wojnie światowej, parlament, ulegając różnym przeobrażeniom, pozostawał instytucją legitymizującą obraz życia ustrojowego. Obecny ład ustrojowy określa Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej uchwalona 2 kwietnia 1997 r., zatwierdzona 25 maja 1997 r. w ogólnonarodowym referendum. Stanowi ona porządek ustrojowy, zwany demokracją parlamentarną. Określa zasadę podziału władzy, ze wzmocnieniem pozycji władzy wykonawczej (rządu RP), zawiera katalog wolności, praw i obowiązków człowieka i obywatela.

Papież Jan Paweł II, goszcząc w parlamencie 11 czerwca 1999 r., wskazał: „Trudno w tej chwili nie wspomnieć o długiej, sięgającej XV w. historii polskiego Sejmu czy też o chlubnym świadectwie ustawodawczej mądrości naszych przodków, jakim była Konstytucja 3 maja 1791 r. Dziś, w tym miejscu, w jakiś sposób szczególnie uświadamiamy sobie zasadniczą rolę, jaką w demokratycznym

¹⁰ *Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, Warszawa 1983, s. 81–82.

¹¹ Por. *Zarys historii Polski*, red. J. Tazbir, Warszawa 1979, s. 359–361.

państwie spełnia sprawiedliwy porządek prawny, którego fundamentem zawsze i wszędzie winien być człowiek i pełna prawda o człowieku, jego niezbywalne prawa i prawa całej wspólnoty, której na imię naród¹². W przesłaniu tym zawiera się ważne przypomnienie, że obraz współczesności jest następstwem całości kształtu procesu historycznego, wytworzonych tradycji i postaw kształtujących psychikę narodową, która jest bardziej trwała niż instytucje polityczne i prawne. Odwoływanie się do dziedzictwa przeszłości, a w tym ładu instytucjonalnego stanowi „wstęp umożliwiający prawidłowe ujmowanie i rozumienie instytucji państwowych i prawa, kładąc nacisk na przemiany ich form i treści w czasie i przestrzeni; ukazując również dynamizm instytucji państwowych i systemu prawa, a także ich współzależności ze zjawiskami ekonomicznymi, stosunkami społecznymi i polityką¹³.”

W nauczaniu papieskim zwraca się uwagę na przeobrażanie się świata pod wpływem różnych wyzwań kulturowych i cywilizacyjnych, m.in. wskazuje się, że „Społeczeństwo, państwo, władza polityczna należą do rzeczy tego świata, zmiennych i zawsze podlegających udoskonaleniu. Żaden program społeczny nie stanowi nigdy Królestwa Bożego, to znaczy stanu eschatologicznej doskonałości na ziemi. Mesjanizmy polityczne prowadzą najczęściej do najgorszych form tyranii. Struktury, jakie nadają sobie społeczeństwa, nie mają nigdy wartości najwyższej; nie mogą też same zapewnić wszystkich dóbr, których pragnie człowiek. W szczególności nie mogą one zastąpić jego sumienia ani zaspokoić potrzeby prawdy i absolutu¹⁴.”

Odnosząc się do istoty polityki Papież wskazał, że „racją bytu wszelkiej polityki jest służba dla człowieka, jest pełne troski i odpowiedzialności przywracanie do istotnych spraw i zadań jego ziemskiego bytowania w społecznym tego bytowania wymiarze i zasięgu, gdzie ważą się sprawy dobra wspólnego, od którego zależy jednocześnie w sposób bardzo istotny dobro każdego”. Przesłanie to wyraził 2 października 1979 r. w Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku. W przemówieniu wygłoszonym 4 listopada 2000 r. podczas jubileuszu parlamentarzystów i polityków w Watykanie określał polityka jako chrześcijanina, który uprawia politykę i pragnie czynić to „po chrześcijańsku” – działa bezinteresownie, nie szukając korzyści dla siebie ani dla swojego ugrupowania czy partii, ale dla dobra wszystkich i każdego, a zatem przede wszystkim tych, których sytuacja w społeczeństwie jest najtrudniejsza¹⁵. W Warszawie zaś wskazał: „Jest oczywiste, że troska o dobro wspólne winna być realizowana we wszystkich sektorach życia społecznego. W szczególności jednak sposób ta troska o dobro wspólne jest wymagana w dziedzinie polityki. Mam tu na myśli

¹² S. Sowiński, R. Zenderowski, *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003, s. 296.

¹³ J. Bardach, B. Leśnodorski, M. Pietrzak, *dz. cyt.*, s. 7.

¹⁴ *Przemówienie w Parlamencie Europejskim*, w: S. Sowiński, R. Zenderowski, *dz. cyt.*, s. 227–228.

¹⁵ *Cuda Jana Pawła II. Na drodze do świętości*, „Dziennik” (dodatek do „Dziennika Polska Europa Świat”) 2006, nr 2, s. 14.

tych, którzy oddają się całkowicie działalności politycznej jak i poszczególnych obywateli. Wykonywanie władzy politycznej, czy to we wspólnocie, czy to w instytucjach reprezentujących państwo, powinno być ofiarą służebną człowiekowi i społeczeństwu, nie zaś szukaniem własnych czy grupowych korzyści z pominięciem dobra wspólnego całego narodu”¹⁶.

Jan Paweł II politykę i polityków sytuował w kategoriach wielkiej odpowiedzialności. Ogłaszając 31 października 2000 r. św. Tomasza Morusa patronem rządzących i polityków, podkreślał: „Wiele racji przemawia za ogłoszeniem św. Tomasza Morusa patronem rządzących i polityków. Jedną z nich jest odczuwana w środowisku polityki i administracji państwowej potrzeba wiarygodnych wzorców, które wskazywałyby drogę prawdy w obecnym momencie dziejowym, gdy mnożą się trudne wyzwania i trzeba podejmować bardzo odpowiedzialne decyzje. Zupełnie nowe zjawiska ekonomiczne przekształcają dziś bowiem struktury społeczne, zdobycze naukowe w dziedzinie biotechnologii stwarzają coraz pilniejszą potrzebę obrony ludzkiego życia we wszystkich postaciach, zaś obietnice zbudowania nowego społeczeństwa łatwo znajdują posłuch zagubionej opinii publicznej, pilnie domagają się podjęcia stanowczych decyzji politycznych sprzyjających rodzinie, młodym, ludziom starszym i zepchniętym na margines. W takim kontekście warto odwołać się do przykładu św. Tomasza Morusa, który wyróżniał się niezłomną wiernością prawowitym władzom i instytucjom właśnie dlatego, że pragnął w ten sposób służyć nie władzy, ale najwyższemu ideałowi sprawiedliwości. Jego życie poucza nas, że rządzenie jest przede wszystkim praktykowaniem cnoty. Mając tak mocny fundament moralny, angielski mąż stanu swą działalnością publiczną służył człowiekowi, zwłaszcza słabemu i ubogiemu; rozstrzygał sporne kwestie, kierując się niezwykłym umysłem sprawiedliwości; opiekował się rodziną i nie szczędził wysiłków w jej obronie; rozwijał wszechstronne kształcenie młodzieży. Głęboki dystans wobec zaszczytów i bogactw, pokora wsparta pogodnym i żartobliwym usposobieniem, trzeźwe spojrzenie na ludzką naturę i na ulotność sukcesów oraz trafność sądu zakorzenionego w wierze dały mu wewnętrzną moc i ufność, która wspierała go w przeciwnościach i w obliczu śmierci”¹⁷.

Mówiąc o organizacji życia politycznego, duże znaczenie przywiązywał Jan Paweł II do wartości wolności i demokracji. Odnosząc się do przemian ustrojowych, dokonujących się w Polsce od 1989 r., wskazywał: „Zdaję sobie sprawę z tego, że po długich latach braku pełnej suwerenności państwowej i autentycznego życia publicznego nie jest rzeczą łatwą tworzenie nowego, demokratycznego ładu i porządku instytucjonalnego. Dlatego na samym wstępie pragnę wyrazić radość ze spotkania właśnie tutaj, w miejscu, gdzie poprzez ustanowienie prawa budowane są trwałe podwaliny funkcjonowania demokratycznego państwa i suwerennego w nim społeczeństwa (...). Wyzwania stojące przed demokratycznym państwem domagają się solidarnej współpracy wszystkich ludzi

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ *Tamże*, s. 14–15.

dobrej woli – niezależnie od opcji politycznej czy światopoglądu – wszystkich, którzy pragną razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny. Szanując właściwą życiu wspólny politycznej autonomię, trzeba pamiętać jednocześnie o tym, że nie może być ona rozumiana jako niezależność od zasad etycznych. Także państwa pluralistyczne nie mogą zrezygnować z norm etycznych w życiu publicznym¹⁸.

Podzielając ideę budowy ładu demokratycznego, papież zwracał uwagę na jego niedostatki. W encyklice *Evangelium vitae* z 25 marca 1995 r. stwierdził: „W rzeczywistości demokracji nie można przeceniać, czyniąc z niej namiastkę moralności lub »cudowny środek« na niemoralność. Jest ona zasadniczo »porządkiem« i jako taka środkiem do celu, a nie celem. Charakter »moralny« demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana, podobnie jak każda inna działalność ludzka: zależy zatem od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje; jeśli wartość demokracji jest dziś prawie powszechnie uznawana, to należy w tym widzieć pozytywny »znak czasów«, co również stwierdził wielokrotnie Urząd Nauczycielski Kościoła. Ale wartość demokracji rodzi się albo zanika wraz z wartościami, którą ona wyraża i popiera; do wartości podstawowych i koniecznych należy z pewnością godność każdej ludzkiej osoby, poszanowanie jej nienaruszalnych i niezbywalnych praw, a także uznanie »dobra wspólnego« za cel i kryterium rządzące życiem politycznym (...). Bez zakorzenienia w obiektywnej moralności nawet demokracji nie można zapewnić trwałego pokoju (...). W systemach władzy opartych na zasadzie uczestnictwa regulowanie interesów odbywa się często na korzyść silniejszych, gdyż potrafią oni skuteczniej sterować nie tylko mechanizmami władzy, ale także procesem kształtowania się zgodnej opinii. W takiej sytuacji demokracja łatwo staje się pustym słowem»¹⁹.

W pogłębionej refleksji nad istotą i powołaniem demokracji Jan Paweł II stwierdził, że „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzącym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić zastępowanie ich w sposób pokojowy innymi (...). Autentyczna demokracja możliwa jest tylko państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja, zarówno poszczególnych osób, jak i podmiotowości społeczeństwa przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności. Dziś zwykło się twierdzić, że filozofią i podstawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm, ci zaś, którzy żywią przekonanie, że znają prawdę i zdecydowanie za nią idą, nie są, z demokratycznego punktu widzenia, godni zaufania, nie godzą się bowiem z tym, że o prawdzie decyduje większość czy też, że prawda się zmienia w zależności od zmiennej równowagi

¹⁸ Przemówienie w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej, w: S. Sowiński, R. Zenderowski, dz. cyt., s. 296–299.

¹⁹ *Cuda Jana Pawła II...*, 2007, nr 23, s. 14.

politycznej. W związku z tym należy zauważyć, że w sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąc przewodnikiem dla działalności politycznej i nadając jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm²⁰. W polskim parlamencie wskazywał: „Dziś, w tym miejscu, a jakiś szczególny sposób uświadamiamy sobie zasadniczą rolę, jaką w demokratycznym państwie spełnia sprawiedliwy porządek prawny, którego fundamentem zawsze i wszędzie winien być człowiek i pełna prawda o człowieku”²¹.

Wyjątkowe miejsce w przemówieniu do polskich parlamentarzystów zajął problem praw człowieka. Papież wskazywał m.in.: „W tegorocznym Orędziu na Światowy Dzień Pokoju napisałem: gdy troska o ochronę godności człowieka jest zasadą wiodącą, z której czerpiemy inspirację, i gdy wspólne dobro stanowi najważniejszy cel dążeń, zostają położone mocne i trwałe fundamenty pod budowę pokoju. Kiedy natomiast prawa człowieka są lekceważone lub deptane i gdy wbrew zasadom sprawiedliwości interesy partykularne stawia się wyżej niż dobro wspólne, wówczas zasiane zostaje ziarno nieuchronnej destabilizacji, buntu i przemocy. Mówi o tym również bardzo wyraźnie Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską w preambule: Fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw. Kościół w Polsce, który na przestrzeni całego powojennego okresu panowania totalitarnego systemu wielokrotnie stawał w obronie praw człowieka i praw narodu, także i teraz, w warunkach demokracji, pragnie sprzyjać budowaniu życia społecznego, w tym również regulującego je porządku prawnego, na mocy podstaw etycznych. Temu celowi służy przede wszystkim wychowanie do odpowiedzialnego korzystania z wolności zarówno w jej wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, a także – jeśli zachodzi taka potrzeba – przestrzeganie przed zagrożeniami, jakie mogą wynikać z redukcyjnych wizji istoty i powołania człowieka i jego godności. Należy to do ewangelicznej misji Kościoła, który w ten sposób wnosi swój specyficzny wkład w dzieło ochrony demokracji u samych jej źródeł”²².

Problem praw człowieka Jan Paweł II wyraźnie zaprezentował 20 lat przed wystąpieniem w polskim parlamencie, 4 marca 1979 r. w encyklice *Redemptor hominis*. Wskazywał: „Pokój sprowadza się w ostateczności do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka – dziełem sprawiedliwości jest pokój – wojna zaś rodzi się z ich pogwałcenia i łączy się zawsze z większym jeszcze pogwałceniem tych praw. A jeśli prawa człowieka są gwałcone w warunkach pokojowych, to staje się to szczególnie dotkliwym i z punktu widzenia postępu niezrozumiałym przejawem walki z człowiekiem, czego nie sposób pogodzić z żadnym programem określającym siebie jako »humanistyczny«. A jakiż program

²⁰ Tamże.

²¹ *Przemówienie w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 296.

²² Tamże, s. 296–297.

społeczny, polityczny, cywilizacyjny, mógłby zrezygnować z takiego programu w dzisiejszym świecie, w którym nawet na gruncie przeciwstawnych sobie światopoglądów nie wysuwa się zawsze człowieka na pierwszy plan. Jeśli przeto pomimo takich założeń prawa człowieka bywają na różny sposób gwałcone, jeśli w praktyce jesteśmy świadkami obozów koncentracyjnych, gwałtów, tortur, terroryzmu, a także różnorodnych dyskryminacji, to musi to być konsekwencją innych przesłanek, które podkopują, a często niejako unicestwiają skuteczność humanistycznych złożeń owych współczesnych programów i systemów. Nasuwa się wniosek o konieczności poddawania tychże stałej rewizji właśnie pod kątem obiektywnych i nienaruszalnych praw człowieka²³. Do przesłania zawartego w encyklice Jan Paweł II powrócił 7 czerwca 1979 r. w przemówieniu na terenie byłego obozu zagłady Auschwitz. Wskazał: „Czyż ktoś na świecie może się jeszcze dziwić, że papież, który tu, na tej ziemi urodził się i wychował, papież, który przeszedł na Stolicę Piotrową z Krakowa, z tej archidiecezji, na terenie której znajduje się obóz oświęcimski, że ten papież swą pierwszą encyklikę swego pontyfikatu zaczął od słów *Redemptor hominis* – że poświęcił ją w całości sprawie człowieka, godności człowieka, zagrożeniom człowieka – prawom człowieka wreszcie! Niezbywalnym prawom, które tak łatwo mogą być podeptane i unicestwione (...) przez człowieka! Wystarczy ubrać go w inny mundur, uzbroić w aparat przemocy, środki zniszczenia, wystarczy narzucić mu ideologię, w której prawa człowieka są podporządkowane wymogom systemu (...) podporządkowanie bezwzględnie, tak że faktycznie nie istnieją²⁴.”

Prawa człowieka papież odnosił w polskiej rzeczywistości kulturowej do przemian ustrojowych zapoczątkowanych w sierpniu 1980 r. Przypominał: „Wszyscy zdajemy sobie sprawę z tego, że to dzisiejsze spotkanie w Parlamencie byłoby niemożliwe bez zdecydowanego sprzeciwu polskich robotników na Wybrzeżu w pamiętnym Sierpniu 1980 r. Nie byłoby możliwe bez »Solidarności«, która wybrała drogę pokojowej walki o prawa człowieka i narodu. Wybrała także zasadę, jakże powszechnie wtedy akceptowaną, że »nie ma wolności bez solidarności«: solidarności z drugim człowiekiem, solidarności przekraczającej różnego rodzaju bariery klasowe, światopoglądowe, kulturowe, a nawet geograficzne, czego świadectwem była pamięć o losie naszych wschodnich sąsiadów. Konsekwencją wyboru takich właśnie pokojowych metod walki o społeczeństwo wolnych obywateli o demokratyczne państwo były – mimo cierpień, ofiar i upokorzeń stanu wojennego i lat następnych – wydarzenia roku 1989, które zapoczątkowały wielkie zmiany polityczne i społeczne w Polsce i Europie²⁵.”

W nauczaniu tym ważne miejsce zajmował problem kształtowania dobra wspólnego. W przemówieniu do parlamentarzystów Jan Paweł II podkreślał: „Służba narodowi musi być ukierunkowana na dobro wspólne, które zabezpiecza dobro każdego obywatela. Sobór Watykański II wypowiada się na ten

²³ *Redemptor hominis*, nr 17.

²⁴ *Cuda Jana Pawła II...*, 2006, nr 14, s. 14.

²⁵ *Przemówienie w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 297.

temat bardzo jasno: Wspólnota polityczna istnieje (...) dla dobra wspólnego, w którym znajduje ona pełne uzasadnienie i sens i z którego bierze swoje pierwotne i sobie właściwe prawo. Dobro zaś wspólne obejmuje sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym jednostki, rodziny i zrzeszenia mogą pełniej i łatwiej osiągnąć swoją własną doskonałość (...). Porządek zatem społeczny i jego rozwój winien być nastawiony nieustannie na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót (...). Porządek ów stale trzeba rozwijać, opierać na prawdzie, budować w sprawiedliwości, ożywiać miłością; w wolności zaś powinno się odnajdywać coraz pełniej ludzką równowagę. W polskiej tradycji nie brakuje wzorców życia poświęconego całkowicie dobru wspólnemu naszego narodu. Te przykłady odwagi i pokory u wielu Polaków, którzy bezinteresownie i z poświęceniem ratowali Ojczyznę, gdy była ona poddawana najcięższym próbom. Jest oczywiste, że troska o dobro wspólne winna być realizowana przez wszystkich obywateli i winna się przejawiać we wszystkich sektorach życia społecznego. W szczególności jednak sposób ta troska o dobro wspólne jest wymagana w dziedzinie polityki. Mam tu na myśli tych, którzy oddają się całkowicie działalności politycznej, jak i poszczególnych obywateli. Wykonywanie władzy politycznej, czy to we wspólnocie, czy to w instytucjach reprezentujących państwo, powinno być ofiarną służbą człowiekowi i społeczeństwu, nie zaś szukaniem własnych czy grupowych korzyści z pominięciem dobra całego narodu. Pragnę przypomnieć w tym miejscu Kazania Sejmowe księdza Piotra Skargi i jego żarliwe wezwanie skierowane do senatorów i posłów I Rzeczypospolitej: »Miejcie wspaniałe i szerokie serce (...). Nie cieśnijcie ani kurczcie miłości w swoich domach i pojedynkowych pożytkach, nie zamykajcie jej w komorach i skarbnicach swoich! Niech się na lud wszytek z was, gór wysokich, jako rzeka w równe pola wylewa! (...) Kto ojczyźnie swej służy, sam sobie służy; bo w niej jego wszystko się dobre (...) zamyka« (Kazanie drugie *O miłości ku Ojczyźnie*). Takiej postawy, przenikniętej duchem służby wspólnemu dobru, Kościół oczekuje przede wszystkim od katolików świeckich. Oto cytat z adhortacji *Christifideles laici* »Nie mogą oni rezygnować z udziału w polityce, czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra«. Wraz ze wszystkimi ludźmi mają przepajać duchem Ewangelii rzeczywistości ludzkie, wnosząc w ten sposób swój specyficzny wkład w pomnażanie dobra wspólnego. Jest to ich obowiązek sumienia wynikający z chrześcijańskiego powołania²⁶.

W urzeczywistnianiu wartości, w tym politycznych, papież zwracał uwagę na wyzwania stojące przed światem nauki. Na spotkaniu 7 czerwca 1999 r. z rektorami wyższych uczelni w Toruniu przypomniał: „Stoją dzisiaj przed nauką – a w tym także przed polską nauką – wielkie wyzwania. Niebывały rozwój nauk i postęp techniczny rodzi fundamentalne pytania o granice eksperymentu,

²⁶ *Tamże*, s. 298–299.

o sens i kierunki rozwoju technicznego, o granice ingerencji człowieka w przyrodę i środowisko naturalne. Postęp ten jest zarazem źródłem fascynacji jak i lęku. Człowiek coraz częściej lęka się wytworów własnego rozumu i własnej wolności. Czuje się zagrożony. Dlatego tak ważne jest dzisiaj przypomnienie sobie tej podstawowej prawdy, że świat jest darem Boga Stwórcy, który jest Miłością, a człowiek-stworzenie jest powołany do tego, aby był roztropnym i odpowiedzialnym gospodarzem w świecie natury, a nie jego bezmyślnym niszczycielem (...). Troska o sumienie moralne i o poczucie odpowiedzialności za człowieka ze strony ludzi nauki urastają dziś do rangi podstawowych imperatywów. To właśnie na tym poziomie decydują się zarówno losy nauki współczesnej, jak i w pewnym sensie losy całej ludzkości²⁷.

W swym nauczaniu Jan Paweł II przeciwstawiał się próbom oddzielenia wiary i nauki. Przekonywał, że nie pozostają one w opozycji, ale są płaszczyznami, które przebiegają niezależnie od siebie, stanowiąc dwa skrzydła, na których człowiek wzbija się ku wyżynom duchowym. Wskazywał intelektualistom, aby przeciwstawiali się nihilizmowi i fundamentalizmowi.

W przemówieniu do polskich parlamentarzystów papież wskazał na potrzebę sytuowania się państwa w ładzie europejskim. Przekonywał: „Dlatego Kościół przestrzega przed redukowaniem wizji zjednoczonej Europy wyłącznie do jej aspektów ekonomicznych, politycznych oraz przed bezkrytycznym stosunkiem do konsumpcyjnego modelu życia. Nową jakością Europy, jeżeli chcemy, by była ona trwała, winniśmy budować na tych duchowych wartościach, które ją kiedyś ukształtowały, z uwzględnieniem bogactwa i różnorodności kultur i tradycji poszczególnych narodów. Ma to być bowiem wielka Europejska Wspólnota Ducha. Również w tym miejscu ponawiam mój apel, skierowany do Starego Kontynentu: »Europo, otwórz drzwi Chrystusowi!«. Przy okazji dzisiejszego spotkania pragnę jeszcze raz wyrazić moje uznanie dla podejmowanych konsekwentnie i solidarnie wysiłków, których celem, od chwili odzyskania suwerenności, jest poszukiwanie i utrwalenie należnego i bezpiecznego miejsca Polski w jednoczącej się Europie i świecie. Polska ma pełne prawo, aby uczestniczyć w ogólnym procesie postępu i rozwoju świata, zwłaszcza Europy. Integracja Polski z Unią Europejską jest od samego początku wspierana przez Stolicę Apostolską. Doświadczenie dziejowe, jakie posiada Naród Polski, jego bogactwo duchowe i kulturowe mogą skutecznie przyczynić się do ogólnego dobra całej rodziny ludzkiej, zwłaszcza do umocnienia pokoju i bezpieczeństwa w Europie²⁸. Zwracając uwagę na kierunki przeobrażeń europejskich, a w tym zwłaszcza polskich, Jan Paweł II wskazał „Sytuacja ta niesie dla polityków, dla ludzi nauki i kultury i dla wszystkich chrześcijan pilną potrzebę nowych działań służących integracji Europy (...). Kościół powołany do troski o duchowy wzrost człowieka jako istoty społecznej, wnosił w europejską kulturę jednolity zbiór wartości²⁹”.

²⁷ *Cuda Jana Pawła II...*, 2006, nr 12, s. 15.

²⁸ *Przemówienie w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 300–301.

²⁹ *Tamże*, s. 300.

Wskazując na miejsce Polski w Europie, papież nieraz podkreślał: „Nie musimy do niej (Europy – przyp. A.Ch.) wchodzić, ponieważ ją tworzyliśmy, i stworzymy ją z większym jeszcze trudem aniżeli ci, którym się przypisuje albo którzy sobie przypisują patent na europejskość”³⁰, czy też „Słuszne jest dążenie do tego, aby Polska miała swe należne miejsce w ramach politycznych i ekonomicznych struktur zjednoczonej Europy. Trzeba jednak, aby zaistniała w nich jako państwo, które ma swoje oblicze duchowe i kulturalne, swoją niezbywalną tradycję historyczną związaną od zarania dziejów z chrześcijaństwem. Tej tradycji, tej narodowej tożsamości Polska nie może się wyzbyć. Stając się członkiem Wspólnoty Europejskiej, Rzeczpospolita Polska nie może tracić niczego ze swych dóbr materialnych i duchowych, których za cenę krwi broniły pokolenia naszych przodków”³¹.

Myśl przewodnią wystąpienia papieża 11 czerwca 1999 r. przed polskimi parlamentarzystami stanowiła kategoria przemian politycznych. Wyrażał ją m. in. w słowach: „Składam dzięki Panu (...) za obecny kształt polskich przemian, za świadectwo godności, za świadectwo godności i duchowej niezłomności tych wszystkich, którzy w tamtych trudnych dniach byli zjednoczeni tą samą troską o prawa człowieka, tą samą świadomością, iż można życie w naszej Ojczyźnie uczynić lepszym, bardziej ludzkim. (...) Niech nam w tej refleksji pomoże przywołanie na pamięć jakże licznych w ciągu ostatnich dwu stuleci heroicznych świadectw polskiego dążenia ku własnemu suwerennemu państwu, które dla wielu pokoleń naszych Rodaków istniało jedynie w marzeniach, w przekazach rodzinnych, w modlitwie. (...) Te historyczne przemiany zapisały się w dziejach współczesnych jako przykład i nauka, iż w dążeniu ku wielkim celom życia zbiorowego człowiek, krocząc swym historycznym szlakiem, może wybrać drogę najwyższych aspiracji ludzkiego ducha... Pamięć o moralnych przesłaniach »Solidarności«, a także o naszych, jakże często tragicznych doświadczeniach historycznych, winna dziś oddziaływać w większym stopniu na jakość życia zbiorowego, na styl uprawiania polityki czy jakiegokolwiek działalności politycznej, zwłaszcza takiej, która jest sprawowana na mocy społecznego wyboru i zaufania. (...) Dzieląc radość z pozytywnych przemian, jakie dokonują się w Polsce na naszych oczach, winniśmy sobie również uświadomić, że w wolnym społeczeństwie muszą istnieć wartości zabezpieczające najwyższe dobro całego człowieka. Wszelkie przemiany ekonomiczne mają służyć kształtowaniu świata bardziej ludzkiego i sprawiedliwego”³².

Na podstawie myśli zawartych w nauczaniu Jana Pawła II skierowanym do polskich parlamentarzystów można stwierdzić:

³⁰ *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej na lotnisku aeroklubu, Włocławek, 7 czerwca 1991*, w: S. Sowiński, R. Zenderowski, *dz. cyt.*, s. 253.

³¹ *Przemówienie podczas składania listów uwierzytelniających przez Ambasadora Polski przy Stolicy Apostolskiej Hannę Suchocką, Watykan, 3 grudnia 2001*, w: S. Sowiński, R. Zenderowski, *dz. cyt.*, s. 303–304.

³² *Przemówienie w Parlamencie Rzeczypospolitej Polskiej...*, s. 295–301.

1. Wyzwaniem współczesnej cywilizacji jest urzeczywistnianie uniwersalnych wartości: pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności. W ich realizacji szczególne miejsce zajmuje człowiek postrzegany w szerokiej panoramie człowieczeństwa;
2. W budowie nowej rzeczywistości cywilizacyjnej ważnym nakazem kulturowym jest pielęgnowanie dziedzictwa przeszłości oraz odnoszenie się do wyzwań przyszłości z nadzieją i ufnością;
3. Generowanie nowej rzeczywistości jest powinnością polityki i polityków. W sferze tej szczególne instytucjonalne miejsce zajmuje parlamentaryzm. W Polsce spoczywają na parlamencie wyjątkowo ważne cele i zadania;
4. We współczesnym kształtowaniu życia społeczno-politycznego dużą rolę mają wartości demokratyczne. Obok ich treści ideowej ważne jest ich urzeczywistnianie w życiu kulturowo-cywilizacyjnym;
5. Ludzi życia publicznego, w tym polityków oraz naukowców, czyni się podmiotami odpowiedzialnymi za budowę „dobra wspólnego”, za urzeczywistnianie wartości: wolności, sprawiedliwości, świata bardziej ludzkiego.

Literatura

- Bardach J., Leśnodorski B., Pietrzak M., *Historia ustroju i prawa polskiego*, Warszawa 1994.
- Chodubski A., *Spółczesność obywatelska a instytucjonalna rzeczywistość demokracji w jednoczącej się Europie*, w: *Spółczesność obywatelska w Polsce a instytucjonalna rzeczywistość demokracji w jednoczącej się Europie*, red. A. Chodubski, L. Kacprzak, Piła 2010.
- Chodubski A., *Tradycje polskich osiągnięć ustrojowych na tle cywilizacji zachodniej*, w: *Państwo. Demokracja. Samorząd. Księga jubileuszowa na sześćdziesięciopięcioletcie Profesora Eugeniusza Zielińskiego*, Warszawa 1999.
- Chodubski A., *Tradycyjne wartości polskiej kultury politycznej a znaki cywilizacyjne współczesnych wyzwań globalnych*, w: *Poziomy aktywności Polski w środowisku międzynarodowym*, red. T. Łoś-Nowak, A. Dudek, Legnica 2002.
- Cuda Jana Pawła II. *Na drodze do świętości*, „Dziennik” (dodatek do „Dziennika Polska Europa Świat”) 2006, nr 2.
- Cuda Jana Pawła II. *Na drodze do świętości*, „Dziennik” (dodatek do „Dziennika Polska Europa Świat”) 2006, nr 12.
- Cuda Jana Pawła II. *Na drodze do świętości*, „Dziennik” (dodatek do „Dziennika Polska Europa Świat”) 2006, nr 14.
- Cuda Jana Pawła II. *Na drodze do świętości*, „Dziennik” (dodatek do „Dziennika Polska Europa Świat”) 2007, nr 23.
- Dzieje sejmiku polskiego*, red. J. Michalski, Warszawa 1984.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Warszawa 2007.
- Konstytucja 3 Maja 1791. Statut Zgromadzenia Przyjaciół Konstytucji*, Warszawa 1983.
- Konstytucja 3 Maja w tradycji i kulturze polskiej*, red. A. Barszczewska-Krupa, Łódź 1991.

- Kriegseisen W., *Sejmiki Rzeczypospolitej szlacheckiej w XVII i XVIII wieku*, Warszawa 1991.
- Łaszewski R., *Sejm polski w latach 1764–1792*, Warszawa 1973.
- Mistrza Wincentego Kronika polska*, Warszawa 1974.
- Parlamentaryzm w świecie współczesnym. Między ideą a rzeczywistością*, red. T. Mołdawa, J. Zalesny, Warszawa 2011.
- Sejm Czteroletni i jego tradycje*, red. J. Kowecki, Warszawa 1991.
- Sejm Polski*, Warszawa 2006.
- Sowiński S., Zenderowski R., *Europa drogą Kościoła. Jan Paweł II o Europie i europejskości*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2003.
- Tablice historyczne*, opr. W. Mizerski, Warszawa 1996.
- Założenia ustrojowe, struktura i funkcjonowanie parlamentu*, red. A. Gwiżdż, Warszawa 1997.
- Zarys historii Polski*, red. J. Tazbir, Warszawa 1979.

About John Paul's II teaching dealing with parliament and public life institutions

Summary

It can be stated on the basis of John Paul's II indications directed to Polish members of parliament that the challenge of contemporary civilization is realizing universal values: peace, solidarity, justice and freedom. A human being placed in the broad panorama of the society takes a special place in its realization. An important cultural dictate in building the new reality is caring for the heritage of the past and relating to the challenges of the future with hope and trust. People of public life, including politicians and scientists are made responsible subjects for building the "common good", for making real the values: freedom, justice, more human world.

Keywords: changes of culture and civilization, John Paul II, parliament, political changes, public life, social-political institutionalization.

Ks. MAREK ŻMUDZIŃSKI

Wydział Teologii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

w Olsztynie

Jan Paweł II – *Pontifex Maximus* dialogu międzyreligijnego

Streszczenie: Dialog jest pojęciem, które po Soborze Watykańskim II wyznaczyło kierunki poszukiwań teologicznych i duszpasterskich. Pontyfikat Jana Pawła II był z całą pewnością czasem, w którym szeroko pojęty dialog stał się codziennym wymiarem eklezjalnej aktywności. Użyta w tytule niniejszego artykułu nazwa *Pontifex Maximus*, (Najwyższy Budowniczy mostów) wskazuje na najwyższą godność Biskupa Rzymu w wymiarze kapłańskim, ale też na jego zdeterminowanie w dialogu międzyludzkim, rozumianym jako dialog ekumeniczny, międzyreligijny i kulturowy. Papież Jan Paweł II był więc kontynuatorem soborowego dynamizmu, dając jednocześnie pogłębione podstawy dialogu oraz dyskredytując wszystkie jego wypaczenia. Wskazywał właściwe formy dialogu i wyznaczał zadania poszczególnym członkom wspólnoty Kościoła. Wobec przedstawicieli innych religii wysuwał propozycje płaszczyzn spotkania i je inicjował. Świadczą o tym chociażby najbardziej spektakularne wydarzenia, jak wizyta w rzymskiej synagodze czy Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu.

Słowa kluczowe: dialog, Jan Paweł II, Kościół, kultura, pokój, religia, zbawienie.

Wstęp

Wielość religii i kultur jest faktem, który w globalizującym się świecie inspiruje do refleksji naukowej, ale też generuje praktyczne działanie, którego celem jest troska o przyszłość człowieka i świata. W przestrzeni religijnej i eklezjalnej symbolem takiej aktywności od wielu lat stał się Asyż. 27 października 2011 roku papież Benedykt XVI zaprosił ok. 300 przedstawicieli różnych religii i wyznań chrześcijańskich na „Dzień refleksji, dialogu i modlitwy o pokój i sprawiedliwość na świecie”. Stało się to dokładnie w 25. rocznicę historycznego spotkania przedstawicieli różnych religii, zaproszonych przez Jana Pawła II do Asyżu na modlitwę o pokój. Osobistą obecność papieża należy widzieć jako świadectwo odpowiedzialności Najwyższego Pasterza Kościoła powszechnego

nie tylko za przynależących i przyporządkowanych doń, ale za wszystkich ludzi dobrej woli¹.

W przekonaniu Benedykta XVI spotkanie powinno sprzyjać dialogowi między ludźmi o różnej przynależności religijnej i przynieść promień światła zdolny oświecić umysły i serca wszystkich ludzi, aby uraza ustąpiła przed przebaczeniem, podział przed pojednaniem, nienawiść przed miłością, przemoc przed łagodnością, a na świecie zapanował pokój. Zaś wszystkim członkom Kościoła papież wyznaczył zadanie: „jako chrześcijanie chcemy prosić Boga o dar pokoju, pragniemy Go błagać, aby uczynił nas narzędziami swego pokoju w świecie wciąż rozdartym przez nienawiść, podziały, egoizm, przez wojnę”².

Taka postawa powinna być znakiem zaangażowania Kościoła w najogólniej pojęty dialog międzyludzki, który jest jednocześnie zaangażowaniem misyjnym i ewangelizacyjnym. Nauczanie Soboru Watykańskiego II, wskazujące na możliwość zbawienia poza Kościołem widzialnym³ i potrzebę dialogu z religiami niechrześcijańskimi⁴, wprowadziło radykalny przełom w świadomości Kościoła oraz wpłynęło na zasadniczą zmianę relacji Kościoła do świata i obecnych w nim innych religii⁵. Kluczowym pojęciem promującym te przemiany w refleksji teologicznej i praktyce stał się dialog⁶. Określenie to „będące normą

¹ E. Sakowicz, *Znak Asyżu*, „Nasz Dziennik” z dn. 27 października 2011, s. 2.

² Benedykt XVI, *Asyż ma sprzyjać dialogowi. Przemówienie na Audjencji Generalnej 26.10.2011*, <http://info.wiara.pl/doc/994206.Papiez-Asyz-ma-sprzyjac-dialogowi> (odczyt z dn. 20 marca 2012).

³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, n. 16; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, n. 22. 92; Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, n. 7.

⁴ Należy wskazać w całości na *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”* (w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967).

⁵ Stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich ukształtowany w tradycji przedsoborowej charakteryzuje się przede wszystkim świadomością zdecydowanej wyższości nad innymi religiami z tytułu swego boskiego pochodzenia oraz pełni prawdy i łaski. Związane jest z tym poczucie całkowitej wystarczalności w zakresie życia religijnego i negatywna ocena tych wartości i możliwości w innych religiach. Wynika zaś z tego żarliwy prozelityzm, usiłujący wszystkimi możliwymi środkami przekazać innym wyznawcom posiadane skarby nadprzyrodzonej prawdy i łaski. Szerzej na ten temat zob. S. Nagy, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*. w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, s. 328.

⁶ W omawianym kontekście termin ten można pojmować trojako: „oznacza wzajemną komunikację dla osiągnięcia określonego wspólnego celu (...). Postawa szacunku i przyjaźni, która przenika albo powinna przenikać wszystkie działania składające się na posłannictwo ewangelizacyjne Kościoła (...). Całokształt relacji między religiami, relacji pozytywnych i konstruktywnych, z osobami i wspólnotami różnych wierzeń w celu wzajemnego poznania i wzbogacania jednych poprzez drugich, w całkowitym wszakże posłuszeństwie prawdzie i w szacunku dla wolności każdego”. *Dialogus et predicatio*. Dokument Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego oraz Kongregacji Ewangelizacji Narodów 1991. Cyt. za: M. Zago, *Dialog międzyreligijny*, w: *Kościół Misyjny. Podstawowe studium misjologii*, red. S. Karotempler, Warszawa 1997, s. 115.

i ideałem”⁷ w konsekwencji spowodowało uznanie pluralizmu religijnego jako zjawiska stałego i zwyczajnego. Od tej pory więc dialog opisuje całokształt pozytywnych i konstruktywnych stosunków międzywyznaniowych z osobami i wspólnotami niechrześcijańskimi, mającymi na celu wzajemne poznanie i obopólne ubogacenie⁸.

Niebagatelny wpływ na taką sytuację miał papież Paweł VI, ogłaszając jeszcze w trakcie trwania Soboru encyklikę *Ecclesiam suam*, nazywaną przez niektórych „wielką kartą dialogu”⁹. Jego spotkania z żydowskimi i islamskimi przywódcami w Ziemi Świętej oraz z przedstawicielami wyznawców hinduizmu w Bombaju to początek nowej praktyki sprawowania urzędu Następcy św. Piotra. Instytucjonalnym znakiem tego przełomu stał się utworzony przez tego Papieża w roku 1964 Sekretariat dla Niechrześcijan¹⁰. Stał się on narzędziem poszukiwania metod i dróg autentycznego dialogu z niechrześcijanami. Konstytucja *Regimini Ecclesiae* upatrywała jego rolę w tym, aby „niechrześcijanie byli poznawani i słusznie szanowani przez chrześcijan i by niechrześcijanie ze swej strony mogli w odpowiedni sposób poznać i darzyć szacunkiem chrześcijańską doktrynę i chrześcijańskie życie”¹¹.

Jan Paweł II inspiratorem dialogu

Pontyfikat Jana Pawła II był z całą pewnością czasem, w którym szeroko pojęty dialog stał się codziennym wymiarem eklezjalnej aktywności. Użyta w tytule niniejszego artykułu nazwa *Pontifex Maximus*¹² (Najwyższy Budowniczy

⁷ Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan poświęcony zagadnieniom dialogu i misji. Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. 10.06.1984, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1984 nr 7, s. 1 (dalej: OsRomPol).

⁸ Por. *tamże*.

⁹ M. Zago, *dz. cyt.*, s. 116.

¹⁰ Sekretariat dla Niechrześcijan wyłoniony został z Kongregacji Ewangelizacji Narodów, zaś w czerwcu 1988 r. przekształcony w Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego.

¹¹ Paweł VI, *Konstytucja „Regimini Ecclesiae Universae”*, „Acta Apostolicae Sedis” 1967 nr 36, s. 919–920.

¹² *Pontifex* (budowniczy mostów) to nazwa, która jest rdzeniem innej frazy tytułów pryma-cjalnych, ukazujących kapłańską godność papieża. Gdy się pojawiła (IV w.), była synonimem biskupa. Odniesć ją należy do określenia *Pontifex Maximus* (Najwyższy Kapłan), który wywodzi się wprost z pogańskiej tradycji rzymskiej – taki tytuł nosili kapłani stojący na czele kolegium kapłańskiego, zaś od ustanowienia Cesarstwa Rzymskiego tytuł ten nosili cesarze jako zwierzchnicy religijni. Zrzekli się go w 382 r. cesarze Gracjan i Teodozjusz. Podkreślenia godnym jest fakt, że tytułu tego nigdy nie używali w stosunku do siebie papieże. Bowiem dopiero w XV w., w związku z odkryciem przez ówczesnych humanistów pomników starożytności, zaczęto tytuł ten umieszczać na nagrobkach papieży oraz na monumentach i w biografiiach im poświęconych. Przykładowo na Soborze Lateraneńskim V posługiwano się nim w skierowanych do papieża przemówieniach. Należy dodać, że tytułu tego użył już Tertulian na określenie papieża św. Kaliksta I, ale w formie ironicznej, stąd nie można go traktować jako oficjalnego określenia z tamtego czasu.

Mostów) wskazuje na najwyższą godność Biskupa Rzymu w wymiarze kapłańskim, ale też na jego nakierowanie na dialog międzyludzki, rozumiany jako dialog ekumeniczny, międzyreligijny i kulturowy. Papież Jan Paweł II był więc kontynuatorem owego dialogalnego dynamizmu, zainicjowanego na Soborze Watykańskim II, dając jednocześnie pogłębione podstawy dialogu¹³, dyskredytując wszystkie jego wypaczenia. Wskazywał też właściwe formy dialogu i wyznaczał zadania poszczególnym członkom wspólnoty Kościoła. Wobec przedstawicieli innych religii wysuwał propozycje płaszczyzn spotkania i je inicjował. Świadczą o tym chociażby najbardziej spektakularne wydarzenia, jak wizyta w rzymskiej synagodze czy Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu, o którym wspomniano na początku. Oczywiście papieska posługa – jego nauczanie czy też pasterskie decyzje wynikające formalnie z prymatu – mogły dotyczyć w tym wypadku członków Kościoła. W stosunku bowiem do wyznawców innych religii o prymacie można mówić jedynie pośrednio, jako o rzeczywistości wskazującej najwyższą rangę osoby będącej Głową Kościoła, a jednocześnie podmiotem i partnerem toczącego dialogu. Prymat nie zakłada więc w tym wypadku żadnych zobowiązań ze strony niechrześcijańskiej.

W posłudze papieskiej Jana Pawła II dialog stał się więc jednym z głównych zadań Kościoła w krajach islamskich Afryki, a przede wszystkim w krajach Azji. Rozwój myśli teologicznej ukierunkowany był również – co zrozumiałe – aktualnymi problemami toczącego się w tych rejonach świata dialogu interreligijnego¹⁴. Wobec niepokoju i wielu napięć spowodowanych błędnymi i ryzykownymi teoriami dotyczącymi teologicznych podstaw dialogu i negującymi potrzebę tradycyjnych misji pojawiła się konieczność autorytatywnego głosu Magisterium Kościoła¹⁵. Doktrynalna odpowiedź Jana Pawła II zawarta jest przede wszystkim w encyklikach *Redemptor hominis* i *Redemptoris missio*, w części innych dokumentów¹⁶, w licznych przemówieniach, m.in. przy okazji spotkań z przedstawicielami religii niechrześcijańskich¹⁷, czy też pośrednio

¹³ Por. M. Rusecki, *Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 630.

¹⁴ W pracach na rzecz dialogu wysunęła się głównie *Federation of Asian Bishops' Conferences* (F.A.B.C.). Jej komisja *Office of Ecumenical and Interreligious Affairs* (O.E.I.A.) zorganizowała wiele seminariów w celu studiowania problemów dialogu. Relacja między Kościołem a religiami niechrześcijańskimi była głównym tematem piątego spotkania generalnego F.A.B.C. w Bandung w czerwcu 1990 roku. Pojawił się problem zasadności misji katolickich wobec rozwijającego się dialogu, a co za tym idzie, potrzeby przepowiadania i nawrócenia. Por. O. Degrijse, *Od „Ad gentes” przez „Evangelii nuntiandi” do „Redemptoris missio”. Czy inna definicja misji?*, w: *Nowa Ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 120–121.

¹⁵ Komplementarne ujęcie tego zagadnienia: por. J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.

¹⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979, n. 11 (dalej: RH); tenże, *Encyklika „Vita consecrata”*, Rzym 1996, n. 102 (dalej: VC); Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa”*, Rzym 1995, n. 67. 109.

¹⁷ Niektóre z przemówień: *Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie. 5.06.1985. Audiencja Generalna*, OsRomPol 1985, nr 6–7, s. 9; *Dialog. 5.02.1986. Madras, spotkanie z przedstawicielami*

w zaakceptowanych przez niego dokumentach odpowiednich dykasterii: w dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan poświęconym zagadnieniom dialogu i misji *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* z roku 1984¹⁸ oraz dokumencie Rady Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego i Kongregacji Ewangelizacji Narodów *Dialogus et praedicatio* z roku 1991¹⁹, a także bardzo ważnej w myśli teologicznej Kościoła Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Iesus*.

Dialog i misje

Istotne jest też zwrócenie uwagi na wypowiedzianą przez Jana Pawła II fundamentalną tezę metodologiczną, stwierdzającą, że „dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła”²⁰. Papież podkreśla więc, że prowadzenie dialogu jest ewangelizacją. Błędem jednak jest utożsamianie tych pojęć czy też zamienne ich stosowanie. Swoim autorytetem przeciwstawia się też skrajnym ujęciom, według których dialog wyklucza prowadzenie misji *ad gentes*, a więc wyklucza przepowiadanie Ewangelii i potrzebę nawrócenia w imię wartości obecnych w danej religii²¹. Papież, potwierdzając wcześniejsze wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego, podkreśla z naciskiem, że w każdym przypadku „zbawienie pochodzi od Chrystusa, a dialog nie zwalnia od ewangelizacji”²².

Pochopnym byłoby jednak wyciągnięcie wniosków o dyskredytowaniu przez niego innych religii. Wydaje się bowiem, że jego sformułowania o działaniu Chrystusa i Ducha Świętego poza widzialnymi granicami Kościoła idą dalej niż poprzedzające jego nauczanie dokumenty Kościoła²³. W tym wypadku chodzi jednak o poprawne ujęcie teologiczne dialogu i umiejscowienie go w całościowej misji Kościoła. Dla Jana Pawła II dialog i głoszenie Chrystusa, w świetle ekonomii zbawienia, są integralnymi wymiarami misji *ad gentes*. Należy więc uznawać prawdziwe wartości innych religii, łącznie z możliwością zbawienia, jednak ze świadomością, że jest to zawsze tajemnicze dzieło Chrystusa, który

religii niechrześcijańskich, OsRomPol 1986, nr 2, s. 8–9; *Słowo i miłość dla owocnego dialogu*. 27.04.1979. *Do Sekretariatu do Spraw Niechrześcijan*, w: *Nauczanie Papieskie II*, 1 1979 (styczeń–czerwiec), red. F. Kniołek, Poznań 1990, s. 423–425; *Przemówienie do młodzieży muzułmańskiej, Casablanca, 19 sierpnia 1985*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 439–449; *Przemówienie na zakończenie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój. Asyż, 27 października 1986*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 406–413; *Odnalezione braterstwo*. 13.04.1986. *Przemówienie w rzymskiej Synagodze Większej*, OsRomPol 1986, nr 4, s. 25–26.

¹⁸ OsRomPol 1984, nr 7, s. 1. 4–5.

¹⁹ Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja do spraw Ewangelizacji Narodów, *Dialog i przepowiadanie*, Rzym 1991.

²⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Rzym 1990, n. 55 (dalej: RMis). Por. VC, n. 79.

²¹ Pozytywny wykład doktrynalny na temat konieczności głoszenia orędzia Chrystusa uwypuklony jest szczególnie w RMis, n. 2. 4–6. 17–19. 29. 36. 46. 55.

²² RMis, n. 55.

²³ Wypowiedzi Jana Pawła II : RMis, n. 6. 10. 18. 20. 25. 28–29.

zwyczajną drogą zbawienia ustanowił Kościół i wyposażył go w pełnię środków do niego prowadzących²⁴. Inne religie są więc dla Kościoła pozytywnym wyzwaniem, pobudzają do „odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębiania własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich”²⁵.

Otwarte więc zostały nowe obszary badań teologicznych, dotyczące tajemnicy obecności zbawczej łaski Chrystusa poza widzialnymi granicami Kościoła, jednocześnie zaś wskazano i potwierdzono wyjątkowość Kościoła, jego tożsamość i wynikającą z tego odpowiedzialność. Całościowo ujęty dialog osadzony został na płaszczyźnie miłości i nadziei odniesionej do dynamizmu Bożego działania. Takich kryteriów – według Jana Pawła II – domaga się wyznawana wiara nadprzyrodzona i szacunek do każdego człowieka, wolności jego sumienia i przekonań²⁶.

W tak szeroko ujętym kontekście i biorąc pod uwagę powyższe kryteria, ówczesny Następca św. Piotra stwierdził, że „przed dialogiem otwiera się szerokie pole działania”²⁷. Jednocześnie formułował apele o zaangażowanie wszystkich wiernych w rozwijanie dialogu, stosownie do swych kompetencji. Szczególne zadania w tej dziedzinie wyznaczał Ojciec Święty ludziom świeckim, widząc ich rolę jako niezbędną²⁸. Gdy niewielu jest prowadzących specjalistyczny dialog na tematy doktrynalne, to wszyscy powołani są do prowadzenia „dialogu życia”. Promować ma on ogólnoludzkie wartości, mające swoje korzenie w Bogu²⁹. Papież zachęcał do trwania też tych wszystkich, których wysiłki nie spotykają się z należytych przyjęciem i odpowiedzią, a jedynym możliwym świadectwem danym Chrystusowi jest bezinteresowna służba człowiekowi³⁰.

²⁴ RMis, n. 55; Jan Paweł II, *List do Biskupów Azji z okazji piątego Zebrania Plenarnego Federacji Konferencji ich Episkopatów*. 23.06.1990, OsRomPol 1990, nr 7–8, s. 14–15; Jan Paweł II, *Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie*. 05.06.1985, OsRomPol 1985, nr 6–7, s. 9.

²⁵ RMis, n. 56. Papież stanowczo odrzuca takie czynniki, jak ludzka taktyka, wyrachowanie, rezygnacja z własnych przekonań czy irenizm, które pozornie tylko mogą ożywiać dialog. Wskazuje zaś na konsekwencję względem własnych tradycji, otwartość na zrozumienie innych oraz pełne pokory i prawdy świadectwo.

²⁶ RMis, n. 56; RH, n. 12. Papież przytacza w tym kontekście słowa Izaaka de Stella: „Tylko miłość powinna rozstrzygać, czy coś ma być wykonane czy zaniechane, zmienione czy nie zmienione”. RMis, n. 60.

²⁷ RMis, n. 57. Szczegółowy opis dialogu zob. Jan Paweł II, *Dialog...*, s. 8–9.

²⁸ „Świeccy przez osobisty przykład i własną działalność mogą wpłynąć dodatnio na polepszenie stosunków pomiędzy wyznawcami różnych religii (...). Wszyscy wierni, a zwłaszcza ci ludzie świeccy, którzy czy to w swojej ojczyźnie, czy na emigracji żyją pośród ludów wyznających inną niż oni religię, winni być dla tych ludów znakiem Pana Boga i Jego Kościoła”. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Christifideles laici”*, Rzym 1988, n. 35.

²⁹ Por. VC, n. 102; Rada Biskupów ds. Dialogu Międzyreligijnego, *dz. cyt.*, n. 42. Na temat takiego dialogu w kontekście afrykańskim zob. E. Sakowicz, *Dialog chrześcijaństwa z religiami Afryki*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń, Lublin 1995, s. 245–246.

³⁰ RMis, n. 57.

Wskazane powyżej wątki nauczania papieskiego określiły ogólne ramy doktrynalne dialogu międzyreligijnego, świadcząc o wnikliwym zainteresowaniu i rozeznaniu Biskupa Rzymu wypełniającego w tym obszarze swój urząd nauczycielski. Nie jest to jednak jedyna płaszczyzna realizacji jego funkcji prymacjalnej w wymiarze budowania dialogu. Jan Paweł II, wytyczając całemu Kościołowi sposoby i kierunki zaangażowania w dialog, sam był równocześnie jego inicjatorem i animatorem. Godne przytoczenia są tu słowa deklaracji wypowiedziane na plenarnym spotkaniu Sekretariatu dla Niechrześcijan: „Dialog jest czymś fundamentalnym dla Kościoła (...). Dlatego ja sam, począwszy od pierwszej mojej encykliki, poprzez spotkania z różnymi osobistościami, a zwłaszcza z okazji moich podróży, nie przestaję nigdy podkreślać wagi, motywacji i możliwości tego dialogu”³¹.

Cechą charakterystyczną podejmowanego przez Najwyższego Pasterza Kościoła dialogu była konsekwencja w realizacji wytyczonych wcześniej wskazań. Nie był więc papież zwolennikiem powierzchownych rozwiązań, rezygnacji z własnej tożsamości, synkretyzmu czy irenizmu³². Realizując zaś postulat spotkania w prawdzie i wzajemnej otwartości, był zawsze wiarygodnym świadkiem wiary. Wobec przedstawicieli innych religii stawał jako świadek Chrystusa i pierwszy sługa Kościoła³³. Na spotkaniu z młodzieżą muzulmańską na stadionie w Casablance, postrzeganym przez siebie jako bezprecedensowym i jednym z najważniejszych w dziedzinie dialogu³⁴, wyraźnie uwypuklił też swoją misję pasterską Następcy św. Piotra³⁵.

³¹ Cyt. za O. Degrijse, *dz. cyt.*, s. 120. Dopowiedzeniem mogą być słowa Jana Pawła II wypowiedziane na pierwszej audiencji, jakiej udzielił członkom Plenarnego Zgromadzenia Sekretariatu do Spraw Niechrześcijan: „Myślę, że niektórzy z was zastanawiali się, czy nowy Papież okaże podobne [jak Paweł VI – M.Ż.] zainteresowanie i uwagę sprawą religii niechrześcijańskich. W mej encyklice *Redemptor hominis* usiłowałem odpowiedzieć na to zagadnienie (...). Pozachrześcijański świat jest rzeczywiście ciągle przed oczami Kościoła i Papieża. Jesteśmy prawdziwie zaangażowani w tę sprawę, aby jej służyć z wielkoduszością”. *Słowo i miłość...*, s. 423–424. Por. RH, n. 11.

³² Ilustracją mogą być słowa inauguracyjne Światowy Dzień Modlitwy o Pokój: „To, że przybyliśmy tutaj, nie znaczy, że zamierzamy szukać religijnego porozumienia lub dyskutować na temat naszych przekonań. Nie znaczy też, że religie mogą pojednać się ze sobą na płaszczyźnie wspólnego zaangażowania w realizację ziemskiego planu, który stałby się ważniejszy niż one same. Nie jest też ustępstwem na rzecz relatywizmu religijnego”. *Przemówienie na rozpoczęcie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój, Asyż, 27 października 1986*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 403–404.

³³ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na rozpoczęcie...*, s. 405; tenże, *Przemówienie na zakończenie...*, s. 406; tenże, *Jesteśmy Gotowi współpracować z wami. 24.02.1981. Do przedstawicieli religii niechrześcijańskich w Japonii*, w: *Nauczanie Papieskie*, IV.1, Poznań 1989, s. 248.

³⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 83.

³⁵ „Jeżeli o mnie chodzi, sprawuję w Kościele katolickim zadanie następcy Piotra, tego Apostoła, którego Jezus wybrał, by umacniał swoich braci w wierze. Po papieżach, którzy bez przerwy następowali po sobie w ciągu historii, dzisiaj ja jestem biskupem Rzymu, powołanym do tego, by wśród moich braci w świecie być świadkiem wiary i gwarantem jedności wszystkich członków Kościoła”. Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży muzulmańskiej, Casablanca, 19 sierpnia 1985*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 440.

Prakseologiczny wymiar dialogu

Należy również podkreślić jeszcze inny rys zaangażowania Jana Pawła II. Świadomy swej papieskiej odpowiedzialności za dzieło ewangelizacyjne Kościoła, w tym wypadku za dialog międzyreligijny, papież dawał też konkretne propozycje płaszczyzny spotkania. Miały one wymiar zarówno antropologiczno-kulturowy, jak i religijny³⁶. Pierwszym punktem odniesienia winno być dobro człowieka. Godność osoby ludzkiej, jej wolność, w szczególności wolność religijna realizowane w klimacie pokoju, to podstawowe wyzwanie skierowane do wszystkich religii³⁷. W tym obszarze papież widzi nie tylko możliwość współpracy wszystkich religii, ale jest to dla niego jednoznaczny imperatyw: „Ten, który mówi do was dzisiaj, jest przekonany, że człowiek jest drogą, jaką Kościół katolicki musi podążać, aby dochować wierności samemu sobie (...). Z takim samym przekonaniem chciałbym potwierdzić to, że człowiek jest główną drogą, jaką podążać musi cała ludzkość”³⁸.

Dobro ludzkości, której wymiernym wskaźnikiem jest pokój, było więc dla papieża obszarem wspólnego zaangażowania i jednocześnie świadectwem wobec świata. Ważnym elementem jest tu przekonanie, że osiągnięcie pokoju przekracza ludzkie siły. Stąd poszukiwanie jego źródeł i sposobów urzeczywistnienia prowadzi ku transcendencji. Dlatego zrozumiałym jest, że Jan Paweł II, inicjując historyczne spotkanie przedstawicieli religii świata, jako jego cel uczynił modlitwę o pokój³⁹. W jego przekonaniu jest to też możliwość uświadomienia sobie wspólnego pochodzenia i wspólnego przeznaczenia ludzkości⁴⁰.

Dodać należy w tym miejscu, że Kościół oprócz tych ogólnych, dotyczących wszystkich religii odniesień, prowadzi również dialog z poszczególnymi religiami, z charakteryzującą ich specyfiką⁴¹. Jan Paweł II podkreślał tu znaczenie

³⁶ E. Sakowicz, *Dialog...*, s. 238–245.

³⁷ Jan Paweł II, *Wszystko jest możliwe, otrzymaliście bowiem Ducha Świętego. 14.08.1985. Jaunde. Przemówienie pożegnalne*, OsRomPol 1985, nr 9, s. 16.

³⁸ Tenże, *Przemówienie do przedstawicieli innych religii i kultur, Delhi, 2 lutego 1986*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 451.

³⁹ 27 października 1986 roku na zaproszenie Jana Pawła II zgromadziło się w Asyżu 47 delegacji reprezentujących – obok wyznań chrześcijańskich – 13 religii świata, by modlić się o pokój. Dokumentacja tego spotkania: OsRomPol 1986, nr 10, s. 1. 13–18. Zob. też J. Willebrands, W. Rzędzioch, K. Bukowski, *Asyż. Spotkanie religii świata*, Kalwaria Zebrzydowska 1990.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie...*, s. 409; tenże, *Asyż – wspólne świadectwo Bożej tajemnicy, która jest jedynym źródłem pokoju. 25.01.1987. Zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan*, OsRomPol 1987, nr 1, s. 15; tenże, *Wierzący zjednoczeni w budowaniu pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1992*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998, s. 127. Taka perspektywa jest zgodna z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, według którego jedność rodzaju ludzkiego należy rozumieć nie tylko w sensie biologicznym, ale także teologicznym: jedność pochodzenia, celu ostatecznego i zbawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa, jedynego Zbawiciela ludzkości. Por. DRN, n. 1. Na ten temat zob. też: M. Zago, *dz. cyt.*, s. 117.

⁴¹ *Teologia fundamentalna*, t. 2, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1998, s. 137–143.

dialogu z judaizmem i islamem⁴². Bez wątplenia największą intensywnością charakteryzował się ten pierwszy⁴³. Judaizm i chrześcijaństwo wyrastają ze wspólnego korzenia – tradycji Starego Testamentu i kierują się ku czasom eschatologicznym; z drugiej strony odmienne rozwijanie wspólnego dziedzictwa spowodowało głęboki rozdźwięk i wzajemną opozycję⁴⁴. Pontyfikat Jana XXIII i Sobór Watykański II rozpoczęły nowy, intensywny okres dialogu.

Papież, nawiązując do tej spuścizny, rozpoczął nowy, dynamiczny etap czy też nową jakość tego dialogu⁴⁵. Można nawet mówić o osobistym odniesieniu Jana Pawła II do Żydów i ich religii, co miało i ma zasadniczy wpływ na toczony dialog⁴⁶. Bez wątplenia przełomowym momentem jego pontyfikatu, dotyczącym omawianego problemu była wizyta w rzymskiej synagodze⁴⁷. Po raz pierwszy od czasów apostołskich Następca św. Piotra wszedł do żydowskiego domu modlitwy, po raz pierwszy papież w synagodze przemawiał do Żydów i modlił się z nimi. Dla Jana Pawła II istotnym wymiarem tego spotkania było potwierdzenie dorobku toczonego dialogu i zapewnienie o jego dalszym rozwoju⁴⁸. Jak sam wspominał: „dane mi było w czasie tych pamiętnych odwiedzin wypowiedzieć słowa o »starszych braciach w wierze«. Te słowa streszczają zresztą wszystko, co powiedział Sobór i co nie może nie być dogłębnym przekonaniem

⁴² Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio Millennio Adveniente”*, Rzym 1994, n. 53. Papież odwołuje się tu do zbliżającego się Wielkiego Jubileuszu, stwarzającego szansę pogłębienia dialogu i spotkania w symbolicznych miejscach dla tych trzech religii: Betlejem, Jerozolimie, Synaju. Na temat toczącego się dialogu z islamem i roli Jana Pawła II por. A. Camps, *Chrześcijaństwo a islam – nowe szanse na lepsze stosunki?*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1992, nr 4, s. 117–124.

⁴³ Perspektywę tego dialogu prezentuje: J. Warzecha, *Współczesna postawa Kościoła względem Żydów*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1995, nr 4, s. 121–131.

⁴⁴ *Teologia fundamentalna...*, s. 138.

⁴⁵ Jan Paweł II, odwołując się do pierwszych inicjatyw czy też pragnień dialogu na spotkaniu w synagodze rzymskiej, podkreślił dwa symboliczne wydarzenia: „Wiem także, że w noc, która poprzedziła śmierć papieża Jana, Główny Rabin przyszedł z grupą wiernych Żydów na plac św. Piotra, by wmieszany w tłum katolików i innych chrześcijan modlić się i czuwać, niejako pragnąc dać – w sposób milczący, ale jakże skuteczny – świadectwo wielkości ducha tego papieża (...). Chciałbym nawiązać teraz właśnie do spuścizny po papieżu Janie, który (...) przejeżdżając tędy pewnego dnia, kazał zatrzymać samochód, ażeby pobłogosławić Żydów tłumnie wychodzących z tej świątyni”. Jan Paweł II, *Odnalezione braterstwo...*, s. 25. Na ten temat por. J. Warzecha, *dz. cyt.*, s. 126–129; J. Turowicz, *Żydzi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 1990, nr 2, s. 203–221.

⁴⁶ Mówi o tym sam Jan Paweł II (*Przekroczyć...*, s. 85–88).

⁴⁷ W opinii obserwatorów był to moment historyczny. Tak też odbierała go strona żydowska. Dokumentacja tego spotkania zob. OsRomPol 1986, nr 4, s. 24–26.

⁴⁸ Dla Jana Pawła II punktem zwrotnym dialogu była deklaracja *Nostra aetate* (zwłaszcza n. 4), która m.in. odkrywa wewnętrzną więź Kościoła Chrystusowego z judaizmem. Odchodzi od poglądu przypisującego winę zbiorową i dziedziczną za śmierć Jezusa, a co za tym idzie, nie traktuje Żydów jako odrzuconych, czy przeklętych. W czasie omawianego spotkania Jan Paweł II konkludował: „Z okazji wizyty w waszej synagodze pragnę na nowo je [obecne stosunki – M.Ż.] potwierdzić i ogłosić ich wieczystą wartość. I na tym właśnie polega znaczenie mojej wizyty u was”. *Odnalezione braterstwo...*, s. 25.

Kościoła⁴⁹. Liczne papieskie przemówienia na spotkaniach z przedstawicielami religii żydowskiej oraz wydane dokumenty są świadectwem intensywności i rozwoju tego dialogu⁵⁰. Podkreślić należy też pozytywną ocenę tego zaangażowania ze strony przedstawicieli innych religii. Przykładem może być chociażby publikacja dwóch autorów żydowskich, w tym rabina, poświęcona zaangażowaniu Jana Pawła II w owocny dialog⁵¹.

*
* *

Należy stwierdzić, że soborowy dokument *Nostra aetate*, będący formalną inicjacją nowego obszaru misji Kościoła, w czasie pontyfikatu Jana Pawła II doczekał się wielostronnej realizacji. W kontekście odpowiedzialności Papieża jako Najwyższego Pasterza Kościoła za rozwijający się dialog podkreślić trzeba jego troskę za poprawność doktrynalną, wysiłek pasterski budzący odpowiedzialność we wszystkich członkach Kościoła za ten wymiar ewangelizacji oraz formułowanie nowych płaszczyzn spotkania z innymi religiami i ich inicjowanie. Całość zaś tych wysiłków scala rzeczywistość świadectwa, które daje jako najwyższy autorytet – *Pontifex Maximus* – wcielając w życie autentyczne nauczanie Magisterium, mając na uwadze dobro każdego człowieka oraz budując porozumienie we wspólnocie ludzkiej.

Literatura

- Benedykt XVI, *Asyż ma sprzyjać dialogowi. Przemówienie na Audiencji Generalnej 26.10.2011*, <http://info.wiara.pl/doc/994206.Papiez-Asyz-ma-sprzyjac-dialogowi> (odczyt z dn. 20 marca 2012).
- Camps A., *Chrześcijananie a muzułmanie – nowe szanse na lepsze stosunki?*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1992, nr 4, s. 117–124.
- Degrijse O., *Od „Ad gentes” przez „Evangelii nuntiandi” do „Redemptoris missio”*. Czy inna definicja misji?, w: *Nowa Ewangelizacja*, red. L. Balter, Poznań 1993, s. 108–132.
- Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan poświęcony zagadnieniom dialogu i misji. Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. 10.06.1984*, „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 1984, nr 7, s. 1.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Christifideles laici”*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Ecclesia in Africa”*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, *Asyż – wspólne świadectwo Bożej tajemnicy, która jest jedynym źródłem pokoju. 25.01.1987. Zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1987, nr 1, s. 15.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Przekroczyć...*, s. 87.

⁵⁰ Przykładem może być: Komisja Stolicy Apostolskiej ds. Kontaktów Religijnych z Judaizmem, *Pamiętamy: Refleksje nad Szoah*, OsRomPol 1998, nr 5–6, s. 52–56.

⁵¹ B. L. Sherwin., H. Kasimow, *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, Kraków 2001.

- Jan Paweł II, *Dialog*. 5.02.1986. Madras. Spotkanie z przedstawicielami religii niechrześcijańskich, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1986, nr 2, s. 8–9.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Rzym 1990.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Vita consecrata”*, Rzym 1996.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Tertio Millennio Adveniente”*, Rzym 1994.
- Jan Paweł II, *List do Biskupów Azji z okazji piątego Zebrania Plenarnego Federacji Konferencji ich Episkopatów*. 23.06.1990, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1990, nr 7–8, s. 14–15.
- Jan Paweł II, *Odnalezione braterstwo*. 13.04.1986. Przemówienie w rzymskiej Synagodze Większej, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1986, nr 4, s. 25–26.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży muzułmańskiej, Casablanca, 19 sierpnia 1985*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 439–449.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do przedstawicieli innych religii i kultur, Delhi, 2 lutego 1986*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 451.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na zakończenie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój. Asyż. 27 października 1986*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 406–413.
- Jan Paweł II, *Słowo i miłość dla owocnego dialogu*. 27.04.1979. Do Sekretariatu do Spraw Niechrześcijan, w: *Nauczanie Papieskie*, II,1 1979 (styczeń–czerwiec), red. F. Kniołek, Poznań 1990, s. 423–425.
- Jan Paweł II, *Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie*. 5.06.1985. Audiencja Generalna, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1985, nr 6–7, s. 9.
- Jan Paweł II, *Wszystko jest możliwe, otrzymaliście bowiem Ducha Świętego*. 14.08.1985. *Jaunde*. Przemówienie pożegnalne, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1985, nr 9, s. 16.
- Nagy S., *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, s. 328.
- Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, Kongregacja do spraw Ewangelizacji Narodów, *Dialog i przepowiadanie*, Rzym 1991.
- Paweł VI, *Konstytucja „Regimini Ecclesiae Universae”*, „Acta Apostolicae Sedis” 1967, nr 36, s. 885–928.
- Rusecki M., *Chrześcijaństwo a religie pozachrześcijańskie*, w: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 623–632.
- Sakowicz E., *Dialog chrześcijaństwa z religiami Afryki*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń, Lublin 1995, s. 245–246.
- Sakowicz E., *Znak Asyżu*, „Nasz Dziennik” z dn. 27 października 2011, s. 2.
- Sherwin B. L., Kasimow H., *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, Kraków 2001.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, s. 334–338.

- Sobór Watykański II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, s. 436–474.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, s. 87–170.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań 1967, s. 519–620.
- Teologia fundamentalna*, t. 2, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1998.
- Turowicz T., *Żydzi w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 1990, nr 2, s. 203–221.
- Urban J., *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999.
- Willebrands J, Rzędzioch W., Bukowski K., *Asyż. Spotkanie religii świata*, Kalwaria Zebrzydowska 1990.
- Zago M., *Dialog międzyreligijny*, w: *Kościół Misyjny. Podstawowe studium misjologii*, red. S. Karotempler, Warszawa 1997, s. 115–124.

John Paul II – *Pontifex Maximus* of interreligious dialogue

Summary

Dialogue is the conception which determined the ways of theological and priestly searching made after the Vatican Council II. The pontificate of John Paul II was the time in which the dialogue happened to be the daily measurement of the ecclesiological activity. The name *Pontifex Maximus* (The Most Important Bridge Builder), that was used in the title of that article, shows the greatest dignity of the Bishop of Rome in the priestly measurement. Hence John Paul II is the continuator of the Council's dynamism simultaneously giving the dialogue's bases and discrediting all its distortions. He showed the correct dialogue forms and pointed jobs to the particular members of the Church's communion. He gave the propositions of meeting and initiated them, to representatives of other religions. The most spectacular events that show it are: the visit to the synagogue of Rome or The World's Prayer for peace in Assisi.

Keywords: Church, culture, dialogue, John Paul II, peace, religion, salvation.

Ks. PAWEŁ BIJAK

Wyższa Szkoła Pedagogiczna
Towarzystwa Wiedzy Powszechnej
w Warszawie

Jan Paweł II jako *Conservator Patrimonium Ecclesiae*

Streszczenie: Jan Paweł II przez 27 lat pontyfikatu sprawował władzę nad *Patrimonium Ecclesiae*, które stanowi znaczącą część ogólnoludzkiego dziedzictwa kultury. Na forum międzynarodowym zabiegał o upowszechnienie idei oraz wartości humanistycznych i personalistycznych kultury. W dziedzinie legislacyjnej uaktualnił kodyfikację prawa kanonicznego ochrony zabytków sakralnych. W zakresie administracji utworzył autonomiczną instytucję odpowiedzialną za zachowanie i krzewienie dziedzictwa kościelnego. Rozwinął teologię sztuki oraz twórczości artystycznej. Prowadził twórczy dialog z artystami oraz promował dziedzictwo sakralne w całym świecie. Wpisał się złotymi zgłoskami w poczet papieży, którzy zachowywali nie tylko dziedzictwo sakralne, ale także zabytki antyczne oraz liczne dzieła świeckie.

Słowa kluczowe: dziedzictwo kulturalne, ochrona zabytków, *Patrimonium Ecclesiae*, prawo kanoniczne, sztuka sakralna.

Wśród wielu dziedzin aktywności Jana Pawła II na uwagę zasługuje jego zaangażowanie intelektualne i administracyjne w zachowanie oraz pomnażanie dziedzictwa sztuki sakralnej. Także w tej dziedzinie wpisał się złotymi zgłoskami w poczet papieży, którym przysługuje tytuł konserwatorów sztuki. Przeanalizowanie działalności Jana Pawła II w dziedzinie ochrony dziedzictwa kościelnego wymaga odpowiedzi na kilka pytań: W jakim sensie można nazwać Jana Pawła II konserwatorem? Jakie wartości i wzorce działalności w rozpatrywanej dziedzinie przejął po swoich poprzednikach? W czym przejawiała się jego aktywność na polu ochrony zabytków kościelnych? W jakim zakresie myśl i działalność Jana Pawła II przyczyniła się do zachowania dziedzictwa kultury w sposób trwały? Jakie nowe i uniwersalne wartości wygenerował w obszarze zainteresowań pontyfikat Jana Pawła II?

Dziedzictwo w rozumieniu Jana Pawła II

Słowo „konserwator” jest wieloznaczne. Najczęściej odnosi się do wykwalifikowanego pracownika, zajmującego się manualnie odnawianiem konkretnych obiektów zabytkowych, np. starych obrazów. W sensie prawnym mamy

tu do czynienia z tzw. opieką nad zabytkami. Tym samym pojęciem określa się także urzędnika, który zajmuje się ochroną zabytków w zakresie administracji państwowej (konserwator wojewódzki lub miejski) oraz kościelnej (np. konserwator diecezjalny). „W szerokim słowa znaczeniu ochrona to wynikające z prawa działania władcze umożliwiające stosowanie instrumentów nakazowych, środków przymusu, a także systemu zachęt – głównie materialnych. Opieka polega na zabezpieczeniu przedmiotów przed zniszczeniem (konserwacji) dla zachowania chronionych obiektów w stanie możliwie nienaruszonym, a także działaniach materialno-technicznych”¹. W odniesieniu do Jana Pawła II pojęcie to należy stosować w szerszym znaczeniu. Występujące w języku łacińskim słowo *conservare* znaczy „ochraniać, zachowywać”. Zwłaszcza to drugie znaczenie jest bardziej trafne, gdyż identyfikuje Jana Pawła II jako osobę, która, będąc Najwyższym Zwierzchnikiem Kościoła Rzymskokatolickiego, jest odpowiedzialna za zachowanie integralności oraz trwałości *Patrimonium Ecclesiae* za pomocą narzędzi prawnych i administracyjnych.

Jan Paweł II używał terminu „dziedzictwo” w znaczeniu szerokim. Mówiąc o dziedzictwie narodowym, podkreślał punkty styeczne Kościoła i narodu polskiego, wspominając o dziedzictwie europejskim, ukazywał chrześcijańskie korzenie kultury kontynentu, nawiązując wreszcie do dziedzictwa ogólnoludzkiego, wskazywał na wspólną płaszczyznę ludzi różnych kultur i nacji, jaką jest religijność. Znamienne jest, że terminu „dziedzictwo” używał Papież zawsze w aspekcie wiary oraz łączności z Jezusem Chrystusem. „Pozwólcie, że zanim odejdę, popatrzę jeszcze stąd na Kraków, na ten Kraków, w którym każdy kamień i każda cegła jest mi droga – i popatrzę stąd na Polskę... I dlatego, zanim stąd odejdę, proszę was, abyście całe to duchowe dziedzictwo, któremu na imię »Polska«, raz jeszcze przyjęli z wiarą, nadzieją i miłością – taką jaką zaszczerpia w nas Chrystus na chrzcie świętym, abyście nigdy nie zwątpili i nie znużyli się, i nie zniechęcili, abyście nie podcinali sami tych korzeni, z których wyrastamy”². Nade wszystko dziedzictwo dla Papieża było zbiorem wartości duchowych i materialnych, jakie każdy odziedziczył po przodkach lub które w obrębie społeczeństwa przejmuje się z pokolenia na pokolenie. Na dziedzictwo składa się dorobek duchowy, naukowy, literacki, muzyczny, kulturalny, prawny, etyczny, także zwyczaje i tradycje. Utrwalony w dziedzictwie kultury depozyt wiary był czynnikiem unifikującym, nie tylko we wspólnocie religijnej, ale także narodowej i międzynarodowej Europy. „Przez długi czas, bo ponad dziesięć stuleci, tożsamość kontynentu zespalało chrześcijaństwo. Wyjątkową rolę odgrywał tu Kościół rzymskokatolicki: był on organizatorem życia umysłowego, utrzymywał szkoły, grupował ludzi wykształconych; budował jedność duchową;

¹ Zob. J. Pruszyński, *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, t. 1, Kraków 2001, s. 125.

² Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*. Kraków, 9 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999, s. 198–205.

przyczynił się do powstania kultury powszechnej, ponadnarodowej. Zarówno w architekturze, jak i sferze postaw, zachowań, ocen ujawniały się te same cechy we Francji, Włoszech, Niemczech, Anglii i Polsce³. Miejsce znaczące zajmują w tak szeroko rozumianym dziedzictwie kultury dzieła sztuki i zabytki sakralne. Dlatego też analiza działalności Jana Pawła II będzie obejmowała zasadniczo tę część dziedzictwa.

W nurcie tradycji poprzedników

Jan Paweł II miał świadomość, że swoim pontyfikatem włącza się w wielowiekową tradycję Kościoła. Jego działania były zakorzenione w myśli ukształtowanej przez jego poprzedników. Świadczą o tym ciągle odniesienia i powoływanie się na nauczanie soborów, papieży oraz szeroko rozumianą tradycję Kościoła. Należy wspomnieć papieży początków chrześcijaństwa oraz epoki konstantyńskiej, którzy wyzwolili ogromny potencjał fundatorski cesarzy oraz patrycjuszów rzymskich, trzymających pieczę nad pierwszymi miejscami kultu chrześcijańskiego, jakimi były katakumby. Szczególnie zasłużony dla rozwoju Kościoła Rzymskiego był papież Damazy (366–384). Następnie wspomnieć trzeba papieży skutecznie zwalczających ikonoklazm, a tym samym chroniących sztukę chrześcijańską przed zniszczeniem, ze szczególnym uwzględnieniem ojców Soboru Nicejskiego II (787) i Soboru Trydenckiego (1545–1563)⁴, papieży wprowadzających pierwsze przepisy kościelne, odnoszące się ściśle do ochrony zabytków: Piusa II i jego dekretalia z 26 kwietnia 1464, Sykstusa IV z jego normami w przedmiocie ochrony i konserwacji budowli kościelnych z 7 kwietnia 1474 roku, Juliusza II z przepisami o organizacji nadzoru z 11 stycznia 1510 r. oraz Pawła III z normami dotyczącymi troski o wiarę, a także pamięć o starożytnych zabytkach z 28 listopada 1534 r.⁵ Papieży-pasjonatów i kolekcjonerów sztuki antycznej z epoki renesansu, którzy odkopywali z rumowisk starożytności, konserwowali je, gromadzili w muzeach kościelnych, z których najbardziej znanymi są Muzea Watykańskie⁶. Wreszcie należy podkreślić zasługi twórców oraz wprowadzających w Kościele reformę trydencką. Na uwagę zasługuje tu postać kardynała Karola Boromeusza (1538–1585) i jego wydane

³ Zob. A. Chodubski, *Wartości cywilizacji współczesnej a unifikacja i dezintegracja Europy*, w: *Unifikacja i różnicowanie się współczesnej Europy*, red. B. Fijałkowska, A. Żukowski, Warszawa 2002, s. 17.

⁴ Por. C. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001, s. 189–216.

⁵ Por. B. Skrzydlewska, *Ochrona zabytków sztuki na podstawie dokumentów kościelnych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 67 (1997), s. 34.

⁶ Zespół muzeów i galerii określanych tą nazwą, sięgający swymi korzeniami czasów papieży Sykstusa IV (1471–1484) i Juliusza II (1503–1513), został zreformowany i zorganizowany w XVIII i XIX wieku. W skład Muzeów Watykańskich wchodzi obecnie: Pinakoteka Watykańska, Museo Pio-Clementino, Museo Chiaramonti, Muzeum Sztuki Etruskiej, Muzeum Sztuki Egipskiej, Muzeum Sztuki Wczesnochrześcijańskiej i inne.

w 1577 r. dzieło poświęcone architekturze i sztuce kościelnej *Instructionum Fabricae et supellectilis Ecclesiasticae*⁷. Dzieło to, nazywane „przewodnikiem technicznym i duchowym po sztuce sakralnej”, jest postrzegane jako interpretacja i synteza myślenia Soboru Trydenckiego w dziedzinie budownictwa sakralnego i stało się na wiele wieków podręcznikiem dla budowniczych i administratorów kościołów⁸. Warto wspomnieć także bardzo mało znany patronat papieża nad działalnością legislacyjną urzędu Kardynała Kamerlinga odpowiedzialnego za dobra doczesne w Państwie Kościelnym. Edykty kardynała Giuseppe Doria Pamfilj z 2 października 1802 r. oraz kardynała Bartholomeo Pacca z 7 kwietnia 1820 r. miały prekursorskie znaczenie dla tworzenia prawnej ochrony zabytków w większości krajów europejskich⁹. Należy uwydatnić także rolę papieży, którzy inspirowali badania archeologiczne w zakresie starożytności chrześcijańskiej, utworzyli wydziały i instytuty zajmujące się pracami badawczymi, np. Instytut Archeologii Chrześcijańskiej w Rzymie, nakazali tworzenie w diecezjach muzeów sztuki sakralnej i bibliotek oraz troszczyli się o właściwe zabezpieczenie archiwów kościelnych, w tym najbardziej renomowanego Archiwum Watykańskiego, a także wprowadzili do *ratio studiorum* w seminariach duchownych zajęcia z historii sztuki. Nie można także pominąć papieży oraz innych hierarchów, którzy od najdawniejszych czasów byli fundatorami kościołów i sprzętów liturgicznych, hojnymi mecenasami sztuki, kolekcjonerami, opiekunami i chlebodawcami wielu wybitnych artystów. Z ich inspiracji powstawały największe arcydzieła sztuki kościelnej oraz były chronione nie tylko zabytki sakralne, ale także antyczne.

Na forum międzynarodowym

Dziedzictwo sztuki jest jednym z istotnych komponentów kultury. Dlatego kluczowe dla rozumienia jego istoty i funkcji jest wystąpienie Jana Pawła w paryskiej siedzibie UNESCO 2 czerwca 1980 r. Był to wyraźny sygnał, że Papież będzie aktywnie występował z przesłaniem chrześcijańskim na forum międzynarodowym i zabiegał o uczynienie z dziedzictwa kościelnego tego, czym było ono zawsze w Europie – zwornikiem kulturowej jedności między narodami. W swoim wystąpieniu nawiązał do historycznych uwarunkowań utworzenia Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) stwierdzając, że „u podstaw wszelkich przedsięwzięć mających służyć pokojowi i rozwojowi ludzkości na naszym globie leży konieczność jednoczenia się narodów, wzajemnego poszanowania i współpracy

⁷ C. Borromeo, *Instructionum Fabricae et supellectilis Ecclesiae Libri II*, Città del Vaticano 2000.

⁸ Por. N. Benazzi, M. Marinelli, *La fortuna dell'opera*, w: C. Borromeo, *Instructionum Fabricae et supellectilis Ecclesiae Libri II*, Città del Vaticano 2000, s. IX.

⁹ Por. A. Emiliani, *Leggi, bandi e provvedimenti per la tutela dei beni artistici e culturali negli antichi stati italiani 1571–1860*, Bologna 1996, s. 85–95. 100–111.

międzynarodowej” (pkt 2). Duże zainteresowanie Papieża dziedzictwem kultury wynika z faktu, że jest ono poza religią jedną z nielicznych już „sił, które stanowią o duchowym wymiarze ludzkiej egzystencji” oraz dziedziną, która jest potencjalną płaszczyzną porozumienia międzyludzkiego i międzynarodowego, o ile będzie miała charakter personalistyczny i humanistyczny. „Znaczenie istotne kultury (...) polega na tym, że jest ona właściwym kształtem życia człowieka jako takiego. Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. Jego życie jest kulturą również i w tym znaczeniu, że poprzez nią człowiek odznacza i odróżnia się od całej reszty istnień wchodzących w skład widzialnego świata: człowiek nie może obejść się bez kultury. Kultura jest właściwym sposobem istnienia i bytowania człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek wielość kultur, wśród których człowiek bytuje. W tej wielości człowiek rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swojego istnienia i bytowania. Człowiek, który w widzialnym świecie jest jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jedynym właściwym jej przedmiotem i celem. Kultura jest tym, przez co człowiek jako człowiek staje się bardziej człowiekiem” (pkt 6–7). Przedstawione związki, jakie zachodzą między człowiekiem a kulturą, dowodzą ogromnego znaczenia wszystkich komponentów kultury dla rozwoju człowieka w jego wielkowymiarowości. Chodzi tu o rozwój integralny, tj. taki, który obejmuje całego człowieka i wszystkich ludzi. Problem jest o tyle istotny, że zauważa się zjawisko redukcji człowieka do wymiaru jedynie materialnego, a w świecie są ogromne obszary ludzi pozbawionych dostępu nawet do najbardziej elementarnych form kultury, jak np. do edukacji.

Teologiczne aspekty sztuki

W teologicznej interpretacji rzeczywistości ważną rolę odgrywa biblijna nauka o stworzeniu oraz Wcieleniu. Według niej człowiek będący obrazem Boga, noszący w sobie podobieństwo do Boga oraz objawienie prawdziwego człowieka w Jezusie Chrystusie staje się swego rodzaju punktem odniesienia. Idealny człowiek stworzony i objawiony w ten sposób jest wyznacznikiem wszelkiej ludzkiej działalności, w tym także moralnych granic twórczości artystycznej. Dlatego też kultura na miarę człowieka idealnego wymaga teologii. Jan Paweł II wiele miejsca w swoim nauczaniu poświęcił antropologicznym uwarunkowaniom kultury. W tych kategoriach ujmuje także teologię sztuki, która została przedstawiona w trzech oficjalnych wypowiedziach Papieża: w Liście Apostolskim *Duodecimum saeculum* (1987), w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* (1992) oraz w *Liście do artystów* (1999).

W 1987 roku Kościół obchodził 1200. rocznicę zwołania Soboru Nicejskiego II. Dla podkreślenia jednego z najważniejszych wydarzeń dla istnienia i rozwoju sztuki sakralnej Jan Paweł II napisał List Apostolski *Duodecimum Saeculum*. Wyłożył w nim tradycyjną naukę Kościoła na temat kultu obrazów. Przeprowadził wnikliwą analizę teologiczną wciąż odradzającego się w różnych formach ikonoklazmu, który jako błąd teologiczny zagroził rozwojowi sztuki kościelnej. Fakt wzywania przez obrazoburców do niszczenia wizerunków świętych oraz dążenie do zakazu ich sporządzania spowodowałyby bowiem wielkie zubożenie dziedzictwa światowego. Kościół od początku istnienia dopuszczał przedstawianie Boga i rzeczywistości nadprzyrodzonej w sztukach plastycznych, odcinając się jednocześnie od wszelkich form politeizmu. Czynił to, aby wierzący mogli otrzymać „pomoc dla swej modlitwy oraz wsparcie dla życia duchowego” (nr 11). Obrazy miały charakter dydaktyczny, zaś poprzez ich kontemplację prowadziły do adoracji samego Boga. Kluczem do uzasadnienia sztuki sakralnej jest przyjęcie faktu Wcielenia: „Kościół aprobeuje ten rodzaj sztuki, ponieważ jest przeświadczony, że Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie, rzeczywiście odkupił i uświęcił ciało oraz cały świat dostępny poznaniu zmysłowemu, to znaczy całego człowieka obdarzonego pięcioma zmysłami” (nr 9). Papież podkreśla, że niezmiennie i niezachwiane nauczanie Kościoła, wyrażone na Soborach Nicejskim II i Trydenckim oraz potwierdzone na Soborze Watykańskim II, „ożywiło rozkwit sztuki kościelnej zarówno na Wschodzie, jak na Zachodzie, stając się natchnieniem dla dzieł o niezwykłym pięknie i głębi” (nr 10). Kościół Wschodni położył nacisk na „kontemplację ikony” i uczynił z niej formę kontaktu z Bogiem oraz „integralną część liturgii”, zaś Kościół Zachodni podkreślał element dydaktyczny sztuki sakralnej. Dlatego Jan Paweł II polecił biskupom umieszczanie wizerunków w kościołach oraz troskę o powstawanie wartościowych dzieł sztuki. Powinna ona stanowić „pomoc dla modlitwy”, „wsparcie dla życia duchowego” oraz „wyrażać wiarę i nadzieję Kościoła” (nr 11). Kościół akceptuje koncepcję sztuki jako „pomostu pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością Boga”, odrzuca natomiast „sztukę dla sztuki” oraz „sztukę, która kieruje uwagę jedynie na jej twórcę” (nr 11).

W 1992 r. został wydany *Katechizm Kościoła Katolickiego* Jana Pawła II. Jego zadaniem było syntetyczne ujęcie całości nauczania Kościoła. Temat sztuki sakralnej został podjęty w dwóch miejscach: w rozdziale „Święte obrazy” oraz w rozdziale poświęconym analizie przykazania dekalogu: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby...”. Katechizm definitywnie odcina się od starotestamentalnej interpretacji dekalogu, zarzucającej bałwochwalstwo Kościołowi zalecającemu tworzenie sztuki. Stwierdza, że „chrześcijański kult obrazów nie jest sprzeczny z pierwszym przykazaniem” oraz podkreśla konieczność istnienia sztuki sakralnej dla rozwoju wiary (nr 2132). Sztuka w swoim założeniu ma pobudzać do modlitwy i służyć ewangelizacji. Kontemplowanie jej dzieł to „święto dla oczu”, które sprawia, że wzbogaca się „pamięć serca” (nr 1162). Obcowanie ze sztuką sakralną nie jest łamaniem żadnego z trzech pierwszych przykazań

dekalogu, lecz formą ich wypełnienia w sposób doskonalszy. Katechizm, powołując się na nauczanie Soboru nicejskiego (787), uznaje za uzasadnione teologicznie takie funkcje sztuki, jak ukazywanie (przedstawianie) na wizerunkach Chrystusa, Krzyża, Matki Bożej, aniołów, świętych i błogosławionych oraz kult wizerunków malowanych, układanych w mozaikę lub „wykonanych w inny sposób, które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach” (nr 1161).

W trakcie przygotowania do Wielkiego Jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa 4 kwietnia 1999 roku Jan Paweł II skierował do ludzi sztuki *List do Artystów*. Osobista forma tego przekazu, ale także fakt, że zarówno nadawca jak i adresaci mają wspólne doświadczenie twórcze, świadczy o wyjątkowości hymnu wygłoszonego na cześć piękna Boga, stworzonego świata i odbłasku piękna zawartego w dziełach sztuki sakralnej. Papież podkreślił, że w ciągu dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa istniała zawsze żywa współpraca między Kościołem a artystami i nie była to jedynie prosta wymiana korzyści: Kościół jako fundator, mecenas sztuki, zamawiający inwestor i chlebobdawca – artysta jako malarz, architekt, rzeźbiarz czy kompozytor wykonujący swoją pracę na zamówienie. Istotą było tu przede wszystkim podobieństwo, jakie zachodzi między doświadczeniem religijnym i twórczym. Mimo różnicy pomiędzy stwarzaniem (tj. daniem istnienia z niczego właściwym wyłącznie Bogu) a tworzeniem (tj. nadawaniem formy i znaczenia tworzywu istniejącemu) istnieje wspólny element w postaci „iskry transcendentnej mocy” danej przez Boga człowiekowi i określanej terminem „natchnienie” (nr 1). Stwarzanie jest aktem nieograniczonym, tworzenie – ograniczonym. Ktoś, kto uważa się za twórcę, przyjmuje nie tylko talent, który go wyróżnia spośród innych, ale także ograniczenia wynikające z takich czynników, jak materiał, reguły sztuki, narzędzia, którymi dysponuje, wreszcie własne naturalne uwarunkowania. Jan Paweł II, pisząc o powinności „twórczego kształtowania człowieczeństwa” oraz czynieniu ze swego życia „arcydzieła sztuki”, sprowadza zagadnienie twórczości artystycznej do kwestii osobowości. Zauważa, że może istnieć u twórcy rozdźwięk pomiędzy postawą moralną a postawą artystyczną. Dopiero połączenie ich obu sprawi, że artysta będzie wyrażał w dziele nie tylko samą, nawet najbardziej natchnioną myśl, ale całego siebie. „Artysta bowiem, kiedy tworzy, nie tylko powołuje do życia dzieło, ale poprzez to dzieło jakoś także objawia swoją osobowość. Odnajduje w sztuce nowy wymiar i niezwykły środek wyrażania swojego rozwoju duchowego. Poprzez swoje dzieła artysta rozmawia i porozumiewa się z innymi. Tak więc historia sztuki nie jest tylko historią dzieł, ale również ludzi. Dzieła sztuki mówią o twórcach, pozwalają poznać ich wnętrza i ukazują szczególny wkład każdego z nich w dzieje kultury” (nr 2).

Punktem, wokół którego oscyluje myśl papieska, jest Piękno utożsamiane z Dobrem, co w rozumieniu filozofii greckiej określano terminem *kalokagathia*, czyli „piękno-dobroć”. Stąd artysta odnajdujący w sobie umiejętność odbioru oraz ukazywania Piękna powinien charakteryzować się postawą etyczną.

Powołanie do służenia Pięknu jest zobowiązaniem do służby dla dobra wspólnego. Jan Paweł II wymienia trzy konsekwencje talentu artystycznego: ciężką pracę, odpowiedzialność za odbiór dzieła oraz niebezpieczeństwo próżnej chwały, taniej popularności lub korzyści.

Twórczość artystyczna stawia sobie za ideał odkrycie i przybliżenie ludziom niewidzialnego Boga, którego poznanie nie jest możliwe w sposób bezpośredni. Próbuje to osiągnąć na dwa sposoby. Pierwszym jest prosty przekaz treści biblijnych, które kształcą w wierze, drugim zaś przekaz treści intuicyjnie poznanych przez artystę, które zachwycają i pociągają do wiary. Przez wieki źródłem treści oraz inspiracją dla malarzy, poetów, muzyków, twórców teatru i kina były teksty Starego i Nowego Testamentu. Podobnie jak we Wcieleniu „Słowo stało się Ciałem”, tak „niezliczoną ilość razy biblijne słowo stawało się obrazem, muzyką, poezją” (nr 5). Jan Paweł II definiuje historię sztuki, która według niego „nie jest tylko historią dzieł, ale również ludzi. Dzieła sztuki mówią o twórcach, pozwalają poznać ich wewnątrz i ukazują szczególnie wkład każdego z nich w dzieje kultury” (nr 2).

Personalistyczne podłoże tego określenia pozwala papieżowi stworzyć krótką syntezę dziejów sztuki chrześcijańskiej, która potwierdza harmonijną współpracę z artystami oraz nieocenioną rolę Kościoła jako stróża depozytu wiary pokoleń zapisanego w dziedzictwie kościelnym. Sztukę czasów przedkonstantyńskich Jan Paweł II charakteryzuje jako prostotę symboli i znaków inspirowanych Pismem Świętym. Wyrażały one wiarę oraz stanowiły kod rozpoznawczy i identyfikujący chrześcijan. W czasach konstantyńskich, gdy chrześcijaństwo zaczęło się instytucjonalizować, „sztuka stała się uprzywilejowaną formą wyrazu wiary” (nr 7). Szybki rozwój Kościoła spowodował rozkwit architektury monumentalnej oraz sztuk plastycznych wizualizujących Pismo Święte, ale także muzyki sakralnej oraz literatury chrześcijańskiej. Papież podkreślił ogromne znaczenie Soboru Nicejskiego II. Nazwał go „wydarzeniem historycznym nie tylko dla wiary, ale także dla samej kultury” (nr 7). Dzięki ówczesnemu zdecydowanemu stanowisku Kościoła kultura ogólnoludzka nie została pozbawiona znaczącej liczby największych osiągnięć ludzkiego ducha. Pisząc o rozkwicie sztuki średniowiecznej, Jan Paweł II zwrócił uwagę na dopełniającą się odrębność tradycji Wschodniej i Zachodniej. W Kościele prawosławnym ikona stała się znakiem obecności Boga na wzór sakramentów. Kościół rzymski natomiast zrodził mnogość stylów i form wyrazu artystycznego do tego stopnia, że „cała kultura [europejska – P.B.] przesiąkła Ewangelią” (nr 8).

Odnosząc się do epoki Odrodzenia, papież podkreślił, że sztuka humanistyczna nie stała wówczas w sprzeczności z teologią. Punktem stycznym było zakotwiczenie w tajemnicy Wcielenia, w której Bóg zaakceptował piękno ludzkiego ciała. Nawet w sytuacji rozejścia się dróg sztuki i wiary, będącej przejawem agnostycyzmu i ateizmu, papież dostrzega potencjał sztuki jako „pomostu” między różnymi, nawet najbardziej dramatycznymi doświadczeniami człowieka i doświadczeniem wiary. Między aktem wiary a aktem twórczym

– jak stwierdza – istnieje naturalne „wewnętrzne pokrewieństwo” (nr 10). Jan Paweł II, nawiązując do nauczania Soboru Watykańskiego II, podkreśla dialogiczny charakter sztuki sakralnej. Nie służy ona zamknięciu się wewnątrz kościołów idei i prawd, ale ich otwarciu na świat. Stąd też Ojciec Święty zacytował jedną z najpiękniejszych wypowiedzi Ojców Soboru Watykańskiego II: „Świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna, aby nie pogrążyć się w rozpacz. Piękno podobnie jak prawda budzi radość w ludzkich sercach i jest cennym owocem, który trwa mimo upływu czasu, tworzy więź między pokoleniami i łączy je w jednomyślnym podziwie!”¹⁰. Ostatnie passusy *Listu do Artystów* to deklaracja gotowości do dalszej współpracy między Kościołem i światem artystycznym. „Aby głosić orędzie, które powierzył mu Chrystus, Kościół potrzebuje sztuki” (nr 12), ale także sztuka potrzebuje Kościoła, gdyż – jak pokazuje doświadczenie – „w rzeczywistości temat religijny należy do najczęściej podejmowanych przez artystów każdej epoki” (nr 13). List swój kończy Jan Paweł II apelem do artystów, życzeniami oraz słowami *Veni Creator Spiritus* – modlitwy do Ducha Świętego o natchnienie tak bardzo potrzebne w każdej twórczości artystycznej.

Kodyfikacja prawnokanoniczna

Ważnym osiągnięciem pierwszych lat pontyfikatu Jana Pawła II było doprowadzenie do wydania w 1983 r. *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Założeniem tego kodeksu było zreformowanie prawa kościelnego w duchu postanowień Soboru Watykańskiego II. Ochrona zabytków kościelnych nie została ujęta w nim w postaci odrębnego aktu prawnego, zaś przepisy odnośne umieszczono w różnych częściach kodeksu. Symptomatyczne jest jednak, że przeważająca ich większość została złączona z zagadnieniami dóbr doczesnych oraz uświęcającymi funkcjami Kościoła. Jest w tym zawarta specyficznie sakralna optyka postrzegania dzieł sztuki. Powstały one jako wyraz wiary i służą uświęceniu, zaś ich istotą nie są jedynie walory estetyczne czy przekazy naukowe. Utrzymanie dziedzictwa sztuki kościelnej w ramach sakralności zostało potwierdzone odpowiednią teologiczną terminologią zawartą w prawie kanonicznym. Nie używa się tu pojęć: „zabytek”, „dobro kultury”, „dzieło sztuki”, „zabytki ruchome”, „zabytki nieruchome”, lecz pojęć mających konotacje sakralne.

W Części II Księgi IV *Kodeksu Prawa Kanonicznego* poświęconej aktom kultu Bożego stosuje się następującą terminologię: „miejsca święte” (*loci sacri*), „rzeczy święte” (*res sacrae*), „obrazy drogocenne” (*imagines pretiosae*), „wota i dokumenty pobożności” (*votiva et pietatis documenta*) oraz „relikwie święte” (*sacrae reliquiae*). Tego typu terminologia jest skuteczna z punktu widzenia ochrony prawnej przedmiotów nią objętych. Nie pozostawia wątpliwości,

¹⁰ Zob. *Przesłanie do artystów* (8 grudnia 1965), AAS 58 (1966), nr 13.

co podlega ochronie, a jakim przedmiotom ochrona prawna nie przysługuje. Należy dodać, że zarówno miejsca jak i sprzęty kościelne w celu dopuszczenia ich do użytku są obligatoryjnie poddane obrzędom liturgicznym dedykacji lub poświęcenia.

Konsekwencją tego aktu prawnego i liturgicznego jest wyjęcie miejsca lub rzeczy spod jurysdykcji świeckiej i poddanie go kościelnym normom prawnym oraz nadanie charakteru sakralnego, co wyraża się w nazewnictwie „miejsce święte” czy „rzecz święta”. W związku z tym obiekty te nie są już jedynie dziełami sztuki, a traktowanie ich jedynie w kategoriach estetycznych jest niezgodne z literą i duchem prawa kanonicznego. Miejsca święte (*loci sacri*) to kościoły, kaplice, sanktuaria, ołtarze i cmentarze, czyli miejsca poświęcone i służące celom sakralnym (kan. 1205). *Kodeks Prawa Kanonicznego* tylko w jednym kanonie porusza zagadnienie rzeczy świętych (*bona sacra et pretiosa*) znajdujących się w kościołach i innych miejscach świętych: „Dla ochrony dóbr sakralnych oraz kosztowności należy okazywać właściwą troskę o konserwację i zastosować odpowiednie środki bezpieczeństwa” (kan. 1220, § 2). *Res sacrae* to w sensie ścisłym przynależące do miejsca świętego przedmioty przeznaczone do sprawowania czynności liturgicznych, będące wyposażeniem lub wystrojem wnętrza kościoła, kaplicy lub sanktuarium. W szerokim znaczeniu słowa zalicza się do nich jednak budowle kościelne. Dlatego też przepisy dotyczące traktowania miejsca świętego jako domu Bożego, utrzymywania w nim czystości i piękna (*munditia et decor*), ochrony wyrażającej się w trosce o konserwację oraz odpowiednie zabezpieczenie należy odnieść tak do całego kościoła, jak też do najmniejszego znajdującego się w nim elementu: „Wszyscy, do których to należy, mają troszczyć się o utrzymanie w kościołach takiej czystości i piękna, jakie przystoją domowi Bożemu, i nie dopuszczać do tego, by działo się w nim coś obcego świętości miejsca” (kan. 1220, § 1).

Obrazy święte (*imagines pretiosae*), czyli wizerunki przedstawiające Mękę Pańską, Matkę Bożą lub świętych, definiowane są jako „drogocenne, a więc wyróżniające się starożytnością [łac. *vetustas* – dawność, starożytność – P.B.], artyzmem [łac. *ars* – sztuka, dzieło sztuki – P.B.], czy doznawanym kultem, umieszczone w kościołach lub kaplicach dla odbierania czci ze strony wiernych” (kan. 1189). Ich uprzywilejowana pozycja względem innych *res sacrae* znajdujących się w kościołach wynika z dwóch przesłanek. Po pierwsze z faktu szczególnego kultu, jakiego doznają ze strony wiernych, po drugie zaś z rytu koronacji wizerunków, który jest nie tylko aktem liturgicznym, ale potwierdzeniem ich cudowności w następstwie przeprowadzonej procedury prawnej. Stąd wypływa nakaz większej troski o bezpieczeństwo i dobry stan obrazów świętych, jak również szczególna wyższa forma ochrony prawnej. *Kodeks Prawa Kanonicznego* w kanonie 1189 zabrania zarządcom kościołów poddawania drogocennych obrazów konserwacji bez pisemnego zezwolenia ordynariusza, który przed jego udzieleniem winien zasięgnąć opinii biegłych. Zgodnie z kanonem 1190, § 3 obrazy, które „doznają wielkiej czci wiernych”, nie mogą być

alienowane lub przenoszone na stałe bez akceptacji Stolicy Apostolskiej. Przez alienację (*alienatio*) należy tu rozumieć akt prawny, w którego wyniku dany przedmiot zostaje podarowany, sprzedany lub zamieniony na inny¹¹. Wynika stąd, że przeniesienie na pewien określony czas jest dozwolone, ale za zgodą ordynariusza, np. w razie konieczności odnowienia.

Wota (*votiva*) ściśle związane z wizerunkami cudownymi są materialnym wyrazem pobożności i wdzięczności. Były one fundowane ku czci Matki Bożej lub świętego upostaciowionego w konkretnym wizerunku, za którego pośrednictwem otrzymywano lub ubiegano się o łaski. W sensie ścisłym wota to wizualne przedstawienia przedmiotu cudu (uleczone organy: serce, nogi, oczy, ręce), plakiety i obrazki przedstawiające fakt modlitwy, wstawiennictwa oraz dokonanego cudu, a także darowane *ex voto* korale, orderzy wojskowe, srebrne wieńce dawane artystom, biżuteria i inne cenne przedmioty. *Kodeks Prawa Kanonicznego* nakazuje troskę o zabezpieczenie, zachowanie oraz przechowywanie w sanktuariach istniejących wotów pobożnych. „Wota sztuki ludowej i dokumenty pobożności winny być przechowywane w sanktuariach lub w miejscach przyległych i bezpiecznie strzeżone” (KPK, 1983, kan. 1234, § 2). Podkreśla jednocześnie konieczność podtrzymywania różnych form pobożności, w tym także praktyk wotywnych: „W sanktuariach należy zapewnić wiernym obfitsze środki zbawienia przez gorliwe głoszenie słowa Bożego, przez odpowiednie ożywienie życia liturgicznego, zwłaszcza przez sprawowanie Eucharystii i pokuty oraz przez kultywowanie zatwierdzonych form pobożności ludowej” (KPK, 1983, kan. 1234, § 1).

Relikwie święte (*sacrae reliquiae*) – dosłownie szczątki, to pozostałości materialne zachowane po śmierci osoby świętej lub błogosławionej. Są to zarówno części ciała (czaszki, kości, zęby), jak przedmioty, które miały bezpośrednią lub bliską styczność z osobami świętymi lub błogosławionymi (np. ubrania, narzędzia męki) oraz przedmioty, które dotykały ich ciała¹². Do grupy najcenniejszych relikwii zalicza się miejsca i przedmioty związane z osobą Jezusa Chrystusa, zwłaszcza te, które miały z Nim styczność (np. relikwie Krzyża Świętego). Właściwym miejscem przechowywania relikwii znacznych może być tylko kościół. W odnowionym *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku podtrzymano zwyczaj umieszczania relikwii w mensach ołtarzy: „Starożytna tradycja umieszczania relikwii Męczenników lub innych Świętych pod ołtarzem stałym winna być zachowana, zgodnie z normami podanymi w księgach liturgicznych” (KPK, 1983, kan. 1237, § 2). Istniał także zwyczaj przechowywania ich w zamkniętych relikwiarzach w predelli ołtarza. Nie ma również wątpliwości co do tego, że relikwie nieznaczne mogły być przechowywane i otaczane należną czcią w domach prywatnych, a wierni mogli je nosić przy sobie, zaś relikwie niewielkich rozmiarów bywały umieszczane w pierścieniach biskupich.

¹¹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 50.

¹² Por. J. Danilewicz, *Kościół i jego wnętrza w świetle przepisów prawno-liturgicznych*, Kielce 1948, s. 90.

Mimo że normy prawa kanonicznego odnośnie relikwii zostały zredukowane w Kodeksie z 1983 r. do minimum, nie oznacza to, że pozbawiona została mocy normatywnej wielowiekowa tradycja w tym zakresie. Utrzymano kult relikwii w takich formach, jak na przykład: wystawianie relikwii tylko w relikwiarzach zamkniętych i opieczętowanych, wystawianie relikwii Krzyża tylko w osobnym relikwiarzu (nigdy w jednym wraz z innymi relikwiami), obnoszenie w procesjach pod baldachimem tylko relikwii Krzyża Świętego, wystawianie relikwii na mensie ołtarza, o ile w ołtarzu głównym nie jest przechowywany Najświętszy Sakrament, oraz obowiązek zapalania dwóch świec podczas wystawienia, oddawanie czci relikwiom przez pokłon, jedynie relikwiom Krzyża przez przyklęknięcie¹³. Tradycyjnymi formami kultu było podawanie relikwiarzy wiernym do ucałowania oraz używanie ich do błogosławienia wiernych¹⁴. Uzasadnione są regulacje prawa kanonicznego zakazujące handlu, alienacji oraz przenoszenia tych przedmiotów kultu. Przepisy stanowią, że „Nie godzi się sprzedawać relikwii” (KPK, 1983, kan. 1190, § 1), a także: „Relikwie znaczne i inne doznające wielkiej czci ze strony wiernych nie mogą być w jakikolwiek sposób ważnie alienowane ani też na stałe przenoszone bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej” (KPK, 1983, kan. 1190, § 2). Zarówno normy kanoniczne, przepisy liturgiczne jak i tradycja stoją na straży relikwii jako obiektów kultu, ale także chronią relikwiarze jako obiekty zabytkowe, odznaczające się ze względu na ich zawartość wartością sakralną.

Działalność administracyjna

Prawo kanoniczne zgodnie ze swoją naturą zawiera normy ogólne obowiązujące w całym Kościele, natomiast szczegółowe uregulowania zostawia episkopatowi poszczególnych krajów oraz biskupom diecezjalnym. Niemniej narzędziem, za pomocą którego papież oddziałuje na poszczególne wspólnoty kościelne, jest administracja kościelna. Z tego powodu Jan Paweł II przeprowadził w 1988 roku reformę Kurii Rzymskiej. Konstytucją Apostolską *Pastor Bonus* z 28 czerwca potwierdził istnienie przy Kongregacji ds. Duchowieństwa Papieskiej Komisji do Spraw Konserwacji Dziedzictwa Artystycznego i Historycznego Kościoła. Jej zadaniem było „przewodniczenie trosce o dziedzictwo historyczno-artystyczne całego Kościoła” (art. 99), do którego zalicza się „wszystkie dzieła sztuki z przeszłości” (art. 100). W roku 1993 w celu usprawnienia działalności Jan Paweł II nadał jej autonomię i zmienił nazwę. Stało się to na mocy Motu Proprio *Inde a pontificatus nostri* z 25 marca: „Papieska Komisja ds. Konserwacji Dziedzictwa Artystycznego i Historycznego Kościoła odtąd będzie nazwana »Papieska Komisja do spraw Dóbr Kultury Kościoła«. Zachowując własny obszar

¹³ Por. A. J. Nowowiejski, *Ceremoniał parafialny: Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajętego*, Płock 1931, s. 274.

¹⁴ Por. F. Bączkowski, *dz. cyt.*, s. 444.

kompetencji ustanowiony w artykułach 100–103 mojej Konstytucji Apostolskiej *Pastor bonus*, nie będzie już stanowiła części Kongregacji ds. Duchowieństwa, ale będzie autonomiczna, mająca własnego przewodniczącego, który będzie członkiem Papieskiej Rady ds. Kultury, z którą będzie utrzymywać kontakty okresowo, w celu zapewnienia harmonii i owocnej współpracy. Ponadto, będzie konsultować się z Papieską Radą ds. Kultury w odniesieniu do Akademii, których działalność dotyczy dóbr kultury Kościoła”.

W latach 1993–2002, gdy jej przewodniczącym był kardynał Francesco Marchisano, Komisja wykazała dużą aktywność. Poza intensywną działalnością, mającą na celu poznanie sytuacji ochrony zabytków w poszczególnych krajach oraz zunifikowania inicjatyw w całym Kościele, wydała cztery ważne dokumenty porządkujące konkretne dziedziny i formy ochrony zabytków sakralnych: *Biblioteki kościelne w misji Kościoła* (z 19 marca 1994 r.), *Funkcja duszpasterska archiwów kościelnych* (z 2 lutego 1997 r.), *Konieczność natychmiastowej inwentaryzacji i katalogizacji dóbr kultury Kościoła* (6 sierpnia 1999 r.) oraz *Funkcja duszpasterska muzeów kościelnych* (z 16 sierpnia 2001 r.). Wszystkie dokumenty zawierają krótki rys historyczny ukazujący dorobek i zaangażowanie Kościoła w poszczególnych dziedzinach, podają podstawowe i szczegółowe zasady organizacji instytucji kościelnych oraz ukazują fundamenty oraz teologiczne perspektywy ochrony zabytków sakralnych. Na uwagę zasługuje fakt, że wszystkie postrzegają sztukę sakralną oraz funkcję instytucji służebnych w perspektywie duszpasterskiej, czyli uświęcającej i ewangelizacyjnej. Komisja papieska wyzwołała dużą aktywność w dziedzinie ochrony zabytków kościelnych w poszczególnych krajach i diecezjach. Zwrócono uwagę na ustanowienie w każdej diecezji konserwatora diecezjalnego zabytków, przypomniano o utworzeniu muzeów diecezjalnych dla zabezpieczenia przedmiotów sakralnych, które wyszły z użytku liturgicznego, zachęcono do podjęcia w parafiach zadania inwentaryzacji i katalogizacji zabytków, wreszcie położono większy nacisk na wykształcenie kandydatów do kapłaństwa oraz rządców obiektów zabytkowych.

Współczesne dokumenty, poświęcone w całości problemom budownictwa nowych kościołów oraz dostosowania kościołów zabytkowych do potrzeb liturgii posoborowej, zostały wydane przez Episkopat Włoski (CEI) w latach 90. XX w. Podpisany 18 lutego 1993 roku Dokument Duszpasterski Komisji do Spraw Liturgii Episkopatu Włoch pt. *Projektowanie nowych kościołów (La progettazione di nuove chiese)* oraz Dokument Duszpasterski tej samej komisji z 31 maja 1996 r. zatytułowany *Adaptacja kościołów według reformy soborowej (L'adeguamento delle chiese secondo la riforma liturgica)* zostały poprzedzone dokumentem programowym Konferencji Episkopatu Włoskiego, zawierającym wskazania ogólne, dotyczące sztuki sakralnej pt. *Dobra kultury Kościoła we Włoszech (I beni culturali della Chiesa in Italia. Orientamenti)* z 9 grudnia 1992 roku. Odmiennie zostały potraktowane zagadnienia sztuki sakralnej przez Episkopat Niemiec, który w 2000 roku wydał dokument poświęcony zagadnieniu konstrukcji i wyposażenia budynków kultu, w którym jednak problematyka zabytków została potraktowana

drugoplanowo¹⁵. W Polsce, zgodnie z zaleceniami Stolicy Apostolskiej, zostały stworzone struktury administracyjne kościelnej ochrony zabytków. Na poziomie Episkopatu Polski istnieje Rada ds. Kultury i Ochrony Dziedzictwa Kościelnego. Na poziomie diecezji działają konserwatorzy diecezjalni oraz komisje diecezjalne lub też odpowiadające im organy włączone w strukturę kurii biskupich. Na uwagę zasługują instrukcje w sprawach ochrony dziedzictwa sztuki sakralnej wydawane przez biskupów diecezjalnych.

Podsumowanie

W niniejszym artykule przeanalizowano działalność Jana Pawła II, związaną z ochroną dziedzictwa kulturalnego, pod kątem teologicznym, legislacyjnym i administracyjnym. Z uwagi na ograniczenia tego typu publikacji pominięto cały dorobek zawarty w homiliach i wystąpieniach papieskich. Poddanie go wnikliwej analizie z pewnością potwierdziłoby postawione wyżej tezy i ukazało w jeszcze szerszym spojrzeniu humanistyczny wymiar osoby i działalności Jana Pawła II. Świadectwem tego są nie tylko wypowiedziane przez niego słowa, ale także wyjątkowe w historii papieża „pielgrzymowanie”. Jan Paweł II w czasie swojego 27-letniego pontyfikatu odbył aż 104 zagraniczne pielgrzymki oraz ok. 145 podróży na terenie Włoch, przemierzył 1700 tys. km, odwiedził 130 krajów. Głównym celem pielgrzymek było nawiązywanie i podtrzymywanie relacji religijnych i międzyreligijnych oraz dyplomatycznych. Cechą charakterystyczną było jednak nawiedzanie miejsc świętych, takich jak sanktuaria i kościoły, oraz oddawanie czci religijnej przedmiotom kultu – relikwiom świętych i błogosławionych, cudownym figurom i obrazom. Zawsze Papież podkreślał swój osobisty religijny stosunek do dzieł sztuki sakralnej jako „epifanii osobowego Boga” i wyrażał go w formie daru wotywnego. Przykładem tej postawy jest ofiarowanie złotej róży papieskiej do cudownego obrazu Matki Bożej Częstochowskiej lub umieszczenie kuli, która ugodziła papieża podczas zamachu w koronie figury Matki Bożej Fatimskiej.

Syntetyzując poruszane kwestie należy uwydatnić następujące efekty oraz podkreślić wartości wygenerowane podczas pontyfikatu Jana Pawła II w dziedzinie ochrony zabytków sakralnych:

1. Włączenie oraz upowszechnienie w doktrynie oraz porządku prawnoinstytucjonalnym Kościoła rzymskokatolickiego tradycyjnej terminologii *Patrimonium Ecclesiae* – Dziedzictwo Kościoła;
2. Upowszechnienie na forum międzynarodowym idei humanistycznych oraz personalistycznych w odniesieniu do kultury;
3. Skodyfikowanie prawnokanoniczne troski o dziedzictwo kulturalne Kościoła w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 roku;

¹⁵ Conferenza Episcopale Tedesca, *Linee guida per la costruzione e l'arredo di edifici liturgici*, Bonn 2000.

4. Stworzenie podczas reformy Kurii Rzymskiej odrębnych instytucji kościelnych, odpowiedzialnych za zachowanie i krzewienie dziedzictwa kościelnego;
5. Twórczy kontakt Jana Pawła II z artystami różnych dziedzin kultury owocujący wieloma inicjatywami oraz licznymi dziełami;
6. Promocja dziedzictwa kościelnego w całym świecie w czasie licznych pielgrzymek i nawiedzania miejsc i obiektów świętych;
7. Twórcze potwierdzenie ciągłości nauczania i działania Kościoła poprzez odwołania do Soboru Watykańskiego II, tradycji soborów powszechnych, synodów, poprzedników, pisarzy i Ojców Kościoła oraz tradycji teologicznej.

Literatura

- Bączkowski F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, 2 i 3, Opole 1958.
- Benazzi N., Marinelli M., *La fortuna dell'opera*, w: C. Borromeo, *Instructionum Fabricae et suppellectilis Ecclesiae Libri II*, Citta del Vaticano 2000.
- Borromeo C., *Instructionum Fabricae et suppellectilis Ecclesiae Libri II*, Città del Vaticano 2000.
- Chodubski A., *Wartości cywilizacji współczesnej a unifikacja i dezintegracja Europy*, w: *Unifikacja i różnicowanie się współczesnej Europy*, red. B. Fijałkowska, A. Żukowski, Warszawa 2000.
- Codex Juris Canonici Pii Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Praefatione Fontium annotatione et Indice analytico-alphabetico ab Emo Petro Card. Gaspari auctus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1918.
- Conferenza Episcopale Tedesca, *Linee guida per la costruzione e l'arredo di edifici liturgici*, Bonn 2000.
- Danilewicz J., *Kościół i jego wnętrze w świetle przepisów prawno-liturgicznych*, Kielce 1948.
- Edykt kardynała Bartholomeo Pacca z 7 kwietnia 1820 r., w: A. Emiliani, *Leggi, bandi e provvedimenti per la tutela dei beni artistici e culturali negli antichi stati italiani 1571–1860*, Bologna 1996, s. 100–111.
- Edykt kardynała Giuseppe Doria Pamfili z 1 października 1802 r., w: A. Emiliani, *Leggi, bandi e provvedimenti per la tutela dei beni artistici e culturali negli antichi stati italiani 1571–1860*, Bologna 1996, s. 85–95.
- Emiliani A., *Leggi, bandi e provvedimenti per la tutela dei beni artistici e culturali negli antichi stati italiani 1571–1860*, Bologna 1996.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*. Kraków, 9 czerwca 1979, w: *Jan Paweł II, Pielgrzymki do Ojczyzny 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999. Przemówienia, homilie*, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Fidei depositum”*, 11 października 1992, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum 1994.
- Jan Paweł II, *List Apostolski „Duodecimum Saeculum”*, 4 grudnia 1987, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1997, s. 436–445.
- Jan Paweł II, *List do artystów*, 4 kwietnia 1999, Kraków 1999.

- Jan Paweł II, *Motu Proprio Inde a pontificatus nostri*, 25 marca 1993, w: *Enchiridion Vaticanum*, 13, 2168.
- Katechizm Kościoła Katolickiego Jana Pawła II*, 11 października 1992, Pallottinum 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 1984.
- Nowowiejski A. J., *Ceremoniał parafialny: Przewodnik liturgiczny dla duchowieństwa pasterstwem dusz zajętego*, Płock 1931.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990.
- Pruszyński J., *Dziedzictwo kultury Polski. Jego straty i ochrona prawna*, t. 1–2, Kraków 2001.
- Schönborn C., *Ikona Chrystusa*, Poznań 2001.
- Skrzydłewska B., *Ochrona zabytków sztuki na podstawie dokumentów kościelnych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 67 (1997), s. 33–40.
- Sobór Nicejski II, *Dekret wiary*, 787, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 331–341.
- Sobór Trydencki, *Sesja XXV: Wzywanie, cześć i relikwie świętych oraz święte obrazy*, 3–4 grudnia 1563, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 781–785.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*, 4 grudnia 1963, w: *AAS* 56 (1964) 97–138; *Enchiridion Vaticanum*, 1/1, 244.

John Paul II as *Conservator Patrimonium Ecclesiae*

Summary

For the 27 years of his pontificate John Paul II exercised control over *Patrimonium Ecclesiae*, which is a substantial part of human cultural heritage. In the international forum he struggled to propagate the humanistic and personalistic ideas and values of culture. In the field of legislation he updated the codification of canon law concerning protection of historical sacred monuments. In the field of administration he created an autonomous institution responsible for maintaining and propagating church heritage. He developed the theology of art and artistic work. He conducted a creative dialogue with artists and promoted the sacred heritage throughout the world. His name is immortalized among the popes who maintained not only the sacred heritage, but also the monuments of antiquity and numerous works of secular art.

Key words: canon law, cultural heritage, *Patrimonium Ecclesiae*, protection of historical monuments, sacred art.

KS. STANISŁAW CHROBAK SDB
Wydział Nauk Pedagogicznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Jana Pawła II *Pamięć i tożsamość* u podstaw nowego humanizmu

Streszczenie: Humanizm jako ideał wychowania eksponuje wagę integralnego i wszechstronnego rozwoju osobowości wychowanka, odwołującego się do autentycznych wartości. Dla nauk o wychowaniu istotny jest pogląd, że człowiek w obliczu ewoluujących wyzwań, nadziei i zagrożeń pozostaje bytem „niedokończonym”, który nie tyle jest, co ustawicznie staje się, do czegoś aspiruje, dąży. Pytanie o tożsamość jest zawsze pytaniem o istotę danego bytu. Prawdziwa tożsamość człowieka wiąże się z ostatecznym spełnieniem tajemnicy istnienia. Dążenie do rozwoju wymaga ludzi zdolnych do wnikliwej refleksji, poszukujących nowego humanizmu, dzięki któremu człowiek współczesny mógłby odnaleźć samego siebie. Jeżeli popieranie rozwoju wymaga coraz większej liczby techników, to jeszcze bardziej domaga się ono ludzi mądrych, zdolnych do głębokiej refleksji, do poszukiwania nowego humanizmu, który by pozwolił nowoczesnemu człowiekowi odnaleźć samego siebie. Nowy humanizm – jak podkreśla Jan Paweł II – jest punktem spotkania wiary z rozumem, jest zwornikiem łączącym chrześcijaństwo z nowożytnością. Wielkie wyzwanie zatem, jakie w sferze badawczej, dydaktycznej, wychowawczej, staje przed nami dzisiaj, to formowanie ludzi nie tylko kompetentnych w swej specjalizacji, czasem wąskiej, bogatych w encyklopedyczną wiedzę, ale nade wszystko w autentyczną mądrość.

Słowa kluczowe: humanizm, kultura, pamięć, tożsamość, wiara, wychowanie.

Wprowadzenie

Historia człowieka rozwija się w wymiarze horyzontalnym w przestrzeni i czasie. Jednak krzyżuje się z nią również wymiar wertykalny. Nie tylko ludzie bowiem piszą historię. Razem z nimi pisze ją także Bóg. Bóg człowiekowi, jego człowieczeństwu dał cały stworzony świat widzialny i równocześnie mu go zadał. Tym samym Bóg zadał człowiekowi konkretną misję: realizować prawdę o sobie samym i o świecie. „Kultura i praca twórcza – jak podkreśla Jan Paweł II – daje ludziom możliwość wykraczania poza rzeczywistość materialną oraz «humanizowania»

otaczającego ich świata. (...) Owa twórcza działalność ludzi znajduje szczególny wyraz w pogłębianiu wiedzy i prowadzeniu badań naukowych. Duchowa natura tej twórczości nakazuje, by kierować się w niej poczuciem odpowiedzialności; wymaga poszanowania porządku naturalnego, a nade wszystko natury każdej istoty ludzkiej, bowiem jej podmiotem i celem jest człowiek”¹.

Humanizm (łac. *humanus* – ludzki) to pogląd lub postawa afirmująca godność człowieka, traktowanego jako ośrodek i szczyt wartości doczesnych oraz twórczy podmiot autonomicznych działań, wyposażony w przysługujące osobie ludzkiej uprawnienia indywidualne i społeczne. Termin „humanizm” wprowadził w 1808 roku F. I. Niethammer na określenie koncepcji pedagogicznej, postulującej uznanie dziedzictwa kultury antycznej za podstawę wychowania i wykształcenia. W filozofii humanizm występuje w różnorodnych odmianach, które łączy uznanie bytowej swoistości człowieka oraz jego twórczej podmiotowości w kulturze i życiu społecznym. Teologiczna interpretacja humanizmu, będąca integralnym elementem teologicznej antropologii, wskazuje na Boga jako na ostateczne źródło godności człowieka. Humanizm jako ideał wychowania eksponuje wagę integralnego i wszechstronnego rozwoju osobowości wychowanka odwołującego się do autentycznych wartości. Powszechnie zauważa się, że wiek XX wykorzenił ludzkość z humanistycznego podłoża, pozbawiając człowieka tego, co jest mu potrzebne do autentycznego życia, rozwoju, pracy, twórczości, przekazania dziedzictwa kulturowego. Nic więc dziwnego, że z perspektywy wyzwań XXI wieku pojawiają się apele o kreowanie „nowego humanizmu”². Dla nauk o wychowaniu³ istotny jest pogląd, że człowiek w obliczu ewoluujących wyzwań, nadziei i zagrożeń pozostaje bytem „niedokończonym”, który nie tyle jest, co ustawicznie staje się, do czegoś aspiruje, dąży.

1. Tożsamość człowieka

Człowieka można poznawać poprzez pryzmat rozmaitych nauk, m.in.: biologii, anatomii, fizjologii, nauk kulturowych, socjologii. Żadna z nich jednak nie odsłania bytowej struktury człowieka i nie może powiedzieć ostatecznie, kim jest człowiek. Tym samym rozumienie człowieka w świetle różnych dyscyplin

¹ Jan Paweł II, *Na drogach prowadzących do Boga*, w: *Jan Paweł II o nauce*, wyb. i oprac. A. Wiczorek, Warszawa 2009, s. 500–501.

² Por. S. Kowalczyk, *Humanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1311–1314; S. Kowalczyk, *Humanizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 276–278; U. Ostrowska, *Humanizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, red. T. Pilch, Warszawa 2003, s. 267–269.

³ „Wychowanie to twórczość o przedmiocie najbardziej osobowym – wychowuje się bowiem zawsze i tylko osobę, zwierzę jedynie można tresować – a równocześnie twórczość w tworzywie całkowicie ludzkim: wszystko, co z natury zawiera się w wychowywanym człowieku, stanowi tworzywo dla wychowawców, tworzywo, po które winna sięgać ich miłość. Do całokształtu tego tworzywa należy także to, co daje Bóg w porządku nadnatury, czyli łaski”. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 54.

poznawczych wzajemnie się dopełnia, mimo że jest „zawieszona” na różnorodnych poznawczych zabiegach, które wartościują uzyskany obraz. Człowiek, jako adresat różnorodnych zespolonych w naukę aktów poznawczych, może sobie sam twórczo utworzyć jeden obraz przedmiotu, w tym wypadku „człowieka” widzianego w świetle nauk przyrodniczych, humanistycznych, filozoficznych i teologicznych. Analiza filozoficzna wypływających z podmiotu (z „ja”) aktów (intelektualnych, zmysłowych, pożądawczych, fizjologicznych) może bardzo wiele powiedzieć o człowieku, ukazać jego bytową strukturę i zarazem sens wielorakiego ludzkiego działania⁴.

Pojęcie tożsamości nie jest jednoznaczne i bywa stosowane zarówno w rozważaniach reprezentujących odrębne dyscypliny (filozofię, psychologię, socjologię czy antropologię), jak i różne punkty widzenia funkcjonujące w tej samej dyscyplinie (psychologia rozważa je np. w ujęciu psychoanalitycznym, poznawczym i humanistycznym). Tożsamość jest związana z jednej strony z autopercepcją jednostki, z drugiej – z postrzeganiem innego, jak też z identyfikacją z określoną grupą oraz z przypisaniem do grup przez innych. Tożsamość indywidualna – osobista – jest powiązana z takimi pojęciami, jak: autentyczność, integralność, sens istnienia, przynależenia, zakorzenienia, autonomia, poszanowanie samego siebie itp. Kształtuje się dzięki charakterystycznej dla człowieka potrzebie szukania i kreowania sensu życia i dotyczy jednostki ludzkiej żyjącej w społeczeństwie. Tożsamość w perspektywie grupowej jest sposobem określania samego siebie przez przynależność do różnego typu grup społecznych. Tożsamość jednych grup może być oparta na religii, wspólnocie dziejów, na pochodzeniu od tych samych przodków, innych – na posługiwaniu się tym samym językiem czy mieszkaniu na określonym terytorium, wspólnocie obyczajów i zwyczajów⁵. „W dzisiejszych kłopotach z tożsamością przewijają się zatem dwa wątki, które nader często jawią się lub są relacjonowane jako wzajemnie przeciwstawne i trwające w konflikcie nie do pogodzenia, ale też mogą (i powinny) być uchwycone we wzajemnym intymnym powiązaniu i współzależności (...). Jednym wątkiem jest dążenie do »indywidualności«, do określenia własnej jaźni, własnego, dla mnie tylko zarezerwowanego miejsca w porządku świata, w przydziale jednostkowych ról i przeznaczeń. Drugim – dociekanie tego, »gdzie należę«, z czym miejscem moje miejsce w świecie sąsiaduje, kto jest współlokatorem mojego miejsca lub w jakim domu moje miejsce się mieści. Krótko mówiąc, drugim wątkiem jest poszukiwanie sensu jasnego z pozoru, ale irytująco wieloznacznego zaimka »my«”⁶.

⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Kim jest człowiek?*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 1999, s. 269–275; M. Krasnodębski, *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania*, Warszawa 2008, s. 185–218.

⁵ Por. A. Stanowski, *Zagrożenia tożsamości człowieka. (Próba diagnozy)*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, red. B. Grodzieńska, Lublin 1987, s. 47–55; M. Malicka, *Ja to znaczy kto? Rzecz o osobowej tożsamości i wychowaniu*, Warszawa 1996, s. 135–205; *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków 2000; J. Nikitorowicz, *Tożsamość – istota, geneza, wymiary*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. VI, red. T. Pilch, Warszawa 2007, s. 754–760.

⁶ Z. Bauman, *Dobrodziejstwa i pułapki tożsamości*, „Horyzonty Wychowania” 2003, nr 4, s. 98.

W trakcie życia osoby ma miejsce proces formowania się tożsamości jednostki (tożsamości indywidualnej) w dwóch dziedzinach: tożsamości osobistej oraz społecznej. Tożsamość osobista, związana ze strukturą „ja”, oraz tożsamość społeczna, związana ze strukturą „my”, wchodzi we wzajemne relacje i stanowią podstawę kształtowania się tożsamości jednostki związanej z pełnionymi przez nią rolami społecznymi⁷. Ten wymiar tożsamości osobowej wymaga zrozumienia nieograniczonych możliwości budowania własnego człowieczeństwa. „Indywidualna tożsamość człowieka nie jest strukturą o stałym, wykończonym profilu. W tym stanie rzeczy nieadekwatnym sformułowaniem jest powiedzenie, że człowiek »poszukuje« czy też »poszukiwać winien« własnej indywidualnej tożsamości. Tej tożsamości nie »poszukuje się«, ale się ją »tworzy«. Jest ona przeto żmudnym zadaniem do wykonania i w zależności od tego, jak się to zadanie wykonuje, zmienia się ono bądź w dramat pomniejszania własnego jestestwa osobowego przez poddanie się w moc żywiołowych popędów inframoralnych, bądź w dzieło wykuwania własnego charakteru moralnego, wizerunku człowieka w pełni dojrzałego”⁸. Pytanie o tożsamość jest zawsze pytaniem o istotę danego bytu. Problem tożsamości człowieka sprowadzałby się więc do tego, by człowiek nie tylko poznał prawdę o sobie, lecz by ją także wybrał, by po prostu „czynił miłość”. Jedynie wybory i działania, które posiadają znamię miłości, czyli znamię współmiernej odpowiedzi na prawdę o wartości, zwłaszcza na prawdę o godności człowieka, są dopiero w stanie zagwarantować mu tę pełnię, która definitywnie rozstrzyga o jego tożsamości z samym sobą. Tylko i wyłącznie akty miłości mogą być aktami samospelnienia i drogą do pełni samoidentyfikacji. W tej właśnie perspektywie kluczowy dla sprawy tożsamości człowieka problem miłości staje się pytaniem, z którego pozytywnym rozwiązaniem człowiek dopiero może wiązać to wszystko, co odtąd już zasługuje wyłącznie na nazwę problemu samoocalenia, zbawienia i na miano jedynej dla człowieka nadziei. Nadziei na miarę rzeczywistego człowieka i prawdy o człowieku⁹.

„Tożsamość osobowa powinna objąć zrozumienie siebie jako istoty cielesno-psychiczno-duchowej, która może każdą swą decyzją budować w sobie dobro – a tym samym budować siebie jako osobę. W tym sensie każdy człowiek całe swe życie jest twórcą. (...) Tożsamość osobowa obejmuje również świadomość możliwości lepszego rozumienia innych i siebie dzięki poznawaniu form, jakie powstały w efekcie poszukiwania wartości i dążenia do wartości związanych z prawdą o człowieku i świecie w różnych miejscach oraz w różnym czasie, składając się na tożsamość kulturową”¹⁰. W tym kontekście człowiek wciąż „wychyla

⁷ Por. A. Brzezińska, *Spółeczna psychologia rozwoju*, t. 3, Warszawa 2000, s. 239–241.

⁸ T. Ślipko, *Tożsamość człowieka z etycznego punktu widzenia*, „Horyzonty Wychowania” 2003, nr 4, s. 85.

⁹ Por. T. Styczeń, *Problem człowieka problemem miłości (Status quaestionis)*, w: *Człowiek w poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 64–84; Z. Mirek, *Tożsamość człowieka w kontekście relacji natura – kultura – sacrum*, „Horyzonty Wychowania” 2003, nr 4, s. 18–20.

¹⁰ K. Olbrycht, *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice 2000, s. 190–191.

się” ku przyszłości, do czegoś dąży, akceptuje wszystkie swe, traktowane integralnie, osobowe wymiary oraz konieczność i możliwość świadomego ich włączenia w budowanie siebie jako osoby. Realną i konkretną ośnowę osobowego życia człowieka stanowią wolność, powinność, odpowiedzialność, przez które widać przyporządkowanie do prawdy nie tylko w myśleniu, ale także w działaniu.

2. Potrzeba autentycznego humanizmu chrześcijańskiego

Tożsamość rozwijającej się osoby jest rozpięta między możliwością siebie a sobą realnym. Rozwijając się, chce stać się sobą. Ma możliwość posiadania tego wszystkiego, co z biegiem czasu dokonuje się przez nią i co zdobywa swoją działalnością. To, kim się staje, nie jest czymś jej obcym. Człowiek jako podmiot tego rodzaju aktów ujawnia zarazem siebie samemu sobie i drugim. Utożsamiając się z wszystkimi innymi ludźmi, odnajduje to, co stanowi centrum jego samego. Zatem świat osoby daje nam dane zewnętrzne i wewnętrzne, obiektywne i subiektywne, immanentne i transcendentne, przyrodnicze i historyczne, aprioryczne i aposterioryczne, statyczne i dynamiczne, a wreszcie indywidualne i społeczne („osoba społeczna”). Strukturalne ograniczenia naszego bycia i siła, jaka ciągnie człowieka ku Pełni, każą pokładać nadzieję w jakimś absolutnym TY¹¹. Prawdziwa tożsamość człowieka wiąże się z ostatecznym spełnieniem tajemnicy istnienia. Człowiek nie tyle „jest”, co permanentnie „staje się” podczas swego istnienia. Potrzebna jest zatem zdolność do tego, by „zrodzić nową myśl i wyrazić nowe energie w służbie prawdziwego humanizmu integralnego”¹². Bycie i działanie to dwa bieguny istnienia człowieka, które nadają znaczenie egzystencji. Gdy człowiek stawia pytanie o „wartość życia” i „sens istnienia”, to pyta o to, co pragnie wiedzieć jako człowiek. Są to pytania związane z ontyczną naturą człowieka. Ujawnia w pełni swoje człowieczeństwo w ukierunkowaniu się na wartości. Każda sytuacja życiowa daje osobie szansę aktualizacji potencjalności, możliwości wzbogacenia własnego sposobu istnienia i działania. „Humanizm jakiego

¹¹ Por. R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 271–273; T. Styczeń, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Lublin 2001, s. 42–44.

¹² Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, (Rzym 29.06.2009), n. 78. Jan Paweł II pisze: „Mówi się, że nasza epoka jest epoką »humanizmów«. Niektóre z nich opierają się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach i jako takie w paradoksalny sposób prowadzą do poniżenia i unicestwienia człowieka; inne stawiają go na piedestale i nabierają cech prawdziwego bałwochwalstwa; są wreszcie i takie, które zgodnie z prawdą uznają wielkość i ubóstwo człowieka, ukazując, utrzymując i rozwijając jego pełną godność. Przejawem i owocem tych humanistycznych prądów jest rosnąca potrzeba uczestnictwa. Stanowi ona niewątpliwie jedną z charakterystycznych cech współczesnej ludzkości, prawdziwy »znak czasu«, który coraz bardziej dochodzi do głosu w różnych środowiskach i dziedzinach życia, przede wszystkim zaś wśród kobiet i młodzieży oraz w życiu nie tylko rodzinnym i szkolnym, ale także kulturalnym, gospodarczym, społecznym i politycznym. Uczestniczenie i tworzenie w jakimś stopniu nowej kultury humanistycznej stało się wymogiem tak powszechnym, jak jednostkowym”. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, (Rzym 30.12.1988), n. 5.

pragniemy – jak stwierdza Jan Paweł II – głosi wizję społeczeństwa skupioną wokół człowieka i jego niezbywalnych praw, wokół wartości sprawiedliwości i pokoju, wokół prawidłowych relacji między jednostkami, społeczeństwem i państwem, kierujących się logiką solidarności i pomocniczości. Taki humanizm jest w stanie tchnąć ducha nawet w postęp gospodarczy, tak by zmierzał on do »rozwoju każdego człowieka i całego człowieka«¹³.

Humanizm apersonalistyczny kwestionuje lub deprecjonuje osobowy wymiar człowieka, przyjmując, że indywidualna osobowość ludzka zaniknie w personalnej prajedni (panteizm orientalny), widząc w człowieku gatunkowo wziętym postać boga i przedmiot religii immanetnej (L. Feuerbach), w procesie ucłowieczania – jedynie wynik podjęcia pracy i formowania się życia społecznego, a w życiu umysłowo-duchowym – wytwór ekonomicznej bazy (marksizm). Niektórzy zwolennicy tak rozumianego humanizmu negują w ogóle podmiotowość życia ludzkiego, podporządkowując je rozmaitym strukturom (C. Levi-Strauss, L. Althusser, M. Foucault). Spośród najczęściej wymienianych czynników, które są przeszkodą na drodze humanizmu, należy wymienić: utratę zaufania do rozumu i jego zdolności odkrywania prawdy, odrzucenie transcencji, nihilizm, relatywizm, zapominanie o „byciu”, negację duszy, dominację czynników irracjonalnych bądź uczuć, strach przed przyszłością i lęk egzystencjalny. Według współczesnego humanizmu bycie wolnym to bycie wyłącznym prawem dla siebie, samoposiadanie, własna spontaniczność i nieokreśloność względem wszelkiej władzy czy wspólnoty religijnej¹⁴. Czas życia człowieka jest okresem, w którym może wypełnić swą wzniosłą misję, wykorzystując możliwości, jakie posiada zarówno w porządku naturalnym, jak i w sferze łaski. Gdy człowiek aktywnie współpracuje z łaską, staje się „nowym człowiekiem”, który z nadprzyrodzonego powołania czerpie siłę, aby lepiej odpowiedzieć na Boży zamysł. W tajemnicy odkupienia zwycięstwo Chrystusa nad złem jest dane człowiekowi nie tylko jako osobista korzyść, ale także jako zadanie. Zmartwychwstanie Chrystusa świadczy o tym, że tylko miara dobra, jaką Bóg wprowadza w dzieje człowieka poprzez tajemnicę odkupienia, jest tej wielkości, że w całej pełni odpowiada prawdzie bytu ludzkiego. W tej tajemnicy została nam objawiona nie tylko prawda eschatologiczna, pełnia Ewangelii. Jaśniej w niej światło, które spływa na całą ludzką egzystencję w doczesności i w konsekwencji odzwierciedla się w świecie stworzonym¹⁵. „Ideologiczne zamknięcie

¹³ Jan Paweł II, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu*, w: *Jan Paweł II o nauce*, dz. cyt., s. 464. U J. Maritaina czytamy: „Humanizm (a definicja ta może być rozwinięta w kierunkach bardzo różnych) dąży z istoty swej do uczynienia człowieka bardziej ludzkim i do okazania jego pierwotnej wielkości przez wprowadzenie go w uczestnictwo w tym wszystkim, co może go ubogacić w naturze i w historii”. J. Maritain, *Humanizm integralny*, Warszawa 1981, s. 3.

¹⁴ Por. S. Kowalczyk, *Humanizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, dz. cyt., s. 277–278; Jan Paweł II, *Chrystus jest prawdziwą drogą człowieka*, w: *Jan Paweł II o nauce*, dz. cyt., s. 487; O. Bazzichi, *Ugruntować nowy humanizm: wnioski z encykliki „Caritas in veritate”*, „Społeczeństwo” 2011, nr 3, s. 165.

¹⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 30–32.

się na Boga oraz ateizm obojętności, zapominające o Stwórcy i narażone na zapomnianie również o wartościach ludzkich, jawią się dziś pośród największych przeszkód w rozwoju”¹⁶.

Wiara w Chrystusa, który „objawił człowieka człowiekowi”¹⁷, wskazuje, że istnieje potrzeba tworzenia autentycznego humanizmu. „Humanizm otwarty na Absolut może nam przewodzić w propagowaniu i urzeczywistnianiu form życia społecznego i obywatelskiego – w obrębie struktur, instytucji, kultury i etosu – chroniąc nas przed niebezpieczeństwem ulegania zniewoleniu przez przejściowe mody. To świadomość niezniszczalnej Miłości Bożej podtrzymuje nas w mozolnym i wzniosłym angażowaniu się na rzecz sprawiedliwości i rozwoju narodów, pośród sukcesów i porażek, w nieustannym dążeniu do właściwego uporządkowania ludzkich spraw. Miłość Boża wzywa nas do wyjścia z tego, co jest ograniczone i nieostateczne, dodaje nam odwagi do działania i dalszego poszukiwania dobra wszystkich, nawet jeśli nie realizuje się to natychmiast, nawet jeśli to, co zdołamy uczynić, my oraz władze polityczne i specjaliści w zakresie ekonomii, jest zawsze mniejsze od tego, czego gorąco pragniemy”¹⁸. Na gruncie chrześcijańskiego humanizmu wiara i rozum współdziałają w owocnym dialogu na rzecz awansu człowieka, jego nienaruszalnych praw oraz budowania prawdziwego pokoju. „Chrześcijański humanizm, zakorzeniony w prawdzie, oznacza przede wszystkim otwarcie się na Transcendencję. Na tym polega prawda i wielkość człowieka, jedyne stworzenia w widzialnym świecie zdolnego uświadomić sobie własne istnienie i uznać, że jest zanurzony w tej najwyższej Tajemnicy, którą rozum i wiara wspólnie określają mianem Boga. Potrzebny jest humanizm,

¹⁶ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, (Rzym 29.06.2009), n. 78. Jan Paweł II pisze: „Przesadny racjonalizm niektórych myślicieli doprowadził do radykalizacji stanowisk i do powstania filozofii praktycznie oderwanej i całkowicie autonomicznej w stosunku do treści wiary. Jedną z konsekwencji tego rozdziału była także narastająca podejrzliwość wobec samego rozumu. Niektórzy przyjęli postawę całkowitej nieufności, sceptycyzmu i agnostycyzmu, bądź to aby rozszerzyć przestrzeń wiary, bądź też aby pozbawić ją wszelkich racjonalnych odniesień. Tak więc to, co myśl patrystyczna i średniowieczna pojmowała i ukształtowała jako głęboką jedność – źródło wiedzy zdolnej dotrzeć do najwyższych form myślenia abstrakcyjnego, zostało w praktyce zniszczone przez systemy, które opowiadały się po stronie poznania racjonalnego, oderwanego od wiary i stanowiącego dla niej alternatywę”. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, (Rzym 14.09.1998), n. 45.

¹⁷ „I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel, jak to już zostało powiedziane, »objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi«. (...) Człowiek odnajduje w Nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! (...) Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie »przyswoić«, zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć”. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, (Rzym 04.03.1979), n. 10.

¹⁸ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, (Rzym 29.06.2009), n. 78.

w którym perspektywa nauki i wiary nie będą już wydawały się sprzeczne¹⁹. Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłowił człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg. Nie można zatem rozdzielać wiary i rozumu nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania samego siebie, świata i Boga.

3. Tworzyć wspólnie nowy humanizm

Człowiek – niezależnie od tego, w jakiej części świata, społeczności czy kulturze żyje – stawia sobie te same, fundamentalne pytania o swoją egzystencję: kim jestem? skąd pochodzę i dokąd zmierzam? dlaczego jest zło? czy istnieje inne życie po śmierci? Pytania te tkwią w sercu człowieka, a od odpowiedzi na nie zależy ukierunkowanie jego egzystencji. Na każdym ciąży brzemie jego własnej historii. Człowiek jest usytuowany w uprzednio wyznaczonym kontekście społecznym, politycznym i kulturowym, z którego umysł czerpie treści, a doświadczenie życiowe stanowi istotną część teraźniejszości. Z drugiej strony tradycja i spojrzenie wstecz nie powinny hamować postępu, powstrzymywać od szukania prawdy o człowieku i jego egzystencji. „O wartości człowieka ostatecznie decyduje to, kim jest, a nie to, ile ma. I jeżeli człowiek zatraci swoją godność, wiarę, świadomość narodową tylko dlatego, by więcej mieć, to postawa taka musi ostatecznie prowadzić do pogardy dla samego siebie. Natomiast człowiek świadomy swej tożsamości płynącej z wiary, z chrześcijańskiej kultury, dziedzictwa ojców i dziadów, zachowa swą godność, znajdzie poszanowanie u innych i będzie pełnowartościowym członkiem społeczeństwa, w którym wypadło mu żyć²⁰. Prawda rozwoju tkwi w jego integralności: jeśli nie obejmuje całego człowieka i każdego człowieka, rozwój nie jest prawdziwym rozwojem. „Integralny rozwój ludzki na płaszczyźnie naturalnej, odpowiedź na powołanie Boga Stwórcy musi znaleźć odbicie w »transcendentnym humanizmie, który udziela [człowiekowi] największej pełni życia; taki jest najwyższy cel osobistego rozwoju«. (...) Dlatego dążenie do rozwoju wymaga ludzi »zdolnych do wnikliwej refleksji, poszukujących nowego humanizmu, dzięki któremu człowiek współczesny mógłby odnaleźć

¹⁹ Jan Paweł II, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu*, dz. cyt., s. 460–461. Benedykt XVI stwierdza: „Tak więc największą siłą w służbie rozwoju jest humanizm chrześcijański, który ożywia miłość i kieruje się prawdą, przyjmując jedną i drugą jako trwałe dar Boży. Dyspozycyjność wobec Boga otwiera na dyspozycyjność wobec braci oraz wobec życia, pojmowanego jako odpowiedzialne i radosne zadanie. I przeciwnie, ideologiczne zamknięcie się na Boga oraz ateizm obojętności, które prowadzą do zapominania o Stwórcy i stwarzają niebezpieczeństwo zapominania również o wartościach ludzkich, jawią się dziś pośród największych przeszkód w rozwoju”. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, (Rzym 29.06.2009), n. 78.

²⁰ Jan Paweł II, *Przemówienia do Polonii i Polaków za granicą 1979–1987*, opr. R. Dzwonkowski, Londyn 1988, s. 114.

samego siebie»²¹. Jest zatem konieczne, aby wartości, które człowiek wybiera i do których dąży swoim życiem, były prawdziwe, ponieważ tylko dzięki prawdziwym wartościom może stawać się lepszy, rozwijając w pełni swoją naturę. Człowiek nie znajduje prawdziwych wartości zamykając się w sobie, ale otwierając się i poszukując ich także w wymiarach transcendentnych wobec niego samego. W tym kontekście można nakreślić następujące zadania sprzyjające tworzeniu przyszłości człowieka.

a) *Potrzeba tworzenia prawdziwie »humanistycznej« kultury.*

„Człowiek żyje prawdziwie ludzkim życiem dzięki kulturze. (...) Kultura jest właściwym sposobem »istnienia« i »bytowania« człowieka. Człowiek bytuje zawsze na sposób jakiejś kultury sobie właściwej, która z kolei stwarza pomiędzy ludźmi właściwą dla nich więź, stanowiąc o międzyludzkim i społecznym charakterze ludzkiego bytowania. Stąd też w jedności kultury, jako właściwego sposobu istnienia człowieka, bierze zarazem początek wielość kultur, wśród których człowiek bytuje. W tej wielości człowiek rozwija się, nie tracąc istotnego kontaktu z jednością kultury jako podstawowego i istotnego wymiaru swego istnienia i bytowania»²². Przestrzeń kultury może wpływać na całość idei, na postawy, na spuściznę wartości, które należy przekazywać, na gruntowne ukierunkowanie tych, którzy będą odpowiedzialnymi animatorami jutrzejszego społeczeństwa. To wszystko leży u podstaw kultury wyrażającej się w dziełach sztuki, czy to będą dzieła malarstwa, rzeźby, architektury, czy dzieła muzyczne, czy inne rezultaty twórczej wyobraźni i myśli. Istotne dla ludzkiej kultury jest nie tylko ludzkie poznanie świata zewnętrznego, ale również siebie samego. „Człowiek musi kierować się tą prawdą o sobie samym – jak podkreśla Jan Paweł II – aby mógł według niej kształtować świat widzialny, ażeby mógł go prawidłowo używać, nie nadużywając go. Innymi słowy, ta dwoista prawda – o świecie i o sobie – jest podstawą wszelkiej pracy, którą człowiek wykonuje, przeobrażając widzialny świat. (...) Człowiek musi pozostać wierny prawdzie o sobie samym i o przedmiocie swej pracy, zarówno w przypadku gdy tym

²¹ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, (Rzym 29.06.2009), n. 18–19.

²² Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO. Paryż, 2 czerwca 1980*, w: Tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i opr. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 67. „W dziejach kultury polskiej odzwierciedla się dusza Narodu. Żyją w nich jego dzieje. Jest ona nieustającą szkołą rzetelnego i uczciwego patriotyzmu. Właśnie dlatego też umie stawiać wymagania, umie podtrzymywać ideały, bez których trudno człowiekowi uwierzyć w swoją godność i siebie samego wychować. Moi drodzy, te słowa mówi do Was człowiek, który swoją duchową formację zawdzięcza od początku polskiej kulturze, polskiej literaturze, polskiej muzyce, plastyce, teatrowi – polskiej historii, polskim tradycjom chrześcijańskim, polskim szkołom, polskim uniwersytetom”. Jan Paweł II, „*Bogurodzica*” – *orędzie wiary i godności człowieka. Do młodzieży na wzgórzu Lecha, Gniezno, 3 czerwca 1979*, w: tenże, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 58.

przedmiotem jest surowiec naturalny, jak i gdy tym przedmiotem jest wytworzony produkt”²³. W rzeczywistości bowiem, gdy kultura nie jest skierowana ku prawdzie, której należy szukać z pokorą, ale zarazem z ufnością, skazana jest na nietrwałość, podporządkowuje się zmiennym opiniom, a czasem nawet poddaje się – często ukrytej – przemocy silniejszych. Zatem „przeciwstawiając się prądom antynaukowym i irracjonalnym, które stanowią zagrożenie dla współczesnej kultury, sami uczeni winni wskazywać celowość poszukiwań naukowych oraz ich zasadność etyczną i społeczną. Obrona rozumu jest podstawowym nakazem każdej kultury. (...) W naszej epoce istnieje bowiem pilna potrzeba takiej właśnie bezinteresownej służby, polegającej na głoszeniu sensu prawdy, tej fundamentalnej wartości, bez której nie może istnieć wolność, sprawiedliwość i godność człowieka”²⁴. Świat kultury winien przyczyniać się do budowania społeczeństwa broniącego praw człowieka, chroniącego swych słabszych członków, zwłaszcza osoby starsze, niepełnosprawne i nienarodzone, które popiera rozwój rodziny, uznaje godność należną małżeństwu i szanuje jego potomstwo, które swoje zobowiązania wobec sprawiedliwości pojmuje również w kategoriach solidarności wybiegającej daleko poza granice własnego kraju. „Kultura jest wyrazem człowieka. Jest potwierdzeniem człowieczeństwa. Człowiek ją tworzy – i człowiek przez nią tworzy siebie. Tworzy siebie wewnętrznym wysiłkiem ducha: myśli, woli, serca. I równocześnie człowiek tworzy kulturę we wspólnocie z innymi. Kultura jest wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. Postaje ona na służbie wspólnego dobra – i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot”²⁵. Kultura odpowie temu zadaniu tylko pod warunkiem, że swoją wolność zwiąże z *humanum*, z tym, co ludzkie, a tym samym pozwoli swoim uczestnikom i odbiorcom starać się „bardziej być” aniżeli „więcej mieć”, i będzie w stanie pomóc każdemu w znalezieniu należnego miejsca w społeczeństwie, a także skutecznie realizować swoją niezastąpioną i nietykalną godność.

b) *Wiara i rozum nie wykluczają się wzajemnie.*

Sama kultura humanistyczna wypracowuje elementy bardzo stosowne dla myśli chrześcijańskiej. Ze spotkania wiary z różnymi kulturami zrodziła się w praktyce

²³ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 85–86. Ch. Taylor pisze zaś: „Innymi słowy mogę określić swoją tożsamość jedynie na tle rzeczy, które są istotne. Jeśli jednak wezmę w nawias historię, naturę, społeczeństwo, wymogi solidarności, wszystko poza tym, co odnajduję w sobie, tym samym wykluczę wszystkich kandydatów do sensowności. Tylko pod warunkiem, że żyję w świecie, w którym historia, albo wymogi natury, albo potrzeby moich bliźnich, albo obowiązki obywatelskie, albo głos Boży, albo jakiś inny fakt tego rodzaju ma zasadnicze znaczenie, będę w stanie samookreślić się w sposób nietrywialny. Autentyczność nie jest wrogiem wymogów, które rodzą się poza podmiotem; na odwrót: zakłada istnienie takich wymogów”. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 38.

²⁴ Jan Paweł II, *Nauka w kontekście kultury*, w: *Jan Paweł II o nauce*, dz. cyt., s. 372–373.

²⁵ Jan Paweł II, „*Bogurodzica*” – *orędzie wiary i godności człowieka...*, dz. cyt., s. 57.

nowa rzeczywistość. Kultury, jeśli są głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze, odznaczają się typową dla człowieka otwartością na wymiar uniwersalny i na transcendencję. „Nie można jednak – podkreśla Jan Paweł II – zadowolić się ich zbliżeniem tylko pozornym, jakiemu sprzyja kultura, która poddaje w wątpliwość nawet samą zdolność rozumu do poznania prawdy. Ta droga może doprowadzić do nieporozumienia, jakim jest wiara sprowadzona jedynie do uczucia, chwilowego wzruszenia, doznania artystycznego, a więc wiara pozbawiona jakiegokolwiek fundamentu krytycznego. Taka wiara nie byłaby wiarą chrześcijańską, ta bowiem wymaga rozumnego i odpowiedzialnego przyjęcia tego, co Bóg objawił w Chrystusie. Wiara nie może wzrastać na zgliszczach rozumu”²⁶. Wiara zatem nie lęka się rozumu, ale szuka jego pomocy. Człowiek za pomocą rozumu dociera do prawdy, ponieważ oświecony przez wiarę odkrywa głęboki sens wszystkich rzeczy, a w szczególności własnego istnienia. Nie ma więc powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą. W rzeczywistości wiara i rozum wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje. „Dążenie do nowego humanizmu, na którym mógłby się oprzeć rozwój ludzkości trzeciego tysiąclecia, tylko wtedy zakończy się sukcesem, kiedy poznanie naukowe złączy się w nim ponownie w sposób żywotny z prawdą, która została ludziom objawiona jako dar Boży. Rozum człowieka jest wspólnym instrumentem poznania i kształtowania świata. Aby się jednak mogła urzeczywistnić pełnia ludzkich możliwości, wymaga on otwarcia na Słowo wiecznej Prawdy, które w Chrystusie stało się człowiekiem”²⁷. Nie chodzi więc o wyjaśnienie nadprzyrodzoności siłami rozumu, ale o coraz większe uświadamianie sobie warunków historycznych, społecznych i kulturalnych, w których dokonało się objawienie Chrystusa i dzisiaj dokonuje się odpowiedź chrześcijańska. „Człowiek żyje nauką! – podkreśla Jan Paweł II – Nauką, czyli poszukiwaniem prawdy o sobie samym, o świecie otaczającym, o wszechświecie, wreszcie o Bogu. (...) natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna

²⁶ Jan Paweł II, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu*, dz. cyt., s. 463. W innym miejscu papież pisze: „Jeśli wiara katolicka jest *fides quaerens intellectum*, ludzki rozum jest *intellectus quaerens fidem*, umysłem, który chcąc odnaleźć prawe zaufanie do siebie musi otworzyć się ufnie na prawdę większą od niego samego. Tą prawdą, która stała się prawdą ludzką, a zatem nieobcą już żadnemu prawdziwemu humanizmowi, jest Jezus Chrystus, Słowo Prawdy wiecznej”. Jan Paweł II, *Wolność nauki w poszukiwaniu prawdy*, w: Jan Paweł II o nauce, dz. cyt., s. 233.

²⁷ Jan Paweł II, *Więź myślenia naukowego z wiarą warunkiem poszukiwania prawdy. Przemówienie do naukowców i studentów. Kolonia, 15 listopada 1980*, w: Tenże, *Wiara i kultura...*, dz. cyt., s. 97. „Tylko Chrystus swoim człowieczeństwem odsłania do końca tajemnicę człowieka. Wniknąć do głębi w tajemnicę człowieka można tylko wówczas, kiedy się przyjmie jako punkt wyjścia jego stworzenie na obraz i podobieństwo Boże. Istota ludzka nie może zrozumieć siebie samej na podstawie odniesienia do innych stworzeń świata widzialnego. Klucz do zrozumienia samego siebie człowiek znajduje, kontemplując boski Pierwotwór, Słowo Wcielone, przedwiecznego Syna Bożego. Pierwotnym i decydującym źródłem do zrozumienia wewnętrznej natury istoty ludzkiej jest zatem Trójca Święta. O wszystkim tym mówi biblijna formuła »obrazu i podobieństwa«, zawarta na pierwszych kartach Księgi Rodzaju (por. Rdz. 1, 26–27). Ażeby więc wyjaśnić do końca istotę człowieka, trzeba sięgnąć do tego źródła”. Tenże, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 114–115.

doznać udoskonalenia przez mądrość, mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i miłowaniu tego, co prawdziwe i dobre. Przepojony tą mądrością człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych²⁸. Nowy humanizm jest punktem spotkania wiary z rozumem, jest zwornikiem łączącym chrześcijaństwo z nowożytnością. Złudne jest zatem mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum. Wiara pozbawiona oparcia w rozumie skupia się bardziej na uczuciach i przeżyciach, może zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu. Analogicznie, gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, jest pozbawiony bodźca, który kazałby skupiać uwagę na specyfice i głębi bytu. Wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany za pomocą rozumu. Rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara.

c) *Kształtować prawdziwą wizję życia i historii*

Człowiek, istota rozumna i otwarta na nieskończoność, nieustannie doskonali swoje przymioty. „Jeżeli popieranie rozwoju wymaga coraz większej liczby techników, to jeszcze bardziej domaga się ono ludzi mądrych, zdolnych do głębokiej refleksji, do poszukiwania nowego humanizmu, który by pozwolił nowoczesnemu człowiekowi odnaleźć samego siebie przez przyjęcie wyższych wartości, przyjaźni, modlitwy i kontemplacji. (...) Człowiekowi naszych czasów musimy mówić: nie poddawaj się zwątpieniu, twoja przyszłość jest w twoich rękach²⁹. Człowiek ze swej natury szuka prawdy, która może mu ukazać sens życia. Poszukiwanie prawdy wiąże się z wielką godnością i wieloraką odpowiedzialnością. Prawdę o człowieku odkrywa się razem z prawdą o świecie, w którym on żyje. Prawda bowiem nigdy nie może być zamknięta w granicach czasu i kultury; daje się poznać w historii, ale przerasta samą historię. Pojedynczy człowiek, podobnie jak poszczególne rodziny, społeczeństwa, a w szczególności narody, jest obdarzony pamięcią dziejową. „Pamięć jest tą siłą, która tworzy tożsamość istnień ludzkich, zarówno na płaszczyźnie

²⁸ Jan Paweł II, *W imię wspólnej miłości do prawdy. Audiencja dla rektorów uczelni akademickich w Polsce. Watykan, 4 stycznia 1996*, w: *Jan Paweł II o nauce, dz. cyt.*, s. 421–423. „Uświadomienie sobie, że nauka ma granice, jest wielką szansą naszych czasów. Zwraca nas ku jednemu z głównych zadań kultury, jakim jest integracja wiedzy, to znaczy synteza, w której wzięte razem wspaniałe osiągnięcia nauki odnalazłyby swe znaczenie w ogólnej wizji człowieka i świata, w *ordo rerum* (porządku wszechrzeczy). (...) Konfrontacja taka jest nieodzowna dla położenia podstaw pod pełny humanizm, radykalnie odmienny od sztucznego zestawienia części wiedzy o człowieku, którego trzeba ujmować w jego jedności i w jego wymiarze transcendentalnym”. Tenże, *Gaudium de veritate. Wizyta na Uniwersytecie Fryburskim, Fryburg (Szwajcaria), 13 czerwca 1984*, w: *Jan Paweł II o nauce, dz. cyt.*, s. 312.

²⁹ Jan Paweł II, *Nauka – sumienie. Spotkanie z przedstawicielami Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie, Hiroszima (Japonia), 25 lutego 1981*, w: *Jan Paweł II o nauce, dz. cyt.*, s. 234–235.

osobowej, jak i zbiorowej. Przez pamięć bowiem w psychice osoby tworzy się poniekąd i krystalizuje poczucie tożsamości³⁰. Zobiektywizowane i utrwalone na piśmie dzieje narodów są jednym z istotnych elementów kultury – elementem, który stanowi o tożsamości narodu w wymiarach czasowych. Podstawowym narzędziem tego sukcesywnego tworzenia jest język. Z jego pomocą człowiek wypowiada prawdę o świecie i o sobie samym i pozwala innym mieć udział w owocach swoich poszukiwań w różnych dziedzinach. Komunikuje się z innymi, a to służy wymianie myśli, głębszemu poznaniu prawdy, a przez to samo również pogłębianiu i gruntowaniu własnej tożsamości. Zatem „historyczność człowieka wyraża się we właściwej mu zdolności obiektywizacji dziejów. Człowiek nie tylko podlega nurtowi wydarzeń, nie tylko w określony sposób działa i postępuje jako jednostka i jako należący do grupy, ale ma zdolność refleksji nad własną historią i obiektywizacji, opisywania jej powiązanych biegów zdarzeń³¹. Historia każdego człowieka, a przez człowieka dzieje wszystkich narodów, niosą w sobie szczególny zapis eschatologiczny. Najgłębszy sens historii wykracza poza historię i znajduje pełne wyjaśnienie w Chrystusie, Bogu-Człowieku. Chrześcijańska nadzieja sięga poza granice czasu. Królestwo Boże zaszczepia się i rozwija w dziejach ludzkich, ale jego celem jest życie przyszłe. „Chrześcijanie, celebrując Eucharystię, to jest przywołując na »pamięć« swego Pana, nieustannie odkrywają swoją tożsamość. Eucharystia wyraża coś najgłębszego, a zarazem najbardziej uniwersalnego – świadczy o przebóstwieniu człowieka i nowego stworzenia w Chrystusie. Mówi o odkupieniu świata. Ale ta pamięć odkupienia i przebóstwienia człowieka, tak bardzo dogłębna i uniwersalna, jest równocześnie źródłem wielu innych wymiarów pamięci człowieka i ludzkich wspólnot. Pozwala ona człowiekowi rozumieć siebie w jakimś najgłębszym zakorzenieniu, a zarazem w ostatecznej perspektywie swego człowieczeństwa. Pozwala ona również rozumieć różne wspólnoty, w których kształtują się jego dzieje: rodzinę, ród i naród. Pozwala też wnikać w dzieje języka i kultury, w dzieje wszystkiego, co jest prawdziwe, dobre i piękne³².

³⁰ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 149. A. Biela pisze o pamięci: „Pamięć, dyspozycja umysłowa aktualizująca się w procesach lub czynnościach (aktach) zapamiętywania, przechowywania i odtwarzania informacji; ogólna zdolność umysłu ludzkiego, dzięki której człowiek zdobywa i systematyzuje informacje o świecie oraz sobie samym, zachowuje poczucie własnej tożsamości osobowej, przechowuje doświadczenia, ustala orientację życiową jako ukierunkowaną na określone cele wykraczające poza przeżycia teraźniejsze. (...) Na zapamiętywanie wpływa nastawienie i koncentracja uwagi, wewnętrzna i pozytywna motywacja osoby, zainteresowanie treścią”. A. Biela, *Pamięć*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 1193–1195.

³¹ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 78.

³² Tenże, *Pamięć i tożsamość*, dz. cyt., s. 149–150.

„Kościół zachowuje pamięć historii człowieka od początku: pamięć jego stworzenia, powołania, wyniesienia i upadku. A w te zasadnicze ramy wpisują się całe dzieje człowieka, które są dziejami odkupienia. Kościół jest matką, która na podobieństwo Maryi przechowuje całe te dzieje, zachowując w sercu wszystkie ludzkie istotne problemy”. Tamże, s. 155.

Zakończenie

Człowieka należy rozpatrywać w całej prawdzie jego istnienia i bycia osobowego i zarazem »wspólnotowego« (społecznego). Wielkie wyzwanie, jakie w sferze badawczej, dydaktycznej, wychowawczej staje przed nami dzisiaj, to formowanie ludzi nie tylko kompetentnych w swej specjalizacji, czasem wąskiej, bogatych w encyklopedyczną wiedzę, ale nade wszystko w autentyczną mądrość. Człowiek nie może bezkarnie pomijać tego, co powszechne i transcendentne oraz zaniedbać głębokiego pytania o sens, jaki kultura i wiedza nadają osobie ludzkiej. Rewizja różnych sposobów badania rzeczywistości, bez wyłączenia któregokolwiek z nich, pomoże człowiekowi zrozumieć samego siebie. Człowiek dąży do harmonijnego rozwoju wszystkich swoich zdolności. Nie może się obejść bez kultury, bez wartości etycznych ani bez religii. Dzięki nowym możliwościom wzbogaca kulturę, poszerza zakres odpowiedzialności indywidualnej i społecznej i przyczynia się do postępu ludzkości.

Literatura

- Bauman Z., *Dobrodziejstwa i pułapki tożsamości*, „Horyzonty Wychowania” 2003, nr 4, s. 89–102.
- Bazzichi O., *Ugruntować nowy humanizm: wnioski z encykliki „Caritas in veritate”*, „Społeczeństwo” 2011, nr 3, s. 157–168.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, (Rzym 29.06.2009).
- Biela A., *Pamięć*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin, kol. 1193–1195.
- Brzezińska A., *Społeczna psychologia rozwoju*, t. 3, Warszawa 2000.
- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. J. Koźbiał, Poznań 1991.
- Jan Paweł II, *„Bogurodzica” – orędzie wiary i godności człowieka. Do młodzieży na wzgórzu Lecha, Gniezno, 3 czerwca 1979*, w: tenże, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 56–58.
- Jan Paweł II, *Chrystus jest prawdziwą drogą człowieka*, w: *Jan Paweł II o nauce*, wyb. i oprac. A. Wiczorek, Warszawa 2009, s. 484–488.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, (Rzym 14.09.1998).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, (Rzym 04.03.1979).
- Jan Paweł II, *Gaudium de veritate. Wizyta na Uniwersytecie Fryburskim, Fryburg (Szwajcaria), 13 czerwca 1984*, w: *Jan Paweł II o nauce*, wyb. i oprac. A. Wiczorek, Warszawa 2009, s. 309–314.
- Jan Paweł II, *Nauka – sumienie. Spotkanie z przedstawicielami Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie, Hiroszima (Japonia), 25 lutego 1981*, w: *Jan Paweł II o nauce*, wyb. i oprac. A. Wiczorek, Warszawa 2009, s. 234–241.
- Jan Paweł II, *Nauka w kontekście kultury*, w: *Jan Paweł II o nauce*, wybór i opr. A. Wiczorek, Warszawa 2009, s. 370–376.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, (Rzym 30.12.1988).
- Jan Paweł II, *Przemówienia do Polonii i Polaków za granicą 1979–1987*, oprac. R. Dzwonkowski, Londyn 1988.
- Jan Paweł II, *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu*, w: *Jan Paweł II o nauce*, wyb. i oprac. A. Wieczorek, Warszawa 2009, s. 460–466.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO. Paryż, 2 czerwca 1980*, w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wybór tekstów i opr. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 64–81.
- Jan Paweł II, *W imię wspólnej miłości do prawdy. Audiencja dla rektorów uczelni akademickich w Polsce. Watykan, 4 stycznia 1996*, w: *Jan Paweł II o nauce*, wyb. i oprac. A. Wieczorek, Warszawa 2009, s. 420–423.
- Jan Paweł II, *Więź myślenia naukowego z wiarą warunkiem poszukiwania prawdy. Przemówienie do naukowców i studentów. Kolonia, 15 listopada 1980*, w: tenże, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wyb. tekstów i oprac. red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 88–98.
- Jan Paweł II, *Wolność nauki w poszukiwaniu prawdy*, w: *Jan Paweł II o nauce*, wyb. i oprac. A. Wieczorek, Warszawa 2009, s. 224–233.
- Kowalczyk S., *Humanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin, kol. 1311–1314.
- Kowalczyk S., *Humanizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 276–278.
- Krasnodębski M., *Człowiek i paideia. Realistyczne podstawy filozofii wychowania*, Warszawa 2008.
- Krąpiec M. A., *Kim jest człowiek?*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, red. M. A. Krąpiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, Lublin 1999, s. 269–334.
- Malicka M., *Ja to znaczy kto? Rzecz o osobowej tożsamości i wychowaniu*, Warszawa 1996.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, Warszawa 1981.
- Mirek Z., *Tożsamość człowieka w kontekście relacji natura – kultura – sacrum*, „Horyzonty Wychowania” 2003, nr 4, s. 15–38.
- Nikitorowicz J., *Tożsamość – istota, geneza, wymiary*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. VI, red. T. Pilch, Warszawa 2007, s. 754–760.
- Olbrycht K., *Prawda, dobro i piękno w wychowaniu człowieka jako osoby*, Katowice 2000.
- Ostrowska U., *Humanizm*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, red. T. Pilch, Warszawa 2003, s. 267–269.
- Stanowski A., *Zagrożenia tożsamości człowieka. (Próba diagnozy)*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, red. B. Grodzieńska, Lublin 1987, s. 47–55.
- Styczeń T., *Problem człowieka problemem miłości (Status quaestionis)*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, red. B. Grodzieńska, Lublin 1987, s. 64–84.
- Styczeń T., *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Lublin 2001.
- Ślipko T., *Tożsamość człowieka z etycznego punktu widzenia*, „Horyzonty Wychowania” 2003, nr 4, s. 77–87.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków 2000.

John Paul II “Memory and Identity” as Grounds of Humanism

Summary

Humanism as an ideal of upbringing exposes the significance of integral and broad development of a pupil's personality, appealing to authentic values. In case of sciences related to upbringing, the view that a man in the face of evolving challenges, hopes and threats is still an “unfinished” human being who does not only exist but changes constantly, aspires for something and aims at something, is very important. A question about identity is always a question about the essence of the existence. A real identity of a man is related to the ultimate fulfillment of mystery of the existence. Aiming at development requires talented people with deep afterthoughts who look for new humanism that enables a contemporary person to find themselves. If support of development requires more and more technicians, it needs even more wise people, who are capable of deep afterthoughts and of looking for new humanism that enables a contemporary person to find themselves. New humanism is a platform where faith and mind meet, it is a keystone combining Christianity and modern era. It means that today we face a great challenge in the research, didactic and education areas to form people who are not only complete in their specialties, sometimes narrow ones, full of encyclopaedic knowledge, but first of all, full of authentic wisdom.

Keywords: culture, faith, humanism, identity, remembrance, upbringing.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Błogosławionego Jana Pawła II pedagogia osobowej wolności autonomicznej w świetle encykliki *Fides et ratio*

Streszczenie: Chrześcijańska myśl personalistyczna proponuje w procesie wychowania budowanie ciągłej relacji w przestrzeni wolności pojętej jako dar i zadanie od Boga. Pedagogia osobowej wolności autonomicznej wymaga dialogu, a nie monologu czy terroru, toteż w dialogicznym spotkaniu ucznia i wychowawcy ważną okazuje się zasada złotego środka. Analogicznie ma się rzecz w wychowaniu do wolności: i w wierze, i w rozumie. Tę prawdę wskazuje Jan Paweł II w *Fides et ratio*, gdy podkreśla, że obie te rzeczywistości wzajemnie się przenikają – każda we własnej przestrzeni, w której się realizuje. Między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary istnieje głęboka i nierozrwalna jedność, która umożliwia osobie ludzkiej możliwość właściwego poznania samego siebie, świata i Boga. Za ks. prof. Józefem Tischnerem można powiedzieć, że Jan Paweł II, poddając krytyce wolność, pragnie ocalić wolność.

Słowa kluczowe: ideologia, osoba, pedagogia, religia, rozum, światopogląd, wiara, wolność autonomiczna, wychowanie.

„Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie” – tymi słowami 14 września 1998 roku bł. Jan Paweł II rozpoczął encyklikę o relacjach między wiarą a rozumem¹. Papież niejako podpowiada, że od tysięcy lat są wypracowywane różne teorie na temat bytu ludzkiego i jego formacji. To pryncypialne zagadnienie antropologiczne nabiera szczególnego znaczenia

¹ Problematyce relacji wiary i rozumu została poświęcona I Krajowa Konferencja z cyklu „Nauka na przełomie wieków”, która miała miejsce 6 maja 1999 r. w Szczecinie. Wygłoszone referaty zostały wydane drukiem przez Uniwersytet Szczeciński w publikacji *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, „Materiały. Konferencje”, 1999, nr 42. Por. W. Cichosz, „*Fides et ratio*” jako przestrzeń kształtowania wolności w pedagogice personalistycznej, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. Deptuła i W. Dyk, Szczecin 1999, s. 23–45.

poprzez odniesienie do tzw. hermeneutycznego postulatu *Sitz im Leben* – czyli usytuowanie go w konkretnym środowisku historyczno-kulturowym.

Historię życia poszczególnych osób, jak i całych społeczeństw można obrazowo określić jako „zawody między wychowaniem a katastrofą”². To nieustanna batalia międzypokoleniowa, zmaganie się podstaw życia i jego nieodwracalnego obumierania. Właśnie obecne pokolenia cieszą się niezwykłym przywilejem, jakim jest upadek największych totalitaryzmów politycznych i ideologicznych w historii współczesnej (nazizmu i komunizmu), ale jednocześnie czasy te są pełne znaków zapytania (ponowoczesna dekonstrukcja wielkich narracji – fr. *grands récits*, liberalizm aksjonormatywny i konsumpcyjno-materialistyczny styl życia), gdy rozwój technologii informatycznych nie tylko prowadzi człowieka do epoki przemysłowej (postindustrialnej), ale poprzez działania globalistyczne tworzy się nowy porządek świata (ang. *New World Order*)³, którego celem jest utworzenie sprawnie funkcjonującego społeczeństwa technetronicznego (ang. *technetronic society*)⁴. Czy zatem w ponowoczesnym dyskursie naukowym jest jeszcze miejsce na wiarę i rozum oraz budowanie między nimi jakichkolwiek interakcji?

1. Określenie pojęcia „czytelność aksjologiczna”

Chcąc zrozumieć koncepcję pedagogii osobowej wolności autonomicznej Jana Pawła II trzeba najpierw ustalić treść pojawiających się pojęć, a następnie wskazać główne relacje zachodzące między rzeczywistością wiary i rozumu. Czytelność języka jest tu konieczna, wręcz fundamentalna, gdyż „używamy tych samych słów i korzystamy z tych samych znaków, a zupełnie się nie rozumiemy”⁵. Problemy współczesnej metodologii można zatem usytuować w dużym stopniu w obszarze głębokiego rozmycia aksjologicznego (zachwianie ogólnej teorii znaku). Wydaje się, że to, co wczoraj było czymś oczywistym i imperatywnie wiążącym wszystkich, dzisiaj zostało poddane społecznej dyskusji i demokratycznemu wyborowi. Tak też jest z pojęciami pozostającymi w ścisłym związku z tematem: „osoba”, „personalizm”, „wiara”, „rozum”, „światopogląd” czy „ideologia”.

W podjętej rekonstrukcji nauczania papieża o osobowej wolności autonomicznej wykorzystano filozoficzną propozycję Boecjusza, który termin „osoba” (łac. *persona*, gr. *prosopon*) pojmuje jako jednostkową substancję o naturze rozumnej

² R. Carneiro, *Wolność a wychowanie*, „Kolekcja Communio” 1994, t. 9, s. 306.

³ Por. W. Cichosz, *Dekalog wychowania katolickiego w epoce globalizmu*, w: *Państwo a wychowanie. Idee – mity – stereotypy*, red. A. Dymier, T. Sikorski, Szczecin 2005, s. 331; Z. Brzeziński, *Between Two Ages*, New York 1970, s. 9: „The post-industrial society is becoming a technetronic society: a society that is shaped culturally, psychologically, socially and economically by the impact of technology and electronics – particularly in the area of computers and communications”.

⁴ Por. W. Cichosz, *Pedagogiczny dekalog formacji chrześcijańskiej w epoce globalizmu*, w: *VERITAS cum CARITATE – INTELLEGENCIA cum AMORE*, red. Cz. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 730.

⁵ W. Cichosz, *Metodologia. Elementarz Studenta*, Gdańsk 2000, s. 7.

(łac. *persona est naturae rationalis individua substantia*)⁶. Trzeba dopowiedzieć, że natura jest tutaj rozumiana jako „oznaczona gatunkowa właściwość jakiegokolwiek substancji”⁷. Natomiast jako pedagogię i wychowanie rozumie się zamierzone i świadome podejmowanie czynności mających na celu ukształtowanie osobowości wychowanka według społecznie akceptowanego wzoru, czyli ideału wychowawczego⁸. Z kolei personalizm, to „zespół koncepcji filozoficznych (wchodzących w zakres antropologii), przy czym wspólnym punktem wyjścia wszelkich kierunków personalistycznych jest metafizyczne pojmowanie osoby jako autonomicznego bytu natury duchowej”⁹. Wiara to łaska i cnota teologiczna, która „jest osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga: równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”¹⁰. Chrześcijańskie rozważania nad wiarą koncentrują się zasadniczo wokół Listu do Hebrajczyków (11, 1–2), który przedstawiając owoce wiary (gr. *pistis* – zawierzenie lub posiadanie do kogoś zaufania) definiuje ją jako greckie hipostasis, co jest z kolei tłumaczone jako „podstawa” (w Biblii Tysiąclecia nawet „poręka”) albo „substancja”. Idąc za pierwszym rozumieniem tego słowa, św. Tomasz z Akwinu przedstawia wiarę jako przyrodzony stan umysłu, polegający na pewności prawd nie z racji dowodów rozumowych, ale przez przyjęcie świadectwa autorytetu wynikającego z zaufania.

Z wiarą nieodłącznie związane jest pojęcie religii, które oznacza pewien sposób czy podstawowy aspekt życia (dla wyznawcy), a zarazem odrębną dziedzinę kultury. Stanowić może zasadniczy zrąb lub czynnik jakiegoś światopoglądu, który należy rozumieć jako zespół przekonań i postaw, twierdzeń, ocen i norm, który (przynajmniej w oczach swoich zwolenników czy wyznawców) stanowi spójny, całościowy obraz rzeczywistości (tego, co istnieje), porządkujący (wartościujący i normujący) postępowanie względem siebie i otoczenia. Na religię składają się cztery zasadnicze elementy: (1) doktryna (zbiór twierdzeń) na temat Boga lub świętości oraz ich relacji do człowieka i świata; (2) kult bóstwa lub świętości, sposób nawiązywania i utrzymywania kontaktu z Bogiem, uświęcania się; (3) zespół norm postępowania, jakaś – motywowana religijnie – moralność i obyczajowość; (4) instytucje społeczne, funkcje określenia i przekazywania doktryny i moralności, sprawowania kultu, nawoływania do uświęcenia, funkcje kapłanów, kaznodziejów, proroków i teologów.

Z kolei termin „rozum” odnosi się do umiejętności operowania pojęciami abstrakcyjnymi lub zdolności analitycznego myślenia i wyciągania wniosków z przetworzonych danych. W tym kontekście pojawiają się takie terminy, jak „umysł”,

⁶ Por. A. M. S. Boecjusz, *O pocieszeniu filozofii ksiąg pięciornó oraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Poznań 1927, s. 229.

⁷ Tamże, s. 232. Zob. także: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 57.

⁸ Zob. W. Cichosz, *Biblijne wychowanie parenetyczne. Od pedagogiki do pedagogii*, red. R. Czekalski, „Studia Katechetyczne”, Warszawa 2012 (w druku).

⁹ L. Gawor, *Personalizm*, w: *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996, s. 149.

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 176.

„intelekt” czy „racjonalizm”. Wreszcie ideologia jest zespołem „ściśle określonych założeń i poglądów politycznych, etycznych i filozoficznych, często bezdyskusyjnie przyjmowanych i wcielanych w życie przez określoną grupę ludzi (ideologia komunistyczna, faszystowska, kontestacji)”¹¹. W bardziej specjalnym znaczeniu ideologią nazywa się doktrynę związaną z działaniem (z interesami) grupy klasowo (w sensie marksistowskim) zdeterminowanej. Ideologia, w przeciwieństwie do holizmu, ma często głębokie konotacje redukcjonistyczne (antropologiczne i aksjologiczne), które współcześnie przejawiają się w radykalnych postawach antyreligijnych i antychrześcijańskich. To nie tylko zerwanie z jakąkolwiek religią, ale przede wszystkim materialistyczno-pogańskie *specialité de la maison* człowieka ponowoczesnego¹².

Trafnie ducha epoki ponowoczesnej oddaje Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej „Gaudium et spes”*: „Świat dzisiejszy okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do najlepszego i do najgorszego; stoi bowiem przed nim otworem droga do wolności i niewolnictwa, do postępu i do cofania się, do braterstwa i do nienawiści. Poza tym człowiek staje się świadomy tego, że jego zadaniem jest pokierować należycie siłami, które sam wzbudził, a które mogą go zmiażdżyć lub też mu służyć. Dlatego zadaje sobie pytania. Zakłócenia równowagi, na które cierpi świat dzisiejszy, w istocie wiążą się z najbardziej podstawowym zachwianiem równowagi, które ma miejsce w sercu ludzkim”¹³. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* dodaje: „zaistniało niebezpieczeństwo, że niektórzy ludzie nauki, rezygnując z jakichkolwiek odniesień etycznych, nie stawiają już w centrum swej uwagi osoby ludzkiej i całości jej życia. Co więcej, część z nich, świadoma możliwości otwartych przez rozwój techniki, wydaje się ulegać nie tylko logice rynku, ale także pokusie zdobycia demiurgicznej władzy nad przyrodą, a nawet nad samym bytem ludzkim” (FR 46). W takim kontekście trzeba rozważyć tzw. socjologiczną kategorię „wolności od” oraz ontologiczną kategorię „wolności do”¹⁴.

2. Antynomia fundamentalna: relacyjna struktura bytu ludzkiego

Ernest Hemingway w motcie do książki *Komu bije dzwon*, zaczerpniętym od Johna Donne’a, wypowiada niezwykle słowa odnoszące się do każdej osoby ludzkiej: „Żaden człowiek nie jest samotną wyspą; każdy stanowi ułamek

¹¹ *Ideologia*, w: *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 1, red. B. Dunaj, Warszawa 2007, s. 312.

¹² Por. W. Cichosz, *Edukacyjno-apostolska akomodacja psychologii transgresyjnej*, „Paedagogia Christiana” 2008, nr 2/22, s. 93–104.

¹³ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Rzym 1965, n. 9.

¹⁴ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła „Veritatis splendor”*, Rzym 1993; W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 237; Tenże, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 191–209.

kontynentu, część ładu (...). Śmierć każdego człowieka umniejsza mnie, albowiem jestem zespolony z ludzkością. Przeto nigdy nie pytaj, komu bije dzwon; bije on tobie¹⁵. Tak więc istnienie człowieka nie jest nigdy istnieniem wyizolowanym, ale współegzystencją (koegzystencją). Stąd też pojawiają się w pełni uzasadnione sformułowania o dialogicznej i relacyjnej strukturze bytu ludzkiego. W myśl filozoficznej antynomii fundamentalnej człowiek może urzeczywistnić swe osobowe powołanie, stać się w pełni człowiekiem tylko na płaszczyźnie społecznej, w kontakcie i dialogu z drugim. W tym stwierdzeniu należy szukać rdzenia nauki chrześcijańskiego personalizmu. Każda jednostka ludzka, jako byt zintegrowany, ze swej istoty stara się komunikować z innymi osobami, aby je poznać i kochać na wzór Jezusa Chrystusa. Dla osobowości ludzkiej istotne jest szukanie dialogu, w którym osobowość ta rzeczywiście będzie siebie dawać, i w którym jest przyjmowana. Człowiek w spotkaniu z drugim odkrywa, że jest osobą i że musi uznać taką samą, równą jego własnej godności – godność innych ludzi. To wszystko sprawia, że osoba ludzka – jak pisze bł. Jan Paweł II w *Fides et ratio* – jest istotą relacyjną, zawsze żyje „wobec”: w relacji z sobą, z narodem, ze światem i z Bogiem¹⁶.

To, co dla papieża wydaje się być czymś oczywistym i uzasadnionym, nie jest już takim dla wielu współczesnych ludzi. Stąd też warto przypomnieć, że u podstaw wielu twierdzeń leży przyjmowana aksjologia i wynikające z niej modele osoby ludzkiej. W ogromnym gąszczu różnych kierunków antropologicznych można wskazać trzy zasadnicze koncepcje człowieka: (1) materialistyczną, która w ludzkiej istocie upatruje tylko kawałek materii, zwierzę wpisane jedynie w czasoprzestrzeń (podobne odniesienia w naturalizmie, egzystencjalizmie i postmodernizmie). Tym samym człowiek zostaje zamknięty w kręgu materii i doczesności, a jego życie pozbawione ostatecznego i ponadczasowego sensu; (2) idealistyczną, która identyfikuje byt ludzki z „duchem doskonałym”. Człowiek to nieszczęśliwy anioł uwikłany w materialne ciało, które przeszkadza i zniewala, z którego chciałby się wyzwolić, lecz nie może; (3) realistyczną, która postrzega i interpretuje człowieka jako jedność cielesno-duchową¹⁷.

3. *Antropologia divina* jako źródło wolności autonomicznej

Zgodnie z wcześniej przyjętymi założeniami terminologicznymi, personalizm to zespół koncepcji filozoficznych (wchodzących w zakres antropologii). Wspólnym punktem wyjścia wszelkich kierunków personalistycznych jest

¹⁵ E. Hemingway, *Komu bije dzwon*, Wrocław 1988, s. 2.

¹⁶ Por. FR 20.

¹⁷ Por. W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie...*, s. 106–117. Zob. także: M. Nowak, *Koncepcje człowieka we współczesnych wybranych nurtach kultury*, w: *Humanistyczno-antropologiczna ewolucja pedagogiki kultury. Konsekwencje dla teorii i praktyki*, red. J. Gajda, Kraków 2009, s. 147–165; M. Nowak, P. Maier, I. Szewczak (red.), *Antropologiczna pedagogika ogólna*, Lublin 2010.

metafizyczne pojmowanie osoby jako autonomicznego bytu natury duchowej¹⁸. Jan Paweł II w swych rozważaniach idzie dalej, wskazuje na koncepcję osoby jako wolnego i rozumnego podmiotu, zdolnego do poznania Boga, prawdy i dobra¹⁹. Na marginesie warto dodać, że powyższe stwierdzenia wcale nie suponują, by nurt filozoficzny zwany personalizmem był w swej strukturze jednolity i jednorodny. Wielu autorów zajmujących się tym zagadnieniem wskazuje, że personalizmów jest wiele i niejednokrotnie trudno wnikać w skomplikowane różnice między nimi²⁰. Analizując jednak liczne wypowiedzi można stwierdzić, że na gruncie europejskim skryształizowały się zasadniczo dwie koncepcje będące wyrazem personalistycznej wizji człowieka. Jedną z nich reprezentuje Emmanuel Mounier. Jest to tzw. personalizm otwarty, okreśłany również mianem personalizmu społecznego zaangażowania. Autorem drugiej jest Jacques Maritain – twórca słynnego humanizmu integralnego²¹.

Wracając jednak do zagadnienia pedagogii osobowej wolności autonomicznej bł. Jana Pawła II w kontekście wiary i rozumu, trzeba zdecydowanie zauważyć, że wobec postępującego obecnie redukcjonizmu poznawczo-aksjologicznego, laicyzacji i liberalizmu moralnego oraz nieuwzględniania korelacji w przestrzeni wiary i rozumu, należy postulować powrót do najważniejszych tez jednego z mistrzów filozofii – św. Anzelma z Canterbury (1033–1109), dotyczących właśnie problemu relacji rozumu do wiary (łac. *fides quaerens intellectum* – wiara szukająca zrozumienia) oraz myśli Jana Pawła II (1920–2005) zawartych w encyklice *Fides et ratio*. Zaufanie zdolnościom ludzkiego rozumu, podkreślanie jedności poznania, którego źródłami są intelekt i prawda Objawiona przez Boga oraz wezwanie do zintegrowania myślenia filozoficznego i teologicznego w celu „wyjaśnienia związku między prawdą a życiem, między wydarzeniem a prawdą doktrynalną, zwłaszcza zaś relacji między transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka” (FR 99) to bardzo trafne, a współcześnie niezwykle cenne i potrzebne rozwinięcie słów św. Anzelma z Canterbury: *Credo ut intellegam et intellego ut credam* (wierzę, abym zrozumiał i rozumiem, abym uwierzył).

Przywołany św. Anzelm z Canterbury, nawiązując do starożytnej idei *logosu*, a więc przepelniającego świat Porządku (Rozumu), dostrzega w rzeczywistości uporządkowanie, które daje się poznać poprzez podobieństwo za pomocą rozumu. Filozof wyraża myśl, że Bóg, tworząc świat w taki właśnie precyzyjnie rozumny sposób, dał człowiekowi wskazówkę, aby spotkał się z Nim poprzez intelekt. I tym śladem podąża personalizm chrześcijański i wskazywany przez niego system wychowania. Pojawiający się obecnie kryzys osobowy jest życiem

¹⁸ Por. L. Gawor, *Personalizm*, w: *Słownik pojęć filozoficznych...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁹ Por. FR 4.

²⁰ Por. A. Szudra, K. Uzar (red.), *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, Lublin 2009.

²¹ Por. J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, tłum. J. Budzisz, Londyn 1960; tenże, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.

w pseudoobiektywnych oraz pseudoabsolutnych wartościach. Dzieje się tak, gdyż została zagubiona właściwa relacja między dwoma biegunami, o których mówi papież: wiarą i rozumem. To sprawia, że w koncepcji wychowania chrześcijańskiego kryzys osoby ludzkiej wymusza zwrot ku humanizacji wychowania²². Można tego dokonać poprzez wypełnianie następujących warunków: (1) ukierunkowanie na osobową koncepcję człowieka i wypływające z niej cele oraz ideały wychowania; (2) personalizowanie relacji: wychowanek – wychowawca, uczeń – mistrz; (3) dobór odpowiednich metod i technik wychowawczych. Wychowanie chrześcijańskie nie tylko docenia i chroni godność osobową człowieka, jego potrzeby zarówno materialne, jak i duchowe, ale i wciela ducha ewangelicznego w życie społeczne. Mówiąc o wolności i godności człowieka, należy też pamiętać, że w optyce chrześcijańskiej osoba ludzka realizuje swoje powołanie poprzez nieustanną samotranscendencję ku bliźnim, ku światu stworzonemu, a ostatecznie ku Bogu²³, jest istotą zorientowaną na bezpośrednią bliskość ze swym Stwórcą (łac. *desiderium naturale in visionem beatificam*)²⁴. I w tym właśnie wymiarze ludzkiej egzystencji (łac. *antropologia divina* – obraz dziecięstwa Bożego) należy szukać źródeł i celów chrześcijańskiej wolności, wolności autonomicznej, czyli wolności osobowej (tzw. „wolność do”) a nie wolności pojętej jako kategoria społeczna (tzw. „wolność od”). Wolność jest zatem człowiekowi dana, ale równocześnie zadana (tzw. *maieutyka* – stawanie się osoby), a nabiera pełni chrześcijańskiej poprzez *proegzystencję*, czyli bycie dla innych na wzór Jezusa Chrystusa.

4. Personalistyczne wychowanie do wolności

Chrześcijańskie wychowanie personalistyczne, przywołując słowa J. Maritaina, uznaje, że „człowiek to źdźbło słomy, w które (fr. *dans lequel*) wnika niebo”²⁵. Szkoda, że twierdzenie to nie znalazło należytego oddźwięku w polskich opracowaniach. Słowa francuskiego filozofa tłumaczy się często błędnie, mówiąc, że to człowiek (fr. *qui*), będąc źdźbłem słomy, wnika w niebo. Taka interpretacja może być wynikiem dużego wpływu myśli B. Pascala. Określenie Maritaina jest istotne z tej racji, że koresponduje z teologiczną i pedagogiczną myślą chrześcijańską XXI wieku. Zdaniem teologów katolickich, to Bóg wychodzi człowiekowi na spotkanie, pierwszy wyciąga

²² Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary...*, s. 187.

²³ Por. np. M. Schmaus, *Wiara Kościoła*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk 1989, s. 244.

²⁴ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 244; H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 147–161. Zob. także: W. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie...*, s. 156.

²⁵ J. Maritain, *Principes d'une politique humaniste*, Paris 1944, s. 16: „Un brin de paille dans lequel entre le ciel. C'est ce mystère métaphysique que la pensée religieuse désigne en disant que la personne est l'image de Dieu”. Należy dodać, że Bóg – będąc dawcą istnienia – wyprzedza swoją łaską każde ludzkie działanie (por. Flp 2, 13; Dz 17, 28; Ps 139, 4 n.) i w takim kontekście trzeba rozumieć sformułowanie francuskiego personalisty.

rękę, oferując dialog²⁶. Człowiek w ten sposób zostaje zobowiązany do udzielenia odpowiedzi, będąc jednak zawsze wolnym w swym wyborze. Karl Rahner mówi, że „wolność jest ostatecznie otwartością na wszystko bez wyjątku: otwartością na absolutną prawdę, na absolutną miłość, na absolutną nieograniczoność ludzkiego życia w bezpośredniej bliskości z tym, którego nazywamy Bogiem”²⁷. Przyjęcie przez człowieka Bożego zaproszenia realizuje się i przejawia w postawie wiary, czyli pozytywnej odpowiedzi na wezwanie Boże. Zatem inicjatorem dialogu pomiędzy człowiekiem a Bogiem jest zawsze Bóg. „Trzeba nam paść na ziemię – pisze J. Maritain – i obumierać, aby poznać swoje własne oblicze, gdy przyjmujemy biały kamień, na którym Bóg napisał nasze nowe imię”²⁸.

W takim kontekście można też umieścić słowa św. Pawła: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!” (Ga 5, 1). Każda osoba ludzka powinna uczyć się „zawodu człowiek”. W ujęciu personalizmu chrześcijańskiego wychowanie nie ujawnia relacji człowieka do dóbr materialnych, gdyż świat przedmiotów jest tu postrzegany jako bezosobowy, ale dotyczy bezpośrednio relacji interpersonalnych. Procesowi wychowania towarzyszy następująca hierarchia wartości: od materialnych poprzez duchowe ku absolutnym²⁹. Wartością absolutną nie jest tu wolność pojęta jako samowola: indywidualizm, egoizm czy relatywizm. Wartością tą nie są również intelekt i rozum (zdobywanie tylko wiedzy o świecie i człowieku) czy metody i techniki wychowawcze, ale zdobywanie wolności duchowej, wolności wewnętrznej poprzez poznanie, mądrość i miłość oraz sięganie do szczytów wolności zewnętrznej przez podporządkowanie się wartościom zapewniającym rozwój osoby³⁰. Ten moment wolności zdecydowanie uwypukla bł. Jan Paweł II, kiedy zarysowuje potrzebę ciągłego współdziałania wiary i rozumu, wykazując, że jedno nie może istnieć bez drugiego, gdy chce się mówić o wolności. Przestrzeń wypełniająca *fides et ratio* musi być należycie zagospodarowana. Ruch wahadła osobowej wolności powinien być umieszczony w przestrzeni, która wpisuje się w rzeczywistość wiary i rozumu. Zachwianie równowagi pomiędzy tymi elementami zawsze jest niebezpieczne: zaufanie jedynie wierze prowadzi do niebezpiecznego zniewolenia człowieka fideizmem, fundamentalizmem i radykalnym tradycjonalizmem, czego wyrazem może być np. biblicyzm (literalne odczytywanie Biblii). Z kolei zaufanie tylko rozumowi rodzi ontologizm, scjentyzm, eklektyzm, pragmatyzm, racjonalizm i nihilizm³¹.

Wobec powyższego należy jednoznacznie stwierdzić, że wychowanie chrześcijańskie do (ku) wolności postuluje, by uznać istnienie dwóch porządków

²⁶ Por. M. Schmaus, *dz. cyt.*, s. 249; K. Rahner, *dz. cyt.*, s. 101–118; H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, s. 162–169.

²⁷ K. Rahner, *dz. cyt.*, s. 325.

²⁸ J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, s. 36.

²⁹ Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary...*, s. 432.

³⁰ Por. J. Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris 1959, s. 28.

³¹ Por. FR 52–53, 86–90.

poznania, odrębnych nie tylko ze względu na swą zasadę, ale także ze względu na przedmiot. Być człowiekiem naprawdę wolnym – to być nieustannie otwartym na platońską triadę prawdy (gr. *aletheia*), dobra (gr. *agathon*) i piękna (gr. *kalos*). W tym kontekście godne uwagi jest stwierdzenie papieża, że „każdy człowiek jest filozofem” (FR 64). Wracają ponownie sformułowania św. Anzelmia z Canterbury: *credo ut intellegam et intellego ut credam!* (wierzę, abym zrozumiał i rozumiem, abym uwierzył) oraz słowa św. Augustyna, które mogą stanowić trafne podsumowanie powyższych rozważań: „Sama wiara nie jest niczym innym jak przyzwoleniem myśli (...). Każdy, kto wierzy, myśli – wierząc myśli i myśląc wierzy (...). Wiara, jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje”³². Wartości te są tym donioślejsze, jak stwierdza Piotr Jaroszyński, im bardziej „prawda nie jest już uzgodnieniem poznania z rzeczywistości, lecz »moim poglądem«. Dobro nie jest celem, który domaga się spełnienia, lecz »moją zachcianką«. Piękno nie jest już doskonałością i ładem, lecz moim »gustem«”³³.

5. Papiaska pedagogia wolności autonomicznej – od funkcjonariusza do mistrza

Wychowanie chrześcijańskie do wolności, jak wielokrotnie wskazywano, promuje koncepcję, według której osoba ludzka jest zawsze podmiotem, ale jednocześnie narzędziem w ręku Boga. Jak mówi Księga Przysłów: *Serce człowieka obmyśla drogę, lecz Pan utwierdza kroki* (Prz 16, 9). Człowiek dzięki temu, że jest istotą osobową, posiada w swej ontycznej strukturze element transcendentny, który przez Biblię określany jest jako *obraz i podobieństwo Boże* (Rdz 1, 27). Owa „wizja człowieka jako *imago Dei* zawiera konkretne wskazania dotyczące jego istoty i wolności oraz nieśmiertelności jego ducha. Skoro świat stworzony nie jest samowystarczalny, to wszelkie złudne poczucie autonomii, ignorujące zasadniczą zależność każdego stworzenia – w tym także człowieka – od Boga, prowadzi do dramatów, które udaremniają rozumne poszukiwanie harmonii i sensu ludzkiego istnienia” (FR 80). Wobec powyższego łatwo zauważyć, że tym, co człowieka określa i wyróżnia jako podmiot, są: (1) zdolność do subiektywnego przeżywania świata; (2) autorefleksja (samoświadomość); (3) wolność wyboru (podejmowania decyzji); (4) celowe kierowanie sobą (autoteleologia); (5) zdolność odróżniania dobra od zła (etyczne wartościowanie). Ten tzw. odboski element osoby sprawia, że osoba jest dana i zadana człowiekowi przez Boga. Człowiek ma zatem obowiązek tę osobę w sobie realizować. A realizuje ją, będąc zakorzenionym we wspólnocie. Osoba ludzka nie jest więc

³² Św. Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5, w: *Patrologia Latina I–CCXVII (I–IV Indices)*, ed. J. P. Migne, Paris 1878–1890, 44, 963.

³³ P. Jaroszyński, *Triada prawda, dobro, piękno utracona?*, <http://www.piotrjaroszynski.pl/felietony-wywiady/triada-prawda-dobro-piekno-utracona.html> (odczyt z dn. 18 maja 2012).

nigdy środkiem, ale celem, zaś wychowanie jest normą społeczną. W takiej perspektywie istotne jest stwierdzenie I. Kanta, że podmiotowość jest warunkiem przedmiotu. Mówiąc z kolei o relacji między wychowawcą a wychowankiem można pokusić się o sformułowanie wyrażone przez o. prof. Alberta Krąpca: relacja to jakiegokolwiek przyporządkowanie czegokolwiek czemukolwiek. I tylko w takim kontekście można mówić, że wychowanek staje się „przedmiotem” w relacji uczeń – mistrz. Niemniej jednak, zawsze dochodzi do spotkania osób: wychowującej i wychowywanej. Wychowanie musi zawsze dotyczyć wartości osobowych. Priorytetowymi wartościami nie są tu rozum i absolutna wolność, ale spotkanie osób. Jak bowiem stwierdza Tadeusz Gadacz, spotkanie osób i integralność procesu wychowania są podstawowymi cechami personalizmu³⁴. Celne wydaje się też przypuszczenie T. Bilickiego, gdy stwierdza, że „personalizm jawi się jako filozofia przyszłości, w której być może największe pragnienie człowieka – spotkanie serc – ma kluczowe znaczenie”³⁵.

Na takim gruncie antropologicznym rodzi się chrześcijańska propozycja wychowania do wolności, której szczytem jest tzw. wolność autonomiczna, odwołująca się bezpośrednio do Boga i prawa (gr. *nomos*). Skoro prawo Boże wpisane jest w ludzką naturę, to domaga się ono realizacji i wypełnienia. Wychowanie do wolności wskazuje zatem pewne etapy (fazy) w pełnej formacji osoby: anomię (dziecięce pragnienie wyzwolenia się spod prawa), heteronomię (świadomość zależności dziecka od rodziców i innych osób), socjonomię (wejście w liczne ograniczające relacje społeczne) i wreszcie autonomię (gr. *autonomia*) – osobową wolność wewnętrzną (samostanowienie, niezależność). Jan Paweł II osobę ludzką porównuje do badacza, którego „misja polega na tym, że mimo nieustannej pokusy zwątpienia nie porzuca on niezbadanych ścieżek. Znajduje oparcie w Bogu, pozostaje zawsze i wszędzie ukierunkowany na to, co piękne, dobre i prawdziwe” (FR 21). Najważniejszy dla wychowania i postępu istoty ludzkiej w porządku moralnym i duchowym jest pierwiastek wewnętrzny, czyli natura i łaska. Człowiek staje się w pełni sobą poprzez opanowywanie życia namiętności i zmysłów na rzecz życia ducha i wolności. Człowiek coraz bardziej doskonali się poprzez nabywanie zdolności i umiejętności, rozwijając tym samym swoją osobowość, w myśl zasady: Jestem wolny, bo tę wolność od Boga otrzymałem, ale ciągle na nowo ją w sobie odkrywam i realizuję: poprzez nieustanne harmonizowanie wiary i rozumu (łac. *intellectus fidei*).

Umieszczając powyższe rozważania w kontekście procesu dydaktyczno-formacyjnego, należy jednoznacznie stwierdzić, że chrześcijańskie ujmowanie procesu edukacji i wychowania do wolności wskazuje na przechodzenie od modelu szkoły-instytucji do propozycji szkoły-wspólnoty. Warto w tym miejscu

³⁴ Zob. T. Gadacz, *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Człowiek, wychowanie, kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993; P. Walczak, *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.

³⁵ T. Bilicki, *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II – na podstawie encyklik, adhortacji, wybranych listów i przemówień*, Kraków 2000, s. 86.

zwrócić uwagę na wymiar szkoły jako wspólnoty wychowującej, a nie tylko kształcącej. Według koncepcji personalistycznej szkoła to wspólnota miłości wolnych osób: uczniów, rodziców i nauczycieli. Należy więc pytać o rozumienie wolności. Co należy czynić, a czego unikać? Droga uzdrowienia wychowania powinna wieść poprzez uleczenie relacji międzyosobowych wewnątrz „edukacyjnej triady”, a środkiem tego – na co wskazuje Papież w *Fides et ratio* – są: (1) pokorne otwarcie się człowieka na prawdę i ciągłe badanie jej rozumem (FR, 17); (2) traktowanie wychowania jako czynienia daru z siebie (FR, 32); (3) budowanie autorytetu dzięki dialogowi i szczerzej przyjaźni (FR, 33); (4) odzyskanie wymiaru mądrościowego (nadawanie sensu ludzkiemu działaniu; FR, 81); (5) przekonanie, że człowiek jest zdolny do poznania prawdy: łac. *adaequatio rei et intellectus* (FR, 82); (6) przejście od fenomenu do fundamentu (nie można zatrzymywać się na samym tylko doświadczeniu, ale trzeba docierać do poziomu istoty duchowej i do fundamentu, który jest jej podłożem; FR, 83).

W programie wychowania chrześcijańskiego istnieje wielki potencjał. „Nie należy zapominać – pisze bł. Jan Paweł II – że także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni. Klimat podejrzliwości i nieufności, towarzyszący czasem poszukiwaniom spekulatywnym, jest niezgodny z nauczaniem starożytnych filozofów, według których przyjaźń to jedna z relacji najbardziej sprzyjających zdrowej refleksji filozoficznej (...). Człowiek znajduje się na drodze poszukiwania (...), poszukuje prawdy oraz poszukuje osoby, której mógłby zawierzyć” (FR 33). Wychowanie, które sprawia, że człowiek w pełni staje się człowiekiem, można rozpatrywać w optyce funkcjonariusza, bądź też w optyce życia osobowego. Według tej pierwszej wychowanie stwarza specyficzny obraz, kiedy to wychowawca staje się najemnikiem, urzędnikiem i funkcjonariuszem, a proces wychowawczy przybiera przedmiotowy sposób traktowania ucznia. Przykładem takiego właśnie podejścia jest nastawienie ucznia i wychowawcy na realizację programu, na teoretyczne poznanie i opanowanie materiału. Myśl personalistyczna wskazuje, że taki model zagubił wolność pojętą „od – do”, gdyż miernikami są tu prawo, system społeczny, ideologia, kontrola, przepis czy zarządzenie. Bardzo negatywny – na co zwraca uwagę wychowanie chrześcijańskie – jest przyjęty model autorytetu: autorytetu władzy i siły. Wychowanie takie, chociaż przynosi szybkie owoce, to mało angażuje pedagoga i jest nietrwałe. Wraz ze zmianą wychowawcy-stróża rodzi się zmiana postawy ucznia i tym samym budzi nieokielznane pragnienie odwetu za „czas ucisku” czy zniewolenia³⁶.

W optyce osobowej wychowanie jest zawsze spotkaniem osób. Dokonuje się na potrójnej płaszczyźnie, a zaangażowane są trzy podmioty: uczeń, rodzice, wychowawca. Mistrz-wychowawca jawi się zawsze jako odsłaniający świat wartości i pomagający uczniowi w dokonaniu wyboru większego dobra. Wychowawca zdobywa autorytet nie siłą i pozycją społeczną, ale poprzez autentyczność i szczerść

³⁶ W. Cichosz, „*Fides et ratio*” jako przestrzeń..., s. 40.

(synteza wiary i życia). W takiej perspektywie relacja mistrz – uczeń prowadzi do wychowania ku wolności, a nie wychowania od wolności. Wychowawca i wychowanek są wolni w swych działaniach i aktywni w procesie zdobywania wartości: od materialnych poprzez duchowe ku wiecznym. Rodzą się tu silne więzy, których nie jest w stanie zniszczyć zmiana czy brak wychowawcy. Stąd takie działania można określić mianem twórczych i żywych, skutecznych i dynamicznych.

Wnioski

Podsumowując powyższe rozważania, należy zaakcentować, że chrześcijańska myśl personalistyczna proponuje w procesie wychowania budowanie ciągłej relacji w przestrzeni wolności pojętej jako dar i zadanie od Boga. To dynamiczny rozwój wychowanek w platońskiej triadzie prawdy (gr. *aletheia*), dobra (gr. *agathon*) i piękna (gr. *kalos*). Wychowawca, stosując arystotelesowską zasadę złotego środka, unika skrajności i staje się nie tylko starożytnym niewolnikiem (gr. *paidagogos*) prowadzącym (gr. *ago*) dziecko (gr. *pais*), ale autentycznym chrześcijańskim mistrzem wzbudzającym zaufanie ucznia-wychowanek. Jest również autorytetem, którym staje się nie poprzez swoją pozycję społeczną, ale odpowiedzialność za zaufanie. Wychowanie personalistyczne potrzebuje zatem dialogu, a nie monologu czy terroru. W dialogicznym spotkaniu ucznia i wychowawcy ważną okazuje się zasada złotego środka. Analogicznie ma się rzecz w wychowaniu do wolności: i w wierze, i w rozumie. Jan Paweł II zgłasza następującą tezę: „Nie można rozdzielać wiary i rozumu, nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania samego siebie, świata i Boga. Nie ma powodu do jakichkolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą: rzeczywistości te wzajemnie się przenikają, każda zaś ma własną przestrzeń, w której się realizuje” (FR 16–17).

Współcześnie, gdy z jednej strony można zaobserwować postępującą brutalizację życia społecznego i kult pieniądza, a z drugiej – lekceważenie tradycyjnych kanonów, liczne patologie i dysfunkcje społeczne, do upadku autorytetów włącznie, osobowa wolność autonomiczna powinna być usytuowana, rozpatrywana i realizowana w rzeczywistości wiary i rozumu³⁷. Zachwianie równowagi na korzyść tej pierwszej prowadzi do niebezpiecznego zniewolenia człowieka fideizmem, fundamentalizmem i radykalnym tradycjonalizmem. Zaufanie tylko rozumowi rodzi z kolei ontologizm, scjentyzm, eklektyzm, pragmatyzm, racjonalizm i wreszcie nihilizm. Wiara i rozum są więc „jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy” (FR Prolog), bowiem „istnieje głęboka i nierozzerwalna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary. Świat i to, co w nim zachodzi, a także historia i różne doświadczenia w życiu narodu to rzeczywistości, które należy postrzegać, analizować i oceniać przy pomocy środków właściwych rozumowi, tak jednak, aby wiara nie została

³⁷ Por. Tenże, *Chrześcijańskie porządkowanie kultury w świetle wiary i rozumu*, w: *Kultura chrześcijańska w zjednoczonej Europie*, red. T. Sikorski, A. Dymier, Szczecin 2007, s. 24–29.

wyłączona z tego procesu. Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłwić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela. Dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń nie jest zatem możliwe, jeśli człowiek nie wyznaje zarazem wiary w Boga, który w nich działa. Wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając mu dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności. (...) Człowiek dzięki światłu rozumu potrafi rozeznaczyć swoją drogę, ale może ją przemierzyć szybko, uniknąć przeszkód i dotrzeć do celu, jeśli szczerym sercem uznaje, że jego poszukiwanie jest wpisane w horyzont wiary. Nie można zatem rozdzielać wiary i rozumu, nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania samego siebie, świata i Boga” (FR 16). Stąd też wolność nie jest najwyższą wartością człowieka, ponieważ służy prawdzie i dobru. To wartość podstawowa. Bez wolności nie może zatem być mowy o odbudowie osobowej tożsamości człowieka. Paradoksalnie można powiedzieć za ks. prof. Józefem Tischnerem, że Jan Paweł II, poddając krytyce wolność, pragnie ocalić wolność³⁸.

Literatura

- Balthasar H. U. von, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.
- Bilicki T., *Dziecko i wychowanie w pedagogii Jana Pawła II – na podstawie encyklik, adhortacji, wybranych listów i przemówień*, Kraków 2000.
- Boecjusz A. M. S., *O pocieszeniu filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Poznań 1927.
- Brzeziński Z., *Between Two Ages*, New York 1970.
- Carneiro R., *Wolność a wychowanie*, „Kolekcja Communio” 1994, t. 9, s. 306–313.
- Cichosz W., „*Fides et ratio*” jako przestrzeń kształtowania wolności w pedagogice personalistycznej, w: *Wiara i rozum na progu trzeciego tysiąclecia*, red. W. Deptuła i W. Dyk, Szczecin 1999, s. 23–45.
- Cichosz W., *Biblijne wychowanie parenetyczne. Od pedagogiki do pedagogii*, red. R. Czekalski, „Studia Katechetyczne”, Warszawa 2012 (w druku).
- Cichosz W., *Chrześcijańskie porządkowanie kultury w świetle wiary i rozumu*, w: *Kultura chrześcijańska w zjednoczonej Europie*, red. T. Sikorski, A. Dymmer, Szczecin 2007, s. 24–29.
- Cichosz W., *Dekalog wychowania katolickiego w epoce globalizmu*, w: *Państwo a wychowanie. Idee – mity – stereotypy*, red. A. Dymmer, T. Sikorski, Szczecin 2005, s. 331–335.
- Cichosz W., *Edukacyjno-apostolska akomodacja psychologii transgresyjnej*, „Paedagogia Christiana” 2008, nr 2/22, s. 93–104.
- Cichosz W., *Metodologia. Elementarz Studenta*, Gdańsk 2000.
- Cichosz W., *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010.
- Cichosz W., *Pedagogiczny dekalog formacji chrześcijańskiej w epoce globalizmu*, w: *VERITAS cum CARITATE – INTELLEGENCIA cum AMORE*, red. Cz. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 725–745.

³⁸ Por. J. Tischner, *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.

- Cichosz W., *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 191–209.
- Dunaj B. (red.), *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 1, Warszawa 2007.
- Gadacz T., *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Człowiek, wychowanie, kultura*, red. F. Adamski, Kraków 1993, s. 107–113.
- Gawor L., *Personalizm*, w: *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Rzym 1993.
- Jaroszyński P., *Triada prawda, dobro, piękno utracona?*, <http://www.piotrjaroszynski.pl/felietony-wywiady/triada-prawda-dobro-piekno-utracona.html> (odczyt z dn. 18.05.2012).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Maritain J., *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, tłum. J. Budzisz, Londyn 1960.
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988.
- Maritain J., *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris 1959.
- Maritain J., *Principes d'une politique humaniste*, Paris 1944.
- Maritain J., *Trzej reformatorzy Luter – Descartes – Rousseau*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1928.
- Nowak M., *Koncepcje człowieka we współczesnych wybranych nurtach kultury*, w: *Humanistyczno-antropologiczna ewolucja pedagogiki kultury. Konsekwencje dla teorii i praktyki*, red. J. Gajda, Kraków 2009, s. 147–165.
- Nowak M., Maier P., Szewczak I. (red.), *Antropologiczna pedagogika ogólna*, Lublin 2010.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Schmaus M., *Wiara Kościoła*, tłum. J. Zaremba, Gdańsk 1989.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna „Gaudium et spes”*, Rzym 1965.
- Szudra A., Uzar K. (red.), *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, Lublin 2009.
- Św. Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5, w: *Patrologia Latina I–CCXVII (I–IV Indices)*, ed. J. P. Migne, Paris 1878–1890.
- Tischner J., *W krainie schorowanej wyobraźni*, Kraków 1997.
- Walczak P., *Wychowanie jako spotkanie. Józefa Tischnera filozofia człowieka jako źródło inspiracji pedagogicznych*, Kraków 2007.

Pedagogy of personal autonomous freedom according to Blessed John Paul II in the light of the encyclical *Fides et Ratio*

Summary

If we want to understand the concept of the pedagogy of personal autonomous freedom according to John Paul II, we must establish first the content of the appearing notions, and then clearly point out the main relationships that occur between faith and reason.

Nowadays, on one hand we can observe increasing brutalization of social life and the cult of money, and on the other hand we can notice disrespect towards traditional values, numerous pathologies and social dysfunctions, including the fall of authority. In this context personal autonomous freedom should be examined in the reality of faith and reason. In the process of upbringing the Christian personalistic thought offers building constant relation in the space of freedom, which is understood as a gift and a task given from God. Pedagogy of personal autonomous freedom requires a dialogue, and not a monologue or terrorism, that is why the rule of the golden mean is crucial in the meeting between the teacher and the student. The same refers to education towards freedom: both in faith and in reason. John Paul II emphasises that both these realities permeate each other. There is a profound and unbreakable unity between the rational cognition and discovering faith, and this unity allows us to get to know ourselves, the world and God in an appropriate way. Freedom is the fundamental value, without which rebuilding the personal identity of a man is impossible. Paradoxically, it might be said that John Paul II, by criticising freedom wants to save it at the same time.

Keywords: autonomous freedom, faith, ideology, pedagogy, person, reason, religion, upbringing, world view.

Ks. MIROSŁAW TWARDOWSKI

Wydział Biologiczno-Rolniczy
Uniwersytet Rzeszowski

Jana Pawła II koncepcja „ekologii ludzkiej” kluczem do rozwiązania kryzysu ekologicznego

Streszczenie: Kościół katolicki zawsze stał na stanowisku, że droga do rozwiązania „problemu ekologicznego” choć wiedzie przez naukę, technikę, ekonomię i politykę, jednak nie może zatrzymać się tylko na tych dziedzinach. Decydującą rolę w kształtowaniu zachowań proekologicznych odgrywa wszystko to, co ogólnie określamy jako humanistyczny aspekt ochrony przyrody. Ten aspekt, na który ciągle w swym nauczaniu kładł nacisk Jan Paweł II, tworzy właściwa hierarchia wartości, zakorzeniona w danej społeczności, która decyduje o określonej postawie człowieka wobec przyrody. Jana Pawła II koncepcja „ekologii ludzkiej”, twórczo rozwijana przez Benedykta XVI, powinna być bezcennym drogowskazem w rozwiązywaniu groźnego dla współczesnego świata kryzysu ekologicznego.

Słowa kluczowe: błąd antropologiczny, ekologia ludzka, zrównoważony rozwój.

Wstęp

Na czerwiec 2012 r. w Rio de Janeiro zaplanowano Konferencję Narodów Zjednoczonych nt. Zrównoważonego Rozwoju¹ (Rio+20). Konferencja ta odbędzie się 20 lat po zorganizowaniu w czerwcu 1992 r. w Rio de Janeiro Szczytu Ziemi². Wtedy to właśnie uzgodniono i przyjęto w obowiązującej formie ideę i zasady zrównoważonego rozwoju, będące odpowiedzią na globalny kryzys ekologiczny. Najważniejszym osiągnięciem Szczytu było uzgodnienie *Deklaracji Szczytu Ziemi z Rio de Janeiro* w sprawie środowiska i rozwoju oraz zbioru zaleceń ekonomicznych, społecznych i środowiskowych zawartych w *Agendzie 21*. Dziesięć lat

¹ Określenie „zrównoważony rozwój” (ang. *sustainable development*) po raz pierwszy spotykamy w dokumencie Światowej Komisji do spraw Środowiska i Rozwoju z 1987 r. pt. *Nasza wspólna przyszłość* (tzw. *Raport Brundtland*). Zob. W. Bołoz, *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*, Kraków 2010, s. 45.

² Ministerstwo Środowiska Rzeczypospolitej Polskiej, *RIO+20*, http://www.mos.gov.pl/artukul/4476_nr_7/16833_rio_20.html (odczyt z dn. 18.05.2012).

po Szczycie Ziemi w Rio de Janeiro, w 2002 r. w Johannesburgu uzgodniono *Plan Wdrażania Agendy 21* i podjęto konkretne kroki w celu przekształcenia wizji w konkretny plan działań. Celem zbliżającej się Konferencji Rio+20 jest, jak zapowiadają jej organizatorzy, m.in. odnowienie politycznych zobowiązań w obszarze zrównoważonego rozwoju, dokonanie oceny postępu i ustosunkowanie się do nowych wyzwań. Założenia te mają zostać zrealizowane w ramach dwóch powiązanych ze sobą tematów: (1) zielona gospodarka w kontekście zrównoważonego rozwoju i wykorzeniania ubóstwa oraz (2) instytucjonalne ramy zrównoważonego rozwoju.

Tematy planowanej konferencji, zogniskowane wokół idei zrównoważonego rozwoju, od wielu lat podejmuje w swym nauczaniu Kościół katolicki piórem i ustami kolejnych papieży. Kościół zawsze stał na stanowisku, że droga do rozwiązania „problemu ekologicznego”, choć wiedzie przez naukę, technikę, ekonomię i politykę, jednak nie może zatrzymać się tylko na tych dziedzinach³. Decydującą rolę w kształtowaniu zachowań proekologicznych odgrywa wszystko to, co ogólnie określamy jako humanistyczny aspekt ochrony przyrody. Ten aspekt, który często w swym nauczaniu podkreślał Jan Paweł II, tworzy właściwa hierarchia wartości, która decyduje o określonej postawie człowieka wobec przyrody.

W niniejszym artykule prześledzimy główne wątki ekologiczne, szczególnie zorientowane na modną dzisiaj kwestię zrównoważonego rozwoju, w nauczaniu Jana Pawła II. Propozycje polskiego papieża w kwestii rozwiązania kryzysu ekologicznego zwierają wiele wątków nowatorskich w stosunku do jego poprzedników na Stolicy Piotrowej. Aby pokazać jednak ciągłość nauczania Kościoła na interesujący nas temat, przypomnimy główne idee przesłania ekologicznego poprzednika Jana Pawła II – papieża Pawła VI. Ekologiczne rozstrzygnięcia Jana Pawła II rozwija papież Benedykt XVI, dlatego też w ostatniej części tego artykułu zarysujemy wizję relacji człowiek – środowisko obecną w nauczaniu obecnego papieża.

1. Myśl ekologiczna Jana Pawła II na tle nauczania Kościoła

Jan Paweł II kontynuował myśl Kościoła katolickiego w kwestii ekologicznej. Wątki ekologiczne znajdujemy już w nauczaniu papieża Jana XXIII, zwłaszcza w encyklikach *Mater et Magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963), jednak zdecydowany, stanowczy głos na interesujący nas temat zabrał dopiero papież Paweł VI, gdyż w okresie jego pontyfikatu wyraźnie ujawnił się globalny kryzys ekologiczny⁴.

W encyklice *Populorum progressio* (1967) Paweł VI z całą stanowczością stwierdza, że „społeczność ludzka jest poważnie chora”⁵. Jako przyczynę

³ A. Skowroński, „Kwestia ekologiczna” w nauczaniu Jana Pawła II, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, Warszawa 1999, s. 284.

⁴ S. Jaromi, *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004, s. 65.

⁵ Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Rzym 1967, n. 66.

choroby wskazuje zanikanie braterskich więzi między ludźmi i całymi narodami. Skutki tej choroby wpływają również niekorzystnie na relację człowieka do otaczającego go środowiska naturalnego. Odpowiedzią na tę chorobę naszych czasów jest papieska wizja „pełnego humanizmu”, który jest troską o wszechstronny, integralny rozwój całego człowieka⁶. Humanizm ten jest oparty na wartościach duchowych i Bogu, który jest źródłem i początkiem tych wartości. Rozwój, który papież ma na myśli, powinien być zupełny, to znaczy przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka⁷. Wzrastający ciągle dobrobyt nigdy nie może być zarówno dla jednostki, jak i dla całego społeczeństwa celem najwyższym⁸. Ojciec Święty pisze: „Każdy bowiem postęp niesie podwójną możliwość: z jednej strony jest on konieczny człowiekowi dla coraz to pełniejszego rozwoju człowieczeństwa; z drugiej jednak zamyka go jakby w więzieniu, jeśli dąży się do niego jako do najwyższego dobra, poza którym nie należy dbać o nic innego. W tym ostatnim wypadku serca stają się twarde, dusze zamykają się dla drugich, ludzie wiążą się z sobą nie dla przyjaźni, ale dla korzyści, a ta z łatwością przeciwstawia ich sobie i rozdziela. Dlatego samo tylko zdobywanie dóbr gospodarczych nie tylko staje na przeszkodzie rozwojowi człowieczeństwa, ale również sprzeciwia się wrodzonej wielkości człowieka. Albowiem tak narody, jak i ludzie zarażeni chciwością wykazują najoczywistej niedorozwój moralny”⁹.

Z kolei w *Liście do Maurice Stronga – Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych* (1972) Paweł VI wskazuje na wielorakie zagrożenia środowiska naturalnego, a także na możliwe drogi rozwiązania tego problemu. Już w pierwszych zdaniach swego listu Ojciec Święty wyraża swoją troskę o środowisko naturalne. Pisze: „Troska o zachowanie i ulepszenie środowiska naturalnego oraz szlachetne pragnienie uczynienia pierwszego kroku na drodze ku międzynarodowej współpracy w dziedzinie ochrony tego tak potrzebnego wszystkim dobra, zgodne są z najgłębszymi potrzebami odczuwanymi przez ludzi naszych czasów”¹⁰. Papież wskazuje na nierozłączność człowieka i środowiska, w którym on żyje¹¹. Człowiek i środowisko przyrodnicze są ze sobą związane, pozostając w relacji zwrotnej. Środowisko umożliwia człowiekowi egzystencję i jej rozwój, zaś człowiek udoskonala je i uszlachetnia przez sam fakt obecności, a także przez pracę i kontemplację. Aby ta harmonia między człowiekiem a środowiskiem mogła się rozwijać, człowiek powinien szanować prawa natury, w tym prawa rządzące życiem i zdolnością regeneracyjną

⁶ *Tamże*, n. 42.

⁷ *Tamże*, n. 14.

⁸ *Tamże*, n. 19.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ Tenże, *List do Maurice Stronga – Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka*, 01.06.1972, http://www.kns.gower.pl/pawel_vi/list.htm (odczyt z dn. 16.05.2012).

¹¹ *Tamże*.

przyrody. „człowiek i przyroda są ze sobą złączeni i dzielić muszą wspólny los doczesny”¹² – pisze Paweł VI.

W związku z powyższym Ojciec Święty dostrzega konieczność „(...) zastąpienia tak często ślepego i brutalnego postępu materialnego, którym kieruje jedynie jego własny dynamizm – szacunkiem dla biosfery widzianej jako całość, będącą »jedyną Ziemią«”¹³. Wskazuje przy tym na liczne, wzajemnie zależne od siebie czynniki, od których – jego zdaniem – zależy powodzenie lub klęska w batalii o odsunięcie widma katastrofy ekologicznej¹⁴. Ma tu na myśli m.in. zacieśnianie się więzi między krajami w wyniku współpracy gospodarczej, postępujące podporządkowywanie sił przyrody nauce i technice, rozszerzanie się zasięgu ponadnarodowych kontaktów międzyludzkich, przekraczających bariery narodowości i rasy. Paweł VI nie ma wątpliwości, że jeden „błąd, zanieczyszczenie spowodowane w jednym punkcie świata powoduje zmiany zupełnie gdzie indziej i może doprowadzić do obniżenia poziomu życia innych, często bez ich winy i wiedzy. Człowiek wie dziś na pewno, że postęp nauki i techniki, mimo zawartej w nim obietnicy polepszenia bytu wszystkich ludów, niesie z sobą – jak wszelkie dokonania ludzkie – zarówno dobro jak i zło”¹⁵.

Papież dostrzega zagrożenie płynące ze złego użycia przez człowieka wytworów własnej inteligencji w celu niszczenia¹⁶. Ma tu na myśli broń jądrową, chemiczną, bakteriologiczną i inne narzędzia masowego niszczenia. Zauważa też niebezpieczne zakłócenia równowagi w biosferze, spowodowane przez następujące przejawy zgubnej antropopresji: nadmierną eksploatację fizycznych zasobów planety (nawet w celu produkowania rzeczy użytecznych), trwonienie nieodnawialnych zasobów naturalnych, niszczenie gleby, powietrza wód i przestrzeni i wynikające z nich zagrożenie życia roślin i zwierząt. Wszystko to – zadaniem Ojca Świętego – zubaża i niszczy środowisko człowieka i w ten sposób zagraża samemu jego istnieniu. Dlatego też Paweł VI apeluje: „Musimy na koniec z całą odwagą odpowiedzieć na wyzwanie, jakim jest dla naszego pokolenia konieczność spojrzenia dalej, niż sięgają nasze doraźne i cząstkowe cele i przygotowania ludziom jutra Ziemi, która byłaby dla nich gościnna”¹⁷.

Papież jest świadom, że wszystkie poczynania techniczne na rzecz ochrony środowiska okażą się nieskuteczne, jeżeli nie będzie im towarzyszyć radykalna zmiana sposobu myślenia ludzi. Papieżowi nie chodzi tylko o odwagę i trzeźwość rozumowania. Nie ma wątpliwości, że panowanie nad przyrodą musi opierać się na autentycznych zasadach moralnych. Pisze: „Przesyt spowodowany przez zbytnią łatwość życia, rosnąca i coraz bardziej rozpowszechniona świadomość solidarności rodzaju ludzkiego przyczyniają się do odrodzenia

¹² *Tamże.*

¹³ *Tamże.*

¹⁴ *Tamże.*

¹⁵ *Tamże.*

¹⁶ *Tamże.*

¹⁷ *Tamże.*

pełnej szacunku postawy, która jest fundamentem stosunku między człowiekiem a środowiskiem”¹⁸. W tym miejscu Paweł VI przywołuje przykład świętego Franciszka z Asyżu, który ludziom naszych czasów „daje świadectwo wewnętrznej harmonii, osiągniętej dzięki przepojonemu ufnością zjednoczeniu z rytmem i prawami przyrody”¹⁹.

Autor kończy swój list zachętą: „A zatem zamiast upatrywać w walce o lepsze środowisko przyrodnicze przejaw lęku bogatych, dostrzegać należy w niej – i to z korzyścią dla wszystkich – potwierdzenie wiary i nadziei w przyszłość całej rodziny człowieczej skupionej wokół wspólnego celu”²⁰.

2. Relacja człowiek – przyroda w świetle koncepcji „ekologii ludzkiej” Jana Pawła II

W nauczaniu Jana Pawła II, w porównaniu do jego poprzedników, dostrzegamy zarówno kontynuację, jak i zupełnie nowe wątki ekologiczne. W encyklice *Centesimus annus* (1991) papież mówi o potrzebie prawdziwej „ekologii ludzkiej”. To kluczowe pojęcie streszcza papieską wizję relacji człowiek – przyroda. Jan Paweł II pisze: „Podczas gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze okazuje się troskę o zachowanie naturalnego »habitat« różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej »ekologii ludzkiej«”²¹. Bóg dał człowiekowi ziemię, aby się o nią troszczył i odpowiedzialnie jej używał. Nie można jednak zapominać – podkreśla Ojciec Święty – że również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego jest zobowiązany do respektowania naturalnej i moralnej struktury, w jaką został wyposażony.

2.1. Człowiek autorem i aktorem dramatu ludzkiej egzystencji

W swej pierwszej programowej encyklice *Redemptor hominis* (1979) Jan Paweł II pisze o stanie zagrożenia, w którym znalazł się współczesny człowiek ze strony własnych wytworów. Dramat ludzkiej egzystencji, którego człowiek jest autorem, a zarazem aktorem, polega na niepanowaniu nad dziełami, które wyszły z jego rąk, a więc na swoście rozumianej alienacji człowieka²². Papież w następujących słowach opisuje ten dramat współczesnego człowieka: „Owoce

¹⁸ *Tamże*.

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *Tamże*.

²¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Rzym 1991, n. 38 (dalej: CE).

²² A. Skowroński, *dz. cyt.*, s. 285.

tej wielorakiej działalności człowieka zbyt rychło, i w sposób najczęściej nieprzewidywany, nie tylko i nie tyle podlegają »alienacji« w tym sensie, że zostają odebrane temu, kto je wytworzył, ile – przynajmniej częściowo, w jakimś pochodnym i pośrednim zakresie skutków – skierowują się przeciw człowiekowi. Zostają przeciw niemu skierowane lub mogą zostać skierowane przeciw niemu. Na tym zdaje się polegać główny rozdział dramatu współczesnej ludzkiej egzystencji w jej najszerszym i najpowszechniejszym wymiarze. Człowiek coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory – rzecz jasna nie wszystkie i nie większość, ale niektóre, i to właśnie te, które zawierają w sobie szczególną miarę ludzkiej pomysłowości i przedsiębiorczości – mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobrażalnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się błędąć²³. Ojciec Święty podkreśla, że wolą Stwórcy było, aby człowiek pozostawał z przyrodą w relacji rozumnego i szlachetnego „pana” i „stróża”, a nie bezwzględego „eksploatatora”²⁴.

2.2. „Błąd antropologiczny” źródłem kryzysu ekologicznego

Co jest źródłem obserwowanego powszechnie, zarysowanego wyżej dramatu ludzkiej egzystencji i związanego z nim kryzysu ekologicznego? Jan Paweł II widzi korzenie zakrojonego na szeroką skalę bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego w rozpowszechnionym, także w naszych czasach, tzw. „błędzie antropologicznym”, czyli niewłaściwej wizji człowieka²⁵. Papież poddaje ów błąd szerokiej analizie. Przywołajmy najważniejsze wątki tej analizy.

Błąd antropologiczny to zafałszowana wizja człowieka, dotycząca jego natury (człowiek produktem społeczeństwa) i jego pochodzenia (człowiek produktem natury)²⁶. Wymienione dwa istotne aspekty wizji człowieka, to jest natura i pochodzenie, Ojciec Święty omawia m.in. w kontekście doktryny marksistowskiej, tak wpływowej w dwudziestym wieku.

W marksizmie Jana Paweł II odnajduje niczym nieuzasadnione przeakcentowanie społecznego wymiaru ludzkiej natury. Przywołajmy odnośne słowa papieża: „Błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny. Rozpatruje on bowiem pojedynczego człowieka jako zwykły element i cząstkę organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu

²³ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979, n. 15 (dalej: RH).

²⁴ *Tamże*, n. 15.

²⁵ CE, n. 37. Analizie błędu antropologicznego poświęciłem osobny artykuł. Zob. M. Twardowski, *Krytyczna ocena marksistowskiej wizji człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Resovia sacra” 2009, nr 16, s. 299–319. W niniejszych rozważaniach poświęconych temu zagadnieniu odwołam się do materiału zawartego w wyżej wymienionej pracy (s. 302–307, 310).

²⁶ J. A. Kłoczowski, *Polowanie na idee. Piętnaście lat pontyfikatu Jana Pawła II*, „Znak” 1993, nr 10, s. 64.

mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a równocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych²⁷. Człowiek jest więc, wedle wizji marksistowskiej, „produktem społeczeństwa” i jego „własnością”.²⁸ Omawiana doktryna niszczy podmiotowość osoby ludzkiej²⁹. Marksizm głosi antropologiczny prymat społeczności nad osobą ludzką, z czym Jan Paweł II nie może się zgodzić. Pierwszeństwo to ma charakter ontologiczno-aksjologiczny.

Dla marksistów człowiek jest w całości produktem natury. To drugi aspekt marksistowskiej wizji człowieka, ostro krytykowany przez Jana Pawła II. Do tego aspektu Papież odnosi się szeroko w swym nauczaniu, a czyni to między innymi w kontekście rozważań nad rozwojem ludzkim. Przedstawiciele doktryny marksistowskiej twierdzą, że człowiek jest wyłącznie pochodną materii, a w konsekwencji jest substancjonalnie czymś jednym z materią³⁰. W konsekwencji rozwój będzie dotyczył tylko wymiaru materialnego ludzkiego bytu, bo tylko taki, jak twierdzą, istnieje³¹. Z taką wizją człowieka Ojciec Święty nie może się zgodzić. Zdaniem papieża, człowiek winien się nieustannie rozwijać, bo to jest jego zasadnicze powołanie, ale jest to powołanie oceniane według jego parametru wewnętrznego, duchowego³². Rozwój, który jest zredukowany tylko do wymiaru materialnego, jest zagrożeniem dla człowieka i zawsze obraca się przeciwko niemu³³. Bez uwzględnienia owego duchowego wymiaru rozwoju, zdaniem Ojca Świętego, godność ludzka zostaje zagrożona³⁴. Poddając krytyce marksistowskie rozumienie „rozwoju człowieka”, papież promuje integralną wizję człowieka, zakładającą wszystkie wymiary bytowania i podporządkowującą wymiary materialne duchowym³⁵.

Jan Paweł II nie ma żadnej wątpliwości, że u źródeł tej błędnej wizji osoby ludzkiej tkwi ateizm. Pisze: „negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby”³⁶. Tylko wtedy,

²⁷ CE, n. 13.

²⁸ J. Krasiński, *Centesimus annus. „Encyklika posttotalitaryzmu”*, „Ateneum Kapłańskie” 1993, nr 1, s. 6.

²⁹ CE, n. 13. Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Rzym 1987, n. 15. 28 (dalej: SRS). Zob. także A. Frossard, *Portret Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1990, s. 79.

³⁰ SRS, n. 28. Zob. P. Jarecki, *Na drodze do człowieka. Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, „Słowo” 15–17 października 1993, s. III.

³¹ SRS, n. 28.

³² *Tamże*, n. 29.

³³ *Tamże*, n. 28. Zob. P. Jarecki, *dz. cyt.*, s. III.

³⁴ CE, n. 55.

³⁵ *Tamże*, n. 36.

³⁶ *Tamże*, n. 13.

gdy człowiek uzna istnienie Boga, może on uświadomić sobie swą godność i wielkość. Ateizm neguje prawdziwą wielkość osoby ludzkiej³⁷.

Choć marksizm ze swoją zafałszowaną antropologią ostatecznie się skompromitował, Jan Paweł II jest świadom ogromnego spustoszenia, jakie pozostawił w postaci głoszonej przez tę ideologię idei rewolucyjnej przemocy czy moralnego relatywizmu. Papież wskazuje również na nowe zagrożenia. Dostrzega je zwłaszcza w bardzo wpływowej kulturze liberalnej, zogniskowanej wokół źle pojętej koncepcji ludzkiej wolności. Współczesny liberalizm absolutyzuje ludzką wolność, rozrywając istotną więź między wolnością a prawdą³⁸. Dla Ojca Świętego warunkiem prawdziwej wolności jest rzetelny stosunek do prawdy³⁹. Przestrzega więc przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez zagłębienia się w całą prawdę o człowieku i świecie.

2.3. Konsekwencje „błędu antropologicznego” dla relacji człowiek – przyroda

Nakreślona przez Jana Pawła II marksistowska i postmarksistowska fałszywa wizja człowieka ma swoje konsekwencje dla relacji człowiek – środowisko naturalne. Papież zauważa, że z jednej strony człowiek ma zdolność przekształcania i w pewnym sensie „stwarzania” świata własną pracą. Z drugiej jednak strony ten sam człowiek zdaje się zapominać, że przyroda to pierwszy dar otrzymany od Boga Stwórcy. Ojciec Święty pisze: „Człowiek mniema, że samowolnie może rozporządzać ziemią, podporządkowując ją bezwzględnie własnej woli, tak jakby nie miała ona własnego kształtu i wcześniejszego, wyznaczonego jej przez Boga, przeznaczenia, które człowiek, owszem, może rozwijać, lecz któremu nie może się sprzeniewierzać. Zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury, raczej przez niego tyranizowanej, niż rządzonej”⁴⁰. Przyroda nie jest więc własnością człowieka, ale darem otrzymanym od Boga. Człowiek nie jest panem i bezwzględnym eksploatatorem przyrody, ale dzierżawcą i stróżem. Dobra nie są niewyczerpalne, nie wszystkie też są odnawialne⁴¹. Nie może więc używać bogactw przyrody, zarówno ożywionych jak i nieożywionych, w sposób dowolny, bezkarnie, z nieograniczoną władzą, jedynie wedle własnych potrzeb⁴². Przy takim podejściu współczesnego człowieka do bezcennych dóbr przyrody staje pod znakiem zapytania możliwość korzystania z nich przyszłych pokoleń. Współczesnemu człowiekowi w podejściu do przyrody często brakuje, jak

³⁷ *Tamże*, n. 13. Zob. CE, n. 44.

³⁸ J. Kupczak, P. Kozacki: *Kościół na drogach człowieka*, w: M. Zięba, P. Kozacki, *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II*, Poznań 2003, s. 21.

³⁹ RH, n. 12.

⁴⁰ CE, n. 37.

⁴¹ SRS, n. 34.

⁴² *Tamże*, 34.

zauważa Ojciec Święty, „owej postawy bezinteresownej, szlachetnej, wrażliwej na wartości estetyczne, która się rodzi z zachwyty dla istnienia i dla piękna, oraz pozwala odczytywać w rzeczach widzialnych przesłanie niewidzialnego Boga, który je stworzył”⁴³.

Inną konsekwencją błędu antropologicznego jest nakierowanie celów życiowych bardziej na posiadanie niż na rozwój człowieczeństwa⁴⁴. Jan Paweł II nawiązuje do rozróżnienia wprowadzonego przez Gabriela Marcela na „być” i „mieć”. Otóż człowiek ma „mieć” po to, aby „być”; zawsze ma bardziej „być” niż „mieć”⁴⁵. Współczesny „konsumizm” – jak go określa Ojciec Święty – nieustannie kusi współczesnego człowieka propozycją nabywania coraz to nowych produktów. Tymczasem im więcej człowiek posiada, tym więcej pożąda, a najgłębsze pragnienia i tak pozostają niezaspokojone, a nawet zagłuszone⁴⁶. Aby przeciwstawić się „cywilizacji spożycia” papież promuje integralną wizję człowieka, która obejmuje wszystkie wymiary bytowania i która podporządkowuje wymiary materialne duchowym⁴⁷.

2.4. Jana Pawła II zasady skutecznego rozwiązania problemu ekologicznego

Jan Paweł II nie zatrzymuje się tylko na opisie współczesnych problemów ekologicznych, ale na bazie wypracowanej i promowanej integralnej wizji człowieka kreśli zasady skutecznego ich rozwiązania⁴⁸. Zasady te w sposób klarowny papież wyłożył w *Orędziu na XXIII Światowy Dzień Pokoju*. Przywołajmy je.

1. Poszanowanie praw przyrody

Wszechświat stanowi integralną całość i charakteryzuje się własną dynamiczną równowagą i porządkiem⁴⁹. Człowiek jest powołany do tego, aby tę równowagę i porządek z należytą ostrożnością poznawać i szanować.

2. Traktowanie przyrody jako dobra wspólnego, które powinno służyć obecnym i przyszłym pokoleniom

Ziemia jest wspólnym dziedzictwem ludzkości, dlatego jej bogactwa powinny służyć wszystkim bez wyjątku⁵⁰. Stąd też za jawną niesprawiedliwość uważa papież gromadzenie przez niewielką uprzywilejowaną grupę ludzi coraz więcej zbędnych dóbr i równoczesne trwonienie przez nich dostępnych bogactw, podczas gdy rzesze ludzi żyją w całkowitej nędzy, na poziomie minimum niezbędnego do przetrwania.

⁴³ CE, n. 37.

⁴⁴ *Katechezy ekologiczne*, red. S. Zięba, Lublin 1993, s. 263.

⁴⁵ SRS, n. 28. Zob. P. Jarecki, *dz. cyt.*, s. III.

⁴⁶ SRS, n. 28.

⁴⁷ CE, n. 36.

⁴⁸ Zob. *Katechezy ekologiczne...*, s. 264.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, 8 grudnia 1989 r., n. 8, <http://www.kns.gower.pl/pokoj/pokoj1990.htm> (dostęp z dn. 16.05.2012).

⁵⁰ *Tamże*, n. 8.

3. Ulepszenie systemu międzynarodowej koordynacji w zakresie rozporządzania zasobami ziemi

Rozwiązania wielu problemów związanych z ochroną środowiska naturalnego nie można szukać tylko w obrębie danego kraju⁵¹. Problemy te bowiem wykraczają niejednokrotnie poza granice poszczególnych państw.

4. Rozwiązanie problemu strukturalnych form ubóstwa istniejącego na świecie

Jak dotąd nie rozwiązano problemu strukturalnych form ubóstwa wciąż istniejącego na świecie⁵². Skutkuje to ogromem ludzkich cierpień. Papież apeluje do rządzących o odważne reformy strukturalne oraz o nowe układy w stosunkach między państwami i narodami.

5. Potrzeba zmiany stylu życia, odznaczającego się dyscypliną wewnętrzną, umiarem i odpowiedzialnością

Współczesny człowiek – zdaniem Jana Pawła II – nie znajdzie sposobu na rozwiązanie kryzysu ekologicznego, jeśli poważnie nie zmieni swojego stylu życia⁵³. Dominujący w wielu środowiskach styl życia nastawiony jest na hedonizm i konsumpcję. Jest on przejawem głębokiego kryzysu moralnego człowieka. Brak poczucia wartości osoby i życia ludzkiego ma swoje bezpośrednie przełożenie na egoizm i obojętność w stosunku do innych i do świata.

3. Perspektywiczność „ekologii ludzkiej” Jana Pawła II

Wątki ekologiczne, tak mocno osadzone w nauczaniu Jana Pawła II, rozwija jego następca na Stolicy Piotrowej, Benedykt XVI. Ks. Ettore Balestrero, podsekretarz ds. relacji z państwami w watykańskim Sekretariacie Stanu, podkreśla, że Benedykt XVI, podejmując nauczanie swego poprzednika, przyczynił się znacząco do rozwoju stosowanego przez niego pojęcia „ekologii ludzkiej”⁵⁴. Ks. Balestrero przypomina kontekst, w jakim Benedykt XVI używa tego terminu. Obecny papież za swoim poprzednikiem przypomina wszystkim, że wiara w Stworzyciela jest podstawowym artykułem chrześcijańskiego *Credo*. Dlatego chrześcijanin musi czuć się odpowiedzialnym za stworzenie. Przejawem tej odpowiedzialności jest troska o ochronę ziemi lub wody jako darów stworzenia będących własnością wszystkich. Jednak troska ludzi dobrej woli nie może się ograniczać tylko i wyłącznie do ochrony tych darów Stwórcy. W pierwszej kolejności trzeba chronić człowieka, by nie niszczył samego siebie. Nie będzie to możliwe bez wypracowania właściwie rozumianej ekologii człowieka. Obecny papież – przypomina ks. Balestrero – odsłania prawdę o naturze istoty

⁵¹ *Tamże*, n. 9.

⁵² *Tamże*, n. 11.

⁵³ *Tamże*, n. 13.

⁵⁴ *Watykan: zrównoważony rozwój wymaga „ekologii ludzkiej”*, <http://www.radiovaticana.org/POL/articolo.asp?c=576321> (dostęp z dn. 16.05.2012).

ludzkiej i domaga się respektowania porządku stworzenia. Przyjmując prawdę o Bogu Stworzycielu, człowiek powinien wsłuchiwać się w język stworzenia. Benedykt XVI przypomina, że lekceważenie tego języka stworzenia byłoby równoznaczne z samozniszczeniem człowieka i w tym kontekście używa pojęcia „ekologii ludzkiej”.

Na potrzebę „ekologii ludzkiej” obecny papież zwrócił uwagę w przemówieniu wygłoszonym 15 września 2007 r. z racji przyjęcia nowego ambasadora Irlandii przy Stolicy Apostolskiej, Noela Fahey’a⁵⁵. Zdaniem Benedykta XVI doniosły temat ochrony środowiska trzeba podejmować w świetle właściwie rozumianej ekologii człowieka. Godność człowieka wypływa – stwierdza Ojciec Święty – z łaski udzielonej mu przez Boga w stworzeniu i trwa od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Papież zauważył, że współczesny świat za mało uwagi zwraca na cud ludzkiego życia poczętego w łonie matki.

Wątki ekologiczne znajdujemy też w Orędziu Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2008 roku, zatytułowanym *Rodzina wspólnotą pokoju*⁵⁶. W dokumencie tym Papież nazywa ziemię „wspólnym domem” dla wielkiej rodziny ludzkiej, środowiskiem danym przez Boga Stwórcę, aby w nim żyła w sposób twórczy i odpowiedzialny⁵⁷. To środowisko należy otaczać szczególną troską, gdyż zostało ono nam dane, abyśmy je strzegli i pielęgowali, kierując się zawsze kryterium dobra wspólnego. W trosce o ten wspólny dom nie należy jednak zapominać o hierarchii wartości, na której szczycie stoi zawsze człowiek. Ojciec Święty pisze: „Oczywiście w całym stworzeniu istota ludzka ma wartość największą. Respektować środowisko to nie znaczy uznać, że natura nieożywiona czy ożywiona jest ważniejsza od człowieka”⁵⁸. Dla papieża nie oznacza to jednak, że współczesny człowiek może w pełni dysponować bogactwami ziemi dla własnych interesów⁵⁹. Przyszłe pokolenia również mają prawo do korzystania z obfitości dóbr ziemi. Szczególną troską należy otoczyć ubogich, którzy niejednokrotnie nie mają dostępu do dóbr stworzonych o powszechnym przeznaczeniu.

Benedykt XVI jest zatroskany o przyszłą równowagę ekologiczną. Kieruje w tym względzie apel do ekspertów i znawców tematu, aby w ocenie sytuacji kierowali się rozważą i nie ulegali presjom ideologicznym sugerującym pochopne wnioski. Papież apeluje przede wszystkim o wspólne budowanie modelu zrównoważonego rozwoju, który może zapewniać dobrobyt wszystkim, przy poszanowaniu równowagi środowiskowej. Owocna może być tu tylko

⁵⁵ Benedykt XVI do ambasadora Irlandii o ekologii osoby, <http://info.wiara.pl/doc/169334>. Benedykt-XVI-do-ambasadora-Irlandii-o-ekologii-osoby (odczyt z dn. 16.05.2012).

⁵⁶ Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2008 roku: Rodzina wspólnotą pokoju*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace_pl.html (odczyt z dn. 16.05.2012).

⁵⁷ *Tamże*, n. 6. 7.

⁵⁸ *Tamże*, n. 7.

⁵⁹ *Tamże*, n. 7.

droga dialogu, a nie jednostronnych decyzji⁶⁰. Ojciec Święty pisze: „Można zwiększyć, jeśli to konieczne, liczbę instytucji o zasięgu międzynarodowym, aby razem podejmować decyzje dotyczące zarządzania tym naszym »domem«; ważniejsze jest jednak takie kształtowanie sumień, aby dojrzewały w nich przekonanie o konieczności odpowiedzialnej współpracy”⁶¹. W perspektywie coraz to nowych i coraz bardziej złożonych problemów ekologicznych, którym należy stawić czoła, trzeba – zdaniem papieża – działać zgodnie, bo czas nagli⁶².

Zakończenie

Zarysowana w niniejszym opracowaniu koncepcja „ekologii ludzkiej” Jana Pawła II, twórczo rozwijana przez Benedykta XVI, powinna być drogowskazem w rozwiązywaniu groźnego dla współczesnego świata kryzysu ekologicznego. Punktem odniesienia uczynić ją mają dla siebie w pierwszej kolejności ludzie trzymający w swych rękach ster władzy, bo oni są w największym stopniu odpowiedzialni za dziś i jutro naszej planety. To do nich w pierwszym rzędzie kieruje swoje przesłanie ekologiczne Kościół głosem i piórem swych najznakomitszych przedstawicieli. Wobec nie do końca skutecznych i zadowalających dotychczasowych wysiłków i działań w dziedzinie ekologii, ludzie odpowiedzialni za przyszłe losy świata powinni szukać skutecznych rozwiązań obecnego kryzysu ekologicznego na bazie wypracowanej przez Jana Pawła II i rozwijanej przez jego następcę „ekologii ludzkiej”. Należy żywić nadzieję, że uczestnicy zbliżającej się czerwcowej konferencji *Rio+20* nie będą obojętni na ten głos papieża. Jednak nie tylko do ludzi władzy Kościół kieruje swoje nauczanie ukierunkowane na rozwiązanie problemów ekologicznych. Ziemia jest wspólnym domem dla każdego człowieka. W trosce o ten wspólny dom wszyscy ludzie dobrej woli zaangażowani w działania proekologiczne nie powinni tracić przed oczu Papieskiej wizji ekologii, zbudowanej na ponadczasowej, niezmiennej hierarchii wartości, na której szczycie stoi zawsze człowiek i jego godność.

Literatura

Benedykt XVI do ambasadora Irlandii o ekologii osoby, <http://info.wiara.pl/doc/169334>.

Benedykt-XVI-do-ambasadora-Irlandii-o-ekologii-osoby (odczyt z dn. 16.05.2012).

Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2008 roku: Rodzina wspólnotą pokoju*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace_pl.html (odczyt z dn. 16.05.2012).

⁶⁰ *Tamże*, n. 8.

⁶¹ *Tamże*, n. 8.

⁶² *Tamże*.

- Bołoz W., *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*, Kraków 2010.
- Frossard A., *Portret Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1990.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Rzym 1987.
- Jan Paweł II, *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, 8 grudnia 1989 r., <http://www.kns.gower.pl/pokoj/pokoj1990.htm> (odczyt z dn. 16.05.2012).
- Jarecki P., *Na drodze do człowieka. Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, „Słowo” 15–17 października 1993, s. III.
- Jaromi S., *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004.
- Katechezy ekologiczne*, red. S. Zięba, Lublin 1993.
- Kłoczowski J. A., *Polowanie na idee. Piętnaście lat pontyfikatu Jana Pawła II*, „Znak” 1993, nr 10, s. 60–78.
- Kraśński J., *Centesimus annus. „Encyklika posttotalitaryzmu”*, „Ateneum Kapłańskie” 1993, nr 1, s. 3–14.
- Kupczak J., Kozacki P., *Kościół na drogach człowieka*, w: M. Zięba, P. Kozacki, *Przewodnik po encyklikach. Myśląc z Janem Pawłem II*, Poznań 2003, s. 13–24.
- Ministerstwo Środowiska Rzeczypospolitej Polskiej, *RIO+20*, http://www.mos.gov.pl/artukul/4476_nr_7/16833_rio_20.html (dostęp z dn. 18.05.2012).
- Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Rzym 1967.
- Paweł VI, *List do Maurice Stronga – Sekretarza Generalnego Konferencji Narodów Zjednoczonych o ochronie środowiska człowieka*, 1 czerwca 1972, http://www.kns.gower.pl/pawel_vi/list.htm (odczyt z dn. 16.05.2012).
- Skowroński A., „*Kwestia ekologiczna*” w nauczaniu Jana Pawła II, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, Warszawa 1999, s. 284–287.
- Twardowski M., *Krytyczna ocena marksistowskiej wizji człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, „Resovia sacra” 2009, nr 16, s. 299–319.
- Watykan: *zrównoważony rozwój wymaga „ekologii ludzkiej”*, <http://www.radiovaticana.org/POL/articolo.asp?c=576321> (odczyt z dn. 16.05.2012).

John Paul II and His Concept of ‘Human Ecology’ as a Key to Solving of the Ecological Crisis

Summary

In June 2012 in Rio de Janeiro a United Nations Conference on Sustainable Development (Rio+20) is planned. The objectives of the upcoming Conference include, as the organizers have announced, renewing political obligations in the field of sustainable development, evaluation of progress and taking a stance on arising challenges.

The topics of the planned UN conference revolving around the idea of sustainable development have been raised for many years in the teaching of the Catholic church in

the writing and speeches of its Popes. The Catholic church's standing has always been the road to solving „the environmental problem”, although it leads through science, technology, economy and politics, cannot simply include these areas only. The key role in shaping pro-ecological behaviours belongs to everything that we generally refer to as the humanistic aspect of nature conservation. This aspect, underlined repeatedly in the teaching of John Paul II, consists of a relevant hierarchy of values, rooted in each community that decides on given attitudes of man towards nature.

This paper presents the main ecological themes, with the focus on those oriented towards the now fashionable issue of sustainable development, grounded in the teaching of John Paul II. The Pope's suggestions regarding the solution to the environmental crisis involve many themes that are pioneer in relation to those of the previous heads of the Holy See. However, in order to present the continuity of teaching by the Church in the area of interest, the main concepts of the environmental message of John Paul II's predecessor, Pope Paul VI, are remembered. The environmental solutions according to John Paul II are continued by Pope Benedict XVI, therefore the last part of this paper includes the vision of the human-environment relationship present in the teaching of the current Pope.

Keywords: anthropological error, human ecology, sustainable development.

Ks. JAROSŁAW BABIŃSKI

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

„Kwestia ekologiczna” w nauczaniu Jana Pawła II

Streszczenie: W swoim nauczaniu Jan Paweł II wielokrotnie wypowiada się na tematy związane z ekologią. Jego nauczanie w dużej mierze przyczyniło się do powstania nowej dziedziny wiedzy teologicznej – ekoteologii, która rozpatruje w świetle Bożego Objawienia problemy będące efektem rozwoju cywilizacji technicznej. Jan Paweł II formułuje postulat konieczności podejmowania zdecydowanych działań w trosce o czystość natury. Dostrzega źródła zaistniałego konfliktu między człowiekiem a naturą, mającego swą genezę w dysproporcjach w rozwoju społeczeństw świata, ubóstwie i niesprawiedliwym podziale dóbr. Zwraca uwagę na charakteryzujący współczesność redukcjonizm w rozumieniu człowieka – wyrażający w minimalizacji znaczenia ludzkiej duchowości przy jednoczesnym uzurpowaniu sobie przez niego nieograniczonego prawa do panowania nad światem. Te zjawiska, określane jako „grzech ekologiczny”, muszą stać się szczególną troską aktywności Kościoła współcześnie. Papież stawia więc postulat budzenia świadomości ekologicznej oraz aktywnych działań, mających na celu oddalenie widma katastrofy ekologicznej.

Słowa kluczowe: ekologia, ekoteologia, grzech ekologiczny, Jan Paweł II, kwestia ekologiczna.

Problemy ekologiczne wchodzą w pole zainteresowania nauk teologicznych, które tworzą swoją – budowaną w świetle Objawienia – wizję tych zagadnień. Prawo obywatelstwa wśród nauk teologicznych zdobyła sobie nowa dziedzina, zwana ekoteologią, rozumiana jako systematyczna refleksja nad rzeczywistością świata, w którym obecne są różne problemy będące efektem rozwoju cywilizacji technicznej, podejmowana w świetle Bożego Objawienia. Taki program badań oznacza wzięcie pod uwagę w dociekaniach nad kwestiami ekologicznymi całego szeregu zagadnień religijno-teologicznych, przyrodniczo-technicznych, polityczno-społecznych, z uwzględnieniem indywidualnych i społecznych uwarunkowań tych problemów. Przejawy negatywnego oddziaływania człowieka na środowisko są określane jako „grzech ekologiczny”, w perspektywie którego ludzka aktywność niosąca złe skutki dla środowiska rozumiana jest nie

jako realizacja Bożego wezwania do czynienia sobie ziemi poddaną (por. Rdz 1, 28), lecz jako sprzeniewierzenie się powierzonej u zarania dziejów człowiekowi misji. Jest bowiem sprzeciwem wobec ustanowionego przez Stwórcę porządku i atakiem na życie¹.

Za ważną inspirację dla rozwoju ekoteologii należy uznać nauczanie Jana Pawła II, który rozwinął pojawiające się w epoce Soboru Watykańskiego II pierwsze próby interpretowania problematyki ekologicznej przez Magisterium Kościoła². Kolejne dokumenty jego pontyfikatu, zwłaszcza encykliki: *Redemptor Hominis*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centessimus annus* i *Evangelium Vitae* stanowią kolejne ważne inspiracje dla rozwoju ekoteologii oraz milowe kroki w budzeniu świadomości ekologicznej ze względu na poruszane w nich zagadnienia postępu, troski ekologicznej, właściwego korzystania z dóbr naturalnych, odpowiedzialności za przyszły kształt świata przyrody, poddawany nieustającym ludzkim oddziaływaniom.

Jan Paweł II jest też autorem pierwszego dokumentu Magisterium Kościoła w całości poświęconego problemom ekologicznym. Jest nim *Orędzie na XXIII Światowy Dzień Pokoju*, które ukazało się w 1990 roku. Kwestie związane z ekologią pojawiają się też w szeregu pomniejszych dokumentów papieskich, m.in. w przemówieniach, homiliach czy katechezach. Centralne zagadnienie stanowi „kwestia ekologiczna” rozumiana jako odpowiedzialność człowieka za środowisko, konieczność ochrony bogactwa natury oraz ekologię człowieka³.

1. Kwestie ekologiczne w nauczaniu społecznym

Problematyka ekoteologiczna jest w ścisłym związku z zagadnieniem poruszonymi w ramach katolickiej nauki społecznej, która dużo uwagi poświęca ludzkiej aktywności w jej środowisku, podkreślając kategorię odpowiedzialności w podejmowanych działaniach i konieczność zaangażowania w ochronę świata przyrody⁴. Źródłem kryzysu ekologicznego – zdaniem Jana Pawła II – należy upatrywać między innymi w obecnym w świecie niesprawiedliwym sposobie wymiany dóbr. Prowadzi on do daleko idących dysproporcji w rozwoju poszczególnych krajów. Brak dostępu do nowoczesnych technologii,

¹ Por. J. M. Dołęga, *Podstawy kultury ekologicznej w Polsce i w Europie*, w: *Chrześcijańska Europa. Wykłady wygłoszone w Studium Duchowości europejskiej przy Centrum Kultury Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” w latach 1999–2002*, red. S. Urbański, Warszawa 2003, s. 282; E. Ablińska, *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym*, Lublin 2005, s. 34–37.

² Problematyka pojawia się w trzeciej części konstytucji *Gaudium et spes* przy okazji analizy relacji między człowiekiem i środowiskiem jego życia oraz w encyklikach *Pacem in terris* Jana XXIII i *Octagesima adveniens* Pawła VI.

³ Por. A. Skowroński, „Kwestia ekologiczna” w nauczaniu Jana Pawła II, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, Warszawa 1999, s. 286–288.

⁴ Por. J. Szulist, *Człowiek jest drogą Kościoła (RH 14). Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 2012, s. 139.

nierówność w posiadaniu bogactw naturalnych i korzystaniu z nich zmuszają kraje ubogie do korzystania z rozwiązań energo- i materiałochłonnych, często powodujących dewastację środowiska⁵. Tymczasem „dobra tego świata zostały pierwotnie przeznaczone dla wszystkich”⁶. Bóg, ofiarowując dobra ziemi rodzajowi ludzkiemu, nikogo nie pominął, ale i nie wyróżnił⁷. niesprawiedliwe różnice, obserwowane wśród społeczności, są efektem działań ludzkich.

Zdaniem Ojca Świętego ich przyczyną jest zachwianie relacji między człowiekiem i światem wynikające z ludzkiej żądzy posiadania. Dobra tego świata stały się własnością wąskiej grupy posiadających, którzy uległszy kultowi posiadania („mieć”), nie potrafią prawdziwie „być”. Jednocześnie większość nie jest w stanie zaspokoić najbardziej podstawowych potrzeb, nie ma też szansy na rozwój i realizację swego powołania z racji braku dostępu do niezbędnych dóbr⁸. Stąd konieczne jest wypracowanie nowej koncepcji życia społecznego i jego rozwoju w skali globalnej, opierającej się na nowym, sprawiedliwym podziale dóbr i dającym możliwość szerokiego do nich dostępu. Nowa koncepcja rozwoju ekonomicznego i technologicznego musi jednak także uwzględniać prawa rządzące światem przyrody. Nie może stać w sprzeczności z wpisanymi w świat zasadami i ładem ekologicznym.

Papież odnosi się krytycznie do wszelkich dyktowanych egoistyczną rzązą posiadania i szybkiego zysku inicjatyw ekonomiczno-gospodarczych, nie uwzględniających aspektu ochrony środowiska naturalnego: „ludzka zachłanność i zbiorowy egoizm sprzeciwiają się porządkowi stworzenia, w który jest wpisana również wzajemna zależność”⁹. Konieczne jest uświadomienie sobie tych zależności i wyeliminowanie niesprawiedliwości oraz wyzysku, którymi często charakteryzuje się rabunkowe i instrumentalne traktowane przez państwa bogate ubogich obszarów naszej planety. Oznacza to również pomoc państw bardziej rozwiniętych biedniejszym i słabo rozwiniętym w przewyciężeniu ubóstwa oraz zaistniałych braków infrastrukturalnych i technologicznych. Krótkowzroczna, doraźna polityka państw ubogich ukierunkowana na spłacenie długów, charakteryzuje się bowiem niekontrolowanym niszczeniem bogactw naturalnych (np. wycinanie lasów, zanieczyszczenie biosfery), co w dalszej perspektywie stanie się problemem nie tylko dotyczącym określonej społeczności i zamieszkiwanego przez nią obszaru, ale będzie kolejnym wektorem naruszającym równowagę ekologiczną w skali całej planety z racji istniejących powiązań i zależności.

Świadomość tych powiązań wymaga odejścia od standardów myślenia i działania w kategoriach zysku oraz konsumpcji na rzecz uwzględniania znanych praw

⁵ Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, nr 43.

⁶ *Tamże*, nr 42.

⁷ Por. tenże, *Centessimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, nr 31.

⁸ Por. tenże, *Sollicitudo rei socialis*, nr 28.

⁹ Tenże, *Orędzie na światowy Dzień Pokoju 1990 r. „Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem”*. (08.12.1989 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1989 nr 12 bis, nr 8.

przyrody i istniejącej w niej wewnętrznej równowagi. Oznacza to uwzględnienie dobra wspólnego ludzi żyjących we wszystkich zakątkach planety, ale również solidarność międzypokoleniową, będącą wyrazem troski o jakość życia przyszłych pokoleń, które będą się musiały zmierzyć z dziedzictwem błędów naszego czasu. Zdaniem Jana Pawła II nie można więc „podejmować żadnego działania, w jednej dziedzinie ekosystemu bez uwzględniania jego wpływu na inne dziedziny i ogólnie na jakość przyszłych pokoleń”¹⁰. Człowiek nie jest właścicielem dóbr tego świata, lecz ich depozytariuszem. Nie może więc traktować ich jak swojej własności, w nieuprawniony sposób je zawłaszczając bądź bezmyślnie je niszczyć¹¹.

2. „Grzech ekologiczny”

Kwestie ekologiczne pojawiają się w nauczaniu Jana Pawła II na polu jego refleksji teologicznej powiązanej zwłaszcza z teologią stworzenia. Problem nadużyć człowieka w relacji do otaczającego go świata jest wyrazem ciągle pojawiającej się pokusy do uzurpowania sobie prerogatyw Boga i chęci zajęcia Jego miejsca oraz instrumentalne, nieodpowiedzialne odnoszenie się do świata natury, będące zakwestionowaniem porządku w nim istniejącego oraz celu, jaki nadał mu Stwórca: „Źródłem kryzysu ekologicznego, który wiąże się z pewnym antywspólnotowym egoizmem, jest arbitralne – i w rezultacie szkodliwe – używanie stworzeń, przy naruszaniu ich praw i naturalnego porządku, bez uszanowania immanentnej celowości dzieł stworzenia. Taki sposób postępowania jest również skutkiem fałszywie pojętej autonomii rzeczy doczesnych. Kiedy człowiek używa tych rzeczy »bez odnoszenia ich do Boga« (...), wówczas także i sobie wyrządza szkody nieobliczalne. Rozwiązanie zagrożenia ekologicznego pozostaje w ścisłym związku z zasadą »słusznej autonomii rzeczy doczesnych«, czyli ostatecznie z prawdą o stworzeniu i Stworzycielu świata”¹².

Człowiek, w poczuciu swej totalnej autonomii i niezależności od Stwórcy, zapragnął zająć Jego miejsce. Przestał przez to być współpracownikiem Boga w dziele stwarzania, a stał się tyranem, prowokującym bunt natury¹³. Ta przemiana relacji łączących człowieka ze światem i Stwórcą ma swoje źródło w *mysterium iniquitatis* polegającym na „nieposłuszeństwie wobec Boga, wobec Jego prawa, normy moralnej, którą dał człowiekowi, wpisując ją w ludzkie serce i potwierdzając oraz udoskonalając przez Objawienie”¹⁴. Dlatego właśnie „głęboką

¹⁰ Tenże, *Orędzie na światowy Dzień Pokoju...*, nr 6.

¹¹ Por. T. Borutka, *Życie społeczno-ekonomiczne*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 295.

¹² Jan Paweł II, *Katecheza „Stworzenie a słuszna autonomia rzeczy stworzonych”* (02.04.1986 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1986 nr 4, s. 19.

¹³ Por. tenże, *Centessimus annus*, nr 37. Zob. S. Wielgus, *Ideowe zagrożenia we współczesnej kulturze europejskiej*, w: *Chrześcijańska Europa...*, s. 97.

¹⁴ Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, nr 36.

przyczyną zamachów na przyrodę jest nieład moralny i pogarda, jaką człowiek żywi dla człowieka”¹⁵. Ludzka grzeszność, upadła natura są źródłem braku szacunku do życia i braku harmonii ze światem przyrody¹⁶.

Upadek człowieka na początku jego dziejów i konsekwencja tego wydarzenia, jaką jest zniszczenie harmonii między Stwórcą a człowiekiem i całym stworzeniem – zdaniem Jana Pawła II – leży u genezy tzw. grzechu ekologicznego. Jest on realizacją w historii rozwoju ludzkiej cywilizacji pokusy, jakiej uległ człowiek w raju, by być jak Bóg (por. Rdz 3, 50). Poza tym Jan Paweł II dostrzega drugie źródło grzechu ekologicznego i związanego z nim ekologicznego kryzysu. Jest nim „błąd antropologiczny”, wyrażający się w podważaniu przez człowieka wartości daru stworzenia i kwestionowaniu rządzących światem praw. W praktyce oznacza to instrumentalne, rabunkowe, krótkowzroczne, doraźne, bez uwzględniania jego konsekwencji korzystanie z dóbr natury. Człowiek zdaje się zapominać, że nie jest właścicielem świata, że nie został mu on dany, lecz zadany – nie jest jego właścicielem, ale dzierżawcą. Wyklucza jakąkolwiek odpowiedzialność za swe postępowanie przed Bogiem, depcząc funkcjonujące w przyrodzie prawa, doprowadzając do destrukcji poprzez samowolne dostosowywanie jej do swych pragnień¹⁷.

Niewłaściwe rozumienie swego miejsca w świecie oraz fałszywa wiara w nieograniczoność swoich możliwości są źródłem błędnego kreowania przez człowieka własnego wizerunku, a w konsekwencji – nieliczenia się z konsekwencjami swych wyborów i nieodpowiedzialnego urzeczywistniania swych zamierzeń, będących osiągnięciem mylnie rozpoznanego dobra. Ludzka pycha, realizacja nieustająco pojawiającej się pokusy uzurpacji pełnej i niepodzielnej władzy nad światem sprawia, że człowiek nie jest w stanie odczytać w otaczającym stworzeniu „przesłania niewidzialnego Boga, który je stworzył” i powoduje zawłaszczanie sobie prawa do rozporządzania otaczającym światem wedle swojej woli, bez liczenia się z nadanymi mu przez Boga prawami i przeznaczeniem: „obok problemu konsumizmu budzi niepokój ściśle z nim związana kwestia ekologiczna. Człowiek, opanowany żądzą posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nieuporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie. U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, (...) rozpowszechniony w naszych czasach”¹⁸.

Człowiek – zachłyszniejszy się swoimi osiągnięciem oraz rozwojem cywilizacji przemysłowej – uwierzył w swe nieograniczone możliwości i pragnie samodzielnie rozporządzać światem, podporządkowując go bezwzględnie

¹⁵ Tenże, *Przemówienie w czasie spotkania czterech pokoleń na stadionie Azteków* (Meksyk, 25.01.1999), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1999, nr 4, s. 28.

¹⁶ Por. Tenże, *Orędzie...*, nr 12.

¹⁷ Por. B. Jurczyk, *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*, Opole 2002, s. 140.

¹⁸ Jan Paweł II, *Centessimus annus*, nr 37.

swojej woli i realizowanym przez siebie priorytetem. Nie uwzględnia przy tym ontycznie zapodmiotowanej w stworzeniu celowości i związanych z nią ograniczeń oraz jego autonomii. Nie ma zamiaru pełnić naturalnej, bo wynikającej z dzieła stworzenia, roli współpracownika Boga, lecz, pchany żądzą posiadania i rządzenia, pragnie zająć Jego miejsce, przypisując sobie prawo stanowienia praw, nawet wbrew naturalnemu porządkowi przyrody. Tym samym staje się nie rządcą, ale tyranem wobec powierzonego sobie świata¹⁹. „Grzech przeciwko stworzeniu” jest więc wyrazem odrzucenia prawdy o zależności człowieka od Boga i wypowiedzenia mu posłuszeństwa: „Ponieważ przez grzech człowiek odmawia podporządkowania się Bogu, zaburzeniu ulega również jego wewnętrzna równowaga, a w jego wnętrzu wybuchają sprzeczności i konflikty. Zraniony w ten sposób człowiek niejako nieuchronnie narusza tkankę łączącą go z innymi ludźmi i światem stworzonym”²⁰.

W analizie pojawiających się problemów ekologicznych nie można poprzestać na zewnętrznym, strukturalnym ich przedstawianiu. Trzeba ukazać ich przyczyny nie tylko w kontekście ludzkiego działania, ale przede wszystkim sięgając do przyczyn o charakterze teologiczno-antropologicznym, do najbardziej podstawowej ontycznej i aksjologiczno-moralnej konstrukcji człowieka. Jan Paweł II, wskazując na celowość ludzkiego życia w odniesieniu do dzieła stworzenia, zwraca uwagę na to, że świat stworzony jest z zamierzeniu Boga przestrzenią realizacji przez człowieka jego powołania – został przez Stwórcę zadany jako miejsce twórczego odpowiadania na dar Jego miłości. Odpowiedź ta realizować się ma w poddaniu się Bogu, przestrzeganiu nadanych światu praw i twórczym korzystaniu ze stworzenia, zawsze w poczuciem jedności z nim oraz w zharmonizowaniu celów, jakie światu wyznacza Stwórca i odczytujący Jego wolę człowiek. Sprzeniewierzenie się temu planowi przez działania z nim sprzeczne bądź lekceważenie go przez człowieka powoduje degradację świata przyrody. Obserwować można „spustoszenie spowodowane w świecie przyrody przez ludzi obojętnych na wyraźne zasady owego porządku i harmonii, jakie w tym świecie się kryją”²¹.

Sytuacja współczesnego świata jest wartościowana i opisywana przez Ojca Świętego poprzez kategorie „grzechu” i „struktury grzechu”²². Człowiek przez swój upadek w grzech zburzył początkową harmonię między sobą a światem. Można stwierdzić, że wręcz wyobcował się ze świata przyrody, a tracąc z nim pierwotną więź i przestając dostrzegać zachodzącą między sobą a światem zależność, w następstwie doprowadził do urzeczowienia świata stworzonego. Dotyczy to myślenia o nim, a w konsekwencji do działania z nim w sposób rabunkowy, krótkowzroczny, bez uwzględniania dalekosiężnych konsekwencji swych wyborów, urzeczywistnianych w działaniu.

¹⁹ Por. *tamże*.

²⁰ Tenże, *Reconciliatio et penitentia*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, nr 15.

²¹ *Tamże*.

²² Tenże, *Sollicitudo rei socialis*, nr 36.

„Struktury grzechu”, w rozumieniu papieża, to dostrzegalne w życiu człowieka widzialne formy grzechu społecznego, mającego swój fundament w osobistych grzechach konkretnych ludzi. Grzech ekologiczny ma więc swoje odbicie we wszystkich sferach ludzkiego życia, zwłaszcza w kulturze bycia, obyczajach, wychowaniu. Zawsze jest negowaniem ustanowionego przez Stwórcę porządku i obróceniem się człowieka przeciwko stworzeniu: „ponieważ przez grzech człowiek odmawia podporządkowania się Bogu, zburzeniu ulega również jego wewnętrzna równowaga, w jego wnętrzu wybuchają sprzeczności i konflikty. Zraniony w ten sposób człowiek niejako nieuchronnie narusza tkankę łączącą go z innymi ludźmi i światem stworzonym”²³.

Niszczenie świata i grabieżcza postawa wobec jego zasobów to sprzeciwienie się Bożemu prawu, wyrażonemu również w normach Dekalogu. Jan Paweł II wiąże tematykę ekologiczną z piątym i siódmym przykazaniem Bożym. Wszelkie niszczenie, zwłaszcza życia, działalność charakteryzująca się destrukcją, to sprzeniewierzenie się Bożemu zakazowi zabijania oraz podważanie prawa człowieka do życia w godnych, zdrowych warunkach. Szczególnie wyraźnie relację między przykazaniem „nie zabijaj” a problematyką ekologiczną dostrzec można w związku z pojawieniem się szeregu chorób cywilizacyjnych, które w dużej mierze są efektem ubocznym nieprzemyślanej i krótkowzrocznej działalności człowieka, będącej w sprzeczności z prawami rządzącymi naturą. Z kolei kategorię kradzieży papież odnosi nie tylko do zawłaszczania cudzej własności, lecz także do egoistycznego korzystania z dóbr natury oraz niszczenia radości, piękna i harmonii stworzenia²⁴.

W tym kontekście potrzebą czasu zdaje się być budzenie świadomości ekologicznej i ściśle z nią związana zmiana działania w świecie oraz stosunku do świata natury. Papież określa to jako „nawrócenie ekologiczne”, będące warunkiem pogłębienia wrażliwości na problematykę ekologiczną oraz zrodzenia świadomości zależności między funkcjonowaniem człowieka w świecie i możliwości zrealizowania się widma katastrofy ekologicznej²⁵.

3. Skutki rozwoju cywilizacji technokratycznej

Papież Jan Paweł II w swym nauczaniu wielokrotnie podkreśla, że efektem nieprzemyślanej, nieuwzględniającej praw funkcjonujących w świecie aktywności człowieka jest niszczenie sfery jego własnej egzystencji. Destrukcja ta dotyka nie tylko środowiska biologiczno-przyrodniczego, w którym człowiek funkcjonuje,

²³ Tenże, *Reconciliatio et penitentia*, nr 15–16, 26.

²⁴ Por. tenże, „*Nie kradnij*” znaczy także *nie nadużywaj swej władzy nad własnością*. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. Odprawionej na lotnisku białostockiego aeroklubu (05.06.1991 r.), w: *Dokumenty Kościoła Rzymsko-Katolickiego dotyczące ekologii*, Warszawa 1994, s. 51.

²⁵ Por. tenże, *Trzeba zapobiegać katastrofie ekologicznej. Przemówienie podczas Audiencji generalnej*. (14.01.2001 r.), „*L'Osservatore Romano*”, wyd. pol., 2001, nr 4, s. 43.

ale ma również wielki wpływ na duchowy wymiar jego życia. Człowiek kreujący kulturę techniczną, dla której wektorem wartościującym jest nieuwzględniający konsekwencji postęp oraz zysk, zdaje się nie rozumieć, że stoi przed groźbą dehumanizacji swego świata i samozniszczenia. Jego działania, których skutków nie jest do końca w stanie przewidzieć ani nad nimi zapanować, powodują obserwowalną destabilizację ekosystemów ziemi oraz zatrucie ich elementów, niezbędnych przecież człowiekowi do życia i prawidłowego rozwoju. Świat zostaje zamieniony w „kosmiczny śmietnik, gigantyczny cementarz, w antystworzenie”, gdzie dochodzi do zniszczenia „przyrody, atmosfery, ziemi, wody, biosfery i organizmu ludzkiego”²⁶. Skażenie ekologiczne jest coraz bardziej widoczną przyczyną poważnych i śmiertelnych chorób, z którymi boryka się ludzkość²⁷.

Papież widzi jednak tę kwestię szerzej, podkreślając, że zniszczenie świata przyrody niesie zagrożenie dla ludzkiej godności oraz sfery moralności i religijności. Według niego wśród przyczyn współczesnego kryzysu ekologicznego należy wymienić brak szacunku do świata natury, wyrażający się w technicznym, zdesakralizowanym, pozbawionym integracji z człowiekiem jej ujmowaniu i rozumieniu. Ma to konkretne skutki: „najgłębszą i najpoważniejszą implikacją moralną kwestii ekologicznej jest brak szacunku do życia”²⁸. Należy przez to rozumieć domaganie się przez uczonych wielu intensywnie rozwijających się dziedzin nauki prawa do niczym nieograniczonych badań, z pominięciem ich wymiaru etycznego i bez liczenia się z możliwymi konsekwencjami, obecnie często nieprzewidywalnymi. Jan Paweł II przestrzega przez tego typu roszczeniami, gdy stwierdza: „nie jesteśmy jeszcze w stanie ocenić zaburzeń spowodowanych w przyrodzie przez nie podlegającą żadnej kontroli manipulację genetyczną i niepoohamowane tworzenie nowych gatunków roślin i form życia zwierzęcego, nie mówiąc już o niedopuszczalnych zabiegach podejmowanych u początków samego życia ludzkiego”²⁹. Cywilizacja śmierci, przyznająca sobie prerogatywy Boskie poprzez manipulację i ingerencję w najbardziej pierwotne procesy istnienia i przekazywania życia na ziemi (zwłaszcza ludzkiego), jest skutkiem i wyrazem niewłaściwie budowanej relacji między człowiekiem a stworzeniem oraz „błędu antropologicznego”, wyrażającego się w niewłaściwym rozumieniu swego miejsca przez człowieka w świecie.

Obok zagrożeń natury biologicznej papież zauważa inne – co bardzo ważne – coraz wyraźniej obecne w świadomości współczesnego człowieka, a mianowicie niszczenie tego, co istotowo ludzkie – najściślej związane z godnością

²⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Kreacyjny charakter pracy*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXX, 2(1983), s. 13.

²⁷ Por. Jan Paweł II, *Użytkowanie przestrzeni kosmicznej powinno być zapewnione wszystkim. Przemówienie wygłoszone do członków Papieskiej Akademii Nauk na rozpoczęcie Tygodnia Studiów (02.10.1984 r.)*, w: *Nauczanie papieskie, VII, 2, (lipiec–grudzień)*, Poznań 2002, s. 353.

²⁸ Tenże, *Orędzie...*, nr 22

²⁹ *Tamże*.

osoby³⁰. Papież najpełniej problem ten ukazuje w *Evangelium vitae*, stwierdzając, że człowiek, żyjąc w komunii z Bogiem i światem, jest zdolny, dzięki światłu rozumu i łasce, rozpoznać w prawie naturalnym prawdę o świętości życia i godności każdego człowieka od poczęcia do naturalnej śmierci³¹. Tymczasem w czasach obecnych obserwuje się „osłabienie wrażliwości na Boga”, z którego wynika osłabienie wrażliwości na człowieka i zredukowanie jego rozumienia do kategorii rzeczy, przedmiotu, ujmowanego w kategoriach funkcjonalnych czy utylitarnych. Eliminowany jest z myślenia aspekt transcendentálny ludzkiej egzystencji, co powoduje rugowanie myślenia o życiu jako o darze Stwórcy. Człowiek traci przez to zdolność to pytania o sens swego istnienia. Interesuje go tylko działanie wyrażające się wykorzystywaniem zdobyczy techniki celem rozszerzania swego nieograniczonego panowania. Odrzuca prawdę o stworzeniu i Boży zamysł wobec życia, które należy szanować: „żyjąc »jakby Bóg nie istniał« zatracą nie tylko tajemnicę Boga, ale również tajemnicę świata i swego istnienia”³². Rodzi to szereg zjawisk, coraz powszechniej akceptowanych, a nawet prawnie legitymizowanych, które sprzeciwiają się ustanowionemu przez Stwórcę porządkowi, usankcjonowanemu prawem naturalnym i stanowią jawne zagrożenie dla ludzkiego życia. Za najważniejsze z nich uznać należy: aborcję, antykoncepcję, techniki sztucznej reprodukcji, eutanazję i politykę antynatalistyczną³³.

Zredukowane do kategorii funkcjonalizmu czy pragmatycznie rozumianych możliwości wykorzystania rozumienie relacji człowieka do świata powoduje desakralizację postrzegania świata. Przyroda przestaje być „ewangelią” mówiącą człowiekowi o tajemnicy Boga oraz o wartościach, których jest On źródłem, takich jak prawda, dobro i piękno³⁴. Zostaje w ten sposób wyeliminowana transcendentálna teleologiczność ludzkiej egzystencji oraz jej wymiar duchowy. Człowiek zaś, przypisując sobie absolutne prawo do rządzenia światem, staje się obcy i wrogi swemu środowisku, a w konsekwencji – samemu sobie, rozpoczynając proces samozniszczenia. Coraz bardziej widocznym tego skutkiem jest „bytowanie w lęku”, które u swej genezy wiąże się z prawdą, że dana człowiekowi „od początku przez Boga władza, mocą której miał czynić sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 28), obraca się przeciwko niemu, wywołując zrozumiały stan niepokoju i poczucie zagrożenia”³⁵.

Człowiek bowiem, rozwijając swoją cywilizację w aspekcie tylko materialnym, podporządkowuje swoje człowieczeństwo mitowi postępu i rozwoju, a w konsekwencji własnych manipulacji traci swoją wolność. Zrywając zaś

³⁰ Por. tenże, *Dives in misericordia*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, nr 11.

³¹ Por. tenże, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, nr 2.

³² Por. *tamże*, nr 21–22.

³³ Zob. *tamże*, nr 11–16; *Familiaris Consortio*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II...*, nr 30.

³⁴ Por. tenże, *Chwała Trójcy Świętej w Stworzeniu. Przemówienie podczas audiencji generalnej (26.01.2001 r.)*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 2000, nr 3, s. 50.

³⁵ Tenże, *Redemptor Hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II...*, nr 15.

kontakt z naturą i budując z nią relację tylko na płaszczyźnie instrumentalno-
-użytecznej, „odrywa się od niej, nie dostrzegając innych znaczeń naturalnego
środowiska jak tylko te, które służą celom doraźnego użycia i zużycia”³⁶.

Jeszcze jedną przestrzenią, gdzie można mówić o konsekwencjach sprzecz-
nego z ekologią rozwoju ludzkiej cywilizacji, jest sfera problemów społecznych,
a dokładnie kwestie ubóstwa oraz konfliktów militarnych. Jan Paweł II podkre-
śla, że „równowaga ekologiczna jest niemożliwa do osiągnięcia, zanim nie zo-
stanie rozwiązana sprawa strukturalnych form ubóstwa obecnego w świecie”³⁷.
Zjawisko ubóstwa wiąże się z problemem nieekologicznego wykorzystywania
dóbr naturalnych, z którego wynika szereg negatywnych zjawisk, w dalszych
konsekwencjach rodzących biedę. Zaliczyć do nich można: rozdrobnienie
własności ziemi, wyjałowienie gleby, rabunkową gospodarkę przy braku ja-
kichkolwiek form rekultywacji, grabieżcze wykorzystywanie dóbr natury,
ukierunkowane jedynie na zysk, bez uwzględniania wewnętrznej równowagi
ekosystemów. Zadłużone, biedne państwa wyniszczają swoje dobra naturalne,
„by nawet za cenę nieodwracalnych zmian w równowadze ekologicznej uzyskać
nowe towary na eksport”³⁸. Wina nie leży jednak wyłącznie po stronie państw
ubogich. Łupienie dóbr przyrody w krajach ubogich jest bowiem najczęściej
prowokowane popytem na nie w krajach bardziej rozwiniętych. Gospodarki
państw bogatych – mając możliwość zaspokojenia na wysokim poziomie pod-
stawowych potrzeb swoich mieszkańców – generują potrzeby wtórne i pozorne,
co jest powodowane dążnością do pomnażania produkcji i wynikającej z tego
dochodów. Papież, obok nędzy i niedorozwoju, jako integralną sprawę z kwestią
ekologiczną dostrzega „nadrozwój”³⁹. Uznanie wzrostu gospodarczego za naj-
wyższą wartość w rozwoju społeczeństw prowadzi do dehumanizacji zachodzą-
cych w nich i między nimi relacji.

Za szczególną patologię w stosunkach społecznych, a jednocześnie przyczy-
nę kryzysu ekologicznego, Jan Paweł II postrzega przetaczające się przez świat
konflikty zbrojne. Liczne wojny powodują bezpośrednio i dokonujące się nie-
jednokrotnie na wielką skalę zniszczenia środowiska: „Każdy jednakże konflikt,
lokalny czy regionalny, pomimo ograniczonych rozmiarów sieje zniszczenie
nie tylko wśród ludzi i infrastruktury, ale wyrządza szkody w przyrodzie, niszc-
ząc zbiory i roślinność, zatruwając glebę i wodę. Ten, kto ocalał, zaczyna nowe
życie w ciężkich warunkach materialnych, co wywołuje z kolei trudne sytua-
cje społeczne, które mają także negatywny wpływ na środowisko naturalne”⁴⁰.
Wygaszanie konfliktów zbrojnych i pokojowa współpraca międzynarodowa

³⁶ Tamże.

³⁷ Tenże, *Orędzie...*, nr 11

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. tenże, *Sollicitudo rei socialis*, nr 28. Zob. J. Mariański, *Ekospołeczne nauczanie Jana Pawła II*, „Społeczeństwo”, 12(2002), nr 3–4, s. 368.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Orędzie...*, nr 22. Por. tenże, *Budowanie pokoju zadaniem wszystkich. Przemówienie w Asyżu*, (09.01.2002), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 2002, nr 3, s. 19.

to dwa czynniki pozwalające zminimalizować negatywne skutki już zaistniałych wojen oraz spowodowanych przez nie zniszczeń. Postulat budowania pokoju na świecie – przy świadomości ewentualnych konsekwencji użycia zgromadzonych arsenałów broni – obecnie szczególnie mocno współbrzmi z wezwaniami formułowanymi w obszarze ekologii, jak również ekoteologii.

4. Konieczność angażowania się Kościoła w ekologię

Soborowe wezwanie do czytania znaków czasu⁴¹ w odniesieniu do kwestii ekologicznych nabiera szczególnej mocy zobowiązującej. Wzywa do tego jednoznacznie Jan Paweł II, uznając jednocześnie uchylanie się od uczestnictwa w podejmowaniu wysiłków na rzecz ratowania środowiska naturalnego i brak zaangażowania w przeciwstawianie się groźbie katastrofy ekologicznej za wykroczenie moralne. Dlatego właśnie „cała ludzka wspólnota – jednostki, państwa i organizacje międzynarodowe – ma obowiązek wykazana się na tym polu należną odpowiedzialnością”⁴². Wynika to z powołania człowieka, jakie wyznaczył mu Bóg od założenia świata: „Człowiek został powołany, aby uprawiać ogród świata i strzec go (por. Rdz 2, 15), jest zatem w sposób szczególny odpowiedzialny za swoje środowisko życiowe, i to nie tylko wobec własnej epoki, ale także przyszłych pokoleń. Wielkie wyzwanie ekologii znajduje w Biblii bardzo wyraźne i mocne uzasadnienia duchowe i moralne, które wskazuje rozwiązania respektujące to wielkie dobro, jakim jest życie, każde życie”⁴³.

Aktywność ekologiczna wynika niejako z ontycznej struktury człowieka, ze szczególnego miejsca, jakie zajmuje wśród stworzeń. Usankcjonowane przez antropologię filozoficzną i teologiczną rozumienie bytu ludzkiego, będącego koroną stworzenia powinno przybierać konkretne formy realizacji w programach politycznych, społeczno-gospodarczych, propozycjach i sugestiach formułowanych przez kulturę. Zaangażowanie ekologiczne rozważane w odniesieniu do Kościoła w ramach ekoteologii musi być – zdaniem Jana Pawła II – motywowane przemianą serca i sposobu myślenia, czyli nawróceniem⁴⁴. Współczesny człowiek wiary – między innymi dzięki włączeniu problematyki ekologicznej w obszar refleksji teologicznej – w odczuciu papieża coraz bardziej jest tego świadomy, co uznać należy za „pozytywny znak obecnych czasów”⁴⁵.

⁴¹ Por. KDK nr 4. Zob. A. Zuberbier, *Znaki czasu*, w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 691–692.

⁴² Jan Paweł II, *Orędzie...*, nr 6.

⁴³ Tenże, *Modlitwa niedzielna w Les Combes, 11 lipca 1999 r.*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1999, nr 11, s. 37–38. Por. S. Jaromi, *Stworzyciel i przyroda według Jana Pawła II*, w: *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, red. A. Dyduch-Falniowska, M. Grzegorzczak, Z. Kijas, Z. Mirek, Kraków 2000, s. 272.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Orędzie...*, nr 13.

⁴⁵ Por. tenże, *Sollicitudo rei socialis*, nr 26.

Człowiek wiary musi obudzić w sobie potrzebę rewizji swego stosunku do natury i uwierzyć, że jego osobista przemiana nie pozostaje bez wpływu na zachodzące w świecie procesy. Tak jak grzech ma wymiar społeczny (indywidualnie uczynione zło nie pozostaje bez znaczenia dla relacji z innymi osobami i światem), tak proces przemiany serca i podjęta naprawa mają walor świadectwa oraz wymiar dydaktyczny, niepozostający bez wpływu na życie i postępowanie żyjących obok ludzi. Każde, drobne nawet dobro wpływa na przemianę społeczności i przyczynia się do jej wzrostu. Realizujące się przez nawrócenie umocnienie przymierza ze Stwórcą jest źródłem przemiany relacji łączącej człowieka z bliźnimi i światem natury⁴⁶.

Dlatego Jan Paweł II wzywa do odejścia od hedonistyczno-konsumpcyjnego stylu życia na rzecz budowania powszechnej, w skali globalnej realizowanej solidarności, skoordynowania wysiłków w jak najsprawiedliwszym zarządzaniu dobrami ziemi i ich dzieleniu⁴⁷. Drogą ku temu jest edukacja ekologiczna, realizująca się na najróżniejszych płaszczyznach kształtowania ludzkiego myślenia. Pierwszą z nich jest życie rodzinne, następnie szkoła i działania w obrębie struktur państwowych i międzynarodowych. Kształtowanie człowieka wrażliwego ekologicznie ma się realizować w sferze społecznej przez tworzenie i wdrażanie w życie programów ochrony środowiska oraz wspieranie organizacji stawiających sobie jako cel działalności ochronę dóbr naturalnych; w odniesieniu do człowieka w tworzeniu programów wychowania uwrażliwiających na zagadnienia ekologiczne oraz uczących szacunku do życia, dobra i piękna⁴⁸.

Jako szczególny wzorzec życia oznaczającego się wrażliwością na kwestię ekologiczną w optyce chrześcijańskiej Jan Paweł II stawia osobę świętego Franciszka z Asyżu. Jego wstawiennictwu papież powierzył szczególnie sprawy ekologii, czyniąc go w 1979 roku patronem ekologii i ochrony środowiska⁴⁹. Przykładem swego życia, charakteryzującym się prawdziwym i głębokim szacunkiem dla całego stworzenia, może inspirować współczesnych chrześcijan do zachwycenia się pięknem otaczającego świata, budowania harmonii i pokoju z całym stworzeniem⁵⁰.

Podsumowanie

Niewątpliwie pojawianie się przez praktycznie cały okres pontyfikatu Jana Pawła II nawiązań do kwestii ekologicznej świadczy o dobrym wyczuciu przez

⁴⁶ Por. tenże, *Zrównoważony rozwój. Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk* (12.03.1999 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1999, nr 5–6, s. 57.

⁴⁷ Por. tenże, *Orędzie...*, nr 13.

⁴⁸ Por. tenże, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń. Homilia podczas Liturgii Słowa* (Zamość, 12.06.1999 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1999, nr 8, s. 72; *Novo millennio inneunte*, Warszawa 2001, nr 51.

⁴⁹ Zob. tenże, *Inter Sanctos*, w: Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 171.

⁵⁰ Por. tenże, *Orędzie...*, nr 16; *Budowanie pokoju zadaniem wszystkich...*, s. 18.

papieża palących problemów swego czasu. Podejmowane przez niego kwestie znalazły swe rozwinięcie w nowej dziedzinie teologii – ekoteologii, której powstanie niewątpliwie w dużej mierze zainspirowane zostało właśnie obecnością wątków w zakresie ekologii w nauczaniu papieskim w nowej, bo teologicznej, perspektywie.

Jan Paweł II umiejętnie włącza problematykę ekologiczną w przestrzeń badań teologicznych. Wskazuje na punkty styczne refleksji inspirowanej Bożym Objawieniem z naukami szczegółowymi. Te ostatnie, uzyskując przez to szerszy i bogatszy punkt widzenia na kwestie relacji człowieka do świata, pełniej widzą stojące przed nimi zadania. Otrzymują też bardziej humanistyczną perspektywę oraz pogłębiają teleologiczny aspekt swoich działań i badań. W nauczaniu Ojca Świętego jest ona najbardziej ukierunkowana na szacunek do życia i świadomość solidarności całego świata stworzonego. Właśnie „szacunek dla życia” i poczucie „integralności stworzenia” stanowią warunek harmonijnego i pokojowego rozwoju ludzkiej cywilizacji w rzeczywistości danego mu przez Boga świata⁵¹.

Myślenie proekologiczne jest uwarunkowane obecnością świadomości zależności człowieka od Stwórcy i zadań mu wyznaczonych. Oznacza to konieczność uświadomienia sobie przez człowieka „zadania” mu świata przez Boga, co musi wyrazić się przemianą ludzkiej relacji do świata: z postawy bezwzględnego eksploratora przyrody na bycie jej rozumnym i szlachetnym panem, „stróżem”, „zarządcą”; z myślenia w kategoriach niczym nieograniczonego właściciela na świadomość bycia odpowiedzialnym „dzierżawcą”.

Drogą do zahamowania skutków nieodpowiedzialnej, ukierunkowanej na zysk i konsumpcję dóbr działalności człowieka jest dowartościowanie oraz konsekwentna budowa innych obszarów ludzkiej myśli i aktywności. Integralny rozwój cywilizacji i osoby ludzkiej w świecie naznaczonym rozwojem i panowaniem techniki domaga się proporcjonalnego rozwoju moralności i etyki oraz nadania ludzkiej egzystencji perspektywy transcendencji. Konieczne jest również przewartościowanie ludzkiego myślenia o sobie jako „koronie stworzenia”. Wyjątkowa rola człowieka w świecie, wynikająca z planu Stwórcy, leży we właściwej proporcji między sferą ducha a sferą materialną, a dokładnie w uznaniu pierwszeństwa etyki nad techniką, pierwiastka duchowego nad światem materii, prymatu osoby nad rzeczą.

Jak każdy grzech, który człowiek ma dobrą wolę naprawić, tak i kwestia ekologiczna wymaga przyznania się przed samym sobą do nadużyć i podjęcia działań mających na celu naprawę bądź zminimalizowanie skutków swoich czynów. W tym – w kategoriach ekologicznych – powinno się przejawiać budzenie ekologicznej świadomości. Otwiera się tu więc ogromna przestrzeń aktywności dla każdego z ludzi Kościoła, tworzonych przez niego struktur i organizacji społecznych, jak i – będącą systematyczną refleksją nad tymi zagadnieniami – ekoteologii.

⁵¹ Jan Paweł II, *Orędzie...*, nr 22

Literatura

- Ablińska E., *Człowiek w środowisku przyrodniczym i społecznym*, Lublin 2005.
- Bartnik Cz. S., *Kreacyjny charakter pracy*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. XXX, 2(1983), s. 5–16.
- Borutka T., *Życie społeczno-ekonomiczne*, w: T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Częstochowa 1999, s. 246–303.
- Dołęga J. M., *Podstawy kultury ekologicznej w Polsce i w Europie*, w: *Chrześcijańska Europa. Wykłady wygłoszone w Studium Duchowości europejskiej przy Centrum Kultury Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” w latach 1999–2002*, red. S. Urbański, Warszawa 2003, s. 275–284.
- Jan Paweł II, „*Nie kradnij*” znaczy także *nie nadużywaj swojej władzy nad własnością*. Homilia wygłoszona podczas Mszy św. Odprawionej na lotnisku białostockiego aeroklubu (05.06.1991 r.), w: *Dokumenty Kościoła Rzymsko-Katolickiego dotyczące ekologii*, Warszawa 1994, s. 45–54.
- Jan Paweł II, *Budowanie pokoju zadaniem wszystkich*. Przemówienie w Asyżu, (09.01.2002), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 2002, nr 3, s. 18–19.
- Jan Paweł II, *Centessimus annus*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 619–702.
- Jan Paweł II, *Chwała Trójcy Świętej w Stworzeniu*. Przemówienie podczas audiencji generalnej (26.01.2001 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 2000, nr 3, s. 49–50.
- Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, 79–143.
- Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 705–838.
- Jan Paweł II, *Familiaris Consortio*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 89–209.
- Jan Paweł II, *Inter Sanctos*, w: Z. Świerczek, *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*, Kraków 1990, s. 171.
- Jan Paweł II, *Katecheza „Stworzenie a słuszna autonomia rzeczy stworzonych”* (02.04.1986 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1986, nr 4, s. 19.
- Jan Paweł II, *Modlitwa niedzielna w Les Combes (11 lipca 1999 r.)*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1999, nr 11, s. 37–38.
- Jan Paweł II, *Novo millennio inneunte*, Warszawa 2001
- Jan Paweł II, *Orędzie na światowy Dzień Pokoju 1990 r. „Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem”* (08.12.1989 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1989 nr 12, s. 21–22.
- Jan Paweł II, *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń*. Homilia podczas Liturgii Słowa (Zamość, 12.06.1999 r.), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1999, nr 8, s. 70–72.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie spotkania czterech pokoleń na stadionie Azteków (Meksyk, 25.01.1999)*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1999, nr 4, s. 27–29.
- Jan Paweł II, *Reconciliatio et penitentia*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, s. 249–343.
- Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, w: *Encykliki Jana Pawła II*, Kraków 1999, s. 5–76.
- Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Jana Pawła II*, Kraków 1999, s. 435–509.

- Jan Paweł II, *Trzeba zapobiegać katastrofie ekologicznej. Przemówienie podczas Audiencji generalnej (14.01.2001 r.)*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 2001, nr 4, s. 43–44.
- Jan Paweł II, *Użytkowanie przestrzeni kosmicznej powinno być zapewnione wszystkim. Przemówienie wygłoszone do członków Papieskiej Akademii Nauk na rozpoczęcie Tygodnia Studiów (02.10.1984 r.)*, w: *Nauczanie papieskie*, VII, 2, 1984 (lipiec–grudzień), Poznań 2002, s. 35–355.
- Jan Paweł II, *Zrównoważony rozwój. Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk (12.03.1999 r.)*, „L'Osservatore Romano”, wyd. pol., 1999, nr 5–6, s. 56–57.
- Jaromi S., *Stworzyciel i przyroda według Jana Pawła II*, w: *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*, red. A. Dyduch-Falniowska, M. Grzegorzczak, Z. Kijas, Z. Mirek, Kraków 2000, s. 270–282.
- Jurczyk B., *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*, Opole 2002.
- Mariański J., *Ekospołeczne nauczanie Jana Pawła II*, „Społeczeństwo”, 12(2002), nr 3–4, s. 365–385.
- Skowroński A., „Kwestia ekologiczna” w nauczaniu Jana Pawła II, w: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*, red. J. M. Dołęga, J. W. Czartoszewski, Warszawa 1999, s. 284–287.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1999.
- Szulist J., *Człowiek jest drogą Kościoła (RH 14). Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Pelplin 2012.
- Wielgus S., *Ideowe zagrożenia we współczesnej kulturze europejskiej*, w: *Chrześcijańska Europa. Wykłady wygłoszone w Studium Duchowości europejskiej przy Centrum Kultury Katolickiego Stowarzyszenia „Civitas Christiana” w latach 1999–2002*, red. S. Urbański, Warszawa 2003, s. 93–110.
- Zuberbier A., *Znaki czasu*, w: *Słownik teologiczny*, Katowice 1998, s. 691–692.

„The Environmental Issue” in the teaching of John Paul II

Summary

In his teaching John Paul II repeatedly gives his opinion on themes associated with ecology. His teaching largely contributed to the development of a new theological field of knowledge – eco-theology – that focuses on problems which are an effect of the expansion of the technological civilization, particularly in the light of God’s revelation. John Paul II formulates the demand of the necessity to take determined action regarding concerns for the preservation of the natural environment. He acknowledges the sources of existing conflict between man and nature, as having its origins in the worldwide disproportionate development of society, poverty and the unfair distribution of wealth. Here he pays attention to modern reductionism which characterizes the understanding of human nature – expressed in the minimalization of the importance of human spirituality and at the same time assuming the unrestricted right of man to control the

world. These phenomena – characterized as „ecological sin”, must become an active concern of the Church in our time. Thus the Pope stipulates not only the awakening of environmental awareness but also taking active measures aimed at distancing the apparition of ecological catastrophe.

Keywords: ecology, eco-theology, ecological sin, John Paul II, the Environmental Issue.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Bp Karol Wojtyła, *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów*,
Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II
w Krakowie, Fundacja Jana Pawła II, Ośrodek Dokumentacji
i Studium Pontyfikatu w Rzymie, Kraków – Rzym 2011, ss. 72

Na Wielkanoc 1999 roku w oczekiwaniu na przełom tysiącleci Jan Paweł II zwrócił się w bardzo osobistej formie do artystów całego świata z przesłaniem o nierozzerwalnym związku Ewangelii i sztuki. Nikt z czytelników słynnego wówczas *Listu do Artystów* nie spodziewał się, że klucz do właściwej interpretacji tego jakże ważnego tekstu jest głęboko ukryty w archiwum. Dopiero kilka lat po śmierci papieża odnaleziono w Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie kilkunastostronicowy maszynopis z tekstem rekolekcji, które biskup Karol Wojtyła wygłosił do artystów w dniach 16–18 kwietnia 1962 roku w kościele Świętego Krzyża w Krakowie. Tekst w formie książkowej pod tytułem *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów* wydano nakładem Instytutu Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie oraz Fundacji Jana Pawła II Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie w 2011 roku. Całość składa się z pięciu rozdziałów – nauk rekolekcyjnych.

Słowo wstępne napisał kardynał Stanisław Dziwisz – Metropolita Krakowski, osobisty sekretarz biskupa Karola Wojtyły oraz papieża Jana Pawła II. Jako osoba najbliższa napisał słowa bardzo osobiste i podyktowane sercem. Autorem wprowadzenia jest Jacek Popiel – historyk, badacz miejsca teatru i sztuki w biografii Karola Wojtyły. Nakreślił on w syntetyczny sposób tło i genezę tekstu rekolekcji. Podkreślił znaczenie okresu, w którym rozwijał się talent aktorski przyszłego biskupa i papieża. Przypomniał szczególne zamiłowanie Karola Wojtyły od wczesnych lat młodości do poezji Juliusza Słowackiego, Adama Mickiewicza, a zwłaszcza Zygmunta Krasińskiego, bez którego *Nie-Boskiej komedii* nie sposób zrozumieć genezy Wojtyłowego widzenia świata sztuki. Wspomniał także Juliusza Osterwę oraz Mieczysława Kotlarczyka – mistrzów artystycznych, którzy w subtelny sposób asystowali w rodzeniu się wielkiego talentu retorskiego.

Dwie pierwsze nauki zostały wygłoszone w Wielki Poniedziałek. Pierwsza przed Mszą św. miała tytuł *Odkrywać piękno Boga*, druga wygłoszona po Eucharystii została zatytułowana *Stwórca i twórca*. W Wielki Wtorek dwie kolejne nauki opatrzone tytułami: *Dzieło, które świadczy o nas przed Bogiem* oraz

Wartość i piękno ewangelicznej pokory. Ostatnia, piąta nauka została wygłoszona w Wielką Środę i nosiła tytuł *Religia: miłość, która nadaje sens istnieniu*. Każda z nich jest odrębną całością i jako taka włącza się w jeden logiczny tok rozumowania oparty o przewodnią myśl zaczerpniętą z *Nie-Boskiej komedii*: „Przez ciebie przepływa strumień piękności, ale ty sam nie jesteś pięknością” – zdania, o którym sam Wojtyła napisał, że „od tylu lat chodzi za mną z jakąś natarczywością”. Specyfiką tej publikacji jest jej korelacja z napisanym prawie 40 lat później *Listem do artystów*. Obydwa teksty wzajemnie się dopełniają i wyjaśniają do tego stopnia, że jeden bez drugiego nie może być w pełni zrozumiany. Stanowią niejako klamry, w których zamyka się doświadczenie intelektualne Karola Wojtyły jako artysty. Charakterystyczny jest także typowy dla Autora sposób prowadzenia wywodu w obrębie jednej nauki lub homilii. Kaznodzieja spokojnie i refleksyjnie prowadzi myśl słuchacza-czytelnika. Wyprzedza go o krok i pozwala samodzielnie odkrywać drogę. Krąży wokół istoty tematu i ujawnia kolejne wskazówki niczym drogowskazy, aby na samym końcu postawić słuchacza twarzą w twarz z pytaniem bądź problemem domagającym się jasnej i osobistej odpowiedzi.

W pierwszej nauce *Odkrywać piękno Boga* Karol Wojtyła w sposób prosty wyjaśnia związki, jakie zachodzą między Ewangelią a sztuką. Istotą Ewangelii jest Bóg, który jest dobrem absolutnym, istotą sztuki – piękno. Stosując założenia filozofii platońskiej, utożsamia te dwie uniwersalne cechy bytu. Piękno rozsiane w świecie stworzonym oraz w dziełach ludzkich jest czymś atrakcyjnym, pociągającym i zachwycającym. „Wtedy, kiedy człowiek spotyka się z pięknem, wtedy to piękno wskazuje mu na jakieś dobro i sprawia, że to dobro staje się dla człowieka atrakcyjne”. Stąd celem twórczości artystycznej jest tworzyć to, co piękne, aby ułatwić ludziom odkrywanie dobra i pociągać ich ku dobru. Historia dziejów kultury świadczy o tym, że chrześcijaństwo było źródłem natchnienia i artyści wszystkich epok inspirowali się w swojej twórczości Ewangelią. Znajdowali w niej bowiem piękno. Po takiej analizie Wojtyła przenosi punkt ciężkości rozważań rekolekcyjnych na płaszczyznę człowieczeństwa artysty. Stawia tezę, że Bóg objawiający się w Ewangelii nie jest jedynie dawcą natchnienia i twórczości, ale przede wszystkim największego daru, jakim jest człowieczeństwo. W tym momencie następuje kluczowy moment nauki: pytanie o realizację pierwszego przykazania dekalogu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. Co ubóstwia artysta: dzieło swoich rąk, siebie samego czy też Boga? Z tym pytaniem rekolekcjonista zostawił słuchaczy na czas przeżywania Mszy świętej.

Zwornikiem między pierwszą a drugą nauką uczynił Wojtyła zacytowane już wyżej zdanie z *Nie-Boskiej komedii*: „Przez ciebie przepływa strumień piękności, ale ty sam nie jesteś pięknością”. Każdy człowiek, a szczególnie artysta, uświadamia sobie, że przepływa przez niego „strumień piękności”. To wielkie wyróżnienie wynikające z talentu, ale też zobowiązanie do odpłacenia całym swoim życiem za dar. W naturze twórczości jest zawarte szukanie coraz to doskonalszych form wyrazu w tworzeniu dzieł oryginalnych. Z drugiej strony

twórczości towarzyszy odpowiedzialność i obowiązek służenia talentem dobru wspólnemu. Wojtyła, wspominając Brata Alberta, który porzucił sztukę, aby poświęcić się służbie biedakom, zostawia słuchaczy z niedopowiedzeniem: Dlaczego człowiek obdarzony tak wielkim talentem porzuca drogę rozwoju artystycznego? Czyżby czuł, że na drodze twórczości artystycznej zagraża mu „nie-bycie piękną”? Największym talentem jest zawsze człowieczeństwo. „Bóg nie będzie nas sądził za nasze dzieła. Będzie nas sądził z naszego człowieczeństwa”. Stąd wynika konieczność prowadzenia życia wewnętrznego i pracy nad sobą. Pytanie kluczowe tej części rekolekcji brzmi: „Czy moja twórczość, dzieła twórczości, dzieła sztuki – czy to wszystko nie przeszkadza w tworzeniu mojego własnego człowieczeństwa?”

W trzeciej nauce rekolekcyjnej zatytułowanej *Dzieło, które świadczy o nas przed Bogiem* Karol Wojtyła podejmuje temat oceny samego siebie, swojej twórczości i życia. Czyni to z perspektywy Boga, dla którego jedynym probierzem jest osobowość człowieka. Trudne słowa, że „wobec sądu Boga nie zastąpią człowieka – nawet największego artysty – żadne jego dzieła” mają prawo poruszyć sumienia nie tylko artystów, gdyż twórcą jest każdy. Temat sumienia jest jednym z ulubionych tematów etycznych Karola Wojtyły. Sumienie nazywa on narzędziem, za pomocą którego człowiek jako artysta w tworzywie swojego wnętrza kształtuje osobowość. Tym tworzywem jest rozum, wola, uczucia. Z pomocą w tej twórczości przychodzi Ewangelia, która stawia przed człowiekiem zadanie do wypełnienia. Ideał i służba zawarte w Ewangelii są dwoma czynnikami porządkującymi życie wewnętrzne człowieka. Stąd też krótkie streszczenie nauki ewangelicznej, którą Wojtyła postrzega dwubiegunowo: Dekalog jako program życiowy minimum oraz Błogosławieństwa jako program życiowy maksimum. Człowiek między tymi biegunami ma odszukać samodzielnie imperatyw wewnętrzny wzrastania ku ideałowi. Punktem kulminacyjnym tej nauki jest pytanie o dysproporcje między bardzo rozwiniętym sumieniem artystycznym, przy jednoczesnym braku sumienia moralnego. W ten sposób w tok rozważań wchodzi temat grzechu, jako nieodłączny każdym rekolekcjom.

Czwarty temat poruszany przez Rekolekcjonistę to *Wartość i piękno ewangelicznej pokory*. Rozważanie rozpoczyna się od stwierdzenia, że każdy grzech rani Boga. Wojtyła skupia się jednak nie na grzechach lub wadach codziennych, ale poddaje bardziej szczegółowej analizie grzechy, które uderzają w samą istotę twórczej natury człowieka. Są nimi lenistwo i zazdrość. Interesująca jest definicja zazdrości, jaką podaje Biskup w formie pytań retorycznych: „Dlaczego mi przeszkadza to, że ktoś inny ma sukcesy? Dlaczego widzę w tym moje zło? Traktuję cudze dobro jak moje zło?”. Doświadczenie grzechu domaga się przebaczenia. Dlatego też ukazuje piękno i wartość pokory jako cnoty umożliwiającej przyjęcie daru rozgrzeszenia. Twórcy, którzy są doceniani i wyróżniani w związku ze swoimi osiągnięciami, mają zazwyczaj trudność z przyjęciem postawy pokory i skruchy. Ukazanie wzoru uniżenia w osobie Jezusa Chrystusa jest niezwykle pomocne w przewycięzeniu w sobie oporu przed sakramentem

pojednania. Każdy twórca doskonale rozumie, co to znaczy tworzyć, budować, stąd biskup Wojtyła, przekonując do spowiedzi, tłumaczy, że odpuszczenie grzechów ma w sobie coś z rekonstrukcji, odbudowuje ono i odtwarza zniszczone człowieczeństwo.

W ostatnim dniu rekolekcji, w Wielką Środę, biskup Karol Wojtyła wygłosił już tylko jedną naukę rekolekcyjną, którą zatytułował *Religia: miłość, która nadaje sens istnieniu*. Rekolekcjonista wyszedł od faktu, że życie każdego człowieka rozgrywa się w doświadczeniu różnych sprzecznych dążeń. Obecność zjawiska religii w świecie przypomina człowiekowi o konieczności podejmowania decyzji związanych z obecnością Boga: przyjąć Boga lub odrzucić Boga. Wybieranie nie jest przypisane jedynie człowiekowi. Pierwszym, który może przyjąć lub odrzucić, jest Bóg. Stąd tak wielka wartość religii chrześcijańskiej, która głosi wiarę w Boga, który nie tylko przyjmuje człowieka, ale nawet wychodzi i go szuka. Co więcej, Bóg pisze po krzywych liniach ludzkiego życia prosto, to znaczy z różnych zawiłości życia wyprowadza dobro. Rozważanie to prowadzi do wniosku, że religia jest dobrym planem Boga dla każdego człowieka. Odkrycie tej wartości dokonuje się poprzez modlitwę. Wojtyła dotyka tu ciekawego wątku kosmicznego charakteru modlitwy. Stwierdza, że cała natura modli się, ale jest to modlitwa „niesformułowana”. Dopiero harmonijny kontakt człowieka zarówno z Bogiem jak i z przyrodą, a także z dziełami rąk ludzkich pozwala tę modlitwę „sformułować” i wyrazić. Myśl ta ma ogromne znaczenie dla twórczości artystycznej i natchnienia, z jakiego się rodzi. Twórczość bowiem jest naśladownictwem Boga i ma w sobie wiele z kontemplacji stworzonego świata. Dlatego tak ważne jest, aby artysta potrafił się modlić i aby relacja ta nie była tylko jednokierunkowa, ale polegała przede wszystkim na wsłuchiwaniu się w to, co mówi Bóg.

Publikacja *Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów* jest pozycją wciąż aktualną w swym przekazie, choć jej słowa wygłoszone zostały przed prawie pięćdziesięciu laty. Sam tytuł nie pozostawia wątpliwości, kto jest jej głównym adresatem. Należy mieć nadzieję, że zatrzymają się na tych słowach liczni malarze, rzeźbiarze, architekci, muzycy i kompozytorzy, aktorzy, literaci i poeci, słowem twórcy, którzy chcą w swoich dziełach zapisywać nie tylko sprawność twórczą i warsztatowe umiejętności, ale nade wszystko całą swoją osobowość. Polecać należy te rekolekcyjne rozważania wszystkim, którzy w dalszym ciągu, mimo upływu lat, przeżywają żywą więź duchową z błogosławionym Janem Pawłem II i przywodzą na myśl liczne i niezapomniane spotkania. W *Liście do Artystów* papież pisał, że „zadaniem każdego człowieka jest być twórcą własnego życia: człowiek ma uczynić z niego arcydzieło sztuki”. Z pewnością forma przekazu rekolekcyjnego daje możliwość konfrontacji treści z własnym życiem. Wreszcie wskazane byłoby, aby do publikacji tej dotarli biografowie i badacze nauczania Jana Pawła II. Jest to cenna pozycja ponieważ wyjaśnia genezę zainteresowań papieża oraz potwierdza ich ciągłość, świadczy o nieustannym dialogu ze światem kultury, ujawnia duszpasterski język Ojca Świętego, wreszcie

stanowi współczesną translację Ewangelii. Teksty *Rekolekcji dla artystów* i *Listu do artystów* świadczą o wierności niespełnionemu powołaniu do bycia aktorem. Wypełnił je w inny sposób. Spłacał dług za talent, który nie został zrealizowany na deskach teatru, ale jeszcze pełniej na ołtarzach świata. Kardynał Stanisław Dziwisz wyraził to trafnie w słowie wstępnym: „Pozostał aktorem, poetą i twórcą, będąc księdzem, biskupem i papieżem”. Jediną chyba niedoskonałością tych rekolekcji jest to, że można je jedynie przeczytać. Niestety nie uda się już usłyszeć tych słów w żywej aktorskiej interpretacji ich Autora.

Paweł Bijak
Wydział Nauk Społecznych
Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP
Warszawa

Lucjan Balter SAC, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2010, ss. 342.

W nocy 16 lutego 2010 roku w Ołtarzewie zmarł nagle jeden z najwybitniejszych polskich teologów i specjalistów z zakresu eschatologii, eklezjologii, mariologii i józefologii – ks. prof. Lucjan Napoleon Balter. Postać „z pogranicza epok, łącząca tradycję ze współczesną awangardą, wiarę z rozumem, teologię z szeroko pojętą humanistyką, teorię z praktyką – mój Mistrz i Promotor – nesor polskiej teologii i kultury (prodziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; przez długie lata odpowiedzialny za studia zaoczne z teologii; profesor zwyczajny, kierownik sekcji dogmatycznej i katedry teologii pozytywnej; redaktor polskiej edycji »Communio«; autor wielu artykułów z teologii. Zawdzięczamy mu również wiele tłumaczeń na język polski z różnych języków)”¹.

Ks. Lucjan Balter nie doczekał wydania swojej najnowszej książki, będącej zwieńczeniem jego życiowych poszukiwań intelektualnych – *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*. W trakcie lektury tej niezwyklej pozycji nasuwa się skojarzenie, że to swoiste wypełnienie „testamentu” ks. prof. Wincentego Granata (1900–1979), który tuż przed śmiercią zobowiązał ks. Lucjana Baltera do przepracowania opublikowanej przez ks. Granata w latach 1972–1974 dwutomowej „Dogmatyki” („Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie”) i „wydania jej pod dwoma nazwiskami: W. Granat i L. Balter” (s. 75). Co więcej, być może „*Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów*” jest własnym testamentem, pozostawionym tym, którzy poszukują nowego spojrzenia na sprawę śmierci, sądu i przebywania twarzą w twarz z Trójjedynym Bogiem.

Na wstępie trzeba powiedzieć, że ks. Lucjan Balter często wspomina, że jego „przygoda z eschatologią” rozpoczęła się dawno, a jej początek wiąże z wykładem semestralnym prowadzonym przez ks. Granata, podczas którego ośmielił się nie zgodzić z niektórymi tezami (s. 71–72). W prezentowanej książce Autor nie szczędzi więc licznych dygresji dotyczących swojej fascynacji eschatologią, które z kolei ściśle łączą się z ważniejszymi wydarzeniami z życia polskiej nauki

¹ W. Cichosz, *Świętość jest w zasięgu ręki. Ks. prof. Lucjan Napoleon Balter (1936–2010) – nesor polskiej teologii i kultury*, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio”, red. P. Góralczyk, 2010, nr 3–4, s. 292–305. Numer w całości został poświęcony księdzu prof. Lucjanowi Balterowi SAC, kapłanowi i teologowi.

o rzeczach ostatecznych (symposium „Teologia kultu Miłosierdzia Bożego” – 1968, sesja robocza dogmatyków w Opolu – 1978).

Publikację otwiera obszernie wprowadzenie (s. 5–39), po którym następuje pięć rozdziałów. Pierwszy z nich, zatytułowany „Eschatologiczna burza i jej wyciszenie”, opisuje czasy przełomu w teologii, celnie przyrównane i obrazowo przedstawione na przykładzie dynamicznego zjawiska przyrodniczego (s. 41–94). Kolejny rozdział nosi tytuł „Kres dziejów świata i doczesnej wędrówki człowieka” (s. 95–153), następujący po nim rozdział trzeci zostaje poświęcony udziałowi chrześcijanina w misterium paschalnym Chrystusa (s. 155–214) i skupia się wokół związku śmierci z grzechem oraz przejściem do nowego życia, zaś rozdział czwarty (s. 215–274) podejmuje problem ludzkiej obecności we wspólnocie świętych. Rozdział piąty (s. 275–327), zatytułowany „Utrwalenie owoców burzy eschatologicznej w posoborowej liturgii Kościoła rzymskokatolickiego”, ukazuje owoce burzy eschatologicznej, eschatologię indywidualną i społeczną w liturgii. Omawianą pozycję wieńczy zakończenie (s. 329–336) i nota bibliograficzna (s. 337–340). Już teraz trzeba powiedzieć, że książkę czyta się z dużym zainteresowaniem.

Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów została napisana językiem barwnym, dynamicznym, a jej zasadnicza treść jest okraszana wydarzeniami z życia samego Autora, niekiedy zabawnymi (s. 71–72), w innych miejscach wstrząsającymi (s. 137, 139). Wiodące zagadnienia ks. L. Balter uzupełnia licznymi dygresjami, które jednak nie wytrącają czytelnika z toku rozważań, a wręcz pozwalają na nabranie oddechu przed wglębieniem się w treść publikacji podejmującej jedno z niełatwych przecież zagadnień eschatologii – problem nurtujący człowieka od zarania dziejów, jakim jest śmierć i związany z nią sąd oraz zbawienie lub wieczne potępienie. Liczne dygresje, często z dużą dawką humoru (jak choćby wątek o zapracowanych świętych, którzy przebywając w niebie, wciąż komuś spieszą z pomocą – s. 184–186, 315, czyprzestroga przed śpiewaniem pieśni wielkanocnej „Wesoły nam dzień dziś nastał” na rozpoczęcie Mszy pogrzebowej – s. 298), porównania (np. skoki narciarskie i przyrównanie wyjścia z progu do momentu śmierci – s. 195), kazania (ks. St. Wierzbica – s. 201–204) i niekiedy wręcz porażające w swej prostocie wnioski (ponieważ nie ma relikwii Matki Bożej, to znaczy, że została wzięta z ciałem do nieba, bo „gdyby bowiem choćby jedna tylko Jej kosteczka została, Kościół miałby niesłychaną i jedyną w swoim rodzaju Relikwię, najcenniejszą ze wszystkich posiadanych” – s. 214).

We wstępnych rozważaniach Autora znaczące miejsce zajmuje rola Maryi, Matki Chrystusa, w zbawieniu człowieka. Co więcej, ks. L. Balter rozpoczyna swoją książkę od przywołania problematyki XXII Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Maryjnego, który miał miejsce w 2008 roku w Lourdes, w 150. rocznicę objawień. Autor, podsumowując swoje rozważania w tym zakresie, stwierdza: „Sługa Maryi nigdy nie zginie – na tym świecie i w wieczności, gdyż Maryja wyjdzie mu kiedyś na spotkanie i zaprowadzi do Domu Ojca

Niebieskiego, aby cieszył się szczęściem wiecznym i królował po wsze czasy – w niebie” (s. 39). Ksiądz Profesor zauważa też, że oddolna pobożność maryjna domagała się ogłoszenia dogmatu o Wszechpośrednictwie Najświętszej Maryi Panny (s. 53). Wśród osób, które aktywnie zaangażowały się w analizę problemu wkładu Maryi w dzieło Odkupienia, należy wymienić prymasa Belgii kard. D. J. Merciera, J. Lebona (autora tekstów mszalnych i brewiarzowych na przewidywane święto Maryi Wszechpośredniczki Łask), C. Dillenschnidera czy też H. M. Köstera, który stwierdza, że skoro Maryja „przyjęła w imieniu całej ludzkości zbawcze dzieło Jezusa, to może nim szafować i być Pośredniczką łask” (s. 57).

Po zapewnieniu o poczuciu „maryjnego bezpieczeństwa”, czytelnik wkracza do barwnej opowieści o dniach przełomu w teologii, które Autor określa mianem „burzy eschatologicznej”. Należy podkreślić, że po okresie bujnej twórczości teologicznej w XVI i części XVII w. w sferze zagadnień eschatologicznych nastąpił niemal całkowity zastój do lat 20. XIX wieku – choć część teologów katolickich za moment przełomu przyjmuje ukazanie się *Zur Theologie des Todes* Karla Rahnera w 1951 roku (s. 44). Jako impuls wywołania „burzy eschatologicznej” Autor wskazuje zamieszanie wokół prawdy o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny i pytania o to, „czy Maryja była wolna od samego tylko grzechu pierworodnego, czy też także od (...) skutków tego grzechu” (s. 47–48). Jak zauważa ks. Balter, kwestia wniebowzięcia skupia „jak w soczewce podstawowe kwestie dotyczące celu i kresu życia ludzkiego na ziemi, zwłaszcza takie jak: śmierć cielesna, sąd, zmartwychwstanie, życie wieczne w niebie”, bowiem „o ile Chrystus jest Bogiem, który przyjął ludzką naturę dla zbawienia człowieka i nawet umierając, nie przestał być Bogiem, to Maryja była i pozostanie, także jako uwielbiona w niebie, człowiekiem i tylko człowiekiem” (s. 59). Wyjątkowości Maryi nie określił jasno ani papież Pius IX, ani wiek później Pius XII, co zdecydowanie sprzyjało rozwojowi „eschatologicznej burzy”. Autor kwestię tę rozpatruje zarówno w perspektywie biblijnej, jak i poprzez nauczanie Soboru Trydenckiego oraz papieży (Sykstusa IV, Piusa IX) i analizę apokryfów (s. 60–70). Nie pomija też argumentów zarysowujących się w kręgu samych teologów dwóch obozów (s. 63): zwolenników śmierci Maryi (mortalistów) i jej przeciwników (immortalistów).

W opisywanym przebiegu „burzy eschatologicznej” ks. Lucjan Balter wskazuje na zasadniczy jej problem, którym jest tzw. stan pośredni, czyli sytuacja „człowieka zmarłego, znajdującego się między osobistym sądem szczegółowym, odbywającym się w śmierci lub tuż po śmierci cielesnej nad duszą odłączającą się od ciała, a sądem ostatecznym, który miałby się odbyć wraz z paruzją Chrystusa” (s. 70), który, jak stwierdzi w dalszej części swych rozważań: „wciąż przychodzi, a Jego paruzja trwa jeśli nie od momentu Jego zmartwychwstania, to z pewnością od chwili zesłania przez Niego Ducha Świętego na świat” (s. 201). Ten wątek analizowany jest w pracy dość szczegółowo, gdy Autor podejmuje próbę wyjaśnienia, jak należałoby rozumieć eschatologię indywidualną i powszechną. Swoje przemyślenia (z często pojawiającymi się znakami

zapytania) opiera na licznych fragmentach Nowego Testamentu, przywołuje też elementy tradycji żydowskiej, a nawet muzułmańskiej dotyczące sądu szczegółowego i ostatecznego. Interesujące dla czytelnika (i chyba optymistyczne w swej wymowie) jest stwierdzenie, że człowiekowi wystarczy jeden sąd „szczegółowy (indywidualny) i ostateczny zarazem, który decyduje raz na zawsze o całej wieczności danego człowieka” (s. 84). Nowe, współczesne spojrzenie eschatologiczne (np. ks. J. Zaremba) wiąże zmartwychwstanie człowieka właśnie „w śmierci”, a nie przy „końcu czasów” (s. 88). Te dwa wątki, dotyczące eschatologii indywidualnej i społecznej, stanowią istotę analiz drugiego rozdziału, w którym Autor, wykazując się obszerną wiedzą historyczną i teologiczną, prowadzi czytelnika przez liczne wyobrażenia końca dziejów – od starożytności po czasy współczesne. Duże wrażenie sprawia przypuszczenie, że tak naprawdę świat kończy się w każdej chwili, gdy umiera człowiek. „Pomiędzy tzw. końcem (tego) świata a fizyczną śmiercią konkretnego człowieka istnieje bardzo ścisła więź, a nawet tożsamość rozumiana w ten sposób, że suma śmierci ludzkich tworzy jeden wielki, sięgający początków życia ludzkiego na ziemi i trwający wciąż na wieki i pokolenia koniec świata” (s. 122, 181).

Dla tych, którzy obawiają się obwieszczanego tak często obecnie w mass mediach końca świata, optymistyczna wydaje się konkluzja – oparta na interpretacji słów Ewangelii św. Marka: „Lecz najpierw musi być głoszona Ewangelia wszystkim narodom” (Mk 13, 10) i biorąca pod uwagę fakt, że na ziemi (a być może i w kosmosie, który ponadto nie ginie, ale nieustannie się rozrasta – s. 118) istnieje wiele narodów, które dotychczas nie miały możliwości zapoznania się ze Słowem Boga (s. 107) – wydarzenie to nie nastąpi zbyt szybko. Gwoli naukowej rzetelności Autor analizuje też inne przesłanki niezbędne do dokonania się końca czasów: zjawienie się antychrysta, odstępstwo od wiary, powtórne przyjście Eliasza, nawrócenie narodu izraelskiego (s. 108–113) i stwierdza, że wymienione znaki „końca świata” urzeczywistniają się nieustannie (s. 111). Zagadnienie to powraca też w podsumowaniu książki, gdy Ks. Profesor przywołuje drugi tom dzieła H. de Lubaca *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (Paris–Namur 1981).

Problem śmierci, którą zajmują się obecnie różne „dyscypliny wiedzy: psychologia, socjologia, medycyna, biologia, prawo, filozofia i teologia” (s. 125) i związany z nim lęk przed osądzeniem oraz poczucie unicestwienia Autor próbuje przeanalizować, przywołując poglądy badaczy zajmujących się tym zagadnieniem: V. Melchiorè’a, P.-J. Landsberga, a także św. Augustyna oraz filozofów starożytnych. Nie pomija również możliwości określenia, czym jest śmierć w perspektywie nauk szczegółowych i filozofii, opisuje też własne (wileńskie i późniejsze – już z czasów kapłańskich), niekiedy wstrząsające doznania związane z widokiem osób zmarłych. Przywołując poglądy licznych filozofów, poddaje rozważaniom kwestie dotyczące ciała i duszy człowieka, jej nieśmiertelności, jedności duszy i ciała oraz tego, co dzieje się z nimi w chwili śmierci. Autor wyraźnie uwypukla w tym miejscu przekonanie, że „bez wielkiego daru Boga, jakim jest zmartwychwstanie, nie da się mówić o prawdziwym życiu wiecznym” (s. 145). Nie

można przejść obojętnie wobec stwierdzenia ks. L. Baltera, że samo określenie „nieśmiertelność duszy” wywodzi się z Rewolucji Francuskiej, okresu oświecenia i czerpiącej z tych źródeł – zdaniem Autora – współczesnej demokracji, gdy tymczasem: „We wszystkich wyznaniach (symbolach) wiary mówimy od zarania dziejów Kościoła i chrześcijaństwa: wierzę w ciała zmartwychwstanie albo wierzę w zmartwychwstanie umarłych” (s. 147). W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że Autor niezwykle krytycznie ocenia wspomniane powyżej poglądy historyczne, ale i współczesną demokrację, która wyraźnie odmiennie traktuje człowieka zdrowego i chorego, przestępcę i człowieka uczciwego, który broniąc własnego życia i mienia jest za tę obronę karany, podczas gdy przestępca pozostaje na wolności: „Co za ironia! Co za kpiny z człowieka, jego życia i godności! W tak rozumianej i tak realizowanej »demokracji« zwycięży zawsze silniejszy, a dokładniej: bogatszy. Przeciętny człowiek, zwłaszcza biedny, nie ma tu po prostu prawa głosu, gdyby bowiem nawet mówił, nikt go nie posłucha, bo zagłuszy go silniejszy” (s. 146) – jakże to druzgocące i, niestety, prawdziwe słowa. Tym bardziej wymowne jest cytowane przez Autora stwierdzenie L. Feuerbacha: „Bóg jest nieśmiertelny, w tym zaś, co nieśmiertelne, jest tylko to, co nieśmiertelne. Jesteś w Bogu, a więc sam jesteś nieśmiertelny...” (s. 153).

W tym kontekście niezbędne staje się teologiczne, „oparte na Objawieniu Bożym, spojrzenie na (...) tajemnicę ludzkiej egzystencji” (s. 156). Cieleśna śmierć człowieka bezpośrednio wynika z grzechu i jedynie Wszechmogący i miłosierny Zbawca może przywrócić mu zbawienie, gdyż jak mówi św. Paweł: „zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 6, 23). Związek śmierci z grzechem oraz śmierć jako przejście do nowego życia, których istotą jest sam Chrystus (przez którego „rozjaśnia się zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią” – KDK 22), to dwa zasadnicze tematy, które Autor (przywołując Magisterium Kościoła) podejmuje w dalszych swoich rozważaniach. Teologia ułatwia wyjaśnienie tajemnicy ludzkiej śmierci. Ksiądz Profesor przywołuje w tym celu scenę występu Adama i Ewy, w wyniku którego Bóg zabrania człowiekowi dostępu do rajskiego ogrodu i usytuowanego w samym jego centrum drzewa życia. Podkreśla jednocześnie, że „to nie owoce drzewa życia były zakazane, ale jedynie »owoc drzewa poznania dobra i zła«”, tymczasem grzech „spowodował odcięcie człowieka od źródła życia” (s. 161). Tak zatem, zgodnie z tym, co mówi św. Jan, śmierć i grzech łączy znak równości – zgodnie z Objawieniem Bożym cieleśna śmierć człowieka jest skutkiem i odtworzeniem śmierci grzechowej, którą Chrystus pokonał swoją śmiercią na krzyżu. Jeśli człowiek „nie ma w sobie życia Bożego, jest już tutaj, na ziemi, człowiekiem umarłym, nieboszczykiem” (s. 165). Dążenie do zaspokajania potrzeb ducha (a nie ciała) zapewnia prawdziwe życie wieczne już na ziemi (s. 176) i jest podstawą wskrzeszenia w dniu ostatecznym (s. 181), bowiem „kto słuca słowa mego i wierzy w Tego, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia” (J 5, 24).

W prowadzonych rozważaniach niezwykle jasno łączą się dwa elementy ludzkiej egzystencji: „teraz” i „godzina śmierci”, które zachęcają do „wzrastania w łasce i poznaniu Jezusa” (s. 191), gdyż „jest to jedyna droga wiodąca z życia (doczesnego) do pełni życia w Bogu” (s. 192). Jak twierdzą teolodzy, Bóg w swoim Objawieniu obiecał człowiekowi „wzrost łaski, czyli przyjaźni z Bogiem, życie wieczne (w niebie) oraz wzrost szczęścia wiecznego” (s. 193). Na tę nagrodę człowiek musi sobie „zasłużyć” poprzez przebywanie w stanie łaski uświęcającej i życie doczesne (te aspekty kończy fizyczna śmierć człowieka). Śmierć sprawia, że człowiek uwolniony od nieustannego podążania za sprawami ziemskimi jest zmuszony stanąć twarzą w twarz z Bogiem. Ten moment rozważań przywołuje myśl o niebie i piekle, które Autor (cytując L. Borosa) opisuje następująco: „Gdy człowiek w śmierci opowie się przeciw Chrystusowi, nie zmienia to miłości Chrystusa (...). Ale miłość ta będzie owego człowieka wiecznie palić, jako kogoś, kto ją wiecznie przeżywa jako coś bardzo bliskiego i pomimo to odtrąca (i to jest wówczas piekło). Gdy natomiast opowiada się za Chrystusem [jak pisze Boros: „choć raz (...) stanąć przed Bogiem i opowiedzieć się za Nim całą swoją istotą” – s. 208], to ta sama miłość Chrystusa staje się dla niego wiecznym światłem i ostatecznym spełnieniem w bezgranicznym szczęściu, wieczną akceptacją bliskości Boga (i to jest wówczas niebo)”. I natychmiast dopowiada: „Tak oto decyzja w chwili śmierci jest jednocześnie samym sądem” (s. 198). Poruszające są słowa Autora, gdy mówiąc o sądzie ostatecznym uzasadnia, że żadna z Osób Boskich tak naprawdę nie chce osądzać człowieka (s. 204), i że to sam człowiek – poprzez własne sumienie, swoją wolność ściśle związaną z odpowiedzialnością (s. 205) – jest najsurowszym sędzią swego ziemskiego bytu. Wydaje się, że szczególnie jedno spostrzeżenie Ks. Profesora wynikające z omawianych w tej części książki treści warto wziąć sobie do serca. Autor uważa mianowicie, że każdy człowiek ma jakąś misję, jakieś zadanie do spełnienia (s. 211), co potwierdzają chociażby żywoty świętych, a nade wszystko Maryi, której czulej opieki wzywamy w przeróżnych życiowych sytuacjach, a zwłaszcza szczególnego Jej wstawiennictwa w godzinie śmierci.

Śmierć nie stanowi kresu, gdyż po ziemskiej pielgrzymce ludzie „dokonawszy żywota, poddają się oczyszczeniu, jeszcze inni zażywają chwały” (KK 49). Owo oczyszczenie, jak podaje Magisterium, ma miejsce w czyścicu, który tradycyjna nauka Kościoła postrzegała jako skrócone w czasie piekło, podczas gdy obecnie czyściec rozumiany jest (zgodnie z nauczaniem samego Jezusa) jako przedsionek nieba, Świętego Miasta Jeruzalem (s. 217). Czyściec to zatem „spotkanie z Chrystusem, znalezienie się w zasięgu Jego miłującego spojrzenia” (s. 219; L. Boros), w którym „wszyscy będziemy mistykami” (s. 218; Y. Congar). Jednak ks. Lucjan Balter uważa, że takie spojrzenie jest zbyt jednowymiarowe, nie uwzględnia bowiem „rozlicznych ewentualnych powiązań danego konkretnego człowieka ze światem osób i rzeczy” (s. 219). Próbując wyjaśnić, czym jest czyściec, Autor kolejny już raz sięga do niezwykle prostych porównań z ludzkiego życia – tym razem między innymi do przyjęcia, na które zaproszeni goście

odpowiednio się przygotowują, a wchodząc do pomieszczenia jeszcze dokonują w stojącym w przedsionku lustrze (przyporównanym do Jezusa) ostatecznej oceny swego wyglądu: jeśli wymaga on poprawy, to goście zatrzymują się, dokonując niezbędnych poprawek tak, by już na salę (niebo) wejść bez skazy. Sam człowiek dokonuje ostatecznej oceny swego wyglądu (sumienie) i decyduje, czy jest godny, by wejść na ucztę. Aby umożliwić czytelnikowi dokładniejsze wyobrażenie czyścica, Autor sięga też do świadectwa świętych. W tym celu przywołuje *Rękopis z czyścica* autorstwa s. Marii od Krzyża, która opisuje swoje rozmowy z s. Marią Gabrielą, ukazującą się jej przez 16 lat i opisującą obraz czyścica (s. 223). Pobyt w czyścicu to nie tylko bezczynne oczekiwanie na Wieczne Szczęście, ale też pomoc ludziom żyjącym jeszcze na ziemi oraz modlitwa w ich intencji do Boga (s. 226).

Ludzie żyjący na ziemi także odwzajemniają się osobom w czyścicu modlitwą, choć tę – o dziwo – Autor stawia dopiero na ostatnim miejscu. Wymieniając różne formy wspierania zmarłych ks. Balter wymienia: wypełnienie ostatecznej woli zmarłego (s. 227), uporządkowanie jego spraw (czyli wypełnienie powinności, których nie zdążył sam dokonać przed śmiercią – s. 228), „niezatrzymywanie” zmarłego w czyścicu (niemówienie o nim źle po śmierci – s. 230), „popychanie” zmarłego do Nieba (czyli wybaczenie, dobre słowo o osobie zmarłej – s. 233), wreszcie modlitwa (publiczna lub prywatna) – poprzez Mszę św., drogę krzyżową, różaniec, wypominki, modlitwy prywatne – która jest świadectwem tego, że „wybaczyliśmy lub przynajmniej staramy się wybaczyć temu konkretnemu zmarłemu” (s. 236) popełnione przez niego przewinienia. Swoje rozważania, jak zawsze, Autor popiera głęboko przemyślanymi licznymi przykładami z życia, podkreślając, jak bardzo ważne dla osoby zmarłej jest wybaczenie przez pozostających na ziemi doznanych krzywd. Tego dokonać może tylko miłość, której istotę ukazuje Apostoł Narodów w 1 Liście do Koryntian. Jak zauważa Ks. Profesor: „Niebo zaczyna się faktycznie już tu, na ziemi, jeśli tylko ludzie obdarzają się nawzajem tą jedyną prawdziwą, opisaną tak wspaniale przez św. Pawła miłością, która jest z Boga i którą jest sam Bóg” (s. 240). I dalej za Y. Congarem dopowiada: „Nasza prawdziwa osobowość to nie ta, która hałaśliwie i krępująco potwierdza sama siebie (...), ale ta, która kocha i oddaje się. W niebie zostanie już tylko ta osobowość” (s. 241), tam bowiem nie ma „miejsca na egoizm, czyli miłość własną, zamykającą się mniej lub bardziej, a niekiedy nawet całkowicie na innych” (s. 242). Tak zatem, aby osiągnąć Królestwo Niebieskie konieczne staje się spełnienie warunków określonych przez Jezusa w Kazaniu na Górze: wyzbycie się przywiązania do ziemskich dóbr materialnych, dbałość o dobra duchowe, czystość serca, praktykowanie miłosierdzia, troska o pokój i sprawiedliwość między ludźmi oraz ciche znoszenie „prześladowań dla sprawiedliwości” (s. 242). Autor opisuje mieszkańców nieba, podejmuje również rozważania w kwestii momentu i cielesności zmartwychwstania (w jakim ciele zmartwychwstaną umarli). Osobiście jest przekonany, że zmartwychwstanie osoby ludzkiej dokonuje się w „momencie

wejścia człowieka do nieba”, w „ciele innym, nowym, całkowicie przemienionym i duchowym” (s. 250), bez ziemskich ograniczeń, uformowanym „przez nową, nigdy niekończącą się potęgę ducha, wywodzące się z boskości” (s. 251).

Ks. prof. Lucjan Balter utożsamia swoje odczucia względem świętych obcowania z wiarą głoszoną przez Kościół wschodni (prawosławny). Nie dotyczy to jednak modlitwy za świętych, ci bowiem „dzięki wielorakiej łasce Bożej doszli do doskonałości” (s. 258). Grzesznik, który nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na miłość Boga, cierpi, gdyż „po objawieniu się Boga już nie można nie miłować Chrystusa” (s. 258). Z rozważaną kwestią nierozdzielnie łączy się problem piekła. Autor książki uważa, że piekła nie mógł stworzyć Bóg, który jest nieskończoną Miłością – odrzucenie Boga to właśnie piekło (s. 259). Jeżeli istotą nieba jest miłość, to istotą piekła jest nienawiść, zaś kary piekielne to nic innego, jak rozdarcie człowieka potępionego, „który po prostu nienawidzi Boga, siebie samego i tego wszystkiego, co istnieje, bo jako dzieło Boże mówi mu to wszystko wciąż o Bogu” (s. 264). Potępienie to całkowity brak sensu istnienia człowieka, który nadal istniejąc (i nie mogąc przerwać tego istnienia), ma świadomość braku sensu swego istnienia. Autor podkreśla jednocześnie, że Kościół nigdy nie wskazał, że jakkolwiek człowiek został potępiony, gdyż z nauczania samego Jezusa Chrystusa jasno wynika, że Bóg nie chce „śmierci” grzesznika, lecz jego nawrócenia i „życia” w Bogu. Wolność dana człowiekowi przez Boga daje mu ostatnią szansę „w śmierci” na całkowite opowiadanie się po stronie Boga (s. 263).

Współczesne poglądy na kwestię zmartwychwstania człowieka znacząco różnią się od przedsoborowych, co znajduje swoje odzwierciedlenie również w liturgii związanej z obrzędami pogrzebowymi. Rytuał pogrzebowy sprzed Soboru Watykańskiego II jest zdecydowanie tragiczny, przerażający, napawający grozą i obawą przed surowością Boga w czasie Sądu Ostatecznego, podczas gdy współczesna liturgia pogrzebowa ma wymowę pozytywną, wypełnioną nadzieją na Jego Miłosierdzie, a same teksty obrzędów ukierunkowane są na uwielbienie i dziękczynienie Panu. Autor wskazuje na istotne zmiany w samym rytuale pogrzebowym, który wyraźnie postrzega zmarłego nie jako ciało i duszę, lecz całą konkretną osobę (s. 289). W obrzędach pogrzebowych podkreślona zostaje wiara w zmartwychwstanie i jest wzbudzany duch ewangeliczny (s. 289), teksty liturgiczne przepełnione są „nadzieją i radością płynącą z rychłego już spotkania z Bogiem” (s. 295), zaś myślą przewodnią samej Mszy św. pogrzebowej jest „jak najściślej zespoleń tego oto konkretnego Zmarłego z Jezusem Chrystusem w Jego życiu, a zwłaszcza w śmierci i Zmartwychwstaniu, po to, by (...) »włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podążył umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu« (KDK 22)” (s. 298). Ks. Balter poddaje analizie różne formy pogrzebu, poszczególne jego etapy, pokazując przy tym różnice w przed- i posoborowej ceremonii pogrzebowej, akcentując zmartwychwstanie, a nie – jak w starym rytuale – piekło, zaśnięcie – a nie śmierć (s. 314, 326), nie „Wieczny odpoczynek” a „Chwała Ojcu...”

– obrzęd pożegnania zmarłego w domu (s. 290). Starszy czytelnik wspomniane różnice pamięta z własnych doświadczeń i niewątpliwie przyznaje rację Autorowi, że posoborowe obrzędy pogrzebowe bardziej odpowiadają obrazowi Miłosiernego Boga, który bezgranicznie ukochał swoje Stworzenie.

Omawianą publikację można w pełni polecić nie tylko dedykowanemu w tytule duszpasterzowi i katechecie, ale i każdemu czytelnikowi, który próbuje zgłębić problem przekroczenia granicy między życiem ziemskim a wiecznym i możliwość osiągnięcia zbawienia. Dokonane przez ks. prof. Lucjana Napoleona Baltera analizy historyczne, teologiczne i liturgiczne pogłębiają i ubogacają wiedzę czytelnika w tym zakresie, liczne wątki osobiste przybliżają czytającemu samego Autora, zaś umiejętność przedstawiania poważnego bądź co bądź problemu z dużą dozą humoru i umiejętnością mówienia o trudnych sprawach językiem prostym i komunikatywnym, a przy tym bardzo interesującym, sprawia, że *Eschatologię współczesną dla duszpasterzy i katechetów* czyta się z dużą przyjemnością, rozważą i pragnieniem osobistego zagłębiania się w tajemnicę życia i śmierci, doczesności i wieczności.

ks. Wojciech Cichosz

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Ks. Józef Krukowski, ks. Wiesław Kraiński, ks. Mirosław Sitarz (red.), *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*, seria „Scripta Theologica Thoruniensia” t. 20, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, ss. 246.

Kiedy na rynku czytelniczym pojawia się kolejna publikacja Wydawnictwa Naukowego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, czytelnik otrzymuje zaproszenie do odbycia ciekawej przygody poznawczej. I tak jest w przypadku prezentowanej książki, którą tym razem przygotowali wybitni polscy specjaliści z zakresu prawa kościelnego, w znakomitej większości kierownicy katedr i zakładów uniwersyteckich oraz oficjałowie sądów biskupich, na co zresztą wyraźną uwagę zwraca nota o autorach (s. 245–246). W ramach serii „Scripta Theologica Thoruniensia” wydano pozycję nie tylko ciekawą, ale ze wszech miar potrzebną. *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele* to 11 artykułów składających się na logiczną i spójnie zaplanowaną całość obejmującą problematykę prawa, jego źródeł i funkcjonowania w Kościele.

Lekturę prezentowanej książki czytelnik rozpoczyna od tekstu prefekta Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego ks. kard. Zenona Grocholewskiego pt. *Kompetencje Kongregacji do spraw Edukacji Katolickiej* (s. 7–29), by w dalszej kolejności przejść do następujących artykułów: ks. Józef Krukowski, *Teoretyczne i teologiczne podstawy prawa administracyjnego* (s. 31–46); ks. Wojciech Góralski, *Zasada jedności władzy w Kościele a podział jej funkcji na ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską* (s. 47–63); ks. Mirosław Sitarz, *Zasada legalności w sprawowaniu władzy administracyjnej w Kościele* (s. 65–86); ks. Wiesław Wenz, *Zasada dyskrecjonalności w sprawowaniu władzy administracyjnej w Kościele* (s. 87–108); ks. bp Artur Miziński, *Pojęcie kościelnego aktu administracyjnego* (s. 109–142); ks. Józef Wroceński, *Kompetencje administracyjne w Kościele na mocy zwyczajnej władzy własnej i władzy zastępczej* (s. 143–165); ks. Grzegorz Leszczyński, *Zasady ogólnej procedury administracyjnej w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku* (s. 167–178); ks. Tomasz Białobrzeski, *Wady kościelnych aktów administracyjnych* (s. 179–200); ks. Wiesław Kraiński, *Kontrola kościelnych aktów administracyjnych pod względem legalności i poprawności merytorycznej* (s. 201–215); ks. Piotr Majer, *Odpowiedzialność za szkody wynikające z nielegalnych aktów administracyjnych* (s. 217–238).

Publikacja została też opatrzona stosownym streszczeniem w językach angielskim (s. 239–240), włoskim (s. 241–242) i niemieckim (s. 243–244). Szkoda jedynie, że redaktorzy nie zamieścili odpowiedniego wstępu czy zakończenia (podsumowania) w języku polskim.

Prezentowana książka przedstawia zarówno ogólne, jak i szczegółowe zasady funkcjonowania władzy w Kościele na szczeblu centralnym oraz w poszczególnych diecezjach w jej normatywnym i funkcjonalnym aspekcie. Ponadto publikacja jasno i zdecydowanie formułuje następującą tezę: „Zgodnie z doktryną Kościoła i normami prawa kanonicznego należy powiedzieć, że w Kościele przede wszystkim obowiązuje zasada jedności władzy, lecz nie wyklucza się zastosowania zasady podziału władzy (jako zasady wtórnej)” (s. 53).

Na wstępie należy też odnotować, że w artykule wprowadzającym do całości rozważań ks. kardynał prof. Zenon Grocholewski nie tylko porusza problematykę kompetencji Kongregacji ds. Wychowania Katolickiego, ale i w klarowny sposób ukazuje przepisy prawa kanonicznego, które muszą być stosowane, aby instytucje katolickie mogły spełniać właściwe sobie zadania ewangelizacyjne.

Lektura poszczególnych artykułów nasuwa wniosek, że teoretyczne i teologiczne podstawy prawa administracyjnego opierają się na definicjach i normach prawnych współczesnych państw kultury łacińskiej, odwołujących się do trzech jej podstawowych filarów: filozofii greckiej, prawa rzymskiego i religii chrześcijańskiej. Stąd też uwzględniają one również zasady teologiczne, które z kolei określają strukturę Kościoła i jego zadania w świecie. Należy w tym miejscu zauważyć, że w żadnej mierze nie można w Kościele zastosować klasycznego modelu trójpodziału władzy (ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza), jak ma to miejsce w przypadku państw demokratycznych – zaproponowanego i spopularyzowanego przez oświeceniowego francuskiego filozofa i prawnika Monteskiusza.

Autorzy prezentowanej publikacji przekonująco wskazują i uzasadniają, że choć w Kościele trzy rodzaje władzy (kan. 135, § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego) są skoncentrowane w hierarchicznie uporządkowanych podmiotach (papież i biskupi), to możliwy jest jednak jej podział. Stąd też można mówić, że „istnieją różne funkcje tej samej władzy kościelnej” (s. 53). Kościół sprawuje potrójną władzę: naucza (misja prorocka), uświęca (misja kapłańska) oraz rządzi (misja królewska). Władzę w Kościele oraz jej wykonanie stanowi sakramentalna i jednolita siła, która znajduje swoje źródło w święceniach kapłańskich. Precyzyjnie to twierdzenie przedstawia ks. Wiesław Kraiński, kiedy swój artykuł, poświęcony kontroli kościelnych aktów administracyjnych pod względem legalności i poprawności merytorycznej, rozpoczyna od następujących słów: „Fundamentem wspólnoty Kościoła, w przeciwieństwie do instytucji państwa, jest nie tylko prawo naturalne, z którego wywodzi się społeczny charakter natury człowieka, lecz także pozytywne prawo Boże, z którego wynika władza ustawodawcza, sądowa i administracyjna. Z woli Chrystusa ludem Bożym kierują święci pasterze” (s. 201). Takie sformułowanie upoważnia do twierdzenia, że o najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem, wpływającej

z natury rzeczy – z ustanowienia (prawa) Bożego (łac. *ius divinum*) – można mówić w odniesieniu do dwóch podmiotów: papieża i kolegium biskupów.

Dla dopełnienia obrazu sprawowania władzy w Kościele należy zauważyć, że poszczególni biskupi diecezjalni w swoich Kościołach partykularnych są podmiotem pełnej, lecz nie najwyższej władzy (kan. 381, § 2 KPK). Typowym znakiem dobrego zarządzania administracją w Kościele są właściwe (niewadliwe pod względem legalności i poprawności merytorycznej) akty administracyjne. I tak, akt administracyjny zostaje wręczony właściwemu organowi kościelnemu. Skoro władza w Kościele odznacza się jednością, to każda władza delegowana i zastępcza musi być sprawowana w harmonii. Niemniej należy zauważyć, że nie zawsze da się uniknąć sporu na drodze mediacji. Stąd też w sytuacjach konfliktowych ustawodawca przewiduje tzw. zwolnienie jako podstawę aktu władzy administracyjnej, które normuje procedury administracyjne. Oznacza to, że może pojawić się środek pojednawczy, który załagodzi rodzące się konflikty: „Prawodawca przewiduje zatem dwie następujące po sobie formy postępowania administracyjnego. Są nimi: rekurs hierarchiczny i postępowanie sądowo-administracyjne. Nie wnikając w szczegółowe unormowania dotyczące każdego z tych postępowań, podobnie jak i prośby do autora aktu (...), warto jedynie zauważyć, że (...) każdy, kto twierdzi, że jest pokrzywdzony dekretem, może wnieść rekurs do hierarchicznego przełożonego tego, kto wydał dekret. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do postępowania sądowo-administracyjnego” (s. 169).

Wobec powyższego należy stwierdzić, że fundamentalną kwestią dotyczącą prawa wniesienia rekursu (zasada legalności aktu administracyjnego, zasada zachowania formy i motywacji aktu, zasada roztropności duszpasterskiej, zasada nieszkodliwości aktu) jest „określenie jego motywu, gdyż kwestia ta jest bezpośrednio związana z zachowaniem zasad, które winien respektować organ wydający akt administracyjny” (s. 170). Stąd też wewnątrz Kościoła znajduje się również system kontroli administracyjnej. Organ zajmujący się tym problemem został powołany w celu odwołania lub dokonania korekty dekretu – tzw. Najwyższa Władza Kościelna – Sygnatura Apostolska.

Trzeba też zauważyć, że jedność władzy w Kościele jest chroniona i zagwarantowana przez papieża i biskupów. Władza w Kościele musi być zatem wykonywana według pewnych zasad. Pierwszą w nich jest tzw. zasada legalności. Służy ona ochronie prawa zawartego w prawie kanonicznym oraz w zasadzie sprawiedliwości, której jest podporządkowane dobro powszechne. Kolejną zasadą, według której sprawowana jest władza w Kościele, jest postępowanie zgodne z zasadą dyskrecjonalności. Zapewnia ona odpowiednią przestrzeń i gwarantuje wierzącym lepszą ochronę ich własnych praw. Stąd też „zagadnienie wad kościelnych aktów administracyjnych wpisane jest w temat szeroko pojętej sprawiedliwości administracyjnej” (s. 179). Można więc, a nawet trzeba, mówić o istnieniu odpowiedzialności administracyjnej za wadliwe akty administracyjne. Przywołany już ks. Wiesław Kraiński, oficjał Sądu Biskupiego w Toruniu, wyjaśnia: „Racją uzasadniającą istnienie systemu kontroli

w administracji kościelnej jest zabezpieczenie tego obszaru przed negatywnymi zjawiskami wynikającymi z błędów ludzkiego działania. Prawodawca kościelny ma moralny obowiązek naprawienia szkód mogących wyniknąć z wadliwych aktów administracyjnych” (s. 214). Tak więc bez wahania należy na koniec postawić fundamentalną tezę: Jeżeli powstała szkoda w wyniku działalności organów administracyjnych w Kościele, to powinna być właściwie zrekompenrowana, zarówno w myśl zasady wzorowanej na rzymskiej maksymie – *salus animarum, suprema lex esto* (zbawienie dusz niech będzie najwyższym prawem), jak i biblijnego przesłania Jezusowego: „Szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27).

Zaprezentowane powyżej, z konieczności dość pobieżnie i syntetycznie, treść i przesłanie publikacji sprawiają, że jest ona niezwykle cennym narzędziem, dzięki któremu nie tylko można poznać legalistyczną (prawną) płaszczyznę funkcjonowania Kościoła, ale i zgłębić troskę o autentyczne życie duchowe, a ostatecznie o zbawienie. Warto zatem sięgnąć po dwudziesty numer „Scripta Theologica Thoruniensia” i zachęcić do jego lektury.

ks. Wojciech Cichosz

Wydział Teologiczny

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Michele Aramini, *Bioetyka dla wszystkich*,
przeł. L. Wyganowska, eSPe, Kraków 2011, ss. 335.

Rozwój cywilizacji i wciąż wzbogacająca się działalność człowieka sprawiają, że z dyskursu publicznego nie znikają wątki moralne. Dążenie do zysku, przyjemności czy sprawności działania nie zawsze realizowane jest w sposób, który jest moralnie akceptowany przez wszystkich. Z tego powodu podczas konferencji naukowych, w recenzowanych publikacjach i środkach masowego przekazu powracają tematy praw człowieka, mediów i reklamy, odpowiedzialnego biznesu, uprawiania polityki, seksualności, a także badań biomedycznych i nowych terapii.

Biomedycyna jest szczególną dziedziną ludzkiego zaangażowania. Z rozwojem nauk i techniki medycznej wiąże się nadzieje na przedłużenie życia człowieka i poprawę jego jakości, zwłaszcza w okresie starości lub niepełnosprawności. Z drugiej strony działania badaczy i lekarzy, odnosząc się do człowieka w krańcowych stanach jego życia, mogą naruszać jego osobową godność, czynić przedmiotem w rękach jednostek lub społeczeństwa. Fakt ten każe stawiać pytania o ludzką naturę, godność osoby i sposoby jej ochrony wobec rosnących możliwości ingerencji medycznych, a także prowadzonych badań naukowych.

Wobec rozmaitych poglądów głoszonych we współczesnym świecie, zwłaszcza tych, które odmawiają uznania osobowego charakteru istoty ludzkiej w niektórych fazach jej rozwoju lub stanach chorobowych, konieczne jest ciągle przypominanie tego, kim jest człowiek od poczęcia po śmierć i mądre przeciwstawienie się nie tylko racjonalnym tezom, ale także demagogii czy emocjom prowadzącym do naruszenia praw osoby. Dialog powinien toczyć się zarówno na poziomie uniwersyteckim, jak i popularnym, tak, by pozwalał każdemu zrozumieć istotę głoszonych poglądów i podjąć racjonalny, oparty na prawdzie wybór.

Na rynku polskim dostępnych jest wiele publikacji, zwłaszcza naukowych, które omawiają różne zagadnienia bioetyki. Wiele z nich jest owocem konferencji organizowanych przez różne ośrodki. Wydaje się jednak, że wciąż potrzebne są opracowania dostępne czytelnikowi z mniejszym przygotowaniem medycznym i filozoficznym czy teologicznym, mówiące przystępnie nie tylko o wskazaniach moralnych, dotyczących poszczególnych procedur medycznych, ale także wprowadzające w ich naturę, a przede wszystkim prezentujące antropologiczne i etyczne podstawy wydawanych ocen i norm. Prezentacja taka pozwala na głębsze rozumienie szczegółowych zasad, przygotowuje czytelnika

do ewentualnego dialogu, a także umożliwia formułowanie ocen i norm w nowych sytuacjach. Jak się wydaje, nacisk powinien być położony na aspekt filozoficzny a nie teologiczny, gdyż religia w mniejszym stopniu niż koncepcje budowane za pomocą naturalnych uzdolnień człowieka może być płaszczyzną dyskursu moralnego we współczesnym świecie. Jak się wydaje, zadania te wypełniały wydane jeszcze w XX w. *Granice życia* Tadeusza Ślipki (wznowione pod tytułem *Bioetyka* w 2009) i *Życie w ludzkich rękach* Wojciecha Bołozę.

W 2011 roku krakowskie wydawnictwo eSPe opublikowało książkę profesora Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie Michele Aramini *Bioetyka dla wszystkich*. W zamiarze Autora jest to „przystępne, systematyczne i całościowe opracowanie najważniejszych zagadnień bioetyki” (ze strony tytułowej). Czytelnik wprowadzany jest w tajemnice bioetyki dwuetapowo: pierwsza część pracy poświęcona jest zagadnieniom ogólnym (problematyka i modele bioetyki, osoba i jej godność, wreszcie zdrowie i choroba), druga zaś szczegółowym (prawa chorego, doświadczenia na ludziach, inżynieria genetyczna, klonowanie, wykorzystanie komórek macierzystych, wspomagana prokreacja i aborcja, transplantacja, opieka paliatywna i eutanazja, ochrona środowiska). Książkę zamyka spis związanych z bioetyką dokumentów Kościoła katolickiego, Kościoła Ewangelickiego Waldensów i Włoskiej Wspólnoty Żydowskiej.

Niewątpliwą zaletą pracy jest jej przejrzysty układ i takie rozłożenie treści, które czytelnikowi zainteresowanemu konkretnym problemem umożliwia przejście bezpośrednio do wybranego tematu, bez uprzedniego zapoznawania się z poprzedzającymi zagadnieniami. Ponadto każdy rozdział zaczyna się od omówienia zagadnień ściśle medycznych, co daje podstawową wiedzę, potrzebną do moralnej oceny procedur terapeutycznych czy badawczych. Do dobrych cech książki należy także jej język: Autor (i tłumacz) podali treść w formie przystępnej także dla osób nie zajmujących się zawodowo medycyną, filozofią czy teologią.

Istotne dla prawidłowego budowania bioetyki jest zrozumienie roli, jaką odgrywa koncepcja osoby, jej godności i praw. Spór o szczegółowe normy dotyczące wspomaganej prokreacji, aborcji czy eutanazji jest w istocie sporem o uznanie osobowej godności każdej ludzkiej istoty, niezależnie od fazy jej życia, stopnia rozwoju poszczególnych cech lub dysfunkcji spowodowanych wiekiem czy chorobą. Autor *Bioetyki dla wszystkich* słusznie dostrzega wagę problematyki antropologicznej, umieszczając na początku swej pracy filozoficzne i teologiczne rozważania dotyczące osoby. Wydaje się jednak, że ta część książki, która daje teoretyczne podstawy do wydawania ocen zarówno w sytuacjach już znanych i opisanych w kolejnych rozdziałach, jak i wobec nowych badań i terapii, jest jej najsłabszym fragmentem.

Zauważyć najpierw należy, że Autor wprowadza bardzo uproszczony i – jak się wydaje – nieadekwatny podział kierunków bioetycznych; mówi bowiem o etyce „katolickiej” i „laickiej”. Należy jednak zauważyć (i sam Aramini to czyni), że zasadniczą sprawą różniącą uczestników sporu jest nie wiara, a koncepcja

osoby. Prawdą jest oczywiście, że Kościół katolicki głosi nienaruszalną i niezbywalną godność człowieka od jego poczęcia do śmierci, jego słowa brzmią zapewne najmocniej, ale przecież tę samą naukę przyjąć może także niekatolik, niechrześcijanin, a także ateista. Z drugiej strony kwestionują trwałą godność istoty ludzkiej nie tylko przedstawiciele myśli laickiej, którą Autor dostrzega wyłącznie w kręgu filozofii anglosaskiej, ale i np. postmodernizmu.

Sama koncepcja osoby prezentowana przez Araminiego, czy raczej konsekwencja w jej stosowaniu, także budzi pewne wątpliwości. W pierwszej części książki (s. 45–47) Autor nawiązuje do dialogicznej koncepcji osoby, z bezpośrednim odwołaniem do E. Lévinasa. I choć podkreśla, że „bioetyka nie zgłębiła jeszcze znaczenia pojęcia »osoba« w ujęciu relacyjnym” (s. 47), nie wskazuje na sposób wykorzystania tej koncepcji osoby w tworzeniu norm w bioetyce. W drugiej części zaś nie odwołuje się już do modelu dialogicznego, lecz do klasycznej perypatetyckiej definicji osoby jako „substancji jednostkowej o rozumnej naturze” (s. 100). Jak się wydaje, ta właśnie koncepcja, przeciwstawiona ujęciu fenomenalistycznemu, powinna być szerzej omówiona w części pierwszej, skoro w drugiej stanowi podstawę oceny działań w dziedzinie medycyny.

Ostatnia uwaga skierowana jest nie tyle do Autora, ile do redaktora polskiego wydania *Bioetyki dla wszystkich*. Książka zawiera wykaz odnoszących się do kwestii bioetycznych dokumentów trzech wspólnot wyznaniowych. Większość tytułów tych wypowiedzi nie została przetłumaczona na język polski, nie podano także ich źródeł internetowych – z wyjątkiem wskazania na stronę www.portaledibioetica.it, która nie ma wersji anglo-, niemiecko-, nie mówiąc już o polskojęzycznej. Dokumenty pochodzą z Kościoła katolickiego, Kościoła Ewangelickiego Waldensów i Włoskiej Wspólnoty Żydowskiej. O ile zrozumiałe jest odwołanie do wypowiedzi Kościoła katolickiego i wspólnoty żydowskiej, o tyle przytaczanie dokumentów waldensów w książce wydanej w Polsce nieco dziwi: Kościół ten ma zaledwie ok. 100 tysięcy wyznawców i obecny jest jedynie we Włoszech i w Argentynie. Wydaje się, że bardziej interesujące i przydatne dla czytelnika polskiego byłoby przytoczenie wypowiedzi wielkich wspólnot reformowanych: Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego czy Ewangelicko-Reformowanego, a także Anglikańskiego – o ile to możliwe w polskich tłumaczeniach, i ze wskazaniem wersji dostępnych w powszechniej niż włoski używanych językach.

ks. Jacek Meller

Gdańskie Seminarium Duchowne

Wiktor Moszczyński, *Hello, I'm Your Polish Neighbour*.
All about Poles in West London, AuthorHouse™ UK Ltd.,
Milton Keynes 2010, ss. 155.

Współcześnie do wyróżniających się działaczy polonijnych w Wielkiej Brytanii należy Wiktor Moszczyński (ur. 1946). Jest on przedstawicielem pokolenia Polaków urodzonych w Wielkiej Brytanii. Obok aktywności zawodowej angażuje się politycznie i społecznie, m.in. w latach 1986–1990 był radnym w londyńskiej dzielnicy Ealing, a także rzecznikiem prasowym Zjednoczenia Polskiego (ZP) w Wielkiej Brytanii.

Na opracowanie *Hello, I'm Your Polish Neighbour* składają się 62 felietony, które Moszczyński publikował w okresie od 12 stycznia 2007 do 26 września 2008 r. w wydawanym w Zachodnim Londynie dzienniku „Ealing Gazette”. W aneksie zamieszczono mające apologetyczny charakter teksty wystąpień Moszczyńskiego nt. aktualnej sytuacji społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii oraz dane statystyczne.

Będąc związanym z laburzystami, Moszczyński odstaje nieco od „starej” emigracji preferującej partię konserwatywną. Jego polityczne inklinacje odbijają się w opracowaniu *Hello, I'm Your Polish Neighbour* poprzez niezbyt przychylne spojrzenie na Jarosława i Lecha Kaczyńskich (s. 75. 133). Zdarza się, że Moszczyński uderza w ideologiczne tony. Przykładowo, gdy odnosi się do gen. Władysława Andersa stwierdza, że w każdym polskim mieście nazywa się teraz ulice jego nazwiskiem i dodaje, że wreszcie wdzięczny naród jest gotowy go upamiętnić („Streets have been renamed after him in every city in Poland. A grateful nation is ready to honour him at last”; s. 46). W rzeczywistości w Polsce jest sześć ulic i jeden park poświęcony osobie gen. Andersa.

Wiktor Moszczyński w lekki a jednocześnie interesujący sposób przybliży świat Polaków zamieszkujących w Wielkiej Brytanii. Zachęcając do lektury swej książki, odnosi się do stereotypowego spojrzenia na Polaków, którzy licznie przybyli w minionych latach do Wielkiej Brytanii. Przywołuje także imigrantów z czasów wojny i powojennych. Na drugiej stronie okładki książki pisze o Polakach, którzy ciężko pracują, o urodziwych Polkach i o praktykowanych przez nich egzotycznych obyczajach („This is a book to satisfy the curiosity of the average Londoner about the sudden influx of hard-working Poles with their formidable and attractive women and exotic customs. It is also an insight into the older Polish community which came here as former soldiers and political exiles at the end of World War II”).

Polski czytelnik może zwrócić uwagę na specyfikę postrzegania polskości, z którą mamy do czynienia u Moszczyńskiego. To patrzenie Polaka urodzonego i wychowanego w Wielkiej Brytanii, którego optyka jest nieco inna od tej obowiązującej nad Wisłą. W odniesieniu się do polskiej obyczajowości, w tym do jej religijnego wymiaru, ujawnia się wyspiarska maniera prezentacji jej jako czegoś egzotycznego. Kto miał okazję poznać zwyczaje krajów europejskich, w tym sąsiadów Polski, ma świadomość, że więcej jest między nimi podobieństw niż różnic. Nie tylko w Polsce dzieci otrzymują prezenty z okazji wspomnienia św. Mikołaja 6 grudnia (s. 1). Trudno także zgodzić się ze zredukowaniem kuchni polskiej do bigosu i pierogów (s. 29, 71). Zdziwienie polskiego czytelnika może budzić opis obyczajów związanych z wigilią Bożego Narodzenia, w czasie której serwuje się m.in. wino i wódkę (s. 99) oraz takie „polskie specjały” jak pływający w wódce śledź („herring swimming in vodka”; s. 1) czy śledź wędzony w śmietanie („smoked herring in cream”; s. 99). Faktem jest, że na wschodzie przedwojennej Polski wśród biedniejszej ludności popularna była konsumpcja suszonych ryb. Być może wspomniany wędzony śledź w śmietanie (i inne potrawy) stanowi rodzaj gastronomicznej reminiscencji „kuchni kresowej”.

Wiktor Moszczyński odnosi się do polskiego życia społecznego i kulturalnego. Przywołuje polskie instytucje działające w Wielkiej Brytanii. Najważniejsza z nich to ZP, w ramach której funkcjonują główne świeckie organizacje polskie w Wielkiej Brytanii, takie jak Polski Ośrodek Społeczno-Kulturalny, Polska Macierz Szkolna i Stowarzyszenie Polskich Kombatantów (s. 137). Pojawiają się organizacje zrzeszające najnowszych imigrantów z Polski, np. Polish Professionals i Poland Street (PS). Interesująca jest geneza drugiej z ww. organizacji, której głównym celem jest walka o lepsze traktowanie Polaków mieszkających w Wielkiej Brytanii. Po śmierci Jana Pawła II spontanicznie zorganizowano marsz upamiętniający jego osobę. Szlak pochodu wiódł od Hyde Parku do Katedry Westminsterskiej. Brało w nim udział ok. 10 tys. osób. Wydarzenie to traktowane jest jako początek PS. Inną „ imprezą” zorganizowaną przez PS był protest pod polską ambasadą przeciwko podwójnemu opodatkowaniu, który zgromadził ok. tysiąc uczestników. Co roku przedstawiciele PS składają wiązanek kwiatów na grobach polskich kombatantów (s. 13).

Autor zwraca uwagę na społeczną i kulturalną aktywność Polaków. Jej wyrazem są publikacje – jeden dziennik i pięć tygodników (niektóre nich mają nakład powyżej 25 tys.) oraz działające w internecie trzy rozgłośnie radiowe i jedna stacja telewizyjna. Funkcjonują 74 szkoły sobotnie. Największa znajduje się na Ealingu w Londynie – uczęszcza do niej ok. 600 dzieci. W Londynie są także dwa polskie uniwersytety (s. 132). W rzeczywistości ww. tygodniki nie należą do ambitnych, a wydawany od czasów II wojny światowej „Dziennik Polski” nie ma zbyt wielkiego grona czytelników. Użyte określenie „uniwersytety” jest przesadzone. Działający od czasów wojennych Polski Uniwersytet na Obczyźnie nie stanowi ekwiwalentu znanych z Polski i zagranicy szkół wyższych. Drugi „uniwersytet” to obecnie nieistniejąca filia Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.

Instytucją, która ma znaczenie dla funkcjonowania społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii, jest polskie duszpasterstwo. Moszczyński chętnie przywołuje dwa polskie kościoły – pierwszy pw. NMP Matki Kościoła na Ealingu i drugi pw. św. Andrzeja Boboli na Hammersmith. W czasie nabożeństw można dostrzec, że wzrosła ilość uczestników. Kościoły są przepelnione i to pomimo zwiększenia liczby niedzielnych nabożeństw. Przykładowo, na Ealingu odprawianych jest w niedzielę w godzinach od 8.30 do 20.30 osiem mszy św. (Moszczyński podaje błędnie 22.30 jako godzinę rozpoczęcia ostatniego nabożeństwa), w których uczestniczy ponad 4,5 tys. osób (s. 25). Aktywność polskiego duszpasterstwa obok spraw związanych z życiem religijnym obejmuje także działania o charakterze charytatywnym, w tym pomoc bezdomnym, uzależnionym od narkotyków i alkoholu oraz ich rodzinom (s. 132).

To, co polskie, jest obecne w Wielkiej Brytanii za pośrednictwem gastronomi oraz pochodzących z Polski produktów spożywczych. Można je kupić nie tylko polskich „delikatesach”, lecz także w małych sklepach prowadzonych przez Hindusów oraz w należących do wielkich sieci handlowych marketach. Rozpoznawalne są polskie piwa, np. Żywiec, Tyskie, Okocim (s. 132. 138).

Polacy raczej dobrze zostali przyjęci w Wielkiej Brytanii. Podkreśla się, że pracują ciężko i uczciwie. Nie bez znaczenia jest fakt, że są tanimi robotnikami. Według badań przeprowadzonych w 2006 r. 80% Polaków zarabiało (zależnie od regionu) pomiędzy 4,50 i 5,99 funta na godzinę, co stanowi w Wielkiej Brytanii minimalne wynagrodzenie. Niskie zarobki przekładają się na trudne warunki mieszkaniowe. Nierzadko w jednym pokoju mieszka kilka osób. W sytuacji pracy na zmiany łóżko służy więcej niż jednej osobie (s. 41. 128). Poważną przeszkodą w awansie zawodowym jest słaba znajomość języka angielskiego wśród nowo przybyłych Polaków. Sytuacja ta sprzyja wykorzystywaniu ich przez brytyjskich i polskich pracodawców. Moszczyński postuluje organizowanie dla pracujących w Wielkiej Brytanii Polaków darmowych lekcji języka angielskiego połączonych z nauczaniem „brytyjskiego stylu życia” (s. 128–129. 134. 138). 1/3 tych, którzy przybyli przed 2006 r., jest zatrudniona w biurach; 22% w hotelarstwie i gastronomii; 10% w rolnictwie; 8% w fabrykach; 6% w służbie zdrowia; 5% w przetwórstwie spożywczym; poniżej 5% w handlu detalicznym oraz poniżej 5% w budownictwie. 32% Polaków ma wykształcenie uniwersyteckie zaś 90% mniej niż 40 lat (s. 128). Szacuje się, że w Wielkiej Brytanii przebywa obecnie 600 tys. Polaków, a uwzględniając „starą” emigrację, liczbę tę można podnieść do 800 tys. (s. 23. 81. 127).

Zwiększoną obecność Polaków próbuje się wykorzystać w celach politycznych. Na ujawniających się w stosunku do nich uprzedzeniach bazują m. in. Migration Watch UK, Brytyjska Partia Narodowa oraz prasa bulwarowa, np. „Daily Mail”. Problemem jest brak dokładnych danych na temat liczebności imigrantów w Wielkiej Brytanii, w tym Polaków. Chętnie zwraca się uwagę, że przybysze z Polski są skłonni do przemocy. Okazuje się jednak, że popełniają oni trzykrotnie mniej przestępstw niż statystyczny Brytyjczyk. Z reguły

są to wykroczenia dokonywane na drogach – jazda samochodem po spożyciu alkoholu (s. 125. 130).

Broniąc Polaków, Moszczyński podkreśla ich pozytywny wkład w brytyjską gospodarkę. Szacuje się, że w latach 2004–2006 wyniósł on 12 mld funtów. W ramach ogólnokrajowego systemu podatkowego oraz opłat za ubezpieczenie zdrowotne Polacy rocznie wpłacają 1,9 mld funtów. W tym samym czasie korzystają z dotacji w wysokości 21 mln, które są przede wszystkim pobierane z tytułu wychowywania dzieci (s. 131. 135).

Pomimo że *Hello, I'm Your Polish Neighbour. All about Poles in West London* nie jest typowym opracowaniem naukowym, stanowi jednak interesujące świadectwo o społeczności Polskiej zamieszkującej w Wielkiej Brytanii. Obok różnych danych o charakterze naukowym autor czerpie z doświadczenia życiowego Polaka urodzonego w Wielkiej Brytanii i od lat zaangażowanego na rzecz sprawy polskiej. Można mieć nadzieję, że książka trafi do liczного grona odbiorców nad Tamizą oraz Wisłą.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

ks. Józef Młyński, ks. Władysław Szewczyk,
Migracje zarobkowe Polaków. Badanie i refleksje,
Biblos, Tarnów 2010, ss. 124.

Zjawiskiem, które chętnie określa się mianem cywilizacyjnego, jest migracja. Człowiek przemieszcza się od zarania dziejów. Różne są związane z tym skutki – pozytywne i negatywne. Najnowszemu zjawisku migracji Polaków, u podstaw którego leżą przede wszystkim kwestie ekonomiczne, poświęcone zostało opracowanie autorstwa księży: Józefa Młyńskiego i Władysława Szewczyka pt. *Migracje zarobkowe Polaków. Badanie i refleksje*. Autorzy to duchowni Diecezji Tarnowskiej. Są dobrze przygotowani do prezentacji podjętego w opracowaniu tematu migracji zarobkowych i ich wpływu na życie małżeńskie i rodzinne. Ks. Szewczyk jest kierownikiem Poradni Specjalistycznej i Telefonu Zaufania „Arka” w Tarnowie, a ks. Młyński jego współpracownikiem. Pierwszy jest psychologiem, drugi – socjologiem.

Na liczące 124 stron opracowanie składają się cztery rozdziały – pierwszy o charakterze teoretycznym, trzy kolejne – praktycznym: 1. *Zjawisko migracji – pojęcia, fale migracji, rodzaje, motywy* (s. 15–35); 2. *Blaski i cienie migracji zarobkowej członków rodziny* (s. 37–65); 3. *Przeżycia dzieci, które zostały w kraju* (s. 67–94); 4. *Jak pomagać tym, którzy wyjechali i tym, którzy zostają* (s. 95–114). Zasadniczą część książki otwiera *Wprowadzenie* (s. 11–13), kończy zaś w ramach *Zamiast zakończenia* (s. 115–116) dłuższy cytat z opublikowanej w 2007 r. encykliki Benedykta XVI pt. *Spe salvi*. W *Bibliografii* (s. 117–121) zawarto obok dokumentów kościelnych literaturę przedmiotu.

Polacy należą do społeczności migrujących. W przestrzeni polskiej zjawisko migracji ujawniło się w intensywnej formie w XIX w. Od tego czasu do chwili obecnej dominuje migracja o charakterze ekonomicznym. W znaczący sposób na ruch mas ludnościowych wpłynęły wydarzenia związane z II wojną światową. Szukając poprawy położenia materialnego Polacy najchętniej migrują do Niemiec. Kierunek ten jest zrozumiały jeśli się uwzględni odległość oraz panujący tam dostatek. Po 2004 r. krajami, które Polacy chętnie wybierali jako miejsca osiedlenia, są Wielka Brytania i Irlandia. Obecnie obserwuje się spadek ich popularności, co jest związane z ujawniającym się bezrobociem na tamtejszych rynkach pracy: „niegdyś (...) pracę można było znaleźć w okresie od 2 do 5 dni, tak obecnie trzeba czekać nawet do kilku miesięcy” (s. 62).

Analizując ujawniające się w Polsce zjawisko migracji Autorzy wskazują na pięć jego przyczyn: 1. bezrobocie; 2. poszukiwanie lepszej płacy; 3. ucieczka

przed trudnościami w życiu małżeńskim i rodzinnym, w tym natury ekonomicznej; 4. szukanie osobistego rozwoju („podróże kształcą”); 5. impuls – nieprzemysłana decyzja, z którą wiąże się brak właściwego przygotowania (s. 31–35).

Z pobytem na obczyźnie łączą się pozytywne i negatywne doświadczenia. Do pierwszych, które określone zostają mianem „blasków” należą m.in.: zdobycie pracy; poprawa sytuacji materialnej rodziny; możliwość nauczenia się języka obcego oraz spotkania z nowymi kulturami; pozytywny wpływ na społeczność przyjmującą, np. poprzez odmłodzenie lokalnych wspólnot katolickich (s. 37–42).

Ostatni z ww. „blasków” interesujący jest z duszpasterskiego widzenia. Nie można jednak przeceniać „ożywczej” roli przybyszów znad Wisły. Emigrujący Polacy w rzeczywistości nie należą do „najpobożniejszych”. Np. szacuje się, że grupa uczestniczących w niedzielnej liturgii w Wielkiej Brytanii nie przekracza 10%. Tłumaczyć to można m.in. zatrudnieniem w szeroko rozumianej gastronomii, z którą wiąże się praca w niedziele. Inną przyczyną jest specyficzny model polskiego katolicyzmu, który ma charakter tradycyjny („wiejski”). Brak rodzimych kulturowych ram połączony z brakiem znajomości języka kraju osiedlenia sprawiają, że nie szuka się możliwości uczestnictwa w praktykach lokalnych wspólnot religijnych.

Specyficzny problem ujawnia się w krajach, w których pobiera się tzw. podatek kościelny, gł. w Niemczech. Zdarza się, że Polacy z różnie motywowanej oszczędności decydują się na niepłacenie go. Jest to możliwe pod warunkiem zadeklarowania się jako „bezwyznaniowiec”, co jednak z punktu widzenia miejscowego Kościoła katolickiego równa się aktowi apostazji (s. 49).

Autorzy prezentują „cienie” – negatywne doświadczenia, które uzasadniają opinię, że migracja generuje patologię. Z pobytem na obczyźnie nierzadko związana jest konieczność wykonywania „upokarzającej” pracy – ciężkiej i nisko opłacanej. Poniżaniu sprzyja niemożność legalnego zatrudnienia. Nieumiejętność dostosowania się do nowego otoczenia i w efekcie poczucie wyobcowania skutkują obniżeniem poczucia własnej wartości oraz frustracjami, które mogą przerodzić się w depresję. Wielu popada w nałogi – alkoholizm, narkomanie, uzależnienie od pornografii. Zdarza się, że przebywający za granicą padają ofiarami przestępstw – są wykorzystywani w ramach obozów pracy lub zmuszani do uprawiania nierzędu (s. 43–44).

Kluczem do zmiany położenia jest przełamanie bariery komunikacyjnej. Znajomość języka kraju osiedlenia nie tylko pozwala na awans zawodowy, lecz także na lepsze dostosowanie się do panujących tam realiów. Niezbędne będzie zaakceptowanie obyczajowości odmiennej od tej znanej z kraju ojczystego. Okazją do intensywniejszego wejścia w społeczność kraju przyjmującego jest zawieranie małżeństw mieszanych (s. 40).

Są inne „cienie”, które dotyczą zjawiska migracji zarobkowej. Dotykają one tych, którzy pozostają w kraju – małżonków a przede wszystkim dzieci. Nieobecność któregoś z rodziców (najczęściej ojca) przekłada się na osłabienie

więzi małżeńskich oraz rodzinnych, co może prowadzić do nieodwracalnej destrukcji wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Obserwuje się specyficzne przeżywanie rozłąki przez młodsze dzieci.

Autorzy stwierdzają: „Brak jednego z rodziców bywa w różny sposób odbierany przez dzieci, zwłaszcza małe, którym trudno cokolwiek wytłumaczyć. Mogą sobie to nawet tłumaczyć tym, że tatuś ich nie kocha, uciekł gdzieś itd. Następują zmiany w psychice, niejednokrotnie nie do wyrugowania do końca życia. (...) Gdy w życiu dziecka zabraknie rodziców, kształtują się w nim następujące stany psycho-emocjonalne: dziecko każdego dnia oczekuje ich powrotu; tęsknota dziecka miesza się z nadzieją i rozpaczą; żyje w niepewności: czy rodzice wrócą, czy jeszcze go kochają, a »może coś złego zrobiłem i rodzice mnie zostawili?«. Także po powrocie rodziców dziecko odczuwa lęk przed kolejnym rozstaniem, brakuje mu poczucia bezpieczeństwa; dziecko przechodzi bardzo łatwo z jednego nastroju emocjonalnego w drugi, diametralnie od niego różny; przeżywa wahania nastrojów.

Pozostawienie dzieci pod opieką jednego z rodziców odciska często trwały ślad na psychice dziecka, jak np. lęk przed opuszczeniem, a także poczucie żalu, krzywdy, przygnębienie, smutek, skłonność do płaczu. Może się też pojawić poczucie winy” (s. 44. 74).

Z przywołanych w opracowaniu *Migracje zarobkowe Polaków* wypowiedzi dzieci wynika, że z rozłąką z rodzicem (rodzicami) wiążą się silne przeżycia emocjonalne. Rozpacz wywołana nieobecnością rodziców może nawet skutkować aktami samobójczymi (s. 79). Ciekawym a zarazem smutnym jest przypadek ośmioletniej Julii, której rodzice wyjechali do Irlandii. Dziewczynce, która mocno przeżyła rozstanie, w ciągu jednego dnia wypadły włosy na głowie oraz brwi i rzęsy (s. 78).

Z nieobecnością rodziców wiąże się niebezpieczeństwo rozkładu struktury rodzinnej. U pozostających w kraju, w tym dzieci, może rodzić się przekonanie, że przebywający za granicą nie są już potrzebni, skoro rodzina w kraju daje sobie bez nich radę. Jeżeli widzi się potrzebę kogoś takiego, to nierzadko nie jako ważnego członka rodziny, lecz jako sponsora, który ma na nią łożyć finansowo (s. 45).

Niebezpieczną jest próba „wkupywania się” w łaski dzieci. Ilustracją tej kwestii jest historia Jacka (lat 6) i Tomka (lat 4), których ojciec wyjechał za granicę. W kontaktach drogą internetową wydawał się dobry, cierpliwy, rozumiejący. W efekcie nastąpiło przewartościowanie stosunku chłopców do matki, którą zaczęli postrzegać jako nazbyt surową, a nawet wrogą (s. 80–81).

W czwartym rozdziale pt. *Jak pomagać tym, którzy wyjechali i tym, którzy zostają* zaproponowano działania, których celem jest zapobieganie kryzysom w małżeństwie i rodzinie. Ich realizacja powinna mieć miejsce na wielu płaszczyznach – od lokalnej po ogólnospołeczną.

Pierwszorzędne znaczenie ma umacnianie więzi pomiędzy małżonkami. W sytuacji fizycznego oddalenia wagi nabierają: 1. gesty pamięci: telefonowanie,

wysyłanie SMS-ów, listów, upominków, zapewnienie o pamięci; 2. dobre wykorzystanie pobytu w domu rodzinnym (wspólna rekreacja, w tym religijna, np. wyjazd do pobliskiego sanktuarium); 3. chęć i umiejętność rozmawiania – zdolność słuchania; 4. rozwiązywanie konfliktów drogą kompromisu; 5. pomaganie w pracach domowych (s. 102–104).

Ważne zadanie do wypełnienia ma szkoła. Niezbędne jest rozpoznanie problemu – „wyłuskanie” tzw. eurosierot. W województwie małopolskim problem eurosieroctwa dotyczy ponad 8% dzieci i młodzieży szkolnej. Intensywniej ujawnia się on na terenach wiejskich i w małych miastach. Podczas gdy w Krakowie 4% dzieci i młodzieży to eurosieroty, to w Tarnowie i okolicach liczba ta wynosi 12% a na Sądecczyźnie 13%. Pobyt rodziców za granicą w wyraźny sposób odbija się na funkcjonowaniu dzieci i młodzieży w szkole – brak postępów w nauce, pogorszenie wyników nauczania, problemy z frekwencją i dyscypliną, zaburzenia emocjonalne. Oprócz rozmów z rodzicami pozostającymi w kraju istotne jest prowadzenie zajęć wyrównawczych i świetlicowych, działania opiekuńczo-wychowawcze i terapeutyczne (s. 104–105).

Obok szkoły zadanie do spełnienia w odniesieniu do rodzin dotkniętych migracjami zarobkowymi mają instytucje kościelne. Ważne jest, aby poinformować wyjeżdżających o polskich ośrodkach duszpasterskich działających za granicą. Po wejściu Polski do Unii Europejskiej, z czym związana była nasilona emigracja, polskie placówki duszpasterskie funkcjonujące za granicą nieco „zaspały” jeśli chodzi o zamieszczanie bieżących informacji w Internecie. Obecnie sytuacja jest zadowalająca. Warta uwagi jest inicjatywa wydawnictwa Biblos – publikacja dwujęzycznych modlitewników (polsko-angielskiego, polsko-francuskiego i polsko-niemieckiego), w których oprócz tekstów mszy św. i innych modlitw zawarto dane teleadresowe nt. duszpasterstwa polonijnego. W stosunku do tych, którzy pozostają w kraju, przede wszystkim zaś dzieci, znaczenia ma możliwość wspólnego spędzania czasu: kolonie, półkolonie, oazy itp. (s. 106–108).

Władze samorządowe i krajowe w znaczący sposób mogą wpłynąć na poprawę sytuacji migrantów zarobkowych i ich rodzin. Przede wszystkim chodzi o podjęcie działań mających na celu zwalczanie bezrobocia. Efektem powinno być danie wyboru – możesz wyjechać, lecz nie musisz. Ujawniający się obecnie problem (długookresowego) bezrobocia skutkuje tym, że osoby nim dotknięte są przeświadczone o konieczności zarobkowego wyjazdu za granicę. Rolę do odegrania mają media poprzez rzetelne informowanie o życiu za granicą. Niestety, ujawnia się zasługująca na naganę tendencja do prezentacji tamtejszej rzeczywistości za pomocą sensacyjnych newsów (s. 112–115).

Ks. Józef Młyński i ks. Władysław Szewczyk podjęli się w opracowaniu pt. *Migracje zarobkowe Polaków* prezentacji problemu, który dotyka wielu Polaków, w tym tych najmłodszych i najsłabszych – dzieci. Obecnie chętnie podkreśla się ubogacenie, które płynie z ruchów migracyjnych. Ujawnia się niestety wiele zjawisk negatywnych, szczególnie zaś problemy dotyczące wspólnoty

małżeńskie i rodzinne. Niejednokrotnie okazuje się, że trudno jest im funkcjonować na odległość i prędzej czy później następuje rozpad. Pomimo że opracowanie *Migracje zarobkowe Polaków* naznaczone jest lokalnym piętnem wynikającym z faktu spotkań Autorów z problemami rodzin z ziemi tarnowskiej, to jednak dokonane analizy i postawione diagnozy mają charakter uniwersalny. Można zaryzykować stwierdzenie, że niezależnie od „aktorów” uczestniczących w procesach migracyjnych, od towarzyszącym im okoliczności mamy do czynienia z powtarzającymi się problemami, które dla jednych są okazją do odniesienia sukcesu, dla innych – porażki.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Arkadiusz Modrzejewski, *Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii. Zarys wykładu*, Oficyna „Oko”, Gdańsk – Elbląg 2011, ss. 120.

Wśród opracowań naukowych czytelnik może spotkać różne – są takie, w których udokumentowane zostają odkrycia, inne pobudzają do dyskusji, jeszcze inne mają za zadanie porządkować dotychczasową wiedzę. Do ostatniej grupy należy dzieło doktora Arkadiusza Modrzejewskiego, reprezentanta młodszego pokolenia uczonych pracujących w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego.

Opracowanie pt. *Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii. Zarys wykładu* składa się z dziesięciu rozdziałów, które poprzedza słowo *Od Autora* (s. 8–9) a kończy *Bibliografia* (s. 118–120). W ramach pierwszych pięciu rozdziałów podjęto zagadnienia ogólne, w kolejnych pięciu – szczegółowe. Są to następujące rozdziały: 1. *U podstaw refleksji metanaukowej* (s. 11–24); 2. *Specyfika poznania naukowego* (s. 25–36); 3. *Prawda jako cel poznania naukowego* (s. 37–45); 4. *Język naukowy* (s. 46–56); 5. *Tradycja a rozwój nauki* (s. 57–63); 6. *Politologia w świecie nauk* (s. 65–75); 7. *Kluczowe problemy filozoficzno-metodologiczne w badaniach politologicznych* (s. 76–88); 8. *Znaczenie teorii w nauce o polityce* (s. 89–99); 9. *Wybrane orientacje metodologiczne w badaniach politologicznych* (s. 100–110); 10. *Prognozowanie w politologii* (s. 111–117). Poszczególne rozdziały kończą się zestawem pytań konwersacyjnych oraz wykazem literatury uzupełniającej.

Celem opracowania *Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii*, na co zwraca uwagę sam Autor, jest wprowadzenie studentów w metodologię i filozofię nauki, przede wszystkim zaś metodologię i filozofię nauk o polityce. Właściwa realizacja przywołanego przez Autora zadania jest ważna. Gdy jej zabraknie może okazać się, że studium zniechęca się do dokonywania analiz w przestrzeni metanaukowej. Czymś, co może nastroić studium do trudności, jest nieznanostwo terminologii (s. 8).

Tematem pierwszego rozdziału jest kwestia metanauki, czyli refleksja nad poznaniem naukowym – przedmiotem poznania naukowego staje się sama nauka. Ważną dyscypliną metanaukową jest metodologia nauk, w ramach której podejmuje się wysiłek mający na celu stworzenie wzorców postępowania badawczego (s. 11). Do innych dyscyplin metanaukowych należą: filozofia nauki, epistemologia nauki, logika nauki, historia nauki, antropologia wiedzy, psychologia nauki i socjologia wiedzy (nauki). Niekiedy wlicza się dometanauki dyscypliny „praktyczne”, np. politykę naukową i ekonomię nauki. W ramach

pierwszej dokonuje się refleksji naukowej nad praktyką polityczną podmiotów publicznych, w drugiej – bada się kwestie związane z finansowaniem nauki.

Problemem współczesnej nauki, w tym również politologii, jest marginalizowanie dyscypliny, którą jest metodologia nauk. Zewnętrznym wyrazem może być np. powierzanie nauczania metodologii przypadkowym i nieprzygotowanym osobom. Konieczne jest wyrobienie u studentów przekonania, że źródłem wiedzy nie są jedynie gazety i Internet, lecz że jest ono znacznie bogatsze, że uprawianie wiedzy to coś więcej niż obecność medialna i publicystyka, że wiedza nie jest osadzona w naukowej próżni oraz że było wcześniej wielu uczonych, owocem pracy których są liczne dzieła naukowe (s. 15).

Czymś, co determinuje realizację przedsięwzięć naukowych jest przyjmowana przez badacza (świadomie lub nie) filozofia, przede wszystkim ontologia i epistemologia. Kwestia ta ujawnia się także w politologii oraz naukowej refleksji nad nią – filozofii politologii, która – na co zwraca Autor – nie powinna być mylona z filozofią polityki (s. 21).

Autor wskazuje na dwie płaszczyzny ludzkiej wiedzy – potoczną i naukową. Podczas gdy pierwsza charakteryzuje się pewną spontanicznością, opiera się nierzadko na stereotypach, uprzedzeniach, tym, co irracjonalne, tak wiedza naukowa poddana musi być metodologicznym rygorom – musi być uporządkowana, spójna wewnętrznie i obiektywna. Uczony to ten, który daje pierwszeństwo wiedzy naukowej. Nie oznacza to jednak, że wiedza potoczna nie może być całkowicie dyskredytowana jako źródło poznania. Ma ona wartość jako inspiracja do pogłębionych badań o charakterze naukowym (s. 27).

Dla badacza, w tym politologa, duże znaczenie ma pytanie o prawdę. Zależnie od naukowego pozycjonowania się autorów, szczególnie zaś od wyznawanych przez nich wartości filozoficznych, prawda jest oceniana w różnych sposób. Im bliżej uczonym do założeń filozofii klasycznej, tym bardziej będzie akcentowana jej rola w naukowym poznaniu. Preferujący sceptyczne czy relatywistyczne spojrzenie na rzeczywistość będą postrzegali ją jako rodzaj utopii nie tylko zbędnej, lecz także szkodliwej w pracy naukowej (s. 37).

Po zaprezentowaniu różnych teorii prawdy Autor odnosi się do relacji pomiędzy językiem politologii (politologicznym) a językiem polityki. Pierwszy charakteryzuje się naukowością. To język, którym posługują się specjaliści. W przypadku drugiego, który przeznaczony jest dla szerszego grona odbiorców, istotna jest przede wszystkim prostota przekazu.

„Język polityki (...) z definicji ma docierać do masowego odbiorcy. Jest językiem potocznym, posługującym się nieskomplikowanymi językowo konstrukcjami, np. apelami, hasłami, sloganami, z założenia nieprofesjonalnymi i nieprecyzyjnymi, po to, by grono adresatów komunikatu było jak najszersze. Język politologii z kolei podlega rygorom językowym i pojęciowym, obowiązującym w nauce. Stąd też jego podstawową cechą jest precyzyjność. Użykuje się ją poprzez definiowanie pojęć podstawowych. Niedopuszczalne są w języku politologicznym wyrazy emocjonalne. Powinno unikać się również

kolokwializmów, wyrażeń zaczerpniętych z języka ideologicznego, a w tym tzw. nowomowy” (s. 53–54).

W przestrzeni naukowej ważną rolę odgrywają autorytety. Ich istnienie przypomina o tym, że nauka nie stanowi zawieszanej w próżni konstrukcji, lecz że bazuje na odkrywczym i poznawczym wysiłku minionych generacji. Autorytetami są przede wszystkim uczeni, którzy wychowują kolejne naukowe pokolenia. To ci, którzy nie tylko solidnie uczą naukowego rzemiosła, lecz opiekuni i przewodnicy na naukowej drodze. Za Janem Goćkowskim (*Autorytety świata uczonych*, Warszawa 1984) Autor formułuje katalog zasług, którymi powinno być naznaczone życie autorytetu. Są to m.in.: odkrywczość; kreowanie teorii i metod badawczych; metodologiczna rzetelność badań naukowych; bycie mistrzem na płaszczyźnie naukowej oraz moralnej; zdolności organizacyjne; opowiadanie się po stronie racji naukowych i interesów uczonych; realizacja zasad rządzących nauką i światem akademickim w życiu codziennym. Bycie autorytetem nie jest tożsame z oczekiwaniem działań o charakterze odtwórczym ze strony uczniów. Nierzadko okazuje się, że uczniowie wybierają inną drogę niż ich mistrzowie, np. Arystoteles, który „sprzeniewierzył się” Platonowi (s. 57–59).

Kolejne pokolenia uczonych zapewniają rozwój nauki. Proces ten dokonuje się na różne sposoby. Z reguły wskazuje się na dwie jego formy – ewolucyjną i rewolucyjną. W ramach pierwszej w wyraźny sposób bazuje się na tym, co zostało dotychczas wypracowane. Z brakiem ciągłości wynikającej z radykalnego przewartościowania tego, co dotychczas stanowiło podstawę wiedzy, mamy do czynienia w ramach podejścia rewolucyjnego. Możliwe jest podejście pośrednie, które zostało wypracowane przez węgierskiego uczonego Imre Lakatosa. Jego zdaniem w ramach realizowanych teorii mamy do czynienia z niezmiennym twardym rdzeniem (ang. *hard core*), heurystykami odnoszącymi się do stosowanych w badaniach technik i metod oraz pasem ochronnym (ang. *protective belt*), na który składają się hipotezy pomocnicze mające za zadanie przyjmowanie na siebie ewentualnej krytyki ze strony oponentów.

Drugą część opracowania Autor rozpoczyna od umiejscowienia politologii w przestrzeni naukowej. Wskazuje, że mieści się ona w naukach humanistycznych i społecznych. Pewna trudność wiąże się z przedmiotem politologii, którym jest polityka. To rzeczywistość rozumiana w różny sposób. Ujawniają się różnice terminologiczne. Np. w języku angielskim słowo polityka oddawane jest – zależnie od kontekstu – jako *policy* i *politics*. Politologia jest czymś innym niż powszechna wiedza nt. polityki. Należy pamiętać, że refleksja nt. polityki nie jest wyłączną domeną politologii. Są i inne dziedziny wiedzy, w ramach których podejmuje się tę kwestię, np. filozofia polityki, ekonomia polityki, socjologia polityki itd. (s. 65–67).

Odnosząc się do przedmiotu zainteresowania politologii Autor stwierdza: „W polu zainteresowań badawczych politologii lokuje się takie zagadnienia, jak działalność instytucji państwowych nakierowana na rozwiązywanie problemów

wewnętrznych (polityka wewnętrzna) i utrzymywanie kontaktów z zagranicą (polityka zewnętrzna nazywana też zagraniczną), funkcjonowanie systemów politycznych, działalność partii politycznych i innych organizacji politycznych oraz grup nacisku, proces podejmowania decyzji politycznych, globalizacja i zjawiska jej towarzyszące, funkcjonowanie społeczności lokalnych i polityka szczebla lokalnego, koncepcje polityczne itp” (s. 67).

Autor zwraca uwagę na interdyscyplinarność badań politologicznych. Politologia to dziedzina nauki, w ramach której mamy do czynienia z różnymi podejściami badawczymi. Można je sprowadzić do podejścia ilościowego (naturalizm) i podejścia jakościowego (antynaturalizm). W ramach pierwszego ujawniają się „statystyczne inklinacje” badaczy. To podejście kuszące wiarygodnością pozyskiwanych informacji, które można na różne sposoby obrabiać. Wiąże się z nim niebezpieczeństwo korzystania z niewiarygodnych źródeł. Krytyczny badacz ma świadomość, że np. dane pochodzące z badań ankietowych mogą być nieprawdziwe, gdyż udzielający odpowiedzi nie zawsze mówią prawdę (s. 76–77).

Wielce interesujący jest ostatni rozdział opracowania *Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii*, który został zatytułowany: *Prognozowanie w politologii*. Autor zwraca uwagę na podejrzliwe podejście do kwestii prognozowania w naukach społecznych, postrzeganej jako przekroczenie przestrzeni naukowości i ocieranie się o coś na kształt wróżbiarstwa. Są naukowcy, m.in. profesor Andrzej Chodubski, któremu Autor zadedykował swe opracowanie, którzy zwracają uwagę, że „prognozowanie jest najwyższym stopniem naukowości i świadczy o dojrzałości naukowej dyscypliny oraz o dużym doświadczeniu i wysokim poziomie intelektualnym badacza”. Z prognozowaniem wiążą się specyficzne wyzwania: „Naukowe przewidywanie przyszłości wymaga zarówno szerokiej wiedzy teoretycznej, znajomości metod prognostycznych, umiejętności interpretacji danych empirycznych, jak i odwagi w formułowaniu predyktywnych wniosków. Niejednokrotnie prognostyk musi zmierzyć się z zachowawczymi opiniami środowiska akademickiego oraz oczekiwaniami architektów ładu politycznego, które nierzadko kolidują z tworzoną wizją przyszłości” (s. 111).

Problemem współczesnej politologii jest swego rodzaju amnezja – zapomnienie, że uczonej jest powołany do tego, aby służyć prawdzie a nie określonej opcji politycznej. Do tego zagadnienia odnosi się Autor, gdy stwierdza: „działalność politologiczna przybiera nierzadko postać komentarza politycznego, a jej prognozy mają raczej walor propagandowo uwierzytelniający decyzje polityczne. Nie spełniają przy tym wymogu naukowej rzetelności i uczciwości, nie wspominając o naukowym obiektywizmie. Instrumentalizacja nauki o polityce negatywnie zatem rzutuje szczególnie na jej funkcje predyktywną i zdolności przewidywania przyszłości” (s. 113).

Opracowanie autorstwa Arkadiusz Modrzejewskiego jest godne uwagi. Usystematyzowana w nim została wiedza dotycząca politologii z metodologicznego

i filozoficznego punktu widzenia. Można mieć pewność, że będzie stanowiło ono cenną pomoc studiującym nauki polityczne. Na pochwałę zasługuje zamieszczenie polskojęzycznej literatury, umożliwiającej pogłębienie znajomości prezentowanych w opracowaniu zagadnień.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Ewa Winnicka, *Londyńczycy*, Wydawnictwo Czarne,
Wołowiec 2011, ss. 205.

Spółeczność polska w Wielkiej Brytanii wyróżnia się na tle innych skupisk polonijnych. W minionych dekadach chętnie zwracano uwagę na jej polityczny charakter. Z tego powodu unikano używania określenia Polonia, preferowano zaś inne – emigracja lub wychodźstwo. Ostatnich kilka lat naznaczonych jest intensywną emigracją na Wyspy Brytyjskie w znacznej mierze młodszej części Polaków. Funkcjonujące w Wielkiej Brytanii od czasów II wojny światowej polskie instytucje stanowiły okazję do zachowania życia politycznego i kulturalnego a jednocześnie sprzyjały procesowi mitologizacji. Dokonywało się to m.in. poprzez specyficzną dobraną tematykę w wydawanych publikacjach. Dominował motyw polityczny i patriotyczny. W praktyce nie podejmowano kwestii codzienności brytyjskiej Polonii – nie tylko z jej blaskami, lecz także cieniami. W tym kontekście na uwagę zasługuje opracowanie Ewy Winnickiej, warszawskiej dziennikarki, pt. *Londyńczycy*.

Nie jest to publikacja typowo naukowa. Sama Autorka stwierdza w krótkiej przedmowie: „Ta książka nie jest podręcznikiem do historii, mimo że w niektórych reportażach występują postaci historyczne, a w co najmniej dwóch przypadkach są ich głównymi bohaterami. (...) Ta książka nie daje ogólnego obrazu, nie syntetyzuje, nie zajmuje stanowiska ani nie rości sobie pretensji. Jest subiektywna, bo reportaż wymaga dokonania wyboru” (s. 7). Słowa Autorki można potraktować jako rodzaj (uzasadnionej) asekuracji.

Na opracowanie *Londyńczycy* składa się dziewięć reportaży: *Zagubieni, znalezieni, zagubieni* (s. 9–23); *Historia miłości w dziesięciu etapach* (s. 25–47); *Tato* (s. 49–69); *Spokój nieboszczyka* (s. 69–92); *Angielski król Polski* (s. 93–113); *Zastąpiona* (s. 115–136); *Kim jest Liii?* (s. 137–154); *Mister Pałac i jego ojczyzna* (s. 155–167); *Ostatni minister skarbu* (s. 169–196). Po reportażach Winnicka zamieszcza podziękowanie skierowane do osób, które wsparły ją w pisaniu książki (s. 197), oraz *Bibliografię* (s. 199–201).

Pierwszy reportaż można potraktować jako zagajenie do kolejnych ośmiu. W 1998 r. pewien Anglik znalazł na śmietniku zdjęcia, na których były – tak je zakwalifikował – osoby z Europy Wschodniej. Ponieważ nie wydał mu się to zbyt interesujący temat, zaniósł znalezisko do piwnicy. Powrócił do niego za sprawą przypadkowo poznanej kobiety o imieniu Nicole, która opowiedziała mu o swej polskiej matce. Wspomniała o jej bujnym życiu erotycznym i o nieuprzejmym zwyczaju wypowiedzianym (w języku polskim) głośnych uwag nt. ludzi, których widziała w autobusie (s. 9–13).

Dzięki opublikowaniu wybranych fotografii w londyńskim „Nowym Czasie” udało się zidentyfikować niektóre osoby. Autorka przybliży historię Jana Markiewicza (1913–1990), autora fotografii. Obiecującą karierę urzędnika bankowego przerwała wojna. Po jej zakończeniu osiedlił się w Londynie. Ponieważ dyplom studiów prawniczych ukończonych w Polsce nie miał znaczenia w Wielkiej Brytanii, został fotografem. Jego życie odbijało codzienność rodaków zamieszkujących na obczyźnie – praca zawodowa, rodzina, msza św. w niedzielę a po niej narzekanie na panującą sytuację polityczną. Urozmaiceniem były potańcówki w polskich klubach. Interesujący jest motyw ostatnich lat życia Markiewicza. Dla opieki nad nim sprowadzono z Polski panią Zosię. Można przypuszczać, że było to bardziej opłacalne rozwiązanie niż zatrudnienie brytyjskiej opiekunki (s. 14–21).

W kolejnym reportażu zatytułowanym *Historia miłości w dziesięciu etapach* Autorka prezentuje dzieje społeczności polskiej w Wielkiej Brytanii od czasów wojennych do współczesnych. Odnosząc się do relacji polsko-brytyjskich wskazuje na ich zmienność. Od zachwytu, szczególnie nad polskimi żołnierzami, po niechęć i obojętność. Reportaż rozpoczyna cytatem napisanej przez Stanisława Mackiewicza książki pt. *Londyniszczanie* (Warszawa 1957), w którym zwrócono uwagę na jurność polskich żołnierzy (s. 25). Autorka niepotrzebnie podaje pseudonim literacki Mackiewicza (czyni to również w *Bibliografii*; s. 199) i to w sytuacji, gdy nie jest on używany w cytowanej przez nią publikacji. Innym problemem jest ujawniająca się tematyczna luka pomiędzy latami 50. i 80.

Na początku wojny Polacy traktowani byli przez Brytyjczyków z sympatią. Mężczyźni byli gotowi zaprosić ich na darmowego drinka a kobiety chętnie nawiązywały z nimi relacje natury seksualnej; np. jedna Brytyjka w ciągu kilku miesięcy „zaliczyła” 30 polskich pilotów (s. 29) a gen. Stanisław Sosabowski otrzymywał listy od miejscowych kobiet skarżących się, że zaszły w ciążę z polskimi żołnierzami (s. 33).

Z biegiem czasu Brytyjczycy przestali się interesować Polakami. Nastawienie to zmieniło się w czasach solidarnościowych, czego potwierdzeniem była m. in. demonstracja w Hyde Parku, na której w dn. 21 grudnia 1981 r. zgromadziło się 20 tys. uczestników. Przywołując to wydarzenie Winnicka stwierdza na wyrost: „Wielu Polaków, ofiary reżimu i emigranci, dostaje na Wyspach schronienie i szansę na nowy start” (s. 44–45). Szacuje się, że spośród grupy 4,4 tys. Polaków, którzy zatrzymali się w Wielkiej Brytanii po wprowadzeniu stanu wojennego, ok. 400 ubiegało się o azyl polityczny. W tym czasie w RFN przebywało 91 tys. polskich azylantów a w Austrii było ich 79 tys.

Przypadłością Polaków zamieszkujących w Wielkiej Brytanii były i nadal są problemy natury psychicznej. Tej kwestii został poświęcony reportaż pt. *Tato*. W ramach wprowadzenia Winnicka przywołuje opinie specjalistów zwracających uwagę, że po wojnie wśród Polaków było chorych psychicznie pięciokrotnie więcej niż wśród przeciętnych Brytyjczyków i trzykrotnie więcej niż

wśród przedstawicieli innych grup narodowych (s. 49). Odnosząc się do powyższych danych nie można zapominać o specyfice polskich przybyszów. Były to osoby, które doświadczyły okrucieństwa wojny. W przeciwieństwie do nich przeciętnemu Brytyjczykowi wojna mogła kojarzyć się z utrudnieniami w zaopatrzeniu i koniecznością zaciemniania okien. Następnie Autorka prezentuje na podstawie korespondencji elektronicznej „historię” Ryszarda Dębińskiego oraz jego rodzin: w Polsce i Wielkiej Brytanii. Był to człowiek despotyczny, który nierzadko posługiwał się przemocą w stosunku do irlandzkiej małżonki oraz dwóch córek. Któregoś dnia zniknął. Później okazało się, że został zamknięty w zakładzie dla psychicznie chorych, oraz że w Polsce mieszkała jego pierwsza żona.

W reportażu pt. *Spokój nieboszczyka* podjęto temat sprzedanego niedawno znajdującego się w pobliżu miejscowości Henley-on-Thames (ok. 60 km na zachód od centrum Londynu) pałacowego kompleksu Fawley Court. Autorka odniosła się do historii miejsca, w tym do czasów powojennych, gdy pałac dzięki staraniom ks. Józefa Jarzębowskiego (1897–1964) wszedł w posiadanie księży marianów. Funkcjonowała tam polska szkoła średnia, a po jej zamknięciu ośrodek pielgrzymkowy. Co roku w dzień Zielonych Świątek spotykali się tam Polacy na wspólnym nabożeństwie oraz pikniku. Decyzja sprzedaży pałacu i przyległych do niego terenów wywołała protesty środowisk polonijnych. Winnicka przywołuje dwóch wychowanków szkoły: Mirka i Kristofa, którzy założyli stowarzyszenie Fawley Court Old Boys mające za zadanie zapobieżenie sprzedaży obiektu. Wcześniej w podobnym celu powołano do istnienia Komitet Obrony Dziedzictwa Narodowego Fawley Court. Działania obejmowały przede wszystkim pisanie protestów do urzędów oraz znanych osobistości, w tym do królowej Elżbiety II i papieża Benedykta XVI (s. 71–72).

Odnosząc się do opinii różnych osób Winnicka zwraca uwagę, że u genezy problemu leży „nowy typ” polskiego duchownego, który w powojennych dekadach przybywał z PRL do Wielkiej Brytanii. To księża nastawieni na materialny zys, których postawę można określić mianem cwaniactwa (s. 81–84). Różnią się oni w zasadniczy sposób od duchownych czasu wojennego. Powołując się na autora niniejszej recenzji Winnicka stwierdza, że wówczas współpraca między duszpasterzami i wiernymi była harmonijna. Miał miejsce jedynie „zgrzyt” związany z planowanym internowaniem ks. Stanisława Bełcha. Faktycznie takich „zgrzytów” było znacznie więcej; np. napięcia pomiędzy gen. Władysławem Sikorskim a bp. Józefem Gawliną oraz problemy duszpasterskie kapelanów stacjonujących w pobliżu Blackpool, o którym sama Winnicka pisze jako o miejscu, które ze względu na obecność polskich żołnierzy przyciągało spragnione erotycznych wrażeń Angielki (s. 29). Inną sprawą jest to, że przywołany *casus* ks. Bełcha nie jest właściwym przykładem. Stroną napięć był ks. Bełch oraz władze polskie i brytyjskie – nie byli nią polscy katolicy.

Co jakiś czas można usłyszeć w różnych krajach, w tym w Polsce, o pomysłe restauracji monarchii. Tej kwestii poświęcony został reportaż zatytułowany

Angielski król Polski. Pozwalając sobie na odrobinę fantazji Autorka w ciekawy sposób prezentuje dzieje księcia Jerzego i jego syna księcia Edwarda, potencjalnych kandydatów na polski tron. Przy okazji czytelnik dowiaduje się nt. życia brytyjskiej arystokracji. Wiosną 1940 r. książę Jerzy otworzył przy Exhibition Road budynek przekazany Polakom na cele kulturalne i towarzyskie. Funkcjonował on pod nazwą Ogniska Polskiego (s. 101). Niedawno, już po wydaniu *Londyńczyków*, podano do publicznej wiadomości decyzję o jego planowanej sprzedaży.

Reportaż pt. *Zastąpiona* spotkał się z krytyką „starej” społeczności emigracyjnej. Zwracano uwagę, że zamiast wyciągać szczegóły z prywatnego życia gen. Władysława Andersa, Winnicka powinna (po raz kolejny) skupić się na jego dokonaniach¹. Tytułowa *Zastąpiona* to Irena Anders, pierwsza żona Władysława Andersa. Generał rozbił jej małżeństwo a ona, aby móc wyjść za niego za mąż, zdecydowała się przejść na luteranizm. Anders porzucił ją w czasie wojny na rzecz młodszej o blisko 30 aktorki rewiowej Ireny Jarosiewicz, znanej publiczności pod pseudonimem Renata Bogdańska. Przechodząc na katolicyzm zapewnił sobie kościelną życzliwość i możliwość ponownego zawarcia małżeństwa w tejże wspólnocie. Również Jarosiewicz była po „przejściach”. Jej pierwszym mężem, czego nie wspomina Winnicka, był Gwidon Borucki, który jako pierwszy wykonał pieśń patriotyczną pt. *Czerwone maki na Monte Cassino*. Po wojnie pierwsza żona Andersa i jej dzieci nie utrzymywały z nim kontaktu. Winnicka w ciekawy sposób odnosi się do procesu mitologizacji, w którego centrum znalazła się druga żona gen. Andersa: „po śmierci generała (...) Druga Irena przejęła jego legendę. Uwielbiała być legendą. Odwiedzali ją ludzie wysoko utytułowani, była zapraszana na narodowe uroczystości. Uosabiała pamięć o generale, przyjęła na siebie miłość żołnierzy. Ciepła, serdeczna osoba z charyzmą. Z wdowy zmieniła się w instytucję” (s. 135).

Druga wojna światowa w dramatyczny sposób dotknęła społeczność żydowską w Polsce i w innych krajach znajdujących się pod niemieckimi wpływami. Części Żydów, w tym Lili Pohlman (z d. Stern), tytułowej bohaterce kolejnego reportażu udało się przetrwać. Lili pochodziła z Krakowa. Jej ojciec pracował w banku, a matka była projektantką mody. Miała młodszego brata. Wojnę przeżyła tylko ona i jej matka. 29 marca 1946 r. razem z innymi 149 żydowskimi sierotami trafiła do Londynu. Ściągnął ich tam rabin doktor Solomon Schonfeld. Po zakończeniu wojny jeździł po Europie Środkowej, aby tam „odzyskać dzieci spod hitlerowskiego i chrześcijańskiego jarzma” (s. 145). Pod pojęciem chrześcijańskiego jarzma rozumiał on sierocińce zakonne, w których przechowywano dzieci żydowskie ucząc je przy okazji zasad chrześcijańskiej wiary. Sprowadzonym do Londynu sierotom nie było łatwo. Czuły się wyobcowane. Nie znały języka angielskiego. Młodsze trafiły do rodzin zastępczych a starsze do pracy w fabrykach. Zdarzały się samobójstwa (s. 147). Lili należała do tych, którzy zdali kolejny egzamin życiowy.

¹ Por. K. Cywińska, *Szwarc, mydło i powidło*, „Nowy Czas” 2012, nr 1, s. 10.

Mister Pałac i jego ojczyzna to reportaż o Janie Żylińskim, Polaku, który na Ealingu wybudował pałac przypominający czasy Ludwika XVI. Nie służy on wyłącznie celom mieszkaniowym. Żyliński chętnie wynajmuje go na różnego rodzaju uroczystości, np. wesela, na kręcenie filmów itp. Bohater reportażu chwali się, że już jego ojciec dobrze radził sobie w interesach. Wspomina go m. in. w następujących słowach: „W 1947 roku ojciec razem z generałem Anderssem przyплыł do Southampton. W przeciwieństwie do kolegów w ogóle się tej Anglii nie bał. Pracował jako prawnik, doradzał rodakom. Zwłaszcza jak chcieli kupić sobie dom, a nie wiedzieli jak, ponieważ nie znali języka” (s. 156).

Żyliński wspomina swój pobyt w Fawley Court: „Matka mnie (...) wysłała do Fawley Court. To polska szkoła w pałacu nad Tamizą. Od połowy lat pięćdziesiątych prowadzą ją ojcowie marianie, na jej założenie zrzuca się cała emigracja. Dwór dziś już jest sprzedany. Mam być wychowawcą. Wyrastam na mieście Fawley, ale, niestety, bardzo się rozczarowuję. Księża prowadzą biznes, idea zanika, ksiądz ekonom wrzeszczy i na dzieci i podwładnych, a wieczorem wychodzi na randki z księgową. Po pół roku wyjeżdżam zniesmaczony” (s. 159).

Ciekawostką jest to, że Żyliński był do niedawna kreował się na „zbawcę” Fawley Court. W 2008 r. w czasie spotkania w Zielone Świątki publicznie zadeklarował chęć zakupu pałacu. Obiecał, że utworzy tam centrum kulturalne, ośrodek wypoczynkowy, miejsce spotkań, zjazdów, muzeum, centrum emigracji oraz miejsce debat polsko-brytyjskich. Transakcja nie doszła do skutku. Można przypuszczać, że Żyliński, który mówi o sobie: „jestem wielkim romantykiem i marzycielem, ale nie w sprawach finansowych”, doszedł do wniosku, że zakup Fawley Court jest nieopłacalny i dlatego z niego zrezygnował².

Reportaż pt. *Ostatni minister skarbu* Ewa Winnicka poświęca Jerzemu Koźniewskiemu, który w 1991 dokonał oficjalnego zamknięcia funkcjonującego w Londynie od 1949 r. polskiego Skarbu Narodowego. Poważnym problemem środowisk emigracyjnych było roztrwanie majątku w wyniku niekompetentnego nim dysponowania a także nieumiejętność pozyskiwania środków finansowych. Jako przykład przywołana została sześćdziesięcioletnia działalność inwestycyjna ppłk. Jana Kamieńskiego. Z powierzonej mu sumy 2,2 mln dolarów zostało 75 tys. W 1952 r. uznano, że nie ma podstaw, aby oskarżyć go o sprzeniewierzenie majątku państwowego. Koźniewski tłumaczy: „Oni się tyle znali na biznesie, co ja na języku tureckim. Cóż, machnęło się ręką” (s. 178).

Po zamknięciu skarbu 25 tys. funtów przekazano na działalność Zjednoczenia Polskiego w Wielkiej Brytanii. 500 tys. funtów oraz wart kilka mln budynków rządowy przy Eaton Place, który został przeznaczony na sprzedaż, przekazano towarzystwu dobroczynnemu popierającemu polską kulturę i oświatę (ang. Polonia Aid Foundation Trust; PAFT). W 2009 r. PAFT wsparło dotacją 81 tys. funtów różne inicjatywy polonijne przede wszystkim zaś polski teatr i gazetę „Dziennik Polski”. Fundacja dysponuje sumą 1,7 mln funtów. Apeluje

² Por. *Nie będę mieszkał w dwóch pałacach. Z Janem Żylińskim o jego zamiarach zakupu Fawley Court rozmawia Robert Małolepszy*, „Tygodnik Polski” 2008, nr 20, s. 1.

się do Polaków, aby przekazywali jej środki materialne, w tym nieruchomości, w ramach zapisów testamentalnych. Okazuje się, że wpływy z tego tytułu nie są wysokie (s. 195–196).

Reportaż kończy się radą Jerzego Koźniewskiego zaadresowaną do Polaków mieszkających nad Wisłą. Z jednej strony jest ona nieuprzejma, z drugiej zaś zawiera się w niej przekonanie o wyższości tych, którzy w czasie II wojny światowej i po jej zakończeniu osiedlili się na ziemi brytyjskiej. Koźniewski stwierdza: „Jeśli czytelnicy tego tekstu dobrze wychowają swoje dzieci, to ich dzieciom być może uda się w końcu doszłusować do naszego zachodniego poziomu” (s. 196).

Książka Ewy Winnickiej stanowi interesująca próbę spojrzenia na „starą” emigrację Polską bez chętnie stosowanego przez zainteresowanych „lukru”. To nie tylko bojownicy za „wolność naszą i waszą”, lecz także ludzie, którzy zmagają się z problemami dnia codziennego. Czym innym jest mit, a czym innym rzeczywistość. W szczególności sposób widać to w przypadku gen. Władysława Andersa, który z jednej strony postrzegany był jako rodzaj politycznego monolitu, biorąc pod uwagę zaś jego życie prywatne trudno uznać go za wzór godny naśladowania. Na początku *Londyńczyków* Ewa Winnicka zastrzega się, że prezentuje w opracowaniu subiektywne spojrzenie. Ma do tego prawo. Powinna jednak zadbać o to, aby rzetelnie przedstawiać przywoływane fakty. Książka powinna zostać przed publikacją przeczytana przez specjalistę. Można by wtedy uniknąć ujawniających się błędów, w tym ortograficznych. Np. przywołane określenie *single malt* (s. 36) odnosi się do rodzaju whisky i dlatego używanie wielkich liter przy jego zapisie nie jest wskazane; Katolicka Rada Polskiego Dobrobytu (ang. Catholic Council for Polish Welfare; s. 38–39) w języku polskim oddawana była jako Katolicka Rada Opieki nad Polakami; Józef Gawlina był biskupem polowym Wojska Polskiego a nie kapelanem Polskich Sił Zbrojnych (s. 75) a autor niniejszej recenzji nie informował Winnickiej o bogactwie „dużej polskiej parafii w centrum Londynu” (s. 86). Uzasadnione jest stwierdzenie, że pomimo ujawniających się niedoskonałości książka Ewy Winnickiej jest godna uwagi czytelników. Można mieć nadzieję, że znajdzie grono odbiorców w Polsce i za granicą.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Paweł Bloch, *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa*,
Wydawnictwo Flavius, Warszawa 2011, ss. 190.

Richard Dawkins, brytyjski biolog-ewolucjonista, należy do znanych i głośnych przedstawicieli współczesnych ruchów antyreligijnych. Książka *Bóg urojony*¹ tego zadeklarowanego ateisty i wroga religii u jednych czytelników wzbudza entuzjastyczny aplauz, a u innych sprzeciw i krytykę. Publikacja autorstwa Pawła Blocha *Urojony Bóg Richarda Dawkinsa* stanowi polemikę ze wspomnianą wyżej pozycją.

Na kolejnych stronach swej książki Bloch dokonuje przeglądu książki Dawkinsa *Bóg urojony*. Analiza treści poszczególnych rozdziałów doprowadza Blocha do wniosku, że socjologiczne problemy wiary, z których składa się pozycja oksfordzkiego pisarza, nie mogą prowadzić do stwierdzenia, że nie ma Boga. Przedstawmy więc krótko konkretne zarzuty Richarda Dawkinsa wobec religii, w tym szczególnie religii chrześcijańskiej, i kontrargumenty autora recenzowanej książki.

Dawkins próbuje wykazać, że nauka jest sprzeczna z pojęciem Boga i religii. Obarcza chrześcijan obowiązkiem dowiedzenia słuszności swoich religijnych poglądów. Bloch w rozdziale: „Nauka i Bóg” (s. 14–40) stara się dowieść słabości takiego poglądu, gdyż nie można, jak twierdzi, ze stuprocentową pewnością dowieść także nieistnienia czegokolwiek. W swej książce Dawkins wykazuje, że Bóg jest bardzo, ale to bardzo nieprawdopodobny. Aby zrozumieć wartość rozumowania Dawkinsa należy, zadaniem Pawła Blocha, podstawić analogiczne pojęcia w określonej konfiguracji. W wyniku takiej operacji mamy klasyczny nieskończony regres, od którego nie ma ucieczki. Niskie prawdopodobieństwo istnienia Boga jest podstawą ateizmu Dawkinsa. Czy rachunek prawdopodobieństwa, pyta Bloch, stanowi właściwą metodę do prezentowania tego typu rozumowań? Zdecydowanie nie, gdyż dane, którymi dysponuje Dawkins, są nieprecyzyjne. Autor zatrzymuje się nad pytaniem: Czy pojęcia ewolucji i Boga są względem siebie sprzeczne, czy też mogą współistnieć? Bloch stwierdza, że takiej sprzeczności nie widać. Wywody Dawkinsa są naukowo nieuzasadnione i nie uprawniają do negacji pojęcia Boga. Brakuje w nich elementarnej spójności.

W rozdziale drugim autor recenzowanej książki zastanawia się nad pytaniem: „Czy konsekwentny ateizm jest źródłem zła?” (s. 41–75) Dawkins jest

¹ R. Dawkins: *Bóg urojony*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007 (tyt. oryg.: „The God Delusion”). „Bóg urojony” nie jest jedyną publikacją o nastawieniu antyreligijnym tego autora. Spośród wcześniejszych publikacji tego typu wymienić należy „The Blind Watchmaker” („Ślepy Zegarmistrz”) czy „A Devil’s Chaplain” („Kapelan diabła”).

zdania, że religia poprzez swe zespolenie z absolutyzmem moralnym służy złu. A może jest odwrotnie, rozważa Bloch, może to konsekwentny ateizm poprzez swój związek z moralnym darwinizmem, relatywizmem, nihilizmem jest zły i niemoralny? Co znaczy „darwinizm moralny”? W skrócie rzecz ujmując, sens zamyka się w twierdzeniu „cel uświęca środki”. Dla konsekwentnego ateisty istnieje tylko świat materialny, a życie wywodzi swą przyczynę z samoródtwa, które na drodze doboru naturalnego ukształtowało różne gatunki zwierząt. Według ateisty wszystko powstało wyłącznie na skutek Wielkiego Wybuchu. Po długim czasie na jednej planet – Ziemi – pojawiły się pierwsze przejawy życia, które ewaluowały. Następowła walka o byt, w wyniku której przetrwały najsilniejsze osobniki. Bezwzględna walkę o byt próbuje Dawkins zastąpić czterema dobrymi darwinowskimi powodami i spowodować, aby między jednostkami panowały altruizm, szczodrość i moralność: po pierwsze – pokrewieństwo, po drugie – wzajemność, po trzecie – dobra reputacja, po czwarte – ostentacyjna szczodrość, która przynosi jednostce korzyści. Nie są to obiektywne wartości, gdyż uwzględniają własny interes. Cztery postulaty Dawkinsa jedynie pozorują szlachetność i moralność. Jezus biegunowo odmiennie pojmuje tę problematykę. To miłość nieprzyjaciół jest miernikiem największych wartości. Dla Jezusa moralnie niedoskonale postępuje ten, kto za wyświadczone dobro oczekuje odwzajemnienia. Czynienie dobra w celu nabywania dobrej reputacji i promocja własnej osoby jest niczym innym jak faryzejską obłudą. Wszystkie systemy ateistyczne wyzute są z prawdziwych wartości, często prowadzą do zbrodni. Im bliżej jesteśmy nauki Chrystusa, tym dalej jesteśmy od darwinizmu moralnego. Ateizm poprzez swój jakże wątpliwy system wartości jest, zdaniem Blocha, najgorszym z występujących systemów moralności, gdyż dopuszcza możliwość czynienia wszystkiego, w tym również zła, w celu odnoszenia osobistych korzyści.

Autor recenzowanej książki zatrzymuje się na chwilę nad tym, jak darwinizm uzasadnia swoje poparcie dla eutanazji i aborcji. Jest przekonany, że prawdziwą intencją aborcji jest zwykły egoizm i próba uniknięcia odpowiedzialności za drugiego człowieka. Darwinizm ateistyczny twierdzi: eutanazja człowieka nie jest niczym innym jak zmianą jego stanu do poprzedzającego jego życie. Personalizm chrześcijański natomiast uważa: eutanazja człowieka jest unicestwieniem bytu szczególnie ważnego i jest moralnie naganna. Nie ulega wątpliwości, że nie można być jednocześnie darwinistą moralnym i chrześcijaninem. Bywa, że chrześcijanie są w swoim postępowaniu niekonsekwentni i nie przestrzegają Dekalogu, również ateści zdolni są do zachowań etycznie pozytywnych.

Człowiek, który bezrefleksyjnie przyjmuje jakikolwiek pogląd, czy to religijny, czy filozoficzny, bywa skłonny do jego powielania, tymczasem refleksja prowadzi do jego zanegowania. Ateista pod wpływem pogłębionej refleksji może stać się osobą wierzącą i odwrotnie. Dla Blocha istotne w kształtowanie właściwej postawy jest odpowiednie wychowanie od wczesnych lat życia.

Autor „Boga urojonego” wypowiada oskarżenia w agresywnym tonie, wydrwiwa poglądy myślicieli chrześcijańskich, deprecjonuje wartościowe teksty

teologiczne. Dawkins przystąpił nawet do ataku na ikonę współczesnej filantropii, Matkę Teresę z Kalkuty. Postulowane przez niego normy etyczne prowadzą do zaprzeczenia podstawowych zasad człowieczeństwa.

Najbardziej totalitarne systemy: komunizm i narodowy socjalizm oparte były na światopoglądzie ateistycznym. Zagadnienie to podejmuje Bloch w rozdziale: „Ateistyczna moralność z perspektywy totalitarnego ucisku” (s. 76–119). Ateiści komunistyczni wyzbyli się wiary i równocześnie wyzbyli się moralności. Dopuścili się strasznych zbrodni, zgładzili miliony niewinnych ludzi. Jak wynika z historii, ateisci stanowili najniebezpieczniejszą grupę przestępczą. Jest to najbardziej krwawy system, jaki kiedykolwiek poznała ludzkość. Czy można więc mówić o humanizmie ateistycznym? – pyta Bloch. Włodzimierz Lenin i inni komuniści głoszą walkę z religią, wychwalając jednocześnie ateizm. Również w Polsce, aż do schyłku komunizmu, terror ateistyczny zebrał ogromne żniwo. Jednym z elementów walki ideologii komunistycznej z religią było burzenie świątyń.

Adolf Hitler uważany był za katolika, lecz w rzeczywistości z katolicyzmem nie miał nic wspólnego, gdyż znane są jego wypowiedzi, np. ta: „Albo jest się chrześcijaninem albo Niemcem. Jednym i drugim się nie da”. Był materialistą, czyli zwolennikiem odmiany filozofii zespolonej z ateizmem. Odrzucał przekonanie chrześcijańskie o życiu po śmierci, czyli wyraził fundamentalny pogląd ateizmu. „Odkościelnił” strategiczne urzędy i funkcje w państwie. Bardzo trudno jest oceniać prawdziwe ludzkie przekonania religijne, można je jednak poznać po czynach. Kiedy ktoś zabija drugiego człowieka, na pewno nie jest chrześcijaninem, podsumowuje swe wywody w tej kwestii Bloch.

Oksfordzki profesor w swojej książce zaatakował jedną z ważnych postaci dwudziestowiecznego chrześcijaństwa – papieża Piusa XII za to, że jakoby nigdy publicznie nie potępił nazizmu. Nie jest to prawdą, zauważa Bloch, gdyż już w 1937 r. przyszedł papież współredagował treść encykliki *Mit Brennender Sorge*, ostrzegającej świat przed tym ateistycznym systemem o zbrodniczym apetycie. Papież Pius XII w swych wystąpieniach wielokrotnie sprzeciwiał się wojnie i solidaryzował się z jej ofiarami.

Twierdzenie Dawkinsa o humanizmie ateistycznym jest, zdaniem Blocha, strasliwym kłamstwem w perspektywie faktów związanych z ludobójstwem na niespotykaną skalę.

Autor recenzowanej książki w rozdziale czwartym („Kim jest chrześcijanin?”, s. 12–132) udziela odpowiedzi na to pytanie. Jest to więc ktoś osobowo zjednoczony z Jezusem i opierający swój system moralny na zasadach przez Niego głoszonych. O przynależności do Chrystusa świadczy wyznawana przez uczniów zasada miłości w słowie i w czynie.

Ateizm Dawkinsa jest światopoglądem gwałtownie atakującym chrześcijaństwo. Ateiści mówią o chrześcijańskich okropnych zbrodniach, lecz nie dopuścili się ich prawdziwi chrześcijanie, lecz ci, którzy się za chrześcijan niesłusznie podawali. Wielu ateistów ukrywa swe prawdziwe oblicze pod płaszczem

chrześcijaństwa. W ławach kościelnych nierzadko zasiadają ludzie, którzy uzasadniają swój system wartości darwinizmem moralnym. Nie czują oni obowiązku przestrzegania prawa ewangelicznego. Nazywanie siebie chrześcijaninem jest zobowiązujące, podkreśla Bloch, gdyż wiąże się bezpośrednio z koniecznością realizacji istotnych wartości etycznych.

Historycznym źródłom chrześcijaństwa poświęcił autor recenzowanej pozycji ostatni rozdział swojej książki („Historyczne źródła chrześcijaństwa”, s. 133–172). Chrześcijanie uznają Ewangelie za dzieła historyczne, ateści mają zdanie dokładnie przeciwne, i to właśnie ich zasadniczo odróżnia. Między 60. a 135. rokiem żył Papiasz – wczesnochrześcijański pisarz, który potwierdził, że osobiście poznał ludzi znających uczniów Jezusa. Świadcami tamtych wydarzeń są również Klemens Rzymski, Justyn, Klemens Aleksandryjski i uczonec Orygenes. Wiarygodność Ewangelii nie powinna więc budzić wątpliwości. Twierdzenie Dawkinsa jakoby nikt nie wiedział, kim byli czterej ewangelisci, jest nieprawdziwe.

Dużym problemem dla Dawkinsa jest rodowód Pana Jezusa. Oburza się, jak można pomylić liczbę pokoleń, z których wywodzi się Chrystus, podanych rzekomo błędnie przez Mateusza i Łukasza. Znane powszechnie w historii prawo lewiratu wyjaśnia zaistniałe rozbieżności. Głoszone przez Dawkinsa zarzuty okazują się bezpodstawne. Kolejne wątpliwości tegoż autora dotyczą kwestii pochodzenia Chrystusa. Święty Józef uznał Go za swego syna, dlatego w sensie prawnym Jezus był synem Józefa i pochodził z rodu Dawida.

Jeszcze jedną trudność dostrzega Dawkins, a dotyczy ona spisu ludności. Twierdzi, że odbył się on po narodzinach Pana Jezusa. Niestety, nie zadał sobie trudu, aby sprawdzić, o który spis chodzi. Twierdzi również, że zachodzą sprzeczności pomiędzy opisami Łukasza i Mateusza, dotyczącymi pierwszych lat życia Jezusa. Autor książki, którą omawiam, udowadnia, że takich sprzeczności nie ma.

Dawkins zarzuca ewangelistom „podkolorowywanie historii” jeśli chodzi o Heroda i rzeź na niewinnych dzieciach. Szkoda, że nie dotarł on do dzieł autorstwa pisarza Makrobiusza, które rzucają światło na te wydarzenia. Dzieje narodzin Jezusa opisane w Ewangeliiach i fakty historyczne, do których dotarli badacze przeszłości, są takie same. Niestety, nie według Dawkinsa, który dopatruje się w tekstach Ewangelii wielu nieścisłości.

Zarówno Ewangelie, jak i Dzieje Apostolskie wzmiankują liczne fakty, które mogą być weryfikowane przez ogólnodostępne dzieła historyczne. Gdy porównamy tekst Ewangelii i treść „Dawnych dziejów Izraela” Józefa Flawiusza, zauważymy uderzające podobieństwa, dotyczące np. Jana Chrzciciela i jego losów. W dziele Dawkinsa nie pojawiają się wzmianki dotyczące wielu najistotniejszych faktów i postaci historycznych z wczesnego chrześcijaństwa. Nie czerpie on swej wiedzy ani z archeologii, ani z papirologii, ani z innych poważnych źródeł naukowych.

Oksfordzki pisarz uważa, że Pan Jezus głosił swoją naukę jedynie Żydom, gdyż tylko na nich Mu naprawdę zależało. Wiele fragmentów Ewangelii zaprzecza temu twierdzeniu, gdyż są kierowane do całej ludzkości za pośrednictwem Narodu Wybranego.

Dawkins twierdzi także, że Jezus wzywał do nienawiści wobec swoich najbliższych, w tym wobec matki i ojca i, że nawoływał uczniów, aby porzucili swoje rodziny i poszli za nim. Jezus nie nawołuje do nienawiści, podsumowuje Bloch, lecz do miłości, a zostawienie swoich rodzin ma znaczenie symboliczne.

Widzimy, że książka Dawkinsa zawiera wiele poważnych merytorycznych niedociągnięć, jest symbolem nienaukowej, nierzetelnej, stronniczej twórczości.

Książka Pawła Blocha jest bardzo ciekawą pozycją na rynku wydawniczym. Warta jest rozpropagowania wśród czytelników, którzy zetknęli się z poglądami Dawkinsa i próbują wyrobić sobie o nich zdanie. Autor w sposób zręczny i przekonujący obala zarzuty, które wysuwa ten ateistyczny pisarz. Świadczy to o jego bogatej wiedzy teologicznej i historycznej.

Paweł Bloch stara się wskazać czytelnikom błędy i nieścisłości w rozumowaniu ateistycznego pisarza, aby nikt, kto myśli logicznie, nie dał się zwieść jego pseudonaukowym teoriom. Daje konkretne argumenty tym katolikom, którzy będą spotykali ludzi zagubionych lub zbałamuczonych przez ludzi o światopoglądzie ateistycznym. Pomaga w głoszeniu Dobrej Nowiny o Zbawieniu i Odkupieniu. Pomaga w dobrym przygotowaniu do konfrontacji z przeciwnikami naszej wiary i religii.

We współczesnym świecie laicyzacja zatacza coraz szersze kręgi. Ludzie próbują żyć wygodnie i obywać się bez Boga. Szukają więc usprawiedliwienia dla swojej niewiary. Dlatego bardzo potrzebne są takie książki, jak omawiana, aby zagubionym pomóc wrócić na Boże ścieżki i ożywić wiarę w Trójjedynego Boga. Pomagają wyzbyć się naiwności i dają mocny oręż w walce ze złem.

ks. Mirosław Twardowski
Wydział Biologiczno-Rolniczy
Uniwersytet Rzeszowski

Ks. Tomasz Kaczmarek, »*Seges Ecclesiae*«. *Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, ss. 242.

Książka Ks. Tomasza Kaczmarka to opracowanie z zakresu teologii patrystycznej, podejmujące tematykę, która do tej pory w światowej literaturze patrystycznej – mimo licznych przyczynków – nie została jeszcze opracowana. Rozległość i złożoność tematów z zakresu eklezjologii Augustyna, a zwłaszcza wyjątkowo bogaty materiał źródłowy, na ogół zniechęcają, albo wręcz odstraszały autorów od realizowania tego rodzaju projektów. Pogłębione studia nad Augustynem domagają się pewnej dojrzałości teologicznej i szerokiego doświadczenia na polu patrystyki. Podjęcie więc przez Ks. Kaczmarka w swej pracy tak sformułowanego tematu świadczyć może o jego naukowej odwadze, tym bardziej, że opracowanie to dotyczy nauczania Ojca Kościoła, który jest największym teologiem męczeństwa epoki patrystycznej.

Sama tematyka, wybrana i ujęta interesująco, analizowana jest w oparciu o całokształt materiału źródłowego, przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na najistotniejsze opracowania przedmiotu z literatury światowej. Jest to rzetelna analiza źródeł odczytywanych w szerokim kontekście myśli teologicznej Augustyna, jak też w kontekście historyczno-kulturowym. Podchodząc do tych analiz, ks. Kaczmarek nie stara się narzucać gotowych założeń. Przedstawiany przez niego obraz zagadnienia wypływa z odczytywanej samodzielnie bazy źródłowej. W tym podejściu widoczne jest konsekwentne w całym opracowaniu dążenie do rzetelnego ukazania bogactwa myśli Augustyna o męczeństwie i jej nieprzemijającej aktualności.

Autor każdej pracy badawczej z zakresu teologii Augustyna z konieczności musi zmierzyć się nie tylko z wyjątkowo obszernym materiałem źródłowym, który według zestawień *Corpus Augustinianum Gissense-2* liczy ponad 5 milionów słów, ale staje również wobec ogromu literatury światowej dotyczącej tegoż Ojca Kościoła (ponad 70 tysięcy ważniejszych opracowań z okresu ostatniego stulecia), jakiej nie posiada żaden inny autor epoki patrystycznej. Należy powiedzieć, że w przypadku ocenianej książki całokształt źródeł został przeanalizowany i przedstawiony w rzeczowej, oryginalnej syntezie. Podobnie została wykorzystana podstawowa obszerna literatura przedmiotu (zestawiona bibliografia liczy w sumie 214 pozycji), ze znaczącą przewagą pozycji obcojęzycznych,

gdyż temat był dotychczas podejmowany w polskich opracowaniach jedynie w bardzo ograniczony sposób i przy okazji omawiania innych kwestii.

Na uwagę zasługuje propozycja wyróżnienia trzech pionów tematycznych, wokół których autor ujął trafnie, jak się wydaje, wszystkie najistotniejsze aspekty męczeństwa w nauczaniu Augustyna. Aby jednak można było przejść do szczegółowego ukazania tematyki eklezjalnego wymiaru męczeństwa, zarysowano najpierw tło eklezjologiczne. Każdy z kolejnych rozdziałów książki posiada odmienny profil, podyktowany jego przedmiotem, dając spojrzenie na męczeństwo pod różnym kątem, co po zestawieniu tak wyselekcjonowanych treści pozwala na uzyskanie obrazu zasadniczych elementów nauki Augustyna w tym zakresie.

Rozdział drugi ukazuje męczeństwo jako egzystencjalne doświadczenie Ludu Bożego w perspektywie historiozofii Augustyna. Tu dostrzec można charakterystyczne dla Biskupa Hippony spojrzenie na czas i przestrzeń męczeństwa.

Następny dział tematyczny analiz, zawarty w trzecim rozdziale, rozpatruje najgłębszy i najważniejszy – chrystologiczny wymiar męczeństwa. Ostatni rozdział natomiast wskazuje na konkretne formy owocowania męczeństwa dla Kościoła. Końcowe podsumowanie koncentruje się nie tyle na streszczeniu wcześniejszych rozdziałów opracowania, ile na uwypukleniu tych zagadnień teologii męczeństwa, które Augustyn w sposób szczególny zgłębia, jak również na wyróżnieniu nowatorskich treści, dzięki którym owa teologia męczeństwa zostaje wzbogacona.

Całość tematyki została zredagowana w sposób przystępny, przejrzystym językiem, na dobrym poziomie pod względem merytorycznym i warsztatowym. Pracę należy uznać za badawczą, naukową w całym tego słowa znaczeniu.

Książka ma nie tylko charakter poznawczy, przybliżając rozumienie złożonych problemów i realiów Kościoła afrykańskiego z czasu Augustyna oraz jego wkład do teologii męczeństwa, ale wydobywa także niezmiennie aktualne treści nauczania tegoż Ojca Kościoła. Jest ważnym przyczynkiem do refleksji teologicznej nad męczeństwem, którego znaczenie we wspólnocie Kościoła nigdy się nie przedawnia.

Ks. Dariusz Zagórski
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Contents

Editorial	11
-----------------	----

Articles

AGNIESZKA WŁOCZEWSKA Mystical personality hidden in metaphorical net in Wojtyła's writings	15
AGNIESZKA K. HAAS "There is a transparent land in me". The night of the mind and light metaphors in the juvenile poetry of Karol Wojtyła	37
TOMASZ NAWRACAŁA To be with God in eternity. The concept of paradise in the teaching of John Paul II	67
KRZYSZTOF DREWS The priestly ministry in the teaching of John Paul II during his pilgrimages to his homeland	87
JANUSZ SZULIST The reception of the "Pastoral Constitution on the Church in the Modern World" in the blessed John Paul's II social encyclicals	99
ANDRZEJ ANDERWALD The message of John Paul II on a dialogue of theology with natural sciences	117
JACEK GRZYBOWSKI From the family and from the culture – the nation by John Paul II	131
TOMASZ BIEDRZYCKI 25 years after the encyclical <i>Sollicitudo rei socialis</i> by John Paul II	151
ANDRZEJ JAN CHODUBSKI About John Paul's II teaching dealing with parliament and public life institutions	161
MAREK ŻMUDZIŃSKI John Paul II – Pontifex Maximus of interreligious dialogue	175
PAWEŁ BIJAK John Paul II as Conservator Patrimonium Ecclesiae	187
STANISŁAW CHROBAK SDB John Paul II "Memory and Identity" as Grounds of Humanism	203
WOJCIECH CICHOSZ Pedagogy of personal autonomous freedom according to Blessed John Paul II in the light of the encyclical <i>Fides et Ratio</i>	219

MIROŚLAW TWARDOWSKI John Paul II and His Concept of 'Human Ecology' as a Key to Solving of the Ecological Crisis	235
--	-----

JAROSŁAW BABIŃSKI „The Environmental Issue” in the teaching of John Paul II	249
--	-----

Reviews and discussions

PAWEŁ BIJAK (REV.) Bp Karol Wojtyła, Ewangelia a sztuka. Rekolekcje dla artystów, Instytut Dialogu Międzykulturowego im. Jana Pawła II w Krakowie, Fundacja Jana Pawła II, Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie, Kraków – Rzym 2011, ss. 72	267
--	-----

WOJCIECH CICHOSZ (REV.) Lucjan Balter SAC, Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów, Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2010, ss. 342.	273
---	-----

WOJCIECH CICHOSZ (REV.) Ks. Józef Krukowski, ks. Wiesław Kraiński, ks. Mirosław Sitarz (red.), Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele, seria „Scripta Theologica Thoruniensia” t. 20, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, ss. 246..	283
--	-----

JACEK MELLER (REV.) Michele Aramini, Bioetyka dla wszystkich, przeł. L. Wyganowska, eSPe, Kraków 2011, ss. 335..	287
---	-----

ADAM ROMEJKO (REV.) Wiktor Moszczyński, Hello, I'm Your Polish Neighbour. All about Poles in West London, AuthorHouse™ UK Ltd., Milton Keynes 2010, ss. 155.	291
---	-----

ADAM ROMEJKO (REV.) ks. Józef Młyński, ks. Władysław Szewczyk, Migracje zarobkowe Polaków. Badanie i refleksje, Biblos, Tarnów 2010, ss. 124..	295
---	-----

ADAM ROMEJKO (REV.) Arkadiusz Modrzejewski, Metodologiczne i filozoficzne podstawy politologii. Zarys wykładu, Oficyna „Oko”, Gdańsk – Elbląg 2011, ss. 120.....	301
--	-----

ADAM ROMEJKO (REV.) Ewa Winnicka, Londyńczycy, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011, ss. 205.	307
--	-----

MIROŚLAW TWARDOWSKI (REV.) Paweł Bloch, Urojony Bóg Richarda Dawkinsa, Wydawnictwo Flavius, Warszawa 2011, ss. 190.....	313
---	-----

DARIUSZ ZAGÓRSKI (REV.) Ks. Tomasz Kaczmarek, »Seges Ecclesiae«. Eklezjalny wymiar męczeństwa w nauczaniu św. Augustyna, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, ss. 242..	319
---	-----

Noty o Autorach

Ks. ANDRZEJ ANDERWALD, ur. 1964; dr hab., profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; ul. Drzymały 1 C; 45-342 Opole; anderw@uni.opole.pl.

JAROSŁAW BABIŃSKI, ur. 1974 r.; dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Sobieskiego 15, 02-930 Warszawa; jbabinski@wp.pl.

Ks. TOMASZ BIEDRZYCKI, ur. 1970; dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Żłota Karczma 24, 80-298 Gdańsk; tomaszbie@op.pl.

Ks. PAWEŁ BIJAK, ur. 1969; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP w Warszawie; ul. Urbanistów 3; 02-397 Warszawa; p_bijak@tlen.pl.

ANDRZEJ JAN CHODUBSKI, ur. 1952; prof. dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; e-mail: polac@univ.gda.pl.

Ks. STANISŁAW CHROBAK, ur. 1961; dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, budynek nr 15; s.chrobak@uksw.edu.pl.

Ks. WOJCIECH CICHOSZ, ur. 1968; dr hab.; kierownik Zakładu Pedagogiki Pastoralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; Pl. św. Andrzeja 1, 81-168 Gdynia; wojciech@cichosz.pl.

Ks. KRZYSZTOF DREWS, ur. 1979; dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Armii Krajowej 46, 81-365 Gdynia; kdrews@diecezja.gda.pl.

Ks. JACEK GRZYBOWSKI, ur. 1973; dr; adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Mehoffera 2, 03-131 Warszawa; jgrzybowski@hoga.pl.

AGNIESZKA K. HAAS, ur. 1972; dr; adiunkt na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Wita Stwosza 55, 80-952 Gdańsk; filah@univ.gda.pl.

Ks. JACEK MELLER, ur. 1968; dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Bpa E. Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk; jmeller@gsd.gda.pl.

Ks. TOMASZ NAWRACAŁA, ur. 1974; dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; ul. Wieżowa 2-4, 61-111 Poznań; ks.tomn@gmail.com.

- Ks. ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; aromejko@gmx.net.
- Ks. JANUSZ SZULIST, ur. 1973; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; pl. Mariacki 7, 83-130 Pelplin; janusz.szulist@op.pl.
- Ks. MIROSŁAW TWARDOWSKI, ur. 1970; dr; adiunkt na Wydziale Biologiczno-Rolniczym Uniwersytetu Rzeszowskiego; ul. Rejtana 14/2, 35-303 Rzeszów; MTirek@op.pl.
- AGNIESZKA WŁOCZEWSKA, ur. 1975; dr; adiunkt na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku; ul. Pańska 5/30, 00-124 Warszawa; agnieszka@absyst.com.
- Ks. DARIUSZ ZAGÓRSKI, ur. 1972; dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Plac Ks. S. W. Frelichowskiego 1, 87-100 Toruń; ecce@op.pl.
- Ks. MAREK ŻMUDZIŃSKI, ur. 1963; dr; adiunkt na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego; ul. Kościelna 12, 82-433 Mikołajki Pomorskie; marekzmud@interia.pl.

Informacje dla autorów nadsyłających materiały do druku w „Studiach Gdańskich”

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów powinny być przesyłane na adres elektroniczny „Studiów Gdańskich”: studiagdanskiediecezjagdansk.pl.

Autor jest zobowiązany zagwarantować, że tekst, który przysyła do Redakcji, nie był dotąd publikowany oraz nie został złożony do druku w innej redakcji. Artykuł powinien być przygotowany w rzetelny i uczciwy sposób. W sytuacji naruszenia etyki naukowej, szczególnie poprzez tzw. *ghostwriting* i *guest authorship*, Redakcja podejmie stosowne działania, w tym te o charakterze prawnym. Autor jest proszony o podanie informacji nt. ewentualnych źródeł finansowania publikacji, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, organizacji, stowarzyszeń itp. Nadesłane teksty Redakcja ocenia a następnie kwalifikuje do druku. Recenzja artykułów realizowana jest wg modelu *double-blind review process*, tzn. autorzy i współpracujący z Redakcją „Studiów Gdańskich” recenzenci nie znają swoich tożsamości. Autor zostaje poinformowany nt. przyjęcia lub odrzucenia artykułu. Następnie, po zakończeniu prac redakcyjnych, Autor otrzymuje tekst artykułu do zatwierdzenia. Redakcja zastrzega sobie prawo do umieszczenia wydrukowanych materiałów na stronie internetowej „Studiów Gdańskich”.

Recenzje powinny dotyczyć najnowszych publikacji (polskojęzyczne – do roku wstecz, obcojęzyczne – do trzech lat wstecz). Do tekstu artykułu należy dołączyć uporządkowaną alfabetycznie literaturę, streszczenie w języku polskim (ok. 700 znaków ze spacjami) i angielskim (ok. 1400 znaków ze spacjami) wraz z angielskim tłumaczeniem tytułu a także alfabetycznie uporządkowane słowa kluczowe w języku polskim (do 10) i angielskim (również do 10). Autor powinien sporządzić krótką notę na swój temat wg wzoru: imię i nazwisko, rok urodzenia, tytuł naukowy, miejsce pracy i zajmowane tam stanowisko, adres do korespondencji, e-mail.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst artykułu (wraz z wykazem literatury, streszczeniami, tłumaczeniem tytułu na język angielski, słowami kluczowymi i notą o autorze) powinien zostać przesłany w jednym pliku zapisanym w formacie: *.doc, *.docx lub RTF;
2. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 20 stron formatu A4;
3. Tekst powinien być napisany czcionką Times New Roman 12 z odstępami 1,5 wiersza bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć enterem. W tekście nie należy stosować wyróżnień;
4. Przypisy i odnośniki bibliograficzne powinny mieć formę wg wzoru zamieszczonego na stronie internetowej „Studiów Gdańskich”;
5. Tekst powinien być przejrzany przez polonistę. Należy stosować zasady pisowni słownictwa religijnego ustalone przez Radę Języka Polskiego.
6. Zachęcamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

Teksty, które nie spełniają ww. wymogów, nie będą przyjmowane do druku.

Zapraszamy do współpracy,

Redakcja

Recenzenci współpracujący

dr hab. Artur Andrzejuk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
prof. dr hab. Andrzej Chodubski (Uniwersytet Gdański)
ks. dr hab. Ryszard Czekalski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
dr hab. Tadeusz Dmochowski (Uniwersytet Gdański)
ks. dr hab. Dariusz Dziadosz (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
ks. dr hab. Grzegorz Hołub (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)
ks. dr hab. Robert Kaczorowski (Akademia Muzyczna im. Feliksa Nowowiejskiego w Bydgoszczy)
dr hab. Jacek Konopek (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
ks. prof. dr hab. Antoni Misiaszek (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)
ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
dr hab. Grzegorz Piwnicki (Uniwersytet Gdański)
ks. dr hab. Janusz Szulist (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
ks. prof. dr hab. Edward Walewander (Katolicki Uniwersytet Lubelski)
dr hab. Tadeusz Wallas (Uniwersytet im. Adam Mickiewicza w Poznaniu)
ks. dr hab. Wojciech Zawadzki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
dr hab. Radosław Zenderowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
prof. dr hab. Arkadiusz Żukowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie)