ETHOS

Rok 11
1998 nr 3 (43)

ETHOS MIŁOŚCI: EROS I AGAPE

* OD REDAKCJI – Potężna jak śmierć, potężniejsza od śmierci... (C. R.) **5**
* JAN PAWEŁ II – Więcej niż eros (fragm. książki Jana Pawła II *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*) **11**

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Abba! Ojcze! Dziękuję Ci... **17**

ŹRÓDŁO ŻYCIA I MIŁOŚCI

* Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI – Biblijna agape. Język miłości i jego funkcja w kształtowaniu społecznego wymiaru doświadczenia Boga **33**
* Ks. Józef KUDASIEWICZ – Jezusowe prawo miłości **50**
* Ks. Jerzy BAJDA – Rozmyślanie nad Listem do Efezjan (5, 28-33) **67**
* Norbert i Renata MARTINOWIE – Bóg w małżeństwie i w rodzinie **77**

EROS CHRZEŚCIJAŃSKI

* Marek MARCZEWSKI – „Sakrament najpierwotniejszy". Sakramentalność małżeństwa w ujęciu Jana Pawła II **93**
* Ludmiła GRYGIEL – Mądrość mistycznej miłości **105**
* Renata i Krzysztof STACHEWICZ – Miłość oblubieńcza i jej ethos **118**
* Ks. Kazimierz BUKOWSKI – Ciało i duch w chrześcijańskim erosie w ujęciu Maurice'a Nédoncelle'a **134**
* Małgorzata KOWALEWSKA – Aktualność Tomaszowej koncepcji miłości i uczuć **151**
* Arkadiusz GUDANIEC – O dychotomii miłości i przyjaźni u św. Tomasza z Akwinu **161**

LUDZKA MIŁOŚĆ NA ROZDROŻU

* Karol TARNOWSKI – Wokół prawdy zbawienia **173**

* Ks. Ireneusz MROCZKOWSKI – Między fascynacją i uprzedmiotowieniem. Teologiczno-moralny wymiar cielesności ludzkiej **189**
* Ks. Roman ROGOWSKI – Rozbite lustro. Szkic o dezintegracji ludzkiej miłości **203**
* Antoni SZWED – O konflikcie rozumu i wyzwolonej wyobraźni **213**
* Krzysztof MURAWSKI – Moralność i polityka. O niektórych mechanizmach masowej demoralizacji w systemie realnego socjalizmu **221**

U PODSTAW SPOŁECZNEGO WYMIARU MIŁOŚCI

* Wanda PÓŁTAWSKA – Czystość jako zadanie wychowawcze **231**
* Krystyna OSTROWSKA – Edukacja czy wychowanie seksualne? Spór o słowo czy o rzecz? **239**
* Marek CZACHOROWSKI – Spuścizna radzieckiej rewolucji seksualnej **252**
* Joanna PETRY MROCZKOWSKA – Od „wolnej miłości" do „wtórnego dziewictwa". Uwagi o ewolucji kultury seksualnej w USA **267**

ROZMOWY „ETHOSU"

* Między ludzką słabością i heroizmem. Z profesorem Vittorio POSSENTIM rozmawiają Tadeusz STYCZEŃ SDS i Jarosław MERECKI SDS **277**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Andrzej NOWAK – Czy Polska ma jeszcze jakąś przyszłość? **299**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Patrycja MIKULSKA – Miłość jako sposób poznania (rec. O. Paz, *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, Kraków 1996) **305**
* Krzysztof STACHEWICZ – Etologia o miłości i moralności (rec. I. Eibl-Eibesfeldt *Miłość i nienawiść*, Warszawa 1997) **315**
* Piotr H. KIENIEWICZ MIC – Rodzina na skale zbudowana (rec. W. E. May *Marriage: The Rock On Which the Family Is Built*, San Francisco 1995) **321**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Antysemityzm – reguła czy wyjątek? (rec. D. O'Brian *The Hidden Pope* (w druku) **326**
* Paweł PRZYWARA – Miłość in civitate mortis (rec. Ph. K. Dick *Przez ciemne zwierciadło*, Poznań 1996) **329**

* Dorota CHABRAJSKA – Piętnaście lat miesięcznika „Crisis" **334**
* Propozycje „Ethosu" **339**

SPRAWOZDANIA

* Ks. Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL – Aby jubileusz był czasem nawrócenia i pojednania (sprawozdanie z sympozjum „Korzenie antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim", Watykan, 30 X – 1 XI 1997) **343**
* Ks. Piotr PAWLISZAK – Pomiędzy etyką a polityką. 80 lat socjologii w KUL (1918-1998) **352**

PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

Papież życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa

Sesja Instytutu Jana Pawła II KUL z okazji 78. rocznicy urodzin Jana Pawła II

* Ks. Stanisław WIELGUS – Słowo na powitanie **359**
* Abp Józef ŻYCIŃSKI – Wędrówka w głąb nadziei **361**
* Bp Andreas LAUN – Trzydzieści lat po *Humanae vitae* **365**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – „Jestem Papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa". Słowo końcowe **372**
* Tekst telegramu urodzinowego skierowanego do Ojca Świętego Jana Pawła II **376**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Wojciech CHUDY – Miłość do pieniędzy **379**

BIBLIOGRAFIA

* Eros i agape. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1998 (oprac. Maria FILIPIAK) **381**
* Noty o autorach **405**
* Summary **413**
* Contents **417**

OD REDAKCJI

POTĘŻNA JAK ŚMIERĆ, POTĘŻNIEJSZA OD ŚMIERCI...

W życiu naszych rodzin zdarzają się chwile, kiedy wszyscy wspólnie oglądamy album ze zdjęciami ze ślubu i wesela tych, którzy tej rodzinie dali początek. Towarzyszy temu wiele wspomnień, na zdjęciach rozpoznawane są bliskie osoby. Dzieci zwracają uwagę na pięknie ubraną mamę oraz na tatę. Zaraz potem trochę zaniepokojone pytają: „A na którym zdjęciu ja jestem?" „Ciebie jeszcze wtedy nie było na świecie" – słyszą odpowiedź. „To gdzie ja wtedy byłem?" W tym momencie rodzice rozumieją, że dziecko postawiło jedno z najważniejszych pytań w swoim życiu. Jest to pytanie – używając sformułowania Jana Pawła II z jego katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* – o „genealogię osoby". Dziecko pyta swoich rodziców o genealogię osoby, i pytanie to budzi w świadomości rodziców potrzebę pełniejszej odpowiedzi... dla nich samych.

Chyba wszyscy rodzice, kiedy pierwszy raz patrzą na twarz swojego dziecka po jego narodzeniu, widząc że jest to dla nich twarz zupełnie nowa, przedtem im nie znana, doznają uczucia, jakby to dziecko znali od zawsze, jakby towarzyszyło ono ich małżeństwu od początku. „W naszym małżeństwie nie mogło nie być tego dziecka" – zdają się mówić małżonkowie-rodzice patrząc na twarz nowo narodzonego. Nie tylko dziecko doświadcza, że jego rodzice są dla niego rodzicami „od zawsze". Coś podobnego towarzyszy rodzicom, choć wiedzą, doskonale pamiętają, że był czas, kiedy tego oto ich dziecka nie było razem z nimi. Tamten czas jest dla każdego z nich „prehistorią", przygotowaniem ich właściwego życia, właściwa zaś historia ich życia związana jest z obecnością współmałżonka i dziecka. Miłość małżeńska jest dla każdego z nich spełnieniem się ich człowieczeństwa: tego oto mężczyzny i tej oto kobiety. I dlatego ta osoba, dzięki której to spełnienie osiągają: współmałżonek i dziecko – towarzyszy każdemu z nich „od zawsze", poniekąd jest w nim obecna już „przed założeniem świata". Czy nie odnajdujemy – już tutaj, w tym doświadczeniu – jakiegoś echa słów zapisanych w Księdze Proroka Jeremiasza: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię" (Jr 1, 5)?

„Sensem małżeństwa jest rodzina". Oto najkrótsza formuła, w której przed laty kardynał Karol Wojtyła w artykule *Rodzicielstwo a „communio personarum"* ujął pełnię miłości między mężczyzną i kobietą. Miłość oblubieńcza, erotyczna prowadzi bowiem do zrodzenia nowego życia, do zapoczątkowania nowej wspólnoty. Każdy akt małżeński, w którym mężczyzna i kobieta oddają się sobie wzajemnie w darze swojego ciała, jest z istoty swej otwarty na dar nowego życia. Możliwość poczęcia nowego życia jest włączona w strukturę aktu małżeńskiego. Małżeństwo i rodzina, wspólnota osób i zarazem instytucja, wciąż pozostaje tym miejscem, od którego możemy rozpocząć opowieść o ludzkiej miłości. W tym świetle sprzeciw wobec małżeństwa i rodziny, jej odrzucenie jako „normy", jest nie tylko sprzeciwem i odrzuceniem określonej instytucji społecznej, lecz głębokim upośledzeniem ludzkiej miłości, prowadzącym do kryzysu tożsamości człowieka. Miłość bowiem między mężczyzną i kobietą odnosi się do faktu i do pytania o to, k i m j e s t c z ł o w i e k. Dzięki tej miłości dokonuje się cud z a i s t n i e n i a człowieka, i poprzez nią żyjący człowiek wyraża samego siebie, to kim jest.

O wychowaniu do miłości mówimy ze względu na fakt p o t e n c j a l n o ś c i człowieka. Jest to zresztą cecha wszelkiego stworzenia; każda istota zmierza ku swojej pełni. Jednak w przypadku człowieka potencjalność ta sięga największej rozpiętości. Tu niejako jest największa droga do przebycia, najwięcej do osiągnięcia. Miara spełnionego człowieczeństwa jest niezwykle bogata. Człowiek, będąc osobą, zmierza ku swej pełni i doskonałości na sposób, który nie jest właściwy innym stworzeniom: na sposób r o z u m n y i w o l n y. W swym postępowaniu kieruje się poznaniem: samego siebie, drugiego człowieka i otaczającego świata, oraz wyborem tego, co rozpoznał jako słuszne i dobre, jako ostatecznie g o d n e m i ł o ś c i.

W ten sposób kształtuje swój projekt życia, który jest przezeń budowany w oparciu o pewien dostrzeżony ideał do urzeczywistnienia. W tym sensie projekt życia nabiera znaczenia życiowego powołania: czegoś, co zostało człowiekowi niejako zadane, powierzone. Mówimy, że człowiek przekracza siebie w stronę prawdy, że prawdziwie ludzka wolność to „wolność kierowana prawdą". Dlatego tak ważne jest, aby nabrał on sprawności w kierowaniu się nią w swoim życiu. P r a w d a bowiem stanowi także o e t h o s i e m i ł o ś c i. Rozpoznając prawdę o sobie i o każdym drugim jako kimś takim jak on sam – człowiek dostrzega, iż jego życie spełnia się na drodze wytyczanej wolnymi, bezinteresownymi aktami daru z samego siebie drugiej osobie.

„Wolny i bezinteresowny dar z samego siebie" – oto zatem najgłębszy sens każdej postaci ludzkiej miłości. Miłość jest darem osoby dla osoby.

Oddając do rąk Czytelników numer „Ethosu" poświęcony różnym wymiarom ludzkiej miłości, kierujemy się przekonaniem, że potrzebna jest dziś wielka praca wychowawcza w tej dziedzinie. Przekonanie to – za którym przemawia wiele niepokojących faktów świadczących o głębokim kryzysie

tej sfery ludzkiego życia we współczesnych społeczeństwach – wsparte jest nade wszystko duszpasterskim doświadczeniem Patrona Instytutu, księdza Karola Wojtyły – papieża Jana Pawła II. Wszak to właśnie on przy okazji pięćdziesiątej rocznicy swoich święceń kapłańskich w książce *Dar i Tajemnica* przypomniał jeden z podstawowych profilów swej pracy duszpasterskiej: w ludzką miłość wprowadzić Miłość.

Wiemy, iż ten Kapłan był zawsze wrażliwy na piękno i głębię tej miłości, która prowadzi do małżeństwa i w nim się wyraża. Pozostawił tego znamienne świadectwa, jak studium *Miłość i odpowiedzialność* czy dramat-medytację *Przed sklepem jubilera*. Przede wszystkim jednak owocem tej wrażliwości są zarówno pary narzeczonych „podprowadzone" przez niego do sakramentu małżeństwa, jak i te młodsze, które korzystają z nauki i świadectwa tamtych... Z tym duszpasterskim programem wstąpił na katedrę św. Piotra w Rzymie, czego konkretnym przykładem były katechezy o ludzkiej miłości pt. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, głoszone na progu pontyfikatu. Katechezy te, stanowiące – wedle świadectwa samego Autora – rozbudowany komentarz do encykliki *Humanae vitae* papieża Pawła VI, uczyniony przez jego następcę na stolicy Piotrowej, związane są ściśle ze znamiennym credo wypowiedzianym kiedyś przez Jana Pawła II: „Jestem papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa".

Biblia, zarówno w aspekcie literacko-kulturowym, jak i teologicznym, jest bogatym zapisem doświadczenia ludzkiej miłości. Liczne tego przykłady Czytelnik odnajdzie pośród artykułów zamieszczonych w niniejszym numerze. Jan Paweł II – obierając za punkt wyjścia opis stworzenia człowieka jako mężczyzny i kobiety – przedstawił głęboko biblijną teologię ludzkiej miłości oblubieńczej w jej wymiarze cielesnym i duchowym (Jana Pawła II „teologia ciała"), do której Autorzy „Ethosu" chętnie nawiązują.

Czytając początek Księgi Rodzaju w kontekście podstawowych ludzkich doświadczeń: istnienia człowieka w świecie, miłości między mężczyzną i kobietą, życia w rodzinie i codziennej pracy, i wreszcie dramatu ludzkiego sumienia w obliczu wyboru dobra i zła oraz tego wszystkiego, co na temat tych spraw wypowiedział sobą Jezus Chrystus – założyciel Kościoła, wspólnoty osób której więzią jest miłość wzajemna zakorzeniona w miłości Boga, trudno nie zauważyć ścisłego związku między początkiem historii zbawienia oraz jej spełnieniem, które odnajdujemy w objawieniu Nowego Testamentu i w życiu Kościoła. Trudno nie zauważyć, że historia zbawienia jest głęboko zakorzeniona w historii stworzenia, a „miejscem" tego zakorzenienia jest miłość między mężczyzną i niewiastą, owszem: miłość małżeńska. Ta miłość, znajdująca swój zewnętrzny, społeczny wyraz w instytucji małżeństwa i rodziny, jest otwarta na Miłość, której widzialnym znakiem jest wspólnota Kościoła. To właśnie dlatego – z powodu zdolności do objawiania światu miłości – rodzinę nazywamy „małym Kościołem", „Kościołem domowym".

Oblubieńcza miłość mężczyzny i kobiety, znajdująca swe spełnienie w rodzicielstwie, jest wielkim doświadczeniem wiary – w Boga Stworzyciela i w Boga Odkupiciela ludzkiej miłości. Wierna miłość małżonków, to znaczy miłość „aż do śmierci", miłość „potężna jak śmierć", zakorzeniona w tym, co śmiertelne – w ludzkim ciele, jest dla nich i dla ich dzieci drogą wiodącą do miłości „potężniejszej od śmierci" – Miłości zakorzenionej w wieczności samego Boga.

Zestawmy w tym miejscu słowa, które wedle biblijnego przekazu Bóg „na początku" kieruje do pierwszej pary małżeńskiej: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną" (Rdz 1, 28), ze słowami Chrystusa skierowanymi do uczniów, którymi wieńczy On swoją misję odkupienia człowieka: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!" (Mk 16, 15). Ostatnie słowa Chrystusa przed Jego odejściem do Ojca, zwane potocznie Jego „nakazem misyjnym", mówią o misji Kościoła głoszenia Dobrej Nowiny, przywracania całego stworzenia do tego stanu, który był mu właściwy „na początku". Czyż nie jest to także misja każdej pary małżeńskiej i każdej rodziny czynienia ziemi sobie poddaną, a „sobie" znaczy tu przecież – prawu miłości, które otrzymali od Boga, a które zdolni są rozpoznać w sobie wzajemnie? W pewien sposób ostateczną logikę tej misji wyraził św. Paweł słowami: „czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga" (1 Kor 3, 22-23).

Małżeństwo i rodzina oraz wspólnota Kościoła są prawowitymi „interpretatorami" miłości. Przez nie bowiem Miłość „wypowiedziała" się w świecie. Miłość: eros i agape, miłość „potężna jak śmierć" i miłość „potężniejsza od śmierci", która „nigdy nie ustaje", są w tym świecie – wbrew wszelkim dualizmom prowadzącym do banalizacji ludzkiego ciała i odrealnienia ludzkiej duchowości – ściśle ze sobą związane i sobie potrzebne.

C. R.

JAN PAWEŁ II
WIĘCEJ NIŻ EROS

JAN PAWEŁ II

WIĘCEJ NIŻ EROS*

Wedle dość rozpowszechnionej opinii strofy Pieśni [nad Pieśniami] zostały szeroko otwarte dla tego, co przywykliśmy określać słowem „eros". Można powiedzieć, że ów bibliny poemat z całym bezbłędnym autentyzmem odtwarza ludzkie oblicze erosa, jego podmiotowy dynamizm, a zarazem jego granice i kres. „Mowa ciała" włączona jest w szczególny proces wzajemnego dążenia ku sobie osób: oblubieńca i oblubienicy, który to proces przenika całą Pieśń. Wyraża się on w częstych refrenach, które mówią o pełnym tęsknoty szukaniu się i odnajdywaniu wzajemnym oblubieńców. Przynosi im to radość i odpoczynek w sobie, a zarazem jak gdyby nakazuje znowu szukać – i dalej szukać. Odnosi się wrażenie, iż docierając do siebie, przeżywając swoją bliskość, równocześnie wciąż jeszcze ku czemuś dążą, ulegają wezwaniu czegoś, co przerasta zawartość chwili, co zdaje się też przekraczać granice erosa odczytywane słowami wzajemnej „mowy ciała".

„O ty, którego miłuje dusza moja,
wskaż mi, gdzie pasiesz swe stada..." (Pnp 1, 7)

– odzywa się oblubienica już na samym początku Pieśni, a oblubieniec odpowiada:

„Jeśli nie wiesz, o najpiękniejsza z niewiast,
pójdź za śladami trzód..." (Pnp 1, 8).

Jest to jednakże tylko dalekie preludium. O wiele pełniej wyraża się ów proces dążenia – szukania w dalszych Pieśniach i dalszych wersetach:

„Nim wiatr wieczorny powieje
i znikną cienie,

---

* Tekst niniejszy jest fragmentem katechez Jana Pawła II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, część II: *Sakrament*, Città del Vaticano 1986, s. 438-443. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu".

wróć, bądź podobny, mój miły,
do gazeli, do młodego jelenia
na górach Beter!
Na łożu mym nocą szukałam
umiłowanego mej duszy,
szukałam go, lecz nie znalazłam.
«Wstanę, po mieście chodzić będę
wśród ulic i placów,
szukać będę ukochanego mej duszy».
Szukałam go, lecz nie znalazłam.
Spotkali mnie strażnicy, którzy obchodzą miasto.
«Czyście widzieli miłego duszy mej?»
Zaledwie ich minęłam,
znalazłam umiłowanego mej duszy,
pochwyciłam go i nie puszczę,
aż go wprowadzę do domu mej matki,
do komnaty mej rodzicielki" (Pnp 2, 17-3, 4).

Natomiast w słowach oblubieńca, kiedy zdaje się przemawiać z oddalenia, dochodzi do głosu nie tyle tęsknota, ile czuła troska:

„Zaklinam was, córki jerozolimskie,
na gazele i na łanie pól:
nie budźcie ze snu, nie rozbudzajcie ukochanej,
póki nie zechce sama" (Pnp 3, 5).
I oto oblubieńcy zbliżają się ku sobie:
„Ja śpię, lecz serce me czuwa:
Cicho! Oto miły mój puka!
Otwórz mi, siostro moja, przyjaciółko moja,
gołąbko moja, ty moja nieskalana..." (Pnp 5, 2).

Szukanie – dążenie ma swój wymiar wewnętrzny: nawet we śnie „serce czuwa". Słowo „nieskalana" w ustach oblubieńca pochodzi z tego wymiaru. Zrodzone z miłości na gruncie „mowy ciała" męskie dążenie jest szukaniem integralnego piękna, szukaniem czystości wolnej od wszelkiej skazy – jest szukaniem doskonałości, w której zamyka się jak gdyby synteza piękna człowieczego, piękna duszy i ciała. A jeżeli powyższe słowa oblubieńca zawierają w sobie jakby dalekie echo „początku" – owego pierwszego szukania – dążenia człowieka/mężczyzny, które zwraca go ku nieznanej sobie jeszcze istocie, to o wiele bliżej współbrzmią one w Liście do Efezjan, gdzie Chrystus jako Oblubieniec Kościoła pragnie widzieć swą Oblubienicę „bez skazy", pragnie ją widzieć „świętą i nieskalaną" (Ef 5, 27).

W Pieśni nad Pieśniami ludzki eros odsłania oblicze miłości wciąż szukającej i wciąż jakby nie zaspokojonej. Poprzez strofy poematu idzie echo tego niepokoju:

„Otworzyłam ukochanemu memu,
lecz ukochany mój już odszedł i znikł;
życie mię odeszło, iż się oddalił.
Szukałam go, lecz nie znalazłam,
wołałam go, lecz mi nie odpowiedział.
[...]
Zaklinam was, córki jerozolimskie:
jeśli umiłowanego mego znajdziecie,
cóż mu oznajmicie?...
Że chora jestem z miłości" (Pnp 5, 6. 8),

na co chór dziewcząt odpowiada:

„Jakiż to jest ten twój miły z najmilszych,
o najpiękniejsza z niewiast?
Jakiż to jest ten twój miły z najmilszych,
że nas tak zaklinasz?" (Pnp 5, 9).

„Mowa ciała", która płynie przez strofy Pieśni nad Pieśniami, ma jak gdyby swoje granice. Miłość okazuje się większa niż to, co może wyrazić „ciało". I wówczas „mową ciała" staje się poniekąd jego słabość: „chora jestem z miłości" – mówi oblubienica, jakby chciała zaświadczyć o kruchości tego podmiotu, który niesie miłość obojga. Eros, jak widzieliśmy już uprzednio, przybiera postać pożądania, w którym oblubienica odnajduje poniekąd sprawdzian miłości oblubieńca: „Jam miłego mego i ku mnie zwraca się jego pożądanie" (Pnp 7, 11). „Mowa ciała", znajdując swój wyraz w pożądaniu, prowadzi do miłosnego zjednoczenia oblubieńców, w którym przynależą oni do siebie wzajemnie. Z głębi tego zjednoczenia pochodzą słowa: „jak śmierć potężna jest miłość" – słowa te mówią o potędze miłości, o przeżywanej w zjednoczeniu miłosnym sile „erosa", ale mówią też (przynajmniej pośrednio) o tym, że w obrębie „mowy ciała" miłość ta jest ograniczona ostatecznie: przez śmierć.

Ciało kryje w sobie perspektywę śmierci, której miłość nie chce się poddać. Jest ona bowiem, jak czytamy w Pieśni nad Pieśniami, „wielkim żarem", którego „ugasić" nie zdołają „wody wielkie", ani „rzeki wielkie" nie zdołają „zatopić" (por. Pnp 8, 6-7). Wśród słów, jakie napisano na świecie na temat potęgi miłości – te są chyba szczególnie trafne i piękne. Świadczą one równocześnie o tym, czym jest miłość w swym podmiotowym wymiarze jako więź jednocząca męskie i kobiece „ja". Wedle wersetów Pieśni miłość jest nie tylko „potężna jak śmierć", jest ona równocześnie zazdrosna: „zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol" (Pnp 8, 6). Zazdrość potwierdza poniekąd wyłączność i niepodzielność miłości, wskazuje przynajmniej pośrednio na nieodwracal-

ność i podmiotową głębię wyboru oblubieńczego. Trudno jednakże zaprzeczyć, że zazdrość ujawnia zarazem inne ograniczenie miłości: ograniczenie natury duchowej. Oblubienica wciąż mówi: „ku mnie zwraca się jego pożądanie" – tak, że przynależność wzajemna obojga, owo „mój miły jest mój, a ja miłego mego" zdaje się zrodzone z pożądania: przede wszystkim męskiego, któremu po stronie oblubienicy odpowiada pragnienie i akceptacja tego pożądania. Pożądanie samo nie jest zdolne przekroczyć progu zazdrości.

Tak więc strofy Pieśni nad Pieśniami ujawniają eros jako tę postać ludzkiej miłości, w której uruchomione zostają energie pożądania, a w nich zakorzenia się poczucie – czyli podmiotowa pewność – wzajemnej przynależności. Równocześnie jednak wiele strof naszego poematu każde nam zastanawiać się nad tym, skąd bierze się owo szukanie i niepokój towarzyszący poczuciu wzajemnej przynależności. Czy niepokój ten leży również w naturze erosa? Jeśli tak – to wskazywałby on zarazem na potrzebę przerastania samego siebie. Prawda miłości wyraża się w poczuciu wzajemnej przynależności, która jest owocem obustronnego dążenia i szukania, i równocześnie prawda ta wyraża się w potrzebie dążenia i szukania, jaka rodzi się z przeżycia wzajemnej przynależności. Miłość domaga się od obojga, ażeby niejako wciąż przekraczali skalę tej przynależności, szukając stale nowej i dojrzalszej jej postaci.

W takiej wewnętrznej potrzebie, w takiej dynamice miłości, odsłania się pośrednio jakby niemożność, przywłaszczenia i posiadania osoby przez osobę. Jest ona kimś, kto przerasta te wszystkie skale przywłaszczenia i ogarnięcia, posiadania i zaspokojenia, jakie wyłaniają się z samej „mowy ciała". Jeżeli „mowę" tę oblubieniec i oblubienica odczytują w pełnej prawdzie osoby i miłości, wówczas coraz głębiej się przekonują, że granicą ich przynależności jest ów wzajemny dar, w którym miłość objawia się „tak potężna jak śmierć", czyli sięga niejako do ostatecznych granic „mowy ciała", by również i te granice sobą przekraczać. Wewnętrzną prawdą miłości, prawdą wzajemnego daru, oblubieniec i oblubienica są niejako stale wzywani, ażeby poprzez różne środki wyrazu wzajemnej przynależności – a nawet poniekąd od nich odchodząc – docierali do tego, co stanowi samą ukrytą istotę obdarowania osoby osobą.

Stąpając po ścieżkach słów, wydeptywanych strofami Pieśni nad Pieśniami, zdajemy się więc przybliżać do tego wymiaru, w którym „eros" szuka dopełnienia inną jeszcze prawdą miłości. Kiedyś – w świetle Chrystusowej śmierci i zmartwychwstania – prawdę tę wypowie Paweł z Tarsu słowami Pierwszego Listu do Koryntian: „Miłość cierpliwa jest, łaskawa jest. Miłość nie zazdrości, nie szuka poklasku, nie unosi się pychą, nie dopuszcza się bezwstydu, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma. Miłość nigdy nie ustaje..." (1 Kor 13, 4-8).

Czy prawda o miłości, wypowiedziana strofami Pieśni nad Pieśniami, potwierdza się w świetle tych Pawłowych słów? I tak np. czytamy w Pieśni o miłości, której „zazdrość jest nieprzejednana jak Szeol" – a w Liście Pawłowym czytamy, że „miłość nie zazdrości". W jakim stosunku pozostają do siebie jedne i drugie słowa o miłości? W jakim stosunku pozostaje „miłość, która jest potężna jak śmierć" wedle słów Pieśni nad Pieśniami, do miłości, „która nigdy nie ustaje" wedle słów Pawłowego Listu? Nie mnożymy tych pytań, nie rozbudowujemy porównawczej analizy. Zdaje się jednak, że miłość otwiera się tutaj przed nami jakby w dwóch perspektywach: jakby to, w czym ludzki „eros" zamyka swój własny horyzont, otwierało się poprzez słowa Pawłowe w innym jeszcze horyzoncie miłości. Przemawia ona innym językiem, wyłania się jakby z innego wymiaru osoby, i do innej wzywa i zaprasza komunii osób. Miłości tej nadano imię „agape".

Pieśń nad Pieśniami stanowi niezwykle bogaty i wymowny zapis prawdy o ludzkiej miłości. Wieloraki może być komentarz do tej szczególnej, na wskroś oryginalnej Księgi. Analiza tu przeprowadzona nie jest komentarzem we właściwym tego słowa znaczeniu. Jest tylko fragmentem rozważań na temat tego sakramentu, którego znak widzialny buduje się poprzez odczytywaną w prawdzie „mowę ciała". Dla tych rozważań Pieśń nad Pieśniami posiada zupełnie szczególne znaczenie.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

ABBA! OJCZE! DZIĘKUJĘ CI...

Małżonkowie są wezwani do „trudnej miłości": wszak osiągają pełnię swej tożsamości dopiero wtedy, gdy „obrazują" Boga, gdy poprzez bezinteresowne „oddanie się" sobie wrastają coraz głębiej w Odwieczną Komunię Osób.

Nikogo [...] na ziemi nie nazywajcie
waszym ojcem; jeden bowiem jest
Ojciec wasz, Ten w niebie.
Mt 23, 9

Jak najkrócej i najcelniej wprowadzić w samo centrum problematyki, którą papież Jan Paweł II podjął już na samym progu swej misji apostolskiej w ramach wieloletniej katechezy o sakramentalności małżeństwa, katechezy, która znalazła swój definitywny zapis w monumentalnym dziele obecnego pontyfikatu, noszącym tytuł wzięty wprost z Księgi Rodzaju: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...?**

Sądzę, że mało kto zdoła uczynić to zwięźlej i głębiej – a zarazem prościej – od kogoś, kto uczynił to już u zarania dziejów chrześcijaństwa. Mam na myśli świętego Ambrożego, biskupa Mediolanu, mistrza świętego Augustyna. Oto jego słowa: Powiedziałeś do Boga: „Ojcze!". Bacz tedy, do czegoś się przez to zobowiązał!

Istotnie. W tym stwierdzeniu zawiera się wszystko. Kryje się w nim – i zarazem odsłania – cała prawda o godności człowieka i godności jego życia. I całe tej prawdy, skierowane do nas wszystkich i do każdego z osobna, wyzwanie.

Jeśli bowiem mówię do Boga „Ojcze!", i przez to już sam siebie uznaję za Jego dziecko, i jeśli przy tym nadal uważam się za dziecko własnych rodziców, to: czy zdaję sobie do końca sprawę z tego, czego mi nie wolno nie uznać – i to z najgłębszym respektem! – za prawdę o tym dokładnie akcie mych rodziców, dzięki któremu zaistniałem i jestem; akcie, który zresztą już nagminna intuicja prostego ludu, ujawniająca się w języku potocznym, określa po

---

* W bieżącym roku ukazał się właśnie czwarty ostatni tom zatytułowany *Sakrament*, wraz z komentarzami – w opracowaniu Instytutu Jana Pawła II. Publikowany tekst pochodzi z tego tomu: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1998, s. 145-158, RW KUL. Przyp. red. „Ethosu".

mistrzowsku zwięźle słowem: „o d d a n i e s i ę”? Jakież bowiem inne słowo wyrazi równie krótko i dobitnie całą bogatą treść zawartą w określeniu „w z a j e m n y d a r z s i e b i e”?

Biskup z Mediolanu, kierując ongiś do swych wiernych słowa: „Bacz, do czegoś się zobowiązał nazywając Boga Ojcem!” – daje właśnie tej oto trosce wyraz: trosce o wdzięczny respekt należny Bogu-Stwórcy: Ojcu człowieka, i trosce o respekt należny człowiekowi jako dziecku t a k i e g o Ojca. W imię tej samej troski i wypływającej z niej logiki pragnie też rozbudzić w swych podopiecznych wrażliwość widzenia tego, co duchowe, w tym, co na pozór tylko cielesne; pragnie objawić ich wnikliwemu spojrzeniu – w samym centrum pola jego uwagi – coś niezwykłego w czymś, co z pozoru zda się być tylko zwykłą cielesnością. Pragnie odsłonić w całej swej głębi sacrum tam właśnie, gdzie spłycone patrzenie – zatrzymujące się li tylko na samej zmysłowej powierzchni tego, co ludzkie – dostrzega tylko profanum. Albowiem dopiero „oczom serca” odsłania się owa zamierzona „od początku” przez samego Stwórcę więź tego, co duchowe w człowieku, z tym, co duch wyraża – i może spełnić tylko – „językiem ciała”. Oto akt wzajemnego oddania się sobie mężczyzny i kobiety znamionowany darem ciała, akt, w którym „mężczyzna [...] łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24), zostaje przez samego Stwórcę tak niesłychanie nobilitowany, iż w poszukiwaniu porównań trzeba by się zbliżyć do stołu biesiadnego, przy którym sprawowana jest Eucharystia. Ten akt zostaje wszak przez Stwórcę wybrany na miejsce jedynie godne zainicjowania tak niezwykłego Jego dzieła, jakim jest obdarzenie nowej osoby życiem, darem największym z możliwych: tym, że zaczyna ona w ogóle i s t n i e ć i istnieje, ż y j e, oraz że zaczyna istnieć i istnieje jako o s o b a właśnie. Na zawsze. Co przecież znaczy: na wieki!

Ołtarzem Boga Stwórcy, miejscem stwórczego obdarowania nowego człowieka nim samym, jest tedy akt obdarowywania się osób, mężczyzny i kobiety, samymi sobą. Gdy bowiem małżonkowie jednoczą się aktem oddania samych siebie w darze swych ciał, mogą stać się rodzicami, mogą się stać współuczestnikami aktu powołania do istnienia, do życia na zawsze, nowej osoby ludzkiej: mogą zrodzić dziecko. A rodząc je, rodzą dziecko Boga-Ojca i ich własne zarazem – rodzą je wraz z Nim i wyłącznie Jego mocą; rodzą je jako owoc Jego ich miłości, miłości-daru. Rodząc dziecko przyjmują je w darze od Stwórcy i zarazem obdarzają Stwórcę przyjęciem dziecka jako Jego daru. Oto dlaczego decydując się na akt daru z siebie dla drugiej osoby, decydując się na wyrażenie „językiem ciała” aktu swego oblubieńczego oddania się drugiej osobie – przestępują próg świątyni Stwórcy, świątyni Stworzenia. Wkraczają razem z wyboru na szlak „przejścia Pana”, transitus Domini. Czynią własną Jego drogę poprzez centrum ich miłosnego zjednoczenia w stronę ołtarza Stworzenia. I stają przy nim jako kapłani i szafarze cudu Stworzenia. Tę drogę wybrał dla siebie sam Stwórca jako Stwórca. Tę drogę wybrał Dawca

wszelkiego daru i tę jedynie uznał za godną tak wielkiego swego dzieła i wydarzenia, jakim jest cud stworzenia nowego człowieka. Tę drogę uznał za jedynie godną siebie jako Stwórcy, Ojca par excellence, i jedynie godną wszystkich – zaangażownych w to wydarzenie daru nad dary – osób: małżonków i dziecka. Przez to oto zrodzone dziecko małżonkowie staną się rodzicami człowieka, który jest dzieckiem Boga-Ojca. Przez dziecko Boga i ich własne staną się – z daru Dawcy – rodziną. W samym jej centrum, w centrum ich rodziny, to On jednak „ojcuje" w najgłębszym i najwłaściwszym tego słowa znaczeniu, O n s a m jest O j c e m, Pater familias par excellence. Oto dlaczego Jezus Chrystus powie: „Nikogo [...] na ziemi nie nazywajcie waszym ojcem; jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w niebie" (Mt 23, 9).

Nazwałeś Boga Ojcem. Bacz tedy, do czegoś się przez to zobowiązał!

Do czego? Oto widzimy odpowiedź: Bóg jest tuż! On tu „ojcuje"! Odkąd widzimy tę odpowiedź, odkąd ją znamy, nie możemy jej odrzucić inaczej, jak tylko próbując odrzucić... Ojca. Próba odrzucenia Ojca skuteczna nie będzie. On pozostanie nam do końca wierny. Ale czy my poprzez podjęcie tej próby nie dokonamy z niezawodną skutecznością odwrócenia siebie od Niego i przez to odrzucenia przez siebie... samych siebie? Oto sedno sprawy.

Nazwałeś Boga Ojcem. Bacz tedy, do czegoś się przez to zobowiązał!

Święty Ambroży przez to stwierdzenie wzywa nade wszystko małżonków do wszczęcia – z samego wnętrza ich miłosnej „Pieśni nad pieśniami" – kantyku dziękczynienia na cześć Ojca, Dawcy wszelkiego daru, Źródła Miłości. Ale zdaje się też stawiać ich wobec pytania-przestrogi:

Czy zdajesz sobie dostatecznie głęboko sprawę z tego, że tu, w tym obszarze, właśnie możesz – wraz z tą oto jedyną osobą, wybraną przez ciebie spośród wszystkich innych osób spotkać idącego wam naprzeciw waszego Ojca, Boga, Stwórcę waszego, ze swym darem, idącego ku wam na to szczególne z Nim spotkanie; że zatem przekraczając ten próg trzeba wam „głęboko w sercu rozważyć" sprawę niezwykłą, sprawę godnego spotkania i godnego przyjęcia – ale i tragiczną możliwość próby odrzucenia aktem wolnego wyboru! – samego Stwórcy w Jego darze i wraz z Jego darem? Czy zdajesz sobie sprawę, że stając na progu małżeństwa, wkraczasz w obszar Świętego? To sacrum; to nie profanum! „Zdejm sandały, bo ziemia, na której stajesz, jest święta!"

„Gdybyś znała wartość
Daru Bożego
I wiedziała,
Kim jest
Ten,
Który cię prosi...
Daj!"

(J 4, 10 – tłum. R. Brandstaetter)

Trzeba ci więc umieć patrzeć sercem, by pojąć ten znak! I trzeba ci umieć sercem przyjąć to, co znaczy ten znak. To bowiem świętości Świętego znak. Małżeństwo jest – w tym sensie – od samego „początku" znakiem uobecnienia się Świętego, znakiem „ojcowania Ojca", znakiem „wszelkiego ojcostwa na niebie i ziemi". Jest prasakramentem.

Oto co nam zechciał przekazać w tym niezwykłym skrócie wielki Ambroży w sprawie więzi tego, co gmin nazywa „oddaniem się", z tym, kogo nazywamy „Ojcem".

Przywołajmy raz jeszcze nasze – wywołane wezwaniem świętego Biskupa – retoryczne pytania!

Czyim dzieckiem jest ta nowo powstająca osoba? Swych rodziców? Niewątpliwie tak.

Czyim dzieckiem jest ta nowo powstająca osoba? Boga-Ojca? Niewątpliwie tak.

Co z tego wynika dla nas wszystkich odnośnie do sprawy widzenia istoty aktu miłości małżeńskiej, w szczególności zaś sprawy rozumienia istoty powołania małżeńskiego przez samych małżonków, czy to już żyjących w małżeńskiej wspólnocie, czy też dla tych, którzy dopiero przygotowują się do zawarcia małżeńskiego przymierza?

Te proste pytania mają moc niezwykle diagnostycznego „testu prawdy" na temat widzenia samej istoty miłości małżeńskiej i dostrzegania samego sedna przymierza małżeńskiego, jako zupełnie szczególnej, niezwykłej wręcz wspólnoty osób, choć zarazem stanowiącej zwykłą, bo normalną drogę życia dla zdecydowanej większości ludzi. Odpowiedź na te pytania wprowadza nas – jak widać – mocą samej ich wewnętrznej logiki w samo sedno merytorycznie trafnej i formalnie poprawnej na nie odpowiedzi. Sedno tej odpowiedzi to sakralny par excellence wymiar prawdy o małżeństwie. Jest ono prasakramentem w najbardziej dosłownym tego słowa znaczeniu. Małżonkowie to kapłani Boga, który jest „Miłością" i „Ojcem, od którego bierze nazwę wszelki ród na niebie i ziemi" (Ef 3, 15; por. *Humanae vitae*, nr 8), to szafarze cudu stworzenia.

Jan Paweł II nie zawaha się dlatego powiedzieć w swej katechezie o małżeństwie, że jest ono „przeniesieniem w widzialną rzeczywistość świata ukrytej w Bogu odwiecznie tajemnicy, aby być jej znakiem". Oto także najgłębszy tego powód i motyw, że swej z tak niezwykłym rozmachem podjętej katechezie o małżeństwie, z której pochodzi powyższe zdanie, da tytuł, który będzie bodaj najbardziej zwięzłą odpowiedzią na zwięzłe wezwanie wielkiego Ambrożego: „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...", licząc, że czytelnik sam sobie, w oparciu o Księgę Rodzaju, dopowie: „na obraz Boga", wczytując się zarazem w cały, zupełnie niezywkły kontekst, z którego wynurza się jego własny „początek":

„Człowiek nie powstaje w zwykłej kolejności, ale Stwórca niejako zatrzymuje się przed powołaniem go do istnienia, jakby wchodził w siebie, gdy

podejmuje decyzję: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam» (Rdz 1, 26)"[1].

Jan Paweł II, papież, udziela – jak widać – samym tytułem swego dzieła zwięzłej odpowiedzi na zwięzłe wezwanie biskupa z Mediolanu do swych wiernych w sprawie czci należnej Bogu, Ojcu człowieka, ze strony człowieka, dziecka takiego Ojca...

Dlaczego zatem samo dzieło – noszące tak zwięzły tytuł – uderza niesłychaną wręcz rozpiętością swych rozmiarów, stanowiąc bezprecedensowe wydarzenie w całych dotychczasowych dziejach katechezy Kościoła o sakramentalności małżeństwa?

Chyba dlatego, że lekcja uczenia sztuki wypatrywania tego, co jest, ujawnia się tylko „oczom serca", a zwłaszcza lekcja uczenia sztuki przyjmowania sercem przez człowieka tego, co jest jego „trudnym dobrem", bonum arduum, wymaga od mistrza jakby nieustającego odkrywania wciąż na nowo niezwykłości tego samego tematu, którym właśnie jest sam człowiek, ukazywania wciąż od nowej strony prawdy o nim w całym jej blasku i wdzięku jako „obrazu Boga", imago Dei. Człowiek to temat, którego – z tego właśnie powodu – wyczerpać niepodobna, o którym nigdy dość, numquam satis, to temat, który wymaga wieczności. To temat, który wymaga tego, co czują i co usiłują przekazać za pośrednictwem języka muzyki mistrzowie passacaglii. Passacaglii niepodobna zakończyć. Nie pozwala na to temat. Passacaglię trzeba po prostu – w warunkach tego świata – przerwać, by znowu ją podjąć. Może zresztą zapytamy o to Jana Sebastiana, gdy go spotkamy „po tamtej stronie"?

Nie dziwmy się, że psalmista samego Boga pyta: „Czymże jest człowiek, że o nim myślisz, i syn człowieczy, że o nim pamiętasz?" (Ps 8, 5). Wypada raczej wraz z nim jego zdumienie podzielać – zdumienie nad człowiekiem.

Nie trzeba się też temu dziwić, że nawet mistrzowie zdumienia nad człowiekiem mają trudności z genialnymi uczniami. Platon pojął prostą myśl o człowieku, której Sokrates „uczył" całe życie swoich uczniów, dopiero gdy przybył do niego nocą, by wyprowadzić go skrycie z celi więziennej na wolność. Nie trzeba się tym bardziej tego rodzaju niepowodzeniom dziwić, skoro po latach brania lekcji o „Ojcu" w szkole samego Boskiego Mistrza Jezusa Chrystusa nawet Jego uczeń, Filip apostoł, zapyta w czasie Ostatniej Wieczerzy z rozbrajającą prostotą: „Panie! Pokaż nam Ojca!" A cóż dopiero, gdy ludzie zdołają opanować sztukę bronienia się przed prawdą sztuką wątpienia w jej możliwość czy przydatność: „Cóż to jest prawda?"

Boski Mistrz i wtedy nie będzie rezygnował. Bo nie zrezygnuje z człowieka w człowieku. Sięgnie wówczas po ostateczny argument w udzielaniu człowiekowi lekcji człowieka: argument świadectwa. „Nie pomogło słowo, pomoże

---

[1] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 12.

krew" (Karol Wojtyła, *Stanisław*). To ten argument najskuteczniej „otwiera oczy serca" na prawdę. On ujawnia najpełniej potęgę i moc rozbrojonego dobrowolnie z wszelkiej potęgi i mocy jej świadka. Chrystusa nie wzruszy ani groźba śmierci krzyżowej, ani obietnica wypuszczenia Go na wolność. Nie zapomnijmy tedy, kto jest autorem wyznania: Ecce Homo! Oto Człowiek! I czego to wyznanie jest znakiem. Nie powiodła się próba zwątpienia w prawdę. Prawda zwyciężyła. Tyle że cena argumentu jest wysoka. Stąd Chrystus nie zstąpi z krzyża, dawszy przedtem wiele na to dowodów, że mógł to uczynić.

Trzeba tedy z góry przewidzieć trud świadectwa w przekonywaniu ludzi do prawdy o wielkości ich wezwania, o godności bycia dzieckiem takiego Ojca, o wielkości „Bożego Daru". I nigdy nie rezygnować. „Miłość jest cierpliwa", co znaczy: umie czekać, cierpiąc. I umie cierpieć, czekając. „Nie pomogło słowo, pomoże... cierpienie".

Tak. Małżonkowie są wezwani do „trudnej miłości": wszak osiągają pełnię swej tożsamości dopiero wtedy, gdy „obrazują" Boga, gdy poprzez bezinteresowne „oddanie się" sobie wrastają coraz głębiej w Odwieczną Komunię Osób.

W jakim punkcie drogi w stronę tej pełni w danym momencie się znajdują?

Oto dlaczego pytanie ucznia z Wieczernika nie musi wcale demobilizować. Przeciwnie. Może mobilizować. Czy nie z myślą o nas wszystkich zostało... przewidziane i wypowiedziane?

Mistrz podejmie – niestrudzony – ciąg dalszy swej lekcji uczenia człowieka „światłych oczu dla serca": „Filipie! Kto widzi Mnie, widzi Ojca. Kto nie widzi we Mnie Ojca, ten jeszcze Mnie nie widzi". Niełatwą ma drogę sam Mistrz do wyznania innego ucznia: „Pan mój i Bóg mój!" Czy więc mogą być w ogóle drogi łatwe dla kogokolwiek z nas do samych siebie: do pojęcia siebie i przyjęcia siebie jako daru takiego Dawcy?

Dlatego z troski o cześć i wdzięczność nieustannie należną Bogu-Stwórcy: O j c u c z ł o w i e k a, i z troski o respekt dla tożsamości i godności człowieka jako d z i e c k a t a k i e g o O j c a, troski, której u zarania chrześcijaństwa dał tak czytelny wyraz św. Ambroży, podejmuje i dzisiaj – nigdy niestrudzony w swym cierpliwym trudzie – papież Jan Paweł II swą katechezę o świętości małżeństwa. Podejmuje ją u schyłku trudnego wieku, znaczonego konferencją ONZ w Kairze i w Pekinie, i kończącego się drugiego tysiąclecia. Nie zniechęcony bólem wyzwań znaczonych niekiedy tak absurdalnymi sloganami, jak „bezpieczna aborcja" (wystarczy zapytać: dla kogo?), domagających się prawa obywatelstwa dla siebie w dokumentach ONZ, redagowanych na dodatek przez tę organizację politycznego areopagu świata w roku obwołanym przez nią samą... Rokiem Rodziny!

Odpowiedzią Papieża jest niegasnąca aktualność dla świata tej właśnie jego katechezy, jej przesłania o świętości małżeństwa i życia człowieka, katechezy

głoszonej całemu światu, także tam, w Kairze i w Pekinie, katechezy, głoszonej wszystkim mieszkańcom ziemi na niespotykaną dotąd w historii skalę. Kiedyż bowiem bardziej, jeśli nie w takim właśnie momencie, potrzeba, by człowiek usłyszał „Pieśń nad pieśniami" o Bogu, Ojcu człowieka: pieśń o Bogu-Stwórcy, który „uczyniwszy człowieka na swój obraz i podobieństwo" i rzuciwszy najpierw cały stworzony świat pod jego stopy, sam zjawia się „u pełni czasu" w ludzkiej postaci jako Bóg-Odkupiciel, by rzucić się do stóp człowiekowi, aby je umywać i aby go poruszyć blaskiem prawdy o jego wielkości?

Czy nie trzeba nam się jednak – w tym stanie rzeczy – lękać i drżeć z przerażenia, że aż taka interwencja w nasz los okazuje się konieczna, by można było nas jeszcze ocalić? Wszak rozmiary interwencji świadczą o rozmiarach schorzenia...

Owszem. Czy jednak te same rozmiary interwencji w nasz los nie świadczą również o tym, jak wielką wartość przedstawia człowiek w oczach Boga – pomimo całego swego schorzenia – skoro Bóg aż tak zabiega o jego ocalenie? I czy właśnie rozmiary tej interwencji nie świadczą nade wszystko o tym, jak niesłychana jest miłość Boga względem człowieka, jak „przebogaty w miłosierdzie" jest nasz Ojciec, skoro na taką interwencję jest On wobec nas, swoich dzieci, gotów?

Oto dlaczego Autor katechezy o świętości małżeństwa, o wielkości wyzwania dziecka t a k i e g o Ojca, nie omieszka przypomnieć – jakby dla równowagi – o wszystkich powodach, które sprawiły, że widzimy Boga Wcielonego u naszych stóp, i Jemu samemu użycza własnego tylko głosu, gdy wypowiada słowa:

Nie lękajcie się!

Miłość, ta Miłość, pozwala przezwyciężyć lęk...

Gdy Anzelm z Aosty pyta: Cur Deus homo? Dlaczego Bóg Człowiekiem? – już zna odpowiedź Grzegorza z Nazjanzu: Ut homo Deus! By człowiek stał się Bogiem! Pyta jako mistrz otwierania „oczu serca", by „podrzucić" nam wraz z pytaniem – Boga na nie odpowiedź.

Nie potrzebujemy się więc lękać.

Czy jednak nie jest konieczna troska? Troska, która tak czytelnie wyraziła się w przestrodze świętego Ambrożego: Bacz, do czegoś się zobowiązał nazywając Boga Ojcem!

Z tej samej troski i z potrzeby tej samej przestrogi poczęła się już u samego progu pontyfikatu Jana Pawła II Wielka Katecheza o sakramentalności małżeństwa. Z troski i przestrogi, lecz także – dodajmy – ze zdumienia nad miłosierną miłością Boga-Ojca, który w niepojęty wręcz dla nas sposób zechciał bez reszty obdarzyć człowieka, swe dziecko, Samym Sobą, oddając mu Samego Siebie w Darze swego Jednorodzonego Syna. Ojciec Święty, Jan Paweł II, pragnie przekazać swym współczesnym całe dzieje dwutysięcznego zdumienia Matki Kościoła nad tym Darem, dołączając do tego zdumienia swe własne

zdumienie, zdumienie Papieża na rozstaju dziejów, Papieża ukazującego kierunek ludzkości na „rozdrożu miłości": wybierz Dar, wybierz Miłość!

Wyrazem tego właśnie zdumienia jest to dzieło, należące już teraz do żywych pomników tego pontyfikatu: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...* „na swój obraz i podobieństwo". Dzieło to nie może nie zdumiewać każdego, kto raz zechciał je otworzyć i kto raz zaczął je czytać.

Pytam sam siebie: Czy Bóg, Ojciec nas wszystkich, nie dlatego powołał dziś na Stolicę Piotrową u zmierzchu naszego wieku – który pomimo „szkiełka nauki" i wszystkich osiągnięć „cudów techniki" okazuje się wiekiem „zagubienia tożsamości człowieka" – kogoś, kto nam wszystkim dyskretnie otwiera „oczy serca" i kto cierpliwie kieruje nasze spojrzenia na nasze własne oblicza, ukazując nam w ich głębi oblicze naszego Ojca, oblicze, w którym z rosnącym zdumieniem odkrywamy, kim jesteśmy, skoro jesteśmy dziećmi takiego Ojca, O j c a t a k b o g a t e g o w m i ł o s i e r d z i e?! Czy ten Papież to nie szczególny dar naszego Ojca na dziś, na teraz, także poprzez to niezwykłe dzieło? Nie ustaję więc w zachęcie:

Tolle et lege! Bierz i czytaj!

Instytut Jana Pawła II KUL opublikował nader długo wyczekiwany – czwarty i zarazem ostatni – tom komentarzy, których autorzy – wywodzący się głównie ze środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – towarzyszą od początku swą refleksją rozważaniom Ojca Świętego Jana Pawła II na temat małżeństwa, prowadzonym w ramach tak zwanej Katechezy środowej w latach 1979-1984, a następnie opublikowanym w dziele – jak zaznaczono – o bezprecedensowym charakterze w historii nauczania papieskiego pod tytułem: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*[2].

Opublikowane dotychczas w serii „Jan Paweł II naucza" trzy tomy komentarzy były poświęcone trzem kolejnym rozdziałom części pierwszej dzieła, noszącej tytuł: „Słowa Chrystusa". Chodzi tu o trzy słowa, do których „odwołuje się Chrystus": „początek", „serce" i zmartwychwstanie[3]. Ojciec Święty

---

[2] G i o v a n n i P a o l o II, *Uomo e donna lo creà. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice – Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985. Następnie opublikowane w języku polskim: Città del Vaticano 1986. Chociaż dzieło ukazało się po polsku z rocznym opóźnieniem w stosunku do wydania włoskiego, to jednak nic nie zmieni faktu, iż język polski jest oryginalnym językiem dzieła. Czwarty tom komentarzy do tego dzieła ukazał się pod tytułem: J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1998.

[3] J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1981; t e n ż e, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987; t e n ż e, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwychwstania. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1993.

widzi w tych „słowach-kluczach" podstawę do nadania strukturze części pierwszej charakteru swoistej trylogii, prowadzącej od starotestamentowej wizji „małżeństwa jako pra-sakramentu", „przymierza Boga-Stwórcy z ludźmi", w stronę małżeństwa jako sakramentu Nowego Przymierza, stanowiącego w strukturze dzieła główny trzon tematyczny jego części drugiej, a zarazem docelowy temat dzieła jako całości, jego apogeum i zwieńczenie. Albowiem „małżeństwo jako sakrament najpierwotniejszy, a zarazem jako sakrament zrodzony w tajemnicy odkupienia ciała z oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła – «pochodzi od Ojca»: [...] Jemu zawdzięcza swój początek w świecie". „Nie jest [ono] «ze świata», ale «od Ojca»"[4].

„Część druga – pisze Ojciec Święty – poświęcona jest analizie sakramentu, poprzez tekst z Listu do Efezjan (5, 21-33), który nawiązuje do biblijnego «początku» małżeństwa wyrażonego słowami Księgi Rodzaju (2, 24): «opuści człowiek ojca i matkę, a połączy się z żoną swoją, i będą dwoje jednym ciałem»"[5].

Małżeństwo jest tedy w drugiej części ukazywane jako sakrament Nowego Przymierza Boga z ludźmi. Chodzi tu o przymierze mężczyzny i kobiety, w którego centrum jawi się Bóg-Człowiek, ich Odkupiciel. Jawi się wśród nich, aby im – niejako z samego wnętrza ich doświadczenia wzajemnej miłości, wyrażającej się poprzez ich wzajemne obdarowanie się sobą w darze swych ciał – odsłonić do samego końca najgłębsze jej źródło: Miłość Boga-Stwórcy do nich jako ich Ojca, wyrażoną im poprzez Dar, jakim jest sam Jego Jednorodzony Syn, Odwieczne Słowo Boże w postaci Człowieka, Jezusa Chrystusa, a więc poprzez Dar „Boga pośród nas". Wszystko to zaś po to właśnie, aby objawić małżonkom, jakiego Dawcy są darem, nim staną się – i są w ogóle zdolni stać się – wobec siebie dawcami wzajemnego daru z siebie. I jak nieskończenie wysoko wycenionym przez samego Ojca są darem, skoro wykładnikiem i znakiem wielkości daru, którym są, jest oddanie się im Ojca w Darze, nad który większego pomyśleć niepodobna, Darze, którym jest Uosobiona Miłość Ojca do Syna, będąca zarazem Uosobioną Miłością Syna do Ojca. Teologia nazywa – za św. Augustynem – tę Uosobioną Miłość Duchem ich Obu lub po prostu Darem – Donum. „O, gdybyś znała, [powiada Chrystus do Samarytanki] Dar Boży i [wiedziała], kim jest Ten, kto ci mówi: «Daj [...]»!" (J 4, 10). Darem Bożym jest Duch Święty (por. J 7, 37-39).

W objawieniu tego Daru jako aktu samo-oddania się Boga człowiekowi tkwi – obok wyznania Miłości Dawcy – fascynujące, choć zarazem pełne dyskretnego respektu dla wolności człowieka, zaproszenie do Jego przyjęcia. Oznacza to niewiarygodną wręcz, acz rzeczywistą propozycję wejścia małżon-

---

[4] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 396n.

[5] Tamże, s. 5.

ków w krąg wewnętrznego życia Trójjedynego Boga jako Odwiecznej Komunii Osób. Oto więc od jakiego Dawcy trzeba im siebie samych przyjąć jako Jego dar, aby siebie na tyle posiadać, by móc złożyć drugiej osobie dar z siebie, dar, którego wyrazem są słowa: „Biorę sobie ciebie za małżonkę (małżonka)": jam twój (twoja). Tylko przyjmując siebie od Chrystusa, Pierwszego Oblubieńca, można bowiem dopiero siebie naprawdę posiadać i tylko z Niego i w Nim będąc zjednoczonym można czerpać moc do złożenia rzeczywistego – a nie pozornego tylko – daru z siebie drugiej osobie. Obcowanie małżonków we wspólnocie małżeńskiego przymierza, godne takiej ody dla siebie, jakiej wyrazem jest Pieśń nad Pieśniami, to „świętych obcowanie". Tak. Jest ono obcowaniem świętych, gdy tylko jest zakorzenione w „poufnym obcowaniu" małżonków ze Świętym. Z takiego obcowania czerpią małżonkowie „moc uczestniczenia w tej miłości, jaką miłuje sam Bóg w tajemnicy stworzenia i odkupienia"[6].

Słowo „s a k r a m e n t" ma tę właśnie perspektywę przymierza małżeńskiego – ale i związane z tym wezwanie – w pierwszym rzędzie samym małżonkom jako jego podmiotom ukazywać, czyli być jej „widzialnym i skutecznym" znakiem. I w tym zarysie swego znaczenia ono właśnie staje się s ł o w e m – k l u c z e m części drugiej dzieła Jana Pawła II, tak jak słowami-kluczami części pierwszej były słowa: „początek", „serce" i zmartwychwstanie. Żywym zresztą tego wyrazem jest już samo brzmienie tytułu całego dzieła: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Oto dlaczego słowo „sakrament" niepodzielnie dominuje w części drugiej jako główna oś porządkująca całą jej treść w jedną organicznie zwartą całość.

Taka struktura dzieła zdecydowała więc o tym, że części pierwszej poświęciliśmy poprzednio trzy oddzielne tomy komentarzy. Treść części drugiej nie usprawiedliwia – z wymienionych wyżej formalnych racji – próby tworzenia takiej trylogii. Tworzenie jej – jako paraleli względem części pierwszej – byłoby tu czymś niewłaściwym i dałoby w wyniku twór całkowicie sztuczny. Stąd sprawie sakramentalności małżeństwa poświęciliśmy tylko ten jeden tom.

Okoliczność ta jednak pociąga za sobą łatwo dostrzegalne mankamenty natury merytorycznej. Jest bowiem jasne, że przebogata i szczególnie prowokująca do refleksji treść drugiej części dzieła Ojca Świętego nie może znaleźć w obrębie jednego tylko tomu właściwego dla siebie – z punktu widzenia należnej proporcji – odzwierciedlenia i adekwatnie godnego pokrycia w towarzyszących tekstowi Autora komentarzach.

Świadomi tego braku – staraliśmy się mu w jakiś sposób zaradzić. Tak więc wypada tu zwrócić uwagę zainteresowanego tym tematem Czytelnika, iż problematyce małżeństwa – także w aspekcie jego sakramentalności – Instytut

---

[6] Tamże, s. 483.

Jana Pawła II KUL poświęcał wiele uwagi w innych swych wydawnictwach, w tym również w kwartalniku Instytutu „Ethos”[7]. Czynił to zwłaszcza z okazji ogłaszania znaczących w tym przedmiocie dokumentów papieskiego nauczania Jana Pawła II, ukazując przy tym ścisłą ich więź tematyczną z dziełem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Publikacje te bywały najczęściej pokłosiem organizowanych przez Instytut sympozjów[8]. Impulsy do nich dawały – by przypomnieć tylko niektóre – takie zwłaszcza wydarzenia pontyfikatu Jana Pawła II, jak ogłoszenie adhortacji *Familiaris consortio*, czy też publikacja dokumentu *Donum vitae*, która zbiegła się czasowo z rocznicą 20-lecia encykliki Papieża Pawła VI *Humanae vitae*, co dało Instytutowi motyw do zorganizowania wespół z Instytutem Studiów nad Rodziną przy ATK sympozjum „Humanae vitae donum” („Dar życia ludzkiego”) i do publikacji tomu o takim samym tytule[9].

Organicznej więzi epokowego dokumentu papieża Pawła VI z dziełem *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* nie potrzebujemy tu podkreślać. Uczynił to bowiem sam Ojciec Święty Jan Paweł II nazywając swe dzieło „rozbudowanym komentarzem do nauki zawartej [...] w encyklice *Humanae vitae*”[10] i zaznaczając, że pragnie przez swe tak niezwykłe dokonanie, jakiego wyrazem jest to dzieło, udzielić „odpowiedzi na odwieczne pytania ludzi, mężczyzn i kobiet, również i na trudne pytania naszej współczesności w dziedzinie małżeństwa i rodzicielstwa”[11].

Wydawca niniejszej serii poprzedzał wszystkie ukazujące się tomy nie tylko krótkim wprowadzeniem, stanowiącym rodzaj zwięzłej prezentacji ich istotnego przesłania, lecz także próbą ich umiejscowienia w kontekście tematycznym tła dalszych, wciąż jeszcze oczekiwanych tomów. W przypadku tomu ostatniego zapowiadanie kolejnego stało się bezprzedmiotowe. A poza tym rolę prezentacji dzieła Autora pełni i tak najlepiej zawsze samo Jego dzieło. Czy więc nie wystarczy poprzestać tu na wypowiedzianych już zresztą wyżej słowach: „Tolle et lege!” – „Bierz i czytaj!”?

Niewątpliwie. A przecież chciałbym – pomimo to – coś w tym momencie zasugerować. Sugerowałbym mianowicie – tytułem jakby „degustacji wina” – rozpocząć lekturę drugiej części dzieła *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* od analizy tekstu: „Pieśń nad Pieśniami. Na przedłużeniu Księgi Rodzaju: fascy-

---

[7] Zob. „Ethos” 2(1989) nr 1; „Ethos” 7(1994) nr 3 [*O ethos małżeństwa i rodziny*]; „Ethos” 8(1995) nr 1 [*Kobieta w rodzinie i społeczeństwie*].

[8] Zob. Jan Paweł II, *„Familiaris consortio”. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń SDS, Lublin 1987.

[9] Zob. *Dar ludzkiego życia – Humanae vitae donum. W dwudziestą rocznicę ogłoszenia encykliki „Humanae vitae”*, red. abp K. Majdański, T. Styczeń SDS, Lublin 1991.

[10] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 6.

[11] Tamże, s. 503.

nacja". O tej to starotestamentowej odzie na cześć ciała ludzkiego jako świątyni ducha i miłości-daru z tegoż ducha poczętej sam Autor pisze:

„Nie sposób jej [tj. Pieśni nad Pieśniami – T.S.] odczytywać inaczej, jak tylko na przedłużeniu tego, co zostało zapisane w pierwszych rozdziałach Genesis jako świadectwo «początku», tego «początku», do którego w decydującej rozmowie (por. Mt 19, 4) odwołał się Chrystus. Pieśń nad Pieśniami leży z pewnością na drodze tego właśnie sakramentu, w którym poprzez «mowę ciała» ustanowiony został widzialny znak uczestniczenia mężczyzny i kobiety w Przymierzu łaski i miłości ofiarowanym człowiekowi przez Boga. Pieśń nad Pieśniami świadczy o tym, jakie jest bogactwo tej «mowy», której pierwszy zapis znajdujemy już w Rdz 2, 23-25"[12].

Obcowanie z tekstem dzieła Jana Pawła II prowadzi Czytelnika – niekiedy dopiero po upływie pewnego czasu – do odkrycia, które na tym właśnie polega, że się go... nie zauważa. Do odkrycia, że obcuje się dzięki dziełu nie tyle z myślą jego Autora, ile wprost z Boskim Mistrzem Autora, z Jezusem Chrystusem. Tak oto On sam, Boski Mistrz, zjawia się niepostrzeżenie na rozstajnych drogach naszego życia, gdy sięgamy po tę księgę, i On sam wprowadza nas w samo sedno owego wydarzenia Miłości i jej D(d)aru: stanowiącego „początek" i „rodowód" owego P(p)rzymierza, które wiąże najgłębiej ludzkie osoby między sobą właśnie dlatego, że jest ono spotkaniem w Trzecim – bez którego nie można niczego istotnie ważnego człowiekowi o człowieku powiedzieć i w którym zawiera się wszystko właściwie, co człowiekowi o człowieku powiedzieć wystarczy. I o czym mu jedynie opowiadać warto. Wszystko to zaś po to, by doprowadzić do spotkania, w ramach którego padają słowa: Obyś poznała d(D)ar i Tego, który ci mówi: Daj!

Czyż bowiem w końcu nie wyłącznie dla ukazania nam tego Daru sam Bóg człowiekiem się staje i w Jezusie Chrystusie pośród nas staje jako „Bóg z nami!" – aż po Eucharystii dar, w czasie której Bóg-Odkupiciel rzuca się sam do stóp człowieka, rzuciwszy przedtem jako jego Stwórca do jego stóp cały stworzony dla niego wszechświat (por. Ps 8), Eucharystii zapoczątkowanej w ów Czwartek, nazywany Wielkim, a trwającej nieustannie po dziś dzień aż do końca dziejów?

Wróćmy tu raz jeszcze do owego znaczącego epizodu towarzyszącego Eucharystii Wielkiego Czwartku:

Filipie! I ty jeszcze teraz pytasz: „Pokaż nam Ojca!?" Tak długo jestem z wami i ty wciąż jeszcze nie widzisz? Filipie! Kto widzi Mnie, ten widzi Ojca! Kto we Mnie Ojca nie widzi, ten jeszcze Mnie nie zobaczył i nie widzi! (por. J 14, 8-9).

---

[12] Tamże, s. 422.

I spójrzmy oczyma jakby samych uczestników tej Eucharystii i świadków tego „epizodu" na inny jeszcze „epizod" z życia Boga-Człowieka na tej ziemi, „epizod" odległy w czasie, z pozoru równie niewiele znaczący, niewiele wnoszący. Na to, że słowami, znanymi nam jako pierwsze, które padły z ust Odwiecznego Słowa Wcielonego jako słowa wypowiedziane w naszym ludzkim języku, a padły one z ust dwunastoletniego Chłopca do zdumionej zachowaniem Syna Matki, która czyniła Mu wyrzuty w imieniu własnym i... Jego ojca z powodu trosk, jakich im przysporzył w czasie powrotu z Jerozolimy do Nazaretu – są słowa:

Szukaliście Mnie? Cóż z tego, żeście Mnie szukali? Czyż nie wiedzieliście, że w sprawach, które są Ojca mego, potrzeba, abym był? (por. Łk 2, 49).

A więc nawet i to małżeństwo, nawet i ta rodzina odkrywa siebie i odnajduje swoją tożsamość, gdy odkrywa w samym swym centrum Ojca, tego Ojca, w tym Darze: w Darze „Boga z nami"!

Czyżby ten „epizod" miał dotyczyć tamtego tylko małżeństwa i tamtej tylko rodziny, czy też dotyczył tamtego małżeństwa i tamtej rodziny jako pierwszego małżeństwa wśród wszystkich małżeństw i pierwszej rodziny wśród rodzin, jako modelu ich wszystkich w Nowym Przymierzu?

Z Daru tylko mogą być sobą – i stać się darem...

Czy już odnaleźliście Tego wśród was, kogo odnaleźć wam pośród was trzeba, by siebie samych odnaleźć?

Tak oto zaczęła się ta monotematyczna passacaglia o Ojcu, o którego odnalezienie i obecność chodzi w centrum tego wydarzenia, którym jest wydarzenie Daru, poprzez który ten oto mężczyczna oddaje się bez reszty w darze i bez reszty przyjmuje dar z siebie tej oto kobiety, która – ze swej strony tak samo jak on – siebie samą oddaje mu bez reszty w darze...

Dając sobie siebie bez reszty oboje dają to, co otrzymali w darze „Ojca, od którego wywodzi się wszelkie ojcostwo na niebie i ziemi", do tego stopnia, iż właściwie nikomu innemu nie należy się tytuł ojca, a jeśli w ogóle, to tylko poprzez uczestnictwo w „ojcowaniu" „jedynego Ojca waszego, który jest w niebie".

Ten dar wyklucza możliwość wszelkiego podziału w tym, co się dzieje. Daje się tu bowiem nie to, co się ma, ale to, kim się jest. A czy ktokolwiek z ludzi jest tym, kim jest poza ciałem? Stąd siebie bez reszty oddaje, gdy oddaje się w swym ciele: całkowicie i bez reszty. Co wyklucza możliwość jakiegokolwiek podziału. Tak tylko można mówić drugiemu – nie kłamiąc – cały twój, cała twoja. Bez reszty. Totus tuus. Tota tua.

Od kogo więc muszą się przyjąć w darze, by móc się na tyle posiadać, aby móc uczynić dar z siebie?

Oto dlaczego „Pieśń nad Pieśniami" o tym Darze jest sobą dopiero wtedy, gdy staje się jednocześnie Pieśnią dziękczynienia i Pieśnią chwały na cześć Ojca. Lecz dziękczynienie ludzi osiąga w ogóle dla siebie współmierny pułap

dopiero wtedy, gdy włączy się w dziękczynienie, którym jest Eucharystia, czyli dziękczynienie w imieniu nas wszystkich składane przez Syna Bożego i Syna Człowieczego zarazem: Jezusa Chrystusa.

Adam też nie jest w stanie wyrazić wdzięcznego podziwu Ewie ani Ewa nie jest w stanie wyrazić wdzięcznego podziwu Adamowi, jak długo nie przekształcą wdzięczności wobec siebie za obopólnie złożony sobie dar w hymn dziękczynienia i chwały na cześć Ojca i jak długo nie dostrzegą, że ich dziękczynienie nie osiągnie współmiernego dla siebie pułapu inaczej, jak tylko wtedy, gdy włączy się w akt dziękczynienia Syna, którego nam Ojciec dał, aby w nas wszystkich imieniu wypowiedział: A b b a! O j c z e! D z i ę k u j ę C i...

Osobliwej wymowy nabierają w tym kontekście słowa wypowiedziane przez papieża Jana Pawła II podczas Eucharystii sprawowanej w Kaplicy Sykstyńskiej z okazji odnowienia arcydzieła Michała Anioła, arcydzieła, dzięki któremu kaplica ta została nazwana przez Jana Pawła II w czasie tejże Eucharystii Sanktuarium Teologii Ciała.

I tak Biskup Rzymu spotyka się znowu z Biskupem Mediolanu w ukazywaniu Adamowi: dziecku Ojca – drogi do Źródła Dziękczynienia Ojcu za dar bycia dzieckiem takiego Ojca.

Do tego źródła niech mówi dusza moja: „Kiedyż przyjdę i ukażę się przed obliczem Twoim?" Źródłem bowiem jest Bóg (por. Ps 42, 3).

Istotnie. Jedynie bowiem poprzez Eucharystię, czyli Dziękczynienie Nowego Adama, Adam może dziękować Bogu za ten d(D)ar, za taki d(D)ar, i tak dziękować, jak za taki d(D)ar naprawdę dziękować trzeba...

„Vere dignum est,
et iustum,
et aequum,
et salutare,
nos Tibi semper et ubique gratias agere:
Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus:
Per Christum, Dominum nostrum".

Abba! Ojcze!
W Jezusie Chrystusie, dziękujemy Ci...

Lublin, 6 lutego 1996 r.

ŹRÓDŁO ŻYCIA I MIŁOŚCI

Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI

BIBLIJNA AGAPE
Język miłości i jego funkcja w kształtowaniu społecznego wymiaru doświadczenia Boga

Miłość w wypowiedziach Pisma świętego jest nie tylko pewną zasadą etyczną, [...] ale przede wszystkim podstawowym aspektem tego nowego świata, do zamieszkania którego jesteśmy wezwani. Problematyka miłości sytuuje się więc wewnątrz narracyjnej struktury Pisma, a zwłaszcza w opowiadaniu o wyjściu Izraelitów z Egiptu i w przymierzu na Synaju.

Problematyka miłości w trzech pierwszych Ewangeliach została wprowadzona w postaci pytania o największe przykazanie (por. Mt 22, 34-40; Mk 12, 28-34; Łk 10, 25-28). Odpowiedź znamy doskonale. Wyraża się ona w jedności dwóch przykazań: miłości Boga i bliźniego. Ponad dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa pokazuje jednak, że właśnie tę jedność najtrudniej było i jest zachować. Jak stwierdza Jürgen Moltmann, w tradycji patrystycznej i średniowiecznej obserwujemy prymat miłości Boga, która wchłonęła miłość bliźniego. Współczesny humanizm europejski odwrócił ten kierunek, redukując miłość Boga do miłości bliźniego, a miłość bliźniego do miłości zmysłowej[1].

Obydwa przykazania, zarówno miłości Boga, jak i bliźniego, są zdefiniowane już w Biblii hebrajskiej, ale pojawiają się w niej w różnych miejscach (por. Pwt 6, 4-5; Kpł 19, 18). Oddziela je od siebie wyraźna przestrzeń intertekstualna. Dlatego twórczym wkładem Jezusa i Nowego Testamentu w rozwój pojęcia miłości jest ustanowienie nierozerwalnego związku obydwu przykazań i określenie ich wzajemnego odniesienia. Jedność przykazania miłości Boga i bliźniego wyraża się jednak nie tyle w jakiejś jednoczącej formule lub koncepcji, ile raczej opiera się na jedności całego Pisma[2]. Przyjmuje ono kształt opowiadania, które rozpoczyna się momentem stworzenia i znajduje swoje zakończenie w eschatologicznej przemianie w nowe niebo i w nową ziemię. Opowiadanie to nie jest tekstem zamkniętym w sobie, lecz otwiera, a raczej projektuje przed czytelnikiem swój własny świat, który jest wezwaniem do swoistej wędrówki, obejmującej całą różnorodność językowych

---

[1] Por. J. Moltmann, *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*, London 1992, s. 248.

[2] Podkreśla to szczególnie rozwijający się od kilkunastu lat nurt w egzegezie, akcentujący jedność kanoniczną Biblii. Zob. B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985.

sformułowań, rodzajów literackich i kontekstów historycznych. Śledzenie wypowiedzi o miłości w układzie kanonicznym pozwala nam na medytację Pisma, której owocem ma być odnalezienie nowej tożsamości i nowego sposobu życia. Nie pozwala zarazem poprzestać na encyklopedycznych informacjach, zebranych z dostępnych słowników, dostarczających nam pewnej wiedzy o temacie, ale nie nowej tożsamości. Lektura słowników czy encyklopedii biblijnych nie może nigdy zastąpić lektury Pisma.

UWAGI WSTĘPNE: TERMINOLOGIA

Istotne, jeśli nie rozstrzygające znaczenie w ustaleniu treści biblijnego pojęcia miłości miał wybór terminologii dokonany przez Septuagintę – greckie tłumaczenie Biblii hebrajskiej, tradycyjnie datowane na III-II wiek przed Chrystusem[3]. Język grecki bowiem miał do dyspozycji kilka terminów wyrażających miłość, z których cztery, zarówno w formie rzeczownikowej, jak i czasownikowej, pojawiały się najczęściej: storge/stergo, filia/fileo, eros/erao i agape/agapao. Trzy pierwsze miały wyraźnie zdefiniowany zakres semantyczny.

Słowem najbardziej powszechnym, wręcz codziennym, był termin „filia/fileo", który wyrażał pozytywne nastawienie uczuciowe do rzeczy lub osób. Mogło ono przybierać formę sympatii, przychylności lub najogólniej upodobania w sensie: „lubić kogoś lub coś". Na pierwszy plan wybijał się tutaj stosunek miłości do najbliższych – członków własnej rodziny, ale również do osób bliskich spoza kręgu rodzinnego, w znaczeniu uczucia przyjaźni, które obejmowało zarazem troskę, opiekę, gościnność i życzliwość.

Wyraźnie zdefiniowaną treść posiadał również termin „eros", wyrażający uczucie między mężczyzną i kobietą. Znajdują w nim wyraz wszystkie pragnienia budzące się w mężczyźnie i w kobiecie w wyniku przyciągania płci: od zachwytu nad pięknem ciała, przez zmysłowe pożądanie, po namiętną chęć posiadania. „Eros" powoduje odurzenie zmysłów, które prowadzi do utraty rozsądku i woli. Widziano w nim siłę pozwalającą przekroczyć ludzkie ograniczenia, umożliwiającą zarazem osiągnięcie spełnienia w mistycznym zjednoczeniu z bóstwem. W ten sposób „eros" wchodzi w obszar przeżyć religijnych, w obrębie których dokonuje się znacząca zmiana w jego podstawowej treści. Chociaż w ich opisie posługiwano się jeszcze symbolami wziętymi z obszaru

---

[3] Pomocą przy opracowywaniu tego paragrafu posłużyły opracowania słownikowe: W. Günther, H. - G. Link, *Liebe*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* II, s. 895-906; G. Wallis, *'hb*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, s. 101-118; E. Jenni, *'hb lieben*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, k. 60-81, oraz artykuły zebrane w Międzynarodowym Przeglądzie Teologicznym „Communio" 15(1995) nr 5.

zmysłowo-cielesnych doświadczeń, to jednak coraz bardziej chodziło o duchowo-psychiczną więź z Bogiem. Platon ostatecznie stawia miłość duchową ponad cielesną, widząc w niej dążenie do dobra, sprawiedliwości, mądrości, a w końcu drogę wiodącą ku nieśmiertelności. Od tego momentu pojęcie miłości duchowej (platonicznej) – wzniosłej i pięknej, w przeciwieństwie do miłości cielesnej (zmysłowej) – niższej i bardziej prymitywnej, zaczęło zajmować dominującą pozycję w systemach wartości zachodniej kultury.

Kolejny termin: „storge" opisywał uczucie wzajemnej miłości rodziców i dzieci. Choć nie ogranicza się on wyłącznie do tej relacji i pojawia się w innych kontekstach, na przykład jako wzajemna miłość króla i jego ludu, braci i sióstr, a nawet męża i żony, to jednak podstawowy odcień znaczeniowy, wyrażający się we wzajemnym przywiązaniu uczuciowym rodziców i dzieci, również w tych relacjach zostaje zachowany.

Najbardziej bezbarwnym pojęciem był termin „agape", który w grece klasycznej rzadko występował w formie rzeczownikowej. Jako czasownik nie miał własnego, ściśle zdefiniowanego znaczenia, lecz często stosowano go zamiennie, jako synonim czasowników „fileo" i „erao" w sensie „szanować", „traktować przyjaźnie". Kiedy pojawia się w języku religijnym, oznacza uprzywilejowanie jakiegoś człowieka przez bogów. Czasownik „erao" odzwierciedla ludzkie pragnienie posiadania, będące wyrazem braku, którego nie da się zaspokoić niczym innym jak tylko posiadaniem[4]. Natomiast „agapao" określa przyjazne zwrócenie się ku drugiemu. To właśnie znaczenie dochodzi do głosu w przypadku przymiotnika „agapetos" („umiłowany"), który charakteryzuje stosunek rodziców do swego dziecka, w szczególności do jedynego syna lub córki, ku którym kierują się wszystkie, najgłębsze i najtkliwsze, uczucia rodzicielskie.

Właśnie ten najmniej charakterystyczny, bez wyraźnie sprecyzowanej treści, termin „agapao/agape" wybrali tłumacze Septuaginty, aby oddać hebrajskie pojęcie miłości wyrażone czasownikiem „'ahab". W ten sposób greckie terminy „agape/agapao" zostały wypełnione swoistą treścią biblijnego pojęcia, które w pismach Nowego Testamentu nabrało jeszcze bardziej odrębnych cech, przyjmując postać specyficznie chrześcijańskiej koncepcji miłości.

KONTEKST I RODZAJ LITERACKI WYPOWIEDZI O MIŁOŚCI

W literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, zarówno egipskiej, mezopotamskiej, jak i ugaryckiej, pojęcie miłości pojawiało się raczej sporadycznie i w swoim podstawowym znaczeniu obejmowało współżycie seksualne, cieles-

---

[4] Por. Y. D e A n d i a, *Eros i agape: Boski żar miłości*, „Communio" 15(1995) nr 5, s. 40.

ne pożądanie, a także zmysłowe przyjemności. Element zmysłowości obecny jest także w tekstach mitologicznych, zwłaszcza ugaryckich, opisujących obrzędy płodności związane z kultem Baala. W tym świetle bardzo wymowne jest dość częste stosowanie języka miłości we wszystkich typach literatury starotestamentalnej i we wszystkich jej okresach historycznych[5]. Wskazuje to zarazem na idiomatyczne użycie terminu hebrajskiego na określenie miłości, którego znaczenie rozwinęło się prawdopodobnie z przyczyn językowych i teologicznych niezależnie od pozostałych dialektów semickich. Odrębność znaczeniową hebrajskiego pojęcia miłości potwierdza jeszcze inny fakt. W większości języków semickich istniała praktyka tworzenia imion własnych, których elementami były imiona boskie i terminy wyrażające miłość. Jednak w Starym Testamencie hebrajski rdzeń „'ahab" nigdy nie występuje w imionach własnych w połączeniu z imionami Bożymi[6].

Z powyższych obserwacji wynika, że rdzeń „'ahab" odbył własną, niezależną drogę ewolucji swego znaczenia w obrębie samej tylko literatury starotestamentalnej. Wyraźnie odróżniał się od terminologii miłości obecnej w pozostałych literaturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Prawdopodobnie z tego powodu żaden z terminów najczęściej występujących w literaturze greckiej, takich jak „erao" czy „fileo", nie mógł w całości wyrazić specyfiki hebrajskiego pojęcia. Jeśli czasami Septuaginta oddaje rdzeń „'ahab" przez „fileo", to tylko w szczególnych przypadkach, gdy na przykład tekst opisuje wewnętrzne przywiązanie uczuciowe do rzeczy, nigdy zaś do osób[7].

Wypowiedzi o miłości są obecne prawie we wszystkich rodzajach literackich występujących w Biblii. Teksty narracyjne opisują całą różnorodność i bogactwo miłości między ludźmi. Od miłości ojca do syna, poprzez wzajemną miłość mężczyzny i kobiety oraz przyjaźń między mężczyznami, po miłość do ubogich, a nawet wrogów. Dochodzi tu do głosu zwłaszcza pragmatyczny charakter miłości. Zakłada ona nie tylko konkretną, wewnętrzną dyspozycję wynikającą z doświadczeń i przeżytych wydarzeń, ale także zawiera świadome działanie na rzecz osoby kochanej lub preferowanej wartości. Oznacza to, że ostatecznie miłość posiada podstawę społeczno-etyczną[8]. Daje się ona odnaleźć także w tych tekstach Starego Testamentu, w których sam rdzeń „'ahab" nie jest użyty, ale postawa miłości zostaje opisana lub jest wymagana przez kontekst. W tym przypadku miłość nie jest już wyłącznie uczuciem lub dyspozycją i wynikającym z nich działaniem, ale staje się również obowiązkiem. Ten

---

[5] Około 251 razy w formach czasownikowych, rzeczownikowych i przymiotnikowych. Por. Jenni, art. cyt., s. 61n.

[6] Por. Wallis, art. cyt., s. 101-104.

[7] Por. tamże.

[8] Por. tamże, s. 105.

właśnie element powinności najwyraźniej objawia się wtedy, gdy miłość staje się treścią przykazań lub pouczeń mądrościowych. Myśl o miłości Boga do ludzi, zarówno w odniesieniu do wspólnoty, jak i do jednostki, dojrzewała dość długo w tradycji biblijnej i pojawiła się dopiero u proroków oraz w Księdze Powtórzonego Prawa, i to nie samodzielnie, lecz w kontekście teologii wybrania[9]. Jeszcze później mówi się o miłości człowieka do Boga. Znaczące są tu przede wszystkim parenetyczne teksty Księgi Powtórzonego Prawa, pochodzące z okresu niewoli babilońskiej lub nawet z czasów po niewoli. Wyjątkowe miejsce zajmuje język miłości użyty w Pieśni nad Pieśniami. Jest to język chwały. Miłość nie jest tutaj ani opisywana jako ludzkie doświadczenie, ani wymagana jako Boże przykazanie, ale staje się po prostu przedmiotem wysławiania.

JĘZYK MIŁOŚCI W TEKSTACH NARRACYJNYCH

Po raz pierwszy z językiem miłości w kanonicznym układzie Pisma spotykamy się w opowiadaniach patriarchalnych w Księdze Rodzaju. Słownikowa lektura poszczególnych miejsc, eksplikująca rodzaj miłości – ojca do syna, mężczyzny do kobiety – tchnie banalnością[10]. Dlatego też bez rozważań nad narracyjnym aspektem i kontekstem wypowiedzi o miłości nie dowiemy się z Pisma niczego więcej niż to, o czym już wiemy na podstawie naszych ludzkich przeżyć i doświadczeń.

Istotą narracyjności jest obecność wątku dramatycznego, w którym główną rolę odgrywa określony bieg wydarzeń. Tożsamość osoby występującej w opowiadaniu, jej cechy charakteru, uczucia, motywy i intencje wyłaniają się ze splotu szczególnych okoliczności i sytuacji tworzących jego fabułę. Twórcą dramatu historii biblijnej jest sam Bóg, podstawowym zaś elementem fabuły[11] opowiadań patriarchalnych są Boże obietnice[12]. Ich pierwszym odbiorcą był Abraham, a pierwszym spełnieniem Izaak. Na początku przyjmują one kształt ogólnych zapowiedzi: posiadania ziemi, licznego potomstwa i błogosławieństwa (por. Rdz 12, 1-3.7). Wraz z rozwojem wydarzeń przybierają coraz bardziej konkretną formę, ogniskując się ostatecznie na obietnicy syna, która

---

[9] Por. J e n n i, art. cyt., s. 69.

[10] Ostrzega przed nią P. Ricoeur w swoim eseju *Miłość a sprawiedliwość*, w: *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 65; por. Rdz 22,2; 24,67; 25,28; 29,18-32; 37,3-4; 44,20.

[11] Nie jest to termin sugerujący fikcyjność opowiadań biblijnych. Również historia zawierająca rzeczywiste fakty ma swoją fabułę zbudowaną z wydarzeń historycznych. Zob. P. R i c o e u r, *Time and Narrative*, t. 1, Chicago-London 1984, s. 91-225.

[12] Por. D. J. C l i n e s, *The Theme of The Pentateuch*, „Journal for the Study of the Old Testament. Supplements Series", 10, Sheffield 1984.

stanowi odpowiedź Boga na sytuację egzystencjalną Abrahama: on sam jest już stary, a jego żona Sara bezpłodna. Starość Abrahama, bezpłodność Sary i obietnica syna przekształcają się w obsesję bezdzietności. B r a k syna przeżywany z coraz większą beznadziejnością i oczekiwanie podtrzymywane obietnicą tworzą nie tylko dramatyczne n a p i ę c i e w opowiadanej historii, ale charakteryzują całą postawę Abrahama. Trawi go wewnętrzny konflikt, którego podstawowym wymiarem jest dysproporcja pomiędzy stanem jego ludzkich możliwości, a raczej niemożliwości, a treścią Bożej zapowiedzi (por. Rdz 15, 1-6). Kiedy na horyzoncie pojawia się wreszcie iskierka nadziei wraz inicjatywą Sary, która gotowa jest oddać Abrahamowi za żonę swoją niewolnicę Hagar, aby z niej mieć dziecko (por. Rdz 16, 1-16), Bóg przedstawia inny plan, który całkowicie przekreśla ludzkie nadzieje i ludzkie możliwości spełnienia obietnicy: to nie dziecko Hagar, lecz dziecko Sary będzie dziedzicem Abrahama (por. Rdz 17, 16-19; 18, 1-15). Pogłębia to jeszcze konflikt, który znaczy historię Abrahama. Musi się on wyrzec tego, co już ma, a co sam osiągnął swoimi własnymi środkami. Spełnienie obietnicy zostaje odsunięte z teraźniejszości w przyszłość. Przygotowuje to Abrahama do przyjęcia d a r u, który będzie całkowitym dziełem Boga. Zwłoka ta musi być jednak przeżyta do głębi, uczciwie i do końca. Ojcowskie uczucia Abrahama zostają poddane próbie, gdy przychodzi mu się wyrzec swego syna zrodzonego z Hagar (por. Rdz 21, 8-21). Wszystkie zapewnienia Boga o Jego trosce i opiece nad Izmaelem i jego matką wcale nie zmniejszają dramatyczności rozstania. Cała przejmująca głębia pożegnania została wyrażona przy maksymalnej oszczędności słów opisujących najprostsze gesty, charakteryzujące raczej uczucia macierzyńskie niż ojcowskie (Rdz 21, 14: „Abraham wstał rano, wziął chleb i bukłak z wodą, i dał Hagar, wkładając na jej ramiona także dziecko, i zaraz potem ją odesłał")[13]. Troska o jedzenie na drogę i czułość wobec dziecka stanowią przymioty matki. W tej scenie bez słów nie można uczestniczyć nie angażując się emocjonalnie. Sens wszystkich wydarzeń znaczących dotąd los Abrahama, jego tęsknoty i nadzieje, skoncentrował się teraz w intensywności uczuć ukrytych za zasłoną macierzyńskich gestów. Osiągają one swój punkt kulminacyjny w jednym z najbardziej poruszających opowiadań światowej literatury, znanym w tradycji chrześcijańskiej jako „ofiarowanie Izaaka", a w tradycji żydowskiej jako „Akedah" („związanie").

Gdy rozpoczyna się Boża próba (por. Rdz 22, 1), ani Abraham nie jest już zwyczajnym ojcem, ani Izaak zwyczajnym synem. Abraham jest ojcem wbrew swej ludzkiej kondycji – ojcem, którym stał się nie dzięki swej męskiej inicjatywie i witalności, lecz dzięki d a r o w i w postaci syna pochodzącego od Boga. Dlatego jego uczucia do Izaaka są nie tylko „naturalnymi" uczuciami ojcow-

---

[13] Por. S. E. M c E v e u e, *The Elohist at Work*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 1984, nr 96, s. 315-332.

skimi. Jego zachowanie wobec Hagar i jej dziecka nie pozwala nam zapomnieć o Sarze, która została w namiocie, gdy Abraham powędrował z Izaakiem na górę Moria. Medytując nad przejmującą w swej wymowie rozmową ojca z synem (por. Rdz 22, 7-8), czujemy towarzyszące im pełne niepokoju i niepewności matczyne uczucia Sary. Miłość Abrahama do swego jedynego teraz syna naznaczona jest macierzyńską czułością i delikatnością oraz ojcowską nadzieją wbrew nadziei (por. Rz 4, 18).

W całym tym tajemniczym wydarzeniu, przemawiającym bardziej do naszej ludzkiej wrażliwości i wyobraźni niż do rozumu, objawia się nadzwyczajny i do pewnego stopnia paradoksalny wymiar ludzkiej miłości. Uprzedza ją dotkliwe, wręcz obsesyjnie przeżywane poczucie braku, przyjmujące kształt bezpłodności – stan bliski sytuacji śmierci – i niezwykłe, bo wykraczające poza ludzkie możliwości, doświadczenie bycia obdarowanym. To właśnie obdarowanie kształtuje ludzką odpowiedź w postaci miłości. Zawiera ona nie tylko „naturalne" uczucia, lecz jest wyrazem zaangażowania całej ludzkiej osoby uwikłanej w dramatycznie rozwijającą się historię, której inicjatorem i twórcą jest sam Bóg. Doświadczenie obdarowania, rodzące miłość Abrahama do Izaaka, nie stałoby się nigdy rzeczywistością, gdyby nie było posłuszeństwa Abrahama na początku drogi – tam, gdzie podjął on wcale niemałe ryzyko przyjęcia przeznaczenia, które Bóg ukazał mu w swoich obietnicach.

Odtąd losy patriarchów, ze wszystkimi ich ludzkimi ograniczeniami i słabościami, zostają wpisane w szczególny rodzaj wędrówki, której nieodłącznym towarzyszem staje się Bóg. Obietnica Bożego „towarzyszenia", której istotą jest obecność wyrażająca gotowość pomocy, stanowi teologiczny klucz całej historii Jakuba, a w niej dramatu jego podwójnej miłości: do żony i do syna. Jedynie w świetle Bożej zapowiedzi: „Ja właśnie jestem z tobą, będę cię chronił wszędzie, gdziekolwiek pójdziesz, i przyprowadzę cię z powrotem do tej ziemi; gdyż nie opuszczę cię, dopóki nie spełnię tego, co ci obiecałem" (Rdz 28, 15), możemy zrozumieć, czym było uczucie, które Jakub żywił do swej żony Racheli i swego syna Józefa. Narodziło się ono u kresu drogi, którą podjął posłuszny poleceniu swego ojca i matki, aby wśród krewnych swojej matki poszukał sobie żony (por. Rdz 28, 6-7).

Pierwsza i jedyna wzmianka o miłości Jakuba do Racheli pojawia się w typowej dla Biblii scenie zaręczyn, która rozpoczyna się spotkaniem przy studni, a kończy formalnym zawarciem małżeństwa (por. Rdz 29, 1-30)[14]. Ponownie motyw obdarowania poprzedza uczucie do młodszej córki Labana. Jakub spędza długi czas przy studni, obserwując zachowanie i zwyczaje pasterzy, zanim nawiąże z nimi rozmowę, wypytując ich o swoich krewnych

---

[14] Por. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative,* New York 1981, s. 55n.

(por. Rdz 29, 1-3). Jako wędrowiec wyczerpany przebytą drogą, niepewny przyjęcia w obcym kraju, zostaje obdarowany obecnością córki swego wuja. Jak wielkim przeżyciem było spotkanie kogoś bliskiego na obczyźnie, świadczy reakcja Jakuba na widok Racheli: odsunął kamień i napoił jej owce, potem ucałował ją i rozpłakał się przy niej w głos (por. Rdz 29, 11). Nie jest to jeszcze moment narodzin miłości, ale z pewnością jakiś jej początek. Dopiero bowiem po wzmiance o pięknym wyglądzie Racheli i niezbyt atrakcyjnej powierzchowności Lei wspomina się o zakochaniu Jakuba w młodszej i ładniejszej córce Labana (por. Rdz 29, 16-18). W bieg wydarzeń, w wyniku których Jakub znalazł schronienie w domu brata swojej matki, wpisuje się teraz jego relacja do córek Labana ukazująca wyraźne jego zainteresowanie córką bardziej atrakcyjną. W uczuciu Jakuba do Racheli odnajdujemy moment zmysłowej fascynacji, podobnej do greckiego erosu, ale poddanej tutaj surowej dyscyplinie. Odsunięcie perspektywy małżeństwa w czasie i ofiara w postaci trudu siedmiu lat pracy (por. Rdz 29, 18) kształtują relację Jakuba do Racheli. Dopiero później przybiera ona konotację wyraźnie seksualną w prośbie Jakuba domagającego się od Labana możliwości cielesnego dopełnienia małżeństwa z Rachelą. Rozwój miłości Jakuba do Racheli ujęty jest zatem w klamrę starotestamentalnej instytucji małżeństwa, rozpiętej pomiędzy matrimonium ratum (małżeństwo ważnie zawarte, nie dopełnione cieleśnie) a matrimonium consummatum (małżeństwo dopełnione cieleśnie)[15]. Jakub, oszukany przez Labana, który zamiast Racheli dał mu starszą córkę Leę, mimo to gotów jest służyć mu następne siedem lat za Rachelę. Ujawnia się tutaj nowy rys jego miłości do niej, zawarty w prostej obserwacji narratora: „Kochał Rachelę bardziej niż Leę" (Rdz 29, 30). Odzwierciedla on ideę wyboru, uprzywilejowania, która stanowi moment charakterystyczny greckiego terminu „agape". Czy jednak idea ta nie zawiera pewnej dwuznaczności, której istotą jest niesłuszna i niesprawiedliwa stronniczość? A może to właśnie wybranie stanowi jedną z podstawowych cech miłości mierzonej nie tylko potrzebą drugiego, ale wyrażającej nade wszystko wolność osoby kochającej, która w jakimś sensie dokonuje wyboru osoby kochanej?

Tę samą ideę uprzywilejowania, ale zaakcentowaną jeszcze mocniej, odnajdujemy w uczuciach Jakuba do swego przedostatniego syna – Józefa, pierworodnego Racheli, którego kochał najmocniej ze wszystkich swoich synów, gdyż urodził mu się w późnym wieku (por. Rdz 37, 3-4)[16]. Rola Józefa w życiu Jakuba upodabnia się zatem do roli Izaaka w życiu Abrahama. Dla obydwu osoba syna stanowi niezwykłą wartość, ale nie wynika ona z osobistych

---

[15] Por. E. Lipiński, *mohar*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 8, s. 146.

[16] Por. Wallis, art. cyt., s. 109n.

przymiotów, zalet czy szczególnych cech charakteru syna[17], jest raczej wynikiem wyjątkowego splotu wydarzeń i okoliczności, których autorami nie byli ani oni sami, ani inni ludzie, lecz Bóg. Stąd idea uprzywilejowania, obecna w miłości Abrahama i Jakuba, rządzi się nie tyle logiką stronniczości, ile logiką nadmiaru, wpisaną w narracyjny rytm życia patriarchów zaskakiwanych dysproporcją między ich własnym położeniem i ludzkimi możliwościami a możliwościami stwarzanymi im przez Boga. Późniejsza historia Józefa wykazuje, że jego uprzywilejowanie w uczuciach Jakuba nie było zwykłą stronniczością. Okazało się bardzo potrzebne w niezwykle dramatycznych okolicznościach jego życia. Biblijny tekst ujawnia wyjątkowe rysy historii Józefa na tle życia pozostałych patriarchów. W odróżnieniu od Abrahama, Izaaka czy Jakuba, do których Bóg przemawiał bezpośrednio, oznajmiając im swoje obietnice, w zmiennych losach Józefa Bóg po prostu milczy. Choć ani razu tekst biblijny nie wspomina o miłości Józefa do jego braci, to jednak w scenach pojednania z nimi widać wyraźnie, jak miłość toruje sobie drogę do serca Józefa i osiąga swoją pełnię w jego postawie przebaczenia. Na końcu wszystkich swoich trudnych doświadczeń i przeżyć doskonale zrozumiał on znaczenie całej swojej historii, którą podsumował nabrzmiałym w teologiczną treść stwierdzeniem: „Wy zamierzyliście zło przeciwko mnie, ale Bóg zaplanował je jako dobro" (Rdz 50, 20). Stało się ono podstawowym motywem pojednania z braćmi, w którym ich szczere przyznanie się do winy spotkało się z jego gotowością do przebaczenia. On sam musiał odkryć w wyjątkowej miłości ojca uprzywilejowanie samego Boga, będące jednocześnie wezwaniem nie tylko do przebaczenia swoim krzywdzicielom, ale także do troski o ich życie i przyszłość. Dotykamy tutaj nowego aspektu miłości prowadzącego do językowych sformułowań, w których miłość staje się treścią przykazania.

MIŁOŚĆ JAKO PRZYKAZANIE W KONTEKŚCIE PRZYMIERZA

Paul Ricoeur we wspomnianym już eseju *Miłość a sprawiedliwość* rozważa całą problematykę miłości w trzech aspektach języka, który kształtuje tradycja biblijna. Wskazuje on na związek miłości z chwałą, jak na przykład w hymnie o miłości (1 Kor 13) lub w błogosławieństwach, z przykazaniami przyjmującymi postać zakazów lub nakazów, tak licznych w prawniczych tekstach Starego Testamentu, jak również w moralnych pouczeniach Nowego Testamentu, oraz z uczuciami, których różnorodność poświadczona przez całą Biblię nadaje miłości niezwykły dynamizm[18]. Zauważa przy tym, że już

---

[17] To kryterium odnosi się do miłości Izaaka do Ezawa i Rebeki do Jakuba. Por. Rdz 25, 27-28.

[18] Por. R i c o e u r, art. cyt., s. 67-70.

dla Kanta, a potem dla Freuda, najbardziej paradoksalny, wręcz niepokojący wydawał się związek miłości właśnie z przykazaniem wyrażonym w trybie rozkazującym, a więc przekazującym znaczenie obowiązku. Jeśli zatem „w nakazywaniu miłości, czyli w zmuszaniu do uczucia, jest coś skandalicznego", to proponuje on dokonanie rozróżnienia na „poetyckie użycie przykazania" w odniesieniu do miłości i przykazanie w sensie czysto etycznym[19]. Jeśli można zgodzić się na owo rozróżnienie, to dlatego, że wszystkie przykazania zawarte w podstawowym zbiorze praw, jakim jest Tora (Pięcioksiąg), wpisane są w strukturę n a r r a c y j n ą. Tora bowiem w całości jest przede wszystkim opowiadaniem, a dopiero potem prawem. Nie jest zbiorem przepisów czy kodeksem prawa w zwykłym sensie, jak inne starożytne kodeksy, choćby na przykład Kodeks Hammurabiego[20], ale opisuje drogę w znaczeniu teologicznej trajektorii, na której Izrael staje się ludem Boga. Centralna część Pięcioksięgu, zawierająca tak zwane objawienie na Synaju (Wj 19; Lb 10), wyraża więc nową tożsamość Izraela, który w Egipcie, symbolizującym świat, był niewolnikiem faraona, a na pustyni, pod Górą Synaj symbolizującą moment formacyjny, staje się wspólnotą Boga[21]. Ma ona kształt przymierza, dzięki któremu wszystkie przykazania i przepisy prawne przyjmują postać społecznego doświadczenia Boga. Narracyjny kontekst zbiorów praw w Pięcioksięgu określa ich podwójną zależność: od tradycji wyjścia (z Egiptu) i perspektywy zamieszkania w ziemi obiecanej. Pierwsza zależność ma decydujące znaczenie w zrozumieniu wszystkich przykazań, zwłaszcza jednak zasad etycznych. Dostarcza bowiem nieodzownej motywacji dla ich spełnienia już w miejscu nowego zamieszkania, gdy Izrael w nowym duchu będzie kształtował etyczną przestrzeń swego życia społecznego. Programowy charakter ma tutaj narracyjne wprowadzenie do objawienia całego zbioru praw, rozpoczynającego się od Dekalogu: „Ja jestem Pan, Twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewolników" (Wj 20, 2)[22]. Stanowi ono teologiczne i narracyjne odniesienie, będące treścią motywacji wielu wymagań etycznych

---

[19] Tamże, s. 68.

[20] Elementem wyróżniającym wszystkie biblijne zbiory praw jest właśnie ich narracyjny kontekst, który zmienia ich czysto legalistyczny charakter i nadaje im sens programu społecznej sprawiedliwości. Zob. J. B l e n k i n s o p p, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London 1992, s. 183-243.

[21] Por. S. D. M c B r i d e, *Perspective and Context in the Study of Pentateuchal Legislation*, w: J. L. Mays, D. L. Petersen, K. H. Richards, *Old Testament Interpretation: Past, Present, and Future. Essays in Honour of Gene M. Tucker*, Edinburgh 1995, s. 47-58.

[22] Tekst hebrajski dopuszcza tłumaczenie w formie „dom niewolników", odpowiadające bardziej rzeczywistości historycznej, gdyż Hebrajczycy należeli w Egipcie do tej właśnie warstwy społecznej. Zob. N. F. L o h f i n k, *Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Berkeley 1987, s. 29-52.

zawartych w Pięcioksięgu. Ich obecność pozwala uchwycić fundamentalną intencję i teologiczną orientację całego Prawa.

Wśród nich szczególne miejsce zajmują przepisy dotyczące postępowania wobec cudzoziemców, będące swoistym kryterium i sprawdzianem sprawiedliwości społecznej. Zaczynają się one od negatywnych sformułowań w pierwszym zbiorze praw, zwanym Kodeksem Przymierza (Wj 20, 22-23, 19), z dołączoną do nich motywacją zbudowaną w oparciu o dwie zasady – solidarności i wzajemności: „Nie będziesz gnębił cudzoziemca ani go uciskał, bo sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej [...] Nie będziesz uciskał cudzoziemca, znacie bowiem los cudzoziemca, gdyż sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej" (Wj 22, 20; 23, 9).

Drugi przepis jest właściwie dosłownym powtórzeniem pierwszego, ale w motywacji tego ostatniego dodany jest element, który moglibyśmy nazwać zdolnością do empatii. Nakaz miłości nie przychodzi więc z zewnątrz, ale wydobywa się z uprzedniego doświadczenia krzywdy. Izraelita, który przeżył los cudzoziemca uciskanego i ciemiężonego w Egipcie, wyzwolonego jednak z doznanej krzywdy mocą okazanego mu współczucia, nie może krzywdzić innego cudzoziemca mieszkającego w jego kraju. Miłość otrzymana i przyjęta w doświadczeniu krzywdy nie tylko nie pozwala wyrządzać zła komuś, kto, jak pozbawiony praw cudzoziemiec, w szczególny sposób jest bezbronny i podatny na zranienie, ale także pobudza uczucia rodzące potrzebę troski i działania w jego sprawie. Uderzająca jest również zbieżność językowa dwóch przykazań zawartych w tak zwanym Kodeksie świętości w Księdze Kapłańskiej: „Nie będziesz się mścił ani nosił urazy do kogokolwiek z twego ludu, ale będziesz miłował swego bliźniego, jak siebie samego. Ja jestem Pan [...] Cudzoziemca, który zamieszka wśród was, będziesz traktował jak równego tobie w prawach obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego, gdyż wy sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, wasz Bóg" (Kpł 19, 18.34).

Obydwa przykazania zdają się być komplementarne w stosunku do siebie. Pierwsze zabrania odwetu i noszenia urazy wobec kogoś, kto wyrządził krzywdę lub odmówił pomocy. W nakazie miłowania takiego właśnie bliźniego, i to w takim stopniu jak samego siebie, kryje się wezwanie do przebaczenia. Znajduje ono swoje uzasadnienie nie tyle w najbliższym kontekście przykazania, ile w strukturze całej księgi. Kodeks świętości, obejmujący przepisy regulujące zasady życia społecznego (por. Kpł 17-26), poprzedzony jest szczegółowymi instrukcjami dotyczącymi składania ofiar, których celem jest pojednanie z Bogiem. Kończą się one opisem Dnia Przebłagania (por. Kpł 16), w którym cała wspólnota Izraela jedna się z Bogiem, otrzymując od Niego przebaczenie na mocy złożonej ofiary za grzechy. Nie można oprzeć się wrażeniu, że taka właśnie struktura Księgi Kapłańskiej ukazuje wewnętrzny związek pomiędzy przebaczeniem, okazywanym przez Boga w rytuałach ofiarniczych, a miłością

bliźniego, będącą najgłębszym wyrazem sprawiedliwości społecznej[23]. Czym jest miłość bliźniego, dokładniej określa drugie przykazanie, w którym użyte są te same sformułowania językowe, ale w odniesieniu do cudzoziemca. Dołączona do niego motywacja, odwołująca się do pobytu Izraelitów w Egipcie, wprowadza relację z a d ł u ż e n i a, która przekształca się w zobowiązanie. Izrael jest dłużnikiem wobec Boga, który okazał mu miłość wyzwalając go z niewoli egipskiej, spłaca jednak swój dług miłując cudzoziemców, którzy w ziemi obiecanej znaleźli się w podobnej sytuacji jak Izrael w ziemi egipskiej. Wydaje się zatem, że doświadczenie wyzwolenia, zawarte w tradycji exodusu, ustanawia ideę zadłużenia wewnętrznym wymiarem przykazania miłości, które nie jest zewnętrznym i arbitralnym nakazem, lecz obowiązkiem zrodzonym z zaciągniętego długu w postaci okazanego miłosierdzia. Relację zadłużenia i zobowiązania, leżącą u podstaw przykazania miłości, doskonale odzwierciedla Mateuszowa przypowieść o nielitościwym dłużniku (por. Mt 18, 21-35) oraz Pierwszy List św. Jana, który wyraźnie stwierdza: „Miłość na tym polega, że to nie my umiłowaliśmy Boga, ale że to On sam nas umiłował, posyłając swego Syna jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Zatem, umiłowani, jeśli Bóg nas tak umiłował, to i my powinniśmy miłować się wzajemnie" (1 J 4, 10-11).

W przykazaniach z Kodeksu świętości uderza paralelizm między „bliźnim" a „cudzoziemcem". Obydwa rzeczowniki są dopełnieniem tego samego czasownika „kochać" z dołączoną formułą „jak siebie samego". Zawiera się tutaj wskazówka, iż „cudzoziemiec" w drugim przykazaniu może być do pewnego stopnia traktowany jako paradygmat „bliźniego". Cudzoziemiec to obcy, który jest przybyszem z innego kraju i dlatego pozbawiony jest podstawowych praw obywatelskich. Charakterystykę losu cudzoziemca w odniesieniu do Izraelitów w sposób niezwykle przejmujący przedstawia tak zwane małe historyczne Credo w Pwt 26, 5-6: „Ojciec mój Aramejczyk, błąkając się zawędrował do Egiptu. Przebywał tam jako cudzoziemiec z niewielką liczbą ludzi, ale rozrósł się tam w naród potężny i liczny. Egipcjanie jednak traktowali nas źle – uciskali nas, zatrudniając do ciężkich robót". Zgodnie z tym opisem los cudzoziemca jest doświadczeniem ucisku i krzywdy. Traktowany jest on bowiem jak obcy, którego można wykorzystywać i niewolić, gdyż nikt nie stanie w jego obronie. Bezbronność i podatność na zranienie kształtuje życie cudzoziemca. Według tradycji Księgi Wyjścia poznajemy sytuację cudzoziemca na przykładzie własnej historii Izraela. Dzięki niej właśnie Izraelici nauczyli się dostrzegać bezbronnych i słabych pośród siebie. W tym, co im się przydarzyło podczas pobytu w Egipcie, ujrzeli prototyp Bożego zatroskania o biednych i słabych. W Księdze Powtórzonego Prawa doskonale wyczuwa się wewnętrzny związek istnie-

---

[23] Por. R. P. K n i e r i m, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids-Michigan-Cambridge 1995, s. 367n.

jący między postępowaniem Boga a zachowaniem Izraela: „Pan bowiem występuje jako obrońca praw sieroty i wdowy i miłuje cudzoziemca, zaopatrując go w chleb i ubranie. Dlatego też i wy miłujcie cudzoziemca, bo sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej" (10, 18-19)[24]. Podobną intuicją wykazał się św. Łukasz, który do przykazania miłości Boga i bliźniego dołączył przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 25-37). Wykazuje on w niej na przykładzie zachowania kapłana i lewity, że z tych dwóch podstawowych przykazań bardziej problematyczne jest przykazanie miłości bliźniego. Zarówno więc Łukaszowa przypowieść, jak i opowiadanie z Księgi Wyjścia o wyprowadzeniu Izraelitów z Egiptu mają za zadanie pobudzić wyobraźnię, bez której nie wiemy, jak kochać. Chodzi o wyobraźnię etyczną[25], która kształtuje w nas wizję „dobrego życia". Czerpie ona swoje treści właśnie z opowiadań, które w swojej narracyjnej strukturze tworzą podstawę etyki, dostarczając ludzkim działaniom właściwej motywacji[26]. Jeśli wyobraźnia etyczna pozwala nam na poetyckie użycie przykazania, to jednak pozostaje ona w dalszym ciągu w obszarze refleksji mądrościowej, mającej raczej praktyczne podejście do życia. Nie wyczerpuje ona całego zakresu znaczeniowego biblijnego pojęcia miłości, które szczególnie w księdze Pieśni nad Pieśniami wyraża się w niezwykłym języku – wyjątkowym również w kontekście całego Pisma: w języku c h w a ł y.

MIŁOŚĆ W PIEŚNIACH CHWAŁY

Pieśń nad Pieśniami jest zbiorem pieśni miłosnych, których kształt językowy uderzająco przypomina hymny z Księgi Psalmów.

Podstawową funkcją języka chwały jest wysławianie. W Pieśni nad Pieśniami przedmiotem wysławiania jest miłość. Potwierdza to znane i głębokie w swej wymowie wyrażenie: „Jak śmierć mocna jest miłość" (Pnp 8, 6), które pojawia się w końcowej części księgi, tworząc jej punkt kulminacyjny[27]. Potęga miłości odnosi się tutaj przede wszystkim do uczuć, określając ich niezwykły dynamizm, intensywność i różnorodność. Najnowsze badania nad językiem Pieśni nad Pieśniami potwierdzają jej wyjątkowy charakter wśród pozostałych

---

[24] Por. L o h f i n k, dz. cyt., s. 33-47; P. B o v a t i, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti,* Rome 1986, s. 185-189.

[25] Wyrażenie użyte przez P. R i c o e u r a w *Oneself as Another*, Chicago-London 1992, s. 165.

[26] Por. Z. P a w ł o w s k i, *Odnowa moralna, Biblia i opowiadanie*, w: *W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. S. Olejnikowi*, red. J. Bagrowicz i in., Włocławek 1994, s. 157-164; P. K e m p, *Ethics and Narrativity*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, red. L. E. Hahn, Chicago 1995.

[27] Por. R. R e n d t o r f f, *The Old Testament. An Introduction*, London 1985, s. 261-264.

ksiąg Starego Testamentu[28]. Spośród około czterdziestu przymiotników użytych w księdze, co daje proporcję zgodną z biblijnym stylem literatury hebrajskiej, ale w przeciwieństwie do normy stylu biblijnego, tylko nieliczne mają charakter bezosobowy (np. terminy określające wymiar, kształt, kolor), podczas gdy zdecydowana większość ma zabarwienie emocjonalne i rzadko pojawia się gdzie indziej[29]. Tak liczne w Pieśni nad Pieśniami obrazy i symbole są przede wszystkim metaforami różnorodnych uczuć, które w nieskrępowany sposób dochodzą do głosu w doświadczeniu miłości. Są one treścią przeżyć kobiety, która w całym zbiorze odgrywa główną rolę[30]. Współczesne odczytania Pieśni nad Pieśniami, odbiegające od dotychczas obowiązujących interpretacji alegorycznych, zgodnie podkreślają zmysłowy charakter miłości między kobietą a mężczyzną. Od początku księgi erotyzm stanowi perspektywę dominującą. Nie znajdziemy w niej jednak ani szczegółowego opisu współżycia seksualnego, ani też dokładnych wskazówek dotyczących technik uprawiania seksu.

Erotyczny język Pieśni nad Pieśniami charakteryzuje się niezwykłą cechą, którą odnajdujemy we wspomnianych już wcześniej pieśniach chwały. Jest to język z a c h w y t u. Nie pozwala on przerodzić się uczuciom w całym ich dynamizmie i intensywności w zniewalające pożądanie i namiętność, których wytworem jest uprzedmiotowienie ludzkiej osoby i fetyszyzacja ludzkiego ciała. Nieskrępowana gra uczuć, której jesteśmy tutaj świadkami, nie jest przykładem „wolnej miłości", lecz wyrazem s p o n t a n i c z n o ś c i odnowionego stworzenia, któremu w paradoksalny sposób nie zagraża już grzech i ułomność ludzkiej natury[31]. Liczne i bogate metafory, skupiające się wokół motywu rodziny, natury i dworu królewskiego[32], rozwijają się według narracyjnej dynamiki obecności i nieobecności oraz wzajemności uczuć i pragnień. Fizyczna obecność rodzi spontanicznie przeżywaną radość. Zarówno jednak

---

[28] Por. R. E. M u r p h y, *The Song of Songs. A Commentary of the Book of Canticles or Song of Songs*, (Hermeneia), Minneapolis 1990, s. 75. Powołuje się on na wyniki badań statystycznych F. G r e e n s p a p h a n a, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew: A Study of the Phenomenon and Its Treatment since Antiquity with Special Reference to Verbal Forms*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, 74, Chicago 1984, s. 23-29, 183-199. Według tych ustaleń słownictwo Pieśni nad Pieśniami zawiera najwyższy procent absolutnych hapax legomena, czyli terminów, których czasownikowe rdzenie pojawiają się tylko raz w Biblii hebrajskiej.

[29] Por. G. G e r l e m a n, *Ruth, Das Hohelied*, Neukirchen-Vluyn 1965, Biblischer Kommentar. Altes Testament, t. 18, s. 53. Cyt. za: M u r p h y, dz. cyt., s. 70.

[30] Niektórzy więc egzegeci przypuszczają, że autorem Pieśni nad Pieśniami jest kobieta, jeśli nie w zakresie ostatecznej szaty językowej, to przynajmniej w sferze inspiracji. Zob. M u r p h y, dz. cyt., s. 70; J. M. M u n r o, *Spikenard and Saffron. The Imagery of the Song of Songs*, „Journal for the Study of the Old Testament", Supplements Series, 203, Sheffield 1995, s. 147.

[31] Por. C h i l d s, dz. cyt., s. 193.

[32] Por. M u n r o, dz. cyt., s. 143n.

obecność, jak i wynikająca z niej radość kształtowane są językiem zachwytu. Gest wzajemnego objęcia się mężczyzny i kobiety (por. Pnp 2, 6; 8, 3) poprzedzony jest aktem mowy – wzajemnym wysławianiem i uznaniem piękna drugiego (por. 2, 1-3; 8, 1-2). Słowo więc, w swojej szczególnej funkcji wychwalania, toruje drogę do fizycznej bliskości, która stworzona przez język zachwytu wyraża nie tylko cielesną, lecz również duchową jedność. Zachwyt jest nie tylko wysławianiem piękna osoby, ale wyraża także jej niezwykłą godność. Wydobywa ją szczególnie wyrazista symbolika królewska, która rozwija się w narracyjnej sekwencji obrazów opowiadających o tym, jak to oblubieniec zostaje zauroczony pięknem swej oblubienicy i mocą swej miłości podnosi ją prawie do rangi królowej[33]. Tutaj królewskość nie wiąże się z władzą, bogactwem czy przepychem, lecz z pięknem i godnością. W miłości mężczyzny kobieta zostaje obdarzona taką właśnie godnością, w której zachwyt łączy się z szacunkiem.

Zachwyt, choć jest sposobem przeżywania obecności, rodzi się zasadniczo w doświadczeniu nieobecności. W Pieśni nad Pieśniami, podobnie jak w życiu, umiłowany czy umiłowana nie zawsze jest fizycznie obecna. Jeśli nawet w wielkiej miłości, a taką opisuje Pieśń nad Pieśniami, doświadczenie nieobecności ukochanej osoby jest prawie nie do zniesienia, to ma ono jednak swój udział w twórczym kształtowaniu uczuć, nadając pragnieniu spotkania intensywność i głębię. Żarliwa tęsknota i nieustępliwość w poszukiwaniu wypełniają wewnętrzną przestrzeń oblubienicy, ukształtowaną przez nieobecność ukochanego (por. 3, 1-2; 5, 6). Paradoksalnie więc nieobecność nie oznacza pustki, lecz w pewnym sensie definiuje obecność[34]. Stwarza bowiem miejsce na refleksję: wspominanie i rozważanie umożliwiające głębsze, bardziej intensywne przeżywanie wszystkich uczuć, które budzi obecność drugiego. Kobieta – nie znajdując swego ukochanego – jest „chora z miłości" (por. 2, 5; 5,8), ale kiedy go odnajduje, jego obecność sprawia jej radość, która nigdy nie byłaby tak wielka, gdyby zawsze był przy niej[35]. W tym naprzemiennym ruchu obecności i nieobecności, które określają całą dynamikę relacji mężczyzny i kobiety, jeszcze jeden aspekt miłości zasługuje na uwagę. Zmysłowa miłość w Pieśni nad Pieśniami wyraża się we wzajemności uczuć, które łączą mężczyznę i kobietę. Nie tylko pragnienie kobiety podąża ku mężczyźnie (por. Rdz 3, 16), ale również pożądanie mężczyzny zwraca się ku kobiecie (por. Pnp 7, 11), znajdując swe spełnienie w doświadczeniu wzajemnego posiadania (por. 2, 16; 6, 3; 7, 11-12). Nie ma tutaj śladu męskiej dominacji i podporządkowania kobiety (por. Rdz 3, 16). Poczucie bliskości i wzajemnego należenia

---

[33] Tamże, s. 145.

[34] Por. Murphy, dz. cyt., 101n.

[35] Tamże.

do siebie zawiera uznanie wzajemnej równości i jest wyrazem radości z bycia posiadaną przez ukochanego i potrzeby posiadania go[36].

Ten ostatni moment ma szczególne znaczenie, zwłaszcza w kontekście naszej ludzkiej ułomności. W posiadaniu bowiem zawsze istnieje pokusa władzy i dominacji. Dlatego Pieśń nad Pieśniami kreśli w jakimś stopniu pewien ideał, prawdopodobnie nieosiągalny w ramach naszej ludzkiej historii, do którego możemy jedynie się przybliżać, nigdy nie mając pewności całkowitego spełnienia. Niezwykła postać miłości między mężczyzną a kobietą, wykraczająca poza nasze zwykłe ludzkie standardy, nie pozwala zatrzymać się nad dosłownym sensem Pieśni nad Pieśniami, lecz uzasadnia wielowiekową tradycję interpretacji alegorycznej. Do pewnego stopnia ma ona swoje podstawy już w Starym Testamencie. W niektórych bowiem wyroczniach zbawienia, jak na przykład w Iz 60, 1-22 lub 62, 2-4, odnajdujemy ten sam język chwały zastosowany do opisu odnowionej Jerozolimy. Znane są również metafory małżeństwa i miłości oblubieńczej, za pomocą których Ozeasz, Jeremiasz i Ezechiel przedstawiają relację Boga z Izraelem. Nie oznacza to jednak, że do teologicznego znaczenia Pieśni nad Pieśniami dochodzimy dopiero w interpretacji alegorycznej, traktującej opisy zmysłowej miłości między mężczyzną a kobietą wyłącznie jako symbole miłości między Bogiem a Izraelem lub Kościołem. Miłość z Pieśni nad Pieśniami, w całym swoim bogactwie i pięknie, przedstawia niezgłębioną tajemnicę. Nie daje się zamknąć w granicach naszej ludzkiej historii poddanej prawu grzechu i ludzkich słabości. Należy do innego porządku – porządku odnowionego stworzenia. Jest więc nie tylko darem Boga, Stwórcy, ale również owocem odkupienia, dzięki któremu w ogóle jest możliwa.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując nasze rozważania możemy stwierdzić, że Biblia nie wypowiada się na temat miłości w sposób filozoficzny[37]. Nie ma też w niej zasadniczo odrębnej księgi w formie traktatu o miłości, choć Pieśń nad Pieśniami można by zaliczyć do tej kategorii. Pismo święte we wszystkich kwestiach, w tym także na temat miłości, wypowiada się przede wszystkim za pomocą języka narracyjnego. Oznacza to, że rysuje wizję nowego świata, który z jednej

---

[36] Tamże.

[37] Jak uczynił to np. G. Outka (*Agape. An Ethical Analysis*, New Haven-London 1972), który w swojej analizie etycznej wydobył trzy podstawowe cechy miłości: po pierwsze jednakowe odnoszenie się do bliźnich, następnie ofiara z samego siebie i wreszcie wzajemność, wyrażająca się w pewnego rodzaju wymianie między poszczególnymi stronami. Cyt. za: R i c o e u r, *Miłość a sprawiedliwość*, s. 66.

strony reinterpretuje naszą własną rzeczywistość, z drugiej zaś stanowi w stosunku do niej pewną alternatywną propozycję[38]. Miłość zatem w wypowiedziach Pisma świętego jest nie tylko pewną zasadą etyczną, choćby nawet najbardziej fundamentalną, ale przede wszystkim podstawowym aspektem tego nowego świata, do zamieszkania którego jesteśmy wezwani. Problematyka miłości sytuuje się więc wewnątrz narracyjnej struktury Pisma, a zwłaszcza w opowiadaniu o wyjściu Izraelitów z Egiptu i w przymierzu na Synaju, to znaczy w wydarzeniach, które odegrały decydującą rolę w procesie kształtowania się wspólnoty Izraela. Stąd właśnie możemy wyprowadzić podstawową zasadę odpowiedzialną za formację społeczną Izraela i Kościoła: „Daj, p o n i e w a ż zostało ci dane"[39]. Zgodnie z sekwencją narracyjną Pięcioksięgu (wyzwolenie – przykazanie) wiąże ona w sposób nierozerwalny miłość otrzymaną z miłością okazaną, czyniąc z tej pierwszej warunek zaistnienia tej drugiej. O ile nasza współczesna epoka wypracowała ogromną wiedzę o miłości, to jednak nie bardzo wie, jak ją urzeczywistnić w praktyce. Narracyjna struktura Pisma ujawnia pod tym względem niezwykły walor pedagogiczny. Mówi nam nie tyle, czym miłość jest, ile raczej ukazuje sposoby postępowania, w których miłość staje się impulsem i siłą w kształtowaniu relacji społecznych.

---

[38] Por. koncepcję wspólnoty chrześcijańskiej jako alternatywnego społeczeństwa (Kontrastgesellschaft) w stosunku do świata, wypracowaną przez G. Lohfinka w: *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg-Basel-Wien 1988, s. 99-160.

[39] R i c o e u r, *Miłość a sprawiedliwość*, s. 77.

Ks. Józef KUDASIEWICZ

JEZUSOWE PRAWO MIŁOŚCI

Jezus [...] najpierw sam daje, ofiaruje, a dopiero później wymaga, żąda. A ponieważ On ofiaruje wiele, również wiele wymaga. Ponieważ wszystkim przebaczył, ma prawo żądać, by uczniowie Jego przebaczali. Ponieważ objawił i przyniósł nieskończoną miłość, ma prawo wymagać miłości od ludzi.

W Ewangeliach Jezus dosyć często nawiązuje do Prawa Starego Testamentu (por. Mt 19, 16-22; Mk 10, 17-22; Łk 18, 18-23; Mt 22, 34-40; Mk 12, 28-34; Łk 10, 25-28). Rozmówcom swym przypomina, że Prawo to obowiązuje i od jego zachowania zależy osiągnięcie życia wiecznego. Jezus jednak nie ogranicza się do przypomnienia i akceptacji starego Prawa, ale – jako nowy Mojżesz – dokonuje jego reinterpretacji. Zwrócił na to uwagę Jan Paweł II w Konstytucji apostolskiej *Sacrae Disciplinae Leges* wprowadzającej Kodeks prawa kanonicznego (25 I 1983); pisze w niej, że Chrystus Pan nie przekreślił, lecz wypełnił dziedzictwo Prawa i Proroków Ludu Bożego Starego Testamentu, żeby w nowy i lepszy sposób przystosować je do dziedzictwa Nowego Testamentu. Czyni to Chrystus głównie w Kazaniu na górze. Celem poniższych rozważań jest pokazanie, na czym polega dokonana przez Jezusa reinterpretacja.

JEZUS – NOWY MOJŻESZ

Problematykę tę w sposób szczególny podkreśla ewangelista Mateusz. Jezus w jego wizji teologicznej jest nowym Mojżeszem i nowym Izraelem. Nie używa on wprawdzie wprost tych określeń, ale wyraźnie je sugeruje, zestawiając życie Jezusa z życiem Mojżesza i Izraela. Czyni to najpierw w Ewangelii dzieciństwa. W opisie ucieczki Jezusa do Egiptu Mateusz wzorował się na opisie ucieczki prześladowanego przez faraona Mojżesza do ziemi Madian. Między tymi opisami istnieją nawet zbieżności słowne. Mateusz chciał przez to powiedzieć, że Chrystus jest nowym Mojżeszem, a nawet więcej niż Mojżeszem, albowiem uwolni On lud nie z niewoli egipskiej, lecz z niewoli grzechu (por. Mt 1, 21).

Zestawienie życia Jezusa z życiem Izraela widoczne jest w scenie kuszenia. Jezus podczas pobytu na pustyni, po czterdziestodniowym poście zaczął

odczuwać głód. W takiej sytuacji szatan podsunął myśl, by Chrystus wykorzystał swą moc mesjańską i przemienił kamienie w chleb. Na to Jezus odpowiedział cytatem z Księgi Powtórzonego Prawa (8, 3). W najbliższym kontekście mowa jest o próbie Izraela. Bóg prowadził lud przez czterdzieści lat na pustyni, by go „trapić, wypróbować i poznać" (w. 2). Dał mu odczuć głód i żywił go manną, by go przekonać, że „nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Jahwe" (w. 3). Jahwe chciał wypróbować na pustyni swego pierworodnego syna – Izraela i jego wodza Mojżesza. W podobnej sytuacji znalazł się Jezus; natychmiast po uroczystej proklamacji synostwa Bożego Jezusa, w momencie chrztu w Jordanie (por. Mt 3, 17), wyprowadził Go duch na pustynię, „aby był kuszony przez diabła" (4, 1). Czterdzieści lat na pustyni odpowiada czterdziestu dniom postu Jezusa (por. Lb 14, 34). Można więc kuszenie Jezusa porównać z próbą Izraela na pustyni. Fragment Księgi Powtórzonego Prawa (por. 8, 2-5) nawiązuje do historii wyjścia (por. Wj 16). Lud szemrze i narzeka z powodu głodu. Bóg obiecuje przez Mojżesza, że ześle mu chleb z nieba na kształt deszczu. „Chcę ich także doświadczyć [kusić], czy pójdą za moimi rozkazami czy też nie" (Wj 16, 4). Jezus, jako nowy Mojżesz i nowy Izrael, prawdziwy Syn Boży, musiał również doświadczyć tej pokusy.

Jest jednak różnica: Mojżesz zachwiał się w wierze, Izrael uległ pokusie, Jezus – nowy Mojżesz, zwyciężył ją i dlatego mógł odnieść do siebie w sensie pozytywnym cytat z Deuteronomium: „«Nie samym chlebem żyje człowiek» [...]. Odrzucając pokusę za pomocą cytatu biblijnego, Chrystus uczy, że zasadą postępowania winna być wola Boża i plany Boże wyrażone w Piśmie. Realizacja misji mesjańskiej jest równocześnie pełnieniem woli Bożej"[1].

Ideę Jezusa jako nowego Mojżesza Mateusz rozwinie jeszcze wyraźniej w toku swej Ewangelii, a szczególnie w Kazaniu na górze. Mateusz porównuje tu Jezusa-nauczyciela z Mojżeszem-prawodawcą, umiejscawiając kazanie Jezusa na górze. Przytaczając przykazania Dekalogu (por. Mt 5, 21-48), czyni wyraźną aluzję do góry Synaj, na której Mojżesz otrzymał od Boga Dekalog. Wymowne jest samo zestawienie tekstów: „Mojżesz wszedł na górę" (Wj 19, 3) i „Jezus wszedł na górę" (Mt 5, 1). Łukasz kazanie umiejscawia „na równinie" (Łk 6, 17). Mateusz mówiąc o kazaniu „na górze", osiągnął podwójny cel: nawiązał do wydarzeń na górze Synaj oraz podkreślił teologiczne znaczenie góry w życiu Jezusa, co należy do specyfiki tekstu Mateusza. Drugi element kazania, który wskazuje wyraźnie na zamiar porównania Jezusa z Mojżeszem, to formalna wzmianka o przykazaniach Dekalogu: Mateusz dosłownie cytuje przykazanie piąte (por. Mt 5, 21-26) i szóste (por. Mt 5, 27-32). Na górze Synaj

---

[1] J. Dupont, *Die Versuchung Jesu in der Wüste*, Stuttgart 1969, s. 10-17; Por. H. Muszyński, *Kuszenie Chrystusa w tradycji synoptycznej*, „Collectanea Theologica" 46(1976) z. 8, s. 26.

otrzymał Mojżesz od Boga.przykazania (por. Wj 20, 1-21) i promulgował je ludowi. Na górze błogosławieństw Jezus promulguje i interpretuje te same przykazania. Jezus jednak – jako nowy Mojżesz – przewyższa wielkością i godnością Mojżesza biblijnego. Wskazują na to formuły czasownikowe, jakich używa Mateusz, mówiąc o prawodawstwie, którego Mojżesz był pośrednikiem: „Powiedziano errethe przodkom" – czasownik „errethe" w aoryście oznacza fakt przeszły historyczny o względnej trwałości. Natomiast gdy mówi o promulgacji i interpretacji Jezusa, używa czasu teraźniejszego: „A ja wam powiadam" (lego), podkreślajac w ten sposób aktualność i ciągłą trwałość słowa Jezusa, wieczną trwałość Jego nauki oraz absolutny autorytet prawodawcy. Jezus jest więc wyższy od Mojżesza[2].

NOWY MOJŻESZ REINTERPRETUJE PRAWO DEKALOGU

Jak Mojżesz na górze Synaj otrzymał od Boga Prawo i przekazał je ludowi (por. Wj 19-20), tak również i Jezus – nowy Mojżesz dał prawo nowemu ludowi Bożemu. Prawo to zostało sformułowane w sposób szczególny w Kazaniu na górze (por. Mt 5-7). Prawo to nie jest zniesieniem Starego Przymierza, lecz jego nową interpretacją i radykalizacją.

Czy uczniów Jezusa obowiązuje jeszcze stare Prawo? Odpowiedź na to pytanie była konieczna, ponieważ w Kościele Mateusza ścierały się ze sobą dwie skrajne postawy. Pierwszą postawę ewangelista określa mianem anomia – bezprawie, nieprawość (por. 7, 23). Termin ten występuje tylko w tekście Mateusza (por. również: 13, 41; 23, 28; 24, 12) i oznacza prawdopodobnie jakąś grupę antynomistów, którzy utrzymywali, że stare Prawo już nie obowiązuje. Byli to zapewne chrześcijanie pochodzenia hellenistycznego. Drugą grupę natomiast reprezentował faryzeizm i rabinizm; była to postawa skrajnie legalistyczna, domagajaca się skrupulatnego zachowania starego Prawa. W Kazaniu na górze Mateusz zajmuje postawę wobec obydwu tych kierun-

---

[2] Por. T. Jelonek, *Postać Mojżesza w Nowym Testamencie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 26(1973) s. 109; S. Cavaletti, *Gesù Messia e Mose*, „Antonianum" 36(1961) s. 94-101; D. C. Allison, *Jesus and Moses (Mt 5, 1-2)*, „The Expository Times" 98(1987) s. 385-391; tenże, *The New Moses. A. Matthean Typology,* Minneapolis 1993. Przyjmując obecność typologii Mojżesz-Chrystus w Ewangelii św. Mateusza, nie można jednak uważać tej Ewangelii za kalkę Pentateuchu lub Heksateuchu, a Jezusa za sobowtór Mojżesza lub Jozuego (zob. A. Kowalczyk, *Wpływ typologii oraz tekstów Starego Testamentu na redakcję Ewangelii św. Mateusza*, Gdańsk 1993, s. 27-30, 34-106). Nie wszystkie bowiem paralelizmy są przekonywające. Przy takim skrajnym założeniu Mateusz musiałby redagować swą Ewangelię z Pięcioksięgiem w ręku, a jeszcze wcześniej sam Jezus musiałby w swoim postępowaniu naśladować Mojżesza i Jozuego, co jest nie do przyjęcia.

ków, przedstawiając równocześnie rozumienie Prawa oparte na nauce Jezusa[3].

Najpierw odpowiada Jezus antynomistom, podkreślając trwałe wartości Prawa (por. 5, 17-19). Odpowiedź ta zawiera dwa elementy. W pierwszym podkreśla trwałość i wiążący charakter Prawa: „Zaprawdę [...] powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni" (5, 18-19). Wiersz ten ma swoją paralelę u Łukasza: „Lecz łatwiej niebo i ziemia przeminą, niż żeby jedna kreska miała odpaść z Prawa" (Łk 16, 17). Logion ten sięga samego Jezusa; Łukasz zachował jego formę pierwotną, Mateusz natomiast przepracował go redakcyjnie. Praca ta nie zmieniła sensu logionu, lecz tylko uwypukliła jego pierwotne znaczenie. W podobny sposób o wiecznej trwałości Tory mówili rabini: „Bóg powiedział: Salomon i tysiąc jemu podobnych przeminie, ani jednej kresce z ciebie [tj. Tory] nie pozwolę przeminąć". A więc i uczniowie Jezusa obowiązani są zachować Prawo. Antynomizm jest błędem[4].

Dlaczego uczniów Jezusa obowiązuje zachowanie Prawa? Na pytanie to odpowiada Mateusz, powołując się na przykład i naukę Jezusa: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić" (5, 17). Wyrażenie „nie sądźcie" wskazuje na to, że we wspólnocie Mateusza byli ludzie błędnie rozumiejący sens misji Jezusa. Sądzili oni, że Jezus powinien znieść Prawo i proroków. „Znieść" (katalyein) jest wyrażeniem bardzo mocnym, oznacza bowiem: „zniszczyć", „zburzyć". Wskazuje na dążność do uwolnienia ludzi od powagi Prawa. Jezus nie przyszedł jednak w tym celu, aby znieść lub obalić Prawo, ale po to, aby je wypełnić (plerun)[5]. Co oznacza termin „wypełnić" (plerun) u Mateusza? Po pierwsze – w stronie czynnej (por. 3, 15) oznacza: wypełnić własnym czynem wolę Bożą, przykazanie Boże. Gdy odniesiemy to znaczenie do 5, 17, sens jest następujący: Jezus nie przyszedł znieść Tory, lecz ją wypełnić, realizować[6]. Po drugie – w znaczeniu

---

[3] Por. G. Barth, *Das Gesetzverständnis des Evangelisten Matthäus*, w: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen 1961, s. 149-154; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäus*, München 1962, s. 68-70.

[4] W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangelium*, Leipzig 1960, s. 138-143.

[5] Różne rodzaje interpretacji tego słowa podaje H. Ljungman, *Das Gesetz erfüllen*, Lund 1954, s. 19-36. Zob. również interpretację J. Łacha (*Logion Jezusa o przestrzeganiu starotestamentalnego prawa [Mt 5, 17]*, „Studia Theologica Varsoviensia" 16(1978) z. 1, s. 3-17) i S. Czyża (*Obowiązek zachowania Starego Testamentu według Mt 5, 17-20*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2, Warszawa 1980, s. 86-112; tenże, *Postulat starotestamentalnego Prawa [Mt 5, 17-20]*, „Poznańskie Studia Teologiczne" [1983] s. 48-68).

[6] Por. H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, Leipzig 1929, s. 46n. Zob. również: A. Descamps, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif*, Louvain 1950, s. 130n.

biernym i w kontekście wypełnienia się Pisma (por. 1, 22; 2, 15; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 54; 26, 56) słowo plerun ma następujący sens: w Chrystusie i przez Chrystusa oraz przez Jego dzieło zbawcze dokonuje się wypełnienie Tory. Jezus w sposób autorytatywny wykazuje w Prawie definitywne zamiary Boże; czyni to w ten sam sposób, w jaki całe Pismo zostało przez Niego wypełnione. Jest to więc realizacja eschatologiczna: Jezus uczy, co jest punktem kulminacyjnym woli Bożej zawartej w Prawie[7].

Biorąc pod uwagę cały kontekst Ewangelii Mateusza, trzeba powiedzieć, że wyrażenie plerun (por. 5, 17) zawiera w sobie obydwa te znaczenia. Jezus wypełnił Prawo, poddając się jego wymaganiom, pełniąc swym czynem wolę Bożą (por. 3, 15), oraz wyjaśnił prawdziwą doniosłość i zasięg Prawa. Kontekst najbliższy zawiera Jezusową naukę o Prawie; jest ona w sposób szczególny uwidoczniona w tak zwanych antytezach, w których Jezus wyjaśnia sens Dekalogu (por. 5, 21-48). Prawo więc, wbrew poglądom antynomistów, obowiązuje również uczniów Jezusa.

Nie oznacza to, że Jezus staje w jednym szeregu z legalistami. Prawo stare obowiązuje bowiem chrześcijan nie w takim sensie, jak rozumieli je faryzeusze i uczeni w Piśmie, lecz tak jak rozumiał i wypełniał je sam Jezus; obowiązuje ich Prawo zgodnie z interpretacją i wzorem Mistrza. Co nowego w interpretację Prawa wnosi nauka i przykład Jezusa? Dwa bardzo istotne elementy: r a d y k a l i z a c j ę i i n t e r i o r y z a c j ę Bożych przykazań oraz koncentrację całego Prawa i proroków na przykazaniu miłości[8].

Na czym natomiast polega radykalizacja i interioryzacja wymagań Bożych? Widać to szczególnie w antytezach (por. 5, 21-48), które skierowane są nie przeciw Prawu Starego Testamentu, lecz przeciw rabinackiej interpretacji tego Prawa. Antytezy: pierwsza (por. 5, 22), druga (por. 5, 28) i czwarta (por. 5, 34), nie znoszą wcale starych przykazań, tylko je zaostrzają i radykalizują. Według tych antytez nie tylko nie wolno zabijać, ale także gniewać się na brata; nie tylko nie wolno cudzołożyć, ale również pożądliwie patrzeć na kobietę; nie tylko nie wolno fałszywie przysięgać, lecz wcale nie trzeba tego czynić. Inny charakter natomiast mają antytezy piąta (por. 5, 39) i szósta (por. 5, 44): ta ostatnia znosi jedynie błędną interpretację przykazania miłości (nienawiść nieprzyjaciół, por. 5, 43c), natomiast w stosunku do właściwego przykazania (por. 5, 43b; Kpł 19, 18) jest jedynie zaostrzeniem i radykalizacją wymagań. Jedynym prawem, które zostało całkowicie odrzucone, a które było obecne w Starym Testamencie, jest prawo odwetu (por. 5, 38-39; Wj 21, 23n.;

---

[7] Por. G. L a r c h e r, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris 1962, s. 231-255; H. M u s z y ń s k i, *Etos biblijny*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2, Warszawa 1980, s. 50n.

[8] Por. G. S t r e c k e r, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen 1966, s. 137n.

Pwt 19, 21). Stało się to przez zastosowanie przykazania miłości jako zasady interpretacji całego Prawa i Proroków (por. 22, 34-40). Antytezy więc, z wyjątkiem piątej, nie znoszą Prawa, lecz zaostrzają i radykalizują wymagania, przewyższając przez to sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszów.

POSTULAT WIĘKSZEJ SPRAWIEDLIWOŚCI

W antytezach ewangelista chciał pouczyć swój Kościół o tym, co go dzieli od faryzeizmu i co go nad niego wynosi. To, co „powiedziano starym": tj. objawienie synajskie w aktualnej wówczas tradycji i interpretacji rabinackiej, było fundamentem judaizmu i umożliwiało faryzeuszom ich sprawiedliwość (por. 5, 20). To zaś, co zostało powiedziane na innej górze (por. 5, 1): „a Ja wam powiadam" – ma znaczenie dla Kościoła, ponieważ stanowi fundament nowego rozumienia Prawa oraz własnej jego interpretacji, która umożliwi „większą sprawiedliwość" (5, 20). Wyrażenie: „Ja wam powiadam" jest autorytatywnym sposobem mówienia prawodawcy. Dzięki temu Kazanie na górze jest fundamentem chrześcijańskiej tradycji prawno-etycznej. Jest ona czymś nowym w porównaniu z tradycją faryzejską. Tę nowość i oryginalność zawdzięcza osobie Mesjasza-Nauczyciela[9].

W chrześcijańskim rozumieniu Prawa kładzie się nacisk na aspekt wewnętrzny, na jego wymiar głęboki; w rozumieniu tym nie tylko odrzuca się zewnętrzny przejaw grzechu, ale dociera się do najgłębszych korzeni zła – do ludzkiego sumienia (por. 5, 21-31); postuluje się absolutną szczerość i prawdomówność wobec bliźnich (por. 5, 33-37); odrzuca się zdecydowanie odwet (por. 5, 38-42), postulując równocześnie powszechny zasięg miłości (por. 5, 43-48). Jednym słowem, chodzi o nowe, pogłębione i zradykalizowane wypełnienie Dekalogu, a szczególnie pierwszego i największego przykazania.

Ten nowy sposób realizowania Prawa nazywa Mateusz „sprawiedliwością" (dikaiosyne). Jest to ulubiony termin Mateusza (por. Mt 3, 15; 5, 6. 10. 20; 6, 1. 33; 21, 32). U pozostałych synoptyków występuje on bardzo rzadko, tylko raz u Łukasza (por. 1, 75). Najczęściej termin ten pojawia się w Kazaniu na górze, stanowiąc jeden z głównych jego wątków.

Co oznacza ta sprawiedliwość? Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba uwzględnić kontekst tamtych czasów. W późnych księgach biblijnych oraz w judaizmie czasów Chrystusa było to centralne pojęcie religijne. W środowis-

---

[9] Por. tamże, s. 74n.; A. George, *La justice à faire dans le secret (Mt 6, 1-6 et 16-18)*, „Biblica" 40(1959) s. 590-698; J. A. Panimolle, *Il discorso della montagna*, Milano 1988, s. 115-143; A. Feuillet, *Dwa aspekty sprawiedliwości w Kazaniu na Górze*, „Communio" 1(1981), z. 1-2 s. 62-76.

kach tych miało ono wyraźne zabarwienie etyczno-religijne (por. Dn 4, 24; Tb 1, 3; 12, 8; Syr 7, 10; 29, 12; Tb 1, 16; 4, 7. 10n. 16). Oznaczało postępowanie zgodne z wolą Bożą: wierne i całkowite zachowanie przykazań Bożych, życie zgodne z Prawem. Pojęcie to określało nie tylko zwykłą pobożność i prawość etyczną, lecz także ideał życia zgodnego z wolą Boga, ideał życia religijnego, świętość, prawdziwą religię[10].

U Mateusza sprawiedliwość nie oznacza daru Bożego, przez który człowiek staje się sprawiedliwy, lecz ma również sens religijno-etyczny. Oznacza postępowanie zgodne z wolą Bożą wyrażoną w Prawie, postępowanie, w którym Bóg ma upodobanie, etyczno-religijną uczciwość człowieka wobec Boga i Jego sądu. To ciągłe odniesienie do Boga, Jego woli i Prawa, jest rzeczą istotną. Na tym polega zasadnicza różnica między biblijnym a pogańskim pojęciem sprawiedliwości. Kazanie na górze w tym właśnie znaczeniu odnosi to określenie do uczniów Jezusa[11].

Klasycznym tekstem, w którym sprawiedliwość występuje w tym właśnie znaczeniu, jest Ewangelia Mateusza (6, 1): „Strzeżcie się, żebyście uczynków pobożnych nie wykonywali przed ludźmi". Sprawiedliwość nie oznacza tu daru Bożego, lecz obowiązki i uczynki etyczno-religijne. Wskazuje na to bezpośredni kontekst, który wylicza te podstawowe obowiązki etyczne: jałmużna, modlitwa, post (por. 6, 2-18). Uczniowie Jezusa tak powinni wykonywać te tradycyjne uczynki pobożności, aby ich świadkiem i celem był tylko Bóg. Wówczas u samych podstaw będą one zdrowe. Takie samo znaczenie ma sprawiedliwość w Ewangelii Mateusza (6, 33) oraz w błogosławieństwach (por. 5, 6. 10). Wiersz 6, 33 można przetłumaczyć następująco: „Starajcie się naprzód o królestwo [Boga] i o Jego sprawiedliwość". Tak, jak Prawu Jahwe w Starym Testamencie odpowiadały obowiązki Ludu Bożego, tak również Prawu królestwa Bożego odpowiada obowiązek spoczywający na uczniach Jezusa. Wreszcie w wierszach 5, 6. 10 sprawiedliwość nie oznacza usprawiedliwienia w sensie Pawłowym, lecz wierność uczniów Jezusa, postępowanie potwierdzone przez Boga. Szczęśliwi są ci, którzy łakną i pragną coraz doskonalszego życia chrześcijańskiego[12].

Zasadniczy i programowy tekst o sprawiedliwości znajduje się w Ewangelii Mateusza (5, 20): sprawiedliwość uczniów musi być „większa" niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów. Co oznacza owo „więcej"? Podstawowym pytaniem pobożnego Żyda, a szczególnie uczonego w Piśmie i faryzeusza, było: w jaki

---

[10] Por. G. Schrenk, *Dikaiosyne,* w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, Stuttgart 1933, s. 197; K. W. Grossouw, *Spiritualité du Nouveau Testament*, Paris 1964, s. 48n.

[11] Sens etyczny „sprawiedliwości" w tym tekście jest tak oczywisty, że wielu autorów termin ten oddaje w sposób opisowy: Luter tłumaczył go przez „Frömmigkeit" (Tetrapla 1964, *Das Neue Testament*, Berlin 1964, s. 28); P. Bonnard (*L'Évangile selon saint Matthieu. Commentaire du NT*, Neuchâtel 1976) oddaje przez „devoire religieux", a Biblia Tysiąclecia przez „uczynki pobożne".

[12] Por. Descamps, dz. cyt., s. 172.

sposób można osiągnąć sprawiedliwość w oczach Boga? Odpowiadano, że przez wypełnianie Prawa i dobrych uczynków. Jeżeli przeważą one szalę win przed Bogiem – Sędzią, to się wtedy człowiek ostoi[13]. Taka koncepcja sprawiedliwości prowadziła do pobożności zewnętrznej, sformalizowanej. Krytyka takiej postawy przenika całą Ewangelię Mateusza. W świetle tej polemiki faryzeusze kładli zbyt wielki nacisk na literę Prawa, co prowadziło w konsekwencji do legalizmu, tj. do czysto zewnętrznego zachowania Prawa, do samochwalstwa i pogardy dla innych.

Kazanie na górze występuje zdecydowanie przeciw tej postawie. Owo „więcej", którego żąda Jezus, polega najpierw na wewnętrznej postawie i czystej intencji, które są elementami decydującymi w czynie etyczno-religijnym. Na określenie tego wewnętrznego nastawienia ewangelista używa terminu „serce". Termin ten stosuje przeważnie w znaczeniu przenośnym (por. 5, 8. 28; 6, 21; 9, 4; 11, 29; 12, 34; 13, 19; 15, 8; 18, 35; 22, 37), a oznacza on wnętrze człowieka w różnych jego aspektach: siedzibę myśli, życzeń, uczuć i decyzji etycznych. Pełni więc tę funkcję, którą my przypisujemy sumieniu. Dlatego właśnie to, co pochodzi z serca czyni człowieka nieczystym. „Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, czyny nierządne, kradzieże, fałszywe świadectwa, przekleństwa" (Mt 15, 19). Jest to wyraźne nawiązanie do Iz 29, 13, gdzie Jahwe wyrzuca swemu ludowi, że czci Go tylko wargami, a serce jego jest dalekie od Boga. Swoją tezę, tak mocno sformułowaną w wierszu 15, 19, ewangelista ilustruje konkretnymi przykładami w Kazaniu na górze, a w sposób szczególny w antytezach: pożądliwe patrzenie na kobietę jest już zdradą popełnioną w sercu (por. 5, 28); człowiek nie powinien być przykuty do skarbów ziemskich, lecz zakorzeniony w Bogu (por. 6, 19n.); prawdziwie błogosławieni są ludzie czystego serca, tj. ludzie prości, wewnętrznie szczerzy, lojalni, służący Bogu i innym ludziom[14].

Kładąc tak duży nacisk na postawę wewnętrzną, czystą intencję, sumienie, ewangelista nie dewaluuje jednak zewnętrznego czynu etycznego, tj. dobrych uczynków (por. 5, 16): Czyn ten ma być owocem postawy wewnętrznej. Wyraził to w sposób bardzo wymowny w ostatniej części Kazania na górze (por. 7, 12-27). Przypowieść o budowie domu na skale (por. 7, 24-27) jest apelem, by słów Jezusa nie tylko słuchać, ale je również wypełniać (por. 6, 10; 7, 21). Nie ma bowiem prawdziwej sprawiedliwości bez etycznego czynu[15]. Na tym właśnie polega różnica między Ewangelią a faryzeizmem, między chrześcijaństwem

---

[13] Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München 1924, s. 251.

[14] Por. J. B. Bauer, *De „cordis" notione biblica et iudaica*, „Verbum Domini" 40(1962) s. 27-32; J. Kudasiewicz, *Chrystus odwołuje się do „serca"*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, red. T. Styczeń SDS, t. 2, Lublin 1987, s. 133-142.

[15] Por. Trilling, dz. cyt., s. 160-165.

a judaizmem. Ten ostatni przeceniał to, co zewnętrzne, Jezus zaś kładł nacisk na postawę wewnętrzną i na czyn zgodny z tą postawą. Takiej postawy etycznej domagał się też od swoich uczniów.

PRAWO A MIŁOŚĆ

Drugim nowym elementem, który Jezus wniósł w interpretację starego Prawa, jest całkowite podporządkowanie go miłości. Uczynił to swoim słowem i przykładem.

Przykazanie miłości występuje u wszystkich synoptyków (por. Mk 12, 28-31; Mt 22, 34-40; Łk 10, 25-28), u Mateusza jednak zostało uwydatnione w sposób szczególny[16]. W polemice z faryzeuszami jeden z nich pyta: „«Nauczycielu, które przykazanie w Prawie jest największe?» On mu odpowiedział: «Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy»" (Mt 22, 36-40). Gdy porównamy perykopę Mateusza z paralelną perykopą Marka, wyraźnie zauważymy, że pierwszy ewangelista inaczej rozłożył akcenty. Nacisk redakcyjny spoczywa nie na „drugie podobne...", lecz na „całe Prawo" i „na tych dwóch". Mateusz wyraźnie koncentruje i skupia całe Prawo w jednym punkcie, w którym zawarte jest wszystko, tj. na przykazaniu miłości. Wielkie przykazanie jest istotą „Prawa i proroków" (por. 22, 40). U Mateusza jednak przykazanie to jest rozumiane nie tylko jako etyczna maksyma, ale również jako zasada teologiczna. Wskazują na to dwie rzeczy: cel opowiadania Mateuszowego, które w sformułowaniu wiersza 40. wyraźnie różni się od tekstów paralelnych (por. Mk 12, 31; Łk 10, 28), oraz czasownik „krematai". Jest to termin techniczny odpowiadający aramejskiemu „talui". Oznaczał on egzegetyczną dedukcję normy postępowania z perykopy biblijnej[17]. Stosując to znaczenie do tekstu Mateusza, odczytujemy następującą myśl: z przykazania miłości może być egzegetycznie wyprowadzona cała Tora. Przykazanie to nie tylko wyraża kulminację woli Bożej, lecz zawiera ją ono całkowicie i zupełnie. W punkcie tym odnajdujemy zasadnicze przeciwstawienie się legalizmowi faryzejskiemu. Faryzeizm znał bowiem rozróżnienie między przykazaniami łatwymi i trudnymi, co jednak nie miało większego znaczenia: nie istniał w nim hierarchiczny porządek praw. Inaczej jest w tekście Mateusza. Obydwa przykazania miłości

---

[16] Por. G. Bornkamm, *Das Doppelgebot*, w: *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Tübingen 1979, s. 93n.; R. Schnackenburg, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Brescia 1989, s. 113-120.

[17] Por. Strack, Billerbeck, dz. cyt., t. 1, s. 907n.

(por. Pwt 6, 5; Kpł 19, 18) są nie tylko największe, lecz całe Prawo i Prorocy „zawisły" na nich, niczym drzwi na zawiasach. Są one normą podstawową. Wypełniając je, wypełnia się inne prawa. Zamiast wielości – jedność, zamiast rabinackiej koncepcji równej wartości wszystkich praw – ich hierarchizacja. Mateusz wyniósł przykazanie miłości do rangi kanonu interpretacyjnego całej Tory.

W Kazaniu na górze przykazanie miłości występuje jako zasada wyjaśniająca „całe Prawo i Proroków" oraz jako norma etyczna dla uczniów Jezusa[18]. W znaczeniu pierwszym znajduje się w złotej regule postępowania: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy" (7, 12). Reguła ta w redakcji Łukasza ma formę krótszą: „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie!" (Łk 6, 31). Mateusz, dodając do logionu Łukasza: „Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy", czyni wyraźną aluzję do przykazania miłości (por. 22, 40). Złotą regułę należy więc interpretować zgodnie z przykazaniem miłości. Wyrażenie: „Wszystko więc, co byście chcieli...", oznacza u Mateusza właśnie to, co wypracował on jako nowe ujęcie w konkretnym realizowaniu miłości bliźniego. W tym ujęciu między przykazaniem miłości a „Prawem i Prorokami" istnieje w redakcji Mateusza jakby znak równania (hutos estin). Następnie w złotej regule (por. 7, 12) streszczają się wszystkie nakazy Kazania na górze. Wszystkie są więc interpretowane w znaczeniu przykazania miłości. Wskazówki życiowe Kazania są podporządkowane miłości. Ona jest podstawą i ukrytym celem wszystkich przykazań. Na jej spełnianiu zawisły Prawo i Prorocy.

W drugim znaczeniu – jako norma etyczna – występuje również przykazanie miłości w Kazaniu. Uczniowie Jezusa mają miłować nie tylko współbraci (por. 7, 15), ale wszystkich ludzi, nawet wrogów i prześladowców (por. 5, 38-48). W tym ostatnim fragmencie widać wyraźnie pracę redakcyjną Mateusza, wyrażajacą się w zaostrzeniu wymagań Jezusa. Wymagania te były dla niego decydujące. Przez takie rozłożenie akcentów na logiach Jezusa zamknął ostatnią możliwą furtkę dla tych, którzy chcieliby ograniczyć powszechny wymiar miłości. Wreszcie napomnienia o pojednaniu i przebaczeniu mają swoje źródło w miłości. Jak Bóg przebacza nasze winy, tak i my winniśmy przebaczać naszym braciom (por. 6, 12. 14). Dopiero wtedy, gdy się wypełni ten bezwarunkowy obowiązek, ofiara nasza będzie Bogu miła. Krótką przypowieść – „w drodze do sędziego" (por. 5, 25-26) – interpretuje Mateusz jako napomnienie do pojednania. Relacje między braćmi powinny mieć miłość jako

---

[18] Por. J. Ł a c h, *Obowiązek pojednania i miłości (Mt 5, 43-48)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 39(1986) s. 40-47.

fundament: gniew na brata porównany jest do morderstwa (por. 5, 21); krytyka i sądzenie bliźnich zasługuje na surowy sąd Boży (por. 7, 1-6)[19].

Przykazanie miłości ma znaczenie centralne. Jest ono podstawą całego Prawa i zasadą jego interpretacji. W ten sposób Mateusz, podkreślając wraz z tradycją rabinacką trwałą wartość Prawa, zaproponował równocześnie jego nową interpretację. Na relację między Prawem a miłością zwrócił uwagę Papież w konstytucji *Sacrae Disciplinae Leges*. Celem Kodeksu prawa nie jest zastąpienie w życiu Kościoła i wiernych wiary, łaski, charyzmatów, a szczególnie miłości. Przeciwnie, Kodeks został stworzony po to, aby do społeczności kościelnej wprowadzić taki porządek, który ułatwi realizację uporządkowanej miłości.

PEŁNIENIE WOLI BOGA PRAWODAWCY

W Kazaniu na górze pojawia się jeszcze jeden ważny motyw etyczny: pełnienie woli Ojca. „Wola" (thelema) jest ulubionym terminem Mateusza. Występuje on sześć razy w pierwszej Ewangelii (por. 6, 10; 7, 21; 12, 50; 18, 14; 21, 31; 26, 42); u Marka pojawia się tylko jeden raz, natomiast u Łukasza cztery razy. Pierwszy ewangelista zawsze odnosi ten rzeczownik do Ojca (wprost lub pośrednio), co nadaje mu zabarwienie bliskości i zażyłości[20].

Co oznacza „wola Ojca"? Wola Boża oznacza Boży plan zbawienia realizujący się od wieków w świętej historii. Wola Ojca została w sposób szczególny objawiona w Chrystusie (por. 6, 10). Bóg przez pośrednictwo swego wysłannika – Mesjasza, objawia to, czego chce od człowieka, w jaki sposób chce go zbawić i jaką drogę musi przejść człowiek, aby osiągnąć życie wieczne (por. 7, 13-14). Stąd uczeń Jezusa wypełnia wolę Ojca, gdy żyje orędziem Ewangelii, spełniając wszystkie jej postulaty. Jest to konieczne, aby osiągnąć zbawienie i wejść do królestwa. Mateusz uczy, jak powinno się konkretnie i na co dzień pełnić wolę Ojca.

W Kazaniu na górze rzeczownik „wola" występuje w dwóch różnych kontekstach, ukazując dwa fundamentalne aspekty tego terminu.

Najpierw pojawia się w kontekście modlitwy. Jezus poleca adresatom Kazania, żeby modlili się o spełnienie się woli Ojca (por. 6, 10). Warto pod-

---

[19] Por. J. Łach, *Relacja „złotej zasady postępowania" (Mt 7, 12) do nakazu miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 43. 48)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 41(1988) s. 457-465; S. A. Panimolle, *L'amore dei nemici*, PSV 11(1985) s. 11-125; H. W. Kuhn, *Das Liebesgebot Jesu als Tora und als Evangelium. Zur Feindesliebe und zur christlichen und jüdischen Auslegung der Bergpredigt*, w: *Vom Urchristentum zu Jesus (Festschrift für J. Gnilka)*, Freiburg 1989, s. 194-230.

[20] Por. M. Limbeck, *Thelema*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 2, Stuttgart 1981, s. 338-441.

kreślić, że w Łukaszowej redakcji Modlitwy Pańskiej brak jest wzmianki o woli Ojca (por. 11, 2). Jest to natomiast ulubiony motyw Mateusza. Istnieje bardzo interesujący paralelizm między modlitwą „Ojcze nasz" a modlitwą Jezusa w Getsemani:

Mt 6, 9n.:	Mt 26, 42:
Ojcze nasz [...]	Ojcze mój [...]
niech Twoja wola spełnia się	niech się stanie wola Twoja!

Sens tego paralelizmu jest przejrzysty: uczeń Jezusa powinien na wzór swego Mistrza modlić się, żeby wola Boga spełniła się na ziemi tak, jak spełnia się w niebie. Modlitwa Jezusa w Getsemani pokazuje, że nie zawsze jest rzeczą łatwą przyjąć wolę Ojca; wola ludzka wzdraga się przed przyjęciem woli Boga. O tym, jak wiele kosztuje akceptacja tej woli, świadczy krwawy pot Jezusa (por. Łk 22, 44). Wzmocniony modlitwą odpowiedział Ojcu „tak": „Ojcze mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich, i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja!" (Mt 26, 42). Uczy w ten sposób uczniów wszystkich czasów, jak się powinno przyjmować wolę Boga[21].

Następnie rzeczownik „wola" występuje w kontekście kerygmatyczno-parenetycznym: „Nie każdy, który Mi mówi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie" (7, 21). W logionie tym występuje bardzo wymowna antyteza: mówić: „Panie, Panie!" i „czynić wolę Ojca". Aby osiągnąć zbawienie przez wejście do królestwa, trzeba się konkretnie i odpowiedzialnie zaangażować w pełnienie woli Boga, czyli realizować to, co Bóg chce i nakazuje, a nie formułować piękne słowa i jedynie wyznać wiarę. Chrystus w Ewangelii Mateusza polemizuje często z uczonymi w Piśmie i z faryzeuszami, którzy przekraczają przykazania Boga, czcząc Go tylko wargami (por. 15, 3-9). Jezus nawiązuje tu do przepowiadania proroków piętnujących hipokryzję Żydów, którzy zbyt zewnętrznie angażowali się w kult, zapominając o sprawach i przykazaniach Pana (por. Am 5, 21-27; Iz 1, 10-20; 29, 13; Oz 8, 11-13). Logion Jezusa szczególnie zbliżony jest do słów Jeremiasza: „Poprawcie postępowanie i wasze uczynki, a pozwolę wam mieszkać na tym miejscu. Nie ufajcie słowom kłamliwym, głoszącym: «Świątynia Pańska, świątynia Pańska, świątynia Pańska!»" (7, 3n.). Jahwe wzywa, by lud poprawił swoje postępowanie, swoje czyny, a nie łudził się, że osiągnie zbawienie, wołając trzy razy: „Świątynia Pańska". W tekście tym, podobnie jak u Mateusza, istnieje przeciwstawienie między pobożnym wzywaniem Pana a sprawiedliwym postępowaniem[22].

---

[21] Por. P a n i m o l l e, dz. cyt., s. 107-109.

[22] Por. H. D. B e t z, *Eine Episode im jüngsten Gericht (Mt 7, 21-23)*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche" 78(1981) s. 1-30.

Podkreślanie konieczności czynów jest cechą specyficzną ethosu Mateusza. Prawdziwych uczniów Jezusa poznaje się po czynieniu przez nich woli (thelema) Ojca (por. Mt 12, 50). Wezwanie do etycznego czynu przenika w szczególny sposób ostatnią część Kazania na górze (por. 7, 12-28). Otwiera ją złota reguła postępowania: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie!" (7, 12). W tej części aż jedenaście razy występuje czasownik „czynić". Ukoronowaniem ethosu czynu będzie sąd ostateczny. Uczniowie Jezusa będą rozliczeni nie ze słów, lecz z konkretnych czynów miłości wobec najmniejszych braci. Tylko ci, którzy pełnili takie czyny, posiądą królestwo (por. Mt 25, 31-46)[23]. Mateuszowy ethos czynu, uwypuklający znaczenie konkretu w życiu chrześcijańskim, przypomina naukę Listu św. Jakuba (por. 2, 14-26).

Chrześcijanin, pełniący wolę Ojca na wzór Jezusa, wchodzi w szczególne z Nim pokrewieństwo: „Bo kto pełni wolę Ojca mojego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką" (Mt 12, 50). Warto zaznaczyć, że Łukasz w miejscu paralelnym konkretyzuje wolę Ojca w słuchaniu i wypełnianiu słowa Bożego (por. Łk 8, 21). Mateusz sugeruje taką konkretyzację woli Ojca w słowie Jezusa w zakończeniu Kazania na górze. Ten, kto słucha Jego słów i je wypełnia, jest porównany do człowieka roztropnego, który buduje na skale. Natomiast ten, kto tylko słucha, a nie wypełnia słów, podobny jest do człowieka nieroztropnego, budującego na piasku (por. 7, 24-27). Kto realizuje w życiu słowa Jezusa, ten wypełnia wolę Ojca.

INTERPRETACJA PRAWA A JEGO WYPEŁNIENIE

Czy tak zreinterpretowane Prawo jest możliwe do wypełnienia i czy obowiązuje wszystkich wyznawców Jezusa?[24]

---

[23] Por. L. Di Pinto, *Il giudizio finale nel servizio ai fratelli (Mt 25, 31-46)*, PSV 8(1983) s. 175-199; J. Kudasiewicz, *„Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili"*, w: tenże, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Warszawa 1986, s. 336-351.

[24] W długiej historii interpretacji Kazania na górze występuje pogląd, według którego zwykły człowiek nie jest w stanie wypełnić nakazów kazania Jezusa. W ortodoksyjnej egzegezie protestanckiej wielu zwolenników znajduje interpretacja Lutra, według której nakazy Kazania na górze są niemożliwe do wypełnienia. Tylko sam Jezus mógł je wypełnić. Celem tego kazania jest uświadomienie ludziom niemożliwości wypełniania tych nakazów, co prowadzi ludzi do pokuty i wyczekiwania zbawienia tylko od Boga. Interpretacja skrajnie eschatologiczna utrzymuje, że w kazaniu Jezusa zawarta jest tzw. etyka tymczasowa (Interimsethik). Nakazy te nie były przewidziane na wszystkie czasy, lecz na okres bliskiego końca świata i sądu. Jest to stan ostatecznej godziny, ostatnia okazja do nawrócenia. Zob. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań-Warszawa 1979, s. 368-374; Schnackenburg, dz. cyt., s. 134-143.

Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy zbadać, czy w samym Kazaniu są jakieś elementy, które ograniczałyby zakres jego adresatów lub łagodziły ostrość wymagań. We wstępie do Kazania wymienieni są jego adresaci: „Jezus, widząc tłumy, wyszedł na górę. A gdy usiadł, przystąpili do Niego Jego uczniowie. Wtedy otworzył swoje usta i nauczał ich..." (Mt 5, 1-2).

Adresatami są więc tłumy (w. 1a), uczniowie (w. 1b), oni (por. „ich" – w. 2). Rzeczownik „tłumy" jest tu słowem wiążącym: łączy tekst 4, 25 z 5, 1. Powstaje jednak pytanie: czy rzeczownik „tłumy" pełni tylko i wyłącznie funkcję literacką, łącząc dwie perykopy? Przy takim założeniu „ich" (w. 2) odnosiłoby się tylko do rzeczownika „uczniowie", występującego w kontekście bezpośrednim. Adresatami więc byliby tylko uczniowie (nauczał ich, tj. uczniów). Rzeczownik „tłumy" (5, 1) pełni jednak nie tylko funkcję literacką, ale wskazuje także na adresatów Kazania, a „ich" (5, 2) oznacza tłumy i uczniów. Wynika to z zakończenia Kazania: „Gdy Jezus dokończył tych mów, tłumy zdumiewały się Jego nauką. Uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie" (7, 28n.). Mateusz wyraźnie włącza tłumy w krąg adresatów Kazania, a więc mowę swoją kierował Jezus nie tylko do uczniów, ale do wszystkich, którzy za Nim poszli. Wzmianka o uczniach w adresie była świadomie zamierzona. W nakazie misyjnym (por. Mt 28, 19) uczniowie Jezusa mają być pośrednikami między swym Mistrzem a wszystkimi ludźmi; mają ponieść naukę Jezusa na cały świat. Wzmianka o uczniach w wierszu 5, 1 ma podobny sens: nie zacieśnia kręgu adresatów, lecz podkreśla uniwersalny charakter Kazania. To, co Jezus w nim mówi, uczniowie poniosą na cały świat jako zobowiązanie dla wszystkich, którzy odpowiedzą na powołanie Jezusa[25].

Jeśli przyjmiemy jako adresatów Kazania na górze wszystkich wierzących w Chrystusa, powstaje od razu następne pytanie: czy w Kazaniu na górze są jakieś elementy, które wskazywałyby na to, że posiada ono trwały i absolutnie wiążący charakter? Na to pytanie również należy odpowiedzieć pozytywnie. W samym Kazaniu istotnie znajdujemy tego potwierdzenie.

Pierwszy argument opiera się na typologicznej egzegezie Kazania. Mateusz porównuje tu Jezusa-Nauczyciela do Mojżesza-Prawodawcy. Umiejscawiając kazanie „na górze", a następnie przytaczając przykazania Dekalogu (por. 5, 21-48), czyni wyraźnie aluzję do góry Synaj, na której Mojżesz otrzymał od Boga Prawo. Lokalizacja kazania „na górze" została przez Mateusza zamierzona. Łukasz umiejscawia kazanie „na równinie" (por. 6, 17). Przez lokalizację „Kazania na górze" osiągnął podwójny cel: nawiązał do wydarzeń na górze Synaj oraz podkreślił teologiczne znaczenie góry w życiu Jezusa, co należy do specyfiki stylu Mateusza. Drugi element Kazania, który wskazuje wyraźnie na zamiar porównania Jezusa do Mojżesza, to formalna wzmianka o przykaza-

---

[25] Por. G. Schmahl, *Gültigkeit und Verbindlichkeit der Bergpredigt*, „Bibel und Leben" 14(1973) s. 180-187.

niach Dekalogu (por. 5, 21-37). Na górze Synaj Mojżesz otrzymał od Boga przykazania (por. Wj 20, 1-21) i promulgował je ludowi, na górze błogosławieństw zaś Jezus promulguje i reinterpretuje te same przykazania. Ta wyraźnie zamierzona typologia Mojżesz – Chrystus rzuca nowe światło na moc wiążącą Kazania na górze. Jest ono nową Torą (tj. Prawem) nowego Ludu Bożego. Lud Starego Testamentu był świadomy, że ma obowiązek zachowywania praw Tory; uważał je za normę swojego życia, zobowiązującą w sposób absolutny. Kiedy Mojżesz obwieścił ludowi słowa Jahwe i wszystkie Jego zlecenia, wtedy cały lud odpowiedział: „Wszystkie słowa, jakie powiedział Pan, wypełnimy [...] uczynimy i będziemy posłuszni" (Wj 24, 4. 7; por. Mt 7, 24-28). Uwzględniając zasadę typologii, należy stwierdzić, że lud Boży Nowego Testamentu w ten sam sposób zobowiązany jest zachowywać słowa Jezusa zawarte w Kazaniu na górze. A ponieważ Jezus wyższy jest od Mojżesza, więc i zobowiązanie to pogłębia się jeszcze bardziej[26].

Interpretację tę potwierdza zakończenie Kazania (7, 24-27). Składa się ono z dwu małych przypowieści zestawionych ze sobą na wzór paralelizmów przeciwstawnych: człon pierwszy – człowiek roztropny, budujący swój dom na skale, i człon drugi – człowiek nierozsądny, budujący na piasku. Do pierwszego z nich podobny jest ten, kto tych słów, czyli Kazania na górze, słucha i „wypełnia je" (7, 24). Do drugiego zaś podobny jest ten, „kto tych słów słucha, a nie wypełnia ich" (7, 26). Od tego uzależniony jest los tych ludzi, ich zbawienie. Wzmianka bowiem o deszczu, wezbranych potokach i wichurze jest aluzją do potopu, który był sądem Bożym i karą Bożą. Od zachowywania słów Jezusowego Kazania zależy zbawienie człowieka; od ich niezachowywania zależy wielki upadek, czyli potępienie. Nie wystarczy tylko sama znajomość słów Jezusa: wszystko zależy od pełnego im posłuszeństwa. Roztropnym człowiekiem jest ten, kto słucha słów Jezusa i zachowuje je. Zachowywanie słów Jezusa tu na ziemi ma wymiar eschatologiczny: zależy od niego osiągnięcie królestwa niebieskiego. Wynika z tego jasno, że Kazanie na górze jest normą wiążącą wszystkich wierzących w Chrystusa[27]. Nie ma w nim żadnych elementów, które wskazywałyby na to, że było ono adresowane tylko do ograniczonej grupy ludzi lub że jego wymagania są niemożliwe do wypełnienia. Wręcz przeciwnie, decydujący jest czyn, wypełnienie. Do tego wypełnienia powołani są wszyscy. W przypowieściach końcowych został położony akcent na słowie „każdy" (7, 24. 26).

Jeżeli wszyscy są zobowiązani do wypełnienia Prawa Jezusowego zawartego w Kazaniu na górze, oznacza to, iż wypełnienie to jest możliwe. Jezus bowiem nie był utopistą. Trzeba jednak na nakazy Kazania na górze spojrzeć

---

[26] Por. C a v a l e t t i, dz. cyt., s. 94-101; R. K a r p i ń s k i, *Eksousia à la base de l'enseignement de Jesus et de la mission apostolique selon S. Matthieu*, Roma 1968.

[27] Por. S c h m a h l, dz. cyt., s. 186; J. J e r e m i a s, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1958, s. 164.

w kontekście nauczania i działalności Jezusa. Istotna treść nauczania Jezusa została przedstawiona najlepiej w redakcji Marka. Ujął on ją w jednym syntetycznym zdaniu: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!" (1, 15). Zdanie to zawiera dwa istotne elementy misji Jezusa. Pierwszy z nich wyraża to, co Bóg dał ludziom w Jezusie, tj. królestwo Boże. Drugi zaś mówi o wymaganiach Jezusa: nawróceniu, wierze w Ewangelię. „Czas się wypełnił" oznacza, że czas zapowiedzi prorockich, czas oczekiwania osiągnął swój przewidziany kres. Przyszedł zapowiedziany Mesjasz. W Nim i w Jego dziele zbliżyło się do ludzi królestwo Boże, czyli panowanie Boga, zbawienie Boże, zapowiedziane na czasy mesjańskie. To zbawienie w sposób rzeczywisty, choć jeszcze niepełny, realizuje się w osobie i dziele Mesjasza. Przebaczanie grzechów, uzdrawianie chorych, wypędzanie złych duchów, działanie cudów są znakami królowania Bożego nad światem i zapoczątkowaniem zbawienia eschatologicznego. Pełne panowanie Boże i pełne zbawienie nastąpi przy ponownym przyjściu Pana[28]. Orędzie Jezusa o królestwie Bożym nie jest pozbawione elementów eschatologicznych. Kazanie na górze, zawierające etykę królestwa Bożego, mieści również w sobie elementy eschatologiczne: wyraża się to szczególnie w owej polaryzacji między „już teraz" i „jeszcze nie". To zabarwienie eschatologiczne, podkreślające pewnego rodzaju wieczny zasięg ludzkiego czynu etycznego, nie tylko nie osłabia tych wymagań, lecz nadaje im ostateczną powagę.

Drugi element orędzia Jezusa to jego wymagania etyczne, które są w sposób istotny związane z nadejściem królestwa Bożego i zbawienia w osobie i dziele Mesjasza oraz z wiarą. Dopiero w tym kontekście staje się zrozumiały radykalizm Jezusa. Jezus stanął wobec ludzi nie tylko jako prawodawca, jak niegdyś Mojżesz, ale również jako wysłany przez Boga Zbawiciel, który za cenę swej męki i śmierci ratuje człowieka z niewoli grzechu i szatana, inaugurując przez to panowanie Boga i zbawienie. Najpierw sam daje, ofiaruje, a dopiero później wymaga, żąda. A ponieważ On ofiaruje wiele, również wiele wymaga. Ponieważ wszystkim przebaczył, ma prawo żądać, by uczniowie Jego przebaczali. Ponieważ objawił i przyniósł nieskończoną miłość, ma prawo wymagać miłości od ludzi. W czasach eschatologicznych, które się rozpoczęły w Jezusie i przez Jezusa, Bóg żąda od ludzi bardzo wiele, bo wiele ludziom ofiarował, wymaga wielkich rzeczy, albowiem On sam jeszcze większe objawił i uczynił. W kontekście królestwa Bożego i zbawienia nakazy Jezusowe w Kazaniu na górze są zrozumiałe. Wypełnienie tych nakazów, jak to wyraźnie wynika z błogosławieństw i logiów Jezusa o Prawie (por. Mt 5, 17-20), jest koniecznym warunkiem wejścia do królestwa i osiągnięcia zbawienia. Rady-

---

[28] Por. R. Schnackenburg, *Die Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch*, w: *Aufsätze und Studien zum NT*, Leipzig 1973, s. 54-59.

kalizm wymagań Pana zrozumiały jest w kontekście Jego orędzia i działalności zbawczej[29].

Nie oznacza to jednak, że nakazy Kazania na górze są łatwe do wypełnienia. Sam Jezus mówił o tym, jak trudno jest bogatym wejść do królestwa Bożego (por. Mk 10, 25). Uczniowie zaczęli wątpić, czy w ogóle można się zbawić, wtedy Jezus spojrzał na nich i rzekł: „U ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga; bo u Boga wszystko jest możliwe" (Mk 10, 27). Odpowiedź tę można by odnieść również do Kazania na górze. U ludzi to niemożliwe – to znaczy jest niemożliwe do wypełnienia tylko zwykłymi ludzkimi siłami. U Boga jednak wszystko jest możliwe: dzięki zbawieniu dokonanemu przez Jezusa ludzie zostali przeniesieni do nowego porządku łaski, pod panowanie i wpływ Jezusa; zostali obdarzeni mocą Bożą. Jezus, stawiając im wysokie wymagania, równocześnie obdarzył ich mocą z wysoka – Duchem Świętym, przez którego mogą wypełnić Jego Prawo. Człowiek odrodzony łaską chrztu, napełniony Duchem Świętym, dojrzały wewnętrznie może wypełniać nakazy Kazania na górze[30].

Tak rozumiane Kazanie na górze jest katechizmem (didache) duchowości wszystkich uczniów Jezusa, czyli całej wspólnoty wierzących w Niego; katechizm ten zawiera w sobie to, czego Bóg oczekuje od człowieka w czasach eschatologicznych, zapoczątkowanych nauką i czynem zbawczym Jezusa. Za św. Augustynem można powiedzieć, że Kazanie na górze stanowi „doskonały sposób chrześcijańskiego życia"[31]. Katechizm ten przypomina również uczniom Jezusa o ich obowiązkach misyjnych wobec świata: są oni solą ziemi (por. 5, 13), która chroni ich od zepsucia, i światłem świata, które oświeca drogę i daje światło (por. 5, 14)[32]. Funkcję tę pełnią w świecie nie przez słowa, lecz przez „piękne czyny" (kala erga). Tymi „pięknymi czynami" jest realizacja błogosławieństw (por. 5, 3-12).

---

[29] Por. J. Fuchs, *Teologia moralna*, Warszawa 1974, s. 81-95.

[30] Por. Schnackenburg, *Die Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch*, s. 57.

[31] *De sermone Domini in mont.* I, 1, 1 (PL. 34, 1929).

[32] Por. J. Łach, *Sól ziemi (Mt 5, 13)*, „Collectanea Theologica" 52(1982) z. 4, s. 55n.; po wnikliwej analizie logionu o soli taką daje konkluzję: „Tak więc logion Jezusa o soli i jej zwietrzeniu, według pojmowania Mateusza, odnosi się do wszystkich wierzących w Chrystusa, do Kościoła, który nosi na swych barkach odpowiedzialność za cały świat. Chrześcijanie są odpowiedzialni za właściwe głoszenie Bożej mądrości zawartej w Ewangelii Jezusa, są oni także zobowiązani do pełnienia jej w codziennym życiu. Jeśliby tego nie czynili, czeka ich los podobny, a nawet gorszy od tego, jakiego doczekali się przywódcy Izraela, jakiego doczekał się stary lud Jahwe, który przez nich został sprowadzony na manowce odrzucenia". Zob. również ostatnią książkę tego autora pt. *Błogosławiony, który przychodzi w imię Pańskie*, Warszawa 1996, s. 91-127.

Ks. Jerzy BAJDA

ROZMYŚLANIE NAD LISTEM DO EFEZJAN (5, 28-33)

Teologia małżeństwa i rodziny rozwijana przez Jana Pawła II doskonale zgadzają się z wizją powołania mężczyzny i kobiety ukazaną w Liście do Efezjan. Widać to szczególnie w zasadniczych zwornikach tej doktryny, jakimi są: misterium Chrystusa, tajemnica „jednego ciała" i teologia miłości pojętej jako dar, rozumiany w świetle najwyższej Tajemnicy Trójcy Świętej.

1. Czytając Corpus paulinum, do którego zalicza się List do Efezjan, i starając się zrozumieć zawarte tam nakazy i zachęty moralne, nie można pominąć podstaw dogmatycznych, z których one wynikają. Logos i Ethos są w myśli Apostoła niezwykle mocno powiązane, jak zresztą jest to w całej teologii biblijnej. Także etyka filozoficzna opiera się na założeniu „agere sequitur esse".

List do Efezjan, nie posługując się wprost terminologią filozoficzną, buduje jednak solidną metafizykę (teologiczną wizję bytu), z której wynika określona postać powołania osoby. Odkupieni bowiem zostają umieszczeni w nowym wymiarze istnienia (por. Ef 1, 12) i mocą Ducha Świętego wprowadzeni w uczestnictwo w życiu samego Boga (por. 1, 14). Są odtąd Jego własnością. A wszystko to jest dziełem Nieskończonej Miłości, która określa sens istnienia wybranych i powołanych. Są oni „nowym stworzeniem" (por. 1, 10) i zostają poddani Chrystusowi jako Głowie (por. 1, 22).

W języku biblijnym nie są to przenośnie: jest to realistyczne spojrzenie na rzeczywistość. Charakterystyczne dla Biblii jest radykalne odcięcie się od myślenia mitologicznego, zamkniętego w kręgu wyobraźni. Świat odkupiony przez Chrystusa odzyskuje swoją prawdę, swoje miejsce przed Bogiem, odzyskuje swoje centrum, swój cel, a nade wszystko swoją Głowę, którą jest Chrystus. Paweł apostoł kształtuje przede wszystkim świadomość chrześcijan, stąd tak mocny akcent położony na rolę prawdy, myślenia, wiedzy i zrozumienia. Stąd tak stanowcze odrzucenie wszystkiego, co utożsamia się z kłamstwem, oszustwem, fałszem, błędem (por. 4, 14-22). W tym wszystkim chodzi o prawdę bytu, o prawdę chrześcijańskiej egzystencji, o prawdę życia (por. 4, 23-24; 5, 15; 5, 47).

2. Źródłem życia, zasadą całego ethosu, a szczególnie normą miłości jest Chrystus, i to Chrystus pojęty nie jako idea, doktryna, teoria, lecz jako Osoba, która streściła w sobie całe dzieje świata, spełniła plan Boży w stosunku do

całej rzeczywistości stworzonej. On jest Pełnią, z której wszyscy czerpiemy, stając się – z Jego łaski – Kościołem i zarazem w sposób tajemniczy – Jego Ciałem. Kościół jest dziełem Jego miłości i zarazem jest powołany, by żyć tą samą Miłością-agape.

Wydarzeniem, które rozpoczyna w człowieku historię nowego stworzenia, jest chrzest. To wtedy Bóg stwarza nas na nowo, stajemy się w nowym znaczeniu „Jego dziełem" i podmiotem zdolnym do pełnienia „dobrych czynów", które sam Bóg „wcześniej przygotował", czyniąc nas zarazem zdolnymi do tego, by być ich autentycznym podmiotem (por. 2, 10).

Szczególną cechą tego nowego życia i czynów, które je wyrażają, jest miłość oparta na prawdzie i świętość pochodząca z daru Ducha Świętego i przenikająca wewnętrznie całą istotę życia. Świętość, będąc cechą Kościoła jako Ciała Chrystusowego, wyprzedza chronologicznie, logicznie i normatywnie samą moralność, wraz z centralną pozycją, jaką w niej pełni agape. Świętość charakteryzuje nasze istnienie, które jest odtąd skierowane i przeznaczone ku chwale Boga: miłość, jako cecha ludzkiego działania, wyraża i potwierdza prawdę tego nowego istnienia.

Miłość-agape nie jest abstrakcyjną zasadą, „normą ogólną": jest to prawda Chrystusowego czynu, jego Odkupieńczej ofiary, przekazana w Duchu Świętym Kościołowi jako jego życie, to jest jako mistyczne (sakramentalne) uczestnictwo w życiu Chrystusa. To, co uczynił Chrystus, czyni zarazem Kościół, ustanowiony jako Jego Ciało. Ponieważ Chrystus „umiłował i wydał samego siebie" (por. 5, 25), to i Kościół jest powołany do praktykowania tej samej Miłości. Ponieważ Chrystus związał tę Miłość z darem uświęcenia, stąd chrześcijanie wezwani są nie do jakiejkolwiek miłości, lecz do miłości świętej. Ponieważ czyn Miłości, stojący u źródła Kościoła, polegał na dobrowolnej ofierze samego siebie, dlatego miłość, do jakiej są powołani chrześcijanie, także polega na ofierze, na gotowości uczynienia bezinteresownego daru z siebie samego. Wszystkie uzasadnienia, jakie Autor wiąże z nakazami moralnymi formułowanymi w Liście, polegają na odwołaniu się do Chrystusa; także argumentacja naturalna zostaje świadomie włączona w kontekst chrystologiczny.

Należy mocno podkreślić więź, jaka zachodzi między miłością a świętością. Miłość jest darem Boga, który jest samą świętością, a świętość dana ludziom jest owocem i darem Jego Miłości. Chrystus bowiem „umiłował Kościół i wydał zań samego siebie, aby go uświęcić" (por. 5, 25-26). Jest to więc miłość, która obdarowuje świętością, a więc tym, co jest dla Boga najbardziej wewnętrzne i własne. Tym samym narzuca się wniosek, że ten akt miłości polega na tym, iż Bóg darowuje samego siebie właśnie po to, by na miejsce grzechu, który jest zaprzeczeniem Boga, zapanowała świętość, będąca Jego objawieniem i chwałą.

To, w jaki sposób Bóg dał samego siebie, w jaki sposób Chrystus „wydał samego siebie za nas", wyraziło się i spełniło w ofierze Ciała i Krwi – na Krzyżu. W tym właśnie ofiarowaniu, wydaniu swego Ciała, wyraża się dar

Osoby Chrystusa, konsekracja, która jest poświęceniem w dosłownym znaczeniu, a zarazem jest aktem uświęcenia tych wszystkich, którzy z tej Miłości narodzą się do nowego życia – jako Kościół.

Kryje się w tym wielka tajemnica: Chrystus zjednoczony z nami przyjmuje nasze ludzkie ciało za swoje i dlatego – dając nam Siebie – czyni nas swoim Ciałem, abyśmy stanowili Jedno w akcie jego Ofiary arcykapłańskiej. W ten sposób zostajemy powołani do uczestnictwa w Jego Ofierze nie tylko w wymiarze „serca", ale i w wymiarze ciała, całej naszej cielesnej i materialnej egzystencji. Święty Paweł przypominał chrześcijanom o obowiązku składania Bogu ofiary ze swego ciała, to jest z integralnie pojętego człowieczeństwa, które zostało definitywnie włączone w Misterium Chrystusa i Kościoła (por. Rz 12, 1). Stąd płynie ta szczególna cecha czystości chrześcijańskiej, polegająca na afirmacji świętości ciała, w oparciu o łaskę Chrztu, Eucharystii i konsekwentnie – Małżeństwa.

3. Życie, które zrodziło się z daru uświęcającej Miłości Chrystusa, znajduje się w radykalnej opozycji do grzechu. Autor Listu do Efezjan rysuje w mocnych słowach przepaść, która dzieli chrześcijan i w ogóle cały Kościół, od tego stylu życia, który charakteryzuje pogan. Apostoł nie zajmuje się tu wszystkimi przejawami niemoralności, lecz skupia się (co jest logiczne) na tych grzechach, które pozostają w szczególnym kontraście ze świętością Ciała, czyli Kościoła. Są to nie tylko grzechy „przeciw ciału", ale także grzechy przeciw godności ludzkiej, a ostatecznie – przeciw Bogu. Są one szczególną formą niewoli i oddalają od Królestwa Bożego.

W opisie tych grzechów można dopatrzyć się szczególnego obrazu zagubienia człowieka. Jest to zagubienie prawdy ciała, ściślej zagubienie prawdy osoby jako istniejącej w ciele (por. 2, 3); dalej – zagubienie prawdy istnienia, co oznacza konsekwentnie utratę Boga (por. 2, 12); wreszcie utratę prawdy miłości, wolności i daru (por. 4, 19). To zagubienie jest także specyficzną formą zniewolenia. Działa w tym kierunku mechanizm kłamstwa, który kryje się w samym grzechu (por. 4, 14-22), oraz mechanizm nacisku idącego od strony rozpętanych namiętności (por. 2, 3; 4, 19). Ten ostatni mechanizm zostaje w jakimś stopniu wyzwolony przez brak poznania prawdy, zwłaszcza jeśli zaślepienie umysłu jest dobrowolne (por. 4, 18). W rezultacie człowiek traci więź z Bogiem, jego egzystencja rozwija się poza Chrystusem; jest „bez nadziei i Boga na tym świecie" (2, 12; „atheos").

Cała ta charakterystyka grzechów przeciw ciału zawiera głębokie implikacje teologiczne i antropologiczne. Jest godne uwagi to, jak mocno została potwierdzona prawda (nie akceptowana przez gnozę i później przez manicheizm wszelkiego rodzaju), że człowiek także poprzez ciało należy do Boga i poprzez ciało albo się do Niego przybliża, albo się wyklucza z kręgu Jego łaski. Chrześcijanin musi na serio traktować prawdę, że grzechy nieczyste

wykluczają z królestwa Chrystusa (por. 5, 5). Prawdą jest, że rzeczywistość ciała została włączona w misterium zbawienia; Bóg objawił się „na początku" poprzez ciało człowieka uczynione znakiem Obrazu Bożego, a ostatecznie daje się nam poprzez misterium Ciała Chrystusowego.

Zastanawia także słowo „paradidosthai" („oddali się"), użyte celowo w odniesieniu do rozpusty pogan (por. 4, 19). Słowo to w tekstach Pawłowych mówi zawsze o oddaniu z miłości, szczególnie zaś o Chrystusowym wydaniu siebie z miłości za nas. Autor listu zamierzył świadomie ten kontrast, aby podkreślić radykalny sposób rozminięcia się działania grzesznego z prawdą ciała i prawdą osoby, która swoje oddanie z miłości może wyrażać także poprzez ciało. W tym świetle „oddanie się rozpuście" wyraża tragiczne zaprzepaszczenie prawdy ciała i prawdy miłości, zaprzeczenie całej godności osoby ludzkiej. Osoba, jako podmiot miłości, zawsze działa na zasadzie bezinteresownego oddania, jednak sens etyczny tego oddania zależy od prawdziwości dobra, które jest afirmowane czy realizowane w jej czynie. Jeśli zamiast dobra ma miejsce wydanie się na pastwę namiętności, nie ma już wtedy miłości, osoba działa wbrew własnej prawdzie. To „paradidosthai" w sensie negatywnym wyraża brak wszelkich hamulców w podążaniu za żądzami i zachciankami ciała (por. 2, 3).

Według komentatorów „zachłanność" w popełnianiu grzechów nieczystych (por. 4, 19) może być skojarzona logicznie – ze względu na kontekst – z „chciwością" (5, 5), ponieważ chodzi tu o nie kontrolowaną żądzę poszukiwania wszelkich rozkoszy traktowanych jako cel życia. Stąd właśnie taka totalna niewola namiętności przyjmuje charakter bałwochwalstwa. Człowiek jest bowiem stworzony do miłowania Boga całą mocą umysłu i wszystkimi energiami swej duszy, całą dynamiką uczuć. Jeśli te swoje energie wydaje na służbę żądzy, przypisuje jej tym samym godność bóstwa: składa jej bowiem hołd całą swoją istotą, wymową tych wszystkich postaw, które stanowią (powinny stanowić) przedmiot i wyraz dominacji jego woli, jego osobowego samostanowienia. Tak więc swoją wolnością lub rezygnacją z wolności osobowej człowiek określa, komu (czemu) służy.

4. Owocem ofiarnej miłości Chrystusowej jest uświęcenie Kościoła. Owszem – to: „umiłował" – „jest racją istnienia Kościoła"[1]. Równocześnie ustrój Kościoła jest zbudowany na modelu miłości oblubieńczej. Chrystus jest Oblubieńcem, Kościół – Oblubienicą. Oznacza to stosunek bezwarunkowej i wiernej miłości łączący odkupionych z Chrystusem, w odpowiedzi na Jego bezinteresowną inicjatywę odkupienia i uświęcenia. Sposób istnienia Kościoła określa także drugi obraz: Chrystus jest Głową, Kościół jest Ciałem Chrystusa

---

[1] Por. o. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1962.

zależnym całkowicie od swej Głowy i otrzymującym życie, wzrost i doskonałość od swego źródła. Chrystus – Głowa napełnia Kościół – swoje Ciało całą obfitością swoich darów przelewanych nań w Duchu Świętym.

Właśnie w centrum tej rzeczywistości – tej Tajemnicy – znajduje się małżeństwo, więź miłości oblubieńczej, jako znak Miłości Boga i Odkupiciela do ludzkości, jako typ i model Kościoła, a zarazem jako jego podstawowa realizacja, wcielająca sakramentalną prawdę Kościoła w centrum elementarnej, a przecież fundamentalnej „communio personarum" i objawiająca się poprzez całą swoją antropologiczną substancję jako „ecclesia domestica".

Było konieczne, aby odkupienie małżeństwa polegało przede wszystkim na jego uświęceniu. To wszystko, co Chrystus uczynił dla uświęcenia swego Ciała, swej Oblubienicy (por. 5, 25-26), aby ją uczynić „świętą i nieskalaną" (5, 27), w jakiś wyjątkowy sposób odnosi się do małżeństwa: w nim ma się objawić w pełnym blasku i czystości prawda Kościoła. Odtąd bowiem małżonkowie mają odnosić się do siebie poprzez prawdę tej samej Miłości, z której zrodził się Kościół (por. 5, 25). „Umiłował i wydał samego siebie" – to wszystko, co nadaje miłości charakter całkowitego, bezwarunkowego daru z siebie, aż do gotowości najwyższej ofiary z życia – staje się teraz konstytucją, prawem i modelem wzajemnego odniesienia męża i żony. Prawda sakramentu polega nie tylko na tym, że teraz Chrystus jest zasadą i źródłem małżeńskiej jedności, lecz także na tym, że Jego Miłość staje się treścią życia i normą postępowania we wszystkim, co składa się na całość powołania małżonków.

Jest rzeczą charakterystyczną, że lekarstwo Odkupienia posiada pewne rysy stanowiące przeciwieństwo logiki grzechu. Grzech był szukaniem siebie, był buntem przeciw Bogu. Odkupienie dokonało się przez akt pokory, poddania się Syna Bożego Ojcu we wszystkim dla spełnienia Jego woli. Równocześnie obraz grzechu według Księgi Rodzaju (por. 3, 7.16) wskazuje na zasadnicze rozbicie jedności, a w każdym razie na głębokie naruszenie więzi osobowej mężczyzny i kobiety i tym samym zamącenie podstawowej harmonii międzyludzkiej. Pojawia się głęboka różnica dążeń, napięcie we wzajemnej relacji, na miejsce bezwarunkowej afirmacji osoby wchodzi element siły, a nawet przemocy. Ofiarą tej nowej formy wzajemnych stosunków stanie się przede wszystkim kobieta.

Małżeństwo, korzystające w tak wybitnej mierze z owoców Chrystusowego Odkupienia, zostanie zaproszone do uczestnictwa w jego pokorze, w Jego posłuszeństwie „aż do śmierci" (Flp 2, 8), w Jego poddaniu się Ojcu. W przeciwieństwie do logiki grzechu, gdzie rządzi duch buntu i przemocy, w Chrystusowym królestwie panuje duch pokory, służby i wzajemnego poddania. Jest to niezwykle ważny element Pawłowego nauczania o wewnętrznym ustroju Kościoła (por. 5, 21-24), nie mający nic wspólnego z jakimkolwiek utrwalaniem przedawnionych wzorów odziedziczonych po epoce imperialnej megalomanii i niewolnictwa. Autor Listu do Efezjan niczego nie dodaje i nie zmienia z tego,

co przekazał Chrystus swoim życiem i swoim nauczaniem. Nikt w większym stopniu od Pawła nie dał apologii wolności chrześcijańskiej, ale też nikt poza nim nie wczytał się w niedościgniony wzór Chrystusa, który wiedział, że zwyciężyć grzech można tylko najwyższym aktem pokory wobec Majestatu Boga Ojca.

Dlatego wzajemne poddanie małżonków (por. 5, 21), bo do nich się to w jakiś szczególny sposób odnosi, jest dla nich drogą wspólnego przeżywania tajemnicy Chrystusa, która w nich się uobecnia i objawia na mocy sakramentu. Wiersz 5, 22 Listu do Efezjan jest tylko szczególnym zastosowaniem ogólnej reguły sformułowanej w wierszu poprzednim. Wzajemne poddanie „w bojaźni Chrystusowej" wyjaśnia dodatkowo, na czym polega poddanie „jak Panu". Skoro Chrystus ze swoim darem uświęcającej Miłości jest obecny w sercu przymierza małżeńskiego, wynika stąd, że małżonkowie winni, jedno w drugim, widzieć okiem wiary samego Chrystusa. Żadne z małżonków nie jest dla drugiego jedynie „prywatnym człowiekiem" i „partnerem", z którym rozlicza się rachunki na zasadzie sprawiedliwości wymiennej. Żona wtedy prawidłowo odnosi się do męża, kiedy widzi w nim obraz Chrystusa. Nie może pominąć w swoim odniesieniu do męża tej relacji do Chrystusa, która wbudowana jest w sakramentalną tożsamość małżeństwa.

Niezależnie od pewnej dialektyki tkwiącej w strukturze symbolu, dzięki której mąż obrazuje Chrystusa, a żona Kościół, moralna struktura ich wzajemnej relacji jest w zasadzie identyczna: oboje rozpoznają i afirmują siebie wzajemnie „w Panu" – to jest w Chrystusie. Oczywiście komentatorzy przypominają nam, że „zależność hierarchiczna żon i różnica charyzmatów męża i żony należą do istoty małżeństwa chrześcijańskiego"[2]. Jednakże od różnic ważniejsze jest to, co ich łączy, to, co ich razem stawia w obliczu Pana. Żona, podlegając mężowi „jak Chrystusowi", nie zostaje w niczym poniżona; z drugiej zaś strony ta sytuacja stanowi dla niej obronę: „gdzie wymagania męża przestają być zgodne z wolą Chrystusa, kończy się też posłuszeństwo żony"[3].

Św. Hieronim tak komentuje ten tekst: „si ita uxor subicienda viro est, ut Christo ecclesia, inter virum et uxorem erit sancta coniunctio et numquam corporis servient passionibus" – co się tłumaczy: „jeśli żona ma w ten sposób podlegać mężowi jak Kościół Chrystusowi, to zjednoczenie między mężem i żoną powinno być święte i nigdy nie powinni niewolniczo ulegać cielesnym żądzom". Małżonkowie otrzymują w Chrystusie niezwykle wzniosły pierwowzór, którego nikt i nic nie może przewyższyć. Skoro Miłość Chrystusowa w akcie ofiary odkupieńczej dokonuje oczyszczenia i uświęcenia Kościoła, to i wzajemna miłość małżonków winna wyrażać się w ofiarnym dążeniu do

---

[2] Tamże, s. 483.

[3] Tamże, s. 480.

tego, by wzajemnie bronić się przed grzechem i całą duszą dopomagać sobie wzajemnie do uświęcania. To dodatkowo uzasadnia niezbędność i istotną konieczność małżeńskiej czystości. To ona jest w specyficzny sposób odpowiedzialna za afirmację wymiaru świętości, jaki charakteryzuje tajemnicę „jednego ciała".

5. Wysokie poziomy miłości, jakie Apostoł ukazuje małżonkom, nie odbierają mu zdolności widzenia rzeczy powszednich. Wzajemna miłość małżonków obejmuje także wzajemną troskę o całego człowieka. Dzieje się to na podobieństwo troski o własne ciało człowieka (por. 5, 28), czyli troski o siebie samego (por. 5, 29.33). Jest oczywiste, że miłość autentyczna nie może pomijać elementarnych potrzeb człowieka, a nadprzyrodzone widzenie miłości nie oznacza zaniedbania tego dobra, które należy się człowiekowi z racji jego natury.

Jednak punkt ciężkości tej parenezy apostolskiej leży w podkreśleniu szczególnej jedności, jaka istnieje między mężem i żoną na podobieństwo jedności między Chrystusem – Głową a Kościołem jako Ciałem. Ciało i Głowa tworzą jedną rzeczywistość, poniekąd jedną istotę, stanowią podmiot o niepodzielnej – moralnie – tożsamości, tak, że całą odpowiedzialność za żonę mąż musi widzieć jako wewnętrzny element odpowiedzialności za jego własną osobę i jego dobro. To jego dobro nie będzie nigdy w pełni zabezpieczone, jeśli nie będzie w równej mierze ocalone i potwierdzone dobro żony. Nie ma w całej rzeczywistości stworzonej obrazu, który by lepiej niż obraz „jednego ciała" zilustrował tę nierozdzielną jedność i wzajemną solidarność.

W innym liście św. Paweł powie, w jaki sposób poszczególne członki dbają o siebie nawzajem i jak ze sobą współpracują dla dobra całego ciała (por. 1 Kor 12-14). W Liście do Efezjan (4, 12) Apostoł jedynie zwięźle przypomni o przeznaczeniu różnych posług „dla budowania Ciała Chrystusowego". Hasło troski małżonków o własne ciało (por. 5, 28-29) zwraca uwagę w sposób niezwykle syntetyczny na centralny temat aktywności ludzkiej, która nie redukuje się bynajmniej do perspektywy doczesnej i nie może być widziana jedynie pod kątem przeszkody dla kontemplacji. Jest to obowiązek miłości wbudowany w pełni w tę nadprzyrodzoną perspektywę, którą Apostoł tak starannie rysuje. Ten obowiązek znajduje bezpośrednie uzasadnienie w twierdzeniu wyrażonym w wierszu 5, 30 Listu do Efezjan „bo jesteśmy członkami Jego Ciała".

Niektórzy komentatorzy skłonni są twierdzić, że zdanie to uzasadnia ofiarną miłość Chrystusa dla Kościoła – przemawiałyby za tym względy gramatyczne. Jednakże względy logiczne i teologiczne każą w tym zdaniu widzieć uzasadnienie obowiązku wzajemnej troski małżonków. Miłość Chrystusowa bowiem nie potrzebuje żadnego uzasadnienia poza sobą samą: ona jest pierwsza

i działa jedynie ze względu na siebie samą. Natomiast cała gama wzajemnych obowiązków spoczywających na małżonkach znajduje uzasadnienie w tajemnicy Ciała Chrystusowego, która decyduje o ostatecznym sensie stworzonej rzeczywistości.

W tym kontekście można zrozumieć, w jaki sposób troska o współmałżonka „jak o własne ciało" stanowi uzasadnienie całej aktywności człowieka skierowanej ku budowaniu cywilizacji i „czynieniu sobie ziemi poddaną". Chodzi o to, aby prawdziwa miłość była źródłem i natchnieniem twórczości człowieka skierowanej ku budowaniu domu dla życia, które przychodzi jako owoc miłości małżeńskiej. Wtedy zostaje zachowany właściwy porządek świata stworzonego: rzeczy zostają poddane człowiekowi, praca – miłości, a człowiek Chrystusowi – w realizacji otrzymanego odeń powołania.

W tym świetle troska męża o ciało żony nie ogranicza się do stworzenia warunków egzystencji oraz dostarczenia odpowiedniego zapasu strojów i kosmetyków. Odpowiedzialność za ciało żony to odpowiedzialność za pełny sens kobiecości jako cechy osoby powołanej do pełni życia w Chrystusie. Chodzi o kobiecość jako dar Boży, otwierający przed nią niedoścignioną w swej godności misję macierzyńską. Analogicznie do tego – odpowiedzialność żony za ciało męża oznacza pomoc w realizacji przez niego pełni męskości wyrażającej się w podobieństwie do Boga jako Ojca i do Jezusa Chrystusa jako Oblubieńca oraz Odkupiciela – „Zbawcy Ciała" (5, 23).

6. Zdanie: „Tajemnica to wielka" (5, 32) stanowi szczytowe twierdzenie teologii małżeństwa w Liście do Efezjan. Jan Paweł II poświęcił temu tematowi sporo miejsca w swojej słynnej katechezie z zakresu „teologii ciała"[4]. Zwięzła synteza wyrażona w Liście do Efezjan zwraca uwagę na łączność historiozbawczą między pierwszą parą ludzką (Adam – Ewa) jako typem (w znaczeniu biblijnym) a spełnieniem, czyli antytypem, którym jest jedność Chrystusa i Kościoła. Elementem wspólnym wiążącym dwa człony analogii w pewną całość symboliczną jest rozumienie „dwojga" jako „jednego ciała". To „jedno ciało" jest symbolem, najpierw jednak jest „typem przyszłości" (Rz 5, 14) i dotyczy samej istoty małżeństwa.

W świetle katechezy Jana Pawła II, komentującego Księgę Rodzaju, już biblijny przekaz „początku" pozwala widzieć przymierze małżeńskie objawione w kontekście tajemnicy stworzenia, jako więź oblubieńczą zbudowaną na zasadzie osobowego daru, z zachowaniem wszystkich właściwości aksjologiczno-personalistycznych, jakie zostały zdefiniowane przez dzisiejszą filozofię osoby. Równocześnie jest widoczne, że pełne znaczenie symbolu „jednego ciała", zawierającego w sobie wymiar sakramentalno-profetyczny, wykraczało

[4] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

poza ramy historyczno-antropologiczne czasu, który należy do Księgi Rodzaju. Dlatego słuszny jest wniosek, że to, co należy do istoty małżeństwa, mianowicie „pełne wzajemne oddanie się sobie małżonków", odnajduje swój ostateczny i pełny sens dopiero w jedności i nierozerwalności doskonałego związku zachodzącego między Chrystusem a Kościołem. Tym samym ukazuje się chrześcijańskie rozwiązanie zagadnienia miłości płciowej. Nie jest ona tylko popędem ani jego sublimacją, lecz ma za wzór miłość Chrystusa do Kościoła z jej „prymatem poświęcenia"[5]. W tym kontekście „nawet powinność małżeńska staje pod znakiem zbawienia"[6].

Wnioski wysuwane przez egzegetów zasługują na uwagę. Autor Listu do Efezjan nie mówi wprost o miłości płciowej, natomiast mówi o miłości małżeńskiej wezwanej do uczestnictwa w Chrystusowej agape. Jeżeli jednak chcemy odczytać pełną myśl Apostoła na temat miłości małżeńskiej, musimy uwzględnić jego wizję antropologiczną i etyczną czerpaną z samego Objawienia. Biblia nie zna tematu „seksu" w znaczeniu przyjętym przez charakterystyczne dla dzisiejszej cywilizacji prądy obyczajowe i ideologiczne. Biblia nie oddziela płci od człowieka (osoby) ani miłości płciowej od małżeństwa.

Miłość płciowa może istnieć w znaczeniu ludzkim tylko jako miłość małżeńska. Ze względu na osobową i sakralną (owszem sakramentalną) naturę małżeństwa płciowość ludzka również zostaje naznaczona znamieniem świętości i pełni rolę znaku-symbolu objawiającego przymierze miłości oblubieńczej. Przymierze małżeńskie, ustanowione jako sakrament, objawia Boga także mową ciała: objawia Go jako Stwórcę obecnego w sercu małżeństwa u początku istnienia człowieka. Stąd symbol „jednego ciała" należy do liturgii wysławiającej Boga za dar stworzenia i Odkupienia, spełnianej przez Chrystusa-Głowę – zjednoczonego z Kościołem – swą Oblubienicą.

Prądy zmierzające do rozbicia etycznej struktury małżeństwa wywodziły się zawsze ze środowisk pogańskich, co jasno wynika już z listów Pawłowych. Również w naszej epoce Magisterium Kościoła zwraca uwagę na odradzanie się prądów neopogańskich[7]. Inwazja tych prądów nasilała się z czasem, co przejawiło się w formie otwartego sprzeciwu wobec nauczania wyrażonego w encyklice Pawła VI *Humanae vitae*.

Jan Paweł II pogłębia naukę katolicką o powołaniu małżeńskim, sięgając równocześnie do źródła filozofii i do Objawienia. W dokumentach swego pontyfikatu wykazuje, że tradycyjna nauka katolicka odpowiada zarówno prawidłowo rozumianym kryteriom antropologicznym, jak i przesłankom teologii biblijnej widzianej przez pryzmat tajemnicy stworzenia i Odkupienia.

---

[5] Dillersberger, w: J a n k o w s k i, dz. cyt., s. 490.

[6] Stauffer, w: J a n k o w s k i, dz. cyt., s. 490.

[7] Jasno sformułował to Pius XI w encyklice *Casti connubii* (AAS 22, 1930, s. 572).

Wolno już z obecnej perspektywy (minionych lat tego nauczania) stwierdzić, że zarówno synteza antropologiczna, jak też teologia małżeństwa i rodziny rozwijana przez Jana Pawła II doskonale zgadzają się z wizją powołania mężczyzny i kobiety ukazaną w Liście do Efezjan. Widać to szczególnie w zasadniczych zwornikach tej doktryny, jakimi są: misterium Chrystusa, tajemnica „jednego ciała" i teologia miłości pojętej jako dar, rozumiany w świetle najwyższej Tajemnicy Trójcy Świętej.

Jan Paweł II spotyka się także nader blisko z Apostołem narodów w takich punktach, jak widzenie osoby ludzkiej w kategoriach etycznych i radykalne odcięcie się od neognostyckich i neomanichejskich prądów odradzających się we współczesnej cywilizacji. Krytyka tej w istocie anty-ludzkiej cywilizacji jest u Jana Pawła II równie zdecydowana i jednoznaczna, jak u Autora Listu do Efezjan czy Listu do Rzymian. Autonomia płci oznacza zawsze jej urzeczowienie. Jedyną drogą do jej ocalenia jest umieszczenie z powrotem płciowości w kontekście etycznej i religijnej struktury małżeństwa. A to oznacza powrót do Słowa Bożego: do Słowa, które stało się Ciałem, aby nasze ciało mogło zostać ożywione Duchem.

Norbert i Renata MARTINOWIE

BÓG W MAŁŻEŃSTWIE I W RODZINIE

Ostatecznie tylko Chrystus jako trzecia, obecna w małżeństwie przez sakrament, osoba objawia męża żonie i żonę mężowi, pozwala im odkryć, kim są i kim powinni się stać.

WPROWADZENIE: „ŚWIĘTY ŻYWOT"

Kto w Szwajcarii, w kantonie Wallis, wędruje doliną dziko spienionego Rodanu, tu właśnie wypływającego z lodowca, w każdej z wiosek w Obergoms natknie się na jeden, a niekiedy nawet na kilka wspaniałych barokowych kościołów czy kaplic. Pozdrawiają one wędrowca również z głębi cichych dolin, z małych porośniętych lasami wzniesień, a także – jak koło Reckingen – pośród zieleni szeroko rozpostartych łąk.

Odwiedziwszy kilka z nich uważny wędrowiec spostrzeże, że w ich wnętrzach, przy bogato malowanych głównych i bocznych ołtarzach, powtarza się pewien obraz, obraz przedstawiający Świętą Rodzinę w sposób wypracowany przez siedemnastowieczne malarstwo barokowe – popularny nie tylko w Obergoms, lecz w całym niemieckojęzycznym obszarze alpejskim, na południu Niemiec i daleko poza nimi. Ten charakterystyczny rodzaj obrazu miał wyprzeć znany i dotychczas bardzo popularny typ portretu rodzinnego „Odpoczynek podczas ucieczki do Egiptu".

Ten typ obrazu określany mianem „heiliger Wandel" („ukryty święty żywot"), powstały pod wpływem zakonu jezuitów, tak przedstawia Świętą Rodzinę: Dziecię Jezus (w wieku około ośmiu do piętnastu lat) stoi pośrodku między Maryją a Józefem, którzy trzymają je za ręce, w tle zaś widoczne są bardzo realistycznie namalowane atrybuty rzemieślnicze (warsztat stolarski itd.). Nad tą ziemską sceną rodzinną w chmurach ukazują się Bóg Ojciec i Duch Święty i tworzą z Dziecięciem Jezus linię pionową, podczas gdy Maryja i Józef stoją z nim na jednym poziomie, tak że w osobie Chrystusa krzyżują się elementy pionowe i poziome. Chrystus stanowi punkt przecięcia ramion krzyża, należy zatem do obu „porządków": do „trinitas coelestis" (lub też „trinitas increata") i do „trinitas terrestris" (lub też „trinitas creata"). Taka ziemska Trójca nazywana była wśród ludu „małą Trójcą".

Pojęcie „heiliger Wandel" jest tłumaczeniem łacińskiego „conversatio" i oznacza nie tylko ruch do przodu, lecz również sposób – dzisiaj powiedzielibyśmy raczej „styl" – życia, ucieleśniany przez Świętą Rodzinę ideał życia miłego Bogu, które spaja ze sobą „obcowanie z kimś" i komunikowanie się, przepojoną miłością jedność osób powiązanych w małżeństwie i rodzinie lub – żeby określić to współczesnym pojęciem teologicznym – „communio personarum"[1].

Obraz ten w prosty sposób unaoczniał chrześcijańskiemu ludowi ważne tajemnice wiary dotyczące Trójcy Świętej i wcielenia. Był jednocześnie jednym z najbardziej złożonych i wielowarstwowych obrazów sztuki chrześcijańskiej; łączył uwielbienie Boga i świętych w ogóle, uwielbienie Maryi w szczególności oraz niósł naukę moralności dla rodziny. Był to obraz, w którym – zagęszczony, jak w całej Biblia Pauperum – odbijał się kosmos chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny, kosmos znaczony toposami lub paradygmatami: po pierwsze Trójcy Świętej, po drugie stosunku Chrystus-Kościół (Maryja), po trzecie Świętej Rodziny. Tym samym obraz ów jednocześnie dotykał tego spajającego organizmu, w który wtopione jest każde indywidualne małżeństwo i każda rodzina i który jest ożywiany, przepojony i karmiony elementarną siłą miłości w rozmaitych jej formach: miłości małżeńskiej, rodzicielskiej, miłości dziecka, miłości naturalnej i ponadnaturalnej. Zawiera się w tym także jedność fizycznego i metafizycznego wymiaru miłości.

PĘKNIĘCIE WSPÓŁCZESNOŚCI

Wiemy, że jedność ta jest zagrożona, że integralność miłości niebezpiecznie pęka, odkąd człowiek pojawił się na arenie dziejów, i że to „pęknięcie" przybiera współcześnie na aktualności i ostrości w niespotykanej do tej pory skali.

W nieznanych dotychczas rozmiarach i nieznanymi dotychczas środkami człowiek współczesny usiłuje miłość podzielić na części, wyizolować, zniewolić, zaprzęgając ją w służbę egoistycznych interesów, i uczynić ją „rozporządzalną". Przejawy fałszywie realizowanej miłości: rozwody, aborcja, pornografia, prostytucja, homoseksualizm, ale i antykoncepcja oraz sterylizacja, a w ślad za nimi techniki sztucznego zapładniania (np. IVF) – stały się powszechne, jak nigdy dotąd, i rozprzestrzeniają się w zawrotnym tempie, znajdując szeroką akceptację w kręgach ludzi publicznie wpływowych. Jest to wyraźny wskaźnik zagrażającej życiu sprzeczności, w którą został uwikłany chrześcijański obraz człowieka w społeczeństwie liberalnym.

---

[1] Na temat pojęcia „communio personarum" por.: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, zwłaszcza s. 301-336; por. też.: K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum". Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie" 66(1974) t. 83, s. 347-361.

Wszystkie linie tego pęknięcia, niby w soczewce, zbiegają się w problemie chrześcijańskiego pojmowania małżeństwa i rodziny. Metafizyczna wizja sakramentalnego małżeństwa i wyrastającej z niego w sposób naturalny chrześcijańskiej rodziny, teologiczne zakotwiczenie naturalnego małżeństwa i rodziny „w Bogu", stawiają, i to radykalnie, pod znakiem zapytania zliberalizowaną praktykę „okresowych partnerstw życiowych", stopniowo rozszerzającej się poligamii – i vice versa. Jeśli małżeństwo jest realnym przedstawieniem przypieczętowanego krzyżem miłosnego związku Chrystusa ze swoim Kościołem, jeśli wewnętrzne życie Trójcy Świętej przeniknięte duchem miłości ma kształtować oblicze chrześcijańskiego małżeństwa i rodziny, jeśli bezinteresowna miłość rodziny z Nazaretu, „małej Trójcy", ma przepajać również wzajemne związki wewnątrz „małej Trójcy" nas wszystkich: między ojcem, matką i dzieckiem (dziećmi) – musimy zmienić nasze życie, musi zmienić swoje życie człowiek XX wieku i trzeciego tysiąclecia. Alternatywa, przed którą stoimy, jest radykalna – tertium non datur.

W małżeństwie, jak w żadnej innej wspólnocie osób (communio personarum), człowiek staje przed zadaniem zintegrowania różnych rodzajów miłości, które określają szeroki łuk jego życiowej wędrówki, a jednocześnie wykraczają poza świat zmysłów, sięgając wieczności[2]. Miłość jako przywiązanie i upodobanie (amor complacentiae), miłość jako pożądanie (amor concupiscentiae), miłość jako życzliwość (amor benevolentiae), miłość jako sympatia i przyjaźń (amor amicitiae), a wreszcie miłość oblubieńcza – wszystkie mają w małżeństwie swe prawowite miejsce. Dlatego jednym z najważniejszych zadań stojących przed dwójjednością mężczyzny i kobiety w małżeństwie jest pielęgnowanie i integracja miłości małżeńskiej w jej różnych przejawach – pielęgnowanie i integracja miłości seksualnej, erotycznej, duchowej i nadnaturalnej. Jeśli miłość małżeńska ma się stać podobna do miłości Boga w trzech Osobach, której jest odbiciem, nie oznacza to, że należy na przykład odrzucić miłość seksualną, aby jej miejsce mogła zająć miłość ponadnaturalna; szacunek wobec osoby drugiego człowieka mieści w sobie wszystkie rodzaje miłości, należy je wszystkie pielęgnować. Zaniedbywanie seksualnego wymiaru miłości małżeńskiej prowadzi do nieprawidłowości, podobnie jak zaniedbywanie wymiaru ponadnaturalnego. Oczywiście oba te rodzaje miłości pozostają wobec siebie w określonym stosunku, który trzeba zachować. Na przykład z punktu widzenia psychologii bez wątpienia jest tak, że współgranie różnych rodzajów miłości w ciągu życia przemieszcza się od poszukiwania spełnienia seksuálnego w kierunku duchowości. Generalnie można więc powiedzieć, że miłość seksualna w całości życia, jako „wyraz, środek i zabezpie-

---

[2] Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Lublin 1986 (wyd. pierwsze, Kraków 1962), zwłaszcza rozdz. 2: „Osoba a miłość", s. 67-126.

czenie" innych rodzajów miłości, musi podlegać przewodnictwu miłości duchowej.

Właśnie ta integracja współcześnie się załamała, a radykalizm i natężenie tego zjawiska są tak wielkie, jak jeszcze nigdy w dziejach. Racjonalizm zepchnął współczesnego człowieka w wyobcowanie[3], które niby „nowy manicheizm", podkreślający dualistyczny charakter ducha i ciała, rozrywa jedność ich organizmu i odpowiada za to, że współczesny człowiek w dużej mierze pozostaje dla samego siebie istotą nieznaną, a rodzina – nieznaną rzeczywistością. Osoba i rodzina stają się obiektem „cywilizacji neomanichejskiej", w której – zamiast początkowego zadziwienia kochanków o poranku dnia stworzenia jak w Księdze Rodzaju i oblubieńczego oczarowania, o czym czytamy na przykład w Pieśni nad Pieśniami (4, 9) – panuje manipulacja i wykorzystywanie ludzkiej seksualności.

Oczarowanie miłością należy do jej najgłębszej istoty. Zdumienie, że początkowo zupełnie obcy człowiek sięga w głąb naszego życia i nadaje mu przez to nowy, głębszy sens, przeżywane i odczuwane jest przez wszystkich naprawdę kochających jako coś o niezmierzonej głębokości, nieoczekiwany podarek, jako tajemnica, która każe im czuć, myśleć, chcieć i mówić: „Ty. Tylko Ty. Ty i nikt inny. Na zawsze Ty". W te słowa angażuje się cały człowiek, wykracza poza swój rozum, swoje ratio i nigdy tego całkowicie nie rozumie – nigdy całkiem nie rozumie samego siebie i swojej gotowości do bezwarunkowego oddania. Miłość i tajemnica są nierozłączne.

Ale „racjonalizm nowożytny nie toleruje tajemnicy", radykalnie ją nawet zwalcza, ponieważ „niesie z sobą radykalnie inną interpretację stworzenia oraz interpretację sensu ludzkiej egzystencji". Dla racjonalisty jest nie do pomyślenia, żeby Chrystus był oblubieńcem i „źródłem absolutnym wszelkiej miłości oblubieńczej między ludźmi"[4].

DOTKNIĘCIE TAJEMNICY

Uznając coś za tajemnicę ludzie dają znak, że dostrzegają w tym jednocześnie dwa wymiary: „objawienie" i „zasłonięcie". Objawienie oznacza, że sporny stan rzeczy daje się częściowo zrozumieć, jest sensowny, że otwiera się przed badawczą ingerencją rozumu czy też intuicji; zasłonięcie oznacza, że jego istota, jego wymiar najbardziej wewnętrzny pozostaje w ukryciu; można co najwyżej przeczuwać, że jest.

---

[3] Por. *Gaudium et spes*, nr 14, 24 i 28.

[4] Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 19.

W tym sensie w antropologii czy w religioznawstwie mówimy o „tremendum et fascinosum": właśnie w fakcie, że coś zostaje rozpoznane jako tajemnica albo uznane za tajemnicze, owo coś wyraża się, przyciąga człowieka, fascynuje go, a jednocześnie napawa świętą trwogą, podziwem i głębokim szacunkiem.

A kiedy tajemnicy dotyka człowiek oświecony, reprezentujący postawę krytycznego racjonalizmu – po to, by ostatecznie zerwać okalające ją zasłony – ta skutecznie się przed nim kryje. Trzeba się do niej zbliżać w postawie słuchacza i obserwatora, trzeba „pozwolić jej przemówić", pozwolić, by istniało jej osobliwe podwójne oblicze, nauczyć się je uznawać i potwierdzać. Szacunek wobec nietykalności tajemnicy jest warunkiem, by do nas przemówiła, by się objawiła, by się zasłaniając odsłoniła. Tajemnica i tak ostatecznie umyka poznaniu człowieka, co sprawia, że człowiek podchodzi do niej z czcią. Tajemnica przenosi człowieka w sferę świętości i sakramentalności. Sakrament i misterium (greckie słowo „mysterion" znaczy „tajemnica", ale i „sakrament" w sensie siedmiu sakramentów Kościoła) należy traktować prawie jak synonimy. Szczególnie wyraźnie wyczuwa się to w odniesieniu do tajemnicy miłości i wierności, na które nie trzeba przecież zasłużyć, które dostaje się i przyjmuje w darze, a które w małżeństwie stają się istotną częścią sakramentu.

BÓG W TRÓJCY ŚWIĘTEJ W MAŁŻEŃSTWIE I W RODZINIE

Lata przygotowań do wielkiego wydarzenia przełomu tysiącleci Kościół pokonuje krocząc trzema torami, w kolejnych latach – począwszy od roku 1997 po rok 1999 – na pierwszym planie stawiając inną z trzech Boskich Osób Trójcy Świętej. Jeżeli w roku 1997 w centrum czci i uwagi staje Chrystus Zbawiciel, w roku 1998 – Duch Święty, a w 1999 – Bóg Ojciec, to taka droga w rok 2000 ma jednocześnie zapraszać chrześcijan do „trwania w wewnętrznym życiu Boga"[5].

Zastanówmy się teraz, dlaczego sakramentalne małżeństwo, zakorzenione w tajemnicy miłości, próbuje jednocześnie wnieść w te głębie Boga, a być może nawet musi tam Go wnieść. Według centralnej definicji Soboru Watykańskiego II sakrament jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego"[6]. A więc i sakrament małżeństwa głęboko wewnętrznie jednoczy z Bogiem, tak że życie w sakramentalnym małżeństwie może, a nawet powinno być takim „zagłębieniem się w Bogu".

---

[5] Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 8, por. też: Ga 4, 6.

[6] *Lumen gentium*, nr 1.

Hasło „Bóg w małżeństwie i w rodzinie" można więc – stosownie do trójtorowości drogi w rok 2000 – rozbić na hasła: „Chrystus w małżeństwie i w rodzinie", „Duch Święty w małżeństwie i w rodzinie" i „Bóg Ojciec w małżeństwie i w rodzinie".

Małżeństwo w porządku stworzenia papież Jan Paweł II nazywa małżeństwem „na początku"[7]. W całej swej treści zostało objawione dopiero przez Chrystusa w porządku zbawienia Nowego Testamentu. Obrazy, którymi określamy tę tajemnicę objawienia (małżeństwo jako odbicie Trójcy Świętej; jako odbicie stosunku Chrystusa do swego Kościoła; stosunku Chrystus – Maryja; wreszcie jako odbicie Świętej Rodziny – wszystko dawne toposy teologiczne), jednocześnie objawiają i zasłaniają, dostarczają nam jednak istotnych informacji o chrześcijańskim małżeństwie jako rzeczywistości sakramentalnej. Pełnia rozmaitych i wzajemnie się uzupełniających aspektów tej rzeczywistości sprawia, że musimy traktować całość jak obracającą się kulę: ograniczeni miejscem, w którym się znajdujemy, jesteśmy w stanie zobaczyć tylko jej fragment, tak że „całość" możemy jedynie przeczuć w zespalającej wyobraźni.

Z punktu widzenia psychologii małżeństwo rozwija się w kierunku wyznaczanym przez wizje teologiczne: coraz głębsze wrastanie we wspólnotę miłości, życia i zadań małżeńskich jako communio personarum na podłożu rozwijającej się, wewnętrznie zbliżającej małżonków, wypróbowanej, wiernej miłości. Miłość ta karmi się również tajemnicą, której poszanowanie wyraża się w małżeństwie szacunkiem wobec osoby. Osobę, przy całej tęsknocie za jednością, można prawidłowo ocenić i uznać tylko w poszanowaniu jej głęboko ukrytej osobowej całości i integralności.

W tej tajemnicy wyniesieniu do boskiego wymiaru i uświęceniu ulega ludzka codzienność małżeńska i rodzinna, aż po cielesność. Gramatyka historii zbawienia objawia się, odsłania i zasłania w tej wielkiej tajemnicy jako rodzinna struktura, w którą weszło małżeństwo mężczyzny i kobiety. W tym sensie Ojciec Święty odkrywa głęboki związek trzech sakramentów: chrztu – Eucharystii – małżeństwa: „Oto najgłębszy wymiar «wielkiej tajemnicy», oto znaczenie sakramentalnego obdarowania w Kościele, oto najgłębszy sens Chrztu i Eucharystii"[8]. Gramatyka dziejów zbawienia jako struktura rodzinna sięga poza przestrzeń i czas, ponieważ w świetle Nowego Testamentu możliwe jest rozpoznanie pramodelu rodziny w samym Bogu, w trójtajemnicy Jego miłości i Jego życia[9]. Małżeństwo i rodzina są communio personarum, bo Bóg sam jest communio personarum. Jest prawzorcem tego odbicia, które chciał stworzyć i stworzył.

---

[7] J a n P a w e ł II, *Familiaris consortio* (FC), nr 13.

[8] J a n P a w e ł II, *List do Rodzin*, nr 19.

[9] Por. tamże; oraz *Mulieris dignitatem*, nr 7, 23.

CHRYSTUS W MAŁŻEŃSTWIE I W RODZINIE: „WIELKA TAJEMNICA"

Święty Paweł w Liście do Efezjan mówi o stosunku istniejącym między małżeństwem chrześcijan a zbawieniem dokonanym przez Chrystusa, a zwłaszcza Jego stosunkiem do Kościoła, jako o wielkiej tajemnicy (mysterion megalon). Misterium tylko w rozumieniu chrześcijańskim oznacza, że coś, co ze swej natury nie poddaje się poznaniu, zostaje objawione, odsłonięte przez samego Boga. Poprzez Objawienie Bóg pozwala człowiekowi dokładniej dostrzec związek, którego początki sięgają porządku stworzenia, ale który nie został jeszcze w całej swej pełni poznany bądź rozpoznany. Małżeństwo na przykład istnieje już od stworzenia człowieka, ale jego ukrytą pełnię objawił Chrystus, ku zaskoczeniu apostołów, dopiero w Nowym Przymierzu. Typowe dla tajemnicy chrześcijańskiej jest to, że mimo tego objawienia pozostało w niej nierozpoznawalne i tajemnicze jądro, ponieważ misterium chrześcijańskie ma związek z samym Bogiem, który mimo wszelkich objawień przerasta nasze poznanie. Tajemnica ta, jak mówi św. Paweł, ostatecznie odsłoni się w niebie. Wspaniałe i tajemnicze słowa św. Tomasza z Akwinu w jego *Adoro te de vote* pozwalają nam zrozumieć, że nawet ten tak głęboki teolog w końcu wycofał się w milczenie. Zademonstrował w ten sposób, że ostatecznie tylko milczenie jest właściwą odpowiedzią na tajemnicę.

Wszystkie te wymiary są obecne, gdy papież Jan Paweł II w *Liście do Rodzin*, wydanym z okazji Roku Rodziny (1994) woła do chrześcijańskich rodzin na całym świecie: „Jest u was Oblubieniec" (por. Mt 9, 15)[10]. Jak w Kanie wodę przemienił w wino, tak i naturalne małżeństwo z Księgi Rodzaju i Starego Testamentu Chrystus na „nowej podstawie" przemienia w małżeństwo sakramentalne. Ponieważ On jako wspólny Oblubieniec stanowi jądro tej kochającej wspólnoty osób, przez Niego staje się ona głęboką tajemnicą, o której mówi św. Paweł w Liście do Efezjan. Zasada, że Bóg w Drugiej Osobie Trójcy Świętej jest przez sakrament obecny w małżeństwie i w rodzinie, znajdowała i zawsze znajduje wyraz w nauce Kościoła. Nie będzie na pewno przesadą stwierdzenie, że w nauce papieża Jana Pawła II znajduje ona swą kulminację. Żyjemy w czasach, które wymagają dawania przez Kościół i przez jego naukę poruszającego świadectwa tajemniczej głębi życia małżeńskiego i rodzinnego i które godność tej właśnie dzisiaj często zagrożonej i pogardzanej formy życia ludzkiego stawiają w niespodziewanym świetle.

Obrona tej godności, zrozumienie małżeństwa i rodziny jako powołania, życie nimi w duchu naśladowania Chrystusa i traktowanie ich jak własne

---

[10] Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 19.

apostolstwo to najbardziej zaszczytny obowiązek, zadanie i posłanie związanych małżeństwem osób świeckich. W sakramencie małżeństwa jako nowego stworzenia nie ma już starego człowieka. Oznacza to, że ponieważ chodzi o porządek miłości, zanika panowanie męża nad żoną, o czym Księga Rodzaju mówi jako o następstwie grzechu pierworodnego. W miejsce słów: „on będzie nad tobą panować" wkracza miłość communio personarum jako wyraz obecności Boga między nimi, w której mąż i żona są jedynie „jednością" w Nim, w Chrystusie. We wzajemnym miłosnym oddaniu w Chrystusie całej osoby oblubieńcowi zanika wszelkie poddanie się panowaniu płci, bo znosi je absolutne panowanie Króla Serc w miłości. Oznacza to, że mężczyzna i kobieta „w poddaniu się sobie we wspólnej bojaźni Chrystusowej" (por. Ef 5, 21) czynią się „równymi" dzięki swej miłości (lub może lepiej: stają się równi dzięki wspólnemu trwaniu w stanie zanurzenia się w miłość właściwego Oblubieńca). „Kochać się, by przez to stać się równymi" – to niezgłębiona tajemnica, która odsłoni się naszemu ograniczonemu umysłowi dopiero u progu wieczności.

Rzuca to nowe światło na oblubieńcze oddanie Syna Bożego w szaleństwie krzyża, Jego miłość aż po śmierć na krzyżu, przez którą stworzył swą oblubienicę, Kościół, czystą i świętą (Ef 5, 25-26). Stosunek do chrztu (por. Rz 6, 3-4), w trakcie którego powstaje nova creatura, nowe stworzenie w Chrystusie, objawia jednocześnie świętą zamianę: Syn Boży staje się człowiekiem (Synem Człowieczym), żeby człowieczy syn i córka mogli stać się dziećmi Bożymi. W tej tajemniczej zamianie człowiek otrzymuje pełnię życia, która ma źródło w Bogu i która przypada mu w udziale dzięki Chrystusowi, a więc również dzięki obecności Chrystusa w małżeństwie (por. J 10, 10). „Gloria Dei homo vivens" – powie później św. Ireneusz. Oddanie mężczyzny i kobiety w małżeństwie pozwala im zatem uczestniczyć w tym tajemniczym wielkanocnym misterium Syna Bożego.

Dopiero Chrystus w pełni pokazuje człowiekowi, kim człowiek jest[11], co w odniesieniu do małżeństwa oznacza objawienie, że ostatecznie tylko Chrystus jako trzecia, obecna w małżeństwie przez sakrament, osoba objawia męża żonie i żonę mężowi, pozwala im odkryć, kim są i kim powinni się stać; objawia, że niepodzielne szczere oddanie, całkowite oddanie siebie w małżeństwie dokonuje się w Chrystusie, że małżonkowie się w Nim „rozpoznają", ponieważ ostatecznie Chrystus jako oblubieniec jest „źródłem absolutnym wszelkiej miłości oblubieńczej między ludźmi"[12]. W ten sposób uchylony zostaje przynajmniej rąbek tajemnicy chrześcijańskiego małżeństwa.

---

[11] Por. *Gaudium et spes*, nr 22.

[12] Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 19.

W samym jądrze sakramentu małżeństwa, jako jego centrum, jako „pan domu", jawi się Chrystus. On promieniuje w mężu i żonie, i powinien promieniować w nich coraz silniej. Siła promieniowania małżeństwa chrześcijańskiego ma źródło w tym Oblubieńcu. Specjalnym przywilejem chrześcijańskiego małżeństwa jest obecność w nim Chrystusa oraz to, że – jeśli małżonkowie w swej dwójjedności jako mąż i żona i w sakramencie jako „związek trojga" całkiem Mu się powierzają – pragnie On w nich, przez nich, z nimi jasno świecić, promieniować z nich i dokonać Swego dzieła. Kto więc chce, by Chrystus przez jego małżeństwo i w nim świecił coraz jaśniej, musi pozwolić świecić coraz jaśniej swojemu partnerowi. Kto w małżeństwie gardzi mężem czy żoną lub lekceważy współmałżonka, dotyka Trzeciego w tym związku: Chrystusa. Tę wizję małżeństwa można dostrzec tylko zanurzając się w głębokiej kontemplacji, którą małżonkowie muszą pielęgnować.

Taka pełnia życia oblubieńczej wspólnoty zdarza się także w dziejach zbawienia i znalazła swe odbicie w oblubieńczej wspólnocie Boga i Jego narodu wybranego. Paradygmatycznie Bóg w Starym Testamencie dochował wierności tej wspólnocie, mimo wszystkich zdrad i bałwochwalstwa Izraela. Oblubieńczy wymiar stworzenia i drogi Boga z ludem wybranym znajduje swój punkt kulminacyjny w wierności Oblubieńca, Chrystusa, wobec swej oblubienicy, Kościoła, wierności przypieczętowanej Jego krwią. W tę kulminację w tajemniczy sposób włączone jest małżeństwo, wzajemna miłość mężczyzny i kobiety jako sakrament Kościoła, jako że oni w swej miłości odtwarzają stosunek Chrystus – Kościół, a nawet realnie go przedstawiają. W *Familiaris consortio* Papież mówi o małżeństwie jako o „rzeczywistym znaku dziejów zbawienia", związanym z oblubieńczą miłością Chrystusa. Wzajemne wsłuchiwanie się w siebie małżonków sprawia, że „poprzez sakramentalny znak ich wzajemna przynależność jest rzeczywistym obrazem samego stosunku Chrystusa do Kościoła", a więc małżeństwo – jak każdy inny sakrament – jest „pamiątką, uobecnieniem i proroctwem tego zbawczego dzieła" (FC, nr 13).

MISTERIUM MAŁŻEŃSTWA A DUCH ŚWIĘTY

Sięgając głębiej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania, co spaja dwójjedność męża i żony, co jest najgłębszym spoiwem małżeństwa w trójzwiązku z Chrystusem, natkniemy się na Osobę Ducha Świętego. To On jest „pomiędzy", jest „fluidem", w którym poruszają się małżonkowie, On stanowi i utrzymuje istotę małżeństwa, On jest „duszą duszy" małżeństwa.

Pomyślmy o obrazie przedstawiającym trzech młodzieńców w piecu ognistym, którzy tkwią wśród płomieni, ale nie płoną (por. Dn 3). Niejako tak samo poruszają się w swoim małżeństwie mąż i żona w obecności Chrystusa, oto-

czeni płomieniami „wiecznie młodej siły" (jak mówi liturgia rzymska), ognistym oddechem Ducha Świętego.

Duch Święty jest „relacją", jest po prostu miłością. W nauce o Trójcy Świętej to pierwotna siła między Ojcem a Synem, siła, która w trakcie stworzenia porządkuje chaos. Siła ta stanowi „cichą moc i ukrytą siłę", jak to opiewa stara pieśń kościelna. A tam, gdzie działa Duch, „Chrystus kroczy przez czas" (według innej pieśni kościelnej), ponieważ Duch Święty jest Duchem Chrystusa, a także Boga Ojca, jako że Jezus i Ojciec są jednością. Dlatego święty Paweł mówi: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5).

Napełnianie miłością ludzkiego serca odnosi się też do miłości małżeńskiej, co szczególnie widoczne jest w Liście do Koryntian. Św. Paweł mówi tam: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem" (1 Kor 6, 17), a ta wypowiedź pozostaje w bezpośrednim kontekście rozważań nad seksualnym połączeniem męża i żony. „Stawaniu się jednym duchem" z Chrystusem odpowiada „stawanie się ciałem" męża i żony w małżeństwie, o ile jest wyrazem, środkiem i zabezpieczeniem całkowitego miłosnego oddania się osób i ciałem, i duszą. Miłosne stawanie się jednością w obu przypadkach jednoczy z samym Bogiem. Dlatego Kościół podkreśla tak silnie godność ludzkiego ciała i ludzkiej płciowości.

Rozmyślając o Duchu Świętym i Jego roli w małżeństwie i w rodzinie odkrywa się jedną z najgłębszych tajemnic życia. Jest to tajemnica, którą objawia sam Duch Święty. Istnieje ścisły związek między aktem, w którym przez Niego „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami", a więc wcieleniem Syna Bożego, a aktem ludzkim w sakramentalnym małżeństwie, w którym wyraża się miłość, a w dziecku urzeczywistnia się nowe ludzkie ciało. W jednym przypadku z tego niepojętego aktu rozkwita Święta Rodzina, w innym powstaje normalna rodzina ludzka, którą papież Jan Paweł II nazywa „sanktuarium życia". Możliwe jest to tylko w Duchu Świętym przez Bożą moc miłości i tworzenia. Oba te akty są ze sobą ściśle związane, ponieważ poprzez stwarzanie nowych ludzi Bóg prowadzi wcielenie ich spełnienia w corpus Christi mysticum. Nie jest więc przesadą upatrywanie w dziecku jednej z form obecności Boga w rodzinie. Chrystus mówił z całą powagą: „Kto przyjmuje jednego z tych maluczkich, Mnie przyjmuje".

Czy małżonkowie mogą wpłynąć na to, aby te prawdy wiary stały się ich doświadczeniem? Z jednej strony jest to niemożliwe bez działania Ducha Świętego, a z drugiej bez obecności Chrystusa wewnątrz rodziny i jako Trzeciego w związku małżeńskim. Mąż i żona mogą jednak w swoim małżeństwie stworzyć sakralną przestrzeń, w której doświadczają tej „duszy dusz". Te tajemnice trzeba bardzo starannie chronić, trzeba je pielęgnować i kształtować, na przykład honorowe miejsce w swoim mieszkaniu należy przeznaczyć na obraz Chrystusa i Maryi. Niechże powstanie „domowa świątynia", w której

małżonkowie wspólnie spotkają Boga w modlitwie, w dziękczynieniu, w przebaczeniu itd., a również w trakcie świadomego i regularnie prowadzonego małżeńskiego dialogu wykraczającego poza roztrząsanie banalnych problemów codzienności.

„Dar Ducha jest życiowym przykazaniem dla małżonków chrześcijańskich, a zarazem podnietą, by z każdym dniem zmierzali ku coraz głębszej więzi pomiędzy sobą na każdym poziomie: na poziomie związku ciał, charakterów, serc, umysłów i dążeń, związku dusz, ukazując w ten sposób Kościołowi i światu nową komunię miłości jako dar łaski Chrystusowej" (FC, nr 19). Bóg w szczególny sposób, dzięki charyzmatowi papieża Jana Pawła II, odsłania w naszych czasach tę wizję małżeństwa i rodziny, a to objawia małżonkom posłanie, które ma trafiać do ich serc. „Mój przybytek pośród nich umieszczę na stałe. Mieszkanie moje będzie pośród nich" (Ez 37, 26). Rodzina jest „domowym sanktuarium Kościoła" (FC, nr 55).

Bolesne jest więc doświadczenie, że ta najgłębsza wspólnota miłości, życia, zadań i losu w zetknięciu z niską naturą człowieka stanowi nie tylko idylliczne zatopienie się w sobie, bycie ze sobą i dla siebie, lecz dość często jest też porównywalna z „chaosem". Jak małżonkowie mają walczyć z codziennością, która ich oplątuje pełnią zmieniających się działań i wymagań, którym muszą sprostać na przykład w pracy zawodowej, w gospodarstwie domowym, wychowując dzieci, zarządzając pieniędzmi, budując dom, dokształcając się, pracując w ogrodzie i na podwórzu, planując wakacje i remont domu. Z racji autonomii swych rodzin zajęci są tysiącem drobnych spraw, które nie obciążają na przykład ludzi w klasztorach, ponieważ przejmuje je od nich wspólnota. I w tym codziennym chaosie, który jakże często doprowadza do rozpaczy, bo zadania spełnione natychmiast odrastają jak odrąbane głowy hydry, próbują prosto i uczciwie odkryć tajemnicę swojego małżeństwa. Tylko Duch Święty jest tym, który umie ten chaos przemienić w porządek, który umie przemienić go w kosmos. Ponadto Duch rozmawia z nimi „bezsłownymi westchnieniami", a oni ufają, że „Duch, którego Pan użycza, daje nowe serce i uzdalnia mężczyznę i kobietę do miłowania się tak, jak Chrystus nas umiłował" (FC, nr 13). W homilii z dnia 12 VI 1994 roku skierowanej do nowo poślubionych Ojciec Święty wyraził to następującymi słowami: „Duch Święty pomoże Wam zbudować Kościół domowy, który jest owocem sakramentu małżeństwa".

Niech te przemyślenia uzupełni spojrzenie na Maryję Matkę Bożą i maryjną naukę Kościoła. Maryja, „Matka pięknej miłości", jest według tajemniczej inwokacji z Litanii loretańskiej również „vasa spiritualis", naczyniem w całości wypełnionym Duchem Świętym, niejako „ozdobnym naczyniem" napełnionym duchowością, siłą wiary, która pochodzi od Ducha Świętego, z Jego siedziby. Może więc uczyć, jak szykować miejsce Duchowi Świętemu, żeby w każdym człowieku i w każdej chrześcijańskiej rodzinie – kontynuując wcielenie – na nowo dawał światu Chrystusa.

BÓG OJCIEC W MAŁŻEŃSTWIE I W RODZINIE

„Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo; powołując go do istnienia z miłości, powołał go jednocześnie do miłości" (FC, nr 11). „Rodzina dlatego otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym uobecnieniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościoła, Jego oblubienicy" (FC, nr 17). Bóg powołuje więc małżonków „do szczególnego uczestnictwa w swej miłości, a zarazem w swojej mocy Stwórcy i Ojca" (FC, nr 28). Współudział małżeństwa w potędze Stwórcy, obecność Ojca w małżeństwie i w rodzinie pokazuje, że miłosna wspólnota małżeństwa znajduje niejako swe dopełnienie w tym, że staje się także wspólnotą życia, wspólnotą, która w darze niesie życie.

Z tajemnicy „My" trzech Osób Boskich wywodzi się wspólnota osób małżeństwa i rodziny. Ta prawda podobieństwa Bożego jest w szczególny sposób obecna w ojcostwie i w macierzyństwie. Ojciec i matka poczynając nowe życie współdziałają z Bogiem Stwórcą, albowiem w ludzkim rodzicielstwie sam Bóg obecny jest w sposób bardziej specyficzny i wyjątkowy niż w jakiejkolwiek innej formie przekazywania ziemskiego życia. W biologię prokreacji wpisana jest zatem genealogia osoby. Dlatego też Papież ma pełne prawo powiedzieć, że bez wyraźnego odniesienia do głębokiej tajemnicy rodzicielstwa nie można zrozumieć Kościoła ani jako mistycznego Ciała Chrystusa, ani jako znaku związku człowieka z Bogiem w Chrystusie, ani jako uniwersalnego sakramentu zbawienia[13].

Posłanie małżeństwa chrześcijańskiego ma dziś tak duże znaczenie dlatego, że seksualność należy przedstawiać jako wartość i zadanie całej osoby, która została stworzona na obraz i podobieństwo Boga jako mężczyzna czy kobieta (por. FC, nr 32). Na tym tle zrozumiała staje się odważna wypowiedź charyzmatycznego twórcy współczesnego chrześcijańskiego ruchu na rzecz rodziny: „Ale najdoskonalszym wizerunkiem Boga w Trójcy Świętej są małżonkowie, i to w momencie spełniania aktu małżeńskiego"[14]. Tutaj widać najwyraźniej, że małżeńska dwójjedność jest odbiciem zjednoczonej miłością i życiodajnej Boskiej Trójcy i że w akcie wzbudzania nowego życia dokonuje się współuczestnictwo w twórczej potędze Boga Ojca. „W swej najgłębszej rzeczywistości miłość jest istotowo darem, a miłość małżeńska, prowadząc małżonków do wzajemnego «poznania», które czyni z nich «jedno ciało», nie wyczerpuje się wśród nich dwojga, gdyż uzdalnia ich do największego oddania,

---

[13] Por. tamże.

[14] J. K e n t e n i c h, *Eheliche Liebe als Weg zur Heiligkeit*, Vallendar-Schönstatt 1992, s. 73, 90.

dzięki któremu stają się współpracownikami Boga, udzielając daru życia nowej osobie ludzkiej"[15].

Również wychowanie dzieci jest współuczestnictwem w stwórczym i zachowującym życie działaniu Boga Ojca. Rodzice uczą swoje dzieci uznawania Bożych zamierzeń wobec stworzenia, a zwłaszcza wobec człowieka. Uczą je posłuszeństwa wobec Boga, tak jak Chrystus tego posłuszeństwa uczył w Świętej Rodzinie. Rodzice są więc namiestnikami Boga. Nie tylko w dziecku, lecz również w nich Bóg obecny jest w rodzinie.

KOMUNIA Z BOGIEM

„Bóg w małżeństwie i w rodzinie" – to temat nie wyczerpany, ponieważ sięga głęboko w tajemnicę zbawienia. Dotknąć trzeba tego wszystkiego: niezmierzalności Trójcy Świętej, tajemnicy każdej z Osób Boskich, zróżnicowanych aspektów miłości i wpływu, jaki wywierają na ludzkie życie. „Największe – w małym" – w małżeństwie i w rodzinie, jak w soczewce, skupiają się wszystkie wielkie problemy uniwersalnej historii zbawienia. Kościół uniwersalny objawia się jako oblubienica Chrystusowa w każdym kościele domowym poprzez przeżywaną w nim miłość w wymiarze miłości małżeńskiej, rodzicielskiej, dziecięcej, siostrzanej. „Genealogia osoby", wykraczając daleko poza ciasne ramy pokrewieństwa często izolowanej, rdzennej, małej rodziny, rozwija się w uniwersalny, spajający organizm ponadnaturalnego „systemu pokrewieństw" wiary. Ten spajający organizm sięga od ostatecznego zakotwiczenia w tajemnicy Trójcy Świętej, poprzez rajskie małżeństwo prarodziców (Adam i Ewa we wspólnym „świętym żywocie" z Bogiem w Rajskim Ogrodzie) i Stary Testament, po Chrystusa Oblubieńca („nowego Adama") Nowego Testamentu. Widać go w Maryi, prawzorze Kościoła, w „nowej Ewie", która dzięki Duchowi Świętemu staje się nosicielką wcielenia, i w Świętej Rodzinie, a sięga aż w tajemniczy splot losów ochrzczonych członków naturalnej rodziny. Uchodzi on również za genealogię powinowactw wcześniejszych i późniejszych pokoleń w sensie bliskiego pokrewieństwa (włącznie z „powinowactwami z wyboru" duchowych ruchów na rzecz rodziny) i w ten sposób sięga ku przyszłym nowym niebiosom i nowej ziemi. Sakramentalne małżeństwo i wyrastająca z niego rodzina są „narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego"[16].

Głębia i etyczna siła tej wizji wprawiają nas w zdumienie. Małżonkowie, którzy usiłują żyć sakramentalną rzeczywistością swego stanu, uczestnicząc

---

[15] FC, nr 14. W innym miejscu odpowiednio przeniesione na płodność duchową, jeśli małżeństwo pozbawione jest własnych dzieci.

[16] *Lumen gentium*.

w „głębokiej tajemnicy", umieją kochać aż do końca. Stają się darem dla siebie nawzajem; swoją godność osobistą realizują we wzajemnym szacunku i znajdują w tym zasadę zwartości rodziny, dzięki której opiera się ona pokusom współczesności. Chrystus objawiając człowieka człowiekowi[17], także przez ujawnienie tego naturalnego i ponadnaturalnego spajającego organizmu, „wymiaru metafizycznego", przezwyciężyć poczucie oddalenia od tej „głębokiej tajemnicy" i wyobcowania, w które współczesnego człowieka wepchnął racjonalizm.

Staje się to szczególnie widocznie, gdy popatrzymy na Maryję: jest Ona „prawzorem Kościoła" – z jednej strony czysta Oblubienica, z drugiej zaś płodna Matka dająca ciało. Dlatego „wielka tajemnica" jest także tajemnicą maryjną i dlatego Papież może mówić o Maryi jako o „Matce pięknej miłości" i nazywać ją „Królową rodzin". To, co w aspekcie fenomenologicznym wyjaśnia mówienie o „głębokiej tajemnicy", człowiek posługując się myśleniem dyskursywnym mozolnie musi sobie uzmysławiać rozpatrując wszystkie płaszczyzny tych wielowarstwowych analogii. Teraz dopiero stopniowo, krok po kroku – stąpając drogą, o której nie mogliśmy tu szerzej mówić – musi przetworzyć to w działanie, a tym samym ucieleśnić i urzeczywistnić. Bóg jest obecny w małżeństwie i w rodzinie. A jeśli człowiek otwiera się na tę prawdę, prowadzi go ona na spotkanie z Bogiem i powoli kształtuje jego codzienne życie. Myślenie dyskursywne i drobne działania ostatecznie się znowu łączą, to zaś pozwala Papieżowi na wypowiedzi, które wywierają tak głębokie wrażenie i w pewnym sensie podsumowują przedstawione tu przemyślenia, jak to pochądzące z *Listu do Rodzin*: „Rodzina sama jest wielką Bożą tajemnicą"[18].

Tłum. z jęz. niemieckiego *Hanna Tomaszewska-Ujma*

---

[17] Por. *Gaudium et spes*, nr 22.

[18] J a n P a w e ł II, *List do Rodzin*, nr 19.

EROS CHRZEŚCIJAŃSKI

Marek MARCZEWSKI

„SAKRAMENT NAJPIERWOTNIEJSZY"
Sakramentalność małżeństwa w ujęciu Jana Pawła II

Choć „dziedzictwo łaski zostało wyparte z ludzkiego serca wraz ze złamaniem pierwszego Przymierza ze Stwórcą", to jednak małżeństwo nie przestało być figurą owego sakramentu, o którym czytamy w Liście do Efezjan (5, 21-33), a który Autor tego Listu nie waha się nazwać „wielką tajemnicą" z tej racji, że w nowy sposób urzeczywistnia się i faktycznie realizuje się „w nowy sposób w sakramencie Chrystusa i Kościoła" .

Katechizm Kościoła katolickiego uczy, że sakramenty zostały ustanowione przez Chrystusa, jest ich siedem i „obejmują wszystkie etapy i wszystkie ważne momenty życia chrześcijanina" (nr 1210).

Dość późno, bo dopiero w XII wieku, zaliczono małżeństwo do takich sakramentów, jak chrzest, bierzmowanie, kapłaństwo, a więc w tym czasie, kiedy „ukształtowało się ostatecznie pojęcie sakramentu"[1]. Nie oznacza to, że od tego czasu zaprzestano w teologii refleksji nad sakramentalną strukturą Kościoła w ogóle i próbami zrozumienia sakramentalności każdego z siedmiu świętych znaków w szczególności, wykorzystując w tym celu osiągnięcia nauk biblijnych, współczesnych kierunków filozoficznych, eklezjologii lub teorii z zakresu informacji czy porozumiewania się.

Współcześnie istnieje kilka prób zrozumienia nauki o sakramentalności małżeństwa, które usystematyzował Otto H. Pesch[2]. Wyróżnił on cztery podstawowe ujęcia:

---

[1] „Małżeństwo między ochrzczonymi jest jednym z siedmiu sakramentów Nowego Przymierza". H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976, s. 971, 1001, 1327, 1601, 1797-1812. Por. A.-G. Martimort, *Wkład historii liturgii w teologię małżeństwa*, „Novum" 1980, nr 9, s. 78-93; J. Grześkowiak, *Sakramentalność małżeństwa w świetle adhortacji apostolskiej „Familiaris consortio" Jana Pawła II*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, red. A. L. Szafrański, Lublin 1985, s. 55-98, tu s. 58.

[2] *Ehe*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Eine Enzyklopädische Bibliothek*, t. 7, Freiburg im Br. 1980-1986, s. 19-23 (cyt. za: U. Baumann, *Die Ehe – ein Sakrament?*, Zürich 1988, s. 288n.). Zob. także: J. Grześkowiak, *Centralne idee teologii małżeństwa*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, s. 19-53, tu s. 41-48.

1. instytucjonalno-eklezjologiczne, reprezentowane przez starą szkołę dogmatyki katolickiej, gdzie „zarówno Kościół, jak i małżeństwo ujmuje się jako instytucje, podchodząc do problemu sakramentalności i nierozerwalności od strony ontologicznej, urzędowej i jurydycznej";

2. historiozbawczo-eklezjologiczne, którego przedstawicielami są: J. Ratzinger, J. Auer, R. Schulte, L. Boff, gdzie zasadniczą rolę odgrywa średniowieczna tradycja tak zwanych sakramentów stworzenia, a małżeństwo ujmuje się w kategorii chrystologicznej tajemnicy zbawienia;

3. antropologiczno-eklezjologiczne, którego przedstawiciele: K. Rahner, W. Kasper, K. Lehmann, D. O'Callaghan, J. Gründel, T. Schneider, A. Hertz, D. Mieth, ujmują najpierw rzeczywistość małżeństwa jako sytuację ludzką, a następnie wskazują, w jaki sposób realizuje się w niej i dokonuje wydarzenie zbawcze;

4. etyczno-eklezjologiczne, którego przedstawiciele: J. Duss von Werdt, H. Mühlen, uważają, że sakramentalne małżeństwo może przedstawiać stosunek Chrystusa do Kościoła, jeśli będzie przeżywane w wierze.

Wydaje się, że ujęcie sakramentalności małżeństwa, które przedstawił Jan Paweł II w czasie środowych audiencji[3] oraz w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* z 1986 roku (FC, nr 12-13), można zawrzeć w nurcie historiozbawczo-eklezjologicznych poszukiwań.

W tym opracowaniu dokonamy najpierw streszczenia nauki Papieża o sakramentalności małżeństwa, następnie zajmiemy się omówieniem istotnych w tym ujęciu określeń, a mianowicie „sakrament najpierwotniejszy", „sakrament stworzenia" i „sakrament odkupienia". Część trzecią poświęcimy ukazaniu nauki o sakramentalności małżeństwa z wykorzystaniem wyjaśnionych pojęć, by całość zamknąć refleksją nad małżeństwem i rodziną jako „domowym Kościołem".

PRÓBA STRESZCZENIA NAUKI JANA PAWŁA II O SAKRAMENCIE MAŁŻEŃSTWA

Bóg, tworząc pierwszą wspólnotę życia małżeńskiego, wezwał ją do uczestniczenia w darze wspólnego życia ze sobą, do tworzenia Kościoła, swego królestwa, ludu Bożego „pierwszego Przymierza"[4].

Stwarzając mężczyznę i kobietę, wpisał w ich człowieczeństwo „powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę" (FC, nr 11),

---

[3] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 335-457 (skrót: MiN. Cytując wypowiedzi Ojca Świętego przywoływać będziemy ten skrót podając stronę).

[4] G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 17-88.

która charakteryzuje się między innymi komunią małżeńską, mającą swe korzenie „w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety" (FC, nr 19, 2; MiN, s. 339), udziałem w „tajemnicy stworzenia odnawiającej się w ludzkim rodzeniu" (MiN, s. 87) i w „przekazywaniu przez rodzenie obrazu Bożego z człowieka na człowieka" (FC, nr 28)[5].

Od początku bowiem inicjatywa Boga, ów „ukryty w Bogu i przeznaczony dla człowieka dar" (Ef 1, 3-14), zmierzała ku wyniesieniu ludzi do uczestnictwa w Jego życiu (por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 2 – dalej: KK; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes,* nr 32 – KDK), do tworzenia z Nim wspólnoty, do ukazania się świętym w swoim ludzie „przed oczyma narodów" (Ez 20, 41. 44; 36, 22-24; Łk 11, 2-4).

Realizacji tego planu miało służyć małżeństwo („sakrament najpierwotniejszy"), dla którego „mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (Rdz 2, 24). I jak Bóg „stworzył ludzi nie do życia w odosobnieniu, lecz do wytworzenia społeczności, tak też Jemu «podobało się uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył»" (KDK, nr 32). Wspólnocie tej towarzyszyło Boże błogosławieństwo, które wyrażało życzenie rozwoju człowieka.

Po grzechu pierwszych ludzi (por. Rdz 3), który złamał przymierze ze Stwórcą, Bóg ich nie opuścił, zapowiadając najpierw proroczo kontynuację i wypełnienie zbawczego planu (por. Rdz 3, 14-15)[6], a także wtedy, kiedy „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał [...] do ojców przez proroków" (Hbr 1, 1).

Na koniec – jak wiemy – przemówił przez Syna, gdy „wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany poprzez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie. Wtedy zaś, jak to czytamy u świętych Ojców, wszyscy sprawiedliwi, poczynając od Adama, «od Abla sprawiedliwego, aż po ostatniego wybranego», zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca" (KK, nr 2).

Wtedy też zaniknie rzeczywistość sakramentalna: „przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie" (Mt 22, 30; par.), gdyż Bóg będzie wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28).

---

[5] Por. M. Marczewski, *Dziecko – wspaniały dar Bożej dobroci*, „Collectanea Theologica" 64(1994) nr 4, s. 61-68.

[6] Por. C. Schedl, *Historia Starego Testamentu,* Tuchów 1996, t. 1, s. 276-280.

Na początku więc historii związku Boga z człowiekiem, wchodzącej w szeroki kontekst „sakramentu stworzenia", znakiem wybrania i wyniesienia rodzaju ludzkiego do uczestnictwa w życiu Boga miało być małżeństwo – „sakrament najpierwotniejszy".

Odejście od Boga, grzech pierwszych rodziców, proroczo został związany z zapowiedzią zbawienia, dopełnieniem egzystencji ludzkiej w „sakramencie odkupienia", dzięki usprawiedliwieniu, które jest skutkiem odkupienia[7].

Jak u początku historii człowieka „pierwotna [ekonomia] zbawienia wyłoniła się z «sakramentu stworzenia», ograniczając się właściwie do tego jednego sakramentu, jakim było małżeństwo ustanowione w stanie pierwotnej niewinności", tak „«sakrament odkupienia» – owoc miłości odkupieńczej Chrystusa"[8] – a więc sakrament Kościoła, stanowiąc zarazem źródło sakramentów (MiN, s. 363) – staje się teraz, tworzy się w nowotestamentalnej ekonomii zbawczej, poprzez przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie ofiary mszy świętej i celebrację siedmiu świętych znaków (także celebrację sakramentu małżeństwa) oraz posługę charytatywną.

WYJAŚNIENIE POJĘĆ

W wyjaśnianiu sakramentalności małżeństwa przez Jana Pawła II spotykamy trzy terminy, a mianowicie: (a) „sakrament stworzenia"[9], (b) „sakrament najpierwotniejszy"[10], (c) „sakrament odkupienia"[11].

Zanim przystąpimy do wyjaśnienia wskazanych terminów, musimy zapytać, jak rozumie Papież sam termin „sakrament".

Na ten temat wypowiedział się w swej pracy kilkakrotnie[12], i to w sposób wyraźny. Odchodzi bowiem od „zacieśnionego" znaczenia, „które poprzez słowo «sakrament» wskazuje na ustanowione przez Chrystusa i wypełniane przez Kościół znaki wyrażające łaskę udzielaną przez Boga osobie przyjmującej dany sakrament" (MiN, s. 385), a przyjmuje „znaczenie szersze", „pierw-

---

[7] „Owo nadprzyrodzone obdarowanie człowieka w «sakramencie odkupienia» jest też nowym urzeczywistnieniem tajemnicy odwiecznie ukrytej w Bogu – nowym w stosunku do «sakramentu odkupienia»" (MiN, s. 380).

[8] MiN, s. 380-383. Stwierdzenie to potwierdza naszą sugestię, że poszukiwania Papieża zamieścić należy w nurcie historiozbawczo-eklezjologicznym, że mamy tu wyraźne nawiązanie do tzw. teologii sakramentów stworzenia (zob. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, w: *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Düsseldorf 1952, s. 79-108).

[9] MiN, s. 378-383, 386, 389-401.

[10] Tamże, s. 77-79, 375-378, 381, 386, 389-401.

[11] Tamże, s. 379-383, 391-401.

[12] Por. tamże, s. 360-362, przyp. 1, s. 384-387, 406.

otniejsze oraz bardziej podstawowe", a mianowicie, że sakrament to „znak przenoszący skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu – niewidzialną – tajemnicę. Jest to tajemnica prawdy, miłości, tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo" (MiN, s. 77).

Na innym miejscu pisze, że sakrament oznacza „samą tajemnicę Bożą, tajemnicę odwiecznie ukrytą w Bogu, jednakże nie w samym tym odwiecznym ukryciu, ale przede wszystkim w jej objawieniu i urzeczywistnieniu (również: w objawieniu przez urzeczywistnienie)" (MiN, s. 385).

Dokonując refleksji nad pierwszymi wierszami Listu do Efezjan (1, 3-14), Ojciec Święty, łącząc umiejętnie wąskie i szerokie rozumienie sakramentu, a także nawiązując do sakramentu małżeństwa, pisze o sakramencie jako widzialnym i skutecznym znaku łaski, za pośrednictwem którego odwiecznie ukryta w Bogu tajemnica „wybrania człowieka przez Boga w Chrystusie do świętości i przeznaczenia go na przybranego syna" urzeczywistnia się w człowieku pod osłoną znaku (MiN, s. 362).

Warto wreszcie zwrócić uwagę na znaczenie „cielesności" znaku sakramentalnego, w tym wypadku można by powiedzieć o spotęgowanej cielesności sakramentalnego znaku, jakim jest małżeństwo sakramentalne: „Sakrament jako znak widzialny konstytuuje się poprzez człowieka jako «ciało», poprzez jego «widzialną» męskość/kobiecość, i tylko ono zdolne jest uczynić widzialnym to, co niewidzialne: duchowe i Boże. Ono zostało stworzone po to, aby przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę, aby być jej znakiem" (MiN, s. 77-78, por. s. 340, 377-378).

Myślę, że Ojcu Świętemu chodzi nie tylko o potwierdzenie prawdy, że w człowieku, koronie stworzenia, objawia się „sakramentalność świata", „sakramentalność stworzenia", że „sakrament świata i sakrament człowieka w świecie pochodzi z Bożego źródła świętości i równocześnie dla świętości jest ustanowiony" (MiN, s. 78), lecz także, by „przenosić w widzialną rzeczywistość świata ukrytą odwiecznie w Bogu tajemnicę", to znaczy Kościół, Boże królestwo, bo tylko „komunia" dwojga zdolna jest czynić widzialną „komunię" Kościoła, wspólnotę Boga z człowiekiem i w konsekwencji z całym stworzeniem[13].

Na początku tej części zwróciliśmy uwagę, że podejmując próbę wyjaśnienia sakramentalności małżeństwa Jan Paweł II posługuje się trzema określeniami, a mianowicie: „sakrament stworzenia", „sakrament najpierwotniejszy" i „sakrament odkupienia".

---

[13] Wskazanych tu linii refleksji nie będziemy przeciągać. Część z nich dotyka bowiem zagadnień związanych z teologią ekologii. Zob. A. L. Szafrański, *Chrześcijańskie podstawy ekologii*, Lublin 1993, s. 135-174, i zawarte w tym opracowaniu orędzie papieża Jana Pawła II na XXIII Światowy Dzień Pokoju: *Pokój z Bogiem Stwórcą – pokój z całym stworzeniem* (s. 165-174).

a) „SAKRAMENT STWORZENIA

Papież mówi o „tajemnicy stworzenia", a głębię tej tajemnicy stanowi szczególne podobieństwo człowieka do Boga: „W człowieku stworzonym na obraz Boży została objawiona niejako sakramentalność stworzenia, sakramentalność świata. On bowiem, poprzez swoją widzialność – poprzez swą męską/kobiecą widzialność – staje się znakiem widzialnym owej ekonomii prawdy i miłości, której źródło jest w Bogu samym, ekonomii objawionej już w tajemnicy stworzenia" (MiN, s. 78).

Jest to opis sytuacji sprzed grzechu pierworodnego, przed „progiem ziemskiej historii człowieka", kiedy mężczyzna i kobieta „nie przekroczyli tego progu w kierunku poznania dobra i zła", kiedy „są ogarnięci samą tajemnicą stworzenia", która dla nich „jest źródłem pierwotnej szczęśliwości", niewinnością, sprawiedliwością, miłością i łaską (MiN, s. 77).

Papież mówi, że właśnie z „tajemnicy stworzenia", gdy nad tym „pierwotnym świętowaniem rozpostrze się horyzont grzechu i śmierci [...] czerpiemy jakby pierwszą nadzieję tego, że owocem tej Boskiej ekonomii prawdy i miłości, jaka objawiła się «u początku» człowieka, stanie się nie sama śmierć, ale życie, i nie samo zniszczenie ciała człowieka stworzonego «na obraz Boży», lecz «wezwanie do chwały» (por. Rz 8, 30)" (MiN, s. 78n.). Jak wiemy, ta właśnie prawda stanowiła treść tak zwanej protoewangelii.

I choć „dziedzictwo łaski zostało wyparte z ludzkiego serca wraz ze złamaniem pierwszego Przymierza ze Stwórcą", to jednak małżeństwo nie przestało być figurą owego sakramentu, o którym czytamy w Liście do Efezjan (5, 21--33), a który Autor tego Listu nie waha się nazwać „wielką tajemnicą" z tej racji, że w nowy sposób urzeczywistnia się i faktycznie realizuje się „w nowy sposób w sakramencie Chrystusa i Kościoła" (MiN, s. 378n., 386n.).

b) SAKRAMENT NAJPIERWOTNIEJSZY

Ojciec Święty wyraźnie podkreśla, a jest to stałe przekonanie Kościoła, że słowa z Księgi Rodzaju „mężczyzna [...] łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (2, 24) „ustanawiają małżeństwo jako część integralną i poniekąd centralną «sakramentu stworzenia»"[14]. Z tej też racji jest ono „sakramentem najpierwotniejszym" (MiN, s. 378).

---

[14] Nieco dalej Ojciec Święty powie: „Ustanawiają, a może raczej po prostu stwierdzają jego zaistnienie w takim charakterze" (tamże, s. 378). „Z lektury *Gaudium et spes* wynika, że instytucja małżeństwa polega na ścisłym zjednoczeniu małżeńskim mężczyzny i kobiety. Sobór używa takich określeń, jak: «coniunctio coniugalis», «intima unio», «intima coniunctio», «non sunt duo sed una caro», «vinculum sacrum». Zjednoczenie to winno obejmować nie tylko sferę fizyczną, lecz

Małżeństwo, „ustanowione w kontekście całego «sakramentu stworzenia», czyli w stanie pierwotnej niewinności", miało służyć nie tylko przedłużaniu dzieła stworzenia, czyli prokreacji, lecz także „przenoszeniu na dalsze pokolenia ludzi samego «sakramentu stworzenia», czyli nadprzyrodzonych owoców odwiecznego wybrania człowieka przez Ojca w przedwiecznym Synu – owoców, jakimi człowiek został obdarowany przez Boga w samym akcie stworzenia" (MiN, s. 378).

Grzech, który „złamał pierwsze Przymierze ze Stwórcą", sprawił, że „małżeństwo jako najpierwotniejszy sakrament zostało pozbawione tej nadprzyrodzonej skuteczności, jaką w momencie ustanowienia czerpało z całego «sakramentu stworzenia»" (MiN, s. 379), ale zagwarantowana została proroczo ciągłość urzeczywistniania się tajemnicy ukrytej odwiecznie w Bogu (por. Rdz 3, 14-21). Została zagwarantowana i kontynuowana wydaniem ciała i wylaniem krwi (por. Łk 22, 19-20), oddaniem się Chrystusa Kościołowi, oddaniem Oblubieńca Oblubienicy, zwycięstwem Chrystusa nad grzechem i śmiercią, nowym stworzeniem, różnym od „sakramentu stworzenia", bo nowe obdarowanie w „sakramencie odkupienia" ogarnie człowieka tajemnicą siedmiu znaków. I jak u początku historii człowieka „pierwotna [ekonomia] zbawienia wyłoniła się z «sakramentu stworzenia», ograniczając się właściwie do tego jednego sakramentu, jakim było małżeństwo ustanowione w stanie pierwotnej niewinności", tak „«sakrament odkupienia» – owoc miłości odkupieńczej Chrystusa" (MiN, s. 380-383), a więc sakrament Kościoła staje się, tworzy się poprzez wszystkie sakramenty, stanowiąc źródło sakramentów[15].

Jako „sakrament najpierwotniejszy" małżeństwo staje się najpierw wzorcem, „figurą", stanowi „podobieństwo", „analogię" kształtowania nowotestamentalnej ekonomii zbawczej i sakramentalnego porządku, bo Pan-Oblubieniec obdarował swój Kościół-Oblubienicę, ale i „bardzo istotną częścią nowego dziedzictwa: dziedzictwa «sakramentu odkupienia»" (MiN, s. 382n.).

Zatrzymamy się chwilę nad tymi stwierdzeniami.

---

wszystkie sfery życia małżonków; winno to być zjednoczenie duchowe, fizyczne i uczuciowe". R. Sztychmiler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie prawa kanonicznego z roku 1983,* Lublin 1983, s. 201; szerzej na ten temat zob. s. 195-413.

[15] Konstytucja o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium* mówi o tym wyraźnie – nr 5, 2. Papież wyjaśnia to bardzo szczegółowo (zob. MiN, s. 384-387). My tu cytujemy tylko istotne zdania: „Na gruncie «sakramentu stworzenia» należy rozumieć pierwotną sakramentalność małżeństwa (sakrament najpierwotniejszy). Z kolei zaś na gruncie «sakramentu odkupienia» można zrozumieć sakramentalność Kościoła, a raczej sakramentalność zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, co Autor Listu do Efezjan przedstawia na podobieństwo małżeństwa, związku oblubieńczego męża i żony" (tamże, s. 385; por. s. 359-363).

Ksiądz Czesław S. Bartnik rozważając tajemnicę Kościoła pisał o tak zwanych naturalnych preparacjach Kościoła[16], z których rodzina stanowi pierwszą od zarania dziejów ludzkich. Z kolei Ojciec Święty w przemówieniu z racji rozpoczęcia Synodu Biskupów w 1980 roku (poświęconego specjalnie małżeństwu i rodzinie) zwrócił uwagę na małżeństwo i rodzinę jako wzór, punkt odniesienia, według którego kształtowała się nowotestamentalna ekonomia zbawcza i porządek sakramentalny: „Kościół przeto nie tylko stawia małżeństwo i rodzinę na szczególnym miejscu wśród swoich zadań, ale także patrzy w stronę Sakramentu małżeństwa jako swego poniekąd pierwowzoru"[17].

Pierwotna jedność w ciele mężczyzny i kobiety (por. Rdz 2, 24-25) nie przestaje jednak kształtować dziejów człowieka na ziemi, bo i Chrystus w sporze z faryzeuszami o nierozerwalności małżeństwa odwołuje się do „stwierdzenia jego zaistnienia" (Mt 19, 1-9; par.), chociaż – jak podkreśla Papież – „straciła ową przejrzystość sakramentu, znaku zbawienia, jaką posiadała «na początku»" (MiN, s. 389n.), i różni się od ekonomii pierwotnej: „Skierowana jest bowiem nie do człowieka pierwotnej sprawiedliwości i niewinności, ale do człowieka obarczonego dziedzictwem pierworodnego grzechu i stanem grzeszności" (MiN, s. 384).

Jako sakrament zrodzony z tajemnicy odkupienia jest sakrament małżeństwa dany jako łaska, bo „zrodzony poniekąd na nowo w oblubieńczej miłości Chrystusa i Kościoła" i zadany zarazem jako ethos, bo jest „słowem wzywającym do przezwyciężenia pożądliwości" (MiN, s. 393).

c) SAKRAMENT ODKUPIENIA

„«Sakrament odkupienia» – owoc miłości odkupieńczej Chrystusa – staje się na podstawie Jego oblubieńczej miłości do Kościoła trwałym wymiarem życia tegoż Kościoła, wymiarem podstawowym i życiodajnym" (MiN, s. 380n.).

Wydaje się, że „sakramentem odkupienia" jest tajemnica paschalna Chrystusa, czyli tajemnica męki, śmierci, wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego[18].

---

[16] Por. Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 16-19.

[17] W: *Zadania rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym. Synod Biskupów 1980*, oprac. A. Szafrańska, Warszawa 1986, s. 20.

[18] MiN, s. 382: „Tak jak znakiem odwiecznej tajemnicy był «pierwszy Adam» – człowiek: mężczyzna i kobieta [...], tak też ostatecznym znakiem tej samej odwiecznej tajemnicy jest «drugi Adam»: Chrystus – poprzez «sakrament odkupienia» zjednoczony z Kościołem węzłem nierozerwalnym na podobieństwo nierozerwalnego przymierza małżonków".

„Sakramentem odkupienia" jest także Kościół, urzeczywistnienie się odwiecznej tajemnicy, która staje się „widzialna widzialnością znaku" (MiN, s. 382).

W tym kontekście można mówić tak o małżeństwie, jak i o każdym z siedmiu świętych znaków jako o „sakramencie odkupienia", bo „sakramentalność Kościoła konstytuuje się poprzez wszystkie sakramenty", a także „stanowi źródło sakramentów" (MiN, s. 363).

Małżeństwo jako „sakrament odkupienia" jest „dane «człowiekowi pożądliwości» jako łaska – i równocześnie jest mu zadane jako ethos" (MiN, s. 393).

Człowiek po grzechu nie jest już „człowiekiem pierwotnej sprawiedliwości i niewinności", lecz człowiekiem „troistej pożądliwości wedle klasycznych słów z 1 J 2, 16 [...] w którym «ciało pożąda przeciwko duchowi, a duch przeciw ciału» (Ga 5, 17), według teologii (i antropologii) Pawłowej" (MiN, s. 384).

Wiemy jednak z poprzednich rozważań, że „ów najpierwotniejszy sakrament urzeczywistnia się w nowy sposób w sakramencie Chrystusa i Kościoła", czyli w sakramencie odkupienia.

Najpierw małżeństwo jest łaską, darem (por. 1 Kor 7, 7), który wprowadza w pożądliwość ciała etyczny ład: „lepiej jest żyć w małżeństwie niż płonąć (1 Kor 7, 9)" (MiN, s. 393n.), a następnie jest wezwaniem „poprzez sakrament do takiego «życia wedle Ducha», jakiemu odpowiada ów «dar», który w sakramencie otrzymują"[19].

Życie wedle Ducha wyraża się w prokreacji i „głębokim poczuciu świętości życia", co oznacza, że mężczyzna i kobieta udzielając daru życia nowej istocie ludzkiej – dziecku – potwierdzają i odnawiają istnienie człowieka jako obrazu Bożego: „Za każdym razem oboje: mężczyzna i kobieta obraz ten przejmują z tajemnicy stworzenia i przekazują «z pomocą Jahwe»" (MiN, s. 88).

Życie wedle Ducha to przezwyciężanie pożądliwości ciała, która jest w człowieku źródłem egoistycznego zaspokojenia, po to, by „ciało", to „jedno ciało" (Rdz 2, 24-25), stało się tworzywem „trwałego i nierozerwalnego zjednoczenia osobowego (communio personarum) w sposób godny osób" (MiN, s. 394).

Życie wedle Ducha w małżeństwie to także realizacja powołania chrześcijańskiego, która polega na odzwierciedleniu w nim owej miłości, którą Chrystus–Oblubieniec obdarza Kościół, swą Oblubienicę, i jaką Kościół stara się odwzajemnić Chrystusowi, swemu Oblubieńcowi. Ojciec Święty powie

---

[19] MiN, s. 394n. Por. A. L. Szafrański, *Łaska sakramentu małżeństwa*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, s. 99-120.

dosłownie: „Małżeństwo tylko wówczas odpowiada powołaniu chrześcijan jako małżonków, jeśli ta właśnie miłość w nim się odzwierciedla i urzeczywistnia”[20].

SAKRAMENTALNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA W UJĘCIU JANA PAWŁA II

Poczynione dotychczas refleksje nad terminologią opisującą rzeczywistość sakramentu małżeństwa i wyjaśniającą jego znaczenie w historii zbawienia pozwalają na dokonanie streszczenia, by w sposób zwięzły przedstawić papieskie nauczanie o tym sakramencie.

„Z głębin «sakramentu stworzenia» wyłoniło się małżeństwo: najpierwotniejszy znak Przymierza i łaski”, który po grzechu pierworodnym „urzeczywistnia się w nowy sposób w sakramencie Chrystusa i Kościoła” (MiN, s. 386n.).

Jak wtedy (przed grzechem) dzięki stworzeniu i przymierzu ze Stwórcą człowiek (mężczyzna/kobieta) był święty i nieskalany, a przymierze małżeńskie stanowiło sakrament najpierwotniejszy i jedynie wystarczający, a pierwotne Przymierze ze Stwórcą „ograniczało się do tego jednego sakramentu” (MiN, s. 383), tak wówczas (po grzechu) na gruncie „sakramentu odkupienia” małżeństwo jest jednym z siedmiu świętych znaków, które składają się na zrealizowanie przymierza ze Stwórcą w świętości i nieskalaności człowieka.

Jak wtedy (przed grzechem) małżeństwo jako „sakrament najpierwotniejszy” było „najpierwotniejszym objawieniem zbawczej woli i zbawczego działania Boga «na początku»: w samej tajemnicy stworzenia” (MiN, s. 389), a więc Kościoła, tak wówczas (po grzechu) „z głębin «sakramentu odkupienia»” wyrasta nowy znak Przymierza i łaski, sakrament Kościoła (Chrystusa i Kościoła), w którym „ów najpierwotniejszy sakrament urzeczywistnia się w nowy sposób [...]. W «wielkim sakramencie» Chrystusa i Kościoła małżonkowie chrześcijańscy są wezwani do kształtowania swego życia i powołania na sakramentalnym fundamencie” (MiN, s. 386n.).

MAŁŻEŃSTWO I RODZINA JAKO „DOMOWY KOŚCIÓŁ”

Wydaje się, że w pierwszym dziesięcioleciu okresu posoborowego zbyt pochopnie wypowiedzi dokumentów Soboru Watykańskiego II o małżeństwie i rodzinie jakoby Kościele domowym (zob. KK, nr 11; 35; Dekret o apostol-

---

[20] MiN, s. 348. Por. J. Kudasiewicz, *„Mężowie, miłujcie żony, jak Chrystus umiłował Kościół” (Ef 5, 25-33)*, „Vox Patrum” 1985, z. 8-9, s. 81-88.

stwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, nr 11 – dalej: DA; KDK, nr 48; Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, nr 3) potraktowano dosłownie[21]. Można nawet powiedzieć, że i dziś spotykamy się z tego typu nieporozumieniem. Warto zatem przedstawić racje, które uzasadniają opozycję wobec traktowania małżeństwa i rodziny jako Kościoła domowego.

Sam termin „he kat' oikon ekklesia" (Kościół tworzący się w domu) spotykamy w Nowym Testamencie: por. 1 Kor 16, 19-20; 1 Kor 14, 34-35; Rz 16, 23; Flm 2[22]. Z przytoczonych tekstów, a także z wnikliwej analizy rozwoju tej formy Kościoła wynika, że chodzi tu o wspólnotę wiernych zbierającą się w domu chrześcijanina na Eucharystię.

W dokumentach soborowych termin ten występuje zawsze z poprzedzającym go wyrazem „niejako", a więc partykułą osłabiającą dosłowność znaczenia wyrazu, któremu towarzyszy: „W tym domowym n i e j a k o Kościele rodzice przy pomocy słowa i przykładu winni być dla dzieci swoich pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie, ze szczególną zaś troskliwością powołanie duchowne" (KK, nr 11); „Rodzina jako taka otrzymała od Boga posłannictwo, by stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełni ona to posłannictwo, jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga okaże się n i e j a k o domowym sanktuarium Kościoła" (DA 11; podkr. M.M.).

Z kolei Jan Paweł II w swej adhortacji *Familiaris consortio* podkreśla kościołotwórczą rolę małżeństwa i rodziny: „W rodzinie bowiem osoba ludzka nie tylko rodzi się i stopniowo, poprzez wychowanie, wprowadzana jest we wspólnotę ludzką, ale także poprzez odrodzenie chrzcielne i wychowanie w wierze wprowadzana jest w rodzinę Bożą, jaką jest Kościół [...]. Tak więc Kościół znajduje w rodzinie, zrodzonej z sakramentu, swoją kolebkę i miejsce, w których wchodzi w pokolenia ludzkie, a one – w Kościół" (nr 15).

Przedstawione powyżej cytaty wymownie wskazują na przygotowującą czy też wprowadzającą w Kościół rolę domu rodzicielskiego[23]. W ten sposób zarysowane zostają ramy eklezjalnego charakteru i waloru rodziny. Nie dają

---

[21] Por. np. E. M a r c z e w s k a, *Domowy Kościół*, 1, *Wspólnota*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1985, k. 104-105.

[22] B. F i l a r s k a, *Domowy Kościół, 2. Miejsce*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, k. 105; H.-J. K l a u c k, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981 (rec.: „Ateneum Kapłańskie" 75(1983) t. 101, z. 2, s. 300-304); T e n ż e, *Kościół domowy w okresie przedkonstantyńskim*, „Vox Patrum" 1985, z. 8-9, s. 177-191.

[23] Na ten temat zob. E. M a r c z e w s k a, *Małżeństwo w świetle wspólnotowego rozumienia Kościoła*, „Zeszyty Naukowe KUL" 19(1976) nr 4, s. 15-26; K. W i ę s y k, K. W o j a c z e k, *Urzeczywistnianie się Kościoła w małżeństwie i rodzinie*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii*, s. 201-238.

natomiast owe przytoczenia podstaw, by można było mówić o małżeństwie i rodzinie jako Kościele domowym w dosłownym tego słowa znaczeniu.

Rację przemawiającą za tym, by nie traktować tych podstawowych wspólnot życia ludzkiego i społecznego jako wydarzenia i instytucji Kościoła, stanowi tok rozważań nad główną ideą tego artykułu.

Istotnie, w zamyśle Stwórcy małżeństwo miało rzeczywiście stanowić sakrament Kościoła. Grzech jednak sprawił, że stało się jednym z siedmiu świętych znaków budujących Kościół.

Z kolei, gdy przejdziemy na grunt teologii pastoralnej, to stwierdzimy, że stosowanie przez św. Pawła terminu „Kościół domowy" na określenie wspólnot gromadzących się w domach na sprawowanie ofiary mszy św. usprawiedliwia użycie tej nazwy ze względu na sprawowanie w tym domu służby Bożej.

Ponadto, jak to podkreśla F. Klostermann, „każda pełna chrześcijańska wspólnota parafialna, to znaczy każda chrześcijańska wspólnota realizująca się w czterech zasadniczych podstawowych funkcjach: przepowiadania, liturgii, wspólnocie i diakonii [...] wymaga dla uznania jej jako wspólnoty przez hierarchię oraz do swego duchowego przewodnictwa przynajmniej jednego wyświęconego prezbitera [...]. To prawda, że nie można z jednej strony posługi kapłańskiej redukować do sfery kultu, a także do sprawowania Eucharystii; z drugiej jednak – to sprawowanie Eucharystii jest jednak ukoronowaniem i szczytem duchowego przewodnictwa, bez którego nie tylko funkcja kierowania, lecz także i eucharystyczne święcenie traci swe znaczenie"[24].

Dlatego Wiedeński Pastoralista stwierdzi konsekwentnie, że nie można określać grup, kręgów, wspólnot domowych czy kręgów rodzinnych mianem wspólnot w sensie poprawnym, lecz należy je nazywać grupami, bo są one „«pozawspólnotowymi» wydarzeniami Kościoła"[25]. Nie podważa twierdzenie to eklezjalnego charakteru rodziny – niezastępowalnego w pewnych istotnych dla funkcjonowania Kościoła wymiarach – lecz sytuuje ją w należnym jej miejscu w kontekście nadprzyrodzonym wspólnoty.

---

[24] F. Klostermann, *Die pastoralen Dienste heute,* Linz-Wien-Passau 1980, s. 232.

[25] Tamże, s. 141. Szerzej na ten temat zob: M. Marczewski, *Jak należy rozumieć termin „Kościół domowy"*, „Chrześcijanin w Świecie" 23(1993) nr 4, s. 49-52.

Ludmiła GRYGIEL

MĄDROŚĆ MISTYCZNEJ MIŁOŚCI

W zamian za dar samego siebie Bóg zadowala się ludzką miłością, czyli tym, co człowiek może Mu dać. Bogu wystarcza miłujący człowiek. Ta oblubieńcza równość [...] pozwala sądzić, że doskonałość każdego oblubieńczego związku nie zależy od tego, ile się daje, ale jak się daje; ważne jest, aby dać wszystko i dać z miłością.

Bóg, stwarzając człowieka z miłości, przeznaczył go do miłości, toteż nie znajdzie człowiek szczęścia, dopóki nie pokocha kogoś drugiego i nawzajem nie zostanie pokochany. Komunionalna struktura osobowa predysponuje człowieka do oblubieńczej relacji z drugą osobą. Jej najpełniejszą realizację stanowi duchowo-cielesna jedność mężczyzny i kobiety tworzących małżeństwo, której Jan Paweł II nadał genialne imię: „jedność dwojga" (*Mulieris dignitatem*, nr 7).

Człowiek może zrealizować swą oblubieńczą tożsamość miłując Boga i jednocząc się z Nim. Doświadczyli tego mistycy, którzy Bogu oddali swe serce i ciało (por. Ps 84, 3), a w zamian otrzymali dar Bożej miłości i doświadczyli totalnej, duchowo-cielesnej jedności z Nim. Życie mistyków, którego główną osią jest oblubieńcza wymiana miłości między człowiekiem a Bogiem, objawia dynamikę oraz istotę ludzkiej miłości, często zatartą i zdeformowaną w relacjach między mężczyzną a kobietą. Mistyk przypomina i daje na to niezbite, „doświadczalne" dowody, że ludzka miłość, tak jak sam człowiek, została stworzona na obraz i podobieństwo miłości Bożej. Mistyk poznaje Boga, który jest Miłością. Poznaje także samego siebie, odnajduje bowiem w sobie ślad Stwórcy, swoje pierwotne podobieństwo do Boga. Mistyk staje przed Bogiem w całej prawdzie swego istnienia, wyrażając bez pruderii czy lęku najgłębsze pragnienie człowieka, pragnienie miłowania i bycia miłowanym. W odpowiedzi na to Bóg bez żadnych ograniczeń czy teoretycznych dyskursów odpowiada zgodnie z fundamentalną prawdą swego bytu, czyli odpowiada miłością.

W unii mistycznej człowiekowi przypada rola Chrystusowej oblubienicy, a zatem to, co kobiece, symbolizuje wszystko to, co ludzkie, symbolizuje każdą duszę złączoną z Bogiem. Dlatego właśnie kobiety potrafiły opisać swój związek z Bogiem w sposób bezpośredni, prosty, niezwykle spontaniczny i sugestywny. Typowo kobiece atrybuty, jak intuicja, zdolność do ofiary dla drugiego człowieka czy posłuszeństwo głosowi serca, pomagają intensywnie przeżyć

i trafnie wyrazić doświadczenie miłości. Fakt, że każdy mistyk – zarówno kobieta, jak i mężczyzna – staje przed Bogiem jako oblubienica, pozwala również lepiej dostrzec te cechy kobiecego człowieczeństwa, które w międzyludzkich relacjach są nieobecne lub mało widoczne.

Korzystając z nauki mistyków trzeba stale pamiętać o tym, że to człowiek naśladuje Boży ideał, a nie Bóg nagina się do zmiennych, ludzkich gustów i potrzeb. Nawet największy święty jest skażony ludzką słabością i niedoskonałością. Zatem człowiek pragnący naśladować mistyków zjednoczonych z Bogiem musi pamiętać o tym, że jednoczą się oni z Kimś zupełnie innym. Ukazanie pewnych pouczających analogii między miłosną unią mężczyzny z kobietą oraz mistyka z Bogiem jest jednym z celów niniejszych rozważań.

Miłość pomiędzy Bogiem a mistykiem realizuje się na granicy między tym, co boskie, a tym, co ludzkie; tym, co wieczne, a tym, co przemijające. Odzwierciedla ona swój niedosiężny ideał, jakim jest miłość między Osobami Bożymi w Trójcy Świętej, a zarazem stanowi model ludzkich relacji interpersonalnych oraz pozwala dostrzec główne reguły rządzące Bożą Miłością. Aby poznać jej najgłębszą istotę i najprawdziwsze piękno, nie trzeba studiować teologicznych traktatów, lecz wystarczy przyjrzeć się, jak mistycy miłowali Boga i byli przez Niego miłowani, jak realizowali swe powołanie do miłości i oblubieńczej jedności.

Mistyka, zwana przez Goethego „scholastyką serca", jest wiedzą o Bogu, ale także o człowieku. Mistyk, przekazując swe niepowtarzalne i niewyrażalne doświadczenie ludzko-boskiej miłości, wyjaśnia lepiej niż naukowcy czy literaci rzeczywistość ludzkiej miłości. Dążąc do oblubieńczej jedności z Chrystusem wytycza idealną drogę człowieka do jego ostatecznego celu, jakim jest „zatonięcie w Bogu na wieki". Poznawanie przeżyć mistyków jest niezmiernie ważne i pouczające, szczególnie w naszej epoce desakralizacji miłości. Aby nauczyć się czegoś od mistyków, trzeba uświadomić sobie specyfikę ich doświadczenia oraz języka.

DOŚWIADCZENIE MIŁOŚCI

Miłość mistyków do Boga jest intensywnym doświadczeniem konkretnych osób z całym ich psychosomatycznym oraz kulturowym kontekstem. Jest to autentyczna relacja interpersonalna w określonym czasie i miejscu, w określonym „tu i teraz". Mistyczne doświadczenie angażuje całego człowieka jako istotę cielesno-duchową, angażuje jego duszę, serce i ciało. Mistycy często nazywają swą miłość porywem serca, które pojmują jako centrum struktury osobowej.

Mistycy nie studiują uczonych dzieł i nie roszczą sobie pretensji do zrozumienia tajemnic Boga, lecz bezpośrednio doświadczają tych cech Jego istoty

i działania, które decydują o tym, że jest On nazwany Miłością. Wyciągają oni ostateczne konsekwencje z faktu stworzenia i wcielenia, nazwanego przez św. Katarzynę Sieneńską „zaślubinami człowieczeństwa przez boskość". Chrystus jest ich Oblubieńcem, gdyż jest personifikacją miłości Boga do człowieka i ukazuje „moc przekonywającą Miłości" (por. Flp 2, 1-39). Mistyk zostaje fizycznie dotknięty przez Boga, „przeniknięty obecnością Bożą do szpiku kości" (s. Faustyna), a czasem nosi na ciele widoczny ślad tego dotknięcia. Cielesno-duchowa rzeczywistość, którą jest wzajemna miłość między Bogiem a człowiekiem, ma swoje najgłębsze uzasadnienie w fakcie, że Bóg nie tylko stwarza duszę i ciało każdego człowieka, ale również „utworzył ciało" swego Syna (por. Hbr 10, 5) i posłał Go do ludzi, aby ich zbawił z miłości. Doświadczenie miłosnej jedności z Boskim Oblubieńcem jest rzadkim darem, niezwykłą łaską, toteż towarzyszą mu niezwykłe zjawiska duchowe i cielesne: wizje, ekstazy czy stygmaty. Zjawiska te determinują jego specyfikę, ale nie odbierają waloru wzorca.

Miłość nie jest dla mistyka jednorazowym aktem czy chwilowym wzruszeniem, lecz głównym wątkiem dramatycznej i bogatej w wydarzenia historii duszy, dynamicznego procesu dojrzewania i doskonalenia człowieka. Prześledźmy to na przykładzie tekstów poety miłości mistycznej, wykształconego św. Jana od Krzyża oraz opisu „zetknięć duszy z Bogiem" córki polskich wieśniaków i jednej z największych mistyczek Kościoła, błogosławionej siostry M. Faustyny Kowalskiej[1].

JĘZYK MIŁOŚCI

Pouczając o realności doświadczenia duchowego mistyk przypomina o nieadekwatności ludzkiego języka do opisu takiego przeżycia. Należałoby również dodać – o nieadekwatności obrazu, gdyż współczesne środki masowego przekazu, wspierane nowoczesną techniką, głoszą możliwość wytłumaczenia obrazem najbardziej intymnych przeżyć, nie wahając się pokazywać to, co winno zostać tajemnicą między kochającymi się osobami.

Mistyk przypomina o istnieniu sfery intymności i tajemnicy oraz o wartości milczenia w miłości. Doświadczenie mistyczne jest osobiste, niepowtarzalne i niedyskursywne, a zatem nieprzekazywalne. Ojczystym językiem mistyka miłującego Boga jest milczenie; „Mowa miłości jest bez słów"[2]. Mimo to

---

[1] Szerzej na temat mistyki siostry Faustyny por. moją książkę *W miłosierdziu miary nie masz*, Kielce 1997, Wyd. Jedność.

[2] Błogosławiona s. M. Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, Warszawa 1993, paragraf 1489, Wydawnictwo Księży Marianów. W dalszej części cytując to dzieło będę używać skrótu Dz i podawać numer paragrafu.

wiedziony apostolską troską lub posłuszny nakazowi Kościoła próbuje on opisać swe przeżycia. Stara się ludzkim językiem wyrazić rzeczywistość bosko-ludzką, chociaż jest w pełni świadom, że przynależy ona bardziej do sfery milczenia niż mowy, bardziej do wieczności niż do czasu.

Mistyk, opisując swe życie miłości, pozostaje pod wpływem współczesnej mu kultury, ale nie analizuje dzieł literackich czy przeżyć innych ludzi, lecz opisuje swoje osobiste doświadczenie. Musi użyć znanych mu pojęć i obrazów, posłużyć się literacką metaforą, symbolem czy poetycką przenośnią. Nie należy jednak absolutyzować obiegowego twierdzenia, jakoby najwięksi mistycy chrześcijańscy pozostawali pod przemożnym wpływem literatury trubadurów i całego kulturowego zjawiska, jakim była miłość dworska[3]. Można natomiast stwierdzić, że mistycy (nawet św. Teresa z Ávili, która we wczesnej młodości rozczytywała się w romansach rycerskich) są uformowani przede wszystkim przez tradycję chrześcijańską oraz biblijny opis miłości Boga do człowieka, którego najpiękniejszym przykładem jest Pieśń nad Pieśniami.

Mistycy prawie nigdy nie stosowali obrazów i terminów zaczerpniętych z literatury dworskiej[4], która nie opisuje miłości małżeńskiej, lecz miłość kochanków, zazwyczaj nieszczęśliwych i przeważnie zdradzających małżonków. Mistycy posługują się symboliką oblubieńczą, a nie dworską; „kulturowym" wzorcem nie jest dla nich miłość kochanków, lecz miłość dwojga ludzi, która znajduje swe spełnienie w małżeństwie. Przypomnijmy, że ich pisma nie są zbeletryzowanym opowiadaniem sentymentalnych wzruszeń czy ciekawych przygód, lecz przekazem autentycznego doświadczenia. Natomiast wiele wątków romansowej tradycji średniowiecznej i romantycznej podjęła współczesna, laicka literatura „dla wszystkich" oraz ilustrowane magazyny i filmy. Miłość stanowiąca ich główny „temat" jest swoistym antymodelem miłości, gdyż brak w nim elementu wierności, godności osoby ludzkiej oraz jej wymiaru duchowego. Taka miłość nie jest podobna do boskiego ideału miłości zaspokajającej najgłębsze pragnienia człowieka, ale do przedmiotów jednorazowego użytku. Literatura świecka, która zapoznaje ten ideał, popada w banalizację ludzkiej miłości, redukując ją do instynktu, emocji, wzruszenia lub seksu.

Wielu mistyków oraz mistrzów życia duchowego, począwszy od Orygenesa, Grzegorza z Nyssy, poprzez Bernarda z Clairvaux i Wilhelma z Saint Thierry, komentowało Pieśń nad Pieśniami, dodając uwagi o własnych prze-

---

[3] Częściowo ulega tej pokusie Denis de Rougemont w swej znakomitej analizie mitu nieszczęśliwej miłości (na kanwie historii Tristana i Izoldy). Jednak i on przestrzega przed utożsamianiem rzeczywistości miłości ludzkiej i boskiej oraz nadużywaniem „stylu, którego sens znaczeniowy mogłaby określić tylko mistyka". Por. D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, Warszawa 1968, s. 126.

[4] Chociaż czyniła to np. XII-wieczna mistyczka Hadewijch z Antwerpii, która używała feudalnych terminów: „wasal" i „pani".

życiach i przemyśleniach. Najbardziej oryginalnym i najpiękniejszym dziełem w tej dziedzinie „literatury" pozostaje *Pieśń duchowa* św. Jana od Krzyża, który inspirując się biblijnym tekstem, a przede wszystkim własnym doświadczeniem, stworzył oryginalną, poetycką opowieść o „wzajemnej miłości między duszą a jej Oblubieńcem, Chrystusem" (fragment podtytułu). Większość mistyków takich komentarzy nie pozostawiło, ale opisując swe przeżycia posługiwali się tymi samymi słowami i symbolami.

RADOŚĆ SPOTKANIA

Chrześcijanin spotyka Boga dzięki wierze. Również mistyk zna Boga „ze słyszenia", czyli z Ewangelii i nauczania Kościoła, nie zadowala się jednak codziennym życiem wiary, lecz pragnie dokładniej Go poznać i być przy Nim jak najbliżej. Natchniony żarliwą miłością dąży do bezpośredniego spotkania z Bogiem, a gdy otrzyma mistyczne łaski, dochodzi do „zetknięcia" jego duszy z Bogiem. Te krótkie, acz intensywne spotkania są prostym oglądem, błyskiem poznania, czyli wizją lub aktem kontemplacji wlanej. Rozpalają miłość i wzbudzają pragnienie bycia z Bogiem; „Jezu, Ty jeden znasz moje serce i posiadasz je całe" – wyznaje s. Faustyna. „Nikt nie wie naszej tajemnicy; jednym spojrzeniem rozumiemy się wzajemnie. Od chwili poznania naszego jestem szczęśliwa" (Dz 201).Od chwili poznania zakochany człowiek nie zazna szczęścia, dopóki tęsknota jego serca nie zostanie zaspokojona przez trwałe zjednoczenie z Tym, którego kocha. Zranione miłością serce, które w krótkich spotkaniach zakosztowało „słodyczy Bożych", szuka Umiłowanego: „Serce moje tęskni za Bogiem" – opisuje ten stan s. Faustyna. „Pragnę się z Nim połączyć" (Dz 1049).

Zakochany człowiek wchodzi na stromą i trudną drogę prowadzącą od samotności do wspólnoty osób (communio personarum). „Serce moje nie może się rozradować, bo Umiłowany ukrył się przede mną" – opowiada o swej wędrówce polska mistyczka, po czym z niezwykłą mocą postanawia: „Nie spocznę, aż Cię znajdę" (Dz 1120). Człowiek szuka Boga z miłością i nadzieją znalezienia Go. Poszukiwanie to wyraża najgłębszą tęsknotę ludzkiego serca i objawia wielką godność skończonego stworzenia, w którym może zamieszkać nieskończony Bóg. Człowiek jest capax Dei, co predysponuje go do ścisłej, egzystencjalnej unii z Bogiem. „Pragnę być cichutkim mieszkaniem dla Jezusa" (Dz 1021) – wyrazi tę predyspozycję s. Faustyna. Gdy mistyk spotka i pokocha Boga, to jego „serce nie może się zaspokoić czymś mniejszym niż Bóg"[5]. Istotnie, pragnienie ludzkiego, „niespokojnego" i roz-

---

[5] Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, strofa 35, 1, w: tenże, *Dzieła*, Kraków 1986, s. 547, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych. Cytując to dzieło będę używać skrótu PD i podawać numer strofy i wersetu.

palonego miłością serca może zaspokoić tylko Bóg. „Kto Ciebie raz pozna, ten nic innego kochać nie może" – zapisze sekretarka Miłosierdzia słowa godne św. Augustyna. „Czuję otchłań swej duszy bezdenną i nic jej nie wyrówna, jeno Bóg sam" (Dz 343).

Aby jednak „stać się mieszkaniem" Umiłowanego, człowiek musi oczyścić swe wnętrze z wszystkiego, co mogłoby zasmucić boskiego Oblubieńca. Musi porzucić rzeczy i ludzi, którzy takiemu spotkaniu przeszkadzają. Miłość jest relacją ja-ty, która powoduje stopienie się w jedność ja z ty. Przeto aby wejść w osobową relację z Chrystusem, człowiek musi porzucić własne niedoskonałe ja, żeby spotkać boskie Ty, wyjść ze świata ludzkiego, żeby wejść w świat Boży. Każdy kochający jest gotów porzucić wszystko, co oddala go od ukochanego. Zjednoczenie z drugą osobą wymaga ofiary; oddanie siebie drugiemu człowiekowi oznacza wyrzeczenie się rzeczy i osób, które nie są umiłowanym, oraz uczuć, które nie są miłością. Dopiero wtedy można miłować bez żadnych dystrakcji czy ograniczeń.

W mozolnym i bolesnym szukaniu boskiego Oblubieńca objawia się struktura ontologiczna osoby ludzkiej oraz jej predyspozycja do oblubieńczej jedności. Pragnienia miłosnego zjednoczenia nie da się zaspokoić przemijającymi uczuciami i kruchymi przedmiotami.Chociaż człowiek nie zna drogi, to jednak miłość nie pozwala mu zabłądzić. „Uciekaj sama od siebie i kryj się w Sercu moim" (Dz 1760) – radzi Chrystus miłującej Go Faustynie. Jest to droga od miłości niedoskonałej do miłości doskonałej; od miłości niewolniczej do miłości królewskiej; od przywiązania do swoich rzeczy i upodobań do całkowitego ogołocenia i zawierzenia Temu, którego kocha.

Szukanie Umiłowanego to ogromny trud duszy i ciała, to wielka praca nad sobą i doskonalenie siebie, aby się Mu przypodobać. „Kto szuka Boga, pozostając jednocześnie przy swoich upodobaniach, w bezczynności, szuka Go po nocy i nie znajdzie" (PD 3, 3). Dążenie do jedności z Bogiem polega na „czerpaniu z Niego dobra, a wyniszczaniu w sobie zła" (por. PD 3, 4). Bóg nie zostawia człowieka samego w tej mozolnej wędrówce, okazując, że coraz bardziej miłuje tego, kto z miłości podejmuje wielki trud i znosi wiele cierpień. Boski Oblubieniec sam pragnie zjednoczenia, podejmuje dialog miłości, gdyż miłuje człowieka, za którego umarł na krzyżu. „Nie umiem żyć bez Boga – konstatuje s. Faustyna – ale czuję, że i Bóg nie może zaznać szczęścia beze mnie, chociaż absolutnie sam sobie wystarcza" (Dz 1120). Miłość wymaga wzajemnej obecności i wolnej zgody dwóch osób. W bosko-ludzkiej miłości Bóg miłuje więcej, a także miłuje jako pierwszy. Od Niego też wychodzi inicjatywa zjednoczenia. On pociąga człowieka ku sobie. Mimo że sam sobie wystarcza, pragnie ludzkiej miłości: „Mnie się rozchodzi o każde drgnienie twego serca – tłumaczy s. Faustynie – każde drgnienie twojej miłości odbija się w Sercu moim, jestem spragniony miłości twojej" (Dz 1542).

Każdy człowiek idący ku Bogu ma inną drogę do przebycia i nie wszystkim dane jest dojście do upragnionego celu. Kto jednak konsekwentnie pokonuje liczne przeszkody i własną słabość, zostaje umocniony radością spotkania jeszcze w trakcie wędrówki. Chrystus na deklarację miłości odpowiada wielką łaską nazwaną w mistyce zrękowinami. Bóg obdarowuje miłującego Go człowieka klejnotami łask i radością częstego, intymnego obcowania sam na sam. Bóg „w samotności udziela się duszy i z nią się łączy" (PD 35, 1).

Zrękowiny nie oznaczają totalnej jedności ani trwałego bycia razem. Krótkie spotkania powiększają miłość człowieka, który chce dorównać Bożej Miłości (por. Dz 946), chce upodobnić swoją miłość do Bożej Miłości. „Kochający nie czuje zaspokojenia, jeśli wie, że nie kocha sam tyle, ile jest kochany" (PD 38,3). Spotkania z Oblubieńcem rozbudzają potężne pragnienie stałego zjednoczenia; „Nie ma żadnej mocy, która by mnie powstrzymała w pędzie do Boga" (Dz 761) – deklaruje mistyczka po licznych spotkaniach z Oblubieńcem.

BOLEŚĆ MIŁOWANIA

Doznawszy wielkiej bliskości i czułości, mistyk nie może się powstrzymać „w pędzie do Boga". Nie może również zapomnieć o miłosnych spotkaniach, bo dotyk Oblubieńca pozostawia ranę w sercu lub stygmaty na ciele. Te znaki „ilustrują" dokonujące się upodabnianie oraz świadczą o konieczności bólu i cierpienia w miłości. „Jądrem miłości jest ofiara i cierpienie" (Dz 1103) – tak nieuczona zakonnica syntetyzuje doświadczoną, miłosną wiedzę. Prawdziwa miłość nie jest idyllicznym, statycznym wpatrywaniem się w siebie, lecz trudnym ofiarowywaniem się drugiemu człowiekowi, jest boleśnie odczuwanym porywem serca. Konstytuuje ją dramatyczne szukanie i radosne odnalezienie, smutek nieobecności i szczęście bycia razem. Prawdziwa miłość nie kieruje się racjonalistycznym wywodem, lecz rządzi się właściwymi sobie, paradoksalnymi regułami. Charakteryzują ją irracjonalne decyzje i szalone pragnienia.

Dlatego też pisma mistyków nie są literaturą sielankową; przekazują trud i boleść, które towarzyszą spełnianiu się ich miłości do Oblubieńca. Mistycy przypominają, że chrześcijaństwo jest religią paradoksów, a nie logiki; jest doktryną miłości, a nie racjonalistyczną ideologią. Logika miłości podporządkowana „skandalowi krzyża" dyktuje kochającemu Chrystusa człowiekowi „nielogiczne" pragnienie cierpienia, czyni z miłości i boleści harmonijną całość. „Miłość i boleść idą w parze" (Dz 881). Cierpienie stanowi czynnik doskonalenia duchowego; „w życiu duchowym cierpienie jest termometrem, który mierzy miłość Bożą w duszy" (Dz 774).

Rana miłości, zwana przez św. Jana od Krzyża „błogosławioną raną”[6], przypomina o Ukochanym wtedy, gdy człowiek Go nie widzi i nie słyszy. „Błogosławiona rana” jest pewną zapowiedzią uleczenia człowieka przez płomień Bożej Miłości, tak jak „błogosławiona wina” jest niejako warunkiem wiekuistego zbawienia.

Należy z całym naciskiem podkreślić, że mistyczne przeżycia nie mają w sobie nic z jałowego, spektakularnego cierpiętnictwa. „Boleść” serca zadana przez miłującą rękę Bożego Oblubieńca jest „boleścią niepojętych rozkoszy” (por. Dz 843). Mistykowi obce są sentymentalne rozterki romansowych kochanków, akceptuje on największe, często niewidoczne cierpienie, gdyż wie, że gwarantuje ono duchową dojrzałość i doskonałe upodobnienie do Oblubieńca. A jest Nim przecież umęczony i ukrzyżowany Mąż Boleści, którego najpotężniejszym aktem miłości była okrutna męka i śmierć w opuszczeniu.

Boleść, podobnie jak miłość, daje poznanie; „cierpienie jest środkiem do głębszego wniknięcia w gęstwinę rozkosznej mądrości Bożej” (PD 36, 12). Tak więc „scientia caritatis” jest nierozłącznie związana z „scientia crucis”. Cierpienie doskonali i oczyszcza miłość (por. Dz 279) i potęguje ją (por. Dz 1054). „W cierpieniu krystalizuje się miłość” (Dz 57). Aby wejść do pięknego i cichego mieszkania Oblubieńca, trzeba przejść przez wąską bramę krzyża. Ale kochająca oblubienica woli cierpieć, niż żyć bez Ukochanego: „nie umiem żyć bez Niego, wolę z Nim być w mękach i cierpieniu, aniżeli bez Niego w największych rozkoszach nieba” (Dz 912). Pragnienie zjednoczenia z Chrystusem wzbudza pragnienie cierpienia razem z Nim, a jeśli trzeba – oddania życia za Niego. Dusza „dotknięta przez Boga”, „zraniona miłością Bożą”, pragnie stale z Nim przebywać, „wywodzi za Nim tęskne treny” (por. Dz 114) i woli umrzeć, niż żyć bez Niego. To „konanie duszy bez końca”, znane wszystkim rozpalonym miłością mistykom, nie jest romantyczną pozą czy gotowością do bohaterskiej śmierci z miłości, lecz znakiem egzystencjalnej jedności z Umiłowanym. Mistyczne pragnienie śmierci z miłości nie jest objawem sentymentalnego zawodu, lecz dochodzenia do oblubieńczej jedności przez zatracenie siebie. Jest to ważna nauka dla współczesnych ludzi, którzy pragnąc miłości, nie akceptują związanej z nią ofiary i cierpienia, kochając drugą osobę, nie uznają konieczności wyrzeczenia się własnych wygód i upodobań, nie chcą zrezygnować z własnego „ja” dla złączenie się z umiłowanym „ty”.

---

[6] „O błogosławiona rano, zadana przez tego, który tylko umie leczyć! O szczęśliwa i wielce szczęśliwa rano, boś została zadana jedynie dla uszczęśliwienia i twój ból jest uszczęśliwieniem i rozkoszą dla duszy zranionej!”. *Żywy płomień miłości*, 2, 8. Cytując to dzieło będę używać skrótu Ż i dodawać numer strofy i wersetu.

SZCZĘŚCIE ZJEDNOCZENIA

Gdy „miłość i boleść" upodobni do siebie dwie osoby, następuje oblubieńcze zjednoczenie. Niektórym mistykom zostało dane tak ścisłe zjednoczenie z Chrystusem, że nazwano je wręcz małżeństwem. Doświadczyli oni i pokazali, że dla realizacji oblubieńczej tożsamości osoby ludzkiej wystarczy tylko Bóg (św. Teresa z Ávili).

Mistycy „zaślubieni" Chrystusowi nie umieją „kochać połowicznie" (por. Dz 1030), miłują w sposób totalny i są tak samo miłowani. Następuje cudowna wymiana (mirabilium commercium): Bóg przyjmuje ich totalny dar, czyli ich samych, dając im siebie. Oblubienica oddaje się Umiłowanemu, wyrzekając się nawet siebie („zagubiła się wszystka z powodu miłości Bożej" – powie Doktor Mistyczny). Oddaje się Bogu w sposób wolny i bezinteresowny: „Oddała się Mu dobrowolnie, bez żadnej korzyści, zatraciła się sobie samej, nie chcąc już nic dla siebie" (PD 29, 10). Bezinteresowny dar z siebie prowadzi do „zatonięcia w Bogu" i uruchamia dynamikę wzajemnej miłości wyrażającej się również w wymianie darów. Oblubieńcy „bogactw i rozkoszy udzielają sobie wzajemnie z winem słodkiej miłości w Duchu św." (PD 30, 1).

Małżeństwo mistyczne to jak najbardziej realna „jedność dwojga", komunia osoby ludzkiej z Osobą Boga-i-Człowieka (termin św. Katarzyny z Sieny). Bóg dopuszcza człowieka do intymnej bliskości, umożliwia mu połączenie się z Drugą Osobą Trójcy Świętej tak ściśle, jak to jest możliwe na tej ziemi, pozwalając człowiekowi zakosztować trynitarnej communio personarum. Oblubienica, oddając siebie Oblubieńcowi, przynależy do boskiego „Ty" nie tracąc swego „ja", ponieważ „w małżeństwie [dokonuje się] wzajemne udzielanie się i zjednoczenie osób" (Ż 3, 24). W bosko-ludzkiej „jedności dwojga" Oblubieniec daje więcej niż oblubienica, ale nie determinuje to Jego miłości. Jedność ta pokazuje istotę wzajemnego oddania się sobie w małżeństwie, gdzie nie ma sprzeczności między posiadaniem a oddaniem; oddaniu siebie towarzyszy przyjmowanie drugiego. Doskonała miłość nie jest miłością zaborczą, lecz ofiarną.

Chociaż boski Oblubieniec, jak każdy oblubieniec, żąda wszystkiego, to jednak nie unicestwia swej oblubienicy. Gdy człowiek zatraci siebie i ogołoci się ze wszystkiego, wtedy Bóg zapełnia tę pustkę, zamieniając ją w nieogarnioną pełnię. Dlatego poślubiona Mu mistyczka powie: „Twa miłość, Jezu, mi wystarcza. [...] Ty mi sam wystarczasz" (Dz 1662). W zamian za dar samego siebie Bóg zadowala się ludzką miłością; czyli tym, co człowiek może Mu dać. Bogu wystarcza miłujący człowiek. Ta oblubieńcza równość w ramach ewidentnej, ogromnej nierówności pozwala sądzić, że doskonałość każdego oblubieńczego związku nie zależy od tego, ile się daje, ale jak się daje; ważne jest, aby dać wszystko i dać z miłością.

„ETHOS" 1998 nr 3 (43) – 8

Wzajemne posiadanie siebie, intymne przebywanie razem prowadzi do wielkiej przemiany. Miłość ludzka przemienia kochające się osoby, ale tylko miłość Boża ogarnia i przemienia całego człowieka, objawiając wielką moc miłości doskonałej. Miłosne zjednoczenie z boskim Oblubieńcem przemienia ludzki sposób bycia i miłowania, powoduje przemianę serca, ducha i czynów. Błogosławiona s. Faustyna nazwie ową przemianę „przebóstwieniem całej istoty" (por. Dz 1523), a klasyczna mistyka – „unią przeobrażającą". Jest to najpotężniejszy skutek miłości. Miłujący człowiek płonie żarem miłości: „Czuję, że jestem cała ogniem" (Dz 745) – mówi polska mistyczka. Człowiek nie zatraca swej natury (nie znika jego „natura niższa" – jak powie precyzyjnie Faustyna), lecz dostępuje uczestnictwa w boskości Oblubieńca. „Substancja tej duszy nie jest wprawdzie substancją Boga, gdyż dusza nie może substancjalnie przemienić się w Niego, jednak będąc z Nim tak ściśle jak tutaj złączona i tak pochłonięta przez Niego, jest Bogiem przez uczestnictwo w Bogu" (Ż 2, 34).

Miłość przemienia, ale nie niszczy osobowej tożsamości; „czuję, że jestem przemieniona w miłość, płonęłam cała, ale bez szkody" (Dz 142). Człowiek staje się płomieniem miłości, ale pozostaje człowiekiem, jak płonące drewno nie przestaje być drewnem. Jednocząc się z Bogiem człowiek odkrywa swoje idealne domostwo: „W tych tajemniczych istnieniach przebywa duch mój" – pisze ze zdumiewającą trafnością nieuczona zakonnica. „Tam czuję, że jestem u siebie" (Dz 343).

„Ogień żywej miłości", którą Bóg rozpala u człowieka, daje poznanie i moc. Oto jak s. Faustyna opisuje akt zjednoczenia i jego skutki: „Pogrążyłam się w Nim, tracąc się niejako zupełnie, a jednak pod Jego miłosnym spojrzeniem dusza moja nabiera mocy i siły, świadomości, że kocha i jest szczególnie kochana" (Dz, 815). Doświadczenie wymiany miłości i dokonującej się przemiany nie jest przeczuciem, hipotezą: mistyk to „czuje i przeżywa w całej świadomości swej istoty" (Dz 1523).

Oblubieńcza mistyczna jedność zaspokaja ludzkie pragnienie kochania Boga i bycia kochanym oraz ukazuje ideał miłości. Jest to jednak ideał realizujący się na ziemi. Mistyk uświadamia sobie bardzo jasno swoją doczesną kondycję i niedoskonałość swej miłości. „Zaślubiny duchowe są wprawdzie najwyższym stanem, do jakiego można dojść w tym życiu – poucza Doktor Mistyczny – jednak wszystko to można nazwać tylko zarysem miłości w porównaniu z doskonałą postacią przeobrażenia w chwale" (PD 12, 8). Mistyk tak bardzo miłuje Boga, że miłość ta przemienia go, ale on doświadcza, czyli wie, że nie jest to miłość doskonała. Siostra Faustyna genialnie charakteryzuje status mistyka, jego szczęście i tęsknotę: „pomimo Twych nawet tak wyjątkowych zbliżeń się do duszy mojej, jednak kocham Cię w oddaleniu i kona me serce w miłości zachwycie, bo jeszcze nie jest to wieczne i całkowite zjednoczenie" (Dz 1600). Siostra Faustyna, jak wszyscy wielcy mistycy, wie, że nieprzerwane i całkowite zjednoczenie, czyli „pełnia życia w Miłości, to jest

w Bogu", nastąpi po śmierci, bo dopiero wtedy spadną wszystkie zasłony i będzie Go oglądać twarzą w twarz. Dopiero wtedy człowiek nie tylko pozna tak, jak został poznany (por. 1 Kor 13, 12), ale również pokocha tak, jak był kochany.

KRÓLEWSKA GODNOŚĆ

Człowiek dotknięty przez Boga odznacza się niezwykłą pięknością, którą zachwyca się nawet niebo (por. Dz 114), oraz wielkością dostrzeganą nawet przez „niewtajemniczonych". „Rozkochany" boski Oblubieniec podnosi duszę do wielkiej „godności i wzniosłości" (por. PD 32, 4). Miłosne złączenie z Bogiem stanowi fundament wielkości. „Czuję, że jestem wielka, kiedy jestem zjednoczona z Bogiem" (Dz 1135) – mówi Faustyna. To oczywiste, że Umiłowany pragnie wywyższenia umiłowanej. „Miłosne spojrzenie Twoje wyrównywa wszelką przepaść" – wyznaje. „Czuję się szczęśliwa z wielkości Boga" (Dz 334). Wielkość Oblubieńca udziela się oblubienicy: „Wielkość Twoja jest pełnią moją" (Dz 201).

Mistyczka Bożego Miłosierdzia szczególnie intensywnie doświadczyła tej wielkości i oryginalnie ją opisała, posługując się symboliką królewską. Uświadamiała sobie bardzo jasno, „że jest rodzajem królewskim; wszystko się jej tyczy, co wielkie i święte" (Dz 120). Wielka, królewska godność osoby ludzkiej polega „nie na czynach wielkich, ale na wielkiej miłości" (Dz 889). To miłość bowiem nadaje moc człowiekowi i „wielkość czynom". „Poznałam – przekazuje swą wiedzę polska mistyczka – że miłość ma tylko wartość, miłość jest wielkością" (Dz 1092). Świadomość takiej miłosnej wielkości pozwala powiedzieć skromnej siostrze drugiego chóru: „Idę przez życie [...] z czołem dumnie wzniesionym , bo jestem dzieckiem królewskim, bo czuję, że krew Jezusa krąży w żyłach moich" (Dz 992).

Istotną cechą królewskiej tożsamości miłującego i miłowanego człowieka jest jego osobowa wolność. Można by powiedzieć, że wolność jest drugim (po upodobnieniu do Bożej miłości) kryterium doskonałości ludzkiej miłości. Doskonałość miłości mierzy się miarą wolności i wielkości, jaką cieszą się kochający. Człowiek rozpalony taką miłością „jest całkowicie wolny i wszystko osiąga, nikt go nie może pokonać" (Ż 2, 4). Więzy prawdziwej miłości łączą, ale nie zniewalają. Tylko miłość czysto zmysłowa zniewala, natomiast miłość, którą przeżywają mistycy, powiększa ich wolność, zrywa wszelkie więzy i usuwa każdą przeszkodę: „zapory dla niej nie istnieją, jest swobodna jak królowa i wolne ma przejście wszędzie" (Dz 201). Miłość rozwiązuje skrzydła do lotu ku ukochanej osobie, a w przypadku, gdy ukochanym jest Bóg, czyni człowieka osobą ekstatyczną, częściowo wyzwala go z ograniczeń ciała i czasu, porywa go

ku niebotycznym wysokościom. „Miłości więzić się nie da, jest swobodna jak królowa, miłość dosięga Boga" (Dz 450).

Miłość oblubieńcza wymaga oddania samego siebie, ale nie jest to oddanie się w niewolę. Akt całkowitego oddania siebie drugiej osobie z miłości do niej wyraża wolność i powiększa ją. Akt oddania się Bogu zapewnia królewską wolność. „Miłość Boża czyni duszę swobodną – jest jak królowa, nie zna niewolniczego przymusu, do wszystkiego zabiera się z wielką swobodą duszy" (Dz 890). Posiadanie przez Boga zapewnia taką wolność, jakiej świat dać nie może. Mistyczka Miłosierdzia po oddaniu się Bogu w ofierze napisze: „Uczułam się wyłączną własnością Boga i uczułam wolność ducha najwyższą" (Dz 1681).

Królewska tożsamość objawia się również w miłosnej służbie innym. Mistyk wprowadza w życie ewangeliczne pouczenie, że królować znaczy służyć. Wie bowiem, że realizacja powołania do wolności oblubienicy Chrystusa nie polega na „hołdowaniu ciału", ale na służbie ożywionej miłością (por. Ga 5, 13). Działalność mistyków jest jednym z objawów ich wielkiej miłości i wolności: miłość, która mieszka w nich, jest „pobudką do czynów" (por. Dz 890). Kochając Boga nie pragną egoistycznie upodobnić do Niego tylko siebie i przebywać z Nim sam na sam, ale podejmują każdy trud, aby upodobnić do Boga cały otaczający ich świat. Mistyk „przemieniony przez miłość Bożą", „przesiąknięty Bogiem", niesie Go w życie codzienne (por. Dz 1363). Przemieniona taką miłością, wolna od wszelkich uwarunkowań społecznych i politycznych, św. Katarzyna Sieneńska powędrowała pieszo z Rzymu do Awinionu, aby Kościół Chrystusowy stał się piękniejszy. Poruszona taką miłością i pragnieniem służby św. Teresa z Ávili przemierzała błotniste i zakurzone drogi Hiszpanii, aby coraz to nowe wspólnoty karmelitańskie kontemplowały i głosiły miłość Boga. Świadoma swej „królewskiej" godności, schorowana zakonnica, realizuje swe posłannictwo Miłosierdzia tylko dzięki miłości i wolności udzielonej jej przez Tego, który ją posłał: „Czuję się w sobie większą niż ludzką, czuję odwagę i siłę przez łaskę, która we mnie mieszka" (Dz 386). Skoro Bóg kazał jej głosić całemu światu miłosierdzie, to w sposób odczuwalny daje ku temu siłę. „Zdaje mi się, że świat cały ode mnie zależy" (Dz 870) – konstatuje bez cienia pychy. Apostolska działalność jest doskonała wtedy, gdy inspiruje ją doskonała miłość dyktująca służbę, a nie chęć działania dla zaspokojenia potrzeby aktywizmu czy pragnienie własnej chwały.

Miłość królewska, suwerenna i potężna, dyktuje reguły i ustanawia prawa. Ze swego pierwotnego wzoru czerpie siłę. Miłość Boga jest silniejsza niż ludzkie słabości. „Miłość moja nie odstąpi od ciebie" (Iz 54,10), powtarza wątpiącemu w moc i wartość miłości człowiekowi. Z tej Miłości płynie moc każdej ludzkiej miłości.

WIEDZA SERCA

Oblubieńcza unia Boga z człowiekiem ukazuje potęgę miłości zarówno boskiej, jak i ludzkiej. Pokazuje także wielką godność i ostateczne przeznaczenie człowieka jako bytu oblubieńczego. Doświadczenie miłości i oblubieńczej jedności z Bogiem jest wielkim darem nie tylko dla mistyków, ale również dla tych, z którymi dzielą się oni swoją mądrością. W akcie miłości otrzymują bowiem takie poznanie Boga, jakiego nie dadzą „długie lata gruntownego zastanawiania się i rozmyślania" (Dz 882). Mistyczna wiedza, nazwana przez św. Jana od Krzyża „ciemną miłosną mądrością", jest wiedzą serca, a nie rozumu. Miłość, która jest warunkiem zjednoczenia, staje się narzędziem poznania: „Miłość Jego przeniosła mnie w to poznanie i złączyła mnie ze sobą" (Dz 911). Człowiek miłujący pragnie poznać i otrzymuje ogromną wiedzę, ale nie kocha dlatego, że wszystko pojmuje. Siostra Faustyna syntetycznie i mistycznie wyraża przeżycia ludzi miłujących Boga: „Im więcej Cię poznaję, tym więcej Cię pojąć nie mogę, ale to niepojęcie daje mi poznać, jak wielkim jesteś Boże" – czyli daje poznać tożsamość Umiłowanego. „A to niepojęcie Ciebie zapala nowym płomieniem serce moje ku Tobie, Panie" (Dz 57). Mistyk poucza (bo doświadcza), że aby bardzo kochać, nie trzeba wszystkiego pojmować, „niepojmowanie" bowiem nie przeszkadza we wzrastaniu miłości. Mistyk nie poprzestaje na tym, co pozna rozumem, lecz miłością dosięga Boga. Nie zamyka się w intelektualnych konstrukcjach, nie skupia się na tym, co wie o Bogu, lecz stara się poznać, jak Bóg miłuje, aby kochać podobnie. Dzięki takiej postawie akt „utonięcia w Bogu przez miłość" jest aktem poznawczym. Miłosne utonięcie i niepojęcie dają miłosną mądrość, są źródłem bogatej wiedzy o Bogu i o człowieku oraz o ich miłości.

Kościół przechowuje i przekazuje nie tylko uczoną mądrość teologów, ale także miłosną mądrość wielkich mistyków. Jest to istotna część chrześcijańskiej tradycji. Mogą z niej korzystać ci wszyscy, którzy pragną doskonale miłować.

Renata i Krzysztof STACHEWICZ

MIŁOŚĆ OBLUBIEŃCZA I JEJ ETHOS

Seksualność w całym jej zróżnicowaniu i polifonii środków wyrażania staje się językiem, coś komunikuje. Przestaje być ślepą siłą dążącą do zaspokojenia i użycia. Nabiera zupełnie nowego charakteru, stając się wyrazem miłości i pozostając na jej służbie.

Rzeczywistość ludzkiej miłości jest bardzo bogata, zróżnicowana i złożona. Stanowi ciągle aktualny temat literatury, sztuki, psychologii, filozofii czy teologii. Będąc nieustannie podstawowym wymiarem człowieczego bytowania, stała się dzisiaj wielkim problemem, wokół którego narosło wiele nieporozumień, mitów i przekłamań. W sposób szczególny dotyczy to miłości między kobietą a mężczyzną, stanowiącej wszak „wzór miłości w ogóle"[1]. Miłość oblubieńcza najpełniej prezentuje miłość pojętą ogólnie poprzez swą centralność w życiu człowieka. Do tego właśnie rodzaju miłości odwołuje się Pismo święte mówiąc o miłości Bożej[2], do niej nawiązują wielcy mistycy chrześcijańscy, jak św. Teresa od Dzieciątka Jezus czy św. Jan od Krzyża, chcąc wyrazić swe bezpośrednie doświadczenie Boga i Jego miłości. Natomiast współczesna kultura rodzi klimat wynaturzający rozumienie i przeżywanie miłości oblubieńczej głównie poprzez jej hiperseksualizację i naturalizację. Trafnie pisał na ten temat Czesław Miłosz: „Publiczne dyskusje o orgazmie doskonałym i niedoskonałym; równe prawa mężczyzn i kobiet do rozkoszy; pigułka pozwalająca kobietom oddawać się miłości bez zajścia w ciążę; niechęć do wstrzemięźliwości jako sprzecznej z wymogami zdrowia; dziewictwo jako humorystyczna przypadłość, której należy się pozbyć [...] Miłość zyskała nazwę orgazmu doskonałego"[3].

Niniejsze analizy są skromnym przyczynkiem do opisu miłości oblubieńczej – jej etapów, istoty i ethosu.

---

[1] J. Pieper, *O miłości*, tłum. I. Gano, Warszawa 1983, s. 108-111.

[2] Na przykład Pnp; Oz 2; Jer 3, 1-3; 41, 4; Ef 5, 31n.

[3] Cz. Miłosz, *Widziane nad Zatoką San Francisco*, Kraków 1989, s. 86n.

WYDARZANIE SIĘ MIŁOŚCI OBLUBIEŃCZEJ

Miłość posiada swą wewnętrzną logikę rozwoju. Wyznacza ona poszczególne etapy jej wydarzania się, od narodzin aż po pełnię rozkwitu. Pogwałcenie tego logosu rozwoju miłości może prowadzić do wynaturzenia jej sensu i rozmycia istoty. Relacja oblubieńcza musi dojrzewać w tempie i według zasad wynikających z jej wnętrza i nie wolno tego procesu przyspieszać. Oczywiście w indywidualnym przypadku rozwój związku miłosnego jest zróżnicowany i zależy od predyspozycji osobowościowych konstytuujących go osób. Niemniej wydaje się możliwe dokonanie ogólnego opisu etapów, przez które miłość oblubieńcza zazwyczaj przechodzi i które stanowią jej naturalną dziejowość.

Wstępna faza miłości między kobietą i mężczyzną, zwana zakochaniem, rozpoczyna się od swoistego poruszenia serca, upodobania w drugim człowieku. To, co mnie poruszyło w miłości, to szczególna wyjątkowość tego właśnie człowieka, owa „niespodzianka istnienia osoby”[4]. Jestem przekonany, że jest ona niepowtarzalna i jedyna. Spojrzenie miłości potrafi – jak zauważył Dietrich von Hildebrand – bardzo głęboko uchwycić istotę ukochanego człowieka w całej jej jednostkowości. Wtedy właśnie „rozumie się jakby sens stworzenia tej szczególnej indywidualności”[5]. Miłość dostrzega to, czego nie widzi spojrzenie nie miłujące. Trafnie wyraził to Max Scheler, twierdząc, że w poznaniu człowieka miłośnik musi wyprzedzać znawcę. Drugi „przychodzi” do mnie i wytrąca mnie z obojętności, skupiam na nim swą uwagę, myślę o nim i wspominam wydarzenia z nim związane. Uczucia moje zwracają się ku niemu. Mogę nieraz czynić wiele wysiłków, aby spotykać tę osobę, widzieć ją, rozmawiać. Tęsknię za nią. Fenomen tęsknoty pojawia się już u samych początków miłości i jest chyba najważniejszym i najbardziej miarodajnym wskaźnikiem jej istnienia i natężenia. Chcę często przebywać z ukochaną osobą i być dla niej. Pragnę obserwować ją w najróżniejszych sytuacjach życiowych, opowiadać jej o sobie i dzielić się z nią swoimi spostrzeżeniami. Chcę też poznawać ją coraz bliżej i znać jej opinie. To, co ona myśli, odczuwa, jest dla mnie ważne i interesujące, bo z niej wypływa. Antoni Kępiński pisał: „Nigdy człowiek nie nudzi się z osobą, którą kocha, gdyż miłość przyciąga, a nuda odpycha”[6]. Pragnę bliskiego kontaktu z tą osobą, wręcz kontaktu intymnego poprzez przytulenia, wyrazy czułości, które często nie mają – szczególnie u kobiety – bezpośredniego charakteru seksualnego. Wstępny etap miłości można zatem

---

[4] T. Styczeń SDS, A. Szostek MIC, *Miłości gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne*, Lublin 1986, s. 29.

[5] D. v. Hildebrand, *Die Ehe*, St. Otillien 1983, s. 10n.

[6] A. Kępiński, *Autoportret człowieka*, oprac. Z. Ryn, Kraków 1992, s. 117.

określić jako s k u p i e n i e u w a g i n a d r u g i m, zainteresowanie się nim, wyodrębnienie go spośród innych ludzi. Jak pisał Jose Ortega y Gasset: „zakochanie się to fenomen uwagi", uwagi „anormalnie skupionej na drugiej osobie"[7]. Anormalnie w stosunku do statystycznego zainteresowania drugim człowiekiem, nawet tym, który jest mi bliski. Natężenie uwagi i zainteresowania drugim człowiekiem w zakochaniu jest nieporównywalne z żadną inną relacją międzyludzką. Początkowo mogę sobie nawet nie zdawać sprawy z tego, co się stało, dlaczego zaczynam zachowywać się inaczej niż do tej pory. Miłość może nie być jeszcze uświadomiona, ponieważ poruszenie serca nie zostało jeszcze poznane przez rozum.

Kiedy wreszcie w pełni uświadamiam sobie, co się wydarzyło, muszę ustosunkować się do tego: pozwolić trwać tej miłości albo ją wygaszać. Wiele czynników wpływa na tę decyzję. W przypadkach silnego zranienia uczuciowego często trzeba się przełamywać, aby kochać (niekiedy pojawia się tu nawet instynkt samozachowawczy, który nie pozwala na miłość). W imię czego więc człowiek się przełamuje? Oczywiście w imię jedyności i niepowtarzalności drugiego człowieka, w imię jego szczególnej wartości. Nie dzieje się tak ze względu na pragnienie samorealizacji, często jest to nawet przeciwne samej myśli o niej. Zdarza się przecież, że ktoś pozwala wydarzyć się miłości mimo lęku o siebie, o swoje zdrowie psychiczne. Dzieje się tak, gdyż ważniejsza okazuje się szczególna relacja do drugiej osoby. Może się też zdarzyć, że właśnie w imię miłości do drugiego człowieka muszę swoje uczucie wygasić. Mając na względzie jego dobro, odsuwam się zadając gwałt swoim pragnieniom, inklinacjom czy potrzebom. Postępuję tak ze względu na jakieś wartości, na przykład szczęście drugiego (męża lub żony), wierność (współmałżonkowi). Dzieje się to w akcie transcendencji siebie w imię dobra kochanej osoby i wartości moralnie doniosłych.

Jeżeli jednak podchodzę do tego wstępnego zauroczenia afirmatywnie, to zaczynam czynić starania, aby poznać bliżej ukochaną osobę. Następuje przejście od zamknięcia miłości w sobie do fazy eks-centrycznej. Zaczynam pokazywać drugiemu człowiekowi, że nie jest mi obojętny. Chcę zaistnieć w jego życiu, tak jak on niepostrzeżenie zaistniał w moim. Rozpoczyna się dynamika wzajemności. Pragnę, by umiłowany człowiek mnie dostrzegł i odwzajemnił moje uczucie. Miłość nieodwzajemniona jest dramatyczna, w pewnym sensie tragiczna właśnie poprzez swą niepełność, okaleczenie. Na temat dramatu miłości nieodwzajemnionej tak pisał Karol Wojtyła: „miłość nieodwzajemniona łączy się z przykrością i cierpieniem. Miłość taka utrzymuje się nieraz nawet bardzo długo w swym podmiocie, w osobie, która ją przeżywa, ale dzieje się to mocą jakby wewnętrznego uporu, co jednak raczej zniekształca miłość i od-

---

[7] J. O r t e g a y G a s s e t, *Szkice o miłości*, tłum. K. Kamyszewa, Warszawa 1989, s. 42-45.

biera jej właściwy charakter. Miłość nieodwzajemniona skazana jest naprzód na wegetację w swoim podmiocie, a później na stopniowe konanie. Nieraz nawet konając sprawia, że wraz z nią obumiera również sama zdolność miłowania. Nie zawsze jednak dochodzi do tej skrajności"[8]. Miłość bowiem wydarza się pomiędzy osobami, stąd z natury swej domaga się wzajemności. Drugi człowiek widząc moje uczucie żywione ku niemu – jeżeli nie pojawiają się czynniki to uniemożliwiające – pozwala mi ze sobą przebywać. Rozpoczyna się dłuższy lub krótszy proces wzajemnego wstępnego poznawania się. Rozmowy, spacery, gesty, milczenie... Jest to czas, w którym drugi człowiek zaczyna odpowiadać na moją miłość, w nim zaczyna się teraz ruch ku mnie i poczyna się odwzajemniona miłość dążąca do rozwoju. Jest to owoc pierwotnej zgody – najpierw podmiotu relacji miłosnej, a następnie jej przedmiotu – na wydarzenie się miłości oblubieńczej. W pewnym momencie, jakże trudnym do uchwycenia, pojawia się zgoda na wspólne bycie razem. Dochodzi do odwzajemnienia i decyzji – nie zawsze zwerbalizowanej – „bądźmy razem!". Teraz miłość może rozkwitać i zmierzać ku swej pełni. Rozpoczyna się budowanie intymnej więzi. Odsłaniam siebie i stwarzam atmosferę pozwalającą drugiemu człowiekowi być sobą i odsłaniać swe wnętrze. Miłość między kobietą a mężczyzną stwarza jedyną w swoim rodzaju strefę bezpieczeństwa dla objawiania siebie – do końca, aż po sferę intymności. Maski i zasłony są w miłości oblubieńczej niepotrzebne, gdyż nie odczuwam wtedy żadnego zagrożenia. Jestem akceptowany takim, jakim jestem; nie muszę udawać i grać. Chcę być dla drugiego. Pojawia się tu fenomen daru, jakże charakterystyczny dla miłości. Pragnę dobra umiłowanego człowieka. Często muszę przekraczać własne potrzeby, pragnienia, zachcianki. Na wszystkich płaszczyznach mojego bytowania jestem „dla", staję się darem dla ukochanej osoby.

Jaką rolę w wydarzaniu się miłości oblubieńczej pełni płeć? Trzeba powiedzieć, że fundamentalną. Człowiek w miłości oblubieńczej jawi mi się jako ktoś inny, ktoś spoza mojego świata, świata mojej płci. Ta inność – kobiety dla mężczyzny, i na odwrót – objawia się jako wartościowa i interesująca. Miłość oblubieńcza domaga się tej polaryzacji i w jakiś sposób na tej biegunowości się opiera. Płciowość wyciska przecież swe znamię na wszystkich sferach ludzkiej egzystencji. Różnice między płciami sięgają najgłębszych warstw psychicznych i duchowych. Drugi człowiek płci przeciwnej jawi się w swym jakże dogłębnym zróżnicowaniu jako byt pociągający. Ta inność wzywa, zachęca.

Zapytajmy teraz o relację miłości oblubieńczej do sfery seksualnej człowieka. Czy miłość oblubieńcza zasadza się na inklinacji seksualnej dążącej do przedłużenia gatunku? Niewątpliwie pierwszym spostrzeżeniem dotyczącym sfery naturalnej inklinacji seksualnej, a także całego uruchamianego

---

[8] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 79.

przez nią mechanizmu popędowego, jest wniosek, że dąży ona do ściśle określonego celu – zaspokojenia. Pożądanie uprzedmiotawia człowieka chcąc zaspokojenia potrzeby, jest „nieczułe" na człowieka, na jego „ponadużytkowy charakter" (Jan Paweł II), redukuje osobę do poziomu użycia seksualnego, rozładowania napięcia fizjologicznego. Jednak w służbie miłości inklinacja seksualna stanowi tworzywo dla jej wyrażania, nabiera charakteru symbolicznego, znakowego. Seksualność w całym jej zróżnicowaniu i polifonii środków wyrażania staje się językiem, coś komunikuje. Przestaje być ślepą siłą dążącą do zaspokojenia i użycia. Nabiera zupełnie nowego charakteru, stając się wyrazem miłości i pozostając na jej służbie. Dzięki temu również w sferze cielesnej jestem darem dla umiłowanej osoby. W jednej ze swych katechez poświęconych teologii ciała Jan Paweł II tak mówi o oblubieńczym sensie seksualnego wymiaru człowieka: „Jest w tym ciele «od początku» zawarta właściwość «oblubieńcza», czyli zdolność wyrażania miłości, tej właśnie miłości, w której człowiek-osoba staje się darem i spełnia sam sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar"[9]. Wartość seksualna i związany z jej percepcją dynamizm pojawiają się w polu widzenia osoby kochającej (szczególnie mężczyzny) bardzo wcześnie. W kierunku realizacji i aktualizacji sfery erotycznej prowadzi struktura popędowa. Ukochany człowiek jawi mi się także w swej funkcji seksualnej i jego wartość jako istoty płciowej jest dla mnie atrakcyjna.

Nie aktualizuję sfery seksualnej na przykład wtedy, gdy kocham drugiego, ale z jakichś względów nie mogę z nim być, nie mogę pozwolić wydarzyć się „złej" miłości. Powstrzymuję inklinację seksualną w imię właśnie miłości i odpowiedzialności wobec tej osoby, w imię czystości albo kiedy mam współmałżonka – w imię wierności małżeńskiej. Nie aktualizuję jej tym bardziej, jeżeli nie kocham całego człowieka, a tylko go pożądam w jego wartości sexus traktowanej w sposób użytkowy. Odwołuję się wtedy do wartości, jaką stanowi godność człowieka jako bonum honestum, mówiąc językiem tomizmu. W wydarzaniu się miłości, w jej etapach i fazach, istnieje swoista logika, której nie wolno pogwałcić. Inklinacja seksualna i pełne afirmowanie wartości sexus ukochanego człowieka wpisuje się w jej zaawansowany okres, gdy miłość stwarza już wspólnotę małżeńską jako miłosne bycie ze sobą – dla siebie. Dopiero w trwałości małżeńskiej wspólnoty sfera seksualności znajduje swój pełny sens i uzasadnienie. Wcześniejsze jej wkraczanie w miłość grozi powstaniem więzi wyłącznie seksualnej i opieraniem na niej swego związku. To złudne postępowanie przekłamuje w punkcie wyjścia rzeczywistość ludzkiej miłości. Jak pisał Victor Emil Frankl: „ludzkie życie płciowe zaczyna dopiero wtedy być ludzkie, czyli godne człowieka, gdy jest już czymś więcej aniżeli zwykłym

---

[9] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, Città del Vaticano 1986, s. 61.

życiem seksualnym, gdy jest właśnie życiem miłosnym"[10]. Jeżeli nie aktualizuję inklinacji seksualnej przed małżeństwem zachowując dziewictwo, to czynię tak ze względu na dar dla przyszłego małżonka, w imię pełni i integralności tego daru. Na tym właśnie polega specyficzna struktura aksjologiczna dziewictwa. Jego wartość ujawnia się już na poziomie języka potocznego, gdy mówi się o „utracie dziewictwa". Wszak o utracie mówimy wyłącznie w przypadku czegoś, co posiada wartość[11]. Nie można „stracić" czegoś, co jest aksjologicznie neutralne. Inklinacja seksualna jest na tę wartość zupełnie nieczuła, a nawet chce ją pogwałcić. Seksualność jest więc rzeczywistością bardzo ważną w miłości, aczkolwiek nie na niej zasadza się relacja oblubieńcza. Trafnie pisał Karol Wojtyła: „Miłość prawdziwa, miłość wewnętrznie pełna, to ta, w której wybieramy osobę dla niej samej, a więc ta, w której mężczyzna wybiera kobietę, a kobieta mężczyznę nie tylko jako «partnera» życia seksualnego, ale jako osobę, której chce oddać życie"[12].

Wstępną fazę miłości oblubieńczej kończy decyzja: „bądźmy razem!". Rozpoczyna się droga ku pełni. Następuje budowanie wspólnoty małżeńskiej jako miłosnego, intymnego bycia ze sobą. Małżonkowie stają się darem dla siebie nawzajem, także na płaszczyźnie fizycznej. Seksualność, która tu dopiero nabiera pełnego i niezafałszowanego charakteru, będąc na służbie miłości, staje się językiem wyrażającym często to, czego język naturalny wyrazić nie potrafi. Tworzy się nowa jakość w świecie – „my". Ja jestem dla ciebie, a ty dla mnie. Mówiąc o wspólnocie miłości nie można oddzielać „ja" od „ty". Obie osoby stanowią bowiem specyficzną jedność wyrażaną poprzez kategorię „my". O wielkim misterium, jakim jest miłość między mężczyzną i kobietą, pisał więzień obozu koncentracyjnego, wielki współczesny psychiatra, twórca Trzeciej Szkoły Wiedeńskiej V. E. Frankl: „Po raz pierwszy w życiu przekonuję się o prawdzie tego, co wielu myślicieli uważało za mądrość życia i co opiewało tylu poetów: że miłość jest ostatecznym i najwyższym celem, do jakiego byt ludzki może się wznieść. Pojmuję sens ostatecznej i największej tajemnicy, jaką przekazuje nam poezja, myśl i... wiara: zbawienie człowieka przez miłość i w miłości! Pojmuję, że człowiek, któremu już nic na świecie nie pozostało, może jeszcze być szczęśliwy – choćby na chwilę zatapiając się całkowicie w myśli o ukochanej istocie"[13].

---

[10] V. E. Frankl, *Psychoterapia dla każdego*, tłum. E. Misiołek, Warszawa 1978, s. 66.

[11] Por. M. Grabowski, *Dziewictwo – wartość umykająca*, „W drodze" 1991, nr 10, s. 66.

[12] Wojtyła, dz. cyt., s.119.

[13] V. E. Frankl, *Psycholog w obozie koncentracyjnym*, tłum. S. Zgórska, Warszawa 1962, s. 43.

PRZYCZYNKI DO EJDETYKI MIŁOŚCI OBLUBIEŃCZEJ

Miłość ma wyraźną strukturę aksjologiczną. Ukochana osoba jest dla nas wyjątkowa i jedyna, w żadnym sensie niezastępowalna. W miłości nie zachodzi tak zwane przeniesienie. Według V. E. Frankla można się o tym przekonać „zapytując [kochającego człowieka – R. i K. S.], czy w przypadku śmierci kochanego człowieka mógłby w jego zastępstwie pokochać kogoś w rodzaju sobowtóra, na przykład bliźniaczkę czy bliźniaka kochanej istoty”[14]. Już ta niepowtarzalność, jedyność i niezastępowalność ukochanej osoby jest wartościowa. Ale intuicja miłości w swej początkowej fazie „przeczuwa” jeszcze inne wartości po stronie przedmiotu, gdyż drugi człowiek jawi się w swych różnorakich wymiarach aksjologicznych, takich jak na przykład piękno, wdzięk, witalność, mądrość, głębia duchowa, inteligencja. Miłość przedstawia się jako swoista odpowiedź na wartość całościową, ucieleśnioną w sposób niepowtarzalny w tym konkretnym człowieku. Antoni Siemianowski pisze: „W uczuciu miłości, jako w ponadaktualnej odpowiedzi na wartości, ma miejsce rzeczywiste wyjście od siebie i najgłębsze oddanie się wartościom: najpierw ukochanej osobie i wartościom, których jest nosicielem, następnie tym wartościom, które są współprzeżywane”[15]. W miłości między kobietą a mężczyzną głęboko tkwią więc jakości aksjologiczne. Poza sferą wartości staje się ona niezrozumiała i nie da się uchwycić jej istoty. W miłości nie myślę o sobie, doskonaleniu się i realizacji swego optimum potentiae. Nie myślę też o szczęściu, jakie może mi dać miłość. Owo szczęście jest skutkiem ubocznym i niezamierzonym ukochania miłością oblubieńczą drugiego człowieka. Przywołajmy świadectwo Karola L. Konińskiego: „Miłość n i e «j e s t» radość; miłość jest to «przylgnięcie» do cudzego jestestwa, zespolenie się z cudzym jestestwem, oddanie się cudzemu jestestwu, wyzucie się ze siebie dla cudzego jestestwa; miłość niszczy siebie dla drugiego; miłość nie szuka radości swojej, tylko szuka drugiej rzeczywistości – aby się z nią zjednoczyć; ale miłość d a j e radość – wbrew sobie samej otrzymuje radość, nie żądając nagrody, jest wynagrodzona; stracić duszę, żeby ją odzyskać”[16].

Gdyby miłość oblubieńcza wyrastała organicznie z miłości siebie, to jej wielkość i misterium stałyby się czymś niskim i niegodnym zachwytu. Blask miłości zostałby sprowadzony do mechanizmów autorealizacji. A przecież rzeczywistość miłości oblubieńczej wskazuje na przekraczanie siebie przez człowieka kochającego drugiego. Miłość – jak to wyżej zostało pokazane – jest wspaniałomyślną odpowiedzią na wartość, w której zapominam o sobie,

---

[14] T e n ż e, *Psychoterapia dla każdego*, s. 65.

[15] A. S i e m i a n o w s k i, *Fenomenologia i metafizyka miłości*, mps.

[16] K. L. K o n i ń s k i, *Uwagi 1940-1942*, oprac. B. Mamoń, Poznań 1987, s. 141.

przekraczam swe inklinacje i potrzeby i staję się darem dla ukochanej osoby. Miłość żyje z wartości i dla wartości. One są jej podstawą ontyczną, racją i uzasadnieniem.

Czym jest więc w swej istocie miłość? V. E. Frankl mówi o trzech stronach spotkania kobiety i mężczyzny: fizycznej, psychicznej i duchowej[17]. Najbardziej prymitywną postawą jest zorientowanie na poziom fizyczny – fascynacja seksualna. Trudno byłoby tu mówić o miłości, jest to wyłącznie sfera pożądania. Nastawienie na użycie, gdyż pożądliwość ciała – jak pisał Karol Wojtyła w książce pt. *Miłość i odpowiedzialność* – „to stała skłonność do widzenia osoby drugiej płci poprzez same wartości sexus jako «przedmiotu możliwego użycia»"[18]. Ta energia popędów musi być podniesiona na poziom ludzki, musi być w służbie miłości afirmującej wartość osoby jako takiej[19]. Sublimując energię popędów – powie Max Scheler – człowiek dostarcza siły i mocy duchowi, sferze idealnej[20]. Druga płaszczyzna, na której może przebiegać spotkanie osób, to zakochanie, czyli poziom psychiczny. Chodzi tu o fascynację osobowością, cechami charakteru czy inteligencją. Nie jest to jeszcze poziom w pełni osobowy. Nie docieram bowiem w zakochaniu do pełni drugiego człowieka. Jestem zafascynowany raczej tym, co drugi człowiek sobą prezentuje, a nie nim samym. Jest to niewątpliwie pewien etap, preludium miłości, ale nie można tu jeszcze mówić o integralnej miłości oblubieńczej. Ta ostatnia jest skierowana na sferę duchową człowieka, percypuje – jak mówi Frankl – „osobę duchową[21]. Tylko na tym poziomie można powiedzieć „ty", gdyż dopiero tu dociera się do istoty osoby ukochanego człowieka. Tu, na poziomie duchowym, wychwytuję w pełni jedyność i niepowtarzalność tego, kogo kocham. Docierając do jego „ty" czuję się z nim zjednoczony i mam poczucie, że ta miłość jest ważna raz na zawsze. Niezależnie od tego, co będzie się działo ze sferą fizyczną czy psychiczną ukochanego człowieka, wiem, że będę go kochać.

Ukochany człowiek jest nam potrzebny, bez niego nie potrafimy już wyobrazić sobie swego życia. Ale trzeba tu pamiętać o jakże celnym stwierdzeniu Ericha Fromma: „Niedojrzała miłość mówi: «Kocham cię, ponieważ cię potrzebuję». Dojrzała miłość powiada: «Potrzebuję cię, ponieważ cię kocham»"[22]. Miłość nie jest wynikiem potrzeby, lecz te potrzeby rodzi. Miłość nie dopuszcza też możliwości tego, że ukochany człowiek przestanie kiedyś

---

[17] Por. W. Wolańczyk, *Pati aude*, „Więź" 1984, nr 5.

[18] Wojtyła, dz. cyt., s. 143.

[19] Por. tamże.

[20] Por. M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 104n.

[21] V. E. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki i J. Morawski, Warszawa 1984, s. 41nn.

[22] E. Fromm, *O sztuce miłości*, tłum. A Bogdański, Warszawa brw., s. 54.

istnieć. Kochać człowieka – powtarzał wielokrotnie Gabriel Marcel – to mówić „Ty nie umrzesz!". W istotę miłości jest wpisana potrzeba nieśmiertelności. Miłość transcenduje to fundamentalne ograniczenie natury, jaką jest śmierć, przemijanie. Chce trwać wiecznie.

Miłość jawi się zatem jako odpowiedź na wartość, którą stanowi ukochany człowiek w całej swej niepowtarzalności i jedyności. Tylko ona dociera do istoty drugiej osoby i potrafi wydobyć z niej niepowtarzalne dobro i wartościowość. Karol Wojtyła pisał: „Miłość kobiety i mężczyzny opiera się na wrażeniu, z którym w parze idzie wzruszenie, a jego przedmiotem jest zawsze wartość"[23]. Kochając człowieka w jego najgłębszej warstwie osobowej, docierając do jego „ja osobowego" kocham również jego sferę cielesną i profil psychiczny. Wartość seksualna odgrywa w miłości oblubieńczej ogromną rolę i poniekąd stanowi o jej tożsamości. Jednak jej akceptacja musi wypływać z miłości do całego człowieka. Odwrotne podejście prowadzi do nieporozumień: brania za miłość oblubieńczą fascynacji seksualnej lub zakochania. Miłość domaga się stworzenia wspólnoty. To właśnie ona, a nie dążenie do życia społecznego czy realizowania popędu seksualnego lub inklinacji prokreacyjnej, jest „pierwszym sensem stworzenia małżeństwa"[24]. To „miłość małżeńska konstytuuje wspólnotę"[25].

Miłość oblubieńcza dla chrześcijanina ma jeszcze dodatkowy sens, można by powiedzieć: nadsens. Człowiek, którego pokochałem, jest wszak stworzony przez Boga, przez Niego został wpierw umiłowany. Kochając, partycypuję jakoś w tej miłości Boga, bo „Bóg jest miłością" (1 J 4, 8). Pięknie pisał na ten temat ks. Tadeusz Styczeń w swych medytacjach rekolekcyjnych: „Patrząc na kogoś drugiego mam do czynienia z nim, z tą jedyną, niepowtarzalną osobą. Ale równocześnie mam do czynienia z Bogiem! Jeśli o kimś mówię: jak cudownie, że jesteś! i jeśli mówię to do tej oto osoby wybranej, której istnienie mnie uszczęśliwia, że nie umiem wprost znaleźć słów, by adekwatnie mój stosunek uszczęśliwienia i uradowania wyrazić, żeby podziękować tej osobie, że i ona mówi do mnie: jak cudownie, że jesteś! – to jeśli chcę wyrazić całą prawdę tej relacji, muszę sobie pożyczyć słów, więcej, muszę zapożyczyć miłości u samego Stwórcy"[26]. Miłość oblubieńcza w jakimś stopniu umożliwia poznanie miłości Boga, wszak „Miłość w swej wewnętrznej rzeczywistości może być rozpoznana wyłącznie przez miłość"[27]. Miłość oblubieńcza, której

---

[23] Wojtyła, dz. cyt., s. 109.

[24] D. v. Hildebrand, dz. cyt., s. 7.

[25] Tamże, s. 9.

[26] Styczeń SDS, Szostek MIC, dz. cyt., s. 28.

[27] H. Urs v. Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tłum. ks. E. Piotrowski, Kraków 1997, s. 61.

naturalnym przedłużeniem staje się małżeństwo, jest rzeczywistością, która nie jest obojętna Bogu. On wprost angażuje się w nią. Mówił na ten temat charyzmatyczny kaznodzieja: „Ich radość promienna i słodka! Kto jednak był najszczęśliwszy, szczęśliwszy niż oni sami i wszyscy obecni? Sam Bóg! Bóg zawsze wiedział, przewidywał, czekał na ten decydujący moment w ich życiu, lecz także w swoim Boskim Życiu [...] W małżeństwie jest tak, że Bóg angażuje się pierwszy. Angażuje swoją łaskę, swoją miłość, swoją wierność. Jest świadkiem i gwarantem"[28]. Bóg będący miłością nie może pozostawić dwojga ludzi złączonych relacją oblubieńczą samym sobie, lecz zabezpiecza ich miłość i daje jej solidny fundament. Tylko z Jego pomocą oblubieńczy związek kobiety i mężczyzny może do końca się wypełnić poprzez rozkwit ich miłości. A przecież – jak mówił Hans Urs von Balthasar – „dla świata wiarygodna jest tylko miłość"[29].

ETHOS MIŁOŚCI OBLUBIEŃCZEJ

Słowo „ethos" w języku greckim oznacza miejsce, w którym rozwija się roślina, lub kryjówkę dzikiego zwierzęcia. „Ethos to tyle, co «środowisko», «domostwo», pole życia wszelkiej istoty żywej. Aby istota żywa mogła przynosić «swój owoc», musi wpierw znaleźć sobie właściwy ethos"[30]. W tym właśnie sensie chcemy rozumieć ethos miłości oblubieńczej, jako środowisko życia tejże, jako warunki, które muszą być spełnione, aby miłość mogła rozwijać się, trwać i przynosić swój owoc. Warto tu wskazać na najważniejsze i najbardziej fundamentalne wartości i postawy konstytuujące ethos miłości.

WIERNOŚĆ

Wierność stanowi konieczny warunek miłości, szczególnie miłości małżeńskiej. Miłość z istoty swej domaga się wierności: „kto naprawdę kocha, ten jednocześnie naprawdę c h c e b y ć w i e r n y; nie znaczy to, że są to jakościowo te same przeżycia, bo przecież «miłość jest odpowiedzią serca, a wierność woli»"[31]. Hildebrand pisał: „Czym jest miłość bez wierności? W zasadzie kłamstwem. Bowiem najgłębszy sens każdej miłości, wewnętrzne «słowo»,

---

[28] D. A n g e, *Twoje ciało stworzone do życia*, tłum. J. Pleciński, Poznań 1994, s. 33n.

[29] Urs. v. B a l t h a s a r, dz. cyt., s.105.

[30] J. T i s c h n e r, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. v. Hildebrand, J. A. Kłoczowski OP, J. Paściak OP, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 52n.

[31] A. S i e m i a n o w s k i, *Wierność w życiu człowieka*, „W drodze" 1987, nr 7, s. 56n.

które zostaje wyznane w miłości, polega na wewnętrznym zwróceniu się ku ukochanej osobie i na takim oddaniu się jej, które trwa niezmiennie, nieczułe na wstrząsy niesione przez bieg życia. [...] Człowiek, który by powiedział: «Teraz cię kocham, ale nie wiem, jak długo to będzie trwało» – zapewne nigdy jeszcze nie kochał naprawdę i nie ma pojęcia o istocie miłości. [...] Im głębsza miłość, tym głębiej przenika ją wierność"[32]. Jestem wierny ze względu na dobro drugiego i w imię miłości. Miłość jest bezpośrednią racją wierności, aczkolwiek w małżeństwie dochodzą jeszcze inne racje, na przykład sakramentalność związku dla chrześcijanina[33]. Wierność w małżeństwie jest pojęciem szerokim i obejmuje wszystkie sfery bycia ze sobą dla siebie. Wyróżnia się i akcentuje wierność w sferze fizycznej, gdyż tu człowiek najbardziej się angażuje. Sfera seksualna bowiem posiada wymiar znakowy, wyraża miłość. Czysty popęd seksualny dąży do zaspokojenia, jest on „nieczuły" na osobę, redukuje człowieka do poziomu użycia seksualnego. W służbie miłości stanowi tworzywo dla wyrażania jej, staje się materiałem znaku, wyrazu. Ukochany człowiek jest dla mnie niepowtarzalną wartością, tylko jemu chcę wyrażać moją miłość aktualizując poziom erotyczny – dlatego jestem mu wierny. Muszę przekroczyć swe inklinacje naturalne, które pchają mnie raczej do zdrady niż do wierności. Dopiero transcendencja inklinacji seksualnej umożliwia wierność ukochanej osobie. Podobnie przedstawia się kwestia instynktu prokreacyjnego. W imię wartości, jaką stanowi ukochany człowiek, nie aktualizuje się go poza małżeństwem w przypadku niepłodności jednego z małżonków. Wierność domaga się bowiem przekroczenia naturalnych inklinacji. Wydaje się jednak, że bardziej fundamentalny dla wierności jest poziom serca. To w sercu poczynają się postawy niewierności i zdrady, których konsekwencją jest nieład w sferze seksualnej. Uczucia, myśli, sfera wyobraźni – wszystko to ściśle łączy się z wiernością w miłości. Jeżeli na przykład żyję w małżeństwie, a dostrzegam, że moje uczucia kierują się w stronę kogoś innego, to będąc wiernym szybko wygaszam tę rodzącą się fascynację. Nie pozwalam jej zagościć w moim sercu i utrwalić się. Moje uczucia bowiem, tak samo jak wszystkie inne wymiary mojej osobowości, należą do ukochanej przeze mnie osoby.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Nierozdzielność miłości i odpowiedzialności podkreślił Karol Wojtyła w tytule swego fundamentalnego studium o miłości oblubieńczej. Rzeczywiście, odpowiedzialność jawi się jako warunek konieczny autentycznego wy-

---

[32] D. v. Hildebrand, *Fundamentalne postawy moralne*, w: *Wobec wartości*, s. 26.

[33] Por. A. Siemianowski, *Wierność w małżeństwie*, „W drodze" 1990, nr 6, s. 34.

darzania się miłości. W miłości bowiem – jak była o tym mowa – dwoje ludzi angażuje się najpełniej na wszystkich płaszczyznach swego bytu. Osoby kochające się odkrywają się przed sobą nawzajem. Ta „odkrytość" woła i domaga się odpowiedzialności ze strony partnera. Nieodpowiedzialność może okaleczyć drugą osobę i zamknąć ją na miłość. Miłość odpowiedzialna jest zatroskana o drugiego, o jego dobro i rozwój na wszystkich polach. Nie sprawia zawodu przede wszystkim w sprawach ważnych i doniosłych, ale pamięta także o drobnych sprawach mających często ogromny wpływ na wspólne życie. Na odpowiedzialnej miłości można polegać. Jest ona postawą włączenia umiłowanego człowieka w swoje pole odpowiedzialności, to znaczy troski o niego, ochrony przed złem, czuwania nad nim. Jeżeli ukochanej osobie stała się krzywda, a ja mogłem temu zapobiec, rodzi się we mnie poczucie winy. Odpowiedzialność wprowadza do miłości jakże potrzebny jej czynnik stabilizujący i umacniający. Leży ona poniekąd na przedłużeniu wierności, jako jej fundament i dopełnienie.

Odpowiedzialność w miłości oblubieńczej jest organicznie związana z postawą i działaniem odpowiedzialnym w ogóle. Chodzi tu o umiejętność dostrzegania ważnych spraw, wartości i zatroskanie o nie, chęć angażowania się w nie. Nieodpowiedzialność bierze się zazwyczaj z „lekkiego" traktowania ważnych sytuacji, obowiązków; nieprzejmowania się nimi. Odpowiedzialność jest ściśle związana z wyższymi wartościami i stanowi ich ontyczną podstawę. „Gdyby nie istniały żadne wartości – pisał Roman Ingarden – pozytywne i negatywne oraz zachodzące między nimi związki bytowe i związki określania, wtedy w ogóle nie mogłaby istnieć żadna prawdziwa odpowiedzialność, a także żadne spełnienie postawionych przez nią wymagań"[34]. Można powiedzieć, że im donioślejsza wartość, tym większa odpowiedzialność za nią. A miłość jest przecież fundamentalnym wymiarem egzystencjalnym człowieka angażującym całą jego istotę, stąd odpowiedzialność jest tu największa. W sposób szczególny dotyczy to miłości między kobietą a mężczyzną. Odpowiedzialność domaga się bowiem traktowania ukochanego człowieka w postawie afirmacji wobec jego całej osoby, a nie tylko wartości sexus. Miłość odpowiedzialna nie pozwoli relacji oblubieńczej „ześlizgnąć się" do poziomu pożądania seksualnego i traktowania ukochanego człowieka w kategoriach użycia. Jest bowiem zatroskana o całego człowieka w jego niepowtarzalnej wartości. Ale jest także zatroskana o samą miłość, o to, co stanowi wspólną płaszczyznę bycia ludzi ze sobą i dla siebie. Człowiek odpowiedzialny w miłości nie podejmuje działań, które wyrządzałyby krzywdę ukochanej osobie lub godziłyby w miłość jako relację wiążącą go z tą osobą. Odpowiedzialność w miłości jest zorientowana na przyszłość, a nie tylko na chwilę

---

[34] R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 99.

obecną. Chce chronić relację między dwojgiem ludzi i stwarzać jej warunki rozwoju i rozkwitu.

BEZINTERESOWNOŚĆ

Bezinteresowność w miłości oblubieńczej nie oznacza całkowitego zapomnienia o sobie, lecz podkreśla fakt, że liczy się w niej przede wszystkim drugi człowiek. Miłość żyje z postawy zatroskania i zainteresowania umiłowaną osobą. Jej dobro i szczęście leżą w centrum uwagi miłującego „ja". Własne „ego" usuwa się jak gdyby w cień, przestaje być najważniejsze i pierwszoplanowe. Jeżeli kocham kogoś ze względu na jakieś swoje interesy, na przykład przyjemność czy szczęście, to poniekąd znieważam ukochaną osobę w jej godności i zniekształcam w samym sobie sens miłości jako odpowiedzi serca na wartość drugiego człowieka. Bowiem „ty" ukochanej osoby jest ważniejsze w miłości od mojego „ja". Tam, gdzie na pierwszym planie stoi mój osobisty zysk czy interes, nie mamy do czynienia z miłością, lecz z zaspokajaniem swoich potrzeb, a tym samym z jakąś formą egoizmu. Antoni Siemianowski pisał: „Każda miłość jako właściwa odpowiedź na wartości osoby domaga się tego, ażeby samej osobie i wartościom, których jest nosicielem, oddać to, co się im należy, składając im swego rodzaju hołd uwielbienia. W miłości oznacza to otoczyć osobę i jej wartości troską i uszanować stawiając ją na pierwszym miejscu, osoby nigdy bowiem nie godzi się podporządkowywać innym celom, a z miłości czynić środka do realizacji innych życiowych planów"[35]. Święty Paweł tak rozumianą bezinteresowność oddaje w słowach: „Miłość [...] nie szuka swego" (1 Kor 13, 4-5). Człowiek kochający szuka przede wszystkim dobra dla ukochanej osoby, chce zaspokoić jej potrzeby i pragnienia. Potrafi ustępować i wycofywać się ze swoich pragnień, jeżeli są nie do pogodzenia z miłością do drugiego.

Bezinteresowność w miłości oznacza więc przede wszystkim swoistą hierarchię ważności, w której na szczycie jest „ty" ukochanej osoby, a interesy „ja" są mu podporządkowane. Miłość i osoba są wartościami autotelicznymi i nie mogą być środkiem do celu, pod groźbą wynaturzenia, pogwałcenia istoty i całkowitego rozmycia ich sensu. Interesowne podejście do umiłowanej osoby czyniłoby z niej środek do celu. Takiego postępowania nic nie jest w stanie usprawiedliwić. Nieważne, czy w grę wchodzi zmysłowa przyjemność, poczucie szczęścia, realizacja jakichś życiowych planów czy lęk przed samotnością. Miłość nie może się rozwijać w sytuacji, w której obecne są wzajemne interesy i potrzeby, a drugi człowiek jest wygodnym środkiem do ich zaspokojenia.

---

[35] Siemianowski, *Fenomenologia i metafizyka miłości.*

Znieważałoby to tak drugą osobę, jak i miłość oblubieńczą. Egoizm w najbardziej nawet wysublimowanych formach nie jest środowiskiem życiowym miłości, prowadzi do jej obumierania i wypacza jej najbardziej istotowy sens. Bezinteresowna miłość pragnie przede wszystkim dobra umiłowanego człowieka i chce być darem. Nie znaczy to wcale, że trzeba całkowicie o sobie zapomnieć i zrezygnować z poczucia szczęścia i przyjemności, jaką daje miłość oblubieńcza. Chodzi tylko – jak już była o tym mowa – o odpowiednią gradację, aby umiłowane „ty" było przed „ja". Aby w razie konfliktu moich predylekcji i potrzeb drugiej osoby pierwszeństwo dawać pragnieniom ukochanego człowieka.

UCZCIWOŚĆ

W języku niemieckim rzetelność, uczciwość wyraża słowo „Echtheit" – „prawdziwość". Człowiek uczciwy – jak pisał Roman Ingarden – to człowiek, który jest „echt"[36]. W tym sensie uczciwość to „prawdziwość" w postępowaniu, w sposobie myślenia, w uczuciach (chodzi o to, żeby nie były one kłamliwe, żeby nie było umyślnego udawania przed sobą pewnych uczuć, tam, gdzie ich nie ma)[37]. Ta wewnętrzna uczciwość jako swoista „prawda bycia" konkretnego człowieka jest bardzo ważna w miłości oblubieńczej. Kochający się ludzie muszą być względem siebie uczciwi, to znaczy mają być ze sobą dla siebie w prawdzie swego bycia. Miłość w sposób szczególny odsłania mnie. J. Ortega y Gasset pisał: „Jaki człowiek, taka będzie jego miłość [...] Wszystkie pozostałe czyny i gesty mogą wprowadzić nas w błąd co do autentycznej natury człowieka, ale miłość odsłoni pieczołowicie ukrywaną tajemnicę jego jestestwa"[38]. Dzieje się tak, gdyż w miłości maski i zasłony nie mają racji bytu. Człowiek kochający jest wobec osoby kochanej sobą, jest autentyczny. Nie udaje i nie gra, nie kłamie swoim sposobem bycia. Udajemy bowiem wtedy, gdy chcemy kogoś wprowadzić w błąd, coś na tym zyskać, lub z lęku przed objawieniem swej prawdziwej natury. Podobne postawy byłyby sygnałem nieautentyczności miłości oblubieńczej. Wszak to ona stwarza sferę bezpieczeństwa, w której człowiek może się otwierać do końca. Mogę być do końca sobą wtedy, gdy nie boję się odrzucenia, wyśmiania, kpiny. Muszę czuć się akceptowany, to znaczy przyjęty i afirmowany taki, jaki jestem. Tylko w takiej atmosferze miłosnej akceptacji można być uczciwym, czyli być „prawdziwym" w całym sposobie bycia i ekspresji osobowej.

---

[36] Por. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989, s. 248.

[37] Por. tamże.

[38] Ortega y Gasset, dz. cyt., s. 170.

Uczciwość względem siebie zakłada nawzajem prawdę bycia-sobą; prawdę bycia-sobą-wobec-siebie. Bez uczciwości miłość przestaje być sobą, wynaturza się. Staje się jakąś grą, w której strony udają, aby osiągnąć jakieś cele. Miłość staje się wtedy pochodną innych dążeń czy pragnień. Ludzie uczciwi w miłości oblubieńczej chcą być dla siebie przezroczyści, jawni w swoim byciu. Nie chcą przed sobą niczego ukrywać, nie mają przed sobą tajemnic w ważnych dla wspólnoty miłosnej sprawach. Chcą, aby umiłowany człowiek znał ich w najgłębszych warstwach ich osoby, docierając aż do „Intimsphäre" (Max Scheler). Bez tak pojętej uczciwości trudno wyobrazić sobie trwanie wspólnoty fundowanej na bazie miłości oblubieńczej i tę miłość wcielającej i realizującej.

ZAKOŃCZENIE

Miłość oblubieńcza jest w swej najgłębszej istocie intymnym przylgnięciem do ukochanego „ty", aby być dla niego darem. W miłości człowiek odnajduje też siebie jako byt ku niej (i z Niej) stworzony. Stanisław Grygiel tak pisał: „Człowiek pragnie być sobą; człowiek pragnie być podmiotem. Znak to, że jeszcze nie jest nim w pełni. Szuka więc «pomocy odpowiedniej» dla siebie (por. Rdz 2, 20). Szuka rzeczywistości, z którą utożsamiając się mógłby być tym, kim jest. W przedmiotowym świecie nie znajduje takiej «pomocy». Nic, co go w nim zamyka, nie spełnia jego pragnienia i marzeń [...]. Tylko ci, którzy tak się spotkali [w miłości – R. i K. S.], zdobywają się na wysiłek, żeby iść «tam», ku Miłości, o której mówią wszystkie ich «tutejsze» miłości, jakby one były jedynie Jej zadatkiem"[39]. Jest to owoc wolnego wyboru. Ksiądz Tadeusz Styczeń pisał: „Nikt nikogo nie może zobowiązać, a tym bardziej zmusić, do wejścia w ten intymny dwuosobowy układ, konstytuowany aktem «oddania się małżeńskiego». Jest to układ wybrany najbardziej wolnym aktem"[40]. Z chwilą dokonania tego wyboru jestem już jednak zobligowany – kontynuując myśl księdza Stycznia – szczególnym prawem i logiką daru. Wspólnota małżeńska stanowi naturalne przedłużenie, a poniekąd wypełnienie miłości oblubieńczej. W sposób szczególny zabezpiecza też życie miłości, jej trwanie i rozwój. Aby mogło to następować, muszą być spełnione pewne warunki. Wierność, odpowiedzialność, bezinteresowność i uczciwość – wyżej analizowane wartości zdają się być fundamentem „życiowego środowiska", czyli ethosu miłości oblubieńczej i małżeńskiej. Są jeszcze inne, mniej fundamentalne, na których analizę nie ma tu miejsca. Najpełniej i najwyraźniej określił istotę miłości i jej

---

[39] S. Grygiel, *Kimże jest człowiek. Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995, s. 39.

[40] T. Styczeń SDS, *Człowiek darem. Na marginesie Jana Pawła II-go „Teologii ciała"*, „Znak" 1982, nr 5, s. 362.

ethos święty Paweł w swym „Hymnie o miłości" (1 Kor 13, 4-8). Czytamy w nim:

„Miłość cierpliwa jest,
łaskawa jest.
Miłość nie zazdrości,
nie szuka poklasku,
nie unosi się pychą;
nie dopuszcza się bezwstydu,
nie szuka swego,
nie unosi się gniewem,
nie pamięta złego;
nie cieszy się z niesprawiedliwości,
lecz współweseli się z prawdą.
Wszystko znosi,
wszystkiemu wierzy,
we wszystkim pokłada nadzieję,
wszystko przetrzyma.
Miłość nigdy nie ustaje".

Ks. Kazimierz BUKOWSKI

CIAŁO I DUCH W CHRZEŚCIJAŃSKIM EROSIE W UJĘCIU MAURICE'A NÉDONCELLE'A

Przyjaźń jest [...] najdoskonalszym aktem wolności [...] wypływa z wolnej decyzji i dzięki niej istnieje; nie jest podtrzymywana umową, kontraktem prawnym [...]. Jest ona wyrazem wspaniałomyślnej miłości, która szanuje niepowtarzalną godność drugiego, pragnie zachować i rozwijać jego wolność. [...] jest najdoskonalszą formą miłości.

POSZUKIWANIE ISTOTY OSOBY I MIŁOŚCI

Maurice Nédoncelle (1905-1976), francuski personalista – ściślej: interpersonalista, za punkt wyjścia analizy osoby przyjmował relację między „ja" i „ty", dlatego nie badał jednej, konkretnej postaci miłości. Zdawał sobie bowiem sprawę z istnienia wielu kształtów miłości człowieka do drugiego człowieka, czy też w relacji do boskiego „Ty". Czym innym jest tak zwana miłość bliźniego (ileż ona przybiera form!), a czym innym jest miłość narzeczeńska lub małżeńska, rodzinna lub koleżeńska, nie mówiąc już o miłości nieprzyjaciół, opartej na wzajemnym darowaniu uraz i obopólnym przebaczeniu.

Co jest istotą każdej postaci miłości? Takie było t r z e c i e podstawowe pytanie myśliciela ze Strasburga[1], albowiem jako interpersonalista musiał sobie najpierw postawić dwa inne pytania. Interesowało go – p o p i e r w s z e – fundamentalne zagadnienie: kim jest człowiek jako osoba myśląca, czująca i pragnąca wciąż siebie przekraczać? Nie zadowalało go dotychczasowe przekonanie, że w odkrywaniu istoty człowieka należy wychodzić od definicji lub opisu ludzkiej osoby. Taka droga – jego zdaniem – prowadzi do poznania człowieka jako istoty samotnej: jako monady bez okien i drzwi otwartych na innych ludzi.

Dla Nédoncelle'a faktem podstawowym jest spotkanie konkretnego człowieka z drugim człowiekiem, czyli relacja jakiegoś „ja" z ludzkim i boskim „ty". Relacja „ja" z jakimś „ty" jest zawsze bilateralna, dwustronna, oparta na wzajemności. Istnieje pewne minimum wzajemności między osobami, które może się rozwinąć do maksimum wzajemnego oddziaływania na siebie przez „ja" i „ty". Tym się różni człowiek od świata rzeczy i przedmiotów. Dwa kamienie w nurcie górskiego potoku mogą się tylko wzajemnie ścierać i wy-

---

[1] Opieramy się zasadniczo na: M. N é d o n c e l l e, *Wartość miłości i przyjaźni*, wprowadzenie i tłumaczenie K. Bukowski, wstęp J. Tischner, Kraków 1993.

gładzać. Jest to jedynie zewnętrzne, mechaniczne oddziaływanie. Natomiast w spotkaniu dwóch żywych podmiotów zawsze istnieje zdolność wewnętrznego promieniowania „ja" na jakieś „ty". Jest to oddziaływanie wzajemne, wypływające z głębi sumienia, umysłu, uczuć, a nade wszystko z wolnej człowieczej decyzji. To wzajemne promieniowanie osób na siebie niesie element niespodzianki, której niepodobna przewidzieć.

I tak pojawiło się d r u g i e zasadnicze pytanie Nédoncelle'a: co jest istotą owego spotkania „ja" i „ty", opartego na wzajemności? Istnieją tu trzy możliwości. Osoby mogą być względem siebie obojętne, potrafią się nieraz nienawidzić, ale zdolne są również do wzajemnej miłości.

Wnikliwe analizy prowadzą Nédoncelle'a do odkrycia, że jedynie miłość jest czynnikiem konstytutywnym osoby, rozumianym jako relacyjne spotkanie „ja" i „ty". Albowiem tylko miłość – w przekonaniu francuskiego myśliciela – umożliwia zarówno powstanie, jak też trwanie i rozkwit świata osób. Miłość jest ontologicznie pierwsza, a zarazem ostatnia w świecie wartości, i tylko miłość zdolna jest przezwyciężyć wszelkie zło, cierpienie i nieszczęście. Nienawiść i obojętność potrafią jedynie niszczyć jakieś „ja" i „ty" lub wiele ludzkich istnień. Wystarczy tu wspomnieć choćby dwie straszliwe wojny światowe dwudziestego wieku.

Osoba nie jest samotną wyspą ani monadą. Osoba jest więzią „ja" z jakimś „ty" – ludzkim i boskim. Spotkanie osób od początku zawiera pewne minimum wzajemnej miłości. Owo minimum może się rozwinąć – w pracowitej historii życia „ja" i „ty" – do maksimum wzajemnej miłości. Czy jest to możliwe? – pytają krytycy Nédoncelle'a. Oczywiście że tak – odpowiada myśliciel ze Strasburga: maksimum wzajemnej bezinteresownej miłości osiąga swój szczyt w dojrzałej przyjaźni. Albowiem w jego przekonaniu przyjaźń jest najdoskonalszym kształtem miłości, bezinteresownej i zdolnej do poświęceń.

Dopiero teraz rozumiemy lepiej znaczenie owego t r z e c i e g o pytania, być albo nie być Nédoncelle'a, które dotyka istoty miłości. Każdej postaci miłości. Brzmi ono: czym właściwie jest miłość?; jakie są jej najistotniejsze elementy?

MIŁOŚĆ – WOLĄ WZAJEMNEJ OSOBOWEJ PROMOCJI

Czym jest miłość w swej najgłębszej istocie, która czyni ją autentyczną?

W poszukiwaniu odpowiedzi Nédoncelle podejmuje krytyczny dialog z myślicielami starożytności i współczesności. Niektóre teksty Maxa Schelera zdają się wskazywać, iż w miłości nie ma nic do zrobienia; pozostaje jedynie bierna kontemplacja uroku ukochanej osoby, niczym oglądanie i podziwianie dzieła sztuki. Francuski filozof nie może się z tym zgodzić, albowiem słusznie dostrzega on w miłości istnienie aktu twórczego. Dlatego podnosi mocno

aktywny, wolitywny aspekt miłości, usunięty w cień przez Schelerowską emocjonalną, a więc bierną kontemplację. Miłość jest przede wszystkim zdecydowaną wolą osobowej promocji „ja" i „ty" – i to promocji wzajemnej.

Nédoncelle odrzuca też tezę Jean Paul Sartre'a, iż każde spojrzenie człowieka skierowane na drugiego jest rzekomo równoznaczne z zawłaszczeniem drugiej osoby i z jej urzeczowieniem. W ten sposób rzecz się przedstawia w dewiacjach miłości, takich jak sadyzm, masochizm lub chęć władania drugim człowiekiem. Ale czym innym są dewiacje, a czym innym istota miłości. „Otóż doświadczenie miłości jako woli promującej wolność drugiego wykazuje – w oczach Nédoncelle'a – coś przeciwnego: ową ciągłość przynajmniej jako zasadę; godzi ona ze sobą przymus i wolność w tajemnicy wpływu, jeśli jest prawdą, że wolność ukochanego rozwija się dzięki skutecznej woli kochającego. [...] W o l n o ś ć n i e m o ż e w p e ł n i s i e b i e p r a g n ą ć, n i e p r a g n ą c i n n y c h w o l n o ś c i"[2].

Szczególnie odkrywcze analizy Nédoncelle'a dotyczą greckiej wizji miłości (eros) i poglądów protestanckiego teologa Andersa Nygrena na biblijną miłość agape.

Współczesne pojęcie „miłości erotycznej" jest czymś innym niż miłość-eros w myśli Platona. Gdy dziś mówi się o „miłości erotycznej", ma się na uwadze ten rodzaj miłości, który zachodzi pomiędzy osobami płci odmiennej. Natomiast platoński eros – jak pisze Nédoncelle – „jest to pragnienie czegoś lepszego. Jest to arystokratyczna aspiracja ludzkiego «ja», które chciałoby się wznieść do poziomu boskiego. Pragnienie to może być spełnione jedynie wówczas, gdy jego przedmiotem jest sam Bóg. Znajduje ono swe uzasadnienie w percepcji piękna jawiącego się w owym najwyższym przedmiocie pragnienia"[3].

Miłość-eros u Platona to nic innego jak próba odpowiedzi na pytanie o istotę miłości, każdej postaci miłości. Odpowiedź ta brzmi: miłość jest pragnieniem tego, czego nie posiadamy. W ten sposób miłość pozwala człowiekowi przekroczyć samego siebie, jego ontologiczne i etyczne braki oraz niedostatki.

Drugi rodzaj miłości – agape, odnajdujemy w Biblii, zwłaszcza w Nowym Testamencie. Istnieje w agape kierunek odwrotny do erosa. O ile eros jest miłością dośrodkową, o tyle agape jest miłością odśrodkową. Agape pragnie obdarzyć ukochanego. Niesie dar i ofiarę z siebie. Agape jest spontaniczna i bezinteresowna. Nie kieruje się ona wcale w swych poruszeniach doskonało-

---

[2] Tamże, s. 66. Podkr. – K. B.

[3] Tamże, s. 36. W dziełach Platona *Lyzis*, *Uczta*, *Fajdros* można odnaleźć jeszcze inne aspekty miłości-erosa. Ale – jak słusznie podnoszą to komentatorzy myśli Platońskiej – rysem podstawowym erosa jest wznoszenie się w górę: ku temu, co doskonalsze, czyli ontologicznie bogatsze. Pisze Marie-Dominique Philippe: „Jak więc widzimy od samego początku, miłość kieruje się ku czemuś, czego nie posiadamy. [...] Bez miłości [...] istniałaby pustka, a więc i możliwość lęku. W istocie, wszelki brak miłości stwarza w nas pustkę". T e g o ż, *O miłości*, tłum. A. Kuryś, Kraków 1995, s. 37.

ścią ukochanego, jak ma to miejsce w miłości-erosie Platona. Agape preferuje ontologiczną i etyczną niedoskonałość. Szuka wielkich grzeszników, cudzołożników i celników.

Otóż wielką zasługą Nédoncelle'a jest odkrycie istoty miłości, którą jest synteza obu historycznych form miłości, to jest platońskiego erosa i biblijnej agape. Filozof ze Strasburga mocno krytykuje Nygrena za to, iż podtrzymywał przekonanie o niemożliwości syntezy obu tych postaci miłości. Jest w ludzkiej miłości pragnienie doskonałości, której „ja" nie posiada, czyli jest coś w niej z Platońskiego erosa. Ów aspekt miłości jawi się nam zwykle jako element nieco egoistyczny i nieco bierny, gdyż podobny jest do kontemplacji uroku ukochanej osoby. Ale istnieje w akcie ludzkiej miłości również drugi aspekt, altruistyczny, posiadający coś z biblijnej agape: człowiek, który naprawdę miłuje, zdolny jest do bezinteresowności i obdarowywania drugiego człowieka.

Pisze Nédoncelle: „Istnieje jakiś eros w agape, jakaś potrzeba przywłaszczenia sobie ducha niemożliwego do przywłaszczenia, jakieś życzenie odnalezienia swojej duszy – tracąc ją. [...] Eros jest pragnieniem czegoś lepszego, a stąd jego przeznaczeniem nie jest używanie wszystkiego dla siebie, lecz odkrywanie, że ma on być na usługach ducha wspaniałomyślności"[4].

Nygren przekreślał erosa, albowiem utożsamiał go bez reszty z egoizmem. Tymczasem – zdaniem Nédoncelle'a – autentyczny eros jest pokorny i szczery, gdyż przekonany jest o swej duchowej niedoskonałości. „Jedynie egoizm erosa jest godny potępienia; szczery eros sam wydaje wyrok na egoizm, gdyż odkrywa, że jego powołaniem jest nawrócenie się do hojności"[5].

K o n k l u z j a: Czym jest autentyczna miłość? Miłość jest wolą wzajemnej osobowej promocji „ja" i „ty". „W darze z siebie mieści się dowartościowanie «ty» przez «ja», to znaczy agape, i dowartościowanie «ja» przez «ty», to znaczy eros. [...] Szczery eros prowadzi do agape; szczera agape z powrotem wiedzie do erosa"[6].

Przypomnienie drogi poszukiwań istoty osoby i miłości przez Nédoncelle'a wydaje się być pierwszą przesłanką, która pozwoli nam lepiej uchwycić stosunek tego, co zmysłowe, i tego, co duchowe w chrześcijańskim erosie, w ujęciu tego francuskiego interpersonalisty. Dalsze trzy przesłanki dotyczące tej kwestii spróbujemy odnaleźć w analizach Nédoncelle'a, które dotyczą trzech kolejnych zagadnień: rozwoju miłości od minimum do maksimum wzajemności, przyjaźni jako najdoskonalszej postaci miłości oraz wierności.

Zadanie nasze jest o tyle trudne, że Nédoncelle nie zajmował się analizą miłości osób zakochanych, a więc tym, co popularnie nazywa się dziś miłością

---

[4] N é d o n c e l l e, *Wartość miłości i przyjaźni*, s. 41.

[5] Tamże.

[6] Tamże, s. 45.

erotyczną. Poszukując konstytutywnych elementów miłości, każdej jej postaci, filozof ze Strasburga badał fenomen miłości w najwyższym stopniu abstrakcji. I dlatego bywał posądzany przez niektórych krytyków o to, że odbiega od rzeczywistości i zajmuje się raczej tym, czym miłość być powinna, zamiast ją opisywać, tak jak wygląda ona w życiu.

I jeszcze jedno. W poszukiwaniu istoty miłości Nédoncelle nawiązuje do pierwotnego, Platońskiego rozumienia miłości-erosa, która polega na wznoszeniu się ku temu, co doskonalsze. Wciąż należy o tym pamiętać.

OD MINIMUM DO MAKSIMUM WZAJEMNEJ MIŁOŚCI „JA" I „TY"

Aczkolwiek Nédoncelle nie zajmuje się expressis verbis analizą miłości oblubieńczej, to jednak drugą przesłankę na jej temat (pierwsza wiąże się z określeniem istoty miłości) – i związku tego, co cielesne, z tym, co duchowe w chrześcijańskim erosie – odnaleźć można w przeprowadzonej przez filozofa ze Strasburga analizie różnych faz rozwoju miłości: od minimum do maksimum osobowej wzajemności „ja" i „ty".

„Miłość nie jest powołana do samotności, lecz zawsze pragnie maksimum wzajemności"[7]. W rozwoju miłości pomiędzy ludzkim „ja" i „ty" – zdaniem Nédoncelle'a – istnieją cztery podstawowe fazy. Przy czym zaznacza się ścisła współzależność między rozwojem miłości interpersonalnej a rozwojem osobowym „ja" i „ty". Jak zauważyliśmy, w poszukiwaniu istoty miłości filozof strasburski mocno bronił twórczego aspektu miłości. Miłość wymaga aktywności, co jest przeciwieństwem biernej kontemplacji uroku ukochanej osoby. W miłości jest zawsze coś, co wymaga zdecydowanego wysiłku woli. Stąd przekonanie Nédoncelle'a, że miłość jest przede wszystkim wolą osobowej wzajemnej promocji.

Rozważmy obecnie owe cztery podstawowe fazy rozwoju miłości wzajemnej między ludzkim „ja" i „ty" – od minimum do maksimum wzajemnej miłości. Będziemy wciąż mieć w perspektywie to, co nas interesuje przede wszystkim: relację ciała i ducha w chrześcijańskim erosie.

Najniższy stopień wzajemności występuje wówczas, gdy druga osoba odpowiada na moją wolę promocji jedynie przez sam fakt, że istnieje i rozwija się. Najbardziej widoczne jest to w relacji matki i małego dziecka lub pielęgniarki opiekującej się człowiekiem nieprzytomnym. „Moją rekompensatą jest fakt, że on (drugi człowiek) żyje; sama jego egzystencja jest wzajemnością"[8].

---

[7] Tamże, s. 42.

[8] Tamże, s. 43.

Wyższy stopień wzajemności istnieje wtedy, gdy drugi człowiek rozpoznaje mój zamysł, ale go nie akceptuje, lecz odrzuca. Nawet wówczas „coś z mojej woli jest rzeczywiście wpisane w jego substancję”[9]. Nédoncelle powołuje się – za Newmanem – na przykład męczenników. Można odwołać się do postaci kamienowanego Szczepana, który modlił się za swoich prześladowców, wśród których znajdował się Szaweł, czyli późniejszy nawrócony Paweł, Apostoł Narodów.

Trzecie stadium wzajemnej miłości zachodzi na przykład w procesie wychowania w rodzinie lub w szkole. Jest to relacja: rodzice i dzieci oraz mistrz i uczeń. Nie zawsze udaje się tu rozwinąć maksymalne porozumienie, ale zwykle coś z rodzicielsko-wychowawczej inspiracji spotyka się z twórczą odpowiedzią wychowanka.

Wreszcie trzeba wspomnieć o najdoskonalszej postaci wzajemnej miłości. Ma ona miejsce wtedy, gdy moja wola promocji jakiegoś „ty” spotyka się nie tylko z życzliwym przyjęciem ze strony owego „ty”, lecz ma miejsce całkowita wzajemność pomiędzy „ja” i „ty”. Całkowita wzajemność polega na tym, że „ty” skierowuje się ku mnie z tą samą intencją, z jaką moje „ja” zwraca się ku ukochanemu „ty”. To znaczy ukochana osoba również pragnie rozwoju mojej osobowości, podobnie jak ja pragnę jej rozwoju.

Cechą charakterystyczną maksymalnej wzajemnej miłości – zdaniem Nédoncelle'a – jest o b o p ó l n y d a r z s a m e g o s i e b i e. „Ale co to znaczy dać siebie drugiemu? To decyzja takiego zajęcia się drugim, aby jego egzystencja jak najpełniej się rozwijała”[10].

Rzecz wymaga głębszego wyjaśnienia. Tradycja filozoficzna słusznie podkreślała, że każda osoba z istoty swej jest nieprzekazywalna (alteri incommunicabilis). Osoba jest panią siebie i nie może siebie komuś oddać czy odstąpić. Sprzeciwia się temu natura osoby. I dlatego w porządku natury nie można mówić o oddaniu osoby innej osobie, szczególnie gdy pojmuje się sprawę w znaczeniu fizycznym. Osoba jako taka nie może być cudzą własnością. W konsekwencji nie godzi się również traktować osoby jako rzeczy i podmiotu użycia. Osoba – każda osoba – to nie jest „coś”, lecz „ktoś”: podmiot myślący, czujący i pragnący. Przypomniawszy to wszystko Karol Wojtyła, obecny Ojciec Święty Jan Paweł II, dodaje:

„To jednak, co nie jest możliwe i prawidłowe w porządku natury ani w znaczeniu fizycznym, może dokonywać się w p o r z ą d k u m i ł o ś c i i w znaczeniu m o r a l n y m. W takim znaczeniu jednak osoba może siebie dać czy też oddać innej, i to zarówno o s o b i e l u d z k i e j, jak i B o g u, a przez takie oddanie kształtuje się szczególna postać miłości, którą określa-

---

[9] Tamże.

[10] Tamże, s. 44.

my jako miłość oblubieńczą. Świadczy to też o szczególnej dynamice osoby, o szczególnych prawach rządzących jej istnieniem i rozwojem. Dał temu wyraz Chrystus w owym zdaniu, które zdaje się zawierać głęboki paradoks: «Kto by chciał ocalić duszę swoją, ten ją straci, a kto by utracił duszę swoją dla Mnie, ten ją znajdzie» (Mt 10, 39)"[11].

Oddanie siebie drugiemu człowiekowi jest aktem miłości, który wypływa z wnętrza osoby. Człowiek w sposób dojrzały postrzega wartości i aktem woli angażuje się po stronie jakiegoś ludzkiego lub boskiego „ty". Szczególną postacią daru z siebie samego złożonego drugiemu jest miłość oblubieńcza. Oznacza on totalne zaangażowanie siebie dla ukochanej osoby. „W każdym razie miłość oblubieńcza nie może być czymś fragmentarycznym ani też przypadkowym w życiu wewnętrznym osoby. Stanowi ona zawsze jakąś szczególną krystalizację całego ludzkiego «j a», skoro mocą tej miłości jest ono zdecydowane tak właśnie sobą zadysponować"[12].

Jak widać – według Nédoncelle'a – miłość w naturalny sposób zmierza do rozwoju od minimalnej do maksymalnej wzajemności w osobowej promocji „ja" i „ty". Jak na tym tle jawi się szczegółowy przypadek, którym jest stosunek tego, co zmysłowe, do tego, co duchowe w miłości oblubieńczej (erotycznej)? Rozważymy ten problem łącznie z wnioskami wynikającymi z faktu, że – zdaniem Nédoncelle'a – przyjaźń jest najdoskonalszą postacią miłości, natomiast wierność jej podstawową cechą. Oznacza to bowiem, że również miłość oblubieńcza winna zmierzać w stronę autentycznej przyjaźni, która jest wzorcem idealnej miłości.

PRZYJAŹŃ – NAJDOSKONALSZĄ FORMĄ MIŁOŚCI OSOBOWEJ

Wśród teologów i myślicieli są tacy, którzy zdecydowanie przeciwstawiają przyjaźń miłości oblubieńczej (erotycznej). Należy do nich z pewnością anglikański myśliciel Clive Staples Lewis. Pisał on: „Przyjaźń jest najmniej naturalną z miłości (i w tym znaczeniu jej to nie uwłacza), jest w najmniejszym stopniu instynktowna, organiczna, biologiczna, gromadna i niezbędna. Jest najmniej uzależniona od stanu naszych nerwów, najmniej wybuchowa, nie ma w niej nic, co by przyspieszało bicie naszego tętna, wywoływało wypieki na twarzy lub pokrywało ją bladością. Istnieje wyłącznie między jednostkami; z chwilą gdy dwóch ludzi się zaprzyjaźni, wycofują się oni w pewnej mierze razem ze stada. Gdyby nie Eros, nikt z nas nie zostałby poczęty, gdyby nie przywiązanie, nikt z nas nie zostałby odchowany, ale możemy wychować się

---

[11] K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 88n. Podkr. – K. B.

[12] Tamże, s. 89. Podkr. – K. B.

bez przyjaźni. Gatunek, z punktu widzenia biologicznego, nie potrzebuje jej. Stado czy sfora – społeczność ludzka – może jej nawet nie lubić i nie dowierzać. [...] Przyjaźń jest najmniej biologiczną z naszych miłości"[13].

Wprawdzie Lewis zauważa, że bywają małżeństwa, które zaczynały się przyjaźnią, oraz że istnieje miłość oblubieńcza (erotyczna), która przeradza się w przyjaźń, ale dzieje się to wszystko na zasadzie wyjątku. Reguła – zdaje się sugerować Lewis – jest taka: przyjaźń jest zjawiskiem rzadkim i ma miejsce w obrębie tej samej płci. Natomiast miłość oblubieńcza (erotyczna) góruje między osobami płci odmiennej. Przyjaźń nie jest tak popularna jak miłość-przywiązanie czy też miłość oblubieńcza. Ludzie lubią słuchać o tych ostatnich, prelekcje o przyjaźni zaś nie budzą większego zainteresowania.

Na przeciwległym biegunie znajdują się poglądy Wojtyły i Nédoncelle'a. Oczywiście obaj myśliciele podnoszą odmienne cechy miłości oblubieńczej (erotycznej) w jej porównaniu do przyjaźni. Niemniej jednak wyraźnie dowartościowują przyjaźń także w życiu rodzinnym i małżeńskim.

Istnieje w miłości oblubieńczej (erotycznej) – co wykazuje w analizie metafizycznej miłości Karol Wojtyła – element wzajemnego u p o d o b a n i a naturą cielesno-duchową mężczyzny i kobiety. Z kolei jawi się jako aspekt miłości p o ż ą d a n i e, które może prowadzić do rozwoju postawy utylitarystycznej. Jest w miłości oblubieńczej (erotycznej) element ż y c z l i w o ś c i, która oznacza postawę bezinteresowności: „Nie pragnę ciebie jako dobra", lecz „Pragnę twego dobra". Jakby zwieńczeniem wszystkich elementów miłości oblubieńczej jest przechodzenie od s y m p a t i i do p r z y j a ź n i. Sympatia jest miłością czysto uczuciową, w której decyzje woli nie odgrywają jeszcze istotnej roli. Dlatego nieodzowne jest budowanie postawy przyjaźni. „W przyjaźni bowiem – inaczej niż w samej sympatii – rozstrzygający jest udział woli. Ja chcę dobra dla ciebie, tak jak chcę go dla siebie samego, dla mojego własnego «ja». [...] W przyjaźni [...] wola sama się angażuje. I dlatego przyjaźń bierze istotnie w posiadanie całego człowieka, jest ona jego dziełem, zawiera w sobie wyraźny wybór osoby, drugiego «ja», do którego się zwraca, podczas gdy to wszystko w granicach sympatii jeszcze się nie dokonało. I na tym polega właśnie obiektywna siła przyjaźni"[14].

Nie znajdziemy tak wnikliwych analiz miłości oblubieńczej (erotycznej) w dziełach Nédoncelle'a, gdyż – jak już wspomniano – nie to było celem jego badań nad miłością. On poszukiwał istoty miłości, biorąc za punkt wyjścia spotkanie dwóch osób: „ja" i „ty". Miłość jest wolą wzajemnej osobowej promocji jakiegoś „ja" i „ty". Dla ukazania tego faktu – istoty miłości jako

---

[13] C. S. L e w i s, *Cztery miłości*, tłum. M. Wańkowiczowa, Warszawa 1973, s. 76, 82.

[14] W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 84.

woli wzajemnej promocji – Nédoncelle bardzo często odwołuje się do międzyludzkiej przyjaźni. W przyjaźni rozpoznaje najdoskonalszą postać miłości.

W konferencji o duchu braterstwa Nédoncelle analizuje przyjaźń Lacordaire'a z Montalembertem, która trwała 31 lat i doprowadziła Montalemberta do odnalezienia utraconej wiary. Podziela pogląd Lacordaire'a, że „przyjaźń to najdoskonalsze z ludzkich uczuć, gdyż jest ono najczystszym i najgłębszym, a przy tym najpotężniejszym wyrazem wolności"[15]. Tak zaczął swoje ostatnie kazanie sławny dominikanin, Lacordaire, który umiał zjednywać sobie przyjazne dusze. Dlaczego przyjaźń jest najczystszym uczuciem? Gdyż występuje u czystych dusz (św. Jan Apostoł) i jest najbardziej uduchowioną postacią miłości; przyjaźń jest tym doskonalsza, im bardziej człowiek jest panem swoich zmysłów (Maria Magdalena). Przyjaźń jest wreszcie najdoskonalszym aktem wolności, gdyż wypływa z wolnej decyzji i dzięki niej istnieje; nie jest podtrzymywana umową, kontraktem prawnym jako instytucja rodzinna i małżeństwo. Ponadto przyjaźń jest trwalsza niż miłość małżeńska i jest dla tej ostatniej celem: duchowa więź przyjaciół nie zna granic, nie niszczą jej zmienne koleje losu, ani nawet sama śmierć.

Od innej strony patrząc, przyjaźń oparta na dobrowolnym przylgnięciu jest krucha, gdyż wspiera się jedynie na swobodnej ludzkiej decyzji, która w każdym momencie może zostać odwołana. Ostatecznym celem przyjaźni religijnych jest Bóg. To On bowiem pozwala się jej narodzić w duszach niewinnych (Jan Ewangelista) i pokutujących (Maria Magdalena). Ale nawet Bóg nie wymusza przyjaźni. Miłość osób niewinnych czy pokutujących nie jest nigdy dziełem niewolnika, przeciwnie, jest aktem najgłębszej ludzkiej wolności.

Podziwu godny – zdaniem Nédoncelle'a – jest fakt, iż przyjaźń wypływa z wolności i nie pozbawia partnerów wolności, a nawet rozwija wolność, autonomię człowieka, bez szkody dla innych osób. Przyjaźń nie wypływa z instynktu posiadania lub z chęci zniewolenia człowieka. Jest ona wyrazem wspaniałomyślnej miłości, która szanuje niepowtarzalną godność drugiego, pragnie zachować i rozwijać jego wolność. Stąd można powiedzieć – po pierwsze – że na przykładzie przyjaźni najwyraźniej jawi się kształt miłości jako woli wzajemnej promocji dwóch wolności: wolności „ja" i „ty". Po wtóre, w przyjacielskiej miłości nie ma dominacji jednego nad drugim, lecz ujawnia się równość obu partnerów. „Przyjaźń trwa między równymi lub przy-

---

[15] M. N é d o n c e l l e, *Les leçons spirituelles du XX-me siècle*, Paris 1936, s. 125n. Słowa te można odnaleźć w: t e g o ż, *Reciprocité des consciences*, Paris 1942, s. 13; o przyjaźni jako najwspanialszej postaci miłości autor pisze m.in. w: *Conscience et Logos*, Paris 1961, s. 41-66; także w dziele, które ukazało się już po jego śmierci: *Sensation séparatrice*, Paris 1977, s. 39-54, gdzie porównuje przyjaźń z platoniczną miłością. Por. K. B u k o w s k i, *Miłość wolą wzajemnej osobowej promocji*, „Analecta Cracoviensia" 18(1986), s. 89-93.

najmniej czyni równymi tych, których jednoczy"[16]. O jakiej równości jest tu mowa? Przede wszystkim o równości ontologicznej i społecznej. Z ontologicznego punktu widzenia każdy człowiek jako stworzenie stoi nieskończenie niżej niż Bóg, Stwórca wszystkiego. Jednakże człowiek może wejść w ścisły kontakt z boskim „Ty", tworząc „My", które jest „nowym wzajemnym stworzeniem, pojawieniem się tajemniczej i nieprawdopodobnej równości [...] Owo «My» jest samą nie stworzoną zasadą; jest ono obecne we wszystkich stworzeniach i w każdym ludzkim spotkaniu «ja» i «ty», ale obecne jako Ktoś całkiem Inny niż jakiekolwiek stworzenie. Tak rozumiane «My» jest jedno; ono jest Bogiem"[17]. Personalistyczna norma głosi rzecz nieskończenie ważną: Nie ma autentycznej miłości narzeczeńskiej i małżeńskiej „ja" do „ty" bez owego otwarcia na boskie „Ty" – a w końcu „My" – które jest podwaliną i źródłem wszelkiej miłości.

W międzyludzkiej przyjaźni zawsze istnieje ontologiczna równość partnerów, gdyż wszyscy ludzie są stworzeniami Boga. Ale może istnieć innego rodzaju nierówność, na przykład nierówność społeczna. Otóż autentyczna przyjaźń opiera się na wspólnym ideale i wspólnocie wzajemnych usług. „Nie ma przyjaźni bez tego dążenia do usunięcia różnicy płaszczyzn i do zsynchronizowania, by nie rzec uwiecznienia wzajemnych próśb [...] Delikatność wyrównuje różnice społeczne"[18]. Tak dzieje się w małżeńskim mezaliansie, a tym bardziej w przyjaźni. Nie ma prawdziwej przyjaźni bez woli wzajemnej promocji, która akceptując istnienie partnera pomaga mu w samodzielnym i pełnym rozkwicie osobowym na zasadzie równości.

Krótko mówiąc – zdaniem Nédoncelle'a – przyjaźń jest najdoskonalszą formą miłości, albowiem jedynie w niej możliwy jest maksymalny rozkwit „ja" i „ty". Tylko w przyjaźni realizuje się pełna komunia osób, która o tyle jest doskonała, o ile nie niszczy wolności i tożsamości indywidualnej „ja" i „ty", a w której silniejsze staje się „my". Po wtóre, człowiek nie potrafi być jednocześnie w najściślejszej komunii z wieloma osobami, lecz tylko z jednym „ty". W tym znaczeniu – według Nédoncelle'a – jest prawdą, że „poza przyjaźnią dwóch osób zaczyna się tłum". Nie oznacza to jednak, że bez znaczenia są inne formy ludzkiej życzliwości (koleżeństwo, braterstwo) i że nie łączą one ludzi bardziej świadomie i silniej emocjonalnie niż anonimowy tłum. Przyjaźń dwóch osób nie powinna być na tyle ekskluzywna, aby wykluczała możliwość zawierania nowych przyjaźni. Z kolei koleżeństwo i braterstwo albo prowadzą ku nowym przyjaźniom, albo są też jej przedłużeniem.

---

[16] M. Nédoncelle, *Personne humaine et nature*, Paris 1963, s. 135.

[17] Tenże, *Reciprocité des consciences*, s. 321.

[18] Tenże, *Prière humaine, prière divine*, Paris 1962, s. 65; Por. tenże, *Prośba i modlitwa*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1995, s. 84.

Aby uchronić przyjaźń przed pokusą „egoizmu we dwoje", Nédoncelle formułuje słynne trzy etyczne zasady, których realizacji domaga się personalizm w sferze międzyludzkich kontaktów: a) Odnoś się do każdego tak, aby mógł stać się w przyszłości twoim przyjacielem; b) Zdobywszy przyjaciela nigdy nie mniemaj, że już osiągnąłeś wyznaczony cel; c) Nie sądź, że można zbliżyć się do celu, nie rozszerzając go.

Widać od razu, że Nédoncelle nieustannie i zdecydowanie broni twórczości w procesie miłości, której najdoskonalszą postać postrzega w przyjaźni. Każda postać miłości, a więc także przyjaźń, jest wielkim darem, a jednocześnie nieustannym zadaniem. Jest to zadanie na całe życie, nie zaś jednorazowy czyn. Dwie osoby, by siebie zrealizować, muszą być otwarte na wspólne dzieło, które je przekracza: muszą się poświęcić dla kogoś trzeciego. „Aby siebie urzeczywistnić, nasza przyjaźń musi wyjść poza ekskluzywny horyzont «ja» i «ty»"[19].

Jednocześnie filozof ze Strasburga zdecydowanie broni altruizmu w każdej formie miłości, a szczególnie w przyjaźni. Z powodu ludzkiej ograniczoności i niedoskonałości najściślejsza komunia i maksymalna wzajemność mogą istnieć tylko między dwoma partnerami „ja" i „ty". Jednakże autentyczna miłość nie łączy ludzi przeciw komuś trzeciemu ani też nie zasklepia ich w ciasnym egoizmie we dwoje. Przyjaźń istniejąca między „ja" i „ty" otwierać winna ludzi życzliwie na świat osób i na boskie „Ty".

Najogólniejsza etyczna zasada personalizmu wymaga szacunku dla każdej ludzkiej osoby. Głosi on bowiem prymat miłości wobec nienawiści i obojętności oraz prymat osoby w stosunku do świata materii. „Czyż nie jest to przykazanie personalizmu: szanuj osobę i przyczyniaj się do jej rozwoju wszędzie, gdzie ją spotkasz?"[20]

Kolejnym zagadnieniem – oprócz istoty i jej faz rozwojowych oraz znaczenia przyjaźni – które pozwoli nam uchwycić stosunek tego, co zmysłowe, do tego, co duchowe w chrześcijańskim erosie w ujęciu Nédoncelle'a, jest problem wierności.

CZYM JEST WIERNOŚĆ?

Współcześnie zauważa się poważny kryzys wierności, który jest szczególnie widoczny w życiu małżeńskim i rodzinnym. Skrajny liberalizm i permisywizm moralny sugerują, jakoby wierność sprzeciwiała się wolności i miłości człowieka do człowieka i dlatego trzeba ją odrzucić. Niezwykle cenny jest więc wysiłek

---

[19] Tenże, *Conscience et Logos*, s. 45.

[20] Tamże.

personalistów, którzy stawiają zasadnicze pytanie: czy wierność przeciwstawia się wolności i miłości, czy może raczej sprzyja pełnemu rozwojowi wolności i miłości człowieka? Aby uprzytomnić sobie ich wzajemne powiązania, Nédoncelle w osobnym tomie odsłania istotę wierności i wolności w kontekście miłości rozumianej nie jako przelotne uczucie, lecz jako trwała wola wzajemnej promocji osób.

W najogólniejszym sensie wierność jest stałością woli. Filozof strasburski zauważa w wierności takie elementy składowe, jak: wiara w wartość, której człowiek pragnie pozostać wierny; trwałość tej wartości; wreszcie stałość samej wiary w tę wartość.

Wierność – jak wynika z etymologii tego słowa – zawiera przede wszystkim element w i a r y. W tym sensie wierność jest wiarą w wybraną wartość. Istnieje wierność przyjaźni i wierność złu, wierność określonemu stylowi życia, a nawet wierność samej niewierności. We wszystkich tych przypadkach człowiek sądzi, że preferowana wartość jest g o d n a wyboru.

Człowiek nie jest w stanie być wierny, gdy nie jest pewien wartości lub osoby, której się poświęcił, i gdy nie uważa tej pewności za niezmienną. Inaczej mówiąc, nie można być wiernym, gdy nie wierzy się w t r w a ł o ś ć wybranej w a r t o ś c i, również wartości o s o b y.

Obok wiary w wybraną wartość i wiary w jej trwałość, dla autentycznej wierności konieczny jest jeszcze trzeci element: s t a ł o ś ć samej wiary w wybraną wartość. „Wierność stanie się czysta i całkowita dopiero wówczas, gdy do głębi przeniknie naszą świadomość, przepoi wszystkie jej skłonności, nie zostawi żadnych szans na przyszłość temu wszystkiemu, co się jej sprzeciwia zarówno w nas, jak poza nami”[21].

Tak jak istnieją – w przekonaniu Nédoncelle'a – stopnie wzajemnej osobowej miłości, tak samo można wymienić kilka form osobowej wierności.

Najniższy stopień wierności polega na przylgnięciu do osoby jako do wartości. Osoba drugiego człowieka udziela odpowiedzi jedynie przez swoją milczącą obecność (niemowlę, człowiek nieprzytomny czy pozbawiony świadomości lub przeżywający nieszczęśliwą miłość). W tym przypadku wierność nie jest odwzajemniona, lecz sama dla siebie jest rekompensatą.

Wyższy stopień wierności budzi współpracę dwóch lub więcej osób. Wspólne dzieło łączy partnerów w wierności sobie i we wspólnym dialogu (praca w zespole, w rodzinie).

Istnieje wreszcie najwyższy stopień wierności, której towarzyszy pełna i bezpośrednia wzajemność.

Z tak opisanej wierności można wyprowadzić jej charakterystyczne cechy: r o z w o j o w o ś ć i t o t a l n o ś ć, charakter p r ó b y i r y z y k o oraz koniecz-

---

[21] M. N é d o n c e l l e, *Wierność i celibat*, „W drodze” 8(1977), s. 27-37. Zagadnienie wierności autor szeroko analizuje w innych studiach, np.: *De la fidelité*, Paris 1953.

ność wiary. Wierność nigdy nie jest w pełni zrealizowana, lecz codziennie kształtuje się od nowa (rozwojowość). Wierność pragnie zawładnąć całym ludzkim postępowaniem (totalność). Stałości woli towarzyszy element niepewności i lęku o przyszłość (próba i ryzyko). „Angażując z góry własną osobę postępujemy jak człowiek, który podpisuje czek, nie wiedząc, czy ma on pokrycie"[22].

Czy wierność nie odbiera człowiekowi wolności? Kto gorąco pragnie być wolnym, musi być wierny prawu, wewnętrznemu powołaniu, które go prowadzi w stronę jego idealnego „ja". Być wolnym – to uznać i dobrowolnie wybrać owo powołanie ku pełni ludzkiej osoby. „W tym aspekcie wierność własnym zobowiązaniom jest dla człowieka ocaleniem"[23]. Skąd się zatem bierze zarzut, że wierność odbiera człowiekowi wolność? Najczęściej zarzut rzekomego zniewolenia człowieka przez wierność płynie ze strony konsumpcyjnego stylu życia. Konsumizm lubi żyć doraźną chwilą, na luzie i beztrosko. „Pociąga to za sobą niechęć do trwałych, a tym bardziej dozgonnych zobowiązań, co z pewnością nie jest postępem, lecz regresją"[24]. Autor wykazuje, że wierność nie odbiera człowiekowi wolności. Rozwój wiernej miłości wyznacza szlak autentycznej wolności duchowej człowieka.

*

Zastanówmy się nad tym, jakie wnioski wypływają z poglądów Nédoncelle'a na temat istoty miłości i jej rozwoju od minimum do maksimum wzajemności, a także na temat istoty przyjaźni i wierności. Chodzi o takie wnioski, które rzucają światło na relację między tym, co cielesne, a tym, co duchowe w chrześcijańskim erosie, w ujęciu filozofa ze Strasburga.

CIELESNE I DUCHOWE W CHRZEŚCIJAŃSKIM EROSIE (WNIOSKI)

Aczkolwiek Nédoncelle nie poświęcił osobnego studium miłości oblubieńczej (erotycznej), wydaje się, że na podstawie jego rozproszonych analiz istoty miłości i jej rozwojowych faz, przyjaźni i wierności, można uchwycić jego pogląd na temat relacji ciała i ducha w chrześcijańskim erosie. Przy czym trzeba wciąż pamiętać o tym, że autor jest personalistą, który prezentuje integralną wizję człowieka.

---

[22] N é d o n c e l l e, *Wierność i celibat*, s. 29.

[23] Tamże, s. 37.

[24] Tamże.

Integralna wizja człowieka jako osoby – We współczesnej wieży Babel mówi się bardzo wiele o miłości, zwłaszcza o jej aspekcie erotycznym i seksualnym, bez uwzględnienia jasnej i wszechstronnej wizji człowieka jako osoby. Dlatego pierwszą i podstawową zasługą filozofa ze Strasburga jest przypomnienie fundamentalnej prawdy o człowieku, który w pełni zdolny jest realizować siebie jedynie w relacji z drugim człowiekiem i z boskim „Ty", które poprzedza nasze istnienie i jest zwornikiem dla wszystkich ludzkich „ja". Drugi człowiek – a tym bardziej boskie „Ty" – nie jest dla nas ograniczeniem, lecz przeciwnie, jest koniecznym warunkiem naszego powstania, istnienia i pełnego rozwoju osobowego. Widać od razu, że personalizm Nédoncelle'a stoi na straży godności człowieka jako osoby zdolnej do dialogu i komunii z innymi osobami oraz ze swym Stwórcą. Tylko personalistyczna norma chroni człowieka przed urzeczowieniem, uprzedmiotowieniem i przywraca mu osobową podmiotowość. Człowiek jako osoba jest istotą złożoną z ciała i ducha, w której – pod groźbą degradacji człowieka – należy zachować prymat ducha nad ciałem i materią. Nigdy dość mocno to podkreślać.

Wola osobowej promocji – Z personalistyczną wizją człowieka, w którego istotę wpisane jest odniesienie do boskiego „Ty", nierozerwalnie wiąże się u Nédoncelle'a koncepcja miłości jako woli wzajemnej osobowej promocji „ja" i „ty". Akcent spoczywający na woli nie jest przypadkowy. „Wola – pisze autor – jest szczytem osoby, a jednocześnie jej najbardziej syntetyczną funkcją, która scala w sobie w jedno rozum i inne władze"[25]. Owe inne władze to przede wszystkim uczucia, czyli sfera emocjonalna człowieka, która pełni bardzo ważną rolę w życiu ludzkim i która w literaturze pięknej oraz w życiu codziennym bywa nieraz przesadnie wysuwana na plan pierwszy w obiegowej wizji miłości. Uczucia angażują całego człowieka, a więc także jego sferę zmysłowo-cielesną, jakże często – gdy nie są pod kontrolą rozumu i woli – ze szkodą dla pierwiastka wolitywno-rozumowego, a w konsekwencji dla godności osoby. Miłość pojęta jako wola wzajemnej promocji osobowej „ja" i „ty" z jednej strony ostrzega przed anomaliami miłości: emocjonalną i bierną kontemplacją, masochizmem, sadyzmem, żądzą władania drugim, czyli ciasnym egoizmem, oraz brakiem zaangażowania po stronie dobra drugiej osoby. Z drugiej zaś strony wola promocji osobowej podnosi twórczy rys miłości, w której zawsze jest coś do zrobienia, a nie jedynie bierne czekanie na nadejście podniosłego uczucia lub sama kontemplacja uroku ukochanej osoby. Oczywiście twórczość człowieka posiada ograniczony charakter i różni się wyraźnie od Bożej stwórczości; tylko Bóg stwarza coś z niczego, natomiast człowiek zdolny jest jedynie do wykreowania

---

[25] Nédoncelle, *Sensation séparatrice*, s. 51. Podkr. – K. B.

czegoś z istniejącego tworzywa. Rodzice nie stwarzają dziecka, lecz jedynie uczestniczą w Bożym planie stwarzania człowieka. W chwili poczęcia dziecka przez rodziców Bóg obdarza je duszą nieśmiertelną. „Małżeńska miłość – pisze Nédoncelle – z pewnością może obejmować pragnienie poczęcia dziecka i przenikać tym zamysłem akt seksualny, który sam w sobie jest tego zamysłu pozbawiony. [...] Ale ostatecznie przyjście dziecka na świat jest zawsze darem i niespodzianką. [...] Dziecko jest zalążkiem nowej osobowości, która dokona wyboru w zespole odziedziczonych cech, stopniowo integrując je według schematu niemożliwego do przewidzenia. [...] Nigdy nie stwarzamy drugiej świadomości (drugiej osoby), lecz tylko ją znajdujemy”[26].

Widać od razu, że Nédoncelle podnosi s ł u ż e b n y charakter rodzicielskiej miłości. Z jednej strony rodzice, podejmujący w sumieniu decyzję o powiększeniu swej rodziny, znajdują się na usługach stwórczej miłości Boga, z drugiej zaś – w procesie wychowania muszą liczyć się z niepowtarzalnością i wolnością swego dziecka. Oba aspekty służebnej miłości rodzicielskiej wymagają światłego namysłu i panowania nad uczuciami oraz nie kontrolowanymi pożądaniami zmysłowymi. Po prostu autentyczna miłość domaga się od rodziców zachowania prymatu dobra osób (rodziców i dziecka) nad poruszeniami cielesnymi oraz prymatu ducha nad sferą zmysłowo-cielesną.

R o z w ó j m i ł o ś c i j a k o w o l i w z a j e m n e j o s o b o w e j p r o m o c j i – Nédoncelle wykazał, że rozwój miłości jest ciągłym procesem, a nie jednorazowym wydarzeniem. Miłość w sposób naturalny dąży od minimum do maksimum wzajemnej osobowej promocji „ja” i „ty”, czyli obopólnego daru z samego siebie. Szczególną postać oddania siebie drugiej osobie stanowi miłość oblubieńcza w małżeństwie i w rodzinie.

Psychologia wskazuje, że nie można siebie dać drugiemu człowiekowi, jeśli ktoś najpierw nie jest panem samego siebie. Uczucia są bezcenną wartością w życiu człowieka. W miłości oblubieńczej uprawniony jest również swoisty „język ciała” – jak to stale podkreśla w swym pasterskim przesłaniu Jan Paweł II. Jednocześnie jest prawdą, że zarówno uczucia, jak i popędy cielesne bywają ślepe, dlatego też wymagają opanowania przez rozum i wolę człowieka, wsparte łaską Boga. Tego Boga, który jest – jako Stwórca człowieka – źródłem i celem ostatecznym każdej człowieczej miłości.

Chcąc coraz doskonalej siebie zaofiarować wybranemu partnerowi życia, człowiek żyjący w małżeństwie nie może nie kontrolować swoich uczuć i poruszeń zmysłowych. Jeśli obserwujemy tyle kryzysów w małżeństwie i w rodzinie, to dlatego, że człowiek współczesny nieraz ucieka przed pracą nad sobą,

---

[26] T e n ż e, *Wartość miłości i przyjaźni*, s. 34.

przed wysiłkiem łączącym się z opanowywaniem siebie i poświęcaniem się na rzecz współmałżonka i własnej rodziny.

Przyjaźń ideałem miłości oblubieńczej – Przyjaźń zakłada istnienie dwóch wolnych i równych partnerów. Podstawowa teza interpersonalizmu Nédoncelle'a głosi, że inne osoby – łącznie z boskim „Ty" – nie są ograniczeniem dla mojego „ja". Osoby te są koniecznym warunkiem mojego powstania i istnienia oraz osobowego rozwoju.

Owocem miłości jest – w przekonaniu Nédoncelle'a – przyjaźń. Albowiem w przyjaźni wolność „ja" niczego innego nie pragnie jak promocji drugiej wolności – wolności „ty". W ten sposób w dojrzałej przyjaźni człowiek bierze odpowiedzialność za dwie wolności: za wolność „ja" i za wolność „ty". Najpierw jednak „ja" bierze odpowiedzialność za własną wolność. Jest to podobne do robienia porządków u siebie, zanim zaprosi się gości do własnego mieszkania. Abym potrafił siebie zaoferować drugiemu człowiekowi, wpierw muszę zapanować nad własnymi uczuciami i popędami. Słowem, aby moja wolność mogła być atrakcyjnym darem dla wolności „ty", wpierw muszę być człowiekiem odpowiedzialnym za własną wolność. Wyrazem odpowiedzialności za wolność jest troska o ład wewnętrzny osoby: troska o prymat ducha nad ciałem i materią.

Analogiczny wysiłek nieodzowny jest po stronie „ty", czyli u partnera w przyjaźni. I dopiero teraz rozumiemy głębię słów Karola Wojtyły, pod którymi zapewne podpisałby się Nédoncelle: „W przyjaźni [...] wola sama się angażuje. I dlatego przyjaźń bierze istotnie w posiadanie całego człowieka, jest ona jego dziełem, zawiera w sobie wyraźny wybór osoby, drugiego «ja», do którego się zwraca, podczas gdy to wszystko w granicach sympatii jeszcze się nie dokonało. I na tym polega właśnie obiektywna siła przyjaźni"[27].

„Ja", w którym panuje nieład wewnętrzny, w którym duch nie panuje nad ciałem i zmysłami – Czyż takie „ja" promuje własną, odpowiedzialną za siebie wolność? Czyż takie „ja" zdolne jest promować odpowiedzialną wolność partnera przyjaźni?

Problem wierności – Według Nédoncelle'a wierność wpisana jest w istotę miłości jako woli promocji osobowej „ja" i „ty". Wierność bowiem cechuje stałość woli, która angażuje się po stronie drugiej osoby na dobre i na złe. Kto postrzega w wierności przeszkodę dla wolności człowieka, ten nie rozumie istoty samej wierności. Albowiem wierność nie jest czymś narzuconym z góry, lecz wypływa z wnętrza człowieka. Kto pragnie być wierny swemu człowieczemu powołaniu, ten dobrowolnie podejmuje decyzję takiego pano-

---

[27] W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 84.

wania nad sobą, aby to, co dobre i szlachetne, coraz częściej dochodziło do głosu. Aby stałość zaangażowania się po stronie wybranego partnera miłości oblubieńczej była silniejsza niż pokusy przelotnych uczuć i rozwichrzonych zmysłów.

*

Zakończmy refleksje o stosunku tego, co cielesne, do tego, co duchowe w chrześcijańskim erosie, w ujęciu Maurice'a Nédoncelle'a, jego własnymi słowami:

„Życie seksualne, pojawiające się w miłości osób, jest jedynie czymś pośredniczącym i dziełem, w którym ma się spełnić miłość. Ono nie wnosi niczego z istoty nowego do sytuacji konkretnej miłości, która musi się zawsze ucieleśniać w naturze. Ale seksualność jest elementem szczególnie żywotnym i wymagającym. Miłość – szczególnie wówczas – będzie posiadać dwa bieguny: jeden duchowy, a drugi – cielesny. Miłość ma dokonać trudnego przedsięwzięcia: pierwszemu kazać dominować nad drugim, a uduchowić drugi ucieleśniając pierwszy"[28]. Brzmi to jak drogowskaz.

---

[28] N é d o n c e l l e, *Wartość miłości i przyjaźni*, s. 56.

Małgorzata KOWALEWSKA

AKTUALNOŚĆ TOMASZOWEJ KONCEPCJI MIŁOŚCI I UCZUĆ

Namysł nad miłością i analiza związanych z nią zagadnień pozwoliły św. Tomaszowi stwierdzić: „[...] Tylko [...] tym, którzy kochają, obiecane jest wieczne szczęście. Wszystko, w czym nie ma miłości, jest niedostateczne".

Tematyka uczuć i miłości jest bez wątpienia jednym z najważniejszych i najciekawszych zagadnień, które wymagają rozstrzygnięcia, gdy podejmuje się trud zrozumienia tego, co to znaczy być istotą ludzką. Zagadnienie to obejmuje niezwykle szeroką problematykę, albowiem uczucia w swej różnorodności oraz miłość, czy może miłości, uwikłane są we wszystkie przejawy życia ludzkiego.

Myśl św. Tomasza z Akwinu jest doskonałym przykładem takiego ujęcia rzeczywistości, które zachowało swą aktualność i może stanowić, mimo upływu wielu stuleci, podstawę lub inspirację współcześnie formułowanych filozoficznych poglądów na temat świata i człowieka. Świadczą o tym liczne publikacje współczesnych filozofów nawiązujących świadomie do myśli św. Tomasza. Nie wszyscy z nich należą przy tym do kręgu filozofii neotomistycznej, by wspomnieć Edytę Stein lub Hannę Arendt[1].

Tym, co nadaje myśli św. Tomasza z Akwinu wymiar uniwersalistyczny, jest teologiczna perspektywa wyznaczająca sposób widzenia wszystkich podejmowanych zagadnień w świetle ich ostatecznych przyczyn. Dzięki niej rozmyślania nad człowiekiem wiążą się nierozerwalnie z rozmyślaniami o Bogu i o świecie noszącym Boże ślady[2].

Antropologia średniowiecza (podobnie jak antropologia starożytności) jest szczególnie mocno osadzona w ogólnej teorii rzeczywistości, w ramach której człowiek jawił się jako byt szczególny, zajmujący ściśle określone miej-

---

[1] Por. E. Stein, *Byt skończony a Byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska OCD, Poznań 1995 oraz H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 1996.

[2] Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, *Suma teologiczna*, I, q. 75-89, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956; *Suma teologiczna* I-II q. 22-48, t. 10, *Uczucia*, Londyn 1967, tłum. J. Baran, nakładem Katolickiego Ośrodka Wydawniczego „Veritas"; Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych*, w: tenże, *Wykład pacierza*, tłum. K. Suszyło OP, Poznań 1987, wyd. „W drodze".

sce w bogatej hierarchii bytów. Uznanie za podstawowe prawo panujące w tej hierarchii prawa ciągłości – od natur najmniej uposażonych aż do najdoskonalszych, z których każda zajmowała proporcjonalne do swej rangi i najwłaściwsze (tak z punktu widzenia całości, jak i owego poszczególnego bytu) miejsce, pozwalało ujmować wszechświat jako całość uporządkowaną przez transcendentny, kierujący światem Rozum, odsłaniający się w perspektywie teologii chrześcijańskiej jako istnienie osobowe.

Człowiek określany jako magnum miraculum zajmował w powszechnej hierarchii bytów pozycję szczególną. Ze względu na swą bytową strukturę zespalał w sobie dwa światy, mianowicie świat materialny i duchowy. Pozwalało to widzieć w nim odwzorowanie wszechświata i nazywać „mikrokosmosem". Zespolenie tych światów można zinterpretować w duchu platońskim, podkreślając nieadekwatność oraz wzajemną wrogość czynników duchowego i materialnego w bycie ludzkim, i rozpatrywać stronę duchową człowieka na podstawie spekulacji o „czystych duchach", a cielesną naturę analizować jako oddzieloną radykalnie od duszy i wspólną ze zwierzętami. Sięgająca wierzeń orfickich, przesycająca wszystkie nurty gnostyckie, owa dualistyczna antropologia przenika za pośrednictwem myśli Kartezjańskiej do współczesnej umysłowości, zaszczepiając niewiarę w jedność natury ludzkiej i w jedność ludzkiego działania.

Przełom, którego dokonał św. Tomasz, polegał na tym, iż wykazał on, że nawiązująca do arystotelizmu koncepcja człowieka jako jedności psychofizycznej jest znacznie doskonalsza niż dualistyczna antropologia platońska. Zarys Tomaszowej koncepcji uczuć najlepiej więc zacząć od krótkiej (na ile to niezbędne, by wprowadzić do zasadniczego tematu) charakterystyki jego koncepcji natury ludzkiej.

Człowiek jako positus in medio łączy w sobie wszystkie dające się ująć już w poznaniu przednaukowym poziomy życia: wegetatywny, sensytywny i racjonalny. Ludzkie istnienie jest istnieniem cielesno-psychiczno-duchowym. Człowiek posiada zdolność działania w sposób osobowo-duchowy. Duch ludzki jest jednakże uwarunkowany strukturą materialną, w której tkwi, którą ożywia i z której tworzy ciało. Dusza człowieka jest z natury związana z materią nie tylko przez swoje niższe uzdolnienia, które dzieli z duszą roślinną i zwierzęcą, ale ze względu na całą jednolitą istotę, w której zakorzenione są obok niższych także zdolności wyższe. Aspekt cielesno-psychiczny i duchowy tworzą jeden byt – człowieka.

Podkreślana przez św. Tomasza jedność natury ludzkiej nie wyklucza, lecz wręcz przeciwnie, domaga się uznania w człowieku różnorodności władz (św. Tomasz wymienia następujące władze: wegetatywne, zmysłowe, pożądawcze, ruchowe i umysłowe), które poznajemy za pośrednictwem właściwych im aktów. Różnorodność władz idzie w parze z różnorodnością poziomów życia, które byt ludzki w sobie jednoczy. Poziom życia wegetatywnego jest domeną

władz rozmnażania, wzrostu i odżywiania. Już na poziomie życia zwierzęcego uwidaczniają się dwa podstawowe dla ludzkiego bytu aspekty, mianowicie porządek poznawczy i pożądawczy. Poznanie obejmuje na tym poziomie obszar doświadczenia zmysłowego, pożądanie zaś właśnie całą sferę uczuciowości. Poziom życia duchowego człowieka przejawia się w porządku poznawczym poprzez akty intelektu (tworzenie pojąć, formułowanie sądów, rozumowanie), w porządku pożądawczym zaś w aktach woli, z których najdokonalszym jest miłość.

W obu wymienionych porządkach to, co niższe, jest „bazą" dla tego, co wyższe, a jednocześnie jest przez to, co wyższe, „wynoszone", „odmaterializowywane" i „prześwietlane". Władze umysłowe, tak intelektualne, jak i pożądawcze, zaopatrzone są w sprawności pomagające osiągnąć cel, którym jest dobro natury ludzkiej. Cnoty pozwalające dojrzewać życiu intelektualnemu to: zdolność poznawania pierwszych zasad myślenia, zdolność pozwalająca z zasad tych wyciągać wnioski oraz zdolność pozwalająca wyciągać z pierwszych zasad wnioski najgłębsze i ostateczne. W porządku pożądawczym zaś rozwojowi osoby sprzyjają: sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, które wraz z roztropnością kierującą całością postępowania ludzkiego zaliczamy do cnót kardynalnych, a także przysługujące rozumowi praktycznemu prasumienie, będące cnotą znajomości pierwszych zasad praktycznego postępowania (por. *Suma teologiczna* I, q. 79, a. 12).

W każdym świadomym działaniu człowieka elementy intelektualne i wolitywne są ze sobą ściśle zespolone. Mimo to władze poznawcze i pożądawcze różnią się realnie między sobą ze względu na swe przedmioty i sposoby ich ujmowania: „Dziedzina pożądawcza i umysłowo-poznawcza są rozmaitymi dziedzinami władz duszy uzależnionymi od rozmaitości przedmiotów" (I q. 79, a. 1). W poznaniu ujmujemy też przedmiot w pewnym jego aspekcie, pożądanie zaś dotyczy przedmiotu takiego, jakim jest sam w sobie: „działanie intelektu polega na tym, że pojęcie rzeczy poznanej dokonywa się w poznającym umysłowo, natomiast akt woli dokonywa się przez to, że wola skłania się do samej rzeczy, takiej, jaką jest sama w sobie" (I q. 82 a. 3).

Szeroko rozumiany aspekt pożądawczy obejmuje swym zakresem całą sferę pragnieniowo-dążeniową i zasięgiem swym wykracza znacznie poza granice bytów obdarzonych zdolnością poznawania. W szerokim rozumieniu termin „pożądanie" odnosi się do bytów wszelkiego rodzaju. Jest to tak zwane pożądanie naturalne, oznaczające dążenie każdej natury do możliwie najpełniejszego urzeczywistnienia samej siebie, do pełnego rozwinięcia swych możliwości (por. I q. 80 a. 1). W węższym znaczeniu termin „pożądanie" oznacza natomiast władzę istoty obdarzonej zmysłami i świadomością; jest to pożądanie świadome, przejawiające się w aktach tej władzy (por. I q. 80 a. 1). Stosownie do dwóch rodzajów poznania (zmysłowego i umysłowego) istnieją dwa typy (rozumianego w ścisłym sensie, tj. jako pożądanie przejawiające się

w aktach władzy pożądawczej) pożądania: zmysłowe i umysłowe (por. I q. 80 a. 5). Uczucia można więc pojmować dwojako: w ścisłym znaczeniu jako władze zmysłowo-pożądawcze oraz jako uczucia duchowe bez zależności od ciała (por. I q. 82 a. 5).

Pożądanie zmysłowe obejmuje cały kompleks władz uczuciowych, pożądanie umysłowe zaś stanowi wola. Przedmiotem pożądania może być każdy byt ujęty jako dobro, czyli to, do czego jako do swego celu zmierza każda pożądająca istota. Dobro, będące wspólnym celem wszelkiego pożądania, różnicuje się w stosunku do podstawowych odmian pożądania (zmysłowego i umysłowego) na dobro szczegółowe i powszechno-ogólne. Cechą pożądania zmysłowego jest jego powiązanie z organami cielesnymi i fakt, iż odnosi się ono zawsze do rzeczy konkretnych i materialnych. Rzeczy te ujmowane są w tego typu pożądaniu jako czasowo i przestrzennie określone, są pożądane „jednorazowo" w konkretnych warunkach i okolicznościach. Akt pożądania umysłowego natomiast jest zdolny oderwać się od tych konkretnych i ściśle określonych warunków, nabierając cech pożądania „absolutnego", które jest pożądaniem dobra samego w sobie. „Chociaż pożądanie umysłowe odnosi się do istniejących poza duszą rzeczy szczegółowych, to jednak zmierza do tych rzeczy jako ujętych od pewnej strony w sposób powszechny; np. gdy coś bywa pożądane tylko dlatego, że jest dobre. [...] Podobnie przy pomocy pożądania umysłowego możemy zmierzać do dóbr niematerialnych, których zmysł nie przyjmuje do świadomości, jak: do wiedzy, cnót, i do innych, tym podobnych" (I q. 80 a. 2).

Tematyka związana z pożądaniem zmysłowym wprowadza nas w zagadnienia związane z uczuciami i ich rolą w życiu ludzkim. Jak już wspomniano, uczuciowość nie jest niczym innym jak sferą pożądań zmysłowych. Jako taka nie jest wyłączną domeną człowieka: związane z pożądaniem zmysłowym uczucia posiadają bowiem także zwierzęta. Uczucia jako akty pożądania zmysłowego są zespolone z należącymi do ich istoty fizjologicznymi przemianami organizmu. Źródłem uczuć może być ciało (a konkretnie przyjemne lub nieprzyjemne doznania mające początek w przemianach organicznych, które stają się następnie uświadomione) lub wyobrażenia zmysłowe i wrażenia poznawcze, których wyrazem stają się reakcje organizmu. Sfera uczuciowości dzieli się na dwa „obszary", na uczuciowość dwojakiego rodzaju: pożądliwość (jest to pożądanie odnoszące się wprost do swego przedmiotu) i gniewliwość (ten rodzaj pożądania zmierza do swego przedmiotu „nie wprost", ponieważ bezpośrednio skierowany jest ku piętrzącym się na drodze przeszkodom, jej przedmiotem jest „dobro trudne").

Każdy z tych gatunków uczuć ma niejako dwa bieguny wyrażające się ruchem „od" lub „do" przedmiotu. Dzięki temu człowiek skłaniając się ku pewnym rzeczom może unikać innych; może też unikać przeciwności lub im się przeciwstawiać: „Pożądanie zmysłowe ujęte jako rodzaj jest jedną władzą, zwaną uczuciowością, lecz dzieli się na dwie władze będące gatunkami pożą-

dania zmysłowego, a mianowicie na gniewliwość i pożądliwość. [...] w rzeczach naturalnych i ulegających zniszczeniu winna występować nie tylko skłonność do zdobywania tego, co odpowiednie, i do unikania wszystkiego, co szkodliwe, lecz powinny się one również odznaczać zdolnością odporności wobec tego, co zmierza do ich zniszczenia i co im przeciwne, co stanowi przeszkodę w osiągnięciu rzeczy odpowiednich i wyrządza szkodę" (I q. 81 a. 2). W ramach tych gatunków uczuciowości przejawia się różnorodność uczuć, które św. Tomasz klasyfikuje kierując się tymi dwoma kryteriami: podziałem na uczucia gniewliwe i pożądliwe oraz ich dwubiegunowym ukierunkowaniem („od" lub „do" przedmiotu). Powstaje w ten sposób wykaz ułożnonych w pary (składające się z przeciwstawnych sobie) uczuć.

Wymieniane przez św. Tomasza uczucia należące do gatunku pożądliwych to: miłość – nienawiść, pragnienie – niechęć, przyjemność – przykrość. Do sfery uczuciowości gniewliwej zostały zaliczone następujące uczucia: nadzieja – rozpacz, odwaga – strach oraz gniew, który jest uczuciem nie mającym swego przeciwieństwa.

W życiu uczuciowym człowieka (a także zwierząt) nie istnieją sytuacje, w których przejawiałoby się jedno tylko uczucie, a pozostałe nie uczestniczyłyby w nim w jakimś stopniu; uczucia są ze sobą powiązane i wzajemnie od siebie zależne: „te zaś dwie skłonności nie sprowadzają się do jednej zasady, gdyż niekiedy dusza napełnia się smutnymi uczuciami, aby wbrew skłonnościom pożądliwości, a idąc za popędem gniewliwości móc zwalczyć przeciwności. [...] Okazuje się to również z tego, że gniewliwość jest niejako przednią strażą i obrońcą pożądliwości, gdy podnosi się przeciw temu, co utrudnia zdobycie rzeczy odpowiednich, do których dąży pożądliwość, oraz przeciw temu, co przynosi szkodę i przed czym pożądliwość ucieka. I dlatego to wszystkie uczucia gniewliwe wychodzą od uczuć pożądliwości i na nich się kończą: tak np. gniew rodzi się z zaznanego smutku, a wywierając zemstę przechodzi on w radość" (I q. 81 a. 2).

Sfera uczuciowości pełni ważną rolę w kształtowaniu ludzkiego życia, sama w sobie stanowi bowiem wartość jako przyrodzony objaw ludzkiej natury. Ponadto uczucia są tworzywem dla woli, która kieruje postępowaniem za pośrednictwem swych sprawności, czyli cnót. Uczuciowość poddana jest, wraz ze wszystkimi innymi władzami należącymi do sfery zmysłowej, duchowej władzy rozumu, który jest źródłem wolności czynów ludzkich. Za wszelkie akty uczuciowości jesteśmy, zdaniem św. Tomasza, odpowiedzialni w takim stopniu, w jakim akty te zależne są od rozumu. Nie są zależne od rozumu uczucia najniższego rodzaju, tj. uczucia cielesne, ale już uczucia zmysłowe wiążą się z rozumem i podlegają ocenie moralnej. Człowiek nie posiada kierującego nieomylnie zwierzęcym życiem uczuciowym instynktu, dlatego konieczne jest poddanie uczuciowości prawemu rozumowi, będącemu podstawą moralności. Św. Tomasz mówi, że intelekt włada pożądliwością i gniewliwością

politycznie i po królewsku (nie zaś despotycznie, w sposób nie znoszący sprzeciwu). Oznacza to, że istnieje możliwość odmowy posłuszeństwa ze strony „poddanych": „Polityczną natomiast i królewską nazywa się władza wykonywana przez kogoś nad wolnymi, którzy będąc wprawdzie podlegli rządom przełożonego posiadają jednak coś własnego i z racji tego mogą się sprzeciwić nakazowi rozkazującego. [...] Dlatego to doświadczamy, że gniewliwość i pożądliwość sprzeciwiają się rozumowi wówczas, gdy odczuwamy zmysłowo lub wyobrażamy sobie coś wzbudzającego rozkosz, na co rozum nie pozwala, lub coś smutnego, co rozum nakazuje. Jednakże stąd, że gniewliwość i pożądliwość sprzeciwiają się rozumowi pod pewnym względem, nie wynika, by nie miały mu być w ogóle podległe" (I q. 81 a. 3).

To właśnie do sfery uczuć odnoszą się znane wszystkim cnoty kardynalne (uczucia pożądliwe są dziedziną dla cnoty umiarkowania, uczucia zaś gniewliwe – męstwa), dzięki którym możliwe jest wychowywanie uczuć tak, by nie stały się one niszczącymi siłami, nieokiełznanymi popędami panującymi nad człowiekiem, lecz by odpowiednio ukształtowane i opanowane służyły dobru osoby[3].

Zanim omówimy zagadnienie tak zwanych uczuć duchowych oraz miłości, chcę podkreślić pewne cechy Tomaszowych poglądów na temat uczuciowości zmysłowej:

1. Wartość ich wynika z faktu, iż nie zostały wyprowadzone z przyjętych apriorycznie założeń na temat natury ludzkiej i do nich dopasowywane, lecz są wynikiem postawy realistycznej, mającej za punkt wyjścia doświadczenie, poddane następnie głębokiej refleksji.

2. Uwzględniają bogactwo i różnorodność uczuć i odpowiadających im aktów oraz doznań.

3. Integrują sferę uczuć z całością osobowego życia człowieka.

4. Nie zawierają pejoratywnej oceny tego aspektu ludzkiej natury, jako dziedziny, którą należy w człowieku niszczyć.

5. Nie przedstawiają stanu tak zwanej apatei, czyli bezuczuciowości, jako właściwego rozwiązania kwestii uczuciowości, lecz widzą w niej ważny (pozytywny) składnik natury ludzkiej stanowiący podstawę rozwoju życia osobowego człowieka.

Tym, co należałoby w dzisiejszych czasach przypominać (mając na względzie dobro każdego człowieka), jest Tomaszowe (także Platońskie i Arystotelesowskie) przekonanie, że uczucia można i trzeba wychowywać tak, by życie uczuciowe osiągnęło stałą zgodność z wymogami rozumu, a tym samym kierowało się dobrem moralnym. Postulat ten nie zawsze jest łatwy do zrealizowania, ponieważ – jak mówi Tomasz – na przeszkodzie stanąć tu może moralna

---

[3] Na temat cnót kardynalnych zob.: *Suma teologiczna*, II-II q. 47-56, 57-80, 123-140, 141-170.

słabość oraz zaburzenie należytego porządku w sferze pożądawczej. Słabość moralna objawia się brakiem wytrwałości i cierpliwości w dążeniu do dobra w ogóle (por. II-II q. 136 a. 1 i 2). Druga przeszkoda polega na wzrastaniu (podsycaniu) gwałtowności pożądań zmysłowych, przez co wymykają się one spod kontroli rozumu (por. I-II, q. 75 a. 4). Praca nad sobą, mimo że trudna, jest jednak i możliwa, i konieczna. (Konieczność takiej pracy wydaje się być oczywista szczególnie dziś, zważywszy na skutki panującego obecnie permisywizmu moralnego, głoszącego niemożność stawiania człowiekowi trudnych do spełnienia wymogów moralnych.)

Uczucia wyższego rzędu różnią się od uczuć niższych niezależnością od przemian fizjologicznych w organach ciała. Jednak z faktu, iż wola jest pożądaniem, wynika, że muszą zachodzić związki między nią a pożądaniem niższym. Z drugiej zaś strony jako pożądanie umysłowe wola związana jest z poznaniem oraz zdolna jest do refleksji, do uświadomienia sobie swoich własnych aktów w takim stopniu, by się do nich zwrócić i na nich zatrzymać. Św. Tomasz podkreśla jednolitość woli, która będąc ściśle związana z uczuciowością, nie zawiera podziału na sferę pożądliwą i gniewliwą ani na szczegółowe władze pożądawcze, które wymienione zostały jako podstawowe uczucia sfery zmysłowej.

Rozwój osoby polega między innymi na przekształcaniu uczuć zmysłowych w afekty duchowe. Jak to już zostało wcześniej powiedziane, wola (w przeciwieństwie do pożądania zmysłowego) zdolna jest do pożądania dóbr ogólnych i niematerialnych i nie musi kierować się ku żadnemu dobru szczegółowemu. Pożądanie woli skierowane jest ku celowi ostatecznemu, którym jest najwyższe dobro. Dobro najwyższe, jako dobro stojące u szczytu wszystkich innych dóbr lub jako dobro, które zapewnia rozwinięcie pełni doskonałości, jest tym, czego pożąda wola: „podobnie jak intelekt z natury swej i z konieczności uznaje pierwsze zasady, tak też i wola, jak to poprzednio powiedziano, dąży do ostatecznego celu" (I q. 82 a. 2). To, że wola pożąda ostatecznego celu, czyni z niej przyczynę sprawczą aktów wszystkich innych władz duszy, wyłączając nie podlegające woli władze spełniające funkcje wegetatywne.

Szerokie znaczenie terminu „miłość" (oznaczającego u św. Tomasza wszelkie upodobanie w dobru poznanym oraz wszelką skłonność każdej rzeczy do tego, co jej odpowiada) powoduje, że niepodobna przedstawić Tomaszowej koncepcji miłości w sposób wyczerpujący wszystkie jej aspekty. Możliwe tu jest jedynie pewne przybliżenie myśli św. Tomasza.

Miłość rodzicielska, braterska, erotyczna, przyjaźń, miłość bliźniego i miłość Boga – to podstawowe formy miłości, które różniąc się między sobą, zawierają jednak pewną wspólną treść. Z punktu widzenia teologii miłość jest naczelną cnotą teologiczną oraz istotą Bożej natury. Pierwszym wyrazem miłości Bożej jest istnienie stworzeń (por. I q. 20 a. 1, 2; II q. 25 a. 7).

Św. Tomasz, określając miłość między innymi jako „upodobanie w dobru", uważa ją za podstawę całego ludzkiego życia dążeniowo-emocjonalnego, źródło ludzkiego życia uczuciowego, a jednocześnie za cel i kres wszelkich dążeń: „Nie ma uczucia, które by nie pochodziło z miłości, a to dlatego, że każde inne uczucie albo jest dążeniem do czegoś, albo spoczynkiem w czymś" (I-II q. 27 a. 4). Ponieważ wola jest ze swej istoty nakierowana ku dobru, to właśnie pragnienie dobra – miłość okazuje się być jej pierwszym aktem i podstawą wszelkiej aktywności, tak w sferze uczuć niższych, jak i wyższych. Leżąc u podstaw wszelkich ludzkich decyzji, miłość nadaje życiu właściwy kierunek: im doskonalsza miłość dominuje w człowieku, tym pełniejsza i doskonalsza staje się jego osobowość; im niższa zaś i prymitywniejsza jego miłość, tym bardziej zdezintegrowana osoba.

Podstawowym wymiarem miłości jest tak zwana miłość naturalna (przyrodzona), która ogarnia swym zasięgiem wszelkie byty stworzone i jest podstawą każdego dążenia do celu zgodnego z naturą owych bytów. Przykładem tej miłości jest między innymi ciążenie ciała ku środkowi ziemi (por. I-II q. 26 a. 1). Miłość nadprzyrodzona zaś jest wspierana przez łaskę Bożą, której działanie rodzi gotowość przyjęcia istnienia boskiego. Łaska, tożsama w Bogu z Jego miłością i istnieniem, w stworzeniu jest tym, co może ono przyjąć jako „udzielone podobieństwo do boskiej natury", ustanawia więź między Bogiem i stworzeniem. Sprawia, że „w stworzeniu może się dokonać to wszystko, czego Stwórca chce dokonać" (III q. 62 a. 1). Ten wymiar miłości urzeczywistnić się może jedynie w bytach obdarzonych rozumem i wolnością. Kresem miłości jest radość, a jej dziełem jedność (por. I-II q. 26 a. 2).

Podstawowe znaczenia słowa „miłość" to sympatia (lubienie), ukochanie, miłość i przyjaźń. Najbardziej ogólne znaczenie posiada „lubienie", „ukochanie" zaś „dodaje do lubienia ideę uprzedniego wyboru", dlatego nie występuje ono w owym wspólnym wszelkim jestestwom dążeniu do celu, lecz jedynie tam, gdzie jest istota obdarzona wolą i rozumem. Umiłowanie przewyższa zaś ukochanie doskonałością, zgodnie z tym, jak bardzo cenny staje się dla nas przedmiot umiłowania (I-II q. 26 a. 3).

Dalsze rozróżnienia dotyczą następujących form miłości: pożądawczej i przyjacielskiej. Pisząc o różnicy między tymi rodzajami miłości św. Tomasz wychodzi od przytoczenia słów Arystotelesa: kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra. Podstawowa różnica między wymienionymi formami miłości polega na tym, że miłość pożądawcza odnosi się do dobra, którego ktoś chce komuś udzielić, miłość przyjaźni zaś odnosi się do osoby, której dobra chcemy (por. I-II q. 26 a. 4). Miłością przyjacielską obdarzamy kogoś ze względu na niego samego, miłością pożądawczą zaś kochamy ze względu na coś innego: w „miłości pożądawczej kochający kocha właściwie samego siebie" (I-II q. 17 a. 3). Dlatego Tomasz nazywa przyjaźń miłością zasadniczą, miłość pożądawczą zaś – miłością względną (tamże).

Przyczyną miłości jest zawsze dobro i tylko ono może poruszyć zarówno niższe władze pożądawcze, jak i wolę. Zła miłość nie jest więc nigdy miłością zła, lecz polega na dążeniu do tego, co nie jest pełnym i prawdziwym dobrem (por. I-II q. 27 a. 1). Miłość jest zatem związana z poznaniem: „nic nie może być przedmiotem pożądania, jeśli nie jest poznane. Miłość wymaga wstępnego poznania kochanego dobra". W miłości zmysłowej źródłem tego poznania są zmysły, duchowa kontemplacja zaś jest początkiem duchowej miłości (I-II q. 27 a. 2). Chociaż to miłość jest pierwsza wobec wszystkich innych uczuć, to jednak bywa, że pewne uczucia stają się przyczynami odpowiednich rodzajów miłości. Takie funkcje (wzmacniania czy „specyfikowania" miłości) mogą pełnić przyjemność, pragnienie czy nadzieja.

Szczególnie cenne są Tomaszowe rozważania na temat skutków miłości, ukazują one bowiem pełnię jej znaczenia dla życia ludzkiego. Jedność, wzajemna bliskość, zachwyt, gorliwość, wzmocnienie osoby kochającej, przyczynowanie wszelkiego działania osoby kochającej – oto najważniejsze skutki miłości.

Pierwszym z nich jest jedność, o której św. Tomasz pisze, że może być ona rzeczywista (gdy przedmiot kochany jest rzeczywiście obecny w podmiocie kochającym), i jedność uczuciowa, która jest „życiem łączącym" dwa jestestwa. Jest to jedność świata wartości, jedność psychiczno-duchowa, która powstaje jako wynik miłości-przyjaźni. Jedność rzeczywista zaś cechuje miłość zmysłową i pobudza do pragnienia i szukania rzeczywistej obecności przedmiotu ukochanego. Jedność miłości jest doskonalsza od jedności będącej wynikiem poznania; jedność poznawcza jest jednością podobieństwa, jedność zaś miłości łączy jestestwa (por. I-II q. 28 a. 1). Bliskość, określana też jako „wzajemne przenikanie", jest następnym skutkiem miłości. Uobecnia się ona tak w miłości pożądawczej, jak i w miłości-przyjaźni: „Miłość pożądawcza nie zadowala się jakimkolwiek zewnętrznym, powierzchownym osiągnięciem lub radowaniem się istotą ukochaną, lecz pragnie posiąść ją w sposób doskonały, przenikając niejako do jej wnętrza". W przyjaźni zaś wzajemna bliskość przejawia się wspólnotą przeżyć, wartości, celów i upodobań (por. I-II q. 28 a. 2). Zachwyt, czyli „wyjście z siebie", sprawiany jest przez miłość, podobnie jak i przez poznanie. Rozmyślając o ukochanej istocie, rozkoszując się nią, kochający wznosi się niejako ponad siebie. Efekt tego „wychodzenia z siebie" pozwala św. Tomaszowi twierdzić, że każda miłość powoduje zachwyt i przez to każda (chociaż miłość zmysłowa w mniejszym stopniu niż na przykład miłość przyjaźni) stanowi uczestnictwo w miłości Bożej (por. I-II q. 28 a. 3). Natężenie miłości jest przyczyną gorliwości, która związana z miłością narażona bywa na stanie się zawiścią, ale jako efekt przyjaźni czy miłości Boga pomaga zwalczyć to, co sprzeciwia się dobru przyjaciela lub czci i woli Boga (por. I-II q. 28 a. 4). Jeżeli miłość skierowana jest do odpowiedniego dobra, doskonali kochającego; w przeciwnym wypadku niszczy go i osłabia. Bezpośrednie skutki miłości:

rozrzewnienie, rozkosz, tęsknota i zapał, przeciwstawiają się – jak pisze św. Tomasz – „zaskorupieniu się w sobie", które nie pozwala wniknąć do duszy drugiej osoby.

Namysł nad miłością i analiza związanych z nią zagadnień pozwoliły św. Tomaszowi stwierdzić: „Każdy, kto coś czyni, czyni to dla jakiegoś celu, jak to widzieliśmy. Celem zaś dla każdego jest dobro upragnione i umiłowane. Jest więc oczywiste, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to nie było, działa z miłości" (I-II q. 28 a. 6).

Znaczenie miłości w życiu ludzkim nie kończy się na jej funkcji bycia przyczyną wszelkich pozostałych aktów. Jest ona bowiem jedną z trzech rzeczy koniecznych do zbawienia człowieka. Obok tego, w co należy wierzyć, tego, czego należy pragnąć, do zbawienia potrzebne jest też to, co należy czynić. O tym, co należy czynić, mówi prawo: najpierw prawo natury – wszczepione przez Boga światło rozumu; następnie prawo pisane, które ma odwieść człowieka od czynów grzesznych. Tak jak bojaźń czyni ludzi niewolnikami, tak miłość czyni ich dziećmi. Lekcję takiego prawa miłości dał Chrystus: „Ponieważ jednak nie wszyscy mogą być wykształceni, Chrystus dał jakby lekcję skróconą, by była wszystkim dostępna i nikt nie mógł się usprawiedliwić niewiedzą. Lekcją tą jest prawo Boskiej miłości"[4]. Aby czyny ludzkie mogły być uznane za dobre, muszą być zgodne z prawem tej miłości.

Prawo miłości Bożej jest źródłem duchowego życia w człowieku. Pięknie o tym pisze św. Tomasz w cytowanym wyżej *Wykładzie pacierza*. Niech podsumowaniem tego artykułu będzie kilka zdań z tego wykładu: „Leży w naturze miłości, że miłującego przemienia ona w miłowanego. Stąd jeśli kochamy rzeczy mało warte, sami stajemy się mało warci [...] Jeśli nie ma czynów, nie ma i miłości. [...] Sami możemy potwierdzić, jak wielkich i trudnych dzieł może dokonać ten, kto kocha, ze względu na tego, kogo kocha. [...] Trzecim owocem miłości jest to, że stanowi osłonę w przeciwnościach. Temu, kto posiada miłość, nic nie może przynieść szkody, przeciwnie – wszystko obraca się na dobre [...] Wreszcie czwarte dobro, jakie nam daje miłość: prowadzi nas do życia wiecznego. Tylko bowiem tym, którzy kochają, obiecane jest wieczne szczęście. Wszystko, w czym nie ma miłości, jest niedostateczne"[5].

---

[4] Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład dwóch przykazań miłości i dziesięciorga przykazań Bożych*, w: tenże, *Wykład pacierza*, s. 103.

[5] Tamże, s. 103-104.

Arkadiusz GUDANIEC

O DYCHOTOMII MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI U ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Miłość przyjaźni, nie oczekując nagrody oraz idąc za prawdą woli, a więc za dobrem, w którym osoba rozpoznaje coś „godnego" siebie (dobro godziwe), zyskuje najwięcej: w aktach tej miłości człowiek doskonali się jako osoba.

Czy współczesny świat i określające go relacje międzyludzkie (społeczne, rodzinne, partnerskie) pozwalają zrozumieć, czym jest miłość? Praktyka życia codziennego nierzadko zdaje się wykluczać odpowiedź pozytywną. Jakże często przybici otaczającym zewsząd egoizmem łatwo ulegamy prostym wnioskom. Rzeczywistość praktyczna z góry niejako przesądza nasze rozumienie. Czy jednak wizja działania jedynie dla własnej korzyści i przyjemności ma pozostać paradygmatem przesądzającym, że nie istnieje prawdziwa miłość, a najlepszym przyjacielem mogę być co najwyżej sam dla siebie? Znane jest nam z pewnością doświadczenie, które zawiera w sobie intuicję, że miarą przyjaźni nie jest tak naprawdę korzyść czy przyjemność. Znaczenia słów „miłość" i „przyjaźń" są jednak dziś tak rozmyte i wieloznaczne, że nie pozwalają dotrzeć do prawdy o owych najistotniejszych w naszym życiu relacjach. Jeśli zatem konieczne wydaje się teoretyczne rozważanie tych zagadnień, jedną z propozycji niech będzie myśl sięgająca do tradycji klasycznej, która być może okaże się nadal aktualna.

Św. Tomasz podejmował zagadnienie miłości w wielu pismach. Podstawą niniejszych rozważań stał się jeden niewielki tekst, pochodzący z *Sumy teologicznej* (I-II, q.26, a.4), z kwestii *O miłości*, w którym w sposób zwięzły i jasny podejmowane są niektóre kluczowe problemy pojawiające się w dociekaniu istoty miłości. W tekście tego artykułu znajdujemy różnego typu argumenty za słusznością podziału miłości na przyjacielską i pożądliwą.

MIŁOŚĆ PRZYJACIELSKA I POŻĄDLIWA

Pierwszego argumentu (w tzw. sed contra) dostarcza autorytet języka potocznego. Wykorzystywany jest on nieraz przez św. Tomasza w kwestiach spornych, gdzie siła tego argumentu ma powagę równą wielkim autorytetom osobowym. Wyrażane w takim języku doświadczenie potoczne jest tu rozu-

miane jako budowane na bazie tradycji proste i oczywiste poznanie rzeczywistości w jej aspektach zasadniczo praktycznych, wielokrotnie korygowane i stosowane, stanowiące pewne dobro wspólne, praktyczną mądrość, która ma być podporą i wskazówką dla przeciętnego człowieka. Owa opinio communis jest tak silnie dowartościowana przez Akwinatę ze względu na wielokrotnie podkreślaną przez niego receptywną naturę poznania ludzkiego, które już na poziomie przednaukowym i (zwłaszcza) przedrefleksyjnym często odzwierciedla jakąś prawdę o rzeczywistości, która winna być podstawą zreflektowanych ujęć naukowych.

A oto jak przedstawia się ów argument: „Mówimy o czymś, że to kochamy, ponieważ tego pożądamy, tak jak kocha się wino z powodu słodyczy, której się w nim pożąda [...], z drugiej strony jednak w stosunku do wina czy tego typu rzeczy nie mówimy o przyjaźni, jak zauważa Filozof w VIII księdze *Etyki nikomachejskiej*. Dlatego czym innym jest miłość pożądliwa, a czym innym miłość przyjacielska".

Potoczne rozumienie miłości każe nam zatem odróżnić dwa jej rodzaje, ze względu na przedmiot, do którego miłość się zwraca. Wino i tym podobne rzeczy, ostatecznie wszelkie przedmioty, których człowiek może pożądać, tworzą pierwszą kategorię miłości, opartą na tymże właśnie pożądaniu. Inna jest miłość ze względu na przyjaźń, gdyż tej ostatniej nie zawieramy z rzeczami, ale – co oczywiste – wyłącznie z osobami. Odmienny przedmiot miłości wyznacza więc odmienne sposoby odnoszenia się doń: rzeczy kocha się jako pożądane, osoby zaś jako przyjaciół (to potocznie odczuwane zróżnicowanie sposobów kochania język polski oddaje przez opozycję czasowników: lubić – kochać).

Takie wstępne rozróżnienie służy, jak się wydaje, wykazaniu pewnej oczywistości, dotyczącej niejednolitego charakteru relacji podmiotu miłości w stosunku do przedmiotów, do których miłość się zwraca (słowo „przedmiot" jest tu dla uproszczenia stosowane w sensie logicznym, relacyjnym, nie zaś w sensie sugerującym instrumentalne traktowanie czegoś). Dwa przytoczone wyżej terminy, tj. miłość pożądliwa i miłość przyjacielska, dobrze zresztą znane tradycji scholastycznej, określają istotną dychotomię miłości, opartą na fakcie, iż może się ona wiązać bądź z pożądaniem (czy pożądliwością) różnych rzeczy, bądź też z przyjaźnią między osobami. Ale zarówno „kocham, bo pożądam", jak i „kocham, bo jestem przyjacielem" – w ogóle każde „kocham" – wskazuje na pewną więź z tym, co kochane, oraz (zalążkowo) na fakt podporządkowania swego działania temu właśnie przedmiotowi miłości (w obu przypadkach miłość pociąga za sobą, czy wręcz oznacza, pewne konkretne czyny, o czym również wiemy z doświadczenia potocznego).

Wstępnie zatem przyjmujemy, że miłość pożądliwa potwierdza, wyraża lub też podtrzymuje fakt pożądania czegoś, miłość przyjacielska natomiast potwierdza, wyraża i podtrzymuje fakt przyjaźni z kimś. Tę pierwotną oczywi-

stość można przeanalizować głębiej, wydobywając i porządkując wszystkie istotne momenty w niej zawarte. Przeanalizujmy kolejny fragment tekstu.

Punktem wyjścia głównego wykładu Akwinaty jest stara, bo przytaczana za Arystotelesem, definicja miłości jako „velle alicui bonum", tj. życzenie (dosłownie chcenie) komuś dobra. Wprowadza ona zupełnie nową, porządkującą uprzednie wnioski perspektywę. Zauważmy najpierw, że w definicji tej wyróżnić możemy trzy elementy, z których każdy wymagać będzie osobnej uwagi: (1) miłość jest aktem chcenia (velle), i to chcenia „złożonego", gdyż zarazem (2) odnosi się do osoby (alicui), jak i (3) do dobra (bonum), którego życzy się tej osobie. Każda zatem miłość, jak z tego wynika, dotyczy zawsze jakiejś osoby (kogoś) i jednocześnie jakiejś rzeczy (dobra), której życzy się tej właśnie osobie. Nie można zatem kochać osoby nie życząc jej jakiegoś dobra, tak jak nie można w miłości odnosić się do rzeczy inaczej, jak tylko życząc jej jakiejś osobie.

By nie rodzić nieporozumień, dodajmy od razu za św. Tomaszem: tym, komu życzy się dobra w miłości, jest druga osoba bądź sam kochający podmiot, który w tym przypadku chce dobra dla siebie samego. Sytuacja pierwsza opisuje przyjaźń, stąd takie życzenie dobra nazwiemy, zgodnie z wcześniejszym założeniem, miłością przyjacielską. Natomiast w przypadku, gdy dobra chce ktoś dla siebie samego, mamy do czynienia z miłością pożądliwą. Dlatego też na przykład pożądanie wina, a raczej jego słodyczy, powoduje chcenie (życzenie sobie) go jako dobra. Przyjaźń z kimś sprawia natomiast, że życzymy mu na przykład zdrowia (jako dobra). Dokonując tych uściśleń trzymamy się co prawda podanych wcześniej określeń, trzeba jednak zaznaczyć, że w wykładzie Akwinaty chodzi o coś więcej.

Zaraz po przytoczeniu definicji miłości wywód przybiera postać stricte filozoficzną, czy też metafizyczną (w aspekcie metody wyjaśniania). Św. Tomasz mówi o dwukierunkowym „ruchu" miłości, przy czym każdy kierunek jest traktowany jakby samodzielnie, gdyż posiada inny punkt odniesienia (cel). Każda miłość okazuje się złożona z dwóch zależnych od siebie „ruchów", tj. z ruchu ku osobie i ruchu ku rzeczowemu dobru. Pierwszy nazwany zostaje miłością przyjacielską, drugi miłością pożądliwą. Uporządkowane zatem przez nas dotąd terminy otrzymują tu nowe, dodatkowe jakby znaczenia. Miłość jawi się teraz jako synteza miłości przyjacielskiej do osoby i pożądliwej do dobra rzeczowego. Jest więc zasadniczo rozumiana jako fakt złożony z dwóch prostych aktów-odniesień.

Pojawia się pytanie: po co wprowadzać takie skomplikowane nawarstwienia pojęciowe wobec tak prosto w oparciu o potoczne doświadczenie wyłożonego problemu miłości? Po co dzielić miłość „na dwoje" i każdej „części" nadawać nazwę poprzednio wprowadzoną na oznaczenie jednego z rodzajów miłości? Wygląda to na pewien nieład. Prześledźmy jednak dalszy ciąg myśli Doktora Anielskiego: „Miłością przyjacielską kochamy coś w sensie zasadni-

czym i dla niego samego, miłością pożądliwą kochamy natomiast jakąś rzecz nie w sensie zasadniczym i nie dla niej samej, lecz ze względu na coś innego". Zdanie to, proste w brzmieniu, okazuje się brzemienne w treści, jakie ze sobą niesie.

Wydaje się, po pierwsze, że św. Tomasz łączy w tym miejscu oba dostrzeżone przez nas znaczenia miłości pożądliwej i przyjacielskiej. Zacznijmy od pierwszej z nich. Wino kochamy nie ze względu na nie samo, ale dla słodyczy, której w nim pożądamy. Kochamy je zatem jako w ł a s n e dobro, ostatecznie kochając w nim siebie. Dostrzegamy więc zarówno ową dwukierunkowość tej miłości, jak i jej względność, gdyż będąc chceniem dobra rzeczowego odnosi się ostatecznie do osoby (tj. do samego podmiotu miłości). Podobnie rzecz się ma z miłością przyjacielską. Tu druga osoba jest kochana d l a n i e j s a m e j, a zatem bez konieczności dodatkowego odniesienia[1]. Również jednak i ta miłość posiada swój „drugi kierunek", w sposób konieczny (a nie tylko dodatkowy) jej przynależny. Kochać kogoś to życzyć mu dobra – jest to zatem w istocie ten sam „ruch", który kieruje się do dóbr chcianych dla siebie. Czyż nie tak samo (tj. z tym samym zapałem i gorliwością) pragniemy dobra dla ukochanej osoby, jak dla samego siebie?[2] I w tym właśnie sensie jest to miłość pożądliwa. Mamy więc i w tym przypadku fakt złożenia miłości oraz to, co decyduje o jej wyjątkowości (a o co tu głównie chodzi), mianowicie jej bezwzględność. Dlatego właśnie jest ona miłością w sensie zasadniczym, co jest zgodne zresztą z powszechną intuicją, według której miłość dotyczy w swej pełnej postaci osób-przyjaciół, a tylko drugorzędnie i analogicznie (jako lubienie) jakiejś rzeczy lub jakiegoś stanu (np. gdy mówimy o miłości do podróży, do sztuki czy też do rozrywki).

Widzimy więc teraz, czemu właściwie służył ten „metafizyczny zabieg": miłość pożądliwa różni się od przyjacielskiej nie tylko przedmiotem i sposobem odniesienia do niego, ale przede wszystkim – tak to nazwijmy – stopniem w hierarchii miłości, w której mamy do czynienia z pewnym pierwszeństwem i następstwem (prius et posterius) ze względu na konstytutywne czynniki, które stanowią o miłości. Miłość pożądliwa jest więc miłością tylko na mocy jakiejś miłości przyjacielskiej (tj. miłości wobec samego siebie), gdyż sama jako taka jest względna i ostatecznie nie tłumaczy się sama. Akwinata uzasadnia tak ustanowioną hierarchię analogicznością dobra, które jako zamienne z bytem,

---

[1] Oczywiste jest zatem, że druga osoba jest dobrem. Dotychczas używane słowo „dobro" odnoszone było do pożądanych dla osoby rzeczy. Teraz jednak potrzebne będzie szersze rozumienie dobra (patrz niżej).

[2] Często nawet pragnienie to jest jeszcze większe, niż gdy odnosi się do samego podmiotu chcenia: tego bowiem, czego można by odmówić sobie, nie chcemy szczędzić ukochanemu przyjacielowi. Mowa tutaj o przykładach prawdziwej miłości i przyjaźni, których chyba (oby!) każdy człowiek miał okazję doświadczyć już to jako obdarowujący, już to jako tę miłość „przyjmujący".

posiada również sposób istnienia substancjalny i przypadłościowy. I jeśli w pełni bytem jest to, co istnieje samodzielnie i w sobie (substancja), tak też i dobru w pełni przysługuje to miano, gdy samo w sobie posiada treść dobra, a nie jest odniesione do czegoś innego. W ten sposób miłość, kierując się do d o b r a p r a w d z i w e g o, jest sama m i ł o ś c i ą p r a w d z i w ą, pełną. Zasadnie zatem możemy mówić o miłości wtedy, gdy dotyczy ona dobra samego w sobie, to znaczy gdy jest miłością przyjacielską. Takim bowiem dobrem samym w sobie, chcianym dla niego samego, może być tylko osoba.

Kolejne zagadnienie z tym związane dotyczy jedności aktu miłości, który – jak się wydaje – został rozdzielony na dwa koniecznie złączone ze sobą akty. Jak uzasadnić takie rozdwojenie odczuwanego przecież jako jedność aktu miłości? Tu także należy odwołać się do eksplikacji metafizycznych: akt chcenia czegoś jest zawsze jednocześnie chceniem celu i chceniem środków zmierzających do tego celu, gdyż tylko poprzez środki cel może być osiągnięty. Chcąc na przykład zdrowia, chcemy jednocześnie (tym samym aktem chcenia) różnych leków, które do tego zdrowia prowadzą. Tak samo jest w miłości: kochając przyjaciela jednocześnie życzę mu dobra, a w konkretnych warunkach jest to również konkretne dobro, wymagające mojego zaangażowania, na przykład pomocy w trudnej sytuacji. Mimo iż chcenie środków przybiera tu postać czegoś odrębnego (jakiś czyn), to jednak źródłowy moment ich chcenia płynie z fundamentalnego chcenia dobra dla przyjaciela, czyli aktu miłości przyjacielskiej: ukochania drugiej osoby jako celu swego działania, a więc jako dobra o takiej mocy, wartości, że jest chciane dla niego samego.

Jeszcze większe wątpliwości może budzić „rozdwojona" miłość pożądliwa. Tu akt chcenia, tak jak go odczuwamy i przeżywamy, dotyczy środków, które przyporządkowuję sobie samemu. Celem jestem ja sam, ale cel ten jest niejako w moim przeżywaniu zakryty, nie uświadomiony, inaczej niż to było w poprzednim przypadku. Zgodnie jednak z powyższymi wnioskami należy stwierdzić, że to właśnie ja sam jestem zasadniczym przedmiotem chcenia we wszystkim, co sobie przyporządkowuję w aktach miłości pożądliwej. Inaczej być nie może, gdyż nie można chcieć środków do celu nie chcąc samego celu.

Do wyjaśnienia pozostaje wszakże nie uświadomiony charakter chcenia siebie samego w tego typu aktach, które przecież nieustannie przeżywamy. Jest to szerokie zagadnienie, gdyż odnosi się do problemu natury ludzkiej. Człowiek, jak każdy byt, z natury dąży do swej doskonałości, chcąc życia i wszelkich dóbr, które są mu niezbędne do jego podtrzymania, przekazania i rozwoju. Człowiek jest w swej naturze niezrealizowany, niepełny, a zatem z konieczności dąży do aktualizacji tego, co w swojej naturze wirtualnie nosi. Na tym polega bycie człowiekiem i to, co potocznie nazywamy życiem ludzkim. W ten sposób cel, o który chodzi w miłości pożądliwej, jest właściwie celem natury, gdyż wszystko, czego się chce (tj. jakiekolwiek rzeczy), jest pożądane dla własnej doskonałości podmiotu, który chce czegoś nie inaczej,

jak tylko dla siebie. Owo „dla siebie" jest przecież często bardzo wyraźne w naszym doświadczeniu, zwłaszcza gdy wiąże się z jednoczesnym odtrąceniem dóbr osobowych (zwykliśmy to nazywać egoizmem).

Ostatnim zagadnieniem, które warto przy okazji tej grupy problemów poruszyć, jest kwestia tak zwanej źródłowości aktu miłości. Chodzi o to, czy zgodnie z pierwotnymi intuicjami, wyrażonymi w poprzednio analizowanym sed contra miłość pojawia się dopiero na bazie przyjaźni i pożądliwości, czy też stanowi pierwotny i zasadniczy akt chcenia, dzięki któremu możemy być w ogóle czyimś przyjacielem i pożądać jakiejś rzeczy. Św. Tomasz w odpowiedzi na pierwszy zarzut w analizowanym przez nas artykule powiada: „Wtedy rzeczywiście nazywamy kogoś przyjacielem, gdy chcemy dla niego jakiegoś dobra. Mówimy natomiast, że czegoś pożądamy, gdy chcemy tego dla siebie". A zatem de facto to właśnie miłość jest podstawą zarówno przyjaźni, jak i pożądliwości. A to z racji tego, że ustanawia ona więź z dobrem. Nie jest natomiast możliwe jakiekolwiek działanie (bardzo szeroko rozumiane) bez związania się z dobrem, gdyż to ono wyzwala wszelki czyn. Dlaczego zatem potocznie mówimy, że kochamy, bo pożądamy, czy też kochamy, bo jesteśmy przyjaciółmi? Są to sytuacje praktyczne, które wyrażają nic innego, jak tylko konsekwencje pierwotnego związania się z dobrem. Miłość tworzy bowiem pewną więź, która – by móc trwać – musi być podtrzymywana w kolejnych aktach (miłości), ale to korzenie tej więzi stanowią o jej mocy: jest to ukochanie dobra. Jeśli więc mówię, że kocham wino, bo pożądam go (jego słodyczy), to właściwie pożądam go, bo chcę dobra dla siebie, a zatem ostatecznie kocham siebie, w akcie zaś „ukochania", czy raczej lubienia wina, potwierdzam tę naturalną miłość do siebie samego. Jeśli natomiast twierdzę, że kocham jakąś osobę, bo jestem jej przyjacielem, to właściwie należałoby powiedzieć, że najpierw jestem tej osoby przyjacielem, dlatego że chcę dla niej dobra (pokochałem ją) i teraz w konkretnych aktach miłości tę miłość potwierdzam trwając w przyjaźni. Miłość jest zatem czymś zawsze konkretnym, zasadniczo źródłowym, ale przeżywanym jako podtrzymywanie i potwierdzanie tego pierwotnego i fundamentalnego aktu chcenia dobra.

PRZYJAŹŃ I BEZINTERESOWNOŚĆ

Wszystkie dotychczasowe uwagi, raczej sygnalizując niż tłumacząc wskazane problemy, nie tylko nie wyczerpują samego zagadnienia miłości, ale również nie zamykają wywodu w analizowanym przez nas tekście. W przedstawionym na początku Tomaszowego artykułu trzecim zarzucie oraz w odpowiedzi na ten zarzut natrafiamy na niezwykle ważny problem, który implicite dał już o sobie znać w naszych rozważaniach. Zarzut (tj. jedna z tzw. obiectio sprzeciwiających się stawianej i bronionej w artykule tezie) brzmi następują-

co: „Filozof w VIII księdze *Etyki nikomachejskiej* wylicza trzy rodzaje przyjaźni: (1) użyteczną [tj. ze względu na korzyść], (2) przyjemną [ze względu na przyjemność] i (3) godziwą [ze względu na godziwość]. Otóż w dwóch pierwszych rodzajach przyjaźni jest obecna pożądliwość. Nie może być ona zatem w tym podziale [tj. w podziale miłości] przeciwstawiana przyjaźni"[3].

Zarzut dotyczy właściwie zasadności podziału przyjaźni, której dwa pierwsze typy związane są z pożądliwością – miałoby to wskazywać na brak przeciwstawienia pomiędzy przyjaźnią i pożądliwością, a zatem niesłuszność (logiczną) podziału miłości na dwa omówione już przez nas rodzaje. Faktyczna treść tego zarzutu jest jednak głębsza, niż to sugeruje dosłowne i powierzchowne jego odczytanie. Chodzi bowiem o samo rozumienie przyjaźni, którą – jak się dotychczas wydawało – miała określać swym charakterem miłość przyjacielska, skierowana wyłącznie do dóbr chcianych dla nich samych, a więc do tak zwanych dóbr godziwych, gdyż tylko tak, to jest godziwie (honeste), może być kochana osoba. Gdy jednak przyjaźń jest zawierana ze względu na korzyść lub przyjemność (w obu wypadkach jest to dobro względne, tj. odnoszone do czegoś innego niż ono samo: do podmiotu chcenia), powstaje wątpliwość, czy wtedy możemy jeszcze mówić o przyjaźni, a jeśli tak, to na jakiej zasadzie.

Akwinata, będąc świadomym tych trudności, odpowiada na zarzut następująco: „W przypadku przyjaźni użytecznej i przyjemnej ktoś chce mimo wszystko jakiegoś dobra dla przyjaciela i w tej mierze możemy tu mówić o przyjaźni. Ponieważ jednak odnosi on to dobro poza tym do własnej przyjemności lub korzyści, jasne jest, że przyjaźniom tym, w stopniu, w jakim ulegają one miłości pożądliwej, nie przysługuje miano przyjaźni prawdziwej".

Kolejny już raz dość lakoniczne stwierdzenie św. Tomasza musi stać się przedmiotem dokładniejszych analiz. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że zbyt wielkim uproszczeniem byłoby na podstawie tak nieznacznego fragmentu tekstu szukać jakiegoś wystarczającego wyjaśnienia problemu, ledwie tu zasugerowanego. Dlatego zagadnienie to będzie nas interesować o tyle, o ile dopełnia ono dotychczasowe wnioski.

Po pierwsze, należy uświadomić sobie, że stajemy tu przed problemem o istotnej wadze moralnej. Przyjaźń ze względu na korzyść lub przyjemność pozostaje przyjaźnią, choć nie można jej nazwać przyjaźnią prawdziwą. Jej stosunek do przyjaźni prawdziwej nie może być już jednak pojmowany, jak się wydaje, na wzór stosunku miłości pożądliwej do miłości przyjacielskiej (prawdziwej), gdyż przedmiot przyjaźni nie zmienia się, pozostaje nim nadal

---

[3] Nazwy w nawiasach kwadratowych zostały tu wprowadzone za tłumaczeniem *Etyki nikomachejskiej* (Danieli Gromskiej), z wyjątkiem ostatniego określenia, w którym tłumaczka zrezygnowała ze słowa „godziwość" (na rzecz „dzielności etycznej"). Słowo to jednak z wielu powodów, mimo jego zapoznania we współczesnej kulturze, wydaje się tu najbardziej odpowiednie.

osoba: dobro godziwe, jako takie więc domagające się ukochania samo dla siebie, bez żadnej korzyści czy przyjemności stąd płynącej.

Po drugie, mówiąc o przyjaźni dotykamy problemu miłości osobowej, to znaczy takiej, w której zarówno podmiotem, jak i przedmiotem (w sensie wcześniej sprecyzowanym) jest osoba. Problem dotyczy tu więc pewnego konfliktu czy też zderzenia ze sobą dwóch dóbr-celów, dóbr godziwych, a mianowicie (jakiejkolwiek) drugiej osoby (jako drugiej) oraz samego podmiotu miłości czy przyjaźni. Pojawia się natychmiast pytanie o możliwość miłości tak zwanej bezinteresownej, wobec naturalnej konieczności pożądania dóbr dla swej doskonałości. Tak sformułowany problem stanowi w pewnym sensie samo serce zagadnień moralnych i – jak wspomniano wyżej – implicite pojawiał się we wcześniejszych uwagach, które jako takie nie dotyczyły bezpośrednio tego problemu. Spróbujmy zatem przynajmniej pokrótce rozważyć to zagadnienie w perspektywie tego, co dotychczas zostało powiedziane o miłości.

Analizując cytowany przed chwilą tekst św. Tomasza zauważamy, że w pierwszej jego części ocalony zostaje charakter przyjaźni, którą zawiera się (czy też utrzymuje) ze względu na korzyść lub przyjemność. Elementem, który pozwala na mówienie w tym wypadku o przyjaźni, jest życzenie dobra drugiej osobie, które stanowi o istocie przyjaźni jako takiej. Nie jest to jednak „czyste" życzenie dobra, gdyż – jak mówi Akwinata – dobro to jest poza tym odnoszone do samego siebie. W świetle wcześniejszych wniosków odniesienie się w miłości do drugiej osoby jest równoznaczne z aktem miłości przyjacielskiej, czyli takim aktem, w którym dobro (osoba) jest chciane dla niego samego, tak jak cel, któremu przyporządkowuje się następnie w działaniu środki (życzenie dóbr rzeczowych), by ową więź potwierdzić. Odniesienie życzonego przyjacielowi dobra do siebie samego jest jakąś próbą połączenia miłości przyjacielskiej i miłości pożądliwej, w której podmiot potwierdza poniekąd siebie samego. Tym samym miłość przyjacielska zostaje „rozmieniona na dwoje", wyrażając pewną słabość podmiotu, który wobec przeżywanej z naturalną koniecznością pożądliwości (tj. pragnienia dóbr dla swojej doskonałości) nie potrafi się zdobyć na afirmującą przyjaciela miłość bezinteresowną.

Stajemy w tym miejscu wobec hipotezy (być może jednej z możliwych), że miłość bezinteresowna jest po prostu niemożliwa w obecnej kondycji ludzkiej, skrępowanej pożądaniem naturalnym, które zmusza do tego, by w jakimkolwiek związku szukać czegoś dla siebie. Wówczas tak zwana przyjaźń godziwa (tj. prawdziwa, czysta) byłaby tylko ideałem, czynnikiem normatywnym, wyznaczającym pewne optimum do końca nierealizowalne w praktyce. Zanim rozważymy tak postawiony problem, warto nieco głębiej wniknąć w tekst Akwinaty.

Jak rozumieć stwierdzenie, że życząc dobra drugiej osobie poza tym odnosi się je do samego siebie? Nie ma tu raczej mowy o instrumentalizacji przyja-

ciela, to znaczy potraktowaniu go jak rzeczy, którą podporządkowuje się sobie przynajmniej nie bezpośrednio i celowo, gdyż wtedy nie można by już mówić o przyjaźni. Zgodnie z określeniem św. Tomasza dobro życzone przyjacielowi jest jednocześnie (poza tym, ulterius) chciane, pożądane dla siebie. Dobro przyjaciela jest zatem moim dobrem, ostatecznie „wraca" ono do mnie, a więc nie jest do końca dawane, darowane (co suponuje, jak widzieliśmy, akt miłości przyjacielskiej). Chodzi zatem o oczekiwanie jakiejś wzajemności w aktach życzenia dobra drugiej osobie. Daję (lub umożliwiam) komuś zysk (przyjemność) myśląc o własnym zysku (przyjemności), jaki ma również z mojego daru wyniknąć. Nie suponuje to bynajmniej jeszcze niweczenia godności drugiej osoby[4].

Wracając do nieco przerysowanej hipotezy niemożliwości okazywania bezinteresownych aktów drugiej osobie, należy dodać parę uwag. Po pierwsze, współwystępowanie aktów miłości przyjacielskiej i pożądliwej w relacji międzyosobowej jest poniekąd oczywiste ze względu na naturę człowieka. W fakcie przyjaźni łączą się zatem z konieczności momenty darowania komuś dobra ze względu na niego samego oraz momenty pożądania dobra dla siebie. Pozostaje jednak problem pewnego porządku tego połączenia. W tym miejscu prawdziwa przyjaźń, wypełniona aktami miłości przyjacielskiej, jest rzeczywiście normą, nie tylko jako ideał, lecz przede wszystkim jako prawda (przyjaźń prawdziwa), prawda o człowieku jako osobie, która z istoty swej jest dobrem bezwzględnym.

Na tego typu normatywność, wynikającą oczywiście z obiektywnej hierarchii w analogicznie „uporządkowanej" rzeczywistości, zwraca uwagę Akwinata parokrotnie w tak krótkim tekście. Mówi mianowicie o zasadniczym, to jest fundamentalnym, „pełnym" rozumieniu dobra i miłości oraz o prawdziwej przyjaźni. Przyjaźń nieprawdziwa to ta, która ulega miłości pożądliwej: o ile zatem w punkcie wyjścia przyjaciel jest uznany za dobro godziwe (bezwzględne), o tyle w pewnym momencie (a raczej w pewnych momentach) górę bierze pożądliwość i chęć wykorzystania (mniej lub bardziej) przyjaciela. Ujawnia się tu istotny dramat osoby ludzkiej, który polega na pewnej dialektyce miłości przyjacielskiej i pożądliwej w relacji przyjaźni[5].

---

[4] Wydaje się, iż w celu uniknięcia niewłaściwego rozumienia obu przyjaźni tzw. niższych, należałoby inaczej zinterpretować same ich nazwy: chodzi bowiem o przyjaźń nie tyle „ze względu na", co raczej „z" korzyścią lub „z" przyjemnością, gdyż żaden z tych motywów nie jest jedyny (inna rzecz, czy podstawowy, decydujący) dla odpowiadających mu przyjaźni. Taką interpretację, jak się zdaje, sugeruje tekst Akwinaty.

[5] O ile miłość pożądliwa wyraża istotną aktywność podmiotu, będącą źródłem jego udoskonalenia i „pchającą" go ku osiąganiu potrzebnych mu rzeczy mocą jakiejś naturalnej siły, spontanicznej u swych źródeł, o tyle miłość przyjacielska, wiążąc się zasadniczo z wolnością i rozumnością osoby, określa moment przylgnięcia do celu, który jest dobrem dla siebie. Racją ukochania jest w drugim przypadku samo dobro, które podmiot swym wolnym aktem niejako afirmuje.

Należy tu podkreślić istotną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy faktem koniecznego współwystępowania w przyjaźni obu typów miłości a faktem, że występują one również z konieczności w jakimś porządku, to znaczy że jeden z tych sposobów kochania dominuje i podporządkowuje sobie drugi. Gdzie bowiem wchodzą w grę dwa dobra zyskujące charakter celu, tam jedno z nich musi zostać uznane za pierwszorzędne względem drugiego, gdyż inaczej działanie stałoby się niemożliwe. Dlatego nie wolno pomylić faktu współwystępowania w dynamice przyjaźni obu tych czynników z rzekomą ich równowartością, która nie liczy się z porządkiem obiektywnym, to znaczy z prawdą jako istotną normą postępowania, ujawniającą się swoiście w przyjaźni.

A zatem im bardziej pozwolimy, by przyjaźń została zdominowana (ulegała) przez miłość pożądliwą, tym bardziej ta pierwsza stanie się dwuznaczna, by w końcu, tracąc swoją „tożsamość" przyjaźni, zniszczyć więź, która zrodziła się między osobami. Fakt rozpadu przyjaźni jest znakiem, że chcąc zyskiwać w przyjaźni ponad to, co ona sama daje (tj. radość i bogactwo bycia z drugą osobą jako taką, czyli jako dobrem dla siebie), traci się nie tylko to, co daje, ale i ją samą[6].

Miłość przyjaźni, nie oczekując nagrody oraz idąc za prawdą woli, a więc za dobrem, w którym osoba rozpoznaje coś „godnego" siebie (dobro godziwe), zyskuje najwięcej: w aktach tej miłości człowiek doskonali się jako osoba. Dobro godziwe, dzięki swej analogiczności (inaczej mówiąc: dzięki racji pierwszeństwa w hierarchii dóbr), jest zarazem dobrem użytecznym i przyjemnym. Przylgnięcie natomiast do dobra samego (nie: własnego) wiąże człowieka z Dobrem najwyższym, pozwalając wyjść z „ciasnych bram" własnego ja ku temu, co absolutne (rzeczywiste, prawdziwe). Miłość może być wynagrodzona w pełni jedynie wówczas, gdy nie szuka nagrody, to znaczy gdy jest bezinteresowna.

---

[6] Chyba że owa dwuznaczność służy obu osobom, a wtedy obie ulegają wzajemnej demoralizacji.

LUDZKA MIŁOŚĆ NA ROZDROŻU

Karol TARNOWSKI

WOKÓŁ PRAWDY ZBAWIENIA

Tylko dzięki wejściu w samą tkankę czasu i ludzkiego słowa Inicjatywa jawi się jako rzeczywiście zbawiająca. Tylko dlatego, że Inicjatywa stała się Wydarzeniem w całym tego słowa znaczeniu zewnętrznym, realnym i zarazem intersubiektywnym, mogła być ona – jak rozumiemy to teraz ex post – świadectwem tego, co chciała objawić: Bożej miłości do człowieka.

Temat: „Homo capax veri – capax Dei" („Człowiek w obliczu prawdy – w horyzoncie Boga") wyznacza perspektywę, której centrum stanowi związek człowieka i Boga, człowieka i prawdy, prawdy i Boga. Myślenie nad tym nie dokonuje się w próżni, lecz w naszym konkretnym świecie i w konkretnej intelektualnej, a ściśle mówiąc, filozoficznej sytuacji*.

Jest to sytuacja kryzysu – co niekoniecznie znaczy upadku – metafizyki i równocześnie żywego rozwoju fenomenologii, a także filozofii analitycznej; przede wszystkim jest to sytuacja mniej lub bardziej wyraźnego sceptycznego relatywizmu. Odpowiada temu intelektualnemu stanowi rzeczy po stronie świata, z którego to myślenie wyrasta, u t r a t a o c z y w i s t o ś c i, na których wspierała się nie tylko myśl chrześcijańska, ale w ogóle cywilizacja europejska. Wystarczy uświadomić sobie, co dokonuje się w sferze elementarnych zachowań moralnych, czym karmi się młodzież, jak szerokie spektrum idei czy pseudoidei proponuje współczesna kultura mniej lub bardziej masowa.

Nie wchodząc w przyczyny tego stanu rzeczy musimy jedynie stwierdzić, że znajdujemy się w punkcie, w którym – nie zapominając i nie chcąc zapomnieć o wielkim dziedzictwie naszej kultury – myślenie trzeba zaczynać poniekąd od początku i na własny rachunek. Ci wszakże, którzy czują się chrześcijanami, wiedzą dobrze, że Początek został już położony, d a n y im niezależnie od ich inicjatywy, i nie mają złudzeń, że ich myślenie – w każdym razie o tym, co człowieka najgłębiej dotyczy – jest, jak twierdził ongiś Arystoteles, nie zapisaną tablicą lub może się nią stać, jak chciał Kartezjusz, a później Husserl.

Pytanie, które musimy sobie postawić i wokół którego krążyć będą niniejsze rozważania, jest pytaniem niejako piętrowym: dotyczy ono tego, w jakim miejscu, by tak rzec, w człowieku wybucha pytanie o Boga i w jakim miejscu odczytuje on na to pytanie odpowiedź. Inaczej mówiąc jest to pytanie o ludzkie zapytywanie o Boga i odczytywanie prawdy odpowiedzi na to pytanie, odpo-

---

* Wykład wygłoszony w ramach Konwersatorium Myśli Jana Pawła II „Homo capax veri – capax Dei" 20 I 1998 r.

wiedzi dla człowieka w najwyższym stopniu nieobojętnej. Teza niniejszego tekstu jest taka, że owym poszukiwanym miejscem jest ludzkie pragnienie zbawienia.

NADZIEJA I ROZPACZ

Nadzieja jest podstawowym sposobem bycia człowieka, lecz zarazem sposobem osobliwie „przełamanym" i dialektycznym. Właśnie w tej swojej dialektyczności niesie ona przesłanie o fundamentalnym znaczeniu, którego nigdy dosyć kontemplować. Na jej temat istnieje olbrzymia literatura; autorowi tych słów najbliższe są myśli Bernharda Welte i Gabriela Marcela, a także młodego filozofa krakowskiego Adama Hernasa, którego ważny tekst o nadziei można znaleźć w ostatnim numerze periodyku „Logos i Ethos".

To, co uderza najpierw w nadziei, a co podkreślają Welte i Hernas, to jej wszechobecność. Nadzieja mianowicie stanowi najbardziej zasadniczy sposób bycia człowieka jako istoty czasowej i otwartej ku przyszłości. Samo „otwarcie" ku przyszłości, to, że – by sięgnąć do potocznego rozumienia czasu – teraźniejszość nie tylko „zapada" się w przeszłość, w której zasada niesprzeczności określa nieodwołalność zaistnienia, ale także „wychyla" się ku temu, co niedookreślone, gdyż nowe i mogące przynieść szczęśliwą zmianę, sam ten podstawowy, ontologiczny fakt niesie w sobie nadzieję. Dlaczego? Przede wszystkim z przyszłości wyłania się to, co nieprzewidziane, a w każdym razie niemożliwe do jasnego określenia, a więc także ewentualnie radosna zmiana. Co prawda planujemy to i owo, ale samo projektowanie tych planów także zakłada już nadzieję nie tylko na ich realizację, ale na „coś więcej" niż zawsze w końcu rozczarowujące spełnienie tego, co sami wymyśliliśmy. Przyszłość bowiem przybiera kształt nadziei, ponieważ ostatecznie dopuszcza możliwość wyjścia poza codzienność, która podlega wprawdzie do pewnych granic naszym kalkulacjom i dostarcza przeto poczucia bezpieczeństwa, ale równocześnie zamyka horyzont pewnym „i tak dalej...", mogącym się ciągnąć w nieskończoność, lecz mimo to zamkniętym. To codzienność jest generatorem tego, co Hegel nazwał fałszywą nieskończonością, nieskończonością monotonii i w pewnej mierze – jak chciał Nietzsche – wiecznego powrotu tego samego. Dlatego – jak pisze słusznie Hernas – czas codzienności jest par excellence czasem przeszłości, nieodwołalności formuły określającej, przepisującej z góry to, co się dokonuje w jego „jak", w jego wygodnej, lecz martwej swojskości. W przeciwieństwie natomiast do czasu codzienności czas nadziei otwiera się nie tylko na to, co nieprzewidziane, ale przede wszystkim na samą możliwość tego, że może wkroczyć – w czas czy ponad czasem? – inny niż codzienność wymiar, w który ewentualnie także my, wraz z naszym indywidualnym czasem, możemy wkroczyć czy zostać w niego przeniesieni.

Jednakże to, co nieprzewidziane, może być przecież także zagrożeniem. Właśnie w tym punkcie zaczyna zarysowywać się właściwa nadziei dialektyka, a zarazem jej właściwa istota.

Nadzieja jest sposobem bycia podstawowym w tym sensie, że wychylenie ku przyszłości, sam wymiar przyszłości dany nie tylko świadomości, ale także całej egzystencji, zakłada moment elementarnego zaufania, które nazwijmy – za wieloma innymi – p r a - z a u f a n i e m. Projektując przyszłość p o w i e r z a m y się – jak mówi Bernhard Welte – temu, co przychodzi w taki sposób, że owo powierzanie się stanowi z projektowaniem nierozdzielnie jedno. Oznacza to, że prazaufanie, powierzanie się leży i działa głębiej niż poznawanie i przewidywanie, że tkwi w antycypacji jako projektowaniu dlatego, że w ostateczności przyszłość nie od nas zależy. Nadzieja jest sposobem bycia istoty, która nie panuje do końca nad rzeczywistością, wymykającą się jej w swej najgłębszej ontologicznej warstwie, ale właśnie dlatego może też – w postaci przyszłości – przynieść nieporównanie więcej, niż to, czego ta istota może się w oparciu o codzienność po prostu spodziewać. Otwieramy się więc w nadziei na to, co nieprzewidywalne, i czynimy to nieustannie w najprostszych czynnościach, na przykład przy przechodzeniu przez ulicę. Filozof francuski Goupil-Vardon mówiąc o tym fenomenie podawał przykład skoczka narciarskiego, który skacząc powierza się przyszłości w nadziei, że wyląduje na ziemi szczęśliwie. Czy ukrytym motywem prazaufania jest Spinozjański „conatus essendi", pragnienie zachowania istnienia?

Wydaje się, że tym ukrytym motorem nie jest chęć pozostawania w istnieniu, ale jest nim całkowicie elementarne otwarcie się na d o b r o. Dobro bowiem – to jest to, co nie może być przez żadną teraźniejszość wyczerpane, co rozrywa wszystkie zastane i zamknięte stany rzeczy i struktury bytowe, choć może w nich, jako – by tak rzec – przelotny gość, osiadać. Dobro – jak wiedzieli o tym między innymi Platon i Lévinas – wprowadza w przeżywaną egzystencję dynamikę nieskończoności, która krystalizuje się w nadziei, tak jakby dobro niosło w swoim jakościowym bogactwie także szczególną „łaskawość", która zawsze może się niespodzianie ujawnić, wkraczając w egzystencję i dźwigając ją w górę. Nadzieja nie przypisuje temu dobru żadnych kształtów, ponieważ owa dynamika nieskończoności nie pozwala na sprowadzanie dobra do czegokolwiek znanego i co dlatego przybiera w egzystencji czasowej sens tego, co niespodziewane, i n n e od codzienności, lecz zarazem jakoś spokrewnione z tym, co w tej codzienności odczytujemy jako naznaczone dobrem. Spokrewnione jest nie tylko z tym czy owym, ale przede wszystkim z samą ludzką otwartością na dobro, która zakotwiczona w przeżywanym przez człowieka istnieniu, może jawić się jako swoisty dla egzystencji i w pełni dla niej istotny sposób u c z e s t n i c t w a w dobru. Oto dlaczego, choć nadzieja otwiera się na to, co niespodziewane, otwiera się jako nadzieja właśnie na dobro. Ufa ona, że przyjdzie do niej właśnie dobro, a nie zło, w najszerszym tych słów znaczeniu.

Nadzieja albowiem musi uporać się z perspektywą tego, co ją podcina i co stanowi dla niej dlatego właśnie szczególne wyzwanie. Jest nim to, co można by nazwać możliwością całkowitej „próżności" egzystencji. Próżność można oddać najprościej słowami: „wszystko na nic" – doświadczenie, które Księga Koheleta opisuje w sposób niezrównany. „Wszystko na nic" nie dotyczy tylko nietrwałości rzeczy związanej ściśle z czasową strukturą świata, ze strzałką czasu: czasowość ta i nietrwałość jest pewnym faktem, który może mieć jeszcze inny sens. Nietrwałość jednak, w której jesteśmy zanurzeni i którą tka także nieustannie nasza świadomość, ma swój wyróżniony punkt, którym jest nasza własna śmiertelność. Śmiertelności tej, a raczej samej naszej śmierci, nie poświęcamy zbyt wiele uwagi, niesieni zazwyczaj przez sprzegnięte z naszym istnieniem prazaufanie. Lecz śmierć ma swoje sposoby, by meldować się naszej świadomości: zgon mniej lub bardziej bliskich nam osób, narastające z wiekiem różnorodne ułomności, wreszcie i nade wszystko to, co wyłania się z – słusznie tak nazwanej – „cywilizacji śmierci". Wraz z tymi sygnałami przybliża się i tężeje w ukrytą trwogę widmo definitywnego końca, a zatem – widmo nicości. To ona niesie ze sobą możliwość całkowitej próżności egzystencji. Próżność ta nie utożsamia się ze śmiercią jako taką, a więc i z czasowym przemijaniem, lecz dopiero z możliwością, że jest ona wejściem w absolutną pustkę nicości, że owo nieprzewidziane, ku któremu zwrócona jest nadzieja, niesie w sobie ostateczną klęskę, a wraz z tym całkowite dementi samej nadziei jako nadziei na d o b r o. Tylko dlatego, że śmierć jest, jak mówił Heidegger, „możliwością absolutnej niemożliwości", stanowi ona dla nadziei szczególne, choć nie jedyne, wyzwanie. Jeśli bowiem śmierć oznaczałaby zanurzenie się w absolutnej nicości, to owo „niespodziewane" nadziei, zamieniając się jedynie w czasową nieokreśloność klęski, odrzucałoby nas wstecz ku pozbawionej nadziei, a więc i właściwej przyszłości monotonii potocznego, indywidualnego i zbiorowego życia. Życie to jawiłoby się wówczas jako suma chwil, których przelotne dobro trzeba chwytać i wyssać do końca jako dobro jedyne, które nam pozostało. Egzystencja w swej całości – a więc i owe poszczególne chwile nie uskrzydlone nadzieją – stałaby się próżna.

„Możliwość absolutnej niemożliwości", głucho w nas obecna, a tematyzująca się natarczywie przy różnych okazjach, stanowi dla nadziei wyzwanie. W jakim sensie? W tym, że interpretacja śmierci jako możliwości absolutnej niemożliwości rysuje się jako nieuchronna p o k u s a. Nieuchronna, ponieważ nie można jej uniknąć, gdyż przyszłość jest przed nami radykalnie z a k r y t a; a także dlatego, że spektakl świata poniekąd do takiej interpretacji zaprasza. Pokusa nihilistycznej interpretacji śmierci grozi jednak dezintegracją nie tylko naszego „bytu moralnego", to znaczy aktualnej zdolności czynienia dobra, ale w ogóle naszego człowieczeństwa. Wydają się tu czyhać trzy postawy, które zresztą mogą płynnie w siebie przechodzić: rozpacz, obojętność, łapczywe chwytanie przelatujących chwil. Rozpacz, o której pisał Marcel, że jest zawsze

możliwa, jest tu z pewnością postawą kluczową. Jej istota leży może w poczuciu nieuchronności całkowitego zamknięcia horyzontu wyzwalającego dobra, definitywności klęski, która rodzi bunt w imię wartości egzystencji, lecz bunt z góry pozbawiony możliwego zwycięstwa, a przez to również wewnętrznego sensu. Rozpacz jest odpowiedzią na poczucie osaczenia przez zamkniętą, a równocześnie zacieśniającą się obręcz czasu; może ona trwać w postaci kruchej beznadziejności, tężejąc czasami w zawieszające egzystencję stany odrętwienia, jakby hipnozy nieuchronnością zbliżającego się końca. To rozpacz przede wszystkim wyraża próżność egzystencji jako taką. Obojętność z kolei to logiczna konsekwencja świadomości, że w obliczu nicości nic nie jest wartościowe, że wobec tego wysiłki moralne, budowanie sensownego, a nawet po prostu przyjemnego życia nie prowadzi donikąd: życie trzeba po prostu „przeżyć", bo taki jest „los", taka jest niepojęta „dola". Naturalnie od obojętności do rozpaczy niedaleko. Wreszcie łapczywe chwytanie chwili wyraża poczucie, że życie do tych uciekających chwil bez reszty się redukuje. Oznacza nie tylko skrajny hedonizm, lecz przede wszystkim skrajny relatywizm aksjologiczny kierujący się do podszytej poczuciem absurdu wolności, której nic nie zobowiązuje, ponieważ w obliczu możliwej zagłady brak jakiejkolwiek instancji, która byłaby nie tylko m i a r ą wartości – tę można by odczytać w zasadzie czysto „obiektywnie" – ale także rzeczywiście wiążącym, apelującym do sumienia trwałym g w a r a n t e m absolutności wartości i płynącego z nich imperatywu ich urzeczywistniania czy respektowania. Wobec pokusy nihilistycznego odczytania śmierci prawie nieuchronna staje się pokusa nihilizmu aksjologicznego i moralnego.

Otóż ta nihilistyczna pokusa jest zarazem p r ó b ą nadziei. W próbie chodzi zawsze o to, czy jakaś wartość ostaje się w zmaganiu z oporem, który usiłuje ją unicestwić za pośrednictwem innej wartości, argumentacji intelektualnej, albo poprzez to, co można określić globalnie jako „strategię zastraszania". Terenem zmagania się danej wartości z oporem jest nasza wolność, która może się przed oporem ugiąć albo mu się skutecznie przeciwstawić. Co może jednak oznaczać „próba nadziei"?

Jak była mowa, nadzieja jest najpierw porywem prazaufania w obliczu niewiadomej przyszłości. Prazaufanie – podobnie jak jego negacja – jest możliwe, ponieważ przyszłość jest zakryta, a także ponieważ nadzieja jest, jak roślina ku słońcu, nakierowana ku dobru, którego się spodziewa. Z przyszłości wszakże wyłania się śmierć jako koniec, który m o ż n a zinterpretować jako wkroczenie definitywnej nicości. Rzecz w tym, że jedynie m o ż n a ją tak zinterpretować, ale się n i e m u s i: śmierć jest jedynie „możliwością absolutnej niemożliwości", ale jest także – wprost przeciwnie – możliwością całkowitego „wyjścia poza..." i, kto wie, „możliwością absolutnej możliwości". Tego jednak nie wiadomo, a w takim razie interpretacja sensu naszej śmierci jest sprawą, choć niekoniecznie inicjatywą, naszej wolności, która może się przed

nadzieją i tym, co ona ze sobą niesie, zamknąć, przerywając w ten sposób strumień prazaufania, albo się na nią – tym razem mniej lub bardziej świadomie – otworzyć. Co to oznacza? Najpierw oznacza to, że dla wytrwałej nadziei wraz ze śmiercią „nie wszystko się kończy", co zakłada skok w nieznane, lecz spodziewane w nadziei dobro. Otóż ten skok w nieznane niesie w sobie możliwość całkowitego wyzwolenia od zła, jakkolwiek by długo trzeba na nie czekać; wyzwolenia, którego podmiot nadziei jawi się w samej tej nadziei poniekąd jako profetyczny świadek. Wytrwanie w nadziei czy przetrzymanie próby nadziei oznacza na tym etapie dopuszczenie możliwości paradoksu, którego domaga się wyczekiwane przez nadzieję dobro. Dopuszczenie to nie jest jednak jakąś mniej lub bardziej intelektualnie artykułowaną konstatacją, lecz raczej samym ruchem nadziei, która z istoty zdolna jest do t r a n s c e n d o w a n i a wszelkich przeszkód. Jak pisał Marcel: „Z samej jej istoty wynika, że gdy w dziedzinie widzialnego zostaje oszukana, wówczas chroni się na płaszczyznę, gdzie nie może zostać zawiedziona"[1].

W ten sposób problematyka nadziei prowadzi nas sama z siebie do problematyki zbawienia, koncentrującej w sobie wszystko to, wokół czego krąży nasza najgłębsza życiowa troska. Krąży, choć sama to przed sobą ukrywa, wstydząc się jakby swojej absolutności, swojej „nieżyciowości", tak jakby dokonywała ona aktu dezercji w stosunku do rzeczywistości, w którą trzeba przecież być zaangażowanym. Ale podobnie jak trwogi przed śmiercią, tak i pragnienia zbawienia nie da się ostatecznie i definitywnie zagłuszyć.

ZBAWIENIE I PRAGNIENIE

Zagadnienie zbawienia ma w sobie – dla ludzi spoza kręgu teologów, charyzmatycznych przywódców czy po prostu ludzi głęboko religijnych – coś niezmiernie kłopotliwego. Powszechna świadomość ma skłonność do traktowania zbawienia jako religijnej specjalności, do której podchodzi się z pobłażliwą tolerancją; świadomość filozoficzna regionalizuje je również przekazując z góry departamentom religioznawstwa lub teologii. Tego rodzaju stanowisko fałszuje jednak podwójnie obraz sytuacji. Po pierwsze, wielka filozofia do zagadnienia zbawienia odnosiła się nieraz: wystarczy wspomnieć Platona z *Państwa* czy z *Fedona*, Pascala, Kanta, Blondela, Naberta, Kierkegaarda czy Szestowa, nie mówiąc o filozofach będących zarazem teologami: św. Augustynie czy św. Tomaszu. Można by tu postawić zarzut, że filozofowie ci inspirowali się tak czy inaczej myślą religijną. Abstrahując jednak od tego, że nie ma żadnego powodu rozrywać jedności pewnej filozofii, która jest

[1] *Etre et avoir*, Paris 1935, s. 109.

całością, także filozofowie, którzy religijni nie byli, o zagadnieniu zbawienia traktowali: czynił to Schopenhauer i Elzenberg. Nie ma więc powodu nakładać na zagadnienie zbawienia klamry redukcji. Po wtóre, zagadnienie to tkwi w głębi naszego egzystowania jako tęsknota spychana najczęściej do podświadomości z jednej strony przez codzienne zakrzątanie, z drugiej przez niechęć do eschatologii, do perspektywy porzucenia znanych nam krajobrazów i wartości. Jeśli jednak nadzieja nie jest w nas definitywnie zatrzaśnięta – o ile to jest w ogóle możliwe – to także zagadnienie zbawienia staje przed nami otworem.

Problem zbawienia rysuje się od razu wielorako. Pojęcie to zakłada najpierw rozróżnienie na to, o d c z e g o mamy być zbawieni, i to k u c z e m u to zbawienie zmierza. To, od czego mamy być zbawieni, jest niewątpliwie jakimś złem. Lecz zło może być, jak wiadomo, dwojakiego rodzaju. Elzenberg pisze: „Z jednej strony jest to nieszczęście, ból, udręka, wszelkie cierpienie – i tak przecież nawet «wieczne zbawienie» pojmuje najchętniej prostaczek; z drugiej strony jest to zło moralne w sensie właściwym. W świadomości dwie te rzeczy, tak różne, dziwnie się z sobą nieraz splatają. W istocie jednak i mogą, i powinny być rozdzielane”[2]. Rozróżnienie na zło nieszczęścia i zło moralne jest fundamentalne, ponieważ określa także dwojako to, „ku czemu” idea zbawienia zmierza, jak je zarysowuje: z jednej strony jako stan bytu radykalnie przekształcony co do praw rządzących rzeczywistością, tak aby generowały one jedynie pozytywne aksjologicznie stany rzeczy i zarazem uniemożliwiały ich niszczenie; z drugiej strony jako możliwość i powszechność świętości, z której „odpadnięcie” również nie dałoby się pomyśleć. Za każdym razem inaczej zarysowuje się tam najgłębszy s e n s zbawienia. Jednakże w obu przypadkach między tymi dwoma rodzajami „zbawienia od” jest coś wspólnego, ponieważ z kolei to, ku czemu zbawienie wydaje się zmierzać, jest pewną radykalną, w swej istocie o n t o g i c z n ą przemianą. Kiedy na przykład Elzenberg o swoim „homo ethicus” pisze, że „on nie c z y n i ć chce dobrze, ale b y ć dobrym”, a o zbawieniu etycznym, że „to zanik i kres możliwości popadnięcia w zło kiedykolwiek, rękojmia, że nie zbłądzi się nigdy”[3], to ma on w istocie na myśli pewien skok ontologiczny wyznaczony owym „nigdy”.

Zbawienie bowiem polega na r a d y k a l n y m przezwyciężeniu tego, co czyni z ludzkiej egzystencji, zapowiadającej się w pierwszym błysku dziecięcej radości tak wspaniale, tragedię: pasmo zagrożeń i powtarzających się klęsk moralnych, psychicznych i fizycznych. Jaspersowski szyfr zgeneralizowanej klęski wyraża dobrze to, bez czego idea zbawienia byłaby niezrozumiała i co zarazem nadaje temu pojęciu pewną niemożliwą do definitywnego rozbicia jedność. Jedność ta jest jednak zarazem „trudna”: nie tylko trudna w jakimkolwiek sensie jasnego pomyślenia, trudna także w porządku aksjologicznym.

---

[2] H. E l z e n b e r g, *Ideał zbawienia na gruncie etyki czystej*, w: *Wartość i człowiek*, Toruń 1960, s. 137.

[3] Tamże, s. 145, 146.

Daje tu bowiem znać o sobie antynomia szczęścia i moralności, tak dobitnie wyartykułowana w filozofii Kanta, a ostatnio znów przypominana przez E. Lévinasa i zawoalowaną polemikę z nim P. Ricoeura. Antynomia ta jest jednak funkcją zagadnienia bardziej podstawowego, stanowiącego „być lub nie być" najgłębszego sensu idei zbawienia.

Idea zbawienia dookreśla nadzieję pod jednym względem: przesądza o radykalnej n i e c i ą g ł o ś c i między sytuacją bycia w drodze, in statu viae, i sytuacją dojścia do celu, in patria. Jednak celem może być głównie ucieczka, wyzwolenie się od zła, albo też dojście, które przepisuje nie tylko kierunek drogi, ale także jej aksjologię, ład jej drogowskazów i rozstawionych na niej stacji. Zanim podejmiemy zarysowujący się już tutaj problem prawdy zbawienia, spójrzmy po raz ostatni na egzystencjalno-antropologiczne jej praeambula i wybierzmy z nich w charakterze swoistego kryterium zagadnienie p r a g n i e n i a.

Zagadnienie pragnienia obecne jest w europejskiej myśli filozoficznej co najmniej od czasów Platona; samo pragnienie nie jest także, jak sądzę, niedostępne doświadczeniu. W myśli greckiej ma ono szczególne, bezdyskusyjnie przyjęte, piętno idei powszechnego pragnienia szczęścia. W. Tatarkiewicz w dyskusji z tą ideą twierdzi jednak, być może słusznie, że człowiek wcale nie zawsze dąży do szczęścia: „nie każdy i nie zawsze pragnie szczęścia i dąży doń; o innych rzeczach myśli może więcej niż o szczęściu i zabiega więcej o osiągnięcie innych rzeczy"[4].

Warto jednak chyba rozróżnić tu między potrzebami, pożądaniami i pragnieniami. Potrzeba – na przykład głód – dąży do zaspokojenia, do wypełnienia dotkliwej i rzeczywistej luki; pożądanie (które może też oznaczać subiektywne odzwierciedlenie potrzeby) kieruje się raczej do dóbr, których niekoniecznie się potrzebuje, ale które wzbudzają namiętną chęć ich posiadania. Oba te rodzaje dążeń powstają na bazie mniej lub bardziej dotkliwie odczuwanego braku: braku, dodajmy, dóbr o k r e ś l o n y c h. Jak jednak jest z pragnieniami?

Pragnienia można na pierwszy rzut oka uznać za potrzeby i pożądania, tyle że mniej określone, rządzące się bardziej wyobraźnią krystalizującą różne mniej lub bardziej niejasne ludzkie tęsknoty. Jednak pod tak rozumianymi pragnieniami wydaje się leżeć coś bardziej podstawowego. Jest nim najpierw, rzadko dochodzący wyraźnie do głosu, pewien rodzaj buntu przeciwko metafizycznej kondycji człowieka skazanego na tragedię skończoności, którą wiąże on z samą możliwością wielorakiego zła. W tym sensie człowiek n i e c h c e zła – oto podstawowy, negatywny aspekt pragnienia, który można nazwać za J. Tischnerem „preferencyjnym buntem" przeciw możliwej, a w istocie nieuchronnej jakiejś tragedii. Jednakże protest ten dokonuje się, jak każdy bunt, w imię czegoś, co ów bunt inspiruje – Tischner nazywa to „w imię" po

---

[4] W. T a t a r k i e w i c z, *O szczęściu*, Kraków 1947, s. 397-398.

prostu światłem Dobra, danym w swoistym, „agatologicznym" doświadczeniu, które jest równocześnie doświadczeniem pragnienia. Na dobro bowiem ma się nie tylko nadzieję, dobra się całą duszą pragnie.

Filozofia współczesna, nie zważając na wszelkie „systemy podejrzeń", nie przestaje mówić o wielkim, różnym od potrzeb i pożądań fundamentalnym pragnieniu: Blondel, Nabert, Marcel, Simone Weil, Lévinas, Ricoeur, Tillich – każdy na swój sposób wydaje się pisać o tym samym, nazywając je rozmaicie: pragnieniem Boga, wymogiem ontologicznym, pragnieniem Dobra, pragnieniem Nieskończoności, Afirmacją pierwotną, Ostateczną Troską. Jeśli mają oni rację, nie wszystko da się – wbrew sceptycznej trzeźwości Tatarkiewicza – sprowadzić do pożądania i dążenia do dóbr poszczególnych. Trzeba może rozróżnić wraz z Blondelem wolę dążącą do poszczególnych, bardzo nieraz szlachetnych celów od bardziej podstawowej woli, volonté voulante, która stanowi w nas zaczyn nieustannego braku nasycenia. Oprócz bowiem buntu przeciwko możliwemu złu gnębi nas z pewnością fundamentalny niedomiar dobra: dobro nas od wewnątrz d r ą ż y, domagając się wciąż więcej – cokolwiek by to miało znaczyć. Czy to jedynie wyraz na przykład niecierpliwości wobec czasowej i przestrzennej ograniczoności celów, czy ciekawości w obliczu bogactwa rzeczywistości? Twierdzenie to byłoby zapoznawaniem dialektycznej, fundamentalnej i tajemniczej istoty pragnienia. Możemy tu na ten temat powiedzieć zaledwie parę uwag.

Pragnienie – które nazwijmy tu za Lévinasem „pragnieniem metafizycznym" – jest wyrazem fundamentalnej d y s p r o p o r c j i między otwartością i potencjalnością, stanowiącymi najgłębiej o człowieczeństwie człowieka, a wartościami, do których się konkretnie kieruje i które bynajmniej tej potencjalności nie wyczerpują; jest wyrazem d y s t a n s u między nami a Dobrem, dystansu, który stanowi skądinąd, jak wiadomo, dramatyczną osnowę myśli Simone Weil. Dobro jest nieokreślone o tyle, o ile z samej definicji przekracza wszystko, co skończone, a więc i skończone jego ujęcia. Jego nieokreśloność nie jest jednak fałszywą nieskończonością pewnego „i tak dalej", lecz od razu nieskończonością aksjologicznego maksimum, j a k o ś c i o w o odrębną od wszystkiego, co pozostałe. Dlatego jakikolwiek byłby paradygmat Dobra, który stanowi punkt odniesienia naszego myślenia i naszego działania, pragnienie metafizyczne pragnie nie tylko maksimum dobra tutaj dostępnego, ale tego, co „całkiem inne": „Pragnienie metafizyczne [...] kieruje się ku c z e m u ś c a ł k o w i c i e i n n e m u, ku temu, co i n n e a b s o l u t n i e" – pisze Lévinas. Jak głoszą słynne pierwsze zdania *Totalité et Infini*: „Nieobecne jest prawdziwe życie. Lecz my jesteśmy na świecie. Właśnie w tym alibi rodzi się metafizyka – i nim się żywi"[5]. Oznacza to, że

[5] W: *Twarz innego*, Kraków 1985, tłum. B. Baran, s. 126, PAT, „Teksty filozoficzne".

pragnienie metafizyczne nie jest jedynie chęcią ucieczki ze świata, w którym jakaś tragedia jest nie tylko możliwa, ale także pewna: gdyby tak było, korelatem pragnienia jako takiego byłaby śmierć. Tymczasem pragnienie metafizyczne otwiera się na Dobro, w którym nie sposób oddzielić samego wyzwolenia od spełnienia, od p e ł n i, która z definicji niemożliwa jest tam, gdzie brak tej pełni daje o sobie znać na każdym kroku.

Pragnienie metafizyczne dotyczy z całą pewnością w y z w o l e n i a. Ale wyzwolenie ma radykalnie różny sens w zależności od tego, co stanowi jego terminus ad quem, który możemy symbolicznie ująć – choć nie wyczerpać – poprzez najgłębsze ontologiczne przeciwieństwo nicości i bycia. Jest to możliwe, ponieważ w samym znaczeniu słowa „wyzwolenie", a przede wszystkim w dynamice preferencyjnego buntu leży moment negatywności, wyzwolenia od... Jeżeli teraz podsuwamy pragnieniu utożsamienie negatywności w stosunku do terminus a quo wyzwolenia z jego terminus ad quem, otrzymujemy postulat: uwolnić się od zła i zniknąć, unicestwić się – czy nie jest to także kierunek, jaki wybiera buddyzm? Ale pragnienie metafizyczne jako takie podsuwa idei wyzwolenia sens diametralnie inny: wyzwolenia ku jakiejś pełni „bycia w Dobru", w którym nie może zabraknąć m o j e g o „bycia w Dobru", cokolwiek by to miało konkretnie znaczyć. W samym pragnieniu metafizycznym, w jego potencjalności dokonuje się swoista dialektyka, to, co Tillich nazwał „zwycięstwem bycia nad nicością", a Ricoeur i Nabert – „afirmacją pierwotną". Dopiero w tym momencie idea wyzwolenia łączy się z ideą z b a w i e n i a. Nie da się bowiem, jak się zdaje, pomyśleć zbawienia bez (1) rzeczywistości zbawiającej, jakkolwiek byśmy ją rozumieli; (2) podmiotu zbawionego, który musi wobec tego zachować minimum tożsamości, co więcej, który dzięki zbawieniu ma – jak mówi Lévinas – „prawdziwe życie". Właśnie pragnienie metafizyczne „przepisuje" taki ontologiczny wymiar zbawienia – choć oczywiście w żadnej mierze tego zbawienia nie wymusza – i w tym sensie stanowi pierwsze, podstawowe kryterium, wobec którego idea zbawienia musi się ostać. Nieokreślone Dobro nadziei jawi się w perspektywie idei zbawienia jako b y c i e w Dobru i z Dobrem, choć współczynnik ontologiczny bynajmniej bogactwa idei zbawienia nie wyczerpuje.

Ale zdania Lévinasa o pragnieniu metafizycznym sugerują jeszcze coś więcej, co zresztą cała jego filozofia potwierdza: pragnienie dotyczy nie tylko po prostu tego, co absolutnie inne, lecz absolutnie I n n e g o. Wibruje w nim napięcie tego samego i innego, to znaczy drugiego, napięcie, którego najgłębszym sensem jest miłość. Z tego punktu widzenia pragnienie metafizyczne kieruje się może w swej intencji, jak podpowiada psycholog religii, Vergote, ku niemożliwej jedności tego, co absolutnie przyswojone, i tego, co radykalnie tu odrębne, ale z czym można wejść – dopowiadamy – w twórczy d i a l o g. Sensem pragnienia wydaje się być ponad wymiarem ściśle etycznym – miłość.

Czy zatem zbawienie polega na miłości? Aby zrozumieć sam sens tego pytania, a cóż dopiero na nie odpowiedzieć, musimy teraz rozważyć centralne dla nas zagadnienie czegoś takiego jak prawda zbawienia.

PRAWDA ZBAWIENIA I JEJ ŚWIADECTWA

Jeżeli to, co powiedziano, zgodne jest z rzeczywistością, to sprawą najwyższej wagi jest dowiedzieć się, czy zbawienie jest i na czym polega. Na pytanie to odpowiedziała już dawno religia – soteriologia jest, rzec można, głównym trzonem przekazu religijnego. Filozof jako taki nie ma jednak żadnych kwalifikacji, by odpowiedzieć na „pytanie rozstrzygnięcia" – jak mówił Ingarden – o to, czy zbawienie „rzeczywiste", ontologiczne, w ogóle jest. Może on jedynie pytać o to, co dzieje się w przestrzeni między człowiekiem, który zbawienia pragnie, a tym, co tego zbawienia, jakkolwiekby rozumianego, może udzielić. Inaczej mówiąc, po kantowsku, jakie są a parte hominis strukturalne warunki możliwości, by człowiek mógł osiągnąć zbawienie?

Niewątpliwie warunkiem podstawowym jest to, by zbawienie się człowiekowi o b j a w i ł o czy też zostało objawione. Objawienie – w sensie najszerszym, nie tylko religijnym – jest sposobem, w jaki uobecnia się nam to, co od nas nie zależy, a w szczególności to, co się nam nie należy – wysokiego rzędu dobro. Lecz to, co u z n a m y za objawienie, jego jakość, nie jest niezależne od pewnego, tkwiącego w nas a priori, m i a r y, jaką w sobie nosimy. Tej to mierze musimy się raz jeszcze z całą ostrożnością przyjrzeć.

Jeżeli naprawdę drąży nas pragnienie dobra, jeżeli niesie nas prazaufanie właściwe dla nadziei, to znaczy, że tkwi w nas „obraz" bezwarunkowego, a b s o l u t n e g o Dobra, a priori Boga. Nieokreślone przez nadzieję dobro jest w rzeczywistości określone pod tym zasadniczym względem, że jest to D o b r o a b s o l u t n e. Jego absolutność jest wprost proporcjonalna do tego, co odkrywamy na kanwie każdego niemal aktu, ale co jawi nam się w swej strukturze dopiero w akcie refleksji, a zwłaszcza w medytacji filozoficznej: do zasadniczej asymetrii naszych intencji i ich realizacji. Struktura podmiotu jako źródła aktów nie jest najpierw strukturą neutralnego aksjologicznie podmiotu transcendentalnego w stosunku do percepcji i poznań teoretycznych, lecz raczej dynamicznym zdwojeniem na „ja" jako źródło dążeń i głębiej od niego leżącą – jak mówią filozofowie refleksji – „źródłową afirmację" bezwarunkowego Dobra. Dobro to w intymnej i afirmującej mnie więzi z moim ja głębokim, „ja aksjologicznym", stanowi absolutną miarę zarówno wartości spotykanych w świecie, jak i m o i c h w ł a s n y c h c z y n ó w, równocześnie je osądzając i dźwigając moje „ja" w górę, stanowiąc nieustanny motor promocji mojej egzystencji. W tym sensie „światło" Dobra jest we mnie wcześniej, niż mogę uświadomić się sam sobie, ponieważ odczuwam się od zawsze jako nie na

miarę Dobra, które w sobie odczytuję. Czy nie to miał na myśli Kartezjusz, twierdząc, że idea Nieskończoności jest we mnie bardziej pierwotna niż ja sam – nieuleczalnie skończony?

Otóż osąd wartości i czynów może być miażdżący, zło – także w nas samych – jawi nam się nieraz jako bezmierne, horrendalne, niczym nieusprawiedliwione, l'injustifiable – jak mówi Jean Nabert. Oto dlaczego wymóg zbawienia jest w gruncie rzeczy nieodłącznym składnikiem, czy też bezpośrednią pochodną samej struktury naszej podmiotowości. Miara bezwarunkowego Dobra wpisana w afirmację źródłową w zetknięciu z bezgranicznym złem domaga się w y d a r z e n i a usprawiedliwienia, które przekraczając granice samej idealnej, danej nam w immanencji miary, konstytuowałoby zasadniczą ontologiczną rewolucję, eschatologiczne wydarzenie. Wymóg tak rozumianego zbawienia jest podyktowany dysproporcją tym razem nie między absolutnością a irrealnością czy idealnością tkwiącej w naszej immanencji miary i jej możliwymi przybliżeniami, które mogłyby się dokonywać za pomocą naszych własnych, indywidualnych czy społecznych wysiłków.

Rzecz w tym, że sam s e n s tej miary może przestać być dla nas jasny. Racje są dwojakie. Po pierwsze tkwiąca w naszej immanencji struktura podmiotu może ulec zasadniczemu przesłonięciu i zapomnieniu. Jest tak dlatego, że – jak to wiedziały od zawsze religie i filozofie podmiot „wyobcowuje" się z siebie samego, wprzęgając intencjonalność świadomości w dwuznaczną teleologię namiętności, żądzy posiadania, władzy, która spokrewnia się z tym, co Pascal i Marcel nazwali ciemnością. „Ciemność jest w samym środku" – pisał Marcel. To dlatego Pascal mógł napisać: „Nie jest prawdą, że wszystko odsłania Boga, i nie jest prawdą, że wszystko kryje Boga. Ale prawdą jest, że równocześnie skrywa się On tym, którzy Go kuszą, i odsłania się tym, którzy Go szukają..." Człowiek może zapomnieć, kim jest, i nie umieć już odczytać sensu świata i swojej własnej egzystencji, zobowiązań moralnych wynikających z obecności innych ludzi. Co gorsza – po drugie – tkwi w nas może zasada absolutnego zła, „zło radykalne", perwersja, która – gdybyśmy ją dopuścili do głosu – chciałaby zła dla niego samego, dla której zatem dobro p o l e g a ł o b y na złu. Jeśli tak, to objawienie zbawienia – a nie tylko samo zbawienie – musi, jeśli ma nastąpić, dokonać się jedynie w postaci szczególnego objawiającego f a k t u, który ex post powinien jawić się na przedłużeniu wewnętrznej logiki podmiotu aksjologicznego. To tutaj właśnie pojawia się coś takiego jak zagadnienie p r a w d y z b a w i e n i a. Ma ona ścisły związek z faktycznością objawienia.

Czym jest owa faktyczność? Faktyczność wydaje się mieć co najmniej dwie strony: uprzedzanie naszej inicjatywy, a więc pewną „zastawalność" i w tym sensie zewnętrzność, transcendencję, oraz „niekonieczność", to że to, co faktyczne, nie jest przez nic, a w szczególności przez nas, wymuszone i wchodzi – tam, gdzie dotyka nas dobro – w porządek daru czy donacji. Dlatego możemy

mówić o faktyczności prostego jawienia się rzeczy, każdej danej, wręcz – jak chce Jean-Luc Marion – każdego „fenomenu" jako takiego, a także o różnych postaciach objawienia wszędzie tam, gdzie odsłania się przed nami pewien bogaty wartościami sens, na przykład piękno krajobrazu, którego nie mogliśmy wykreować sami, albo prawda jakiegoś teoretycznego zagadnienia. Pojawienie się tego sensu, a zarazem pewnej ważnej dla nas, bogatej wartościami, rzeczywistości, jest zawsze w y d a r z e n i e m, nawet jeśli wytryskuje ono jakby przygotowane przez nasz wysiłek.

W jakim znaczeniu objawienie zbawienia jest „faktyczne"? W wielorakim. Najpierw pojawia się najczęściej w łonie tradycji religijnej, w którą człowiek bywa wtajemniczony, zanim zaczyna sam zapytywać odkrywając kierunek swojej egzystencji. Faktyczność jest tu więc przede wszystkim faktycznością kultury, a więc rozpiętej w czasie międzyludzkiej wspólnoty opartej na pewnych znakach, a szczególnie na tym, co Tischner nazwał „łańcuchem zawierzeń". Wspólnota ta jest jednak możliwa jedynie dzięki fundującemu Wydarzeniu, źródłowej I n i c j a t y w i e, będącej faktem par excellence, a zarazem objawieniem w sensie ścisłym. Inicjatywa ta ma dwa fundamentalne aspekty. Przede wszystkim to ona odsłania Absolut jako „miejsce" i środowisko zbawienia, jako rzeczywiste Dobro. Właśnie w tej Inicjatywie i dopiero w niej Dobro, ku któremu otwarta jest nadzieja i napięte pragnienie, odsłania się jako konkretna, a więc w pewien sposób określona, absolutna r z e c z y w i s t o ś ć. W źródłowej Inicjatywie, i tylko w niej, Dobro okazuje się nie ideałem, a rzeczywistością, która jako niewspółmierna z rzeczywistością świata może dać się „poznać" tylko na tej drodze. Dzięki temu równocześnie nasze zaciemnione wnętrze uzyskuje stałą możliwość dostępu do światła Dobra. Dobro to bowiem, jako transcendentny inicjator zbawienia, może być w z y w a n e, stać się pewnym „Naprzeciw", partnerem dialogu.

W ten sposób odsłaniają się zarazem dalsze pokłady znaczenia faktyczności objawienia. Jeśli Inicjatywa pada ze strony Absolutu, to jest ona – jak to dobrze widział Kierkegaard – paradoksalnym zespoleniem przecinającego czas wydarzenia i odwieczności. Rzeczywiste boskie Dobro jest odwieczne i Jego odwieczność, wyprzedzająca nasze pragnienie, które jawi się w ten sposób jako o d p o w i e d ź, może być, pobudzana przez Inicjatywę, poszukiwana w głębinach pamięci, która jest może najbardziej adekwatnym szyfrem tej odwieczności. Inicjatywa została podjęta „przed założeniem czasu", w „odwiecznych planach Opatrzności". Ale faktyczność może tu znaczyć coś jeszcze głębszego: samą Inicjatywę jako taką, niemożliwy w istocie do pomyślenia, suwerenny gest tego, co trzeba określić jako boską wolność, lecz co jest nieodłączne od boskiej ś w i ę t o ś c i.

To właśnie wolność prowadzi nas do drugiego fundamentalnego aspektu Inicjatywy – szczególnie tej, która wyłoniła się z Biblii wraz z osobą Chrystusa. Jest nim wybranie narodu, a z jego łona jednostek nie tylko na świadków, ale

na narzędzie zbawienia świata, które dokonało się ostatecznie – jak wierzą chrześcijanie – na krzyżu Chrystusa. Droga ku zbawieniu może się stać jednoznaczna i swoiście pewna, ponieważ prorocy – przede wszystkim oni – i Chrystus są nosicielami słowa będącego słowem Boga do nas, nawiązaniem relacji mówiącej o miłości i naszej powinności względem naszych bliźnich. Lecz w Chrystusie – jak wierzą chrześcijanie – „słowo się stało ciałem", to znaczy czynem odkupiającym świat i dlatego zbawiającym, a zarazem przez to właśnie ostatecznie objawiającym. Objawiającym ostateczne zwycięstwo nad śmiercią. Tylko dzięki wejściu w samą tkankę czasu i ludzkiego słowa Inicjatywa jawi się jako rzeczywiście zbawiająca. Tylko dlatego, że Inicjatywa stała się Wydarzeniem w całym tego słowa znaczeniu zewnętrznym, realnym i zarazem intersubiektywnym, mogła być ona – jak rozumiemy to teraz ex post – świadectwem tego, co chciała objawić: Bożej miłości do człowieka.

Filozof nie ma prawa rozstrzygać co do prawdziwości tak rozumianej Inicjatywy, ma jednak prawo postawić problem prawdy owej Inicjatywy, zapytać o sam sens słowa „prawda" w odniesieniu do tego stanu rzeczy. Na czym więc ów problem i ów sens prawdy polega?

Przede wszystkim na szczególnym spotkaniu zawartego w immanencji ludzkiego ducha absolutu Dobra, budzącej pragnienie i zarazem nadzieję „afirmacji źródłowej", z przychodzącym z zewnątrz Wydarzeniem zbawienia. Wychylone bowiem ku spełnieniu pragnienie i nadzieja poszukują zbawienia rzeczywistego, i do pewnego stopnia zarysowują jego sens: absolutna miara, jaką jest „źródłowa afirmacja", jest także wewnętrznym światłem oświecającym wydarzenia, szczególnym a priori umożliwiającym – o ile nie jest całkowicie niemal zasypane – orientację w świecie wartości. Absolutne, obecne w nas Dobro każe nam drgnąć w spotkaniu z Inicjatywą i powiedzieć, jak Edith Stein po lekturze św. Teresy z Avila: „tu jest prawda". Owo drgnięcie ma swoją nazwę: jest nią wydarzenie nawrócenia, budujące kolejną warstwę „faktyczności".

Lecz zarysowanie sensu to nie jego przepisanie: rzeczywiste zbawienie przychodzi w całej swojej nowości i zarazem nieuchronnej kontyngencji, jako pewna treść obok innych treści, jedna propozycja obok innych. Rozbija ona w proch wszelkie racjonalne kalkulacje, stawianie rzeczywistości przez rozum nieprzekraczalnych granic, wszelką logikę inną niż logika pragnienia. Aby w niej uznać prawdę, potrzeba męstwa wolności, która wie, że ryzykuje stawiając na Niepojęte. To tutaj wolność Inicjatywy spotyka się z wolnością ludzką, która musi na coś postawić, za czymś się opowiedzieć, świadoma tego wszystkiego, co z zewnątrz i od wewnątrz człowieka wydaje się tej prawdzie przeczyć. Wolność czyni to jednak dlatego, że pragnienie i nadzieja, wyczekując zbawienia rzeczywistego, zbawczego wydarzenia, pozwalają się pouczyć, otrzymać więcej, niż się spodziewały; że wolność ma w swoim rdzeniu „dobrą wolę". Każde wydarzenie jako takie przy-

chodzi nie przygotowane, nowe i niepowtarzalne, właśnie faktyczne. Dlatego także faktyczność tradycji religijnej może zostać – dla wolności dostatecznie otwartej i już dostatecznie świadomej nieskończoności boskiej wolności – częściowo przerwana i radykalnie przekształcona przez Wydarzenie, które otwiera nową drogę, ponieważ odsłania horyzonty zbawienia dotąd nieznane i całkowicie nieprzewidywalne. Jedynie post factum możemy odczytać w nim chyba inną jeszcze logikę: logikę miłości. Tak czy owak, zbawienie rzeczywiste nie może być – o ile prawdą jest to, co zostało tu napisane – żadnym „samo-zbawieniem", żadną postacią „autosoteriologii".

Tak rozumiana prawda zbawienia ma dla nas punkty krystalizacji swojej treści, ma także swoje „epistemologiczne wehikuły" – miejsca, w których rozbłyskuje i zarazem się potwierdza. Zacznijmy od tych pierwszych.

Prawda zbawienia krystalizuje się dla nas najpierw w wizji rzeczywistości w ogóle, uporządkowanej według pewnego, metafizycznego, etycznego i religijnego „logosu": afirmując tę prawdę godzimy się na tę wizję, którą czynimy swoją, jako pewne, przyswojone przez nas „tak, a nie inaczej". Wizja ta nie jest jednak żadnym „światopoglądem", a raczej egzystencjalną relacją, w której wolność wchodzi na pewną drogę dzięki bijącemu z treści objawienia wezwaniu. Wezwanie płynie ze strony tego, co konkretyzując nadzieję przemienia ją w oczekiwanie obietnicy, oczekiwanie czynne i czujne, ponieważ jednocześnie zawsze zagrożone. Prawda zbawienia to odsłonięcie absolutnego Dobra jako obiecanego, lecz nie widzianego, rozpiętego między niewidzialnością swej aktualnej, boskiej rzeczywistości i niewidzialnością oczekiwanego eschatonu. Oto dlaczego – jak wiedział to św. Tomasz – prawda zbawienia wyzwala (zanurzony w osobowym zaufaniu, lecz dotkliwy) niepokój myśli poszukującej bezpośredniego widzenia tego, co ją wszakże nieskończenie przerasta. Oto dlaczego wizja nie jest światopoglądem, lecz wiarą. Jest to – w każdym razie w chrześcijaństwie – przede wszystkim wiara w boską miłującą wolność, przekraczającą nieskończenie próby jej racjonalizacji, a tym bardziej ideologizacji, wciskania jej w ciasno doktrynalny system, którego istotną nieadekwatność przestaje się dostrzegać i który nie pozostawia miejsca na rozwój w świetle żywej Tajemnicy.

Gdzie jest prawda zbawienia i jak się potwierdza? W świadkach i w głębi ludzkiego ducha. Świadek katastrofy opowiada o tym, co widział, i nie może się tego zaprzeć. Świadek prawdy zbawienia wyraża ożywiającego go Ducha, będącego zarazem światłem i miłością, wymagającą dobrocią. Świadek nie tyle widzi, co bezpośrednio obcuje z absolutnym Dobrem, którego Inicjatywa każe świadkowi Dobro to oznajmiać i równocześnie je wcielać i w ten paradoksalny sposób ukazywać to, co niewidzialne. Świadek prawdy zbawienia nie jest widzem, lecz tym, którego rękami zbawienie ma się dokonywać: taka jest rola proroków, taka jest przede wszystkim rola Chrystusa. Chrystus jest niedościgłym świadkiem, ponieważ oznajmianie o miłości

Boga stanowi w Nim jedno z d o k o n y w a n i e m tej miłości mocniejszej niż śmierć. Tylko na tej drodze świadek jest wiarygodny i tylko na tej drodze może istotnie objawić Dobro, to znaczy zarazem ku niemu pociągać; tak właśnie czynią od zawsze święci, których i dzisiaj nie brak. Do nieprzewidzianej Inicjatywy należy jednak to, że również na tej drodze mogło dokonać się samo zbawienie w postaci odkupieńczej śmierci Świadka, w którego sam Bóg zstąpił, który był – jak wierzy chrześcijaństwo – Jego całkiem dosłownym, choć nieskończenie paradoksalnym Wcieleniem.

O tym jednak, że prawda zbawienia p o l e g a na tym, a nie innym Wydarzeniu, w szczególności wydarzeniu absolutnej świętości, że jej najgłębszą istotą jest boska miłość – o tym powiedzieć nam może tylko Duch prawdy, nieodłączny wciąż ponawianemu z naszej strony wysiłkowi oczyszczania naszego spojrzenia i naszych intencji. Świadectwo – to zaproszenie do naszej wolności i naszego wewnętrznego wzroku czy słuchu, by dały się one prowadzić światłem czy głosem Prawdy, będącej – jak pisał św. Augustyn – „Wewnętrznym Nauczycielem". Albowiem w perspektywie wiary Prawda zbawienia – to nie abstrakcyjna ogólność, lecz święte, wieczne i absolutne TY.

Ks. Ireneusz MROCZKOWSKI

MIĘDZY FASCYNACJĄ I UPRZEDMIOTOWIENIEM
Teologiczno-moralny wymiar cielesności ludzkiej

Wszystkie „uczynki nieczystości" są dziełem człowieka poddanego trojakiej pożądliwości. Jednak od chwili, kiedy mieszka w nas Duch Boży [...], a ciało jest „przybytkiem Ducha Świętego" [...], człowiek otrzymuje dar czci i nie musi hołdować własnemu egoizmowi seksualnemu. Integracja daru czci w osobowości człowieka zobowiązuje do ciągłego dorastania emocjonalnego i osobowego.

Ciało jest odzieniem duszy,
przysłaniającym jej nagość i wstyd.
Zmysłowiec i pyszałek przypisują
swej krwi i swej żywotnej cielesności
skłonność do złego.

J. G. Hamann, *Les Méditations bibliques*

Chrześcijanie nie powinni być zażenowani współczesnym zafascynowaniem ciałem ludzkim ani też zaskoczeni licznymi – niestety – przejawami jego banalizowania w czasach tak zwanej rewolucji seksualnej. Powinni raczej sięgnąć do własnej tradycji biblijno-teologicznej, przypomnieć niektóre własne zaniedbania i nie bać się krytycznego spotkania z przedstawicielami współczesnych nauk o człowieku. Z tego spotkania można wyjść z przeświadczeniem o wnoszeniu oryginalnego, chrześcijańskiego wkładu w kształtowanie prawdziwej kultury ciała.

Potwierdzeniem chrześcijańskiej zażyłości z cielesnością jest t e o l o g i a c i a ł a Jana Pawła II[1]. Jej tworzenie zostało rozpoczęte jeszcze w toku dyskusji nad *Humanae vitae*. Wyraźnie sformułowana została z okazji synodu biskupów poświęconego rodzinie i kontynuowana potem w wielu wątkach papieskiego nauczania. Po *Veritatis splendor* widać wyraźnie, jak ważne jest adekwatne ujęcie n a t u r y o s o b y l u d z k i e j w wielu obszarach moralnej refleksji o człowieku.

Przed współczesnymi teologami stoi zadanie ujęcia cielesności w kontekście natury osoby ludzkiej. Trzeba je podejmować poprzez rozmowę teologa zarówno z biblistą, jak i z filozofem reflektującym nad istotą cielesności. Wydaje się, że stoimy dziś przed zadaniem podobnym do tego, przed którym stali

---

[1] Por. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

Ojcowie Kościoła: musimy pokazać fascynujące przesłanie Biblii ludziom, którzy odkryli ciało, jego piękno i głębię.

ROLA CIAŁA W TOŻSAMOŚCI OSOBY

Jedną z cech współczesnych refleksji filozoficznych nad ciałem jest odejście od metafizyki. Obecnie filozofowie poświęcają wiele uwagi fenomenologii cielesności, analizują życie popędowo-uczuciowe i za wszelką cenę starają się przezwyciężyć dualizm – jak piszą – angeliczno-platoński[2]. Ojciec fenomenologii, E. Husserl, twierdził, że ciało dostarcza poznaniu materiału w postaci zmysłowości, stanowi centrum orientacyjne ludzkiego działania oraz jest miejscem uspołeczniania osób.

Wytyczona przez Husserla fenomenologiczna droga refleksji nad ciałem ludzkim znalazła wielu następców. O ile fenomenologowie niemieccy (np. M. Scheler) zwracali uwagę na transcendentalny charakter przeżyć cielesnych, o tyle Francuzi (J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty) podkreślali egzystencjalny charakter odniesienia człowieka do świata w ciele. Właśnie Merleau-Ponty wykorzystał Husserlowskie rozróżnienie na L e i b (ciało ludzkie) i K ö r p e r (ciało materialne). To poprzez ciało tworzy się przestrzenność, w nim skupia się jedność przeżyć ludzkich oraz odczuwa się ograniczoność istnienia. Okazuje się, że ciało jest miejscem odczuwanego rozróżnienia między dotykanym i dotykającym, widzianym i widzącym, historią osobistą i uogólnieniem. Podmiotowość wyrasta z faktycznego przeżycia świata przez widzące, czujące i słyszące „ja" naturalne.

U Merleau-Ponty'ego widać wpływy F. Nietzschego, który poświęcił ciału wiele uwagi jako najbardziej bogatemu i rzeczywistemu fenomenowi człowieka. Ów fenomen jawi się w określonej sile wyrazu, działaniach i skutkach. Ciało wyraża po prostu to, co do tej pory przypisywano duszy: chwytanie jedności ludzkiego poznania przy zachowaniu wielości ludzkich przeżyć. W tym kontekście trzeba rozumieć słynne powiedzenie Nietzschego, że dusza jest tylko słowem dla określenia czegoś na ciele, a duch został stworzony przez ciało jak ręka jego woli. Znika więc u Nietzschego – jako dziecięce myślenie – dualistyczne ujęcie ciała i duszy. Nie przystoi ono po prostu o b u d z o n y m i w i d z ą c y m.

Takie widzenie cielesności pociąga za sobą określone postulaty etyczne. Generalnie sprowadzają się one do pełnego ekstazy potwierdzania całości życia. Nietzsche nazywa to dionizyjskim wymiarem życia. Ów cudowny fenomen dionizyjski kształtuje w człowieku wyższe ciało. Odkrywa w nim moc

---

[2] Por. I. M r o c z k o w s k i, *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała*, Płock 1994, s. 23-48.

życia, karmi się tajemnicą seksualności i triumfuje nad przemijaniem i śmiercią[3].

Nawet w tak redukcjonistycznych ujęciach nie zanika potrzeba nadania głębi przeżyciom cielesnym. Może to być wymiar dionizyjski życia (Nietzsche), integracja przeżyć fizycznych, psychicznych i duchowych (Merleau-Ponty) czy samokoncentracja, w której ciało staje się posłuszne „ja" (Scheler). Zdolność człowieka do nadawania kształtu swoim przeżyciom cielesnym podkreślają także przedstawiciele niemieckiej antropologii filozoficznej (H. Plessner i A. Gehlen). Według Plessnera człowiek j e s t ciałem i m a ciało materialne. Musi stać się sobą poprzez moralność, co zresztą nie uwolni go od u t o p i j n o ś c i usytuowania, czyli przypadkowości bycia w świecie.

Oprócz filozofów do dyskusji nad ciałem i duszą włączyli się w naszym wieku etolodzy, biolodzy, neurolodzy i specjaliści od cybernetyki. Wielu z nich sprowadza ciało do robota wykonującego rozkazy komórek nerwowych w ludzkiej czaszce. Są jednak i tacy, którzy traktują człowieka jako całość, a ciało staje się dla nich źródłem doznawania, poznawania i doświadczenia siebie. „Body-experience" staje się „self-experience". Celem takiego doświadczenia ciała pozostaje przybliżenie się do szczęścia rozumianego jako dobre samopoczucie, wyzwolenie się od stresów i koszmarnych przeżyć dzieciństwa[4]. Niektórzy psycholodzy mówią nie tylko o materialności ciała, ale wprost o jego duchowości. Okazuje się, że ciało „nie jest tak po prostu przedmiotem materialnym, który daje się zrozumieć w czysto fizycznych kategoriach. Nie, ciało nie jest naczyniem ducha, lecz duchem, który stał się ciałem [...] Mimo iż nam się wydaje, że potrafimy wyjaśnić mechanizmy ciała, w ich centralnym punkcie tkwi tajemnica miłości. Serce człowieka, gdzie mieszka miłość, jest również świątynią, w której mieszka Bóg w istocie ludzkiej"[5].

Chociaż w tym kontekście przypominają się słowa św. Pawła o tym, że nasze ciało jest „świątynią Ducha Świętego" (1 Kor 6, 19), to pojęcie ducha u A. Lowena sprowadza się do szeroko rozumianej transcendencji. Może się ono wyrazić zarówno w przeżyciu mistycznym, jak i w orgiastycznym. W pierwszym – osoba poddaje sobie własne „ja", w drugim zaś ludzkie „ja" zostaje poddane fali energii i uczuć. Najpotężniejsze z nich przejawiaja się w ekstazie seksualnej. Tak więc „boska pasja miłości" wypełnia się w wyrafinowanym

---

[3] Por. H. S c h i p p e r g e s, *Das Konzept der Leiblichkeit bei Friedrich Nietzsche*, w: *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, red. H. P e t z o l d, Paderborn 1986, s. 142n.

[4] Wzrost zainteresowania zjawiskami cielesnymi w psychoterapii widoczny jest w różnych szkołach psychoterapeutycznych. Stosując różne metody na ogół wszędzie traktuje się ciało jako istotny aspekt „ja", a człowieka jako mniej czy bardziej autonomiczną całość.

[5] A. L o w e n, *Duchowość ciała*, Warszawa 1991, s. 183.

przeżyciu seksualnym, a „duch" okazuje się środkiem do osiągnięcia większej przyjemności.

Aby uniknąć tych i podobnych niebezpieczeństw, nie można się zgodzić na zatarcie różnic między wymiarem biologicznym, psychicznym i duchowym człowieka. Największym bodaj grzechem wielu współczesnych ujęć filozoficznych i szkół psychoterapeutycznych jest zredukowanie duchowości do psychiki. Odróżnianie tych wymiarów nie musi się skończyć takim ich rozdzieleniem, które by nie uwzględniało biologiczno-psychicznych właściwości osoby.

Nieodzowna okazuje się tu n a t u r a o s o b y l u d z k i e j, której właściwe zrozumienie pozwala uniknąć zarówno biologizmu, jak i angelizmu w podejściu do cielesności ludzkiej. W sukurs przychodzi nam współczesny personalizm, który pragnie uchwycić takie istnienie natury, w którym wymiar metafizyczny osoby ujawnia się w podmiotowości człowieka, realizującej się w świadomej i wolnej działalności ludzkiej. Możliwość zbudowania takiej antropologii pokazał Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*[6]. Doświadczalny punkt wyjścia w opisie osoby stanowi tam materiał do budowy ontologii osoby.

Idąc tym tropem teolog musi nie tylko poznać biologiczno-psychiczną strukturę ciała, ale także uwzględnić znaczenie żyjącego ciała. Uczciwa analiza „mowy ciała" pozwala ujawnić działającego człowieka. Cielesność ujmowana w perspektywie osoby nie ogranicza się ani do biologii, ani nie pozwala uciec w bliżej nie określoną metaforyczność opisującą psychiczne doznania człowieka. Jest raczej najbardziej dostępnym człowiekowi terenem, gdzie potrafi on połączyć swoją „animalitas" ze zrozumieniem siebie, świata i drugiego człowieka. Cielesność ludzka odkrywa swą przejrzystość, gdy w opisie osoby uwzględnimy – oprócz biologii – związek rozumności z zaufaniem, wolności z ludzkimi lękami, miłości z konkretnym oddaniem się człowieka człowiekowi.

Wyjątkowości biologicznej ludzkiego ciała (wyprostowana postawa, specyficzny system równowagi, zdolność ruchowa kończyn, plastyczność instynktów, zdolności ludzkiego mózgu) towarzyszy niezwykłe bogactwo życia uczuciowego i – co najważniejsze – zdolność odwołania się do prawdy i miłości. Człowiek może zrozumieć działanie biologii w sobie i zintegrować ją z sensem własnego życia. W swej podmiotowości podejmuje odpowiedzialność za wszystko, co ofiaruje mu „natura", antycypuje przeznaczenie tak zwanego losu i kieruje współdziałaniem z innymi.

Naszym zdaniem nie ujmują adekwatnie ludzkiej cielesności zarówno ci, którzy twierdzą, że człowiek j e s t c i a ł e m, ani też ci, którzy uważają, że człowiek m a c i a ł o. Człowiek raczej odkrywa siebie w przezroczystości osobowej swego ciała. Mówiąc inaczej, człowiek „p o s i a d a" swoje ciało, o ile potrafi odkrywać podmiotowość „ja" w przedmiotowości ciała. Pomagają mu

---

[6] Por. kard. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Kraków 1969.

w tym uczucia, nastroje i namiętności. Najważniejsze jest wszakże zaufanie podstawowe, które – jak pokazują psycholodzy – jest niezbędne nie tylko w dzieciństwie. Towarzyszy ono ciągle świadomości człowieka i w ostateczności stwarza możliwość oparcia „ja" na samowiedzy budowanej w kontaktach ze światem i z innymi ludźmi[7].

W tak rozumianym człowieczeństwie cielesność wyraża znacznie więcej niż materialność ludzkiego ciała. Cielesność jest wyrazem samostanowienia człowieka w przyrodzie (wśród własnych instynktów), w czasie (historii) i we wspólnocie ludzkiej. W cielesności i poprzez nią wyraża się podmiotowość, historyczność i uspołecznienie osoby. W takim sensie cielesność jest przezroczystością osoby ludzkiej. Nieprzypadkowo w Grecji „osobę" wyrażano słowem „prosopon", które pochodziło od czasownika „widzieć", „być widzianym". Grecki termin określający osobę łatwo przybierał znaczenie oblicza i twarzy. Rzeczywiście bardzo wiele da się wyczytać z ludzkiej twarzy.

Tak rozumiana cielesność staje się niezwykle wdzięcznym polem obserwacji, analiz i refleksji. Odkrywamy w niej możliwość konkretnego ujęcia wolności ludzkiej jako odwagi afirmowania siebie (mogę), wolności wyboru (co mogę?) i przeżycia skończoności (dokąd mogę?). Nie do przeoczenia są tutaj podstawowe lęki człowieka, które P. Tillich usytuował na trzech płaszczyznach: ontycznej (lęk przed losem i śmiercią), duchowej (lęk przed pustką i bezsensem) oraz moralnej (lęk przed winą i potępieniem)[8].

Dążąc do wypełnienia swego przeznaczenia człowiek podejmuje trud istnienia; przejawia męstwo bycia, które musi znaleźć remedium na wszystkie lęki. W tym kontekście odnajduje się miejsce na analizę ludzkiej samotności, wstydu i poczucia winy oraz miłości. Ostatecznie człowiek odnajduje siebie tylko wtedy, gdy ma odwagę zaryzykować ofiarę z siebie dla kogoś, czyli przeżyć miłość. W miłości ukazuje się najwyższa moc ducha, ponieważ wtedy cielesność odsłania piękno i bogactwo osoby. Nie ma przecież męstwa bycia bez oparcia się na tym, komu czy czemu się ufa. Istotą tego oparcia jest zawsze miłość, która polega na totalnym oddaniu się Temu, który ma moc zabezpieczyć moje „ja". Zaufanie stwarza podstawę miłości, a miłość buduje mnie, stwarza mnie zdolnego do życia.

Zdaje się, że taka świadomość towarzyszyła Janowi Pawłowi II w czasie wygłaszania katechez środowych na temat pełnego sensu ludzkiej cielesności. Papież mówił: „Człowiek jest podmiotem nie tylko przez samoświadomość i samostanowienie, ale równocześnie przez swoje ciało. Konstytucja tego ciała jest taka, że pozwala mu być sprawcą specyficznie ludzkiego działania. W działaniu tym ciało wyraża osobę. Jest przeto przy całej swojej cielesno-

---

[7] Por. Mroczkowski, *Osoba i cielesność*, s. 65-69.

[8] Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, Paris 1983, s. 39-57.

ści, materialności [...] jak gdyby przenikliwe czy przezroczyste dla tego, kim człowiek jest (i kim ma być) dzięki strukturze świadomości i samostanowienia. Na tym właśnie opiera się podstawowe poczucie sensu własnego ciała, którego nie sposób nie wykryć w analizie pierwotnej samotności"[9].

CIAŁO STWORZONE I ODKUPIONE

Wspomniana przez Papieża „pierwotna samotność" oznacza biblijną samotność pierwszych ludzi, opisanych w konkretności ciała, wstydu, nagości. To, dlaczego ten język nie zawsze przekładał się na właściwe zrozumienie cielesności w teologii moralnej, nie jest przedmiotem naszych dociekań. Warto jednak przypomnieć, że myśliciele chrześcijańscy pierwszych wieków stanęli przed koniecznością przełożenia religijnego języka Biblii, opisującego ludzkie ciało poprzez realne odniesienia do Stwórcy, na głęboko odmienne kategorie kultury i języka grecko-łacińskiego. Poglądy Greków były w jakiejś części przesiąknięte platonizmem i gnozą. Cechowała je opozycja między duszą i ciałem (jako więzieniem duszy), traktownie duszy jako cząstki boskości, a zbawienia jako powrotu duszy do stanu tożsamości z Bogiem[10]. Olbrzymi wysiłek związany z tym przełożeniem nie dokonał się bezkarnie: teologia Ojców, a za ich sprawą także nauka Kościoła, została – częściowo – ukształtowana przez struktury myśli greckiej.

Nie znaczy to, że Ojcowie Kościoła nie dostrzegali pozytywnej roli ciała ludzkiego. Oprócz Orygenesa i Augustyna trzeba widzieć również naukę Ireneusza, Tacjana, Justyna, Teofila z Antiochii czy Cyryla. Ten ostatni pisał: „Nie wdawaj się z takim, który by ci mówił, iż ciało nie ma nic wspólnego z Bogiem! Kto bowiem wierzy, że ciało nie ma nic wspólnego z Bogiem i że dusza mieszka w jakimś obcym sobie naczyniu, ten się chętnie posłuży ciałem do nieczystości. O cóż jednak można oskarżać to podziwu godne ciało? Czyż mu co brakuje pod względem piękna? Cóż nie jest pełne sztuki w jego budowie? Czyż nie należy zwrócić uwagi na pełne blasku oczy, na ukośnie wystające uszy, bez przeszkody chwytające dźwięki, na nos i jego wydech i wdech, na podwójną funkcję języka, służącego smakowi i mowie, na w ukryciu pozostające, stale oddychające powietrzem płuca? Kto dał sercu ustawiczne bicie? Kto udzielił tyle żył i arteryj? Czyja mądrość powiązała kości i ścięgna?"[11].

Jakkolwiek ocenimy wrażliwość Cyryla na piękno ciała ludzkiego, to nie pozostawia on żadnych wątpliwości co do związku Bożego dzieła stworzenia

---

[9] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 31.

[10] Por. M. Benzo, *Świadomość a cielesność*, „Communio" wyd. pol., 1991, nr 1, s. 65n.

[11] Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, Warszawa 1973, s. 67n.

z cielesnością człowieka. Nie można ponadto zapomnieć, że Syn Boży przyjął ciało ludzkie i posłużył się nim w realizacji dzieła zbawienia. W akcie stwórczym ciało człowieka zostało ukształtowane z prochu ziemi i przez to złączone z przyrodą. Wszyscy zostaliśmy zbawieni nie przez platoniczną miłość i posłuszeństwo. Logos nie stał się aniołem; Jego cielesność była miejscem objawienia się miłości „do końca", a posłuszeństwo owocowało męką. Wierzymy wreszcie w zmartwychwstanie ciała, co oznacza, że ostateczne wypełnienie ludzkiego losu nie dokonuje się tylko poprzez ratowanie ludzkiej duszy, ale poprzez zmartwychwstanie ciała, czyli całego człowieka, świadomego swych lęków i żywiącego się nadzieją[12].

Taka perspektywa historiozbawcza wywarła wpływ na wypowiedzi Magisterium Kościoła. Począwszy od Synodu w Toledo (ok. 401 r.) i w Braga (563), poprzez VIII Sobór powszechny (869-870) oraz Sobór w Vienne (1311-1312), aż do V Soboru Laterańskiego (1511), Kościół był konsekwentny w odrzucaniu wszelkiego dualizmu duszy i ciała. Wyrażało się to w niezgodzie na wyróżnianie mniej godnych części człowieka, w koncepcji duszy nieśmiertelnej jako formy ciała oraz w ujmowaniu Boga jako stwórcy ciała ludzkiego. Warto tu podkreślić, że choć język Magisterium często przesiąknięty był wyrażeniami filozoficznymi, to nie mógł przecież pominąć przesłania Biblii.

Biblijna antropologia opisywała zaś jedność psychofizyczną człowieka poprzez wzajemne odniesienia: b a s a r (ciało), r u a h (duch) i n e f e s (dusza). Żadne z tych słów nie jest oddzielone radykalnie w swym znaczeniu od innych. Antropologia starotestamentalna jest monistyczna w tym sensie, że ujmuje człowieka jako całość ożywioną przez Boga. Każde więc ze słów określa człowieka z pewnego punktu widzenia. „Basar" wyraża zewnętrzną postać, „nefes" – siłę życiową, a „ruah" – twórczą siłę, która pochodzi od Boga. Określa się pewien sposób życia, nie posiadanie czegoś. Człowiek jest więc ciałem ożywianym duchem życia. Dusza nie zamieszkuje w ciele, ale wyraża się poprzez ciało[13].

W tym duchu należy interpretować skomplikowaną antropologię św. Pawła, wyrażoną za pomocą s a r x, s o m a i p n e u m a. Przez „pneuma" Paweł oddaje otwartość człowieka na Ducha Świętego. Z jednej strony duch ludzki nie jest radykalnie oddzielony od Ducha Świętego. To przecież nasze ciało jest „świątynią Ducha Świętego" (1 Kor 6, 19). Z drugiej zaś strony Duch Święty pobudza człowieka nie tylko do modlitwy (por. 8, 26-27), ale i do miłości przynoszącej skutki wyliczone w Ga 5 i 1 Kor 13. Przeciwstawienie „sarx" i „pneuma" w człowieku ma więc o tyle tylko sens, o ile „sarx" określa to,

---

[12] Por. K. R a h n e r, *Der Leib in der Heilsordnung*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 12, Köln 1975, s. 407-427.

[13] Por. M r o c z k o w s k i, *Osoba i cielesność*, s. 98-104.

co ziemskie i ograniczone, natomiast „pneuma" – to, co niebieskie, należne Bogu i otwarte na Boga.

„Sarx" i „pneuma" określają człowieka przez wskazanie na dwa sposoby jego egzystencji: ziemski – cielesny oraz „niebieski" – otwarty na Ducha Świętego. Nie znaczy to, że istnieją dwie sfery, substancje czy wrodzone jakości człowieka. Istnieje – według Pawła – jeden człowiek, zdolny do wiary w Jezusa Chrystusa. Wiara obejmuje całego człowieka, otwiera go na Ducha Świętego i urzeczywistnia w nim obraz i podobieństwo Boże. Występujące u Pawła napięcie między „życiem w ciele" i „życiem w Chrystusie" można zrozumieć, gdy się wie, że Pawłowi nie chodzi o filozoficzny dyskurs na temat cielesności.

Paweł rozprawia o ciele w kontekście odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Jan Paweł II ujmuje to w następujący sposób: „W owym przeciwstawieniu «ciała» «duchowi» (Duchowi) oraz życia «według ciała» życiu «wedle Ducha» zawiera się równocześnie cała Pawłowa teologia usprawiedliwienia: wyraz wiary w antropologiczny i etyczny realizm dokonanego przez Chrystusa odkupienia, które Paweł w wiadomym kontekście nazwie również «odkupieniem ciała». Ma ono wedle Rz 8, 23 również swój wymiar «kosmiczny» (tak jak stworzenie) – jednakże w centrum jego jest człowiek: człowiek ukonstytuowany w osobowej jedności ducha i ciała. To w tym właśnie człowieku, w jego «sercu», a z kolei w całym jego postępowaniu owocuje Chrystusowe odkupienie dzięki tym mocom Ducha, które urzeczywistniają «usprawiedliwienie»: sprawiają to, że sprawiedliwość w człowieku «obfituje» (używając raz jeszcze wyrażenia z Kazania na górze, Mt 5, 20), «obfituje» tą miarą, jaką zamierzył i jakiej oczekuje sam Bóg"[14].

Oprócz „sarx" Paweł używa również słowa „soma" na określenie ciała. Znaczenie tego słowa bliskie jest pojęciu osoby. Nie chodzi tu jednak o osobę rozumianą indywidualistycznie, zamkniętą w sobie. „Soma" wyraża relacje człowieka zarówno do siebie samego, jak i do innych. „Soma" oddaje całą różnorodność członków złączonych w jednym organizmie. Św. Paweł jest twórcą teologii Ciała Chrystusa, które znajduje swoje przedłużenie w Kościele jako Ciele Mistycznym Chrystusa. Udział w Ciele Chrystusa polega na spożywaniu Ciała Pańskiego i przemianie ciała ludzkiego w ciało duchowe, które ofiaruje nam Zmartwychwstały. Ziemską i moralną konsekwencją tego jest „życie wedle Ducha". Paweł znajduje rozwiązanie największego bodajże dylematu człowieka: pogodzenia własnej indywidualności z koniecznością życia we wspólnocie. Oto w Jezusie Chrystusie wierzący staje się tym bardziej sobą, im bardziej złączony jest ze Zbawicielem i braćmi. W ten sposób św. Paweł kładzie podwaliny wielkiej tradycji, w której chrześcijańska cielesność

---

[14] J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 209n.

jest najbardziej przezroczysta: Eucharystia tworzy Kościół i Kościół tworzy Eucharystię.

W ten sposób dochodzimy do istoty teologicznego wymiaru cielesności. O ile w osobie – opisywanej filozoficznie – dostrzega się napięcie między niepowtarzalnością (centralnością w języku Plessnera) i otwarciem na innych, świat i historię (zaufanie podstawowe), to w doświadczeniu Jezusa Chrystusa chrześcijanin znajduje ostateczne rozwiązanie tajemnicy osoby: przezwyciężenie samotności i podjęcie odpowiedzialności za własny los. Już ze Starego Testamentu chrześcijanin wie, że każdy człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1, 27). Choć jest bytem skończonym i – jak powie W. Kasper – wplątany jest w banalność dnia powszedniego[15], to jego serce jest niespokojne i poszukuje Boga. W spotkaniu z Jezusem Chrystusem, który jest doskonałym obrazem Boga niewidzialnego (por. Kol 1, 15; Flp 2, 6), dokonuje się ukonkretnienie religijno-moralne obrazu Bożego w człowieku.

Jezusowe posłuszeństwo Ojcu, które stało się „miłością do końca", buduje ludzką osobowość poprzez wiarę, nadzieję i miłość. W chrześcijańskim rozumieniu osoby zaufanie podstawowe należy pojąć jako zaufanie Bogu wchodzącemu w krąg ludzkiego poszukiwania sensu. Lęk przed bezsensem koi się poprzez powierzanie życia Bogu, którego codziennie się spotyka w wierze. Wiara jest jakby początkiem samostanowienia, potwierdzania sensu swego istnienia i poszukiwania celu. Jakkolwiek trudno jest zdefiniować życie, to przecież istnienie ludzkie nie może być ekstazą ku nicości. Jest uczestniczeniem w Mocy Życia, którą ofiaruje Duch Jezusa Chrystusa.

Oprócz wiary chrześcijanin wezwany jest do dawania – za przykładem Chrystusa – daru z siebie. Powinien przezwyciężać swój egoizm i agresję, oderwać się od logiki prawa i żyć logiką błogosławieństw. Zakłada to ciągłe nawracanie i skutecznie wyzwala od lęku przed winą i potępieniem. Wreszcie trzecim dynamizmem osoby jest nadzieja. Rodzi się ona ze spotkania z Duchem Świętym udzielającym chrześcijaninowi darów i charyzmatów. „My sami – pisze św. Paweł – którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha [...] całą istotą swoją wzdychamy, oczekując [...] odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni" (Rz 8, 23-24). Mocą Zmartwychwstałego Chrystusa i poprzez konkretyzującą się łaskę nadziei chrześcijanin nie tylko dostrzega wszystkie ludzkie nadzieje, ale umie oddzielić je od iluzji i obronić przed rezygnacją. Jest to jedyny sposób na przezwyciężenie lęku przed śmiercią i przemijaniem.

Wiara, nadzieja i miłość nie izolują życia ludzkiego od konkretnego wymiaru cielesnego. Otwierając człowieka na uczestnictwo w pełnym Życiu, umożliwiają ukonkretnianie Bożej łaski na wszystkich obszarach ludzkiej eg-

---

[15] Por. W. K a s p e r, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 254.

zystencji. Jeśli wcześniej wspomnieliśmy, że ciało ludzkie jest jakby przezroczyste i odsłania (a nie zakrywa) tajemnicę osoby, to poszczególne wymiary ludzkiej egzystencji cielesnej nie mogą nie mieć tego samego charakteru. To pozwala, według J. Ratzingera, mówić o tak zwanych sakramentach naturalnych w najszerszym sensie tego słowa[16]. Są to jakby „prasakramenty", które występują wszędzie i zawsze tam, gdzie ludzie żyją i komunikują się ze sobą. Ukonkretniają się one szczególnie w czterech momentach ludzkiej egzystencji: narodzeniu, spożywaniu posiłku, przeżyciu seksualnym i śmierci. Tutaj jakby ucieleśnia się strumień życia, w którym człowiek uczestniczy, ale nad którym całkowicie nie może zapanować. Biologiczne życie człowieka staje się jakby szczeliną, przez którą – jak mawiał F. Schleiermacher – wieczność spogląda na codzienność. Biologia i materia otrzymują w człowieku i poprzez człowieka nowe znaczenie: jedzenie staje się doznaniem obdarowania, stosunek seksualny – wyrazem miłości, narodziny – początkiem historii, a śmierć – źródłem nadziei lub rozpaczy.

Wcielenie Boga-Syna oznacza przyjęcie do jedności z Bogiem całego widzialnego świata. Dlatego jest czymś zrozumiałym, że w chrześcijańskiej sakramentologii – pojętej w sensie ścisłym – spotykamy siedem znaków związanych z najważniejszymi momentami życia ludzkiego: narodzinami, dojrzewaniem, małżeństwem, posiłkiem, chorobą, przeżyciem winy i podejmowaniem odpowiedzialności społecznej. Z chrześcijańskiego punktu widzenia należy podkreślić, że te sytuacje zostają uznane za wyjątkowo godne, ale także w sposób typowo chrześcijański kwalifikowane. Poprzez wiarę człowiek włącza je w historię Boga, który jest Miłością i stał się ciałem. W sakramentach chrześcijanin odnajduje swoją identyczność podmiotową, przeżywa czas w łączności z historią zbawienia oraz trudzi się budowaniem wspólnoty karmionej Ciałem Pańskim. To wszystko broni go przed pustką bezsensu i trwogą rozpaczy.

MORALNA JAKOŚĆ CIELESNOŚCI

Dynamiczne ujęcie cielesności ludzkiej otwiera możliwość moralnego określenia wszystkich wymiarów życia ludzkiego. Nie pretendując tutaj – ze zrozumiałych racji – do wyczerpującego ich omówienia, pragniemy wskazać na dwa takie wymiary: przeżycie grzechu i winy oraz ludzkiej płciowości. Są to wymiary cielesności, w których szczególnie łatwo wpadano w skrajności: niedowierzania ciału lub łatwowierności w obchodzeniu się z nim. Warto przy okazji przypomnieć, że na straży przezroczystości ciała stoi moralna wrażli-

---

[16] Por. J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Freising 1967, s. 9n.

wość człowieka, której nie należy pojmować emocjonalnie, ale też w żadnym razie nie można jej ograniczyć do zakazów i podejrzliwości. Moralność broni nas zarówno przed niedowierzaniem cielesności, jak i łatwowiernością w obchodzeniu się z nią.

Mówiąc o grzechu w kontekście ludzkiej cielesności wywołujemy natychmiast temat pożądliwości i winy[17]. Jednocześnie z punktu widzenia teologicznego grzech polega na zamykaniu się człowieka na działanie objawiającego się Boga. Człowiek, ukonstytuowany w akcie stwórczym do dialogu ze Stwórcą, zamyka przed Nim swoje serce. Tym samym próbuje budować własną historię na marginesie historii zbawienia. Istota grzechu polega więc nie tyle na przekraczaniu prawa, ile raczej na zanegowaniu realizacji podstawowej relacji Boga do człowieka. Zostaje zburzona podstawa życia – zaufanie podstawowe, to, co umożliwia w ogóle rozwój osoby, czyli samoidentyfikację „mnie" z moim „ja".

W takim ujęciu grzechu nie należy uwypuklać roli ciała jako czynnika zła i słabości moralnej. Nie można religijnego pojęcia cielesności u św. Pawła mylić ze zmysłowością w sensie ontologicznym. To wewnątrz człowieka, a nie w jego ciele, następuje przesilenie „życia wedle ciała" i „życia wedle Ducha". Dlatego – w kontekście grzechu – należy odróżnić przynajmniej trzy znaczenia pożądliwości. Pożądliwość w szerokim znaczeniu – pożądanie – realizuje się jako uświadomiona reaktywność naszego ciała. Są to odruchy i popędy. W węższym znaczeniu pożądliwość oznacza życie uczuciowo-zmysłowe poddawane samokontroli. Są to uczucia, nastroje i namiętności.

Dopiero na tym tle można pokusić się o zrozumienie pożądliwości w teologicznym znaczeniu. Oto samostanowienie człowieka jako osoby związane jest z „trudem istnienia" i wymaga „męstwa bycia". Zawsze pozostaje napięcie między tym, kim człowiek jest, i tym, kim powinien być. Wiele pozostaje w nas „nieosobowego", nie wypełnionego światłością miłości. W biblijnym opisie spotkania pierwszego człowieka z Bogiem (por. Rdz 3, 7n.) mowa jest o narodzinach grzechu, którego skutkami są wstyd i lęk. Człowiek wstydzi się, ponieważ zagrożone jest jego spełnienie. Stąd wypływają lęki, które mogą przekształcić życie ludzkie w rozpacz i trwogę. Wraz z grzechem zrodziło się w człowieku napięcie – ciało pożąda przeciw duchowi (por. Ga 5, 17). To jest właśnie pożądliwość w sensie teologicznym. Występuje ona we wszystkich sferach egzystencji, ale najbardziej weryfikowalna jest w chęci posiadania, pożądania seksualnego i pychy. Św. Jan mówił o „pożądliwości ciała, pożądliwości oczu i pysze tego świata" (1 J 2, 16).

Takiej pożądliwości można się przeciwstawić. Grzech pierworodny nie polegał przecież na całkowitej ruinie ludzkiej wolności. Dlatego człowiek się

---

[17] Por. M r o c z k o w s k i, *Osoba i cielesność*, s. 179-193.

wstydził, a więc jednocześnie poznał i odczuł to, co zagraża jego identyczności. Doświadczenie pożądliwości – w sensie teologicznym – nie pozostawia człowieka pasywnym wobec losu. Jest to bardziej oczywiste w świetle odkupieńczego dzieła Jezusa Chrystusa. Z perspektywy mocy Zmartwychwstałego wina człowieka zawiera się między stanem odkupienia i lękliwym sposobem jego realizacji. Mówiąc o winie nie można zapomnieć o „powinnym" (debitum), a więc o egzystencjalnym doświadczeniu człowieka odkupionego, który wierząc Jezusowi Chrystusowi, powinien nadawać sens swemu życiu w wymiarze indywidualnym i społecznym. Nadawanie sensu polega na „życiu w Chrystusie", praktykowaniu cnót teologalnych, czyli wiary, nadziei i miłości.

Dopiero w tym kontekście można mówić o winie jako „reatus" czy „culpa" (przewina), czyli „spełnionej wewnętrzności grzechu" (P. Ricoeur). W podejściu do niej należy wystrzegać się zarówno nieuwzględniania psychologicznych praw rozwoju człowieka, jak i nadmiernej wiary w psychologiczne metody likwidacji poczucia winy. Chrześcijanin musi pamiętać, że Bóg daruje winę grzechu pod warunkiem jej wyznania, żalu i czynienia pokuty.

Drugim obszarem cielesnej realizacji osoby, któremu poświęcano i poświęca się wiele uwagi, jest płciowość[18]. To właśnie związek kobiety i mężczyzny w małżeństwie nazwany został przez Jana Pawła II „sakramentem najpierwotniejszym". Dlatego w stawaniu się dwojga „jednym ciałem" (Ef 5, 31) należy odkryć duchowość płciowości ludzkiej. Jest bowiem czymś oczywistym, że język ciała ludzkich gestów seksualnych jest wyraźnie ambiwalentny: wyraża zarówno czułość, jak i przemoc, łagodność i siłę, otwarcie na drugą osobę i egoizm zamknięcia się w sobie, ekstazę i narcyzm, zdolność do daru i zazdrość przywłaszczenia.

Duchowy wymiar płciowości polega na takim sposobie jej przeżywania i wyrażania, który wiedzie ku łagodności, czułości i wierności. Człowiek, stając wobec tajemnicy ciała drugiej osoby, uświadamia sobie, że tajemnica ta nie jest jego własnością; jest więc łaską i darem. W miłości przenikającej seksualną mowę ciała pożądanie przechodzi stopniowo w pragnienie bycia z drugim, pieszczota przemienia się w czułość, a siła w łagodność. Duchowość takiego przeżycia kończy się zdumieniem wobec tajemnicy i piękna człowieka, którego się kocha. Jest to zdumienie podobne do tego, które wyraził pierwszy człowiek na widok niewiasty (por. Rdz 2, 23-25). Autor zaś Pieśni nad Pieśniami pisał: „Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust! Bo miłość twa przedniejsza od wina [...] Pociągnij mnie za sobą! Pobiegnijmy! [...] Cieszyć się będziemy i weselić tobą, i sławić twą miłość" (1, 2. 4).

Taki opis miłości dopełnia się w ujęciu teologicznym. Osobowe zjednoczenie dwojga ludzi w miłości znajduje potwierdzenie w Biblii jako pełne sensu

---

[18] Por. tamże, s. 195-226.

i błogosławione przez Dawcę Życia. Piękną syntezę biblijnego rozumienia związku mężczyzny i kobiety stanowią słowa z Rdz 2, 24: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem". Do tego zdania nawiązał Jezus w czasie rozmowy z faryzeuszami o nierozerwalności małżeństwa (por. Mt 19, 3-8). Pojawia się ono również w słynnym fragmencie Listu do Efezjan (por. 5, 31), w którym związek męża i żony odniesiony został do związku między Chrystusem i Kościołem.

Zjednoczenie dwojga osób w miłości nie niweluje podmiotowości kobiety i mężczyzny. Stają się sobą tym bardziej, im pewniej przekraczają granicę samotności w miłości oblubieńczej. Właściwość „oblubieńcza", czyli zdolność wyrażania daru, przezwycięża wstyd, stwarza podstawę stałości zjednoczenia i odnajduje się w owocu wzajemnego obdarowania, czyli zrodzonym potomstwie. Takie cechy stawania się „jednym ciałem" pozwalają właściwie spojrzeć na kobietę, ocenić skrajne twierdzenia współczesnego feminizmu i zarysować chrześcijańską perspektywę czystości.

Chrześcijanin nie może zapomnieć, że ostatecznie nie w podświadomości, w libido czy w dziedziczności znajduje się źródło kierowania ludzką energią seksualną. Wszystkie „uczynki nieczystości" są dziełem człowieka poddanego trojakiej pożądliwości. Jednak od chwili, kiedy mieszka w nas Duch Boży (por. Rz 8, 5-10), a ciało jest „przybytkiem Ducha Świętego" (por. 1 Kor 6, 19), człowiek otrzymuje dar czci i nie musi hołdować własnemu egoizmowi seksualnemu. Integracja daru czci w osobowości człowieka zobowiązuje do ciągłego dorastania emocjonalnego i osobowego.

Samo ciało pomaga w dojrzewaniu poprzez uczucie wstydu. Teologiczne rozumienie wstydu wykracza jednak poza psychologię uczuć. Wstyd broni pierwszeństwa „powinności bycia" przed zwyczajnym byciem natury. Wstyd – w ujęciu teologicznym – jest jakby echem pierwotnej niewinności człowieka i dlatego służy obronie jego godności. Chrześcijańska czystość, jako odmiana cnoty wstrzemięźliwości, wyraża się cierpliwością oczekiwania, zdolnością rozróżniania głębi uczuć i trwałością przymierza małżeńskiego. Cierpliwość oczekiwania oczyszcza ludzkie pożądanie i pozwala mu dojrzewać. Umiejętność rozróżniania głębi uczuć gwarantuje pieszczocie, pocałunkowi i współżyciu seksualnemu właściwe im miejsce. Wierność natomiast zapewnia budowanej przez gesty ciała miłości trwałość i niezniszczalność.

Taka miłość jest najpiękniejszym bodaj przykładem zafascynownia cielesnością, które nigdy nie uprzedmiotowi jej, nie zbanalizuje i nie zbezcześci. Pięknie pisze o takiej fascynacji H. Poświatowska: „Żyj – mówiłeś – jesteś promieniem słońca schwytanym w barwę kwiatu. Jesteś miękkim dotykiem skrzydeł pszczoły jesteś wąskim źdźbłem trawy brzękiem chrabąszcza – mówiłeś – żyj. [...] Usprawiedliwiasz wszystko i cień i ptaka bo wszystko potrzebne tobie. Po co mówisz: żyj jak ptak jak pszczoła jak liść gdy to wszystko jest tobą

i tobą. Tak powiedz – żyj dla mnie żyj abym mógł całować twoje palce pachnące rumiankiem i szyję podobną do kwiatu. I brwi jak liście. I usta.

Wtedy włosy rozczeszę żółtym grzebieniem położę na poduszce ręce uspokoję. I będę żyła! Dla ciebie"[19].

[19] H. P o ś w i a t o w s k a, [*Żyj – mówiłeś*], w: *Wiersze wybrane*, Kraków 1989, s. 245.

Ks. Roman ROGOWSKI

ROZBITE LUSTRO
Szkic o dezintegracji ludzkiej miłości

Aktywność seksualna, wyobcowana z wszelkich związków międzyosobowych, jest dzisiaj najłatwiejszym sposobem uciszenia wewnętrznego przerażenia śmiercią.

Było takie lustro, w którym człowiek mógł się przeglądać i widzieć swoje człowieczeństwo. Zostało rozbite, a jego kawałki rozrzucone po przestrzeniach ziemi i nieba. Tym lustrem jest ludzka miłość.

Manh Giao, *Opowieść wschodnia*

Mario Vargas Llosa, peruwiański pisarz, autor *Zeszytów don Rigoberta*, w wywiadzie dla „Cambio" z 1997 roku twierdzi, że tym, co cechuje współczesnie miłość, jest przede wszystkim nieograniczona swoboda, która – wbrew pozorom – nie służy miłości, lecz jej szkodzi. „Całkowity permisywizm – powiada pisarz – pozbawia związek miłosny tajemniczości i przeobraża miłość w aktywność budzącą wstręt. Tam, gdzie miłość jest obwarowana różnymi tabu, wynik jest zazwyczaj odmienny, miłość przeobraża się w coś atrakcyjnego i uwodzicielskiego. W sytuacji całkowitego permisywizmu przekształca się ona w zwykłą gimnastykę"[1]. Istnieje zatem potrzeba pewnych ograniczeń, pewnych wymogów, z których dwa uważa Llosa za zasadnicze: prywatność i rytuał. „Nie jestem za purytanizmem – twierdzi – ale za pewnymi zasadami, za rytuałem i prywatnością w dziedzinie miłosnej. Bez nich może się ona przeobrazić w chaos i gwałt". Właśnie te dwie kategorie – zdaniem Llosy – mogą uchronić miłość przed jednym z najpoważniejszych zagrożeń, a mianowicie przed pęknięciem obrazu integralnej miłości. „Poszanowanie tych właśnie reguł gry jest tym, co – zdaniem pisarza – wzbogaca miłość i co czyni ją twórczą, jest nie tylko źródłem przyjemności, ale także połączeniem cielesności z intelektem i duchowością. Miłość musi być konstrukcją osobistą jak dzieło sztuki".

Myśli peruwiańskiego pisarza mogą być aktualnym wprowadzeniem do naszych refleksji na temat owego „pęknięcia" obrazu integralnej miłości, któ-

---

[1] „Cambio", 28 IV 1997. Por. Z. R é m o n d, *Kryzys duchowy w łonie społeczności zwanej konsumpcyjną*, „Concilium" 1969, nr 6-10, s. 186-193.

rego istotą w dzisiejszym świecie jest rozziew między seksem a erosem i między nimi a tymi kategoriami miłości, które nazywamy „filia" i „agape". Ten rozziew jest z jednej strony nieustanną pokusą, która czyha na miłość, i można by go uznać za rzecz poniekąd normalną, ale z drugiej strony – jeżeli urasta on w dzisiejszym świecie do rozmiarów niemal monstrualnych, co gorsza – modelowych, problem ten zaczyna być rzeczywiście poważny. Być może na naszych oczach sprawdzają się słowa Goethego: „Każde stulecie próbuje uczynić to, co święte – pospolitym; to, co trudne – łatwym; to, co poważne – wesołym, wobec czego można by nie mieć żadnych zastrzeżeń, gdyby nie fakt, iż niszczy się tym samym zarówno powagę, jak i wesołość".

POTRZEBA BYTU

Michał Anioł zachęcał: „Zaczynajcie, czas dokończy". Zaczynajmy zatem od pewnego rozróżnienia, które w przypadku tak bogatej rzeczywistości, jaką jest miłość, jest konieczne, chociaż może się okazać, że jest ono jedynie przypomnieniem rzeczy już znanej. Otóż w naszej myśli i kulturze istnieją przynajmniej cztery sposoby rozumienia miłości, a mianowicie: „seks" jako zmysłowość o charakterze pożądania, żądzy; „eros" jako silne, często gwałtowne dążenie do kreacji lub prokreacji, czyli dążność do wyższych form istnienia i więzi międzyludzkiej; „filia", łacińskie „philadelphia", jako przyjaźń, braterska wspólnota dążąca do tego samego celu, i „agape", łacińska „caritas", jako miłość będąca oddaniem i poświęceniem dla dobra innego, której prawzorem jest miłość Boga do człowieka[2]. Nas interesują przede wszystkim dwa pierwsze rodzaje miłości, czyli „seks" i „eros", które konstytuują rzeczywistość ludzką zwaną seksualnością[3].

Rabin Adin Sztejnzalc, autor nowych komentarzy do Talmudu, w jednym z wywiadów wyjaśnia (a jego słowa potwierdza dziś wielu biblistów), że „stworzony przez Boga Adam był mężczyzną w tym samym stopniu, co kobietą, gdyż w jego osobie cechy męskie łączyły się z cechami żeńskimi. Słowo bowiem, które zwykle tłumaczy się jako «żebro», ma jeszcze jedno ważne znaczenie, a mianowicie «strona». To znaczy, że Ewa do chwili, kiedy zaistniała jako autonomiczna osoba płci żeńskiej, była jedną z dwu stron jednej osoby ludzkiej. Stworzenie kobiety to równocześnie stworzenie mężczyzny: w tym akcie jedna strona została oddzielona od drugiej. A zatem elementy męskie

---

[2] Por. R. M a y, *Miłość i wola*, Warszawa 1978, s. 55. Por. także: P. L o u b e r a u x, *Le sexe, la sensualitè, l'amour*, Paris 1996.

[3] Por. C. B r u a i r e, *Philosophie du corps*, Paris 1968; J. L e m m o n y e r, *Le désaccord: le sexe – l'amour*, Paris 1989.

i żeńskie uzupełniają się wzajemnie"[4]. Dlatego u podstaw pierwotnego doświadczenia istnieje najpierw świadomość „my", a dopiero potem „ja". Wbrew powszechnemu przekonaniu rozpoczynamy życie nie jako jednostki, ale jako „my", jesteśmy bowiem stworzeni przez związek mężczyzny i kobiety, przez „jedno ciało". „Jednostkowość pojawia się wewnątrz owego pierwotnego «my» i za jego przyczyną"[5]. Dlatego cytowany rabin podkreśla, że „przedłużenie gatunku to wtórna rola, choć niezmiernie ważna. Ludzie to jedyne żywe istoty, których związek natury seksualnej nie ogranicza się do rodzenia potomstwa. Uczucia i świadome dążenie do ustanowienia wspólnoty odgrywają tu zasadniczą rolę".

A zatem najpotężniejszą i najbardziej pierwotną potrzebą człowieka nie jest seks jako taki, ale eros, czyli związek z drugim, intymność i akceptacja, potwierdzenie. „Oto dlaczego istnienie kobiety i mężczyzny – biegunów miłości – staje się p o t r z e b ą o n t o l o g i c z n ą"[6]. Nietrudno przy tym zauważyć za Paulem Tillichem, że istnienie pierwiastków żeńskiego i męskiego jest wyrazem „fundamentalnej biegunowości" całego świata[7]. Ta biegunowość, zwłaszcza w świecie ludzkim, ma charakter kreacyjny i dlatego seksualność jest dziedziną najwyższej aktywności, w której – i tylko w niej – „można spotkać innego jako innego"[8]. Simone de Beauvoir napisze: „Kobieta staje się kobietą pod spojrzeniem mężczyzny". Także mężczyzna staje się mężczyzną pod spojrzeniem kobiety. Krótko mówiąc, dojrzałość ludzka formuje się pod wpływem drugiej osoby odmiennej płci. „Nie byłbyś sobą, gdyby nie kobieta" – mówi do syna, Filipa, jego matka w dramacie P. Deauriera *Matczyna gwiazda*. Ta zdolność dawania siebie drugiej osobie, tworzenie tej osoby, gdy „ja" wyrzeka się własnej tożsamości, żeby zatracić się w „ty" i tworzyć „my", stanowi istotę seksualności, która tkwiąc w zmysłach wykracza poza ich sferę, dąży do spotkania z innym, a potem rozwija się w przyjaźni i miłości, zwanej „agape"[9]. Dlatego seksualność oznacza współcześnie „wartość ludzką dla osobowej dojrzałości każdej jednostki. Pobudza ona osobę do dojrzewania i do określenia się nie tyle we własnej istocie egoistycznie odizolowanej od innych i samowystarczalnej, ile w radości życia we wspólnocie"[10].

---

[4] „Nowoje Wremia", 25 I 1997. Por. art. Catherine David na ten sam temat, „Le Nouvel Observateur" 6 III 1997.

[5] M a y, dz. cyt., s. 387. Por. P. D a u b e r c i e s, *La condition charnelle*, Paris 1959.

[6] M a y, dz. cyt., s. 379.

[7] Por. P. T i l l i c h, *Egzystencja i oczekiwanie Chrystusa*, Oleśnica 1996; J.-B. M e t z, *Antropocentrismo cristiano*, Torino 1969.

[8] Por. X. Z u b i r i, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1963, s. 521.

[9] Por. J. G r ü n d e l, *Rozważając Dekalog*, Warszawa 1978, s. 112.

[10] T. G o f f i, *Seksualizm i celibat – dzisiaj*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, Warszawa 1982, s. 284.

Biorąc to pod uwagę można powiedzieć, że seksualność stwarza możliwość doskonalenia każdej osobowości, nawet w przypadku ludzi żyjących w radykalnej czystości i w celibacie. Chodzi tu o „dojrzałość do współżycia emocjonalnego, otwarcie się na spotkanie wymagające wzajemnej ofiary, rozbudzenie poczucia braterstwa, gotowość do słuchania innego, skłonność do włączenia swojej aktywności do wspólnej pracy"[11]. W filmie André Royala *Płomień* narzekający na trudności z czystością brat Paul otrzymuje od starego wieśniaka-filozofa radę, która jest jednocześnie pociechą: „To jest tak, jakbyś narzekał, że słońce daje ci życie. Dzięki Bogu, że masz tyle siły, że się możesz poświęcić dla nas, dla naszej wioski, miasta, świata".

Z seksualnością wiążą się trzy postawy, a mianowicie: troska, pragnienie i czułość. Wbrew pozorom troska nie jest sentymentalnością, ponieważ ta jest subiektywna i nakierowana na własne wnętrze, na własne „ja". Troska tymczasem jest zawsze skierowana do k o g o ś, wyraża staranie o k o g o ś. Jest związana z kondycją człowieka, gdyż – jak podkreśla Rollo May – „przypadkowość istnienia, czasowość, śmiertelność umożliwia istnienie troski". Ma ona charakter człowieczotwórczy, ponieważ „człowiek nazwany od ziemi «homo» (humus – ziemia) w swych ludzkich postawach konstytuuje się przez troskę"[12]. Krótko mówiąc, „homo humo", człowiek z ziemi, ma za jednego ze swoich towarzyszy „mit troski", rozbudowany kiedyś przez Paula Tillicha, ponieważ „w świecie liczą się tylko miłość, ból, litość i współczucie, które przekraczają nawet śmierć"[13]. Drugą postawą jest pragnienie. Seksualność ma swój rytm i „przechodzi od popędu do potrzeby, dalej stając się pragnieniem, które ma już charakter psychologiczny i wyrasta bardziej z ludzkiego niż z fizjologicznego doświadczenia". Nawiązując do określeń sformułowanych na początku można powiedzieć, że „seks zmierza do zaspokojenia, rozładowania napięcia, natomiast eros jest pragnieniem, tęsknotą, ciągłym szukaniem, dążeniem do rozwinięcia się"[14]. Gdy seks zamyka nas w sobie, eros zawsze prowadzi do przekroczenia samych siebie. „Kobieta prowadzi nas ku wyżynom" – napisze Goethe. Wszystko, co żyje, rozwija się i dlatego eros nie może w dalszej perspektywie obyć się bez „filia", przyjaźni, miłości braterskiej, a ta z kolei rozwija się w najwyższą formę ludzkiej miłości – „agape".

Jeżeli seks jest potrzebą, a eros pragnieniem, to „pragnienie jedni z partnerem rodzi czułość", postawę i stan, których jedną z cech jest chęć trwania,

---

[11] Tamże, s. 285. Por. E. B e l l i n i, *Ciało a zbawienie człowieka*, „Communio" wyd. pol. 1982, nr 2, s. 96-106.

[12] M a y, dz. cyt., s. 355n.

[13] Por. P. T i l l i c h, *Systematic Theology*, t. 2, Chicago 1957.

[14] M a y, dz. cyt., s. 100, 378. Por. A. V o g e l, *Body Theology*, New York 1973.

a nie zaspokojenia. Dlatego W. Lynch powiada, że „każde pragnienie jest aktem twórczym", a „Bóg cieszy się, kiedy człowiek czegoś pragnie"[15].

Ogólnie można zaryzykować za Tullo Goffim stwierdzenie, że „żyć seksualnie w sensie chrześcijańskim znaczy wyrażać postawę osobowo-wspólnotową, analogiczną do pełni obecnej w Osobach Boskich"[16].

STAN PO POTOPIE

Człowiek dosyć często popełnia ten sam błąd przy próbach poznania, zrozumienia i wyrażenia rzeczywistości. Jest nim stosowanie formuły „pars pro toto". Jeżeli nawet formuła ta może w jakimś stopniu sprawdzać się jako figura stylistyczna, zwana synekdochą, to na pewno nie sprawdza się i zawodzi w przypadku analizy tak bogatej rzeczywistości, jaką jest miłość, kiedy jeden z jej elementów uznawany jest za całość. Tak właśnie dzieje się współcześnie, gdy seks izolowany jest od erosa, a tym bardziej od przyjaźni i miłości typu „agape" – i uważany za całą miłość, za jej pełnię. W ten sam sposób sprowadza się miłość do fizjologicznego seksu. Chce się „uniknąć napięć robiąc to bez emocji, na zimno, traktuje się seks jako narkotyk i szczepionkę, którą wstrzykuje się samemu sobie". Jest to po prostu seks bez miłości[17]. Nietrudno więc zauważyć, jak bardzo nisko upadł seks stając się czymś powszednim, łatwo dostępnym i łatwo zużytym. „Nie należy zatem się dziwić – biją na alarm psycholodzy – że górę bierze interpretacja psychologiczno-medyczna, utrzymująca, że seks nie jest niczym świętym, jest czymś naturalnym, jednym z wielu procesów biologicznych"[18]. Ale co gorsza, takie uprawianie seksu bez erosa, bez angażowania się i emocji, na zimno, jest uznawane za modelowe. Jest to typowe „kastrowanie erosa", jak zauważa R. May. „Uciekamy w seks, by uniknąć namiętności erosa", a zwłaszcza oddania się drugiej osobie, otwarcia i tworzenia. W ten sposób odchodzi się zupełnie od „filia", a jeszcze dalej – od „agape". Na pierwszym planie znajduje się problem technik seksualnych i dlatego „pytanie, które obecnie zadaje sobie mężczyzna, nie brzmi już, czy kobieta pójdzie, czy nie pójdzie z nim do łóżka, ale czy umie to robić. Seks staje się w ten sposób narzędziem podobnym do łuku, strzały czy topora w rękach

---

[15] W. Lynch, *The World of Existential Psychology*, New York 1964, s. 245.

[16] Goffi, art. cyt., s. 289. Por. G. Bolzoni, *Ciało obrazem Boga*, „Communio" wyd. pol., 1982, nr 2, s. 107-114.

[17] Por. A. Robinson, *Il corpo*, Torino 1967. J.-M. Aubert, *Szacunek dla życia cielesnego*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, Warszawa 1982, s. 243-263.

[18] W. Kilpatrick, *Psychologiczne uwiedzenie*, Poznań 1997, s. 247.

człowieka jaskiniowego". Przeszło się zatem od całkowitego zanegowania seksu do jego „obsesyjnego przeżywania"[19]. Ogólnie można powiedzieć, że w dzisiejszym świecie sprawom seksu przydaje się więcej znaczenia niż kiedykolwiek.

To wszystko prowadzi do alienacji ciała i traktowania go jako maszyny do „wytwarzania przyjemności". Ta degradacja cielesności jest dzisiaj paradoksalnie związana z pewną formą kultu ciała. Wiąże się z tym jakiś rodzaj ekshibicjonizmu. „Przedtem za grzech uważano oddawanie się seksualnym namiętnościom, obecnie grzechem jest nieujawnianie do końca swoich pragnień seksualnych"[20]. Jako owoc tych tendencji i zachowań rodzi się potworna apatia, od której już tylko krok do całkowitej atrofii miłości. „Seks? – dziwi się jedna z bohaterek powieści Marie Ann Fosterier *Pamela* – To mam za sobą, mam z głowy tę waszą miłość! Co może mnie jeszcze wzruszyć? Narkotyk albo śmierć"[21].

W ten sposób doszło niemal do całkowitej dehumanizacji seksu i erosa, a u jej podstaw leży dezintegracja miłości, a konkretnie oddzielenie seksu od erosa, w dalszej kolejności zaś od „filia" i „agape". Dlatego „w czasach, gdy rośnie stale liczba rozwodów, w czasach postępującej w literaturze i sztuce banalizacji miłości i banalizacji seksu, który w miarę jak stawał się coraz bardziej dostępny, tracił znaczenie – miłość w dawnym znaczeniu wydaje się czymś mglistym i nieuchwytnym, jeśli nie po prostu nierealnym"[22].

Może w ten sposób sprawdzają się słowa Nietzschego: „Wraz z lękiem przed człowiekiem pozbyliśmy się miłości do człowieka, afirmacji człowieka, woli wyjścia ku człowiekowi".

W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ

Gdy Mały zaginął gdzieś w lesie, pełen troski o jego los Królik z *Chatki Puchatka* powiedział do Krzysia: „Widzę, że to sprawa poważna". Przyjaźń, miłość to zawsze „sprawa poważna". Staje się ona tym poważniejsza, gdy dochodzi do dezintegracji miłości, a przez to do jej degradacji. Sytuacja taka

---

[19] M a y, dz. cyt., s. 57-68. Autor dodaje: „Ludzie epoki wiktoriańskiej chcieli miłości bez seksu, współcześni chcą mieć seks bez miłości" – s. 67.

[20] Tamże, s. 66. J.-M. A u b e r t, *Per una teologia dell'epoca industriale*, Assis 1973.

[21] Jeżeli w roku 1967 G. Sykes w *The Cool Millennium* pisał: „Jedynie seks okazał się jeszcze podatny dla buntu", tak już w tym samym roku Sylvia Hertz notowała w „New York Times" z 26 XI 1967: „Spożycie narkotyków wzrosło tak bardzo, że seks został zepchnięty na drugą pozycję". Por. także: J. L o w e r, *The Death of the Love*, Chicago 1987.

[22] M a y, dz. cyt., s. 28. Por. G. S t r u c k, *Seksualizm a moralność*, „Concilium" 1968, nr 1-10, s. 268-275.

zobowiązuje nas do postawienia pytania: dlaczego tak się stało, dlaczego się tak dzieje, jakie są źródła tej choroby, którą Isabelle Mavairé nazwała „śmiertelną chorobą ludzkiej miłości"?

Zdaniem niektórych psychologów i etyków jedną z przyczyn takiego stanu może być s c h i z o i d a l n o ś ć współczesnego człowieka, która polega na braku kontaktu, unikaniu intymnych związków i niezdolności do uczucia, do życia emocjonalnego. Korzenie tego schorzenia tkwią najczęściej w dzieciństwie, w którym zabrakło miłości i poczucia bezpieczeństwa. Wycofywanie się, hamowanie uczuć i izolacja są u takiej osoby obroną[23]. W najlepszym wypadku pozostaje tylko seks jako fizjologia, która nie angażuje i nie otwiera. Prowadzi to często do apatii, a ta do gwałtu. „Między apatią a gwałtem istnieje dialektyczny związek: życie w apatii wywołuje przemoc, przemoc prowadzi do apatii. Przemoc jest destruktywną namiastką związków ze światem; gwałt jest diaboliczną potrzebą kontaktu"[24]. Tworzy się do pewnego stopnia błędne koło. Być może to tu właśnie tkwią korzenie dosyć często powtarzającego się zjawiska, kiedy to udział kobiety w grupie przestępczej mobilizuje mężczyzn do niezwykłej brutalności.

Inną przyczyną dezintegracji miłości oraz radykalnej izolacji seksu od erosa i wyższych form miłości może być – i wszystko wskazuje na to, że jest – e g o l a t r i a, czyli „przekonanie, że własne «ja» jest czymś w rodzaju boga"[25] i że jest przedmiotem wewnętrznego kultu. Dlatego seksualność emocjonalna „nie potrafi wyrażać się jako po ludzku dojrzała, jeżeli nie ma wykształconego poczucia samokontroli, wykształconej postawy wyrzeczenia się egoistycznego posiadania, przezwyciężenia solipsyzmu, poświęcenia własnej interesownej korzyści, przezwyciężenia żądzy przyjemności"[26]. Wiąże się z tym przyczyna pochodna, a mianowicie totalny k o n s u m p c j o n i z m, którego prymitywną formą jest „wielkie żarcie" w dziedzinie seksualności.

Być może taką przyczyną jest wywrócony do góry nogami model hierarchii wartości i związany z nim pogląd na ludzkie ciało i seksualność. Fakt, że dezintegracja miłości ma miejsce przede wszystkim w krajach o mniejszej lub większej kulturze chrześcijańskiej, w której tkwiły jakieś elementy manicheizmu upatrującego zło w samej cielesności i seksualności, może dowodzić, że na zasadzie przekory i reakcji jedynie w ciele i wyłącznie w seksie upatruje się istotę ludzkiej miłości, tym bardziej że współczesny człowiek nie uznając żadnego tabu gustuje w przekraczaniu norm etycznych, zwłaszcza zakazów. „Dlaczego to robię?" – mówi w ulicznym wywiadzie dla „European" młoda

---

[23] Por. L e m m o n y e r, dz. cyt., s. 117-120.

[24] M a y, dz. cyt., s. 49.

[25] K i l p a t r i c k, dz. cyt., s. 65.

[26] G o f f i, art. cyt., s. 285.

dziewczyna z przedmieść Londynu – „Dlatego, że matka uważa seks za ohydę, a pastor grzechy cielesne uważa za najgorsze".

Wprawdzie Pieśń nad Pieśniami powiada, że „jak śmierć potężna jest miłość" (8, 6), a zdaniem wielu to właśnie miłość i tylko ona stanowi przezwyciężenie śmierci, to współczesność upatrująca w seksie istotę miłości właśnie seks traktuje jako narkotyk, który pozwala zapomnieć o umieraniu i śmierci. Po prostu „obsesja seksu służy współczesnemu człowiekowi do ukrycia lęku przed śmiercią. Seks i śmierć łączy to, że stanowią dwa biologiczne aspekty «misterium tremendum»"[27]. Inaczej mówiąc, aktywność seksualna, wyobcowana z wszelkich związków międzyosobowych, jest dzisiaj najłatwiejszym sposobem uciszenia wewnętrznego przerażenia śmiercią.

Przyczyną o charakterze bardziej ogólnym może być wolność pojmowana jako s w a w o l a, jako niczym nie ograniczona możliwość działań i doznań, jako zupełny brak jakichkolwiek form autoascezy. Wiadomo powszechnie, że „pozostawienie jednostki w niczym nie ograniczonym i pozbawionym wartości świecie wolnych wyborów samo w sobie nie daje jeszcze wolności, natomiast o wiele częściej rozbudza konflikt wewnętrzny. Wolność seksualna tak nam droga – nie spełnia ludzkich oczekiwań"[28]. „Znam tylko jedną ascezę – mówi Duck, młody tenisista, w sztuce L. Caron *I przyjdzie Hiob* – Jest nią brak ascezy. I znam jedno ograniczenie mojej wolności. To jest brak ograniczeń".

Wreszcie przyczyną dezintegracji miłości może być sama c y w i l i z a c j a. Mówi się dzisiaj, że trwa wojna miedzy erosem a techniką, a sprzymierzeńcem techniki jest seks, który staje się także techniką. Wszechwładne panowanie techniki oraz „kult technologii niszczą uczucia, namiętności, zacierają ludzką tożsamość. Technologia zuboża świadomość i niszczy erosa"[29].

Warto na koniec przytoczyć chyba dosyć aktualne dziś słowa G. K. Chestertona: „Nie szczyć się tym, że twoją babkę szokowało coś, co ty – wskutek przyzwyczajenia – możesz oglądać lub słuchać, nie doznając przy tym szoku. Może to oznaczać, że twoja babka była wyjątkowo żywym i energicznym stworzeniem, a ty jesteś paralitykiem".

ZARADZIĆ POŻAROM

Gdy spłonął szałas, Człowiek zapytał Yetino: „Co teraz będziemy robić?" Yetino odpowiedział: „Mamy dwa wyjścia: albo posypać głowy popiołem

---

[27] M a y, dz. cyt., s. 139-143. Por. M. S a l e s, *Misterium ciała ludzkiego*, „Communio" wyd. pol., 1982, nr 2, s. 83-95.

[28] M a y, dz. cyt., s. 61. Por. J. J o r d a n, *The Liberty and the Sex*, London 1987.

[29] M a y, dz. cyt., s. 130n.

z szałasu i kosztować goryczy porażki, albo usypać z popiołów wzgórek i wejść na niego, żeby lepiej widzieć świat i swój los".

Tak było w *Nie napisanych opowieściach*. Podobnie jest w życiu. Wszystkie te myśli i refleksje o dezintegracji miłości mogą napawać smutkiem i rezygnacją, ale mogą także mobilizować do dalszych refleksji, zwłaszcza refleksji o charakterze praktycznym, próbujących odpowiedzieć na pytanie, co dalej i co robić, tym bardziej że „miłość seksualna jest zbyt ważna, by zdawać się tylko na spontaniczność"[30].

1. Jeżeli mówi się o dezintegracji, to pierwszym i oczywistym postulatem w sferze praktycznej jest integracja: to znaczy powrót do modelu miłości integralnej, obejmującej nie tylko seks, ale także eros, „filię" i „agape". Wymaga to uświadomienia, że seksualność jako „rzeczywistość ludzka, bogata w wartości, jest daną biopsychiczną, która musi być rozwijana i kształtowana, gdyż struktura seksualna jest uprzywilejowana – człowiek doświadcza w niej przejścia od tego, co witalne, do tego, co ludzkie"[31].

2. To rozwijanie i kształtowanie seksualności ma ścisły związek z etyką seksualną, która dzisiaj powinna zwracać uwagę na trzy osobowe wymiary ludzkiej miłości. Są nimi: partner, dziecko i bliźni. Dziś bowiem „nie jest możliwa etyka seksualna ograniczona wyłącznie do prokreacji i wychowania dzieci oraz do neutralizowania seksualności w sobie. Musi ona ujmować każdy gest osobowy w perspektywie altruistycznej i wspólnotowej"[32].

3. Humanizacja seksualności winna zmierzać do jej przeżywania jako siły twórczej, jako płodnej żywotności, która otwiera „ja" na szersze i głębsze przeżywanie egzystencji ludzkiej, na życie otwarte na „ty" i „my". Za pomocą seksualności „ja" przezwycięża egoizm i otwiera się na przyjęcie Innego. Ta humanizacja seksualności winna być treścią wychowania nie tylko seksualnego, wyizolowanego od pozostałych dziedzin życia, ale wychowania integralnego, ponieważ – jak pisał Karol Mühler – „człowiek nie ma seksu, ale jest seksualny".

4. Duke Ellington, znany muzyk jazzowy i kompozytor, napisał na jednej z partytur: „Dobrze jest być czymś ograniczonym". Seksualność i jej integracja wymaga ascezy, która w tym wypadku polegałaby na ograniczeniu i powściągliwości, gdyż „pełne zaspokojenie oznacza śmierć istoty ludzkiej". Każda kreatywność, a seksualna szczególnie, wymaga formy, która zawsze jest ograniczeniem[33]. Ograniczenie jako funkcja ascezy jest skutecznym środkiem na chorobliwy konsumpcjonizm. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, asceza to

---

[30] K i l p a t r i c k, dz. cyt., s. 248.

[31] P. R i c o e u r, *Finitudine e colpa*, Bologna 1970, s. 219.

[32] G o f f i, art. cyt., s. 288n.

[33] M a y, dz. cyt., s. 391.

stałe przezwyciężanie zaborczego egoizmu na rzecz ograniczenia, na rzecz ofiary z samego siebie. Jako taka może stanowić zapowiedź sytuacji eschatycznej, kiedy „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić" (Mk 12, 25).

5. Dezintegracja miłości, degradacja seksualności oraz banalizacja intymności ludzkiej są objawami w ogóle dehumanizacji, która – jak to podkreśla Mario Vargas Llosa – „zaborczą falą jak lawa z wulkanu zalewa i mumifikuje coraz większe społeczności ludzkie". Sprzyja temu procesowi kult techniki, który sprawia, że „antropologię" zastępuje się dzisiaj „technologią". Dlatego – zdaniem Maya – konieczne jest przywrócenie dzisiejszemu człowiekowi wyobraźni. „Seksualność wymaga wyobraźni, która zdolna byłaby przekształcić fizjologię i anatomię w doświadczenie międzyludzkie, w sztukę, w namiętność, w erosa, który przybierając niezliczone postaci wstrząsa lub oczarowuje"[34].

6. Rodzi się na tym tle bardzo trudny, ale coraz bardziej potrzebny postulat przywrócenia lub ponownego odkrycia sakralności całej dziedziny miłości, z seksem i erosem włącznie. Jeżeli bowiem „nie zrozumiemy, że chrześcijaństwo uważa miłość seksualną za rzecz świętą, to nigdy tak do końca nie pojmiemy, dlaczego kładzie ono tak wielki nacisk na to, by seks był obwarowany rozmaitymi zastrzeżeniami i ograniczeniami. Tak właśnie jest w przypadku wszystkich rzeczy świętych"[35]. Seksualność została włączona przez Boga w najwspanialszą z przygód, jaką jest dla chrześcijanina drugi człowiek, będący obrazem Boga-Człowieka. „Poznać innego to znaczy stać się sobą, a być w pełni sobą to znaczy poznać siebie przez innego", a to prowadzi ku Innemu[36].

*

James Baldwin w zbiorze esejów *Następnym razem pożar* umieszcza następujące zdanie: „Bóg zapowiedział Noemu potop. Następnym razem nie będzie wody, będzie ogień". Na razie jest dezintegracja i degradacja miłości, na razie jest banalizacja i trywializacja seksu, „niebawem – ostrzega M. McLuhan – może się okazać, że seks jest martwy", a ludzka miłość w stanie agonii[37].

W *Małym Księciu* Lis powiada do księcia: „Jesteś całe życie odpowiedzialny za to, co stało się dla ciebie bliskie". Miłość jest najbliższa.

---

[34] Tamże, s. 62.

[35] K i l p a t r i c k, dz. cyt., s. 248.

[36] A. J e a n n i e r e, *La lanterne*, Paris 1980, s. 6.

[37] M. Mc L u h a n, *The Future of Sex*, „Look Magazine" 25 VII 1967. Por. także cytowane już dzieło J. Lowera.

Antoni SZWED

O KONFLIKCIE ROZUMU I WYZWOLONEJ WYOBRAŹNI

Romantyczna filozofia życia, zastępująca rozum wyobraźnią, doprowadza do samozniewolenia podmiotu. [...] subiektywnie przeżywana prawda jest obiektywnie zafałszowaniem życia [...] stawia jednostkę wobec konfliktów rzekomo niemożliwych do przezwyciężenia.

W kulturze nie da się przecenić twórczej roli ludzkiej wyobraźni. Obecna jest wszędzie: w literaturze, w sztukach pięknych, nawet w naukach ścisłych (np. we współczesnej fizyce). Jej wartość podkreśla się również w dziedzinach zarządzania i w polityce. Jednak w niektórych, niebagatelnych zresztą, przypadkach zbyt wyraźna autonomizacja wyobraźni w stosunku do innych cech ludzkiego umysłu może okazać się zgubna dla człowieka. Nadmierne zaufanie do twórczych mocy własnej lub czyjejś wyobraźni może prowadzić do życiowych tragedii zarówno jednostek, jak i całych grup społecznych. Stąd, jak się zdaje, warto rozważyć z punktu widzenia szeroko pojętej filozofii życia przyczyny tych daleko idących konsekwencji autonomizacji wyobraźni, poddając analizie jeden z filozoficzno-literackich opisów konfliktu między nią a rozumem.

W ostatnich dziesięcioleciach daje się zauważyć wyraźny wzrost zainteresowania problematyką wyobraźni. Zjawisko to daje się zaobserwować głównie w pracach filozofów amerykańskich, którzy filozofują zasadniczo w oparciu o metody fenomenologiczne, choć wielu z nich odwołuje się także do różnych nurtów egzystencjalizmu i psychoanalizy Freuda. Na szczególną uwagę zasługują artykuły i monografie takich autorów, jak: Edward Casey[1], Edward E. Murray[2], Paul Taylor[3], James Kuehl[4]. Niektórzy z tych autorów obszernie

---

[1] Autor m.in. takich artykułów, jak: *Emotion and Imagination*, „The Philosophical Quarterly" 34(1984) nr 134, s. 1-14; *Imagining and Remembering*, „Review of Metaphysics" 31(1977-1978) nr 1, s. 187-209; oraz obszernej monografii: *Imagining. A Phenomenological Study*, Bloomington-London 1976.

[2] Por. E. E. M u r r a y, *Imaginative Thinking and Human Existence*, Pittsburgh 1986.

[3] Por. P. T a y l o r, *Imagination and Information*, „Philosophy and Phenomenological Research" 42(1981-1982) s. 205-223.

[4] Por. J. K u e h l, *Perceiving and Imagining*, „Phenomenological Research" 31(1970-1971) s. 212-224.

nawiązują do wcześniejszych, znaczących prac Jeana Paula Sartre'a[5] oraz Gastona Bachelarda[6]. Odnoszą się do rozbudowanych w filozofii Husserla i Sartre'a koncepcji świadomości, skutkiem czego w swych fenomenologicznych analizach dotykają nie tyle wyobraźni pojmowanej w duchu tradycji arystotelesowsko-tomistycznej – jako zdolności lub sprawności duszy – ile różnego typu aktów wyobrażania jako podstawowych struktur strumienia świadomości. Przyjmując znaną Husserlowską strukturę aktu świadomości autorzy ci porównują na przykład treści aktów wyobrażania z treściami odpowiednich aktów spostrzegania czy przypominania. W ten sposób ukazują wzajemne, nierzadko bardzo skomplikowane, związki pomiędzy procesami wyobrażania czegoś a procesami spostrzegania, przypominania lub intelektualnego ujmowania. Dzięki rozróżnieniu w akcie wyobrażania treści oraz sposobu przedstawiania tego, co wyobrażone, daje się pokazać ciągłość nie tylko przejścia od treści na przykład aktu spostrzeżenia do właściwego aktu wyobrażenia, ale także wszystkich tych treściowych „naddatków", które są dziełem tak zwanej wyobraźni twórczej.

W historii filozofii europejskiej niewielu było filozofów, którzy zajmowali się problematyką wyobraźni, a jeśli już podejmowali ją, to raczej na marginesie innych problemów epistemologicznych, związanych ze spostrzeżeniami zmysłowymi, sferą pamięci i intelektu. W tym kontekście warto przypomnieć w skrócie poglądy niektórych z nich. U Platona wyobrażenia nie są nośnikami prawdy, lecz podobieństwami, kopiami, które nie odzwierciedlają tego, co istotne. Ten, kto tworzy podobieństwa (poeta, malarz), jedynie naśladuje przedmioty zmysłowe nie rozumiejąc ich istoty[7]. Wyobrażenia nie dostarczają wiedzy o świecie. Platon nie zalicza ich więc do żadnego rodzaju poznania.

Arystoteles natomiast przyznaje wyobrażeniom wyższą epistemologiczną wartość. Rozpatruje ich pochodzenie i treści głównie w kontekście spostrzeżeń zmysłowych. Sądzi bowiem, że samo wyobrażanie czegoś jako domniemywanie jest rodzajem aktywności duszy, aktywności, która nie występuje poza kontaktem z rzeczami danymi zmysłowo. „Wyobrażenie zdaje się być pewnym rodzajem ruchu i nie może powstać niezależnie od postrzeżenia; [występuje] jedynie w jestestwach, które postrzegają, i w odniesieniu do rzeczy, które są przedmiotami właściwych zmysłów. [Rzeczony] ruch może powstać pod

---

[5] Por. J. P. Sartre, *The Psychology of Imagination*, New York 1965; także J. P. Sartre, *Imagination*, Ann Arbor 1962.

[6] Chodzi o serię prac G. Bachelarda: *L'Eau et les Rêves, Essai sur l'imagination de la matière*, Paris 1942; *L'Air et les Songes, Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris 1943; *La Terre et les Rêveries de la Volonté, Essai sur l'imagination des forces*, Paris 1948; *La Terre et les Rêveries du Repos, Essai sur l'imagination de l'intimité*, Paris 1948.

[7] Por. Platon, *Państwo*, 595A-602A.

wpływem działania zmysłu i taki ruch jest z konieczności podobny do postrzeżenia"[8]. W przeciwieństwie do Platona Arystoteles nie neguje związku treści wyobrażeń z poznaniem prawdziwościowym pochodzącym od zmysłów. Samo pojawianie się wyobrażeń ma charakter przypadłościowy i towarzyszy procesowi poznania zmysłowego jako produkt uboczny. Arystoteles wiąże także wyobrażenia z treściami pamięci, które ujawniają się w marzeniach sennych, a pośrednio dane są poprzez poezję, malarstwo i muzykę. Wedle autora *De memoria et reminiscentia* pamiętanie polega na „posiadaniu wyobrażenia, które jest kopią tego, czego jest wyobrażeniem"[9]. Jednak ogólnie rzecz biorąc, Arystoteles bardzo niewiele ma do powiedzenia na temat wyobraźni i wyobrażeń[10].

U Tomasza z Akwinu wyobraźnia jest jednym ze zmysłów wewnętrznych, występującym obok tak zwanego zmysłu wspólnego, pamięci i władzy osądu myślowego. W hierarchii władz i sprawności duszy wyobraźnia zajmuje miejsce pośrednie pomiędzy władzami życia umysłowego (którymi są intelekt i wola) a zmysłami zewnętrznymi. W tym sformalizowanym układzie, nie odbiegającym od głównych intuicji Arystotelesa, istotne jest podkreślenie wyższości władz życia intelektualno-wolitywnego nad wyobraźnią. Organizatorem poznania prawdziwościowego jest intelekt, który bezpośrednio czerpie treść poznania z danych zmysłowych.

W tradycji sięgającej od Arystotelesa do Kanta wyobraźnia była traktowana jako władza pośrednia między zmysłami zewnętrznymi a intelektem. Niemniej jednak, z racji swojego związku z pamięcią, otrzymywała ona wyższy status niż zdolność spostrzegania zmysłowego. Natomiast Hobbes[11] traktował ją na równi z pamięcią jako dwie bliźniacze zdolności, z których pierwsza – w oczekiwaniu – skierowana jest ku przyszłości, druga zaś w przypomnieniu – ku przeszłości. Obydwie zaś czerpią swe treści z wrażeń zmysłowych. Immanuel Kant, bardziej niż którykolwiek z wcześniejszych filozofów, pokazał pośredniczącą rolę wyobraźni w poznaniu. Rozróżnił dwa typy wyobrażeń: wyobrażenia odtwórcze i wyobrażenia wytwórcze. Wyobrażenia odtwórcze jako odtworzone zjawiska są dziełem wyobraźni transcendentalnej, apriorycznej względem doświadczenia empirycznego. „Synteza odtwarzania jest nierozerwalnie związana z syntezą ujmowania"[12]. Ujmowanie różnorodnych danych zmysłowych w syntezę zjawiska jest wyobrażeniem wytwórczym. Innymi słowy,

---

[8] A r y s t o t e l e s, *O duszy*, 428 B, Warszawa 1988, s. 123.

[9] T e n ż e, *De memoria et reminiscentia*, 451A 15-16.

[10] Por. obszerne studium na ten temat: M. V. W e d i n, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven-London 1988.

[11] Por. T. H o b b e s, *Lewiatan*, Warszawa 1954, cz. I, rozdz. IIn.

[12] I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1986, t. 1, s. 205-206.

synteza odtwarzania nie jest możliwa bez uprzedniego istnienia „podmiotowej i empirycznej podstawy odtwarzania wedle pewnego prawidła". Wyobraźnia wytwórcza jest „zdolnością do syntezy a priori", czyli „kojarzenia zjawisk" wedle tak zwanego pokrewieństwa zjawisk[13]. Mimo że u Kanta wyobraźnia gra nieporównanie ważniejszą rolę w procesie poznania niż u wcześniejszych filozofów, to jednak nie podporządkowuje ona sobie intelektu ani go nie zastępuje.

Zasadniczego przełomu w pojmowaniu roli wyobraźni dokonują dopiero romantycy niemieccy, lecz także niektórzy myśliciele angielscy. Schlegel, Novalis, Goethe, Schiller, Fichte i Schelling traktują wyobraźnię jako pierwotną i najważniejszą zdolność ludzkiego życia duchowego. Novalis pisał: „wszystkie moce i siły zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego świata należy wyprowadzać z twórczej wyobraźni"[14]. Także Anglik Coleridge wypowiadał się w podobnym duchu, twierdząc, że wyobraźnia to siła życia i „pierwszy poruszyciel wszystkich ludzkich percepcji", a także „powtórzenie w skończonym umyśle wiecznego aktu tworzenia nieskończonego ja". Wyobraźnia jest autonomiczna względem poznania zmysłowego, ponieważ jest czynnikiem aktywnym, wyprzedzającym aktywność zmysłów. Stąd wyobrażanie czegoś jest aktem tworzenia[15]. W oczach romantyków wyobraźnia zyskuje przewagę nad intelektem i rozumem, ponieważ jest zdolnością tworzenia nowych obrazów świata, nowych sposobów życia. Dzięki niej człowiek działa w sposób całkowicie wolny i spontaniczny, tworząc również kategorie intelektu. Kieruje zatem procesem poznania zmysłowego oraz inicjuje pracę intelektu. Romantycy odkryli, że przyrodzona wolność jednostki ludzkiej jest co prawda warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym do tego, aby człowiek mógł mieć poczucie niezależności wobec determinizmu empirii[16] i racjonalnego obiektywizmu. Tym warunkiem wystarczającym jest natomiast twórcza wyobraźnia, która ściśle współpracuje z wolną wolą człowieka[17]. Dzięki temu ścisłemu związkowi wyobraźni i woli jednostka może osiągnąć pełną autentyczność życia, nieskrępowane poczucie bycia sobą. Co więcej, z punktu widzenia tej autentyczności i prawdy istnienia rezultaty działalności rozumu obciążone są fałszem. Kierowanie się rozumem w życiu równa się więc zafałszowaniu życia. U podstaw tego poglądu tkwi milczące założenie, że produkty wyobraźni

---

[13] Tamże, s. 225-228.

[14] N o v a l i s, *Schriften*, Jena 1923, s. 375.

[15] S. T. C o l e r i d g e, *Biographia Literaria*, London 1965, s. 167.

[16] Por. np. J. G. F i c h t e, *Erste Einleitung in die Wissenschaftlehre*, Leipzig 1844, cz. I, t. 1, s. 429-446. Także Z. K u d e r o w i c z, *Fichte*, Warszawa 1963, s. 108-119.

[17] Por. np. S. K i e r k e g a a r d, *Choroba na śmierć*, Warszawa 1982, s. 166n.

bardziej adekwatnie odpowiadają na potrzeby uczuć i emocji człowieka niż rozum.

Romantyczny prymat wyobraźni nad rozumem z punktu widzenia filozofii życia jest jednak z gruntu fałszywy. Konsekwentne pójście za tym prymatem może prowadzić do życiowej tragedii. Oddanie steru życia wyobraźni kosztem rozumu w istocie przekreśla autodeterminację jednostki. Literackiej ilustracji powyższej tezy dostarcza, poniekąd w sposób niezamierzony, Goethe w swoim głośnym romansie pt. *Cierpienia młodego Wertera*[18]. Powieść Goethego jest ważka nie tylko z literackiego, lecz także z filozoficznego punktu widzenia. Młody Werter jest bowiem filozofem, który reflektuje nad każdym bardziej znaczącym wydarzeniem swego życia, nadając mu sens i wyciągając z niego wszystkie możliwe konsekwencje. Przebywając na wsi zatapia się w pięknu okolicy. Nie jest jednak chłodnym estetą. Postrzegając piękne zjawiska przyrody pozostaje w głębokim związku uczuciowym z całą przyrodą, która go otacza. Jednoczy się z nią emocjonalnie, przeżywając jakiś głębszy jej sens, który przypisuje „obecności Wszechmogącego". Nie odwołuje się przy tym do Boga religii chrześcijańskiej, lecz myśli raczej o panteistycznie pojętym Absolucie, który przenika całą przyrodę. Doświadcza jakoś Jego obecności, choć nic o Nim nie wie. Werter nie jest jednak dociekliwym badaczem przyrody ani pilnym obserwatorem różnych form jej istnienia. Nie interesuje go wnikliwy ogląd zjawisk, lecz wyimaginowany całościowy obraz przyrody. To wyobraźnia – jak się domyśla – wszystko mu „wkoło tak rajskim czyni"[19]. To ona jest „malarzem" otaczającego go świata. Zmysły dostarczają mu niezbędnych pobudek do pracy wyobraźni. Natomiast dzieła wyobraźni są odpowiedzią na potrzeby uczuć, emocji i namiętności samego Wertera. Tych ostatnich nie poddaje on cenzurze ani kontroli. Jest głęboko przeświadczony, że każda przeżyta emocja jest prawdą ludzkiego istnienia, wobec której wszelkie środki ograniczające są zabiegami, które fałszują ludzką osobowość. „Serce" jest dla niego zdolnością quasi-poznawczą, dzięki której może się jednoczyć z tym, co bezpośrednie, a zarazem uszczęśliwiające. Z tego powodu przyznaje mu najwyższą rangę. Serca nie może krępować rozum, bo ten nie jest już kryterium prawdy i fałszu. Werter deprecjonuje uznawaną dotychczas wartość rozumu, ograniczając jego zakres działania do funkcji podtrzymujących biologiczną egzystencję człowieka oraz czynności przystosowawczych do życia społecznego. Działalność rozumu ogranicza się do pomocy przy spełnianiu naszych biologicznych potrzeb, by w ten sposób „przedłużać nasze biedne istnienie". Nie jest więc jakąś zdolnością teoretycznego poznania, lecz spełnia wyłącznie funkcje utylitarne. Rozum jest twórcą rozmaitych reguł życia, które owszem,

---

[18] J. W. Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, Warszawa 1981.

[19] Tamże, s. 13.

przyczyniają się do wychowania człowieka na dobrego obywatela czy zgodnego sąsiada, lecz „niszczą prawdziwe odczucie natury" i „prawdziwy jej wyraz". W stosunku do tego, co naturalne, rozum wprowadza sztuczne zachowania i reguły życia. Tę sztuczność Werter widzi w „napuszonym stylu" mowy, w „urzędniczej subordynacji", w zbyt pedantycznym doborze słów, w dworskiej ceremonialności, ale także w bezlitosnym prawie karnym. Wszystko to jest przejawem abstrakcyjnej twórczości rozumu, który poprzez swe reguły, idee, ogólniki, nie jest w stanie wniknąć w skomplikowaną naturę człowieka, którą rządzi ostatecznie nie rozum, lecz różne wewnętrzne namiętności. Stąd Werter jest przekonany, że wobec dostatecznie silnej namiętności nic nie znaczy najlepsza argumentacja rozumu, ponieważ nie jest on w stanie przeciwstawić się niszczycielskiej mocy namiętności[20].

Tym samym Werter ignoruje fakt, że rozum, poprzez namysł, refleksję, wprowadza dystans pomiędzy podmiotem a umiłowanym przedmiotem. Ten dystans jest w procesach poznania ogromnie istotny, pozwala bowiem podmiotowi ujmować siebie jako podmiot i zarazem odróżniać siebie od przedmiotu. Przeciwnie podmiot jednoczący się w emocji z wyobrażonym przez siebie przedmiotem pozbawia się tego dystansu. Przeżywający podmiot i przeżywany (wyobrażany) przedmiot tworzą w świadomości nieodróżnialną całość. Tego typu bezpośrednią, nierefleksyjną świadomość Sartre nazywa „świadomością emocjonalną", widząc w niej najniżej zorganizowaną formę świadomości. W teorii Sartre'a emocje nie są zwykłymi dodatkowymi cechami ludzkiej świadomości, lecz stanowią jeden ze sposobów ujmowania świata w świadomości. Ogólna charakterystyka świadomości emocjonalnej byłaby następująca: będąc świadom emocji, nie jestem jednocześnie świadom siebie, swojej podmiotowości skorelowanej z przedmiotem, do którego odnosi mnie emocja; nie jestem świadom także tego, że jest ona sposobem uświadamiania sobie tego przedmiotu. Stąd świadomość emocjonalna jest pierwszą, nierefleksyjną, pozbawioną samoświadomości świadomością. Jest pierwotnie świadomością świata, a nie podmiotu. Z tego powodu podmiot emocji i jej przedmiot tworzą nierozerwalną syntezę[21]. Werter natomiast w swojej krytyce rozumu dowodzi, że synteza ta jest nie tylko nierozerwalna, lecz jest także niemożliwa do przezwyciężenia. Dzieje się tak dlatego, że akty wyobrażeniowe o silnym zabarwieniu emocjonalnym przejawiają się w świadomości znacznie intensywniej i znacznie trudniej pozwalają się zastępować nieemocjonalnymi aktami refleksji. Nie jest więc prawdą, że z równą łatwością akt jednego rodzaju można zastąpić aktem innego rodzaju. Akty emocjonalno-imaginatywne (tak nazwijmy je), mają moc wypełniania całej świadomości, spychając na margines świa-

---

[20] Tamże, s. 20, 53-55.

[21] J. P. S a r t r e, *Sketch for a Theory of Emotions*, London 1962, s. 27-57.

domości akty o innych jakościach. Wypierają także akty racjonalnej refleksji oraz w znacznym stopniu ograniczają obecność aktów spostrzeżenia zmysłowego. U filozofującego Wertera eliminacja aktów refleksji, przynajmniej na początku, nie jest procesem spontanicznym, lecz jest rezultatem założenia wyższości życia emocjonalno-imaginatywnego nad życiem racjonalnym.

Emocje i skorelowane z nimi wyobrażenia podlegają zmianom, nad którymi jednostka nie panuje. W sposób racjonalnie niekontrolowany jedne emocje wypierają inne, co dzieje się jakby niezależnie od woli jednostki. Werter coraz wyraźniej dostrzega zmianę w swoim nastawieniu do przyrody. Nie jest ona już tym, czym się mu wydawała. Z niepokojem dostrzega w niej „wiecznie połykającego, wiecznie przeżuwającego potwora"[22], gdzie nie ma Wszechmogącego. Jego pragnienie przeżywania religijnej wartości przenosi się z przyrody na poznaną kobietę, Lotę, która staje się przedmiotem jego religijnej czci. „Nie znam już innej modlitwy jak do niej. W wyobraźni nie zjawia się żadna inna postać oprócz niej i wszystko wokoło widzę tylko w związku z nią"[23]. Werter bez porównania mocniej przeżywa obecność Loty, konkretnej osoby, niż nieokreślonego Absolutu. „Przepełnia wszystkie moje zmysły, wszystkie uczucia" – wyznaje. Usiłuje zrozumieć siebie w tej religijnej niemal miłości. Pociąga go nade wszystko to, że Lota przeżywa otaczający świat tak jak on. W tańcu, w rozmowie Werter coraz doskonalej poprzez nią odnajduje siebie. Lota staje się dla Wertera drugim ja. Ale Werter nie zadaje sobie pytania, kim naprawdę jest jego ukochana kobieta. Nie dąży do głębszego poznania jej charakteru, osobowości, przymiotów ducha. Opierając się na nielicznych i dosyć powierzchownych spostrzeżeniach, Werter buduje pożądany dla siebie obraz Loty, wyobrażenie, które niepodzielnie zapanuje w jego emocjonalnej świadomości. „Mnie kocha! Jakże wartościowy staję się sam dla siebie [...] – jak sam siebie uwielbiam, odkąd ona mnie kocha"[24].

Poznanie stanów psychicznych drugiego człowieka, a także moralne doświadczenie spotkania, zostają zepchnięte na margines. Wyobrażenie – jak słusznie zauważa Kuehl[25] – jest prezentacją przedmiotu w jego absolutności i totalności. Przedmiot jest dany cały naraz. Nie istnieje cząstkowe wyobrażenie przedmiotu w takim sensie, jak na przykład pierwsze zmysłowe spostrzeżenie domu otwiera horyzont dla dalszych dopełniających spostrzeżeń innych aspektów (wyglądów) owego domu. Akt doświadczenia zmysłowego odnosi do następnych tego typu aktów. W akcie wyobrażenia relacja treści wyobrażonej do wyobrażanego przedmiotu jest jedyną relacją i nie antycypuje dalszych.

---

[22] G o e t h e, dz. cyt., s. 58-60.

[23] Tamże, s. 62.

[24] Tamże, s. 45.

[25] K u e h l, dz. cyt., s. 221.

Stąd Sartre powiada, że wyobrażenie z racji swej totalności nie zawiera w sobie iluzji, ponieważ nie otwiera horyzontu poznania. Istnieje bowiem pewność, że to, co dane w wyobrażeniu, jest jedyną dostępną treścią związaną z przedstawianym przedmiotem. Wyobrażenie reprezentuje przedmiot, ale jednocześnie odcina od jego poznania, odcina od treści pochodzących od przedmiotu. Stąd – konkluduje Sartre – nie dostarcza ono żadnej wiedzy, jest poznawczo puste[26].

Silny związek emocji z określonym wyobrażeniem, które wypełnia świadomość, nie eliminuje jednak do końca doświadczenia rzeczywistości otaczającego świata i rzeczywistości drugiego człowieka. Co więcej, doświadczenie to może wejść w konflikt ze światem wyobrażeń. Ilustrację tego konfliktu znajdujemy w dalszych losach Wertera. W pewnym momencie dowiaduje się on, że Lota ma narzeczonego, któremu pragnie pozostać wierna. Werter być może mógłby zignorować ten fakt, ale nie czyni tego. Ma bowiem świadomość moralnej krzywdy, jaką wyrządziłby swemu przyjacielowi Albertowi, gdyby pozbawił go narzeczonej (później żony). Werter do końca pozostaje więc wrażliwy na moralne dobro i zło. Ale moralnej wrażliwości nie towarzyszy jednak sąd rozumu praktycznego, który determinowałby wolę. Zresztą ewentualna aktywność rozumu nie zdałaby się na nic, ponieważ wcześniej Werter zanegował wartość jego aktywności. Powstaje konflikt pomiędzy świadomością emocjonalną a doświadczeniem moralnym. Oba czynniki mają charakter bezpośredni, ponieważ sprowadzają się do prostych przeżyć. Skoro nie istnieje kryterium rozstrzygające o wartości tych przeżyć, o preferencji jednej wartości w stosunku do drugiej, przeżycia nabierają jednakowej wartości. Z tego powodu nie determinują woli do opowiedzenia się po którejś ze stron konfliktu. Ostatecznie Werter nie podejmuje żadnej decyzji względem siebie. Samobójczy krok nie jest w istocie jego wolną decyzją, lecz ostatnim etapem determinizmu bezpośredniości przeżyć.

Tak więc, romantyczna filozofia życia, zastępująca rozum wyobraźnią, doprowadza do samozniewolenia podmiotu. Okazuje się, że ubezwłasnowolnienie rozumu jest ubezwłasnowolnieniem woli. Wyobraźnia emocjonalna wypełnia wówczas całą świadomość, spychając na margines wszystkie inne rodzaje świadomości. To dzięki niej jednostka dochodzi do głębokiego przeświadczenia, że to, co ona podsuwa, jest niepodważalną prawdą. Ale ta subiektywnie przeżywana prawda jest obiektywnie zafałszowaniem życia, jest faktycznym samo-zniewoleniem, które stawia jednostkę wobec konfliktów rzekomo niemożliwych do przezwyciężenia. Przypadek taki ma miejsce wtedy, gdy źródłem działań człowieka jest nadmiernie wyzwolona wyobraźnia, która przejmując funkcje rozumu, usiłuje go zastąpić.

---

[26] S a r t r e, *The Psychology of Imagination*, s. 13.

Krzysztof MURAWSKI

MORALNOŚĆ I POLITYKA

O niektórych mechanizmach masowej demoralizacji w systemie realnego socjalizmu

To, co dzieje się w psychice ludzi, zachodzi skrycie, w ciszy i w milczeniu. Niemożność jasnego zrozumienia własnej sytuacji, spowodowana czy to zakłamaniem życia publicznego w czasach PRL-u, czy to brakiem jasnych wzorców osobowości, trudnością dochodzenia swoich racji i spaczonym poczuciem słuszności, sprawiała, że ludzie znajdujący się w sytuacji pokusy i upokorzenia nie potrafili się jej przeciwstawić i obronić swojej godności.

O polityce i etyce lub moralności można mówić w bardzo różny sposób, ponieważ mamy tu do czynienia z jednym z najbardziej ogólnych zagadnień filozoficznych. W sensie szerokim polityka jest częścią etyki, ponieważ dotyczy właściwego z danego punktu widzenia ułożenia stosunków międzyludzkich. W sensie wąskim polityka rozumiana bywa jako dążenie do władzy, gdzie wysoką skuteczność osiąga się poprzez abstrahowanie od moralności. Wszystkie pozostałe problemy z pogranicza polityki i moralności pozostają gdzieś między tymi dwoma skrajnościami. Jedno jest pewne: polityka i moralność lub polityka i etyka pozostają w ścisłym wzajemnym związku, ponieważ wynika to z natury działalności zbiorowej, a politykę, jak wiadomo, uprawiają zawsze ludzie.

Poniżej zajmę się jedynie wąskim wycinkiem tej problematyki. Przypomnę dwa mechanizmy zbiorowej demoralizacji, które funkcjonowały w systemie socjalistycznym w Polsce – związane z aborcją i służbą wojskową. Są to mechanizmy odmienne, a łączy je przede wszystkim ich masowy charakter, stałość występowania oraz milczenie, jakie wokół nich istniało przez cały niemal okres PRL-u. Jeden z tych mechanizmów dotyczył kobiet, drugi mężczyzn. Jeden był zasadniczo dobrowolny, drugi przymusowy. Jednak można twierdzić, że i jeden, i drugi wywarł znaczący oraz skryty wpływ na dezintegrację rodziny, upadek ethosu pracy i spaczone stosunki międzyludzkie, o czym wielokrotnie w odniesieniu do PRL-u pisano. Żaden z tych mechanizmów nie działał samoczynnie: jeden i drugi został uruchomiony i był w celowy sposób podtrzymywany. Oba na tyle podkopały życie społeczne, że w rezultacie przyczyniły się walnie do upadku socjalizmu i stopniowej (choć przecież niepełnej) odnowy moralnej. Nie chcę przez to powiedzieć, że obecnie mechanizmy te nie występują, że aborcja nie jest problemem, podobnie jak patologia służby wojskowej. Jednak jeden i drugi temat stanowi przedmiot publicznej debaty i troski. O ile aborcja

jest problemem o wiele trwalszym, wykraczającym poza horyzont czasowy sowieckiego socjalizmu, o tyle patologia służby wojskowej jest w miarę łatwiejsza do wyplenienia i dotyczy już obecnie węższych kręgów społecznych. Bez przesady można uznać, że aborcja stanowi jeden z głównych czynników destabilizujących współczesną cywilizację i jest źródłem wielorakiej patologii. Porównując te dwa mechanizmy należy zdawać sobie sprawę z ich odmienności. Poniżej staram się jedynie pokazać, że działając wspólnie uzupełniają się i powiększają wzajemnie swoje efekty.

Niechętnie wracamy myślą do przeszłości. Jedynie z trudnością możemy dziś wytłumaczyć dzieciom, na czym polegał komunizm. Słowa brzmią banalnie, bo nie można oddać przeżyć z tamtej epoki nieznanych ludziom wyrastającym już w nowej rzeczywistości. Okazuje się, że rok 1989 stanowi trudną do przekroczenia barierę nie tylko w sensie politycznym. Świat, który nastał później, jest mimo podobieństw tak inny, a czasy tamtejsze zostawiły tak wiele złych wspomnień, że wolimy często żyć dniem dzisiejszym pozornie uciekając od przeszłości. Cudzoziemcy często pytają: Jak wtedy było? Czy rzeczywiście było tak źle? Na takie pytania trudno odpowiedzieć. Przecież całe pokolenia żyły, rosły, dorabiały się w PRL-u. Jednak przeciętny człowiek miał wówczas poczucie istnienia gdzieś na marginesie. Tak wiele życiowych spraw nie zależało od nas. W zbyt małym stopniu każdy mógł odpowiadać za siebie, ponieważ wolność była w poważnej mierze ograniczona. W tym sensie polityka ściśle łączyła się z psychologią, gdyż ograniczenie wolności zewnętrznej wpływało jednocześnie w bolesny, choć trudny do określenia sposób, na świat wewnętrzny mężczyzn i kobiet, tłumiąc ich osobowość, swobodę ekspresji i poczucie odpowiedzialności za własny los. Nawet dorosły człowiek czuł się niekiedy jak dziecko: często latami wspierany finansowo przez rodziców, strofowany przez partyjnych sekretarzy w pracy, a przez milicjantów na ulicy, pouczany i ograniczony w swoich prawach nie miał wpływu na warunki życia, do których musiał się przystosować. Swoboda polegała na umiejętności przemykania się pomiędzy węzłami biurokratycznej sieci, „załatwiania" spraw i „organizowania" dóbr.

Socjolog może pytać o to, jakie skutki może nieść tamta, nieodległa przecież przeszłość dla teraźniejszości. Powinien też dostrzegać prędko zachodzące zmiany w mentalności i kulturze społecznej prowadzące do odrobienia zapóźnień. Nie od rzeczy jest jednak czasami przypomnieć sobie bariery, które na masową skalę wywoływały demoralizację i ułatwiały tym samym wymuszanie posłuszeństwa wobec systemu.

Dziewiętnastolatek, który na przykład w 1972 roku został wcielony na dwa lata do armii, ma dziś 44 lata i jest dojrzałym mężczyzną z wypisaną na twarzy nieraz skomplikowaną drogą życiową. Czy pamięta jeszcze swój pierwszy dzień w wojsku? Fryzjera, sorty mundurowe, cały rekrucki staż, przysięgę? Czy przeszedł przez wojsko w miarę bezboleśnie, czy trafił w sam środek na

wpół kryminalnych stosunków między starszymi i młodszymi żołnierzami? Częste pobicia, różnorodne upokorzenia, gorycz i lęk, jakie niosła nieopanowana „fala" przemocy? Czy pamięta rozkrzewiane przez oficerów politycznych donosicielstwo, zakłamane i przymusowe szkolenia polityczne, pijaństwo części zawodowej kadry, częste kradzieże? Czy pamięta gorycz i lęk, które niejednokrotnie towarzyszyły mu przez dwa lata, i czy zdaje sobie sprawę, jak te lata wpłynęły na jego dalsze życie?

Na pytania te nie ma łatwej odpowiedzi, ale wpływ na ogólny klimat życia społecznego negatywnych doświadczeń wychowawczych związanych ze służbą w socjalistycznej armii nie jest ani zbadany, ani odpowiednio oceniony. Dane liczbowe są niepełne[1]. Ogólnie jednak można przyjąć, że między rokiem 1945 a 1989 corocznie około 40% dziewiętnastolatków powoływano do służby wojskowej w armii, w jednostkach obrony terytorialnej i w zbliżonych formacjach (obecnie poniżej 20%). Innymi słowy, niemal połowa męskiej młodzieży (a istnieje domniemanie, że w niektórych okresach nawet więcej) przechodziła wojskową edukację. Była to część młodzieży przeważnie pochodzącej ze wsi, która rzadko kontynuowała później naukę, co utrudniało jej późniejszą adaptację do normalnego życia w tej grupie młodzieży i pogłębiało różnice społeczne związane z wykształceniem i pochodzeniem społecznym.

Nie jest dziś żadną tajemnicą, że stosunki w Ludowym Wojsku Polskim dalekie były od poprawności. Na normalny koszarowy dryl, nieunikniony w każdej armii, nakładały się zjawiska dodatkowe. Dominacji zarządów politycznych, zajętych indoktrynacją, wyszukiwaniem konfidentów i łamaniem zbyt sztywnych karków, towarzyszyły różnorodne formy patologii zarówno wśród części kadry zawodowej, jak i wśród żołnierzy służby zasadniczej. Mityczna „fala" stanowi jedynie część tej rzeczywistości, która dla młodych ludzi wychowanych w rodzinnych domach, z którymi po raz pierwszy rozstali się na tak długo, stwarzała szczególne trudności przystosowawcze, zmuszając do tłumienia i krycia własnej osobowości. „Męskie wychowanie" było wejściem w dorosłość, ale wejściem, niestety, często patologicznym, wywołującym niekorzystne zmiany osobowości. Zbyt rzadko zwraca się uwagę na demoralizujący wpływ służby wojskowej na młode pokolenie, który stanowi niezbędny koszt utrzymania półtotalitarnego ustroju, przy założeniu, że cieszące się du-

---

[1] Wojsko udostępnia archiwa do roku 1967 (trzydzieści lat karencji), jednak materiały te są nie opracowane i wymagają dopiero wyliczenia, a brak w tym względzie opracowań naukowych. Dane po roku 1990 są zawarte w Rocznikach Statystycznych GUS, jednak dotyczą one stanu osobowego wojska, co nie równa się liczebności armii i innych formacji obrony, jak np. WOT. Dane dawniejsze można znaleźć w opracowaniach zachodnich. Tu korzystałem z periodycznej publikacji International Institute for Strategic Studies, „The Military Balance", London 1974, 1976, 1979. Dane IISS są szacunkowe i w niektórych okresach prawdopodobnie znacznie niższe od rzeczywistych. Według informacji uzyskanych w Sztabie Głównym liczba 40% każdego kolejnego rocznika jest ostrożnym przybliżeniem.

żym zaufaniem społecznym wojsko nie było najgorszą instytucją w socjalizmie. Było jednak instytucją masową, oddziałującą na całe społeczeństwo, co potęgowało wszystkie dręczące je problemy. O ile do roku 1989 patologiczne zjawiska nieuchronnie narastały, o tyle obecne Wojsko Polskie jest już głęboko przeobrażone, a wielkość poboru spadła drastycznie.

Można dziś tylko pytać, w jakim stopniu alkoholizm szerzący się w PRL-u właśnie wśród mężczyzn był skutkiem traumatycznych przeżyć nieodłącznie związanych ze służbą w socjalistycznej armii. Na ile upadek moralności pracy socjalizm zawdzięczał wojskowej edukacji? Na ile masowa demoralizacja przyczyniła się później do najczęściej notowanych przyczyn coraz liczniejszych rozwodów i upadku rodziny? Wiadomo na przykład, że wśród najczęściej wymienianych przez kobiety przyczyn rozwodów jest alkoholizm męża (47%), brak zainteresowania rodziną (37%) oraz fizyczne znęcanie się (32%). Zapewne w znacznej mierze prymitywizmu i brutalności wielu mężczyzn nie sposób przypisać armii. Nie ulega jednak wątpliwości, że panujący w niej stan rzeczy sprzyjał narastaniu tych zjawisk. Realia służby wojskowej utrudniały dojrzewanie charakteru i uczenie się odpowiedzialnego traktowania innych ludzi. Wymuszały natomiast taką adaptację do sytuacji, która utrudniała później, zamiast ułatwiać, dorosłe życie.

Nawet rozglądając się uważnie wokół widać, że złe skutki socjalizmu wyryły się silniej na twarzach mężczyzn niż na twarzach kobiet. Wysokie zagrożenie zawałami, chorobą wieńcową i niehigieniczny tryb życia również stanowią część kryzysu płci męskiej pozostałego po socjalizmie. Nie sposób całego zła przypisać służbie wojskowej, jednak wskutek masowości oraz długotrwałego i niezwykle intensywnego oddziaływania wychowawczego (czy też antywychowawczego) armia odgrywała istotną rolę w masowej demoralizacji społeczeństwa, tłumiąc osobowość i utrwalając szkodliwe reakcje przystosowawcze.

Sztuczne poronienie jest zabiegiem, na który kobieta decyduje się dobrowolnie, co nie znaczy, że zawsze w pełnej świadomości skutków swojego czynu. Niezależnie od wszelkich kontrowersji dotyczących tej kwestii wiadomo, że aborcja wywiera traumatyczny wpływ na psychikę kobiety. Zjawisko opisane jako „syndrom postaborcyjny" wiąże się z długofalowymi zmianami w jej psychice[2]. W pierwszym okresie po usunięciu ciąży znaczna część kobiet przeżywa liczne stresy i konflikty wywołane poczuciem nieodwracalności i wielkości straty. Następnie niepokój ten częściowo ustępuje. Niezauważenie, w kilka lat po zabiegu, rozwija się długotrwały zespół zaburzeń, często nie kojarzonych przez kobietę w sposób świadomy z usunięciem ciąży. Zaburzeniu ulega ocena samej siebie jako matki (wobec pozostałych dzieci) i kobiety, niekiedy pojawia

---

[2] Zob. M. Ryś, *Zespół zaburzeń po przerwaniu ciąży*, Warszawa 1994, ATK.

się lęk przed współżyciem seksualnym. Bywa, iż kobieta przejawia niechęć wobec mężczyzny, który pchnął ją do usunięcia ciąży. Spłyceniu może ulec jej życie uczuciowe, pojawia się gorycz, stany lękowe i depresyjne, skłonność do skupiania się na prostych sprawach życiowych, unikanie głębszej analizy swego postępowania i materializacja zainteresowań.

Statystyka aborcji budzi zawsze wiele wątpliwości, ponieważ trudno oszacować liczbę zabiegów nie rejestrowanych[3]. Wedle niektórych autorytetów, liczba aborcji stanowiąca 40% liczby urodzeń żywych wydaje się uzasadniona dla stosunkowo długiego okresu przed i po wojnie w Polsce. Co prawda w latach 1965-1969 nawet liczba zarejestrowanych zabiegów przerwania ciąży wynosiła ponad 200 tysięcy rocznie i od 43 do 48% urodzeń żywych, co może świadczyć o zbyt niskich szacunkach. Inne szacunki, dokonywane przy uwzględnieniu różnic między wskaźnikiem płodności kobiet w wieku rozrodczym i tak zwanym wskaźnikiem ciężarności dają liczby znacznie wyższe, przekraczające nawet o kilkadziesiąt procent liczbę urodzeń żywych i w niektórych latach ponad 700 tysięcy.

Jeśli jednak nawet na potrzeby bardzo ogólnej oceny ograniczyć się do szacunku na poziomie 40% liczby urodzeń żywych, to i tak otrzymujemy wysokie i, jak się zdaje, w całym okresie powojennym rosnące liczby sztucznych poronień, sugerujące, że na tysiąc kobiet w wieku rozrodczym corocznie przerywa ciążę 40. Czyli że statystycznie rzecz biorąc w ciągu dwudziestu lat między 20 a 40 rokiem życia średnio 80% kobiet mogło usunąć ciążę. Oczywiście istnieją kobiety, które nigdy nie dokonały żadnej aborcji, i jest to w Polsce, jak się zdaje, grupa całkiem liczna, jednak jest też wiele kobiet, które usunęły ciążę więcej niż jeden raz. W latach PRL-u, gdy dawało się wyraźnie odczuć przyzwolenie państwa na przerywanie ciąży oraz istniał niemal całkowity brak barier prawnych, aborcja miała charakter masowy i dotykała znaczną liczbę rodzin. Dopiero w końcu lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych, gdy z jednej strony coraz częściej kobiety uciekały się do nowoczesnych metod zapobiegania ciąży, a z drugiej strony większe skutki zaczęła dawać praca wychowawcza Kościoła, liczba aborcji mogła znacznie zmaleć.

Trudno jest porównywać demoralizujące skutki dwóch tak odmiennych zjawisk, zapewne niejedynych, być może nie najważniejszych w czasach PRL-u. W obu jednak przypadkach mamy do czynienia z przemocą. W wojsku wobec poborowego przemoc stosują jego koledzy, którzy sami wcześniej przeszli przez podobne poniżenia. W reakcji obronnej, która pozwala człowiekowi

---

[3] Wykorzystuję tu informacje ustne prof. Michała Troszyńskiego z Instytutu Matki i Dziecka, ks. Władysława Gasidły z Instytutu Rodziny PAT i opracowanie B. Adamczak *Społeczne uwarunkowania przerywania ciąży*, Poznań 1979 (praca magisterska, UAM). Należy zaznaczyć, że przyjęta powyżej liczba aborcji rocznie stanowi szacunek bardzo ostrożny; rzeczywista liczba mogła być o wiele wyższa.

poniżonemu odbudować własną godność, choć swoiście rozumianą, przemocy używa on wobec młodszych kolegów. W przypadku aborcji, dokonanej przy pomocy lekarza, a nierzadko rodziny i partnera seksualnego, męża lub chłopaka, kobieta stosuje przemoc wobec siebie oraz wobec własnego nie narodzonego dziecka. Skutkiem tej przemocy jest każdorazowo zniszczenie życia istoty ludzkiej – niewinnej i bezbronnej. Trudno o bardziej traumatyzujące i niszczące osobowość przeżycie. W tym sensie nie jest łatwo uzasadnić porównanie między zabiegiem usunięcia ciąży a skutkami patologicznej przemocy w wojsku. Nie sposób jednoznacznie ocenić strat, jakie masowo dokonywana aborcja wywołuje w mentalności poddających się jej kobiet. Również trudno ocenić zakres demoralizacji wywołanej przez swoistą antyedukację stosowaną w socjalistycznej armii.

W przypadku aborcji mamy do czynienia z głębokimi, egzystencjalnymi skutkami popełnionego czynu. W świetle tego, co na ten temat wiadomo, trudno traktować aborcję jako przejaw wyzwolenia kobiety spod egzystencjalnej presji macierzyństwa i własnej płci – jak bywa to niekiedy przedstawiane. Aborcja jest zaprzeczeniem miłości, bez której człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą. W skali społecznej jej nasilenie stwarzało swoisty klimat, którego skutki trwają do dziś, przyczyniając się do zerwania więzi międzyludzkich opartych na prawdzie, miłości i zaufaniu, bez których nie można w satysfakcjonujący sposób przeżyć własnego życia. Aborcja podkopuje rodzinę i utrudnia odpowiedzialne wychowanie dzieci. Dla kobiety przezwyciężenie bariery, którą zbudowała wokół siebie decydując się raz lub wiele razy na aborcję, jest bardzo trudne i wymaga szczególnie sprzyjających okoliczności, a niekiedy pomocy otoczenia.

Dla niejednego mężczyzny przezwyciężenie skutków upokorzeń i doświadczeń wyniesionych ze służby wojskowej również może wymagać rewizji całego stosunku do życia i do samego siebie. Przemoc zabija wiarę w samego siebie i gotowość czynienia dobra, odbiera bowiem ludziom ich godność i wrażliwość[4].

To, co dzieje się w psychice ludzi, zachodzi skrycie, w ciszy i w milczeniu. Niemożność jasnego zrozumienia własnej sytuacji, spowodowana czy to zakłamaniem życia publicznego w czasach PRL-u, czy to brakiem jasnych wzorców osobowości,trudnością dochodzenia swoich racji i spaczonym poczuciem słuszności, sprawiała, że ludzie znajdujący się w sytuacji pokusy i upokorzenia nie potrafili się jej przeciwstawić i obronić swojej godności. Skutki PRL-u nosimy

---

[4] Zob. np.: M. Kosewski, *Ludzie w sytuacjach pokusy i upokorzenia*, Warszawa 1985. Książka ta co prawda opisuje specyficzne stosunki więzienne, jednak mechanizm psychologiczny jest zbliżony. Na temat zjawiska „fali" istnieje pewna liczba opracowań socjologów wojskowych, jednak nie oddają one pełnego obrazu rzeczywistości. Jak na skalę zjawiska i jego skutki społeczne jest to temat wyjątkowo niedoceniony.

w sobie do dziś. Widoczne są w tak różnych zjawiskach, jak chwiejność życia rodzinnego, częstość rozwodów i zdrad, wielkie nasilenie alkoholizmu, masowa podatność na nachalną reklamę, nieumiejętność współpracy i grupowej organizacji działania.

Socjolog jest do pewnego stopnia w stanie zaobserwować prędkie zmiany postaw ludzi świadczące o tym, że jako społeczeństwo odrabiamy dystans, który dzieli nas od świata odpowiedzialnej wolności. Od roku 1990 ogromnie i stale spada liczba rozwodów[5]. Gęsta sieć poradnictwa rodzinnego prowadzona przez Kościół, a także działanie różnego rodzaju stowarzyszeń przynosi duże efekty pozytywne. Maleje również liczba dokonywanych zabiegów przerywania ciąży: nie tylko wskutek wprowadzenia nowej (zmienionej później) ustawy, ale również dzięki szerokiej dyskusji wokół tej sprawy i zmiany przychylnego aborcji stanowiska znacznej części opinii publicznej. Zmniejsza się zakres alkoholizmu i przybywa ludzi pragnących wyzwolić się z nałogu. Mogą oni korzystać z różnych programów pomocy, jak na przykład ruch AA, który prędko rozwinął się w Polsce. Coraz rzadziej narzeka się na demoralizację w pracy. Zmiany te nie mają charakteru przypadkowego. Wiele wskazuje na to, że są one często skutkiem świadomych wysiłków podejmowanych przez ludzi pragnących wydobycia się z zapaści cywilizacyjnej.

Nowa rzeczywistość społeczna i gospodarcza niesie wiele nowych problemów i nowych wyzwań. Terenem, na którym dokonują się obecnie pozytywne przemiany, jest rodzina, coraz bardziej świadomie traktowana przez mężczyzn i kobiety jako miejsce oparcia i wspólnego przeciwstawienia się trudnościom życia codziennego, miejsce gdzie chce się budować serdeczne i oparte na zaufaniu więzi[6].

---

[5] Zob. m.in.: *Rodzina w Polsce w okresie transformacji społeczno-gospodarczej*, Warszawa 1994, GUS.

[6] Opisałem to zjawisko na podstawie własnych badań ankietowych w artykule *Rodzina i wolność*, „Wiedza i Życie", maj 1997, s. 35-37. Szersze opracowanie znajduje się w „Przeglądzie Powszechnym" (w druku). Zob. też *Przekaz wartości kulturowych w rodzinie. Wstępny raport z badań*, Warszawa 1995, ISKK SAC.

U PODSTAW SPOŁECZNEGO WYMIARU MIŁOŚCI

Wanda PÓŁTAWSKA

CZYSTOŚĆ JAKO ZADANIE WYCHOWAWCZE

Intymny kontakt mężczyzny i kobiety musi być tajemnicą i jest nią nawet wtedy, gdy oni sami usiłują go obedrzeć z tajemnicy, gdyż bierze w nim udział cały człowiek z całym bogactwem treści, jaka o nim stanowi, a tego nie da się nigdy w pełni ujawnić.

WSTĘP

Czystość jako cnota była zawsze jednym z zadań zarówno wychowania, jak i samowychowania; nie była jednak traktowana jako odrębny przedmiot w programie wychowawczym, ale niejako zawierała się w kontekście całej linii wychowania chrześcijańskiego. Obecnie natomiast powstała potrzeba osobnego potraktowania problemu czystości z powodu jej ogólnego zagrożenia oraz zatwierdzenia nowych programów szkolnych, w których umieszczono przedmiot nazwany przygotowaniem do życia seksualnego. W programie tym często proponowane są postawy jednoznacznie przeciwne etyce katolickiej i zagrażające czystości. Powstała więc potrzeba wypracowania jakby kontrprogramów i metod sprzyjających rozwojowi tego, co Paweł VI nazwał „klimatem czystości w świecie". Czystość powinna być klimatem młodości; klimat ten jest w całym świecie zagrożony i Kościół ma wobec tego zagrożenia specjalne zadania – Kościół jako hierarchia, jako lud i jako katoliccy nauczyciele i rodzice.

CZYSTOŚĆ I DZIEWICZOŚĆ

Pojęcie czystości, oznaczające integralnie osobowy charakter płciowości, odnosi się zarówno do dziewictwa, jak i do czystości odzyskanej przez sakrament pojednania; odnosi się też do małżeństwa, choć czystość jest tam realizowana w inny sposób. Obecnie chodzi nam o czystość wieku młodzieńczego i o sposób jej realizowania.

Wszyscy ludzie zaczynają życie w klimacie czystości i dziewictwa. Dziewictwo jest stanem prawidłowym w dzieciństwie i w młodości; wiąże się to z integralnością i indywidualnością osoby. Do istoty życia ludzkiego nie należy łączenie się z drugim; każdy żyje odrębnie i dopiero istotą małżeń-

stwa jest to, że dwoje ludzi łączy się i staje się jednym ciałem. Można więc powiedzieć, że dziewictwo jest normalnym stanem człowieka, normalnym sposobem życia, łączenie się zaś z drugim jest czymś szczególnym i jedynie przejściowym, gdyż człowiek żyje sam, choć w otoczeniu innych, i może tylko na jakiś czas łączyć się z drugim. Struktura biologiczna ciała ludzkiego pozwala na zjednoczenie z drugą osobą płci przeciwnej, ale to jednoczenie się nie jest warunkiem życia, lecz przeciwnie: człowiek musi się odłączyć, aby żyć. Odrębność i bytowa samotność należą do istoty ludzkiego życia. Narządy, które umożliwiają zjednoczenie się, są, stosownie do zadań, inaczej ukształtowane u mężczyzny i u kobiety i są konieczne do przekazania życia dziecku, ale nie są nieodzowne do życia jednostki. Są to narządy, których płciowa funkcja nie służy życiu jednostki, lecz prokreacji; stąd nie ma żadnego powodu, aby były używane wtedy, gdy człowiek nie podejmuje powołania do założenia rodziny.

Działanie to jest zatem – i powinno być traktowane jako – wyłącznie przynależne małżonkom. Dla młodzieży jedynie właściwą postawą jest zaniechanie tego działania, a zarazem przygotowanie się do odpowiedzialności za jutro, co do którego jeszcze nie wiadomo, jakie będzie. Zadaniem młodzieży nie ma być w tym kontekście działanie rodzicielskie, lecz zachowanie dziewictwa; zadaniem wychowawcy natomiast jest ukazanie młodym wartości dziewictwa i sposobów jego zachowania. To ostatnie staje się szczególnie konieczne w obecnej rzeczywistości, gdy programy szkolne i opinia proponuje młodzieży działania cudzołożne w imię swobody i źle pojętej wolności oraz nieprawidłowej koncepcji miłości.

Wartość dziewictwa jako integralność osoby nabiera właściwego znaczenia dopiero wtedy, gdy zrozumiemy istotę miłości, która dla swojej pełni wymaga p e ł n i d a r u.

Dar osoby staje się pełny jedynie w wymiarze dziewictwa. Miłość prawdziwa, ta, którą Jan Paweł II nazywa oblubieńczą, realizuje się przez dziewictwo, a potem przez czystość małżeńską.

Świat współczesny neguje wartość dziewictwa, a narastający sceptycyzm młodych podważa zdolność człowieka do takiej miłości. Dziewictwo, jako wartość rzadko realizowana, straciło dziś prawo istnienia. Działalność seksualna oderwana od małżeństwa i prokreacji jest dziś zwykłym, codziennym zachowaniem. Utrata dziewictwa jest u młodzieży zjawiskiem niemal powszechnym, trzeba więc jakby pogodzić się z tym i jedynie próbować doprowadzić młodych do odzyskania stanu czystości, mimo utraty dziewictwa, przez sakrament pokuty. Uzyskane rozgrzeszenie anuluje dokonany grzech cudzołóstwa czy samogwałtu, ale nie daje możliwości odzyskania dziewictwa. Wartość utracona nie wraca. Sam fakt, że utracić dziewictwo można tylko raz w życiu, nadaje mu szczególną wartość: coś, co może stać się tylko raz, nie może być traktowane jako coś pospolitego, lecz przeciwnie, jest czymś wyjątkowym. Nad

przeszłością nikt nie ma władzy i nie można jej unicestwić: to, co było, jest w człowieku i stanowi o nim.

Pierwszym zadaniem wychowawców jest więc uświadomienie młodym, iż wartość dziewictwa jest tak wielka, że byli ludzie, którzy zdecydowali się na męczeństwo, byle ją ocalić. Pomniejszenie wartości dziewictwa pociąga za sobą obniżenie wartości aktu małżeńskiego; tajemnica aktu jednoczącego dwoje kochających się ludzi traci swój właściwy wymiar i staje się czymś powszednim, realizowanym łatwo, bez żadnych zobowiązań i wymagań, zdawkowym działaniem podejmowanym w celu zdobycia chwilowej przyjemności cielesnej. Zarówno wartość aktu, jak i dziewictwa jest zaprzeczona, gdyż właśnie dziewictwo gwarantuje pełnię małżeńskiego daru będącego istotą małżeństwa; jest to – jak pisze Paweł VI w *Humanae vitae* – „dar z siebie samego w celu ubogacenia drugiej osoby sobą".

KONCEPCJA MIŁOŚCI

Wśród przyczyn łatwego rezygnowania z dziewictwa na plan pierwszy wysuwa się nieprawidłowa koncepcja miłości, która jakoby miała wymagać aktu seksualnego jako swego znaku. Jeżeli postawimy znak równości między miłością a tym aktem, to oczywiście powstaje konieczność takiego znaku, i młodzi ludzie, zwłaszcza mężczyźni, nieraz takiego rzekomego dowodu miłości żądają.

Sam akt nigdy nie może być nazwany miłością we właściwym znaczeniu, choć może miłości służyć, wiadomo bowiem, że może on być aktem krzywdy – i zawsze jest krzywdą, jeśli jest realizowany bez uprawnień. Akt małżeński powinien być jedynym sposobem realizowania rodzicielstwa i temu właśnie służyć, natomiast znaki miłości mogą być różne i mają się rozgrywać na innej płaszczyźnie. Miłość daje prawo do całopalenia, można z miłości oddać życie za drugiego człowieka, ale sama miłość nie daje prawa do działalności rodzicielskiej; to prawo daje tylko sakrament małżeństwa. Miłość domaga się innych znaków: znakiem miłości przed małżeństwem może być właśnie powstrzymanie się od tego działania, którego skutkiem może być krzywda wielu osób. Akt seksualny nie jest jedynie przeżyciem dwojga, ale poprzez swą zdolność do prokreacji powiązany jest z losem i życiem innych osób. Nie jest więc obojętne, jak ludzie rozwijają tę swoją zdolność.

Widzimy codziennie, ile dramatów wynika z szerzenia się permisywnych postaw, ile w imię rzekomej miłości zabijanych jest dzieci, ile jest sierot społecznych i porzuconych żon. Dziewictwo przedmałżeńskie stoi niejako na straży miłości małżeńskiej, gdyż jest sposobem realizacji wierności. Pełna miłość musi być wierna, a można być niewiernym również przed małżeństwem, można zdradzić przyszłego małżonka przed zawarciem małżeństwa.

Zrozumienie miłości jako pełnej postawy woli oddania się drugiemu, daru z całego siebie na całe życie, a więc realizacja miłości zdolnej do ofiary i pełnego oddania, pozwala pojąć znaczenie czystości okresu przedmałżeńskiego.

KONCEPCJA MĘSKOŚCI

Utrudnieniem w zrozumieniu wartości dziewictwa jest nieprawidłowa koncepcja męskości jako konieczności działania seksualnego. Niemal powszechnie panuje w odniesieniu do mężczyzny pogląd deterministyczny: męskość jako podporządkowanie mechanizmom cielesnym, nad którymi mężczyzna nie potrafi panować i którym całkowicie podlega. Temat ten powinien być traktowany jako centralny wśród tematów dotyczących przygotowania do rodzicielstwa. Zagadnienie istoty męskości domaga się głębszej analizy i powinna to być w programie szkolnym osobna lekcja wyłącznie dla chłopców, bez obecności dziewcząt. Zresztą z różnych przyczyn lekcje o tej tematyce powinny być zawsze prowadzone osobno dla chłopców i dla dziewcząt. Każdy młody mężczyzna ma problem swego ciała; jest to zrozumiałe w aspekcie cielesnej struktury męskości.

W świadomości chłopca bardzo łatwo o spłycenie znaczenia i o lekceważące traktowanie tej części ciała, która w obiektywnym porządku rzeczy powinna być traktowana jako skarb. Św. Paweł pisze o tych członkach jako szczególnie delikatnych i wymagających szacunku. Dziewictwo chłopięce, inaczej niż dziewczęce, nie może być bierne – przeciwnie, musi być aktywną postawą: chłopiec musi rozumieć, co się w nim dzieje, i nauczyć się kierować swymi reakcjami. W pewnym sensie to głównie do mężczyzn odnoszą się używane przez Jana Pawła II pojęcia „samoposiadania" i „samopanowania". Reakcje nieraz pojawiają się same, nie da się ich zupełnie uniknąć, i chłopiec musi nauczyć się wygaszać napięcia powstałe w jego ciele. Pojawia się tu powinność pewnej gotowości do wyrzeczenia, gdyż reakcje te są odczuwane jako przyjemne i trzeba pewnego wysiłku i decyzji woli, a także właściwej motywacji, aby z tej przyjemności zrezygnować.

W tym punkcie nauka Chrystusa i Kościoła zderza się z powszechnie panującym poglądem hedonistycznym. Człowiek jest gotów szukać przyjemności, a Chrystus każe przyjąć krzyż; Kościół zaś poucza o potrzebie ofiary i ascezy. Argumentacja za dziewictwem chłopięcym nie jest możliwa na płaszczyźnie hedonizmu – uznawania przyjemności za najwyższą wartość. Dopiero gdy sięgniemy do wyższych wartości, znajdujemy uzasadnienie, dlaczego człowiek ma rezygnować z przyjemności cielesnej. Zrozumienie istoty człowieczeństwa jako bycia osobą stworzoną na obraz Boga, osobą, która może stać się pełnym darem dla drugiej osoby w pełni miłości, pozwala najgłębiej uza-

sadnić konieczność samopanowania i samoposiadania: masz zachować siebie, żeby mieć co dać!

Czystość męska jest zatem związana z potrzebą męstwa, zdolnością i gotowością podjęcia wysiłku, który zresztą sam daje prostą i czystą radość. Można to obserwować u chłopców, którym udało się wyjść z grzechu czy nawet nałogu samogwałtu, gdy odzyskują swobodę wobec siebie samego i mają na nowo poczucie panowania nad reakcjami ciała, poczucie wolności. Czystość jest realizacją wolności, jest uwolnieniem się od determinizmu. Człowiek raduje się, gdy czuje się panem siebie, a nie niewolnikiem swojego ciała. Jednak do tej wolności potrzebna jest pewna dojrzałość; stąd młodzieży męskiej trzeba pomóc wyjaśniając jej mechanizmy ciała i pokazując sposoby wygaszania reakcji cielesnych.

Moralne wskazanie mówi, aby roztropnie nie mnożyć bodźców wywołujących niepożądane reakcje. Niestety świat współczesny i mass media sprzyjają właśnie wywoływaniu takich reakcji. Bodźce, w różnej postaci, pojawiają się w obfitości w otoczeniu; dom nie potrafi dziś spełnić roli bariery ochronnej przed nimi – zwłaszcza gdy do czynników pobudzających należy dziś nawet program szkolny, a dziecko prawie połowę czasu spędza w szkole. Nie można zatem liczyć na ochronienie chłopców przed tymi bodźcami. Trzeba jedynie wypracować postawę woli i decyzję pracy nad sobą. Ogromna większość wychowawców nie porusza z młodzieżą tematu ćwiczenia woli, a przecież jest to sprawność, która nie jest dziedziczona, lecz musi zostać nabyta drogą żmudnych nieraz ćwiczeń, drogą wytrwałości w podejmowaniu wysiłków. Żadne wielkie zrywy nie wzmacniają woli człowieka, lecz jedynie konsekwentne spełnianie jakiejś choćby drobnej czynności, którą będzie powtarzać się codziennie przez długi czas.

Oprócz unikania bodźców zewnętrznych jeszcze ważniejsza jest dyscyplina wewnętrzna, sterowanie myślami, gdyż bodźce wyobrażeniowe mogą mieć większą siłę pobudzającą niż bodźce zewnętrzne. Wyobraźnia bowiem może nie mieć granic, jakie naturalnie stawia rzeczywistość. Chłopiec musi sterować swoimi myślami i wyobrażeniami. (Tu trzeba także zwrócić uwagę wychowawców na oczywisty fakt: w genotypie ludzkim mamy 46 chromosomów, a tylko jedna para: xx lub xy odnosi się do płciowej struktury ciała; inne wyposażają człowieka w różne wielkie możliwości. Stąd wszelkie czynności pobudzające rozwój czy to fizyczny, jak sport, czy to intelektualny, mogą służyć wypracowaniu cnoty czystości.)

Młodość jest najkorzystniejszym okresem życia ludzkiego i ma szanse być najszczęśliwszym; trwa zaledwie dziesięć lat – od 14. do 24. roku życia. Jeżeli młodzież podejmuje działania seksualne, działania par excellence ludzi dorosłych, to niejako przeskakuje ten okres, niszczy go i wchodzi od razu w świat obowiązków i dramatów. Obserwowane już skutki nauczania w szkole w postaci małoletnich rodziców jasno to pokazują. Rozbieżność między dojrzało-

ścią biologiczną a dojrzałością psychiczną i społeczną do podejmowania zadań rodzicielskich musi zwracać uwagę wychowawców. Jeżeli rozbieżność ta zachodzi, to okres młodości powinien służyć czemuś innemu niż realizowaniu rodzicielstwa: ma właśnie służyć wypracowaniu postawy c z y s t o ś c i, która bazuje na s a m o p o s i a d a n i u, na zdolności panowania nad swoimi reakcjami. Tu jest miejsce na prawidłową koncepcję męskości. Męskość jest to potencjalna płodność. Każdy chłopiec od momentu pojawienia się trzeciorzędowych cech płciowych (np. zarost) staje się nosicielem zalążków życia – o ile jest zdrowy, jest zawsze potencjalnie płodny; potencjalna płodność jest znamieniem zdrowia. Cechą charakterystyczną mężczyzny jest jego potencjalne ojcostwo. Każdy jego akt jednoczenia się z kobietą jest potencjalnym ojcostwem. Jeżeli nie ma owocu tego jednoczenia się, to dlatego, że organizm kobiety działa inaczej: ona tylko wyjątkowo, w jednym dniu owulacji, raz w cyklu miesięcznym, może stać się matką. On natomiast powinien być świadomy tego, że niejako stale zawiera w sobie życie.

Odpowiedzialność mężczyzny odnosi się więc nie tylko do niego i kobiety, ale jeszcze do losu ewentualnie poczętego dziecka. Jest to temat obecnie szczególnie aktualny. W dyskusji na temat aborcji mówi się z reguły o kobiecie i jej prawie do przerwania ciąży, a nie mówi się o prawie mężczyzny do obrony dziecka. (W mojej długoletniej praktyce lekarskiej raz jeden miałam okazję spotkać mężczyznę – chłopca, który sprzeciwił się zabiciu własnego dziecka i mimo iż dziewczyna chciała przerwać ciążę, poszedł z nią do lekarza i wymusił na nim odstąpienie od „zabiegu".) Ogromna większość mężczyzn-ojców albo nie reaguje wcale na fakt zabicia dziecka, albo wręcz neguje swoje ojcostwo. (Są niestety sytuacje, kiedy kobieta może rzeczywiście nie wiedzieć, który z jej partnerów jest ojcem dziecka!) Dlatego też postawa mężczyzny wobec losu dziecka jest miarą jego uczciwości i dojrzałości.

KONCEPCJA KOBIECOŚCI

Nie tylko nieprawidłowa koncepcja męskości powoduje kryzys dziewictwa młodzieży, lecz prowadzi do tego także niewłaściwa koncepcja kobiecości. Kobieta współczesna zagubiła swoją tożsamość i nie mogąc siebie odnaleźć usiłuje naśladować mężczyzn; nie zdaje sobie sprawy z tego, jak wiele traci. Mężczyzna ma łatwiejszą rolę w realizacji rodzicielstwa; jego udział w tym wielkim wydarzeniu nie przynosi mu trudu. Dla kobiety, przeciwnie, przyjemność seksualna może zamienić się w trud noszenia przez wiele miesięcy dziecka, podczas gdy wczesne ojcostwo jest łatwe i niczym mężczyzny nie obciąża. Stąd powstaje u kobiety chęć, żeby i ona miała takie same prawa, żeby mogła mieć przyjemność seksualną bez odpowiedzialności, jaką niesie ze sobą macierzyństwo; stąd chęć stosowania takiej czy innej formy antykoncepcji w celu

oddzielenia działania seksualnego od prokreacji. Kobieta usiłuje uwolnić się od macierzyństwa nie rozumiejąc, że ono właśnie jest podstawą jej wartości. Jan Paweł II mówi o s a c r u m ciała kobiety. To sacrum tkwi właśnie w macierzyństwie, w nim kobieta staje się realnie naczyniem Ducha Świętego, gdy w jej tajemniczym łonie, w głębi i w ukryciu Duch Święty jednoczy komórki ojca i matki.

Działanie seksualne jest czynem ludzkim, ale zapłodnienie jest dziełem natury; dla wierzącego siły natury to siły, którymi steruje Stwórca – Stwórca decyduje o chwili poczęcia w kobiecie nowego życia. Kobieta odwracająca się od macierzyństwa niszczy siebie. Cóż może zyskać naśladując mężczyznę?

Rok 1996, poświęcony kobiecie, przyniósł szereg odnośnych papieskich dokumentów: Orędzie na XXVII Światowy Dzień Pokoju *Kobieta wychowawczynią do życia w pokoju*, list na Wielki Czwartek *Kapłan i kobieta*, *List do kobiet*, wcześniej zaś ogłoszono encykliki *Mulieris dignitatem* i *Redemptoris Mater.*

Kobieta ma zadania wychowawcze wobec siebie, wobec świata, wobec dziecka i wobec mężczyzny; każda Ewa ma wpływać na każdego Adama.

Lekcja na temat „Kim jesteś Ewo" nie powinna się odbywać w obecności chłopców. Mówienie o narządach intymnych kobiety, konieczne dla dziewczynki dwunastoletniej, aby ją przygotować na zachodzące w niej zmiany, nie może się odbywać w obecności chłopców, gdyż chłopcy w tym wieku nie są w stanie zrozumieć wartości macierzyństwa, a mówienie o narządach intymnych, miesiączce itp. łamie naturalną barierę wstydliwości dziewcząt i jest przejawem całkowitego braku delikatności, przez co przyczynia się do brutalizacji zachowań młodzieży. Jedynie właściwym podejściem jest w tym względzie taktowna rozmowa m.in. o godności dziewictwa, o macierzyństwie jako spełnieniu kobiecości i o higienie w tym okresie, bez instruktażu o technice i patologii. Ujawnianie dzieciom patologii małżeńskiej jest podobne do zmuszania przedszkolaków do uczenia się wyższej matematyki.

Dziewczynka w okresie dojrzewania ma się dowiedzieć, jakim skarbem jest dziewictwo i jej ciało, oraz że jest odpowiedzialna za zachowanie chłopców. Trzeba też jej uświadomić konieczność panowania nad reakcjami serca i uczulić na niebezpieczeństwo, jakie niesie uleganie tym reakcjom.

PEDAGOGICZNE WSKAZÓWKI PRAKTYCZNE

Dlaczego powinny być prowadzone osobne lekcje dla chłopców i dziewczynek?

Dlatego, że zachodzi różnica w tempie ich rozwoju: chłopcy rozwijają się wolniej i ich dojrzałość biologiczna przychodzi później; dziewczęta, zwłaszcza w miastach, rozwijają się szybciej i jest im potrzebna informacja o tym, co się

w nich dzieje, żeby uprzedzić pojawienie się miesiączki. Wprawdzie powinna to zrobić matka, a nie szkoła, ale jeżeli już przygotowuje szkoła, to bez obecności chłopców. Ponadto ciągła koedukacja powoduje, że dziewczęta – przebywając zawsze w obecności chłopców – nigdy nie są po prostu sobą. W ich zachowaniu dominuje wówczas chęć zwrócenia na siebie uwagi. Przebywanie bez chłopców sprzyja rozwojowi normalnych przyjaźni wśród dziewczynek – niech przynajmniej lekcje wychowawcze dają okazję do wypracowania pewnego rodzaju solidarności kobiet między sobą, do zawiązywania przyjaźni, których jest obecnie bardzo mało wśród młodzieży. Ponadto łatwiej mówić o odpowiedzialności za partnera drugiej płci, gdy nie ma na sali jej przedstawicieli.

Wreszcie dziewczęta są inne od chłopców nie tylko fizycznie, ale także psychicznie, inny jest sposób ich reagowania, inne argumenty przemawiają do dziewcząt, a inne do chłopców. Dużo łatwiej jest nawiązać kontakt z młodzieżą w grupach jednorodnych. W grupie mieszanej dziewczęta mniej śledzą tok lekcji, a bardziej interesują się chłopcami. Łatwiej skoncentrować uwagę na temacie, gdy nie ma rozproszenia wynikającego ze wzajemnych reakcji.

Ciągłe obcowanie w grupach mieszanych nie stwarza dobrych warunków do rozwinięcia własnej osobowości, gdyż zawsze pojawia się element wzajemnego przyciągania. Kobiecość potrzebuje wzmocnienia solidarności. Obserwacja życia pokazuje, że wśród kobiet brakuje przyjaźni i lojalności; łatwość, z jaką jedna kobieta wyrywa drugiej mężczyznę, męża żonie, a nieraz ojca dzieciom, w dużej mierze zależy od tych nie wypracowanych w młodości postaw (od początku szkoły pojawia się ta rywalizacja dziewcząt o względy chłopców).

Wreszcie grupy jednej płci pozwalają na rozwinięcie dyskusji; w grupach mieszanych z reguły w dyskusji górują chłopcy, a dziewczęta nie dochodzą do głosu.

Trzeba też ukazać młodzieży prawo do tajemnicy: tajemnicy kobiecości i tajemnicy męskości, tajemnicy małżeństwa i miłości. Trzeba uznać konieczność tajemnicy, która podnosi rangę zjawiska, jakim jest obcowanie osób różnej płci. Intymny kontakt mężczyzny i kobiety musi być tajemnicą i jest nią nawet wtedy, gdy oni sami usiłują go obedrzeć z tajemnicy, gdyż bierze w nim udział cały człowiek z całym bogactwem treści, jaka o nim stanowi, a tego nie da się nigdy w pełni ujawnić. Płaszczyzna współżycia powinna być ich tajemnicą, odkrytą jedynie przed Bogiem. Dawna postawa „tabu" wobec tych spraw była bliższa prawdy niż obecna wielomówność.

Krystyna OSTROWSKA

EDUKACJA CZY WYCHOWANIE SEKSUALNE? SPÓR O SŁOWO CZY O RZECZ?

Spór o charakter realizacji w szkole przedmiotu dotyczącego sfery płciowości i seksualności człowieka nie jest sporem pomiędzy neutralną (naukową) opcją z jednej strony a zaangażowaną światopoglądowo opcją kształtowania świadomości młodzieży z drugiej strony. Spór toczy się w istocie pomiędzy formacją liberalistyczno-permisywną a formacją broniącą tradycyjnych wartości człowieka, rodziny i narodu.

PROBLEM DEFINICJI

Termin „edukacja" w ostatnich latach robi zawrotną karierę, szczególnie w Polsce. Fakt ten obserwuje się w dokumentach krajowych i międzynarodowych dotyczących oświaty oraz w publicystyce i piśmiennictwie naukowym. Warto może przypomnieć, że w *Słowniku języka polskiego*[1] znajdujemy następującą definicję: „Edukacja – wychowanie, głównie pod względem umysłowym; wykształcenie, nauka (czasem z odcieniem ironicznym)".

Francuskie słowo „éducation" i łacińskie „educatio" oznacza zarówno wychowanie, jak i kształcenie. Angielskie „education" przez jednych przedstawicieli nauk społecznych jest używane w odniesieniu do kształcenia, przekazywania wiedzy, nabywania umiejętności, przez innych rozumiane jest zgodnie z pierwotnym sensem, to znaczy obejmuje nauczanie i wychowanie.

Uwyraźnianie jedynie sensu kształcenia i eliminowanie treści wychowania zawdzięczamy, jak się wydaje, pewnym grupom osób narzucających liberalny i postmodernistyczny styl myślenia i działania. Są to zarówno osoby z kręgów naukowych, jak i – a może przede wszystkim – z kręgów władzy i gospodarki, finansujących badania naukowe i działalność instytucji pracujących na rzecz zaspokojenia psychicznych i społecznych potrzeb człowieka. Mam na myśli Fundusz Ludnościowy ONZ, który w swoich dokumentach z wielu konferencji (np. z Genewy, Kairu, Pekinu) wyraźnie akcentuje procesy edukacji, jednocześnie traktując edukację jako zdobywanie wykształcenia, przekazywanie wiedzy i nabywanie umiejętności i kompetencji[2]. Edukacja jest działaniem

---

[1] Red. M. Szymczak, Warszawa 1978.

[2] Porównaj np. *Streszczenie programu działania międzynarodowej Konferencji Narodów Zjednoczonych „Ludność i Rozwój"*, Kair 5-13 IX 1994, CUP, RKL.

na rzecz przekazywania określonej wiedzy, umiejętności, kompetencji. Edukację, jak chcą tego współcześni decydenci państwowi i społeczni, prowadzą edukatorzy, czyli realizujący te działania. Nauczanie wiedzy i kompetencji ze swej natury jest przekazem jednostronnym. Nauczającego nie interesuje sposób wykorzystania przekazanej wiedzy i umiejętności, wychowawcę obchodzi to jak najistotniej.

Tendencje te są szczególnie wyraźne od początku lat dziewięćdziesiątych. W poprzednich latach ten sposób myślenia nie był tak eksponowany. Przykładowo UNESCO w czasopiśmie „Perspectives" podaje następującą definicję wychowania: „Wychowanie oznacza globalny proces społeczny, dzięki któremu jednostki i grupy społeczne uczą się zabezpieczać w sposób świadomy – na szczeblu wspólnoty narodowej oraz międzynarodowej i na korzyść tych wspólnot – integralny rozwój osobowości swoich uzdolnień i swej wiedzy. Proces ten nie może ograniczać się do działań specyficznych dla systemu oświaty"[3].

W pełnym i pogłębionym określeniu w y c h o w a n i e jest procesem ukierunkowanego wspomagania w stawaniu się coraz bardziej człowiekiem. Dokonuje się poprzez stymulowanie, na różne sposoby, intelektualno-emocjonalne i działaniowe typowo ludzkich możliwości: dokonywania wyborów, wartościowania, twórczości, nawiązywania relacji z ludźmi i rzeczywistością transcendentną, Bogiem, odkrywania struktury i praw człowieka i świata, szanowania ładu moralnego. W procesie wychowania niezbędne jest również przekazywanie wiedzy, ćwiczenie umiejętności i kształtowanie właściwych kompetencji. Jest to element szerszego i bardziej złożonego procesu wychowania, jednak nie może go zastąpić.

Wychowanie jest spotkaniem osób wzajemnie się ubogacających tak swoim człowieczeństwem, jak i posiadaną wiedzą i umiejętnościami. Jest to też proces wspomagania wychowanka przez wychowawcę, szczególnie poprzez dostarczanie oparcia, bezpieczeństwa, niezawodności, które są nieodłącznymi atrybutami nauczyciela i wychowawcy. Jednak również dziecko w procesie wychowania ubogaca wychowawcę tymi darami, które są typowe dla jego okresu rozwojowego: prostotą, niewinnością, emocjonalnym zapałem, krytycyzmem, bezgranicznym zaufaniem, wrażliwością, brakiem konformizmu, ciekawością świata.

Celem współczesnego wychowania staje się ukierunkowanie oddziaływań wychowawczych na stymulowanie rozwoju, poczucia odpowiedzialności, samokontroli, wierności sobie i przyjętym zasadom, wartościom oraz zobowiązaniom. W wychowaniu i samowychowaniu zdobywa się uwrażliwienie na potrzeby drugiego człowieka, umiejętność poszanowania jego osobowej godności, traktowania go z życzliwością i empatycznie. Jest to proces uczenia szacunku dla norm moralnych, obyczajowych i prawnych, chroniących ogól-

---

[3] „Perspectives" 1985, s. 9n.

noludzki system wartości. Niezwykle istotne jest podejmowanie działań na rzecz uwrażliwiania i kształtowania poczucia ludzkiej, religijnej, narodowej i rodzinnej tożsamości. Wszystkie te działania otwierają się na ten szczególny wymiar, jakim jest płeć i wynikająca stąd możliwość bycia ojcem lub matką.

Harmonijne realizowanie w systemie edukacji zarówno procesu wychowania, jak i nauczania ukazują J. Baker i G. Gaden w książce *Integrating Special Children: Some Ethical Issues* (1992): „System edukacji może mieć wiele celów, bardziej lub mniej spójnych, [...] pomocne będzie pogrupowanie najbardziej popularnych (znanych) w cztery grupy. [...] Rolą pierwszych dwóch jest przygotowanie do pełnienia ról społecznych i socjalizacja. [...] Przygotowanie do pełnienia ról społecznych obejmuje rozwijanie umiejętności dzieci do podejmowania różnych aktywności, które będą podejmować głównie jako dorośli członkowie społeczeństwa, rodzice, osoby prowadzące dom, pracownicy. Celem socjalizacji jest wpojenie dzieciom norm obowiązujących w społeczeństwie, w danej warstwie społecznej, w środowisku lokalnym. Cele te są oczywiście powiązane ze sobą, jako że role społeczne są częściowo określone przez normy moralne, a częściowo przez wymagania tych ról. Zupełnie innym celem jest rozwijanie myślenia racjonalnego i rozumienia. [...] Czwarty cel edukacji potocznie jest określany jako rozwój osobisty i samorealizacji" (s. 15n.).

Cytat powyższy dowodzi, że badacze ci rozumieją termin „education" jako połączenie nauczania i wychowania. Zastrzegają również, że praktyka edukacyjna nie zawsze respektuje wszystkie cztery cele lub w niejednakowym stopniu akcentuje ich ważność. Ich zdaniem istnieje tendencja do ograniczania celów wychowania do jednego z nich, z pominięciem innych.

O skutkach takiego postępowania w praktyce można dowiedzieć się nie tylko z publikacji prasowych i badań naukowych nad zaburzeniami w osobowości i zachowaniu uczniów, ale również z urzędowych pism nadzoru pedagogicznego. Wicekurator oświaty Kuratorium Oświaty województwa stołecznego warszawskiego Anna Zawisza w piśmie do wszystkich dyrektorów szkół i placówek opiekuńczo-wychowawczych z dnia 18 VIII 1997 pisze: „Ostatni rok szkolny ukazał głęboką nieskuteczność funkcji wychowawczej szkoły. Świadczy o tym m.in. zwiększająca się liczba uczniów sprawiających kłopoty wychowawcze i mających trudności w nauce oraz nasilanie się zachowań patologicznych wśród dzieci i młodzieży. Drastyczną ilustracją tych zjawisk jest np. samobójstwo ucznia obwiniającego szkołę za niepowodzenia, czy akty agresji rówieśniczej, występujące coraz częściej także między dziewczętami. [...] W tej sytuacji ustawowy obowiązek wspierania przez szkołę wychowawczej funkcji rodziny wymaga odmiennego niż dotychczas sposobu traktowania jej zadań. Szkoła nie może stać obok współczesnych problemów wychowawczych. Szkoły koncentrują się w pierwszym rzędzie na zadaniach dydaktycznych. Uzyskiwane, często bardzo dobre wyniki podnoszą prestiż placówki w środo-

wisku i zapewniają wysoką pozycję w rankingach. Położenie dzisiaj głównego nacisku w edukacji na przekazywanie wiadomości i kształcenie umiejętności jest niewystarczające".

W polskich akademickich podręcznikach pedagogiki i psychologii wychowawczej dla nauczycieli w latach siedemdziesiątych akcentowano jeszcze proces wychowania. Zbigniew Skorny w *Psychologii wychowawczej dla nauczycieli* rozróżnia na przykład uświadomienie seksualne i wychowanie erotyczne. Uświadomienie wiąże z przekazywaniem wiedzy o biologicznych, psychicznych i społecznych uwarunkowaniach rozwoju popędu seksualnego. Wychowanie erotyczne, jego zdaniem, ma prowadzić do „kształcenia kultury uczuć, wytwarzania poczucia odpowiedzialności moralnej oraz dokonywania wyborów zgodnie z akceptowanymi w danym społeczeństwie normami postępowania i wartościami. Do wartości takich należą: trwałość rodziny, dobro dziecka, dostrzeganie oraz szanowanie uczuć i potrzeb partnera, niewyrządzanie krzywdy innym nie przemyślanym działaniem"[4]. Samo wychowanie Skorny rozumie jako „oddziaływanie celowe, zamierzone, przynoszące pozytywne efekty społeczne". Według tego autora „celem wychowania realizowanym przez nasz system oświaty jest wszechstronny rozwój osobowości dzieci i młodzieży"[5].

Niestety, na tle tych w miarę optymistycznych podejść do procesu kształcenia i wychowania dzieci i młodzieży z końca lat osiemdziesiątych i początku dziewięćdziesiątych, zupełnie odmiennie rysuje się aktualne podejście do celów systemu oświaty w Polsce. Najdobitniejszym dowodem na zmianę myślenia o celach i zadaniach systemu oświaty są *Podstawy programowe obowiązkowych przedmiotów ogólnokształcących* (do konsultacji) przygotowane w 1996 roku przez Biuro Strategii Edukacji Ministerstwa Edukacji Narodowej. W całym dokumencie nie pojawia się ani razu słowo „wychowanie". Natomiast „edukacja" pojmowana jest jako nabywanie wiedzy, umiejętności i kompetencji, bez wyraźnego wskazania, w jakim celu i dlaczego takie, a nie inne obszary wiedzy, umiejętności lub kompetencji mają być przyswojone czy zdobyte.

Mieczysław A. Krąpiec pisze: „Nikt chyba nie ma wątpliwości, że język, jako zespół znaków, coś reprezentuje, gdyż odnosi się do rzeczy i zarazem coś komunikuje"[6]. Tak więc podstawową funkcją języka jest informowanie i komunikowanie, ale język może także pełnić funkcję impresyjną, to znaczy wywoływać pewne, określone, pożądane reakcje. Tak właśnie dzieje się na przykładzie uszczegółowienia terminów „edukacja seksualna" i „wychowanie seksualne". Promując jeden lub drugi termin promuje się jednocześnie zestaw

---

[4] Z. S k o r n y, *Psychologia wychowawcza dla nauczycieli*, Warszawa 1992, s. 218.

[5] Tamże, s. 13, 17.

[6] M. A. K r ą p i e c, *Język i świat realny*, Lublin 1985, s. 166.

określonych, oczekiwanych reakcji, zachowań, postaw u tych, do których kieruje się ów informacyjno-komunikacyjny przekaz. W tym sensie należy przyjąć, że spór o wychowanie czy edukację seksualną jest sporem o promowanie zupełnie odmiennych sposobów opisywania, poznawania, przeżywania i wykorzystywania rzeczywistości, którą określamy ludzką płciowością (seksualnością).

DWA PODEJŚCIA

Rozróżnienia pomiędzy „edukacją seksualną" a „wychowaniem" dokonam w oparciu o zestawienie dwóch dokumentów: *Podstaw programowych obowiązkowych przedmiotów ogólnokształcących* (do konsultacji) Ministerstwa Edukacji Narodowej i dokumentu Papieskiej Rady do Spraw Rodziny pt. *Ludzka płciowość: prawda i znaczenie. Wskazania dla wychowania w rodzinie.*

PODSTAWY PROGRAMOWE OBOWIĄZKOWYCH PRZEDMIOTÓW OGÓLNOKSZTAŁCĄCYCH (DO KONSULTACJI)

MINISTERSTWO EDUKACJI NARODOWEJ (WARSZAWA, 31 GRUDNIA 1996)

Zadania edukacji seksualnej w szkole:

Zadania szczegółowe:
Uczeń powinien mieć możliwość uzyskać następujące kompetencje (wiedzę, zrozumienie, umiejętności i podstawy) w zakresie niżej wymienionych obszarów edukacji (s. 46):

1. Etap I:
   - wie, że są różne okresy w rozwoju dziecka i jak dotychczas przebiegał jego rozwój;
   - umie nazwać części swego ciała, także narządy płciowe;
   - zna różnice między chłopcami i dziewczętami;
   - rozumie, co oznacza prawo do własnego ciała, i wie, co zrobić, gdy inne osoby próbują dotykać go lub zachowują się w sposób, który niepokoi;
   - wie, że ludzie mają różne uczucia oraz porozumiewają się w różny sposób (dyskutują, słuchają) (s. 46).
2. Etap II:
   - posiada podstawowe informacje o zmianach fizycznych i emocjonalnych w okresie pokwitania;
   - posiada podstawową wiedzę na temat układu rozrodczego, ciąży, porodu;

- wie, że istnieją różne rodzaje przyjaźni, jak można okazywać innym swoje uczucia, jak radzić sobie w razie utraty przyjaciela, namawiania, itp.;
- potrafi rozpoznać niebezpieczne dla siebie sytuacje i zachowania innych ludzi oraz zwrócić się o pomoc (s. 47).

3. Etap III:
   - zna budowę i funkcję układu rozrodczego, typowy i nietypowy przebieg cyklu miesiączkowego u dziewczyny;
   - uznaje znaczenie własnych wyborów i swoją odpowiedzialność w związkach z innymi ludźmi, aby nie zagrażały zdrowiu i bezpieczeństwu;
   - rozumie potrzeby fizjologiczne (napięcie seksualne) i psychologiczne (potrzeba więzi, przyjaźni, miłości);
   - rozumie, że ludzie mają prawo nie być aktywni seksualnie, jakie czynniki biologiczne i społeczne mogą wpływać na zachowania seksualne człowieka, ich skutki;
   - wie, co to znaczy niepożądana ciąża i jak można się jej ustrzec,
   - wie, jak szerzy się zakażenie wirusem HIV i jak można temu zapobiegać (s. 48).
4. Etap IV i V:
   - rozumie, co oznacza dojrzałość fizyczna, psychiczna, społeczna i seksualna;
   - rozumie różnice między ludźmi w zakresie potrzeb seksualnych oraz zmiany w seksualności w okresie życia człowieka (np. menopauza, andropauza);
   - jest świadomy problemów związanych z partnerstwem, małżeństwem, rozwodem, separacją;
   - jest zdolny do dyskusji na kontrowersyjne tematy, jak antykoncepcja, HIV-AIDS, urodzenie dziecka, aborcja, posiada odpowiednią wiedzę, przekonania i postawy moralne;
   - zna skutki przedwczesnej inicjacji seksualnej, poszczególnych kontaktów płciowych, niepożądanej ciąży, wpływu alkoholu i narkotyków na seksualność człowieka;
   - jest zdolny do dyskusji na temat odmienności seksualnych i ich wpływu na zachowania i życie ludzi;
   - wie, gdzie szukać pomocy w przypadku problemów seksualnych, podejrzenia choroby wenerycznej, zakażenia HIV;
   - rozumie, co oznacza świadome macierzyństwo i ojcostwo,
   - jest świadomy pozytywów i negatywów różnych metod planowania rodziny, wie, gdzie można uzyskać poradę;
   - wie, jak przygotować się do urodzenia dziecka i gdzie szukać informacji i porady (s. 49).

LUDZKA PŁCIOWOŚĆ: PRAWDA I ZNACZENIE
WSKAZANIA DLA WYCHOWANIA W RODZINIE
PAPIESKA RADA DO SPRAW RODZINY
INSTYTUT STUDIÓW NAD RODZINĄ, ŁOMIANKI 1996

Zadania wychowawcze w rodzinie:

Założenia ogólne:

1. Wychowanie seksualne, stanowiące prawo i podstawowy obowiązek rodziców, winno dokonywać się zawsze pod ich troskliwym kierunkiem zarówno w domu, jak i w wybranych i kontrolowanych przez nich ośrodkach wychowawczych. W tym sensie Kościół potwierdza prawo pomocniczości, które szkoła obowiązana jest przestrzegać, współpracując w wychowaniu seksualnym, w takim samym duchu, jaki ożywia rodziców.
   [...] wychowanie ma doprowadzić do znajomości zasad moralnych i uznania ich za konieczną i cenną gwarancję odpowiedzialnego wzrostu osobowego w dziedzinie płciowości ludzkiej (pkt 43).
2. Wychowanie rzeczywiście należy do rodziców, o ile dzieło wychowawcze jest przedłużeniem zrodzenia i jest r o z s z e r z e n i e m i c h c z ł o w i e c z e ń s t w a, do czego zobowiązali się uroczyście w chwili zawierania ich małżeństwa. Rodzice mają też w tej dziedzinie pierwsze i podstawowe uprawnienia. Są wychowawcami, ponieważ są rodzicami (pkt 23).

Wychowanie:

1. Środowisko rodzinne jest więc m i e j s c e m n o r m a l n y m i z w y c z a j n y m formacji dzieci i młodzieży w nabywaniu i praktykowaniu cnót miłości, umiarkowania, męstwa, a następnie czystości. Jako kościół domowy, rodzina jest rzeczywiście s z k o ł ą b o g a t s z e g o c z ł o w i e c z e ń s t w a (pkt 48).
2. Powinni natomiast zatroszczyć się o wychowanie swych dzieci do prawdziwych wartości osobowych, odnawianych przez cnoty wiary, nadziei i miłości: do wolności, odpowiedzialności, ojcostwa i macierzyństwa, służby, pracy zawodowej, solidarności, uczciwości, sztuki, sportu, radości płynącej ze świadomości bycia dziećmi Bożymi oraz braćmi i siostrami wszystkich ludzi (pkt 49).
3. Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą uspołecznienia: w niej, jako we wspólnocie miłości, uczynienie z siebie daru jest prawem, nadającym kierunek i warunkującym wzrost. Dar z siebie, który ożywia wzajemną miłość małżonków, staje się zaworem i zasadą składania daru z siebie, co powinno dokonywać się we wzajemnych stosunkach braci i sióstr oraz różnych współżyjących w rodzinie pokoleń. Tak komunia, jak uczestnictwo codzienne przeżywane w domu, w chwilach radości i w trudnościach, jest najbardziej

konkretną i skuteczną pedagogią dla czynnego, odpowiedzialnego i owocnego włączenia się dzieci w życie społeczne o szerszym zasięgu (pkt 52).

4. Jednakże nie należy zapominać, że wychowanie do miłości jest rzeczywistością integralną: nie można czynić postępów w układaniu właściwych relacji z jakąś osobą, nie czyniąc tego jednocześnie w relacjach z innymi osobami (pkt 54).
5. Jednakże jest rzeczą konieczną podkreślić, że wychowanie do czystości jest nieodłącznie związane z obowiązkiem ujawniania wszystkich innych cnót, w szczególności zaś miłości chrześcijańskiej, charakteryzującej się szacunkiem, altruizmem i postawą służby, która ostatecznie nazywa się miłością – „caritas" (pkt 55).
6. Zachowanie wstydliwości i skromności w mowie, postępowaniu i strojach jest bardzo ważne dla stworzenia odpowiedniego klimatu, koniecznego dla dojrzewania czystości (pkt 56).
7. W łączności ze wstydliwością i skromnością, będącymi spontaniczną obroną osoby, która nie chce być widziana i traktowana jako przedmiot przyjemności – przeciwnie, chce być szanowana i miłowana dla siebie samej – należy widzieć poszanowanie intymności: jeżeli dziecko lub młody człowiek widzi, że jest szanowana jego słuszna intymność, będzie wiedział, że oczekiwane jest także od niego ujawnienie takiej samej postawy wobec drugich. W ten sposób uczy się właściwego znaczenia odpowiedzialności przed Bogiem, rozwijając swe życie wewnętrzne i upodobanie w osobistej wolności, które czynią go zdolnym lepiej kochać Boga i ludzi (pkt 57).
8. Wszystko to – mówiąc ogólnie – wymaga panowania nad sobą, które jest warunkiem koniecznym, by człowiek był zdolny do daru z siebie. Dzieci i ludzi młodych trzeba zachęcać do szanowania i praktykowania samokontroli i powściągliwości, do życia w sposób uporządkowany, do składania ofiar osobistych w duchu miłości Boga, do szacunku i do wielkoduszności wobec innych – nie tłumiąc uczuć i skłonności, lecz kierując je ku życiu cnotliwemu. Podobnie też powinni być zachęcani do pielęgnowania w sobie i okazywania innym wielkoduszności, a samemu sobie szacunku bez tłamszenia uczuć, lecz sterując nimi tak, by służyły życiu w pełni cnotliwemu (pkt 58).
9. Dobry przykład rodziców i ich „zdolności kierownicze" są istotne dla wzmocnienia formacji ludzi młodych do czystości (pkt 59).
10. Nikt nie może zaprzeczyć, że pierwszym przykładem i największą pomocą, jaką rodzice mogą okazać w tej dziedzinie swoim dzieciom, jest ich własna wielkoduszność w przyjęciu życia (pkt 61).
11. Wreszcie przypomnijmy, że dla osiągnięcia wszystkich tych celów, rodzina przede wszystkim powinna być domem wiary i modlitwy, w którym zwraca się uwagę na obecność Boga Ojca, w którym przyjmo-

wane jest Słowo Jezusa i jest przeżywana więź miłości – dar Ducha i w którym kocha się i wzywa się Najczystszą Matkę Boga (pkt 62).

Poznanie:

1. Zasady odnoszące się do nauczania w zakresie płciowości:
   - Każde dziecko jest osobą jedyną i niepowtarzalną i powinno otrzymać indywidualną formację.
   - Wszystkie przekazywane młodym wyjaśnienia zawsze powinny posiadać wymiar moralny.
   - Wychowanie do czystości i stosowne informacje na temat ludzkiej płciowości powinny być udzielane w szerszym kontekście wychowania do miłości.
   - Rodzice powinni przekazywać tę informację z najwyższą delikatnością, ale w sposób jasny i we właściwym czasie (pkt 65, 68, 70, 75).
2. Ważne jest, żeby rodzice uwzględniali potrzeby dzieci w różnych fazach rozwoju. Zdając sobie sprawę z tego, że każde dziecko powinno otrzymać formację indywidualną, rodzice mogą dostosować etapy wychowania do miłości do osobistych zainteresowań każdego z dzieci.
   - Lata niewinności.
   - Okres dojrzewania.
   - Młodość.
   - Dojrzałość (pkt 77-111).

CZŁOWIEK A JEGO WYMIAR SEKSUALNY

Porównanie przytoczonych wyżej obszernych fragmentów obu dokumentów pozwoli czytelnikowi odpowiedzieć na następujące pytania:

- Jaka definicja człowieka leży u podstaw jednego i drugiego dokumentu?
- Jakie zadania przypisuje się rodzicom, nauczycielom, systemowi oświaty w przygotowaniu młodych ludzi do pełnienia ról małżeńskich, rodzicielskich?

a także:

- Jakie jest powiązanie seksualnego wymiaru człowieka z innymi, na przykład społecznym, religijnym, moralnym?
- W jakim stopniu sama wiedza uznawana jest za jedyny i podstawowy wyznacznik ludzkiej motywacji, wartościowania i działania?
- Jak opisywany jest system oddziaływań osób tworzących rodzinę i szkołę?

Odpowiedzi na te pytania przekraczają ramy artykułu, ale zapewne pozwolą wyraźniej odkryć i s t o t ę s p o r u pomiędzy tymi, którzy domagają się wychowania seksualnego w ramach integralnego wychowania młodego poko-

lenia, a tymi, którzy domagają się autonomicznego przedmiotu – wiedza o życiu seksualnym, czyli edukacji seksualnej.

Dyskusje wokół wychowania seksualnego toczą się, z różnym napięciem, od lat trzydziestych naszego stulecia. Edyta Stein, pytana o zadania nauczycieli w tej dziedzinie, tak pisała: „Pytań z dziedziny seksualnej nie omijałabym, przeciwnie, raczej należy się cieszyć, gdy nadarza się dogodna okazja pomówić o tych sprawach jasno i uczciwie, bo rzeczywiście nie uchodzi, abyśmy posyłały w świat dziewczęta nie dając im wychowania seksualnego. Trzeba tylko starannie wybierać materiał, unikając wszelkiej odurzającej erotyki; sprawy stanowiące elementarne fakty życiowe – zgodnie z ich znaczeniem – należy traktować uczciwie i realnie, gdyż takie postępowanie jest dużo mniej niebezpieczne. W każdym razie należy liczyć się z tym, że dzieci, nie mające o tych sprawach żadnego pojęcia, mogą potem przeżywać kryzys. W klasie trzeba być na to przygotowanym”[7].

Polskie piśmiennictwo okresu międzywojennego, podobnie jak E. Stein, która w tym okresie publikuje prace o charakterze pedagogicznym i socjologicznym, stawia na pierwszym miejscu dobro dziecka, jego ogólne wychowanie oraz potrzebę wychowania seksualnego, jako dopełnienie kształcenia osobowości i charakteru.

T. Ślipko już w latach siedemdziesiątych dokonał wnikliwej analizy tego, co dzisiaj chce się wprowadzać jako edukację seksualną. Pisał tak: „W imię godności człowieka, jego wolności i szczęścia głosi się poglądy i zasady (a także stymuluje zachowania), które w gruncie rzeczy tę godność, wolność i szczęście u samych podstaw naruszają i podkopują. W tym założeniu określona idea «godności człowieka» kryje w sobie zalążki jego poniżenia, «wolność» grozi zniewoleniem, a «szczęście» zapowiada frustrację”[8].

O ile wcześniej interesowano się również moralnymi aspektami wczesnej inicjacji seksualnej i współżycia przedmałżeńskiego, o tyle dzisiaj „za cenę doraźnych korzyści wprowadza się człowieka na drogę, u końca której dochodzi on do przeczenia samemu sobie, wartości życia”[9]. Kładzie się przede wszystkim akcent na tak zwane czynniki profilaktyczne „niepożądanej ciąży” oraz „zakażenia wirusem HIV i AIDS”.

Ogólnopolskie badania zrealizowane w czerwcu 1997 na reprezentatywnej grupie uczniów od piątej klasy szkoły podstawowej do klas maturalnych szkół ponadpodstawowych pokazują, że oczekiwania dzieci i młodzieży nie są związane tylko z otrzymaniem odpowiedniej wiedzy, ale dotyczą przede wszystkim pomocy w rozwoju osobowości, przygotowania do pełnienia ról społecznych

---

[7] Z listu do s. Kaliksty Brenzing OCist, 18 X 1932, w: E. S t e i n, *Pisma*, t. 2, Kraków 1982, s. 156; por. także: T. M ę c z k o w s k a, *Wychowanie seksualne dzieci i młodzieży*, Warszawa 1934.

[8] T. Ś l i p k o, *Życie i płeć człowieka*, Kraków 1978, s. 6.

[9] Tamże, s. 8.

i rozwoju odpowiedzialności. Badaniami objęto 2500 uczniów. 59,5% uczniów oczekuje, że szkoła pomoże lepiej zrozumieć, czym jest małżeństwo i rodzina i jak zachować i pogłębić miłość, którą ma się w chwili zawierania małżeństwa. 54% badanych chciałoby zdobyć wiedzę i umiejętności dotyczące zasad rozwiązywania konfliktów między ludźmi. 43,1% uczniów oczekuje, że w szkole dowie się o metodach wychowania dzieci. 42,8% pragnie dowiedzieć się i poznać zasady harmonijnego współżycia między ludźmi. 38,5% uczniów oczekuje od dorosłych zajmujących się edukacją wiedzy o różnych metodach planowania rodziny. O tym, jak gotować, urządzić mieszkanie, prowadzić budżet domowy itp., chciałoby dowiedzieć się w szkole 33,6% uczniów. 28,8% uczniów oczekuje, że szkoła nauczy ich różnych form wyrażania uczuć, a 27,9% chce wiedzy o pielęgnowaniu dzieci. 18,5% uczniów oczekuje od szkoły wiedzy na temat technik współżycia seksualnego, a 11,9% – o budowie anatomicznej układu płciowego mężczyzn i kobiet.

Oczekiwania młodzieży rozmijają się z przygotowanymi propozycjami oświatowymi.

Należy zadać pytanie: Co człowiekowi jest p o t r z e b n e d o w z r a s t a n i a w człowieczeństwie? Odpowiedź przekracza możliwości objętościowe artykułu. Wymieńmy więc przynajmniej rejestr czynników sprzyjających. Obejmuje on działania innych osób oraz działania własne.

Ze strony innych potrzeba:

1. Akceptacji i uznania ważności i wartości.
2. Stymulacji potencjału rozwojowego tkwiącego w sferze biologicznej, psychicznej, społecznej i duchowej (moralno-religijnej).
3. Dostarczenia sprawdzonych sposobów osiągania coraz wyższego poziomu rozwoju typowo ludzkich właściwości, np.:

a) umiejętności porozumiewania się z innymi za pomocą systemu znaków werbalnych i niewerbalnych,
b) umiejętności wyrażania i opisywania własnych stanów wewnętrznych,
c) umiejętności radzenia sobie w sytuacjach trudnych, pokonywania trudności w sposób twórczy i zgodny z godnością osoby ludzkiej,
d) umiejętności rozwiązywania sytuacji konfliktowych w sposób ubogacający, a nie niszczący uczestników konfliktu,
e) umiejętności podejmowania decyzji i ponoszenia odpowiedzialności, z uwzględnieniem perspektywy nie tylko „tu i teraz", ale odległej czasowo, oraz perspektywy dobra osoby ludzkiej,
f) umiejętności wyrażania i realizowania we wspólnocie z innymi swoich dążeń społecznych i religijnych, tak by służyły doskonaleniu osoby ludzkiej,
g) dostarczanie kryteriów dokonywania wyborów i wartościowania, uwzględniających naturę człowieka, świata, wspólnot ludzkich.

4. Pomocy w rozpoznawaniu i kształtowaniu tożsamości ludzkiej, co oznacza pomoc w stawianiu i poszukiwaniu odpowiedzi na pytania: Kim jest człowiek?, Jaki jest sens istnienia?, Co wynika z faktu bycia człowiekiem dla konkretnego życia danej osoby?, Co znaczy być osobą?
5. Pomocy w odkrywaniu i potwierdzaniu sensu własnego życia, życia innych i świata.
6. Pomocy w odkryciu, że człowiek jest istotą religijną i moralną oraz pomocy w odnalezieniu środków do realizacji tych wymiarów osoby ludzkiej.
7. Ograniczenia wpływu czynników, o których wiadomo, że szkodzą rozwojowi typowo ludzkich właściwości, a przede wszystkim dążeniu do przekraczania swoich ograniczeń i wstępowaniu w świat ducha.

Działania własne powinny zmierzać do tego, aby:

1. Samoakceptować i cieszyć się swoim życiem.
2. Doskonalić zdobyte przy pomocy innych umiejętności: poznania, wyrażania emocji, komunikowania się, szacunku dla siebie i innych.
3. Być ciekawym siebie i świata.
4. Szukać wolności wewnętrznej, a nie koncentrować się tylko na uwalnianiu od więzów, zobowiązań, norm, zasad.
5. Kształtować świadomie swoje pozytywne postawy wobec drugiego człowieka, szukać w innych dobrych cech, nie „przeżuwać" negatywnych.
6. Poszukiwać samodzielnie, w miarę rozwoju możliwości intelektualnych, emocjonalnych i duchowych, odpowiedzi na pytanie: jakie mam do spełnienia zadanie jako człowiek?
7. Unikać sytuacji, w których dochodzi do ograniczenia, zahamowania lub zagrożenia osobowego rozwoju, poszukiwać i podtrzymywać te relacje i sytuacje, które ubogacają człowieka w jego człowieczeństwie:

a) nie unikać trudu, wysiłku wszelkiego,
b) ćwiczyć opanowanie,
c) ćwiczyć działania na rzecz innych,
d) wzbudzać w sobie pozytywne myślenie o świecie, o innych ludziach, o sobie jako człowieku obdarzonym godnością i wolnością,
e) rozwijać zaufanie do Boga i ludzi – zaczątki tego zaufania każdy posiada,
f) ćwiczyć odwagę,
g) ćwiczyć wierność zasadom, wartościom i normom.

8. Rozwijać w sobie przekonanie o możliwościach kierowania własnym życiem i o tym, że inni mogą służyć nam pomocą, trzeba tylko szukać właściwych przewodników.
9. Nie traktować siebie i innych przedmiotowo, instrumentalnie. W dobie, określanej mianem „wieku wolności", jest coraz więcej rodzajów uzależnień i coraz więcej ludzi jest uzależnionych.

10. Pielęgnować i realizować często działania i formy zachowań oraz reakcji, które pozwalają odczuwać szacunek oraz poczucie godności, a także rozumieć i potwierdzać sens swego istnienia.

UWAGI KOŃCOWE

Powyższe dane, stanowiące materiał o charakterze zarówno analityczno-teoretycznym, jak i empirycznym, pozwalają na sformułowanie kilku wniosków odnośnie do tematu: edukacja czy wychowanie seksualne.

Spór o charakter realizacji w szkole przedmiotu dotyczącego sfery płciowości i seksualności człowieka nie jest sporem pomiędzy neutralną (naukową) opcją z jednej strony a zaangażowaną światopoglądowo opcją kształtowania świadomości młodzieży z drugiej strony. Spór toczy się w istocie pomiędzy formacją liberalistyczno-permisywną a formacją broniącą tradycyjnych wartości człowieka, rodziny i narodu.

Program zastąpienia wychowania seksualnego, mającego charakter przygotowania do życia w rodzinie – edukacją seksualną ma na celu oderwanie życia seksualnego od kontekstu rodzinnego i społecznego oraz niemal wyłączne związanie aksjologiczne tej sfery z jednostkowym wolnym wyborem człowieka. Tak zorientowany program sprzyja postawom egoistycznym i hedonistycznym, ułatwia dezintegrację moralną i powoduje zanik odpowiedzialności za kontakty międzyosobowe.

Koncepcja wychowania seksualnego, włączająca ten proces w całościowy kontekst moralno-społeczny oraz wiążąca ściśle samoświadomość płciową i seksualną z odpowiedzialnością za wartości rozwoju osoby ludzkiej, jest koncepcją połączoną integralnie z chrześcijańską tradycją kultury narodu, sprzyja postawom prorodzinnym i obywatelskim. Na rzecz tej koncepcji przemawiają nie tylko dane teoretyczno-pedagogiczne, lecz również wyniki badań statystycznych odzwierciedlające stan opinii społecznej Polaków.

Marek CZACHOROWSKI

SPUŚCIZNA RADZIECKIEJ REWOLUCJI SEKSUALNEJ

Marksa teoria zbawienia człowieka jest [...] otwarta na uzupełnienia płynące ze strony dwóch pozostałych „mistrzów podejrzeń" naszego stulecia (Nietzschego i Freuda), ponieważ oprócz „pożądliwości oczu" jest w człowieku także „pożądliwość ciała i pycha tego żywota". Doskonale one ze sobą współpracują.

Kończące się stulecie i tysiąclecie skłania do bilansów czasowych. Zdaniem Jana Pawła II nasza epoka zasłużyła sobie na miano „wieku rodziny": „Nigdy bowiem, tak jak w tym stuleciu, rodzina nie była narażona na tyle niebezpieczeństw, ataków i erozji"[1]. Wiadomo, że problematyka małżeństwa i rodziny znalazła się w centrum pracy duszpasterskiej i działalności naukowej Papieża[2]. Znamienne jest jednak, iż to doświadczenie dwóch totalitarnych systemów XX stulecia miało zrodzić w Janie Pawle II zainteresowanie problematyką rodziny[3]. W ich program wpisana została bowiem właśnie walka z instytucją rodziny, czyli przemoc wobec rodziny. Przyjrzyjmy się zatem, jaki zestaw idei stał u podstaw tej walki oraz na czym owa walka z rodziną polegała w systemie totalitaryzmu komunistycznego. Ta karta bowiem ludzkiego myślenia i ludzkiej praktyki wydaje się wciąż być mało znana i jeszcze nie przezwyciężona. Skoro historia jest nauczycielką życia, to może z tej całkiem jeszcze świeżej lekcji – zgodnie z zasadą per opposita cognoscitur – wyciągniemy wnioski odnośnie do tego, jak dalej organizować nasze życie społeczne w różnych jego wymiarach.

MARKSISTOWSKIE PODSTAWY DWÓCH REWOLUCJI

Zgodnie z ogólną wizją stosunków międzyludzkich zakładaną w materializmie historycznym, w *Manifeście komunistycznym* wprost napiętnowano takie relacje w małżeństwie i rodzinie, które sprowadzone zostały „do nagiego

---

[1] Przemówienie w czasie spotkania z rodzinami 12 X 1980. Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III, 2, Poznań-Warszawa 1986, s. 463.

[2] Por. A. Frossard, *Nie lękajcie się. Rozmowy z Janem Pawłem II*, Watykan 1982, s. 17; Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 149, 154.

[3] Por. Jan Paweł II, *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 64n.

stosunku pieniężnego"[4] opartego „na kapitale, na dorobku prywatnym"[5]. Wydaje się, iż trudno byłoby znaleźć kogoś, kto by się pod tym potępieniem nie podpisał. Marksistowski program na tym się jednak nie kończy. Tam, gdzie wszyscy są jednakowo oskarżeni, tam brakuje oskarżycieli. Pierwszym zatem podejrzanym według tego programu jest mężczyzna, który ma widzieć „w swej żonie zwykłe narzędzie produkcji"[6]. Zdaniem Engelsa nie jest to sytuacja wyjątkowa, czy też – przeciwnie – często się zdarzająca, ale dziejowa konieczność: „Współczesna rodzina monogamiczna opiera się na jawnej lub zamaskowanej niewoli kobiety. [...]. W rodzinie jest on [mężczyzna] burżuazją, a żona reprezentuje proletariat"[7]. Zdaniem Engelsa małżeństwo monogamiczne to efekt ewolucji związków seksualnych niemonogamicznych, mających – według niego – miejsce w pierwotnych wspólnotach komunistycznych, bez ojców, bo owo ojcostwo zawsze było niepewne. Monogamia „nie była owocem indywidualnej miłości płciowej, z którą nie miała nic wspólnego". Oparta bowiem jest „nie na naturalnych, lecz na ekonomicznych przesłankach, mianowicie na zwycięstwie własności prywatnej nad początkową pierwotną własnością wspólną"[8]. Tak więc małżeństwo monogamiczne bynajmniej nie wkracza do historii jako pojednanie między mężczyzną i kobietą, a tym mniej jako jego najwyższa forma. Przeciwnie. Występuje ono jako „ujarzmienie jednej płci przez drugą, jako proklamowanie nieznanej dotychczas w dziejach pierwotnych wrogości płci"[9].

Marksistowskie oskarżenie mężczyzny idzie jednak dalej. Zarzuca się mu ekonomiczne nastawienie także wobec własnych dzieci, które są mu potrzebne poniekąd do pielęgnowania złudzenia przedłużenia posiadania bogactw poza własną śmierć: „Monogamia powstała ze skoncentrowania większych bogactw w [...] ręku mężczyzny – i z konieczności przekazania tych bogactw w spadku dzieciom tego mężczyzny, a nie żadnego innego"[10]. Własny ojciec zaprezentowany zatem został dzieciom jako ich podwójny wróg: ciemiężyciel matki oraz chciwy eksploator i sknera wobec własnego potomstwa. Wedle *Manifestu komunistycznego* to również oboje rodzice są ekonomicznymi wyzyskiwaczami swoich dzieci[11].

---

[4] K. M a r k s, F. E n g e l s, *Manifest komunistyczny*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, t. 1, Warszawa 1949, s. 14-55.

[5] Tamże, s. 41.

[6] Tamże.

[7] F. E n g e l s, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 159-310.

[8] Tamże, s. 211.

[9] Tamże, s. 212.

[10] Tamże, s. 220.

[11] Zob. tamże, s. 41.

Marks dostrzegał ostateczne konsekwencje przedstawionego „sieroctwa" człowieka, do którego prowadzi rzucone podejrzenie pod adresem każdej „ziemskiej rodziny", skoro ta „jest tajemnicą świętej rodziny" i „musi być [...] poddana krytyce w teorii i ulec rewolucyjnemu przekształceniu w praktyce"[12]. Chodzi więc o wyeliminowanie z historii człowieka także Boskiego Ojcostwa, „od którego bierze swe imię wszelkie ojcostwo na niebie i ziemi" (Ef 3, 15). Co najwyżej w świecie może pozostać jeszcze pozaświatowy Absolut nie zainteresowany historią człowieka, do której to koncepcji powrócono w epoce pokartezjańskiej. Nie jest to jednak wizerunek Boga jako Ojca. A jeżeli nie mamy wspólnego ojca, to pozostaje walka „wszystkich przeciw wszystkim" jako własnym wrogom. Jak zauważa Jan Paweł II, z Heglowskiego paradygmatu pan-niewolnik „rodzi się [w wykładni marksistowskiej – M.Cz.] filozofia przemocy. Jeśli istnieje jakaś siła, która z tą filozofią potrafi się skutecznie rozprawić, to jest nią tylko Chrystusowa Ewangelia, która układ pan-niewolnik do końca zamieniła na układ: ojciec-syn"[13]. Zwróćmy jednak uwagę, że pierwszymi wrogami w świecie, którym Bóg się nie interesuje, są rodzice...

W CIENIU REWOLUCJI PAŹDZIERNIKOWEJ

Walka z rodziną w obrębie świata poddanego komunistycznemu totalitaryzmowi widoczna jest wyraźnie od rewolucji październikowej[14]. Walkę tę prowadzono również pod hasłem „rewolucji seksualnej", które w tym właśnie kontekście historycznym zostało po raz pierwszy użyte. Posłużył się nim Batkins, dyrektor Moskiewskiego Instytutu Społecznej Higieny, autor broszury *Rewolucja seksualna w Związku Radzieckim*. Owa rewolucja wyraźnie była sterowana przez Lenina od początku przejęcia władzy. Zdaniem bowiem wo-

---

[12] K. M a r k s, *Tezy o Feuerbachu*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 383-385.

[13] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 165.

[14] Zob. W. R e i c h, *The Sexual Revolution. Toward a Self-Governing Character Structure*, London 1951, s. 153-260. Por. M. H e l l e r, A. N i e k r i c z, *Utopia u władzy. Historia Związku Sowieckiego*, t. 1, Londyn 1985, t. 2, Londyn 1987, s. 46, 139n. Por. L. K o ł a k o w s k i, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Paryż 1976, s. 60. O tych przemianach w ZSRR mówiono wtedy na Zachodzie. W 1919 roku w USA Mitchell Palmer, prokurator generalny, przedstawił w Kongresie poufny raport dotyczący działalności „wyznawców doktryny Trockiego", którzy „w miejsce przysięgi małżeńskiej chcą wprowadzić rozwiązłe prawa" (zob. P. J o h n s o n, *Historia świata od roku 1917 do końca lat 90-tych*, Londyn 1992, s. 275). Od 1918 roku w Niemczech opisywano szereg faktów dotyczących bolszewickiej rewolucji seksualnej (zob. W. R e i c h, *The Mass Psychology of Fascism*, New York 1976, s. 103). Zgodnie z rozpowszechnionymi ewolucjonistycznymi teoriami wskazywano, że obyczaje seksualne w ZSRR odpowiadają prehistorycznym czasom. „Izwiestia" pisała o licznych przypadkach także poliandrii w Moskwie.

dza rewolucji październikowej „Komunizm nie powinien przynieść ascetyzmu, ale radość życia i energię życiową przez wypełnione miłością życie”[15]. Chociaż słowo „miłość” jest wieloznaczne, to jednak mimo wszystko dziwnie brzmi w ustach, które zachłystywały się nawoływaniem do stawiania „pod ścianą” coraz to nowych „wrogów klasowych”.

Lenin najpierw dokonał zmian w prawodawstwie dotyczącym małżeństwa. Trudno przecież prowadzić nieskrępowane życie seksualne w „okowach” monogamicznego związku małżeńskiego. 19 i 20 grudnia 1917 roku wprowadzone zostały dekrety „O rozwiązaniu małżeństwa” i „O cywilnym małżeństwie, dzieciach i rejestracji małżeństwa”. W 1918 roku został zatwierdzony kodeks rodziny i małżeństwa, który był w ogóle pierwszym sowieckim kodeksem. Prawa te czyniły instytucję małżeństwa tylko formalnością. Zniesiono ślub kościelny. Wprowadzono wolny rozwód, który można było uzyskać bardzo łatwo, nawet korespondencyjnie, za niewielką opłatą i bez zawiadamiania drugiej strony. Rejestracja związków seksualnych nie była zresztą wymagana. Zniesiono wszelkie różnice prawne między dziećmi ślubnymi i nieślubnymi. „Rozwód kosztuje teraz trzy ruble – pisał w „Prawdzie” M. Kolcow – Nie trzeba już żadnych formalności, dokumentów, wezwań, nawet uprzedniego zawiadomienia osoby, z którą bierzesz rozwód. Czasem trudniej jest nawet zaabonować jakieś pismo... Za trzy ruble – czemuż się nie zabawić!”[16]. Szybko z tej propozycji skorzystano na szeroką skalę, co łatwo dostrzec, ponieważ w przedrewolucyjnej Rosji rozwody praktycznie nie istniały[17].

Elementem komunistycznej rewolucji seksualnej – jak słusznie się zauważa – była też pierwsza w historii świata (oprócz wcześniejszego krótkiego epizodu podczas Rewolucji Francuskiej) legalizacja aborcji (18 listopada 1920 roku), co miało wyzwolić „seksualną przyjemność”. Tylko w jednym moskiewskim szpitalu w ciągu roku dokonywano w tych latach 50 000 aborcji[18].

---

[15] Zob. R e i c h, *The Sexual Revolution*, s. 187. W rozmowie z Klarą Zetkin Lenin wyrażał jednak niezadowolenie z rozpowszechniania wśród młodzieży „nowego życia seksualnego” (stosunek seksualny tak mało ważny jak wypicie szklanki wody). Reich usprawiedliwia te prywatne – nie wygłaszane publicznie – opinie Lenina i broni „wodza” przed zarzutem, iż opowiadał się on za abstynencją dla młodzieży (tamże, s. 187n.).

[16] H e l l e r, N i e k r i c z, dz. cyt., s. 143.

[17] Zob. E. R o s s e t, *Rozwody*, Warszawa 1986, s. 33. Zdaniem Görana Therborna (*Drogi do nowoczesnej Europy. Społeczeństwo europejskie w latach 1945-2000*, przekł. Z. Pucek, Warszawa 1998, s. 170) rosyjscy rewolucjoniści mieli tylko skopiować szwedzkie prawo małżeńskie z 1915 roku. Zdaniem tego szwedzkiego autora (przedstawiającego się jako studencki rewolucjonista 1968 roku) radzieckie prawo miało stanowić światło podczas panującej wtedy w Europie „patriarchalnej nocy”. Autor podkreśla pozytywny wkład wschodnioeuropejskich komunistów, którzy „położyli kres patriarchalnym stosunkom natychmiast po przejęciu władzy” (tamże, s. 170).

[18] Zob. R e i c h, *The Sexual Revolution*, s. 200.

Zauważyć również należy, iż zachodnia Europa i USA zostały wyprzedzone przez ZSRR także w popularyzacji homoseksualizmu. W latach dwudziestych zniesiono odnośne carskie zakazy prawne i ta nowa sytuacja obowiązywała aż do czerwca 1934 roku[19]. Ponieważ prawo kształtuje obyczaje (jak zwracał uwagę już Arystoteles), wyzwolono w ten sposób całą falę zjawiska homoseksualizmu. Pomagała w tym także *Wielka encyklopedia sowiecka*, w której hasło „homoseksualizm" opracowano na podstawie propagandy tego zachowania przez Magnusa Hirschfelda, czynnego homoseksualisty[20].

Nie zapomniano w ZSRR również o konieczności zmiany mentalności i sytuacji kobiet w społeczeństwie i w rodzinie. W tym też celu Lenin pisał w artykule *Wielka inicjatywa*: „Kobieta jest wciąż jeszcze niewolnicą domową, mimo wszystkie wyzwalające ją ustawy, przytłacza ją, dusi, ogłupia, poniża drobne gospodarstwo domowe, które przykuwa ją do rondli i pieluch, trwoni jej pracę na roboty barbarzyńsko nieprodukcyjne, drobne, denerwujące, przytępiające, ogłupiające. Prawdziwe wyzwolenie kobiety, prawdziwy komunizm, rozpocznie się dopiero tam i dopiero wtedy, gdzie i kiedy rozpocznie się walka masowa (kierowana przez posiadający władzę państwową proletariat) przeciw temu drobnemu gospodarstwu domowemu, a raczej jego masowa przebudowa w wielkie gospodarstwo socjalistyczne. [...] Stołówki publiczne, żłobki, przedszkola – oto przykłady tych pierwszych pędów [komunizmu], oto te proste, powszednie środki, nie mające w sobie nic pompatycznie krasomówczego, uroczystego, które zdolne są faktycznie wyzwolić kobietę i faktycznie zdolne są zmniejszyć i znieść nierówność, jaka zachodzi między nią a mężczyzną pod względem roli w produkcji społecznej i w życiu społecznym"[21]. Służba miłości i życiu wyraźnie miała zostać wytrącona z rąk kobiet. Również i te pomysły Lenina zostały wcielone w życie w ZSRR, gdzie aż 95% kobiet w wieku zdolności produkcyjnych (od 16 do 60 lat) pracowało poza domem. Także w PRL zbliżono się do tego ideału, gdyż 75% kobiet w wieku produkcyjnym było zatrudnionych w „gospodarce uspołecznionej"[22]. Łatwo zauważyć, iż „dobrodziejstwo" zatrudnienia kobiet poza domem – w tym samym wymiarze czasu, co zatrudnienie mężczyzn – jest zawsze tylko pozornym zrównaniem, ponieważ faktycznie jest przeciążeniem kobiety nadmiarem obowiązków. W konsekwencji „kobieta zostaje bodaj częściowo wytrącona z roli żony i matki i pozostawiona poza rodziną [...]. Wraz z tym zmienia się stosunek rodziców do dzieci, które w mierze o wiele większej wychowuje obecnie społeczeństwo, państwo, podczas gdy dawniej w większej mierze wychowywali je

---

[19] Tamże, s. 153.

[20] Tamże, s. 208.

[21] W. I. L e n i n, *Wielka inicjatywa, 28 czerwiec 1919*, w: tenże, *Dzieła*, t. 2, s. 527n.

[22] Zob. Ł. C z u m a, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1993, s. 59.

rodzice. W ślad za tym idzie obniżka autorytetu rodziców wobec dzieci"[23]. Oto zatem łańcuch przyczyn i skutków, który można dokładnie prześledzić na wszystkich etapach historii ludzkości, o ile podejmowane jest niszczenie instytucji rodziny[24].

Zadbano też w ZSRR o odpowiednie dla świata bez rodziny wychowanie dzieci i młodzieży. Już w 1918 roku zatwierdzona została „Ustawa o jednolitym szkolnictwie dla pracujących", na mocy której „wyrzuca się [...] [ze szkoły] wszystko, co «przestarzałe»", a zamiast tego wprowadza się między innymi przymus koedukacji (w oparciu o pomysły J. Deweya, uważanego za ojca nowoczesnej pedagogiki)[25]. Nie działo się to przypadkiem. Lenin otwarcie głosił, „że to, co zrobimy w szkolnictwie, jest też walką o obalenie burżuazji, otwarcie mówimy, że szkoła poza życiem, poza polityką jest kłamstwem"[26]. Stąd też Z. Linina (żona Zinowiewa), kierująca oświatą w Piotrogradzie, nalegała na „«upaństwowienie dzieci», ponieważ «można je urabiać jak wosk» i «zrobić z nich prawdziwych, dobrych komunistów»"[27].

Zgodnie z tymi wytycznymi Lenina działał też Bucharin – zwany „ulubieńcem partii" – autor *Abecadła komunizmu* (*Azbuka komunizma*, 1928), w którym pisał: „Dziecko należy do społeczeństwa, w którym się urodziło, a nie do rodziców". Twórca zaś kodeksu rodzinnego w ZSRR, prof. A. Gojchberg, również nie ukrywał, iż „rodzinę musi zastąpić partia komunistyczna"[28]. Rolę

---

[23] K. W o j t y ł a, *Propedeutyka sakramentu małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie" 50(1958) t. 56, s. 22.

[24] Okazuje się, iż te komunistyczne idee twardsze są – i trwalsze – nawet od „żelaznej kurtyny" dzielącej powojenny świat. Między innymi to Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy stało się aktualnie forum dla promocji raportów, w których widoczna jest tendencja do zakwestionowania roli kobiety jako żony i matki, a promocja ideału kobiety pracującej poza domem. Dla kręgów forsujących takie poglądy Irlandia stanowi żywy kamień obrazy. Tamtejsza bowiem konstytucja z 1937 roku (*Bunreacht na hEireann*), będąca dziełem Eamona de Valera i Hohna Charlesa McQuaida (arcybiskupa Dublina), nie tylko zawiera w preambule wezwanie Trójcy Świętej i Jezusa Chrystusa, ale w art. 41.2.1. deklaruje, iż państwo jest świadome, że kobieta poprzez swoją pracę w domu daje państwu poparcie, bez którego niemożliwe byłoby osiągnięcie wspólnego dobra. W art. 41.2.2 wzywa się zaś do zapewnienia opieki kobiecie, żeby nie była zmuszona pracować poza domem. Widać, iż ten rejon świata nie znalazł się jeszcze całkiem w cieniu rewolucji październikowej. Por. A. G r z e ś k o w i a k, *Zasada równości kobiet i mężczyzn na forum Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy*, „Ethos" 8(1995) nr 29, s. 57-75; D. Q u i n n, *Turn Left for „The Culture of Death"*, „The Human Life Review" 23(1997) nr 1, s. 63-70.

[25] Zob. S. H e s s e n, *Mikołaj Hans. Pedagogika i szkolnictwo w Rosji Sowieckiej. Rozwój szkolnictwa sowieckiego i zmiany komunistycznej polityki oświatowej od Rewolucji Październikowej do końca planu pięciolecia (1917-1932)*, przekł. A. Zieleńczyk, Lwów-Warszawa (b.r.w.), s. 32, 42.

[26] H e l l e r, N i e k r i c z, dz. cyt., s. 140.

[27] Tamże, s. 46. Por. H e s s e n, dz. cyt., s. 35, 136.

[28] H e l l e r, N i e k r i c z, dz. cyt., s. 140.

jednego z „ojców" w tej nowej „rodzinie" zajął Feliks Dzierżyński, który kierował – oprócz dowodzenia tajną policją Lenina (Wszechrosyjską Komisją Nadzwyczajną do Walki z Kontrrewolucją i Sabotażem, tzw. Czeką), zajmującą się masowymi mordami (tysiąc egzekucji miesięcznie w latach 1918-1919) i organizowaniem pierwszych obozów koncentracyjnych – Komisją do Spraw Poprawy Życia Dzieci. W ramach edukacji dzieci Dzierżyński założył w roku 1924 dla kryminalistów pierwszą komunę młodzieżową (Bolszewo), w której prowadzili oni nieskrępowane życie seksualne[29].

W pierwszym szeregu radzieckiej rewolucji seksualnej walczyła także Aleksandra M. Kołłontaj, jeszcze „przedpaździernikowa" feministka, jedna z czołowych postaci rewolucji październikowej i porewolucyjnego rządu Lenina. Od 1920 roku była ona kierowniczką Wydziału Kobiecego KC RKP(b) i ludowym komisarzem do spraw opieki społecznej, a w latach dwudziestych i trzydziestych – sowieckim ambasadorem w Norwegii, a później w Szwecji. Według Kołłontaj „skrzydlaty Eros" miał zająć miejsce rodziny[30]. Lenin prywatnie ponoć niezbyt życzliwie wypowiadał się na temat działalności Kołłontaj, w wyniku której „młodzież nasza [...] po prostu dostała wścieklizny", ale nigdy nie była to krytyka publiczna[31].

Zdaniem niektórych historyków Związku Sowieckiego ówczesna literatura piękna dobrze obrazuje, jak „«nowa moralność» – przede wszystkim w postaci «wolnej miłości» – przenika na wieś przez komórki komsomolskie"[32]. W literaturze gloryfikowano również donosy na członków rodziny: bohaterem sowieckich dzieci staje się 12-letni Pawlik Morozow, który zadenuncjował własnego ojca. Gorki domagał się od pisarzy, by głosili chwałę owego chłopca, który „nie zważając na więzy krwi, dowiódł więzi duchowej". Leonid Leonow pisze powieść *Skutarewski*, w której stary inteligent, wielki uczony, zdradza własnego syna. Pomagała w tym sytuacja prawna, która przewidywała (ustawa z 1934 roku „o zdradzie ojczyzny") odpowiedzialność karną (włącznie z karą śmierci) nawet 12-letnich dzieci za brak donosicielstwa, które to prawo Hitler w dziesięć lat później skopiował w Niemczech[33].

Z pewnością zatem to z uznania dla tych osiągnięć komunistycznej rewolucji bohaterom *Nowego, wspaniałego świata* Aldousa Huxleya, powieściowej wizji nowego totalitarnego społeczeństwa seksualnej rozrywki – nadano imiona i nazwiska: Lenina (imię żeńskie), Marx, Engels, Trocki, Bakunin.

---

[29] Zob. R e i c h, *The Sexual Revolution*, s. 221n.

[30] Zob. A. K o ł ł o n t a j, *Sexual Relations and the Class Struggle, 1911*, w: *Ethics: A Feminist Reader*, red. E. Frazer, J. Hornsby, S. Lovibond, Oxford 1992, s. 303. Zob. też: M. B u c k l e y, *Women and Ideology in the Soviet Union*, Brighton 1989.

[31] H e l l e r, N i e k r i c z, dz. cyt., s. 139. Por. R e i c h, *The Sexual Revolution*, s. 187.

[32] H e l l e r, N i e k r i c z, dz. cyt., s. 143.

[33] Tamże, s. 232.

Pod koniec lat dwudziestych – a szczególnie w latach trzydziestych – w ZSRR zaczęto odstępować od szerokiej propagandy seksualnej zabawy, a nawet ograniczono ją[34]. Zaczęto między innymi represjonować homoseksualistów. W prasie powrócono do prezentowania szkodliwości aborcji. „Prawda" głosiła, iż rodzina jest „poważną sprawą". Według Wilhelma Reicha te zmiany wskazują, iż seksualna rewolucja w Rosji Sowieckiej od samego początku obarczona była sprzecznością, ponieważ przyznano prawo do seksualnej swobody, ale nie dano ku temu ekonomicznych możliwości. W przepełnionych mieszkaniach młodzież nie znajdowała warunków prowadzenia nieskrępowanego życia seksualnego. Ówczesne zaś prawo alimentacyjne domagało się od mężczyzny świadczeń finansowych tylko przez sześć miesięcy, w przypadku gdy „partner" pozbawiony był pracy czy niezdolny był do samodzielnego utrzymania się. Rosyjscy rewolucjoniści byli również nieprzygotowani teoretycznie do rewolucji seksualnej, ponieważ klasycy marksizmu nie dali ku temu wystarczających wskazówek.

Inaczej tłumaczy tę gwałtowną zmianę sowieckiej polityki Leszek Kołakowski. Zdaniem tego byłego marksisty każda rewolucja ma swoje fazy i w ZSRR dokonano tylko przejścia od „burzycielskich i rewolucyjnych haseł, charakterystycznych dla wczesnej fazy rewolucji" do działań, „które służyły utrwaleniu wszechwładzy państwa w stosunku do obywateli, zlikwidowano natomiast wszystkie inne"[35]. Dalsza destabilizacja rodziny musiałaby doprowadzić do destabilizacji państwa. Rewolucja seksualna potrzebna była tylko na pewnym etapie budowania systemu totalitarnego. Służyła ona stworzeniu nowego człowieka, człowieka zdolnego żyć w systemie totalitarnym i gotowego go tworzyć. Już w 1922 roku okazało się, że w ZSRR jest 7 milionów dzieci „bezprizornych" (bez opieki). Komunistyczny reżim był świadomy tego, że owo sieroctwo jest między innymi skutkiem prowadzonej walki z rodziną. Początkowo zresztą „traktowano młodzież opuszczoną jako pożądany materiał dla eksperymentu pedagogicznego"[36]. Jednak również reszta społeczeństwa, która poddała się totalitarnej przemocy, okazała się „sierotami". Oczekiwany skutek zatem osiągnięto. Zniszczenie poczucia dobra i zła w sferze seksualnej zasiało wrogość w rodzinie: wrogość rodziców do dzieci (jako niepożądanych intruzów) i dzieci do rodziców (jako nie z miłości powołujących na świat). Drogą rewolucji seksualnej stworzono całe pokolenie ludzi samotnych, wrogich sobie i dlatego słabych wobec wszechpotężnego

---

[34] Na ten temat zob.: R e i c h, *The Sexual Revolution*. Ta nowa linia polityczna wpłynęła też na zachodnich komunistów. Na przykład „Humanite" w 1935 r. ostrzegała przed katastrofalną sytuacją demograficzną Francji. Por. W. R e i c h, *The Mass Psychology of Fascism*, New York 1976, s. 204.

[35] K o ł a k o w s k i, dz. cyt., t. 3, s. 60.

[36] H e s s e n, dz. cyt., s. 136.

państwa, co jest koniecznym warunkiem istnienia totalitarnego systemu[37]. Dla podboju świata potrzebna jednak była potężna armia, a swoboda zabijania dzieci przed urodzeniem spowodowała gwałtowny spadek przyrostu naturalnego i starzenie się społeczeństwa. Stalin zaś miał dostrzegać, iż „ze wszystkich kapitałów najcenniejszy jest człowiek". Z tego też powodu na jakiś czas zniesiono aborcyjne prawodawstwo, do którego jednak powrócono w 1955 roku[38].

Rewolucja seksualna nie tylko rozpoczęła przemianę Rosji w totalitarny system ludzi samotnych. Zbigniew Brzeziński – odgrywający wielką rolę (zwłaszcza za prezydentury Cartera) nie tylko w amerykańskiej, ale także w globalnej polityce (współzałożyciel Trójstronnej Komisji, szczególny znawca ZSRR) – to właśnie od rewolucji seksualnej oczekiwał na początku lat siedemdziesiątych podminowania fundamentów tego imperium. Jak widać, poważni politycy doceniają wpływ polityki seksualnej na świadomość obywateli. Ilekroć zatem obserwujemy symptomy niszczenia instytucji rodziny przez państwo, tylekroć należy oczekiwać znanych nam już skutków. „Wszędzie tam, gdzie prawo naturalne było zachowywane – pisał Pius XI w encyklice *O bezbożnym komunizmie* (nr 21) – narody starożytne wznosiły się na taki stopień wielkości, że dziś jeszcze budzi to przesadny podziw u powierzchownych badaczy historii. Jeżeli jednak w sercach ludzkich gaśnie idea Boga, wtedy następuje rozluźnienie obyczajów, co nieuchronnie spycha ludzi w najokrutniejsze barbarzyństwo".

SPUŚCIZNA REWOLUCJI

Totalitaryzm komunistyczny – w którego obrębie dokonano pierwszej w dziejach próby zniszczenia instytucji małżeństwa i rodziny – znajduje swoje ideologiczne korzenie w Karola Marksa ofercie wyzwolenia człowieka. Jako dziedzic nowożytnej myśli, która swe zainteresowanie skupiła nie na obiektywnym świecie, ale na subiektywnych przeżyciach podmiotu, K. Marks dokonał filozoficznej eksploatacji znanego wszystkim przeżycia traktowania innych i siebie tylko jako środka do posiadania dóbr materialnych. W biblijnym języku ów kompleks przeżyć określa się jako „pożądliwość oczu".

Marksa teoria zbawienia człowieka jest jednak otwarta na uzupełnienia płynące ze strony dwóch pozostałych „mistrzów podejrzeń" naszego stulecia (Nietzschego i Freuda), ponieważ oprócz „pożądliwości oczu" jest w człowieku także „pożądliwość ciała i pycha tego żywota". Doskonale one ze sobą współ-

---

[37] Por. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, Warszawa 1993, s. 515.

[38] Na temat powodów powrotu w ZSRR w 1955 r. do legalizacji aborcji zob.: M. C z a c h o r o w s k i, *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej*, Warszawa 1995, s. 66n.

pracują. Nic zatem dziwnego, iż w naszym stuleciu dokonano prób uzupełnienia Marksa o nietzscheańską i freudowską perspektywę. Między innymi wspomniany już Wilhelm Reich[39] (bezpośredni uczeń Zygmunta Freuda, ale także członek Austriackiej Partii Komunistycznej), a za nim Herbert Marcuse[40] i Charles Reich[41] proponowali wzbogacić Marksową ofertę o Freudowską myśl, która również z istoty swej wymierzona jest przeciwko rodzinie. Obywatele opisywanego przez Huxleya totalitarnie urządzonego świata (w oparciu o spoiwo, którym jest seksualna rozrywka[42]) nauczeni zostali, że to właśnie Freud był pierwszym, który odsłonił niebezpieczeństwa życia rodzinnego. Zaproponowano w naszym stuleciu jednak nie tylko poszerzenie listy trapiących człowieka kłopotów, zredukowanych przez Marksa do kłopotów ekonomicznych. Wymieniono nadto ociężałego ziemskiego „mesjasza", którym miała się teraz stać sfrustrowana seksualnie młodzież, jakoby gnębiona moralnymi zakazami przez świat dorosłych. Edukacja seksualna miała wyzwolić ów potencjał seksualny młodzieży.

Pomysł ten już Wilhelm Reich starał się zrealizować w praktyce. To właśnie jemu niektórzy historycy psychoanalizy przypisują „zasługę" zainteresowania się psychoanalizą w ZSRR. Jego praca *Dialektyczny materializm a psychoanaliza* ukazała się najpierw w Moskwie, opatrzona tytułem *Pod sztandarem marksizmu*[43]. Leszek Kołakowski także zwrócił uwagę, że w pierwszych latach po wojnie domowej w radzieckiej psychologii „działali zwolennicy Freuda,

---

[39] Por. W. R e i c h, *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse (1929)*, Kopenhagen 1934; t e n ż e, *The Sexual Revolution* oraz *The Mass Psychology of Fascism*. W połowie lat sześćdziesiątych za sprawą rewolucji młodzieżowej nastąpiło ożywienie zainteresowania Reichem zarówno w Ameryce, jak i w Wielkiej Brytanii. Zob. C. W i l s o n, *A Quest for Wilhelm Reich*, London 1981, s. 267.

[40] Por. H. M a r c u s e, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, New York 1955; t e n ż e, *Człowiek jednowymiarowy*, Warszawa 1991.

[41] Zob. Ch. R e i c h, *Zieleni się Ameryka*, przekł. D. Passent. Jego zdaniem, jeśli Marcuse „mówił o wyzwoleniu instynków człowieka", to „nasza epoka dokona czegoś więcej: nie tylko wyzwoli instynkty, lecz zasili je oraz natchnie i uczyni z tego główny cel społeczeństwa" (s. 424).

[42] Zob. A. H u x l e y, *Nowy, wspaniały świat poprawiony*, przekł. J. Horzelski, Paryż 1960. Książka ta jest komentarzem Huxleya do *Nowego, wspaniałego świata*. Władcy owego nowego świata osiągają swój cel „przez ulegalizowanie takiego zakresu swobody seksualnej (umożliwionej przez zniesienie rodziny), jaki w praktyce zabezpiecza Nowy Wspaniały Świat przed jakimikolwiek formami destrukcyjnych (czy twórczych) napięć emocjonalnych" (s. 31).

[43] Zob. C. W i l s o n, *The Quest for Wilhelm Reich*, London 1981, s. 142. W książce *Reich Speaks of Freud* (Harmondsworth 1975) W. Reich wyraził dystans wobec swojego wcześniejszego powiązania z komunistami. Stwierdził, że nigdy nie był politycznym komunistą. W teorii zaś teraz uważa, że wprawdzie kapitalizm jest zły, lecz trapiące ludzkość kłopoty mają głębsze źródła (tamże, s. 104).

którzy podkreślali materialistyczny charakter psychoanalizy i jej deterministyczną orientację (należał tu m.in. I. D. Jermakow; sam Trocki objawiał dla freudyzmu życzliwe zainteresowanie)"[44]. Działo się to jednak z pewnością poza plecami i chęciami Freuda, dla którego już samo słowo „bolszewik" miało pejoratywny sens. W wyniku konfliktu z Freudem w 1930 roku Reich musiał przenieść się z Wiednia do Berlina, gdzie kwitł ruch psychoanalityków, skupiony wokół Berlińskiego Instytutu Psychoanalizy. Niektórzy z nich (między innymi Erich Fromm) byli życzliwie ustosunkowani do marksizmu. Seria wykładów Reicha w tamtejszych środowiskach komunistycznych spotkała się z bardzo życzliwym przyjęciem. Marksiści zaakceptowali go jako psychonalityka, a psychoanalitycy jako marksistę. Spodobał się też Komunistycznej Partii Niemiec, albowiem dostrzeżono, że poglądy Reicha mogą być atrakcyjne dla mas i ułatwią zwerbowanie nowych członków. Powierzono mu zatem współkierowanie ruchem „Sex-pol". Szybko opracował manifest, w którym seksualna swoboda uznana została za istotny krok w obaleniu kapitalizmu. Reicha Niemieckie Towarzystwo dla Proletariackiej Polityki Seksualnej odbyło swój pierwszy kongres w Düsseldorfie w 1931 roku. Przyłączyło się do niego osiem innych towarzystw działających na rzecz seksualnej swobody. Do końca roku szeregi liczyły 40 000 członków. Komunistyczna Partia Niemiec (największa w Europie) miała wtedy 124 000 członków. Ruch Reicha zatem prawie podwoił jej szeregi (nade wszystko o młodzież), co jednak ostatecznie doprowadziło do utraty zaufania do Reicha w komunistycznych władzach zaniepokojonych tą popularnością.

Reich ostatecznie udał się do USA. Kiedy w listopadzie 1944 roku wciąż dymiły krematoria Auschwitz, Wilhelm Reich pisał przedmowę do trzeciego, angielskiego wydania *Seksualnej rewolucji*. Jego zdaniem obecnie przechodzimy głęboką rewolucję, dzięki której – za cenę ofiar nie mniejszych niż poniesione przez świat pomiędzy 1848 a 1917 rokiem – zmysły człowieka, uśpione przez tysiąclecia, uległy przebudzeniu[45]. Szczególne jest jednak to, że tym miejscem na ziemi, gdzie miała się toczyć owa rewolucja, nie była oczywiście skrwawiona Europa, ale Stany Zjednoczone. Zdaniem Reicha zdradzoną w sowieckiej Rosji rewolucję seksualną kontynuowano w USA już w 1944 roku. Co więcej, ów przybysz z Europy właśnie swojej działalności przypisał czołową rolę w skierowaniu tego kraju na tory rewolucji seksualnej, postulowanej przez niego w latach trzydziestych. Przykładem zaistniałej właśnie dzięki niemu zmiany miał być nowy stosunek Amerykanów do małżeństwa.

---

[44] K o ł a k o w s k i, dz. cyt., t. 3, s. 53.

[45] Por. R e i c h, *The Sexual Revolution*.

Ciekawe jest jednak to, że w Stanach Zjednoczonych znalazł się w tym samym czasie co Reich przywoływany tu wielokrotnie Aldous Huxley, ostrzegający w *Nowym, wspaniałym świecie* przed totalitarnym systemem opartym na seksualnej rozrywce. Wstęp do kolejnego wydania swojej książki Huxley pisał w 1946 roku, prawdopodobnie w USA. W 1937 roku opuścił Europę (z racji zdrowotnych) i zamieszkał w Kalifornii. Jego zdaniem właśnie tu opisywany w *Nowym, wspaniałym świecie* obraz społeczeństwa seksualnej rozrywki jest bliski realizacji, czego świadectwem jest to, że połowa amerykańskich małżeństw ulega rozpadowi[46]. W jaki sposób doszło do tego faktu?

Wielokrotnie zwraca się uwagę, że po drugiej wojnie światowej w USA freudyzm „stał się dochodowym przedsięwzięciem komercyjnym" i zajął tam „w życiu publicznym miejsce równe rangą inżynierii i bankowości"[47]. Również Maria Ossowska nie kwestionuje opinii, iż zasadnicze idee twórcy psychoanalizy bardzo głęboko wpłynęły na społeczeństwo amerykańskie, w którym schronili się czołowi psychoanalitycy uciekający przed nazizmem: „W dzisiejszej Ameryce [...] wpływ intelektualny Freuda jest większy niż wpływ jakiegokolwiek myśliciela współczesnego. Środki «masowego komunikowania» są przez psychoanalizę opanowane, podobnie uniwersytecka sala wykładowa, rozmowy na zebraniach towarzyskich, tereny zabawowe klas średnich. Psychoanaliza [...] opanowała psychiatrię, psychologię społeczną, antropologię kulturową, wychowanie w domu i w szkole, służbę społeczną, literaturę piękną"[48]. Na psychoanalizie można jednak zbudować tylko świat, w którym homo homini lupus est, skoro bonum delectabile – jako fundament owego świata – posiada charakter dobra tylko subiektywnego.

---

[46] Zob. A. H u x l e y, *Brave New World*, London 1977, przedmowa, s. 14. Zdaniem J. Piepera *Nowy, wspaniały świat* jest to „wybitna, poetycka wizja przyszłości" (J. P i e p e r, *O miłości*, Warszawa 1983, s. 130). Por. też: J. R a t z i n g e r, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997, s. 174 (zdaniem kardynała powieść Huxleya przedstawia „tragiczną wizję nadchodzącego świata"), oraz K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu*, Kraków 1995, s. 162.

[47] A. B l o o m, *Umysł zamknięty*, Poznań 1996, s. 162. Zdaniem Johnsona w latach dwudziestych przekład tekstów Freuda na język angielski przybrał nieomal rozmiary przemysłu (zob. J o h n s o n, dz. cyt., s. 15). Wcześniej jednak panseksualizm Freuda zrobił karierę w Niemczech (zob. tamże, s. 156). To właśnie w Berlinie otwarta została pierwsza klinika psychiatryczna stosująca metody ojca psychoanalizy. Obyczaje weimarskich Niemiec korespondowały z myślą Freuda: prawo o cenzurze było tu „chyba najmniej represyjne w Europie. Takich filmów jak *Błękitny anioł* nie wolno było wyświetlać w Paryżu. Rewie i pokazy w nocnych klubach Berlina były objęte najmniejszymi ograniczeniami w porównaniu do innych stolic. Sztuki, powieści, nawet obrazy poruszały takie tematy, jak homoseksualizm, sado-masochizm, transwestytyzm i kazirodztwo. [...] W «Weltbühne», najelegantszym i zawierającym mnóstwo informacji nowym piśmie, pod niebiosa wynoszono swobodę seksualną" (tamże, s. 156n.). W takiej oto atmosferze duchowej wychowywane było pokolenie, które stworzyło Trzecią Rzeszę.

[48] M. O s s o w s k a, *Socjologia moralności*, Warszawa 1963, s. 288.

Na gruncie tych założeń małżeństwo to twór obustronnej umowy, którą jednak należy zerwać, jeśli druga strona stanie na przeszkodzie własnemu doznawaniu przyjemności.

Wprawdzie Freud – jak wiadomo – twierdził, że szczęście (przyjemność seksualna) nie ma kulturowej wartości, to jednak tezy tej już nie podzielili niektórzy jego bezpośredni uczniowie. Oprócz wspomnianego już Reicha, w tym samym kierunku postulował uzupełnić poglądy ojca psychoanalizy Herbert Marcuse, niemiecki filozof ze szkoły frankfurckiej, również uciekinier do Stanów Zjednoczonych, gdzie zetknął się z ideami Freuda. Zechciał je połączyć z myślą Marksa. Marcuse uznany został przez amerykańską zrewoltowaną młodzież lat sześćdziesiątych za swojego proroka (obok Mao i Marksa) i zapewnił sobie w ten sposób siłę politycznego działania. Moskiewskie radio nawet oskarżyło go – podobnie jak Zbigniewa Brzezińskiego – o doprowadzenie do „kontrrewolucji" w Czechosłowacji w 1968 roku[49]. Bunt młodzieży (rozpoczęty wydarzeniami w Berkeley 1964 roku) wpisał na swoje sztandary stare hasła rewolucji komunistycznej i rewolucji seksualnej.

KOŃ TROJAŃSKI W PRL

Wiadomo, iż idee rewolucji październikowej przeniesiono za pomocą sowieckich czołgów również do Polski. Nie zapomniano również o walce z rodziną. Wspomnę tu tylko o niektórych faktach. Polski Episkopat – pod kierunkiem Prymasa Wyszyńskiego – wielokrotnie się na ten temat wypowiadał. Między innymi w wydanym w 1970 roku obszernym „Memoriale Episkopatu Polski do Rządu w sprawie zagrożeń biologicznych i moralnych narodu polskiego"[50] biskupi zwrócili uwagę na „wyraźne przeerotyzowanie kultury masowej, a nawet przejawy pornografii" w PRL-u. Podkreślono między innymi antywychowawcze konsekwencje tego stanu rzeczy, a wśród nich zwrócono uwagę na zakłócenie właściwej relacji między rodzicami i dziećmi. W prowadzeniu tej działalności miały pomóc – nie wymienione wtedy z nazwy – „organizacje społeczne" (nade wszystko chodziło o Towarzystwo Rozwoju Rodziny działające od 1957 roku). Episkopat krytykował w tym dokumencie propagowaną w naszym kraju „i zbyt jednostronnie realizowaną politykę aktywizacji zawodowej kobiet". Wspominano też o braku budownictwa mieszkaniowego jako czynniku powstrzymującym

---

[49] Zob. Z. B r z e z i ń s k i, *Between Two Ages*, New York 1970, s. 149.

[50] Zob. S. kard. W y s z y ń s k i, *W obronie życia nienarodzonych*, Warszawa 1990, s. 190-205.

przed rodzicielstwem (w połowie lat siedemdziesiątych dwie trzecie młodych małżeństw nie posiadało samodzielnego mieszkania). Sygnalizowano także katastrofalne skutki demograficzne istniejącej ustawy aborcyjnej („najskuteczniejszego środka walki z macierzyństwem") i całej polityki antyurodzeniowej. W „Memoriale konferencji plenarnej Episkopatu Polski" z dnia 21 stycznia 1977[51] – skierowanym do premiera Piotra Jaroszewicza – oskarżono dysponujących polskimi mediami o celowe rozpowszechnianie antywychowawczych wzorów tak zwanej rodziny nowoczesnej, w tym propagowanie wśród kobiet wzorów osobowych nie dających się pogodzić z macierzyństwem. Biskupi nie ukrywali, że ta formacja umysłów podporządkowana jest prowadzonej w naszym kraju polityce antyurodzeniowej, na której użytek nawet fałszowano prognozy demograficzne. „Najskuteczniejszym środkiem walki z macierzyństwem" była ustawa aborcyjna, która miała prowadzić – samym swoim istnieniem – do niewłaściwej świadomości społecznej i „nieobliczalnych strat moralnych". Badania opinii publicznej potwierdziły skuteczność zmasowanego kłamstwa (większą niż prowadzonej w tym samym czasie antyrodzinnej polityki ekonomicznej!): w „Memorandum" przywołuje się badania GUS, wedle których aż dwie trzecie badanych zadeklarowało negatywny stosunek do posiadania jeszcze jednego dziecka. Biskupi zauważyli również, że innym przejawem tej skuteczności było rozplenienie się plagi rozwodów: w ciągu dziesięciu lat ich liczba wzrosła prawie dwukrotnie, do czego rządzący bardzo się przyczynili popierając rozmaitymi sposobami ten stan rzeczy. Elementem peerelowskiej walki z rodziną było też – w świetle analizowanego dokumentu – uruchomienie produkcji środków antykoncepcyjnych i ich państwowa propaganda.

Ksiądz Prymas Wyszyński potępił też wprowadzane przez Towarzystwo Rozwoju Rodziny „wychowanie seksualne". Prymas stwierdził, że wychowanie to „prowadzi naród do grobu. Jeśli bowiem ono się przyjmie, jeśli wejdzie w zwyczaj, to pokolenie tak wychowane nie przekaże narodowi największej wartości, jaką może przekazać: życia i bytowania. Pokolenie tak wychowane będzie pokoleniem grabarzy, będzie układać naród do grobu"[52].

Cała zresztą działalność TRR-u nie znajdowała uznania kardynała Wyszyńskiego, który określił jego „instytucje świadomego macierzyństwa" jako „kłamliwe i szkodliwe dla polskiej racji stanu i dla narodu polskiego". Cele Towarzystwa Prymas nawet zestawił z antyurodzeniową polityką prowadzoną przez okupanta hitlerowskiego wobec Polaków[53].

---

[51] Zob. P. R a i n a, *Kościół w PRL. Dokumenty 1975-1989*, Poznań 1966.

[52] W y s z y ń s k i, dz. cyt., s. 154n.

[53] Tamże, s. 60.

Zdaniem Jana Pawła II „w Kościele i w społeczeństwie nadeszła teraz epoka rodziny, która jest powołana do odegrania pierwszoplanowej roli w dziele nowej ewangelizacji”[54]. Owa „epoka rodziny” – w odróżnieniu od kończącej się epoki „walki z rodziną” – nie może jednak stworzyć się sama. Ową „epokę rodziny” winny budować nasze wybory zrywające z dziedzictwem komunistycznej rewolucji seksualnej.

---

[54] J a n P a w e ł II, *Czym jesteś rodzino chrześcijańska?* Przemówienie wygłoszone do rodzin świata 8 X 1994, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 15(1994) nr 12, s. 24.

Joanna PETRY MROCZKOWSKA

OD „WOLNEJ MIŁOŚCI" DO „WTÓRNEGO DZIEWICTWA"
Uwagi o ewolucji kultury seksualnej w USA

„Psychologicznemu" człowiekowi XX wieku zależy przede wszystkim na dobrym samopoczuciu, poczuciu bezpieczeństwa i komfortu psychicznego, jednym słowem: na spokoju, i pomóc mu ma w tym właśnie terapia [...]. Zdrowie psychiczne oznacza [...] w praktyce odrzucenie zahamowań i zaspokajanie popędów.

Wiek XX ma poważne kłopoty z uznaniem, że namiętność w tajemniczy sposób może przerodzić się w spokojne i owocne życie małżeńskie – pisze o tym wybitny amerykański historyk i krytyk społeczny Christopher Lasch w pośmiertnie wydanym zbiorze esejów zatytułowanym *Women and the Common Life. Love, Marriage and Feminism* (1997). Nietrudno zauważyć, że w kulturze amerykańskiej nie tylko małżeństwo, ale również i miłość romantyczna jakby wypadły już dawno z łask. Wielka literatura ludzkich namiętności ustąpiła miejsca melodramatowi oper mydlanych i harlequinowych romansów. Nie kontrolowane, nie do końca wyjaśnione, mroczne tajemnice onieśmielają, napełniają lękiem. Nauka zwiększyła kontrolę ludzi nad przyrodą, lecz jednocześnie sprawiła, że człowiek bardziej niż kiedykolwiek boi się tego, czego nie może kontrolować. Natomiast seks poddaje się analizie, jest po prostu częścią nauki. Eksperci mogą go opisywać w podręcznikach biologii czy w liczących na masowego odbiorcę poradnikach. „Natomiast współczesna sztuka i myśl – obserwuje dalej Lasch – skierowały się ku innym niż eros tematom, włączając w to nieunikniony brak zrozumienia między mężczyznami i kobietami, niezgodność charakterów, niestałość przywiązań i niepewność wszystkiego na świecie, z wyjątkiem dojmujących małych, natychmiastowych i mniej lub bardziej zamiennych przyjemności".

Do podobnych wniosków prowadzi choćby rzut oka na teksty przebojów muzyki popularnej. Miłość czy jak należałoby uściślić: impuls erotyczny i związane z nim emocje zawsze były przecież najważniejsze w tej formie wyrazu. Co więcej, muzyka popularna stanowi źródło inspiracji i jest dziś bardziej niż kiedykolwiek szkołą uczuć dla młodzieży amerykańskiej.

I tak w pierwszej połowie stulecia kobiety śpiewały o tym, że miłość stanowi główną rację ich bytu (niezależnie od tego, czy mężczyzna był jej godny czy nie), mężczyźni opiewali czar kobiety, której udało się zapanować nad ich myślami i skraść im serce. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych teksty

piosenek odzwierciedlały hasła kontrkultury i rewolucji seksualnej, powstawały w atmosferze wzrastającego dobrobytu i w klimacie permisywizmu zrywającego z tradycyjnymi autorytetami i dotychczasowymi obyczajowymi tabu. W pewnym sensie była to reakcja wobec materializmu oraz cywilizacji, która powołując się na ideały miłości bliźniego, dopuszczała, a nawet popierała przemoc: coś, co nazywano miłością, stało się przedmiotem kultu, miało bowiem zbawić świat. Seks, nawet orgiastyczny, z elementami religijnego misterium, pojmowany był jako narzędzie poszukiwań duchowych, których celem było zjednoczenie z drugim człowiekiem, ze światem. „Make love not war" – głosił najpopularniejszy chyba hippisowski slogan kontrkultury.

W środowiskach nie będących pod wpływem haseł kontrkultury zautomatyzowanie, monotonia, brak satysfakcji z pracy i zubożenie życia wspólnotowego zdawały się również przyczyniać do tego, że nastawione przede wszystkim na siebie pokolenie lat siedemdziesiątych, zwane „pokoleniem Ja", coraz częściej szukało w seksie zaspokojenia rozmaitych potrzeb emocjonalnych. Aktywność seksualna stała się zajęciem rekreacyjnym. W popularnych piosenkach mężczyzna mówił o tym, że nie spieszno mu do podejmowania zobowiązań, i podkreślał potrzebę niezależności. Z czasem słowa piosenek stawały się coraz bardziej dosadne. Brak jakichkolwiek zahamowań zwany otwartością odkrył pustkę i cynizm, lecz gdy nurt ten (nie cofając się przed bezprecedensową wulgarnością) bez ogródek wyraża wyzwoloną z tradycyjnych norm zmysłowość, inny zdaje się świadczyć o nostalgii za uczuciem trwałym i stanowi reakcję wobec konsumpcyjnych i narcystycznych tendencji ostatniej doby. W amerykańskiej rzeczywistości bowiem w pewnej mierze ciągle jeszcze obecna jest rewolucja seksualna. Towarzyszy jej jednak zdecydowana reakcja i sprzeciw.

NARCYSTYCZNA MIŁOŚĆ WŁASNA

O tym, że kultura wybujałego, rywalizującego indywidualizmu oraz zagwarantowane w konstytucji prawo do poszukiwania szczęścia doprowadziły do ślepego zaułka narcystycznego zajęcia się sobą, pisał Christopher Lasch głównie w książce *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (1979) [Kultura narcyzmu], przywołującej niepokojący obraz społeczeństwa amerykańskiego lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Od tamtego okresu narcystyczny typ charakteru zakorzenił się na dobre, ale do umiarkowanego optymizmu skłania fakt, że wielu Amerykanów jest już przekonanych, iż jest to zjawisko negatywne z punktu widzenia skutków jednostkowych i społecznych.

Pojawienie się zaburzeń charakterologicznych jako formy patologii psychiatrycznej na masową skalę, wraz ze zmianami struktury osobowości, jakie te zaburzenia za sobą pociągają, związane jest – zdaniem Lascha – ze specyfi-

cznymi przeobrażeniami amerykańskiego życia społecznego i kultury – poczynając od wzrastającego znaczenia biurokracji, natłoku obrazów, terapeutycznych ideologii, racjonalizacji życia wewnętrznego czy kultu konsumpcji. W późniejszych pracach Lasch wielokrotnie dawał wyraz przekonaniu, że ogromne znaczenie dla przemian psychospołecznych w USA miał masowy exodus ludzi z miasta do suburbii, który zdaje się „instytucjonalizować zasadę wolnego i nieograniczonego wyboru".

I rzeczywiście. Jak unaocznia to zewnętrzny i wewnętrzny aspekt wszechobecnej „suburbii", problemem dzisiejszych Amerykanów nie jest nawał nieskończonych możliwości, lecz banalność życia. Ktoś porównał ich do zwierząt, których instynkty stępiły się zupełnie w niewoli, dodajmy: w niewoli gloryfikowanej swobody. Nie chodzi tu wyłącznie o ucieczkę od życia publicznego do prywatności, nie chodzi też o indywidualizm, egoizm, które istnieją nie od dzisiaj. Dla naszych wywodów istotny jest fakt, że osobowość narcystyczna charakteryzuje się przede wszystkim strachem przed emocjonalnym uzależnieniem od innych. (Za narcystyczne cechy drugorzędne Lasch uważa fałszywy wgląd we własną osobowość, wykalkulowane uwodzicielstwo i nerwową autoironię.) Narcyści zbudowali tyle barier mających chronić ich przed emocjami, iż nie pamiętają nawet, co to znaczy być owładniętym przez namiętność, skarżą się natomiast na niemożność czucia. Taki człowiek – stwierdza dalej Lasch – opanowany jest gniewem, który wypływa z wysiłku zmierzającego do okiełznania namiętności. Pozbawiony cech wyróżniających, bezbarwny, „gładki" w towarzystwie, ogarnięty jest przez niepokój, niezadowolenie, depresję, poczucie pustki.

„Psychologicznemu" człowiekowi XX wieku zależy przede wszystkim na dobrym samopoczuciu, poczuciu bezpieczeństwa i komfortu psychicznego, jednym słowem: na spokoju, i pomóc mu ma w tym właśnie terapia. Ale nawet wtedy, gdy terapeuta mówi o potrzebie „poczucia sensu" i „miłości", definiuje te pojęcia jako zaspokojenie emocjonalnych potrzeb pacjenta. Zdrowie psychiczne oznacza dla niego w praktyce odrzucenie zahamowań i zaspokajanie popędów. Prawie nigdy nie przychodzi terapeutom na myśl – i z racji specyfiki samej terapii jest to niemożliwe – aby zachęcić pacjenta do podporządkowania własnych potrzeb i interesów potrzebom drugich. Miłość jako poświęcenie czy „zapomnienie" o sobie, „poczucie sensu" jako podporządkowanie wyższemu celowi – takie sublimacje wydają się terapeutom nieznośnie opresyjne, obrażające zdrowy rozsądek oraz szkodliwe dla zdrowia i dobrego samopoczucia.

Powinność – nie można mieć co do tego złudzeń – nie jest tu popularnym pojęciem. Jak zauważa Joyce Little we wstępie do swej książki *The Church and the Culture War* (1995), w dzisiejszym świecie rozpleniło się pragnienie posiadania wszystkiego na dwa zazwyczaj wykluczające się sposoby, bez konieczności dokonywania wyboru: albo to, albo tamto. Najlepiej jest to widoczne w odniesieniu do małżeństwa. Taka „inkluzywna" mentalność przekształciła

na przykład krajobraz seksualny w mieszaninę seksu przedmałżeńskiego, pozamałżeńskiego, hetero, homo- i biseksualnego, z wieloma partnerami bądź z „seryjną rozwiązłością monogamiczną".

W klimacie tym najbardziej ucierpiała idea zobowiązania (commitment), która wymaga robienia czegoś lub wstąpienia w jakiś związek z wykluczeniem robienia innej rzeczy czy wstąpienia w inny związek. Niepodejmowanie zobowiązań rozumiane jest jako wolność i swobody tej broni się w oparciu o założenie, że ludzie się zmieniają i nie można od nich oczekiwać respektowania długoterminowych zobowiązań. Z języka zniknęły już takie wyrażenia, jak: silna wola, umiejętność odmówienia sobie czegoś, cierpliwość, ofiarność, poświęcenie, altruizm.

„Wyzwolenie ludzkości z okowów takiego przestarzałego modelu miłości, obowiązku stało się misją postfreudowskich psychoterapii" – stwierdza profesor Allan Bloom. To właśnie Freud uważał, że wolność polega na izolacji i jedyną drogą do uzyskania pożądanej niezależności jest uznanie, iż nie potrzeba nam bliźniego. Allan Bloom poświęca temu zagadnieniu sporo miejsca w swojej znanej polskiemu czytelnikowi książce *Umysł zamknięty* (1997), gdy usiłuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego wielka klasyka literacka zupełnie nie przemawia do dzisiejszych studentów, którzy nie są w stanie identyfikować się z bohaterami wielkich ludzkich dramatów. Młodzi ludzie nie doświadczają miłości, bo miłość wymaga zapomnienia o sobie, a oni przecież o sobie ani na chwilę zapomnieć nie mogą, stanowią bowiem jedyną miarę wszechrzeczy. Młodzi ludzie boją się dziś zaangażowania i zobowiązań, a miłość jest właśnie zobowiązaniem. Tymczasem można być seksualnie zainteresowanym drugą osobą, ale – zgodnie z dzisiejszą mentalnością – nie dostarcza to dostatecznego powodu, by żywić rzeczywiste i długotrwałe zainteresowanie tą osobą. W wolnych związkach, opartych na dążeniu do zapewnienia sobie doraźnej przyjemności, nie ma miejsca na zazdrość (będącą skądinąd wypaczeniem zasady wyłączności), żadna ze stron nie powinna oczekiwać wierności, męska opiekuńczość trafiła zaś do lamusa. „Młodzi – i nie tylko – praktykują ten niedołężny eros, który nie jest uskrzydlony i nie zakłada tęsknoty za wiecznością i przeczucia związku własnej istoty z Bytem. Są praktycznymi wyznawcami Kanta, uważają bowiem, że nic, co zabarwione jest pożądaniem lub przyjemnością, nie wchodzi w zakres kodeksu moralnego. Nie odkryli jednakże czystej moralności. Pozostaje ona pustą kategorią służącą do dyskredytowania wszystkich poważniejszych skłonności, które dawniej miały charakter moralizujący". Paradoksalnie zbyt duży nacisk położony na autentyczność doprowadził do tego, iż nie można dziś ufać własnym instynktom, a zbyt poważne traktowanie seksu sprawiło, że nie sposób go brać poważnie. Według profesora Blooma zanik erotycznej pasji i związanych z nią wzlotów i upadków, rozpaczy i nadziei, a także poczucia związku między miłością a śmiercią, owa beznamiętność, będąca najbardziej zadziwiającym skutkiem rewolucji seksualnej,

doprowadziła do spłaszczenia, spłycenia duszy, a seksualna wiedza naszych czasów zmierza do uczynienia z owego spłycenia duszy zjawiska powszechnego. To właśnie Freud, według słów Blooma, położył pieczęć nauki na rozumieniu seksu w oderwaniu od erotyzmu. „Przyjaźń, podobnie jak pokrewne uczucie – miłość nie zdarzają się już pośród nas, gdyż oba opierają się na pojęciu duszy i natury, których z racji mieszaniny teoretycznych i politycznych powodów, nie należy nawet brać pod uwagę".

W FEMINIZMIE NIE MA MIEJSCA DLA MIŁOŚCI

W swojej książce zatytułowanej *Esteem Enlivened by Desire* (1992) Jean Hagstrum udowadnia ciekawą tezę, że osiągnięcie „ideału erotycznego", czyli zakładające równość płci połączenie wzajemnego szacunku i miłosnego pożądania, może być uważane za jedno z wielkich osiągnięć kultury Zachodu. Jakkolwiek przez długie stulecia erotyczna namiętność nie była wiązana z małżeństwem, to już literatura starożytnej Grecji przynosi przykłady istnienia nurtu stojącego w opozycji do ogólnie przyjętego założenia o nierówności małżonków i podejrzliwości wobec kobiecej seksualności. Chociaż nurt ten do XIX stulecia był tylko poboczny, romantyczna miłość znacznie mitygowała patriarchalizm w stosunkach społecznych. Do zobaczenia w kobiecie partnera męża i dowartościowania seksualności przyczyniło się przede wszystkim chrześcijańskie przekonanie, że nie należy z zasady potępiać materii ani absolutyzować „czystej" duchowości.

Radykalny feminizm patrzy na tę sprawę zupełnie inaczej. Małżeństwo (pojęciem miłości nie operuje się w ogóle) feministki poczytują za jedną z najpoważnieszych komplikacji życia, wiążącą się z reguły z degradacją kobiety, a przynajmniej ze zmniejszeniem jej szans życiowych. To właśnie pod hasłem zerwania z wszechobecnym patriarchalizmem od wielu lat potępiają one tradycyjną obyczajowść i zakładają pełne wyzwolenie seksualne kobiet. Starają się seksualność oderwać, „wyemancypować" z głębszej warstwy uwarunkowań psychicznych, psychofizycznych i społecznych, stoją bowiem na stanowisku, że liczy się głównie to, „jak ja to odbieram" i „czy sprawia mi to przyjemność" zgodnie z tak zwanym kobiecym punktem widzenia, który w istocie jednak stanowi jedną z najbardziej kontrowersyjnych kwestii w prowadzonych dyskusjach i sporach. Oddzielenie seksu od prokreacji objawia się agresywnym poparciem radykalnego feminizmu dla aborcji, antykoncepcji i homoseksualizmu.

Tymczasem, jak – nie pozostawiając na ten temat żadnych wątpliwości – mówi podtytuł niedawno wydanej książki profesor Elizabeth Fox-Genovese *Feminism Is Not the Story of My Life* (1996) [Feminizm nie przystaje do mojego życia], warto zdać sobie sprawę z tego, że „dzisiejsza elita feministek

straciła z oczu rzeczywiste problemy kobiet". Analiza porównawcza subiektywnego stanu satysfakcji w amerykańskim społeczeństwie, zawarta w bogato udokumentowanej danymi statystycznymi pracy Davida G. Myersa *The Pursuit of Happiness* (1992), stanowi potwierdzenie takiej oceny. Młodzi Amerykanie w dalszym ciągu udane małżeństwo stawiają wysoko na liście swoich celów życiowych. 91% rozmówców z dezaprobatą wypowiada się o zdradzie małżeńskiej, a większość małżonków uważa się za szczęśliwych (w tym dwie trzecie za bardzo szczęśliwych, podczas gdy cztery piąte oświadcza, że poślubiłaby tę samą osobę jeszcze raz). Nie powinno więc nikogo dziwić, że cytowane przez Fox-Genovese liczne rozmowy z kobietami reprezentującymi wszystkie środowiska amerykańskiego społeczeństwa przynoszą konkluzję, iż feministki, które małżeństwo uważają za niemożliwe do pogodzenia z potrzebami kobiet i dzieci, absolutnie nie rozumiały znaczenia, jakie miłość, życie rodzinne, a przede wszystkim macierzyństwo mają dla większości kobiet. Te z reguły wcale nie czują się szczęśliwe z powodu „wyzwolenia" od mężczyzn i dzieci. A skoro trudno zanegować fakt, iż seksualność często łączy niebezpieczeństwo (agresji, gwałtu i wykorzystania) z obietnicą (miłości, trwałego związku i nowego życia), zatem musi ona znaleźć się w centrum spraw składających się na kodeks moralny. I tak, podczas gdy dla niektórych feministek zdrada małżeńska staje się pożądaną bronią mającą zapewnić kobietom wyzwolenie spod jarzma narzuconego przez mężczyzn, kobiety pochodzące z różnych warstw społecznych podzielają awersję do braku lojalności i uważają ten problem za kwestię moralną.

Libertyni z radykalnymi feministkami włącznie oraz liczni przedstawiciele środowisk liberalnych nie od dziś domagają się niczym nie ograniczonego celebrowania seksu i krytykę takiego podejścia poczytują za dowód religijnej bigoterii, oskarżając o nią głównie amerykańską „prawicę religijną". Z ich szeregów słyszy się żądania, „by nie doszukiwać się znaczenia seksu, co więcej, należy pozbawić seks znaczenia". Zwracają uwagę, że sytuacja w Stanach Zjednoczonych negatywnie odstaje od sytuacji w Holandii i Skandynawii, gdzie panuje większa tolerancja wobec homoseksualizmu, pornografii i w kwestiach wychowania seksualnego. Rewolucja seksualna lat sześćdziesiątych upierała się przy twierdzeniu, że seks nie ma konsekwencji, począwszy jednak od lat osiemdziesiątych ów „sielski" obraz zmieniło pojawienie się AIDS. To właśnie rozszerzanie się tej choroby ideolodzy libertynizmu uznają za najdotkliwszy cios. Najczęściej swój niepokój formułują następująco: propagowanie wstrzemięźliwości „jest nie tylko purytańskie i nieskuteczne w ograniczeniu działań seksualnych, lecz także podsyca przesądy wobec ludzi, którzy wyrażają się seksualnie w sposób bardziej zdecydowany, i insynuuje, że choroba jest karą za grzech" (Judith Levine, *Tikkun*).

TĘSKNOTA ZA PORZĄDKIEM I SENSEM

Hasłem radykalnego feminizmu był i nadal jest postulat, aby uznać standardy moralne za sprawę prywatną, nie zaś publiczną. Ale jeśli seks „wyzwolimy z pęt moralności", rozrodczość wyłamie się z niej także. Dziś zauważa się już, że pluralistyczne i wielokulturowe Stany Zjednoczone cierpią na brak społecznego konsensu co do norm moralnych w życiu publicznym. Nie ma jasnej i jednoznacznej odpowiedzi na pytania: jakie są etyczne granice miłości? jaki jest związek między moralnością a płciowością, między moralnością a rozrodczością, między osobniczą a publiczną moralnością? Jednakże ciągle jeszcze wielu Amerykanów uważa, że prywatne zachowanie ma konsekwencje społeczne, że moralność ma charakter publiczny, a przeniesienie jej do sfery prywatności doprowadziłoby do zaniku moralności. Po obaleniu moralności seksualnej podobnie rozprawiono by się z innymi sferami, bo jeśli doznanie przyjemności jest celem nadrzędnym, osiąganie jej poprzez inne działania, będące dotychczas w sprzeczności z zasadami moralnymi (na przykład kłamstwo), stanie się następnym celem.

Seksem i moralnością końca wieku, jak ujmuje to podtytuł, zajmuje się w niedawno wydanej książce *Last Night in Paradise* (1997) Katie Roiphe, młoda pisarka, znana już z publikacji na tematy społeczno-obyczajowe. Ona również jest zdania, że widmo AIDS zmienia podejście Amerykanów do spraw związanych z seksem, choć zauważa, że choroba ta pojawiła się w momencie, kiedy hedonizm tracił już na popularności. Z reporterskim profesjonalizmem, choć nie bez niechęci wynikającej z jej własnych liberalnych przekonań, opisuje coraz silniejszy, a skierowany głównie do młodzieży szkolnej, trend propagujący abstynencję seksualną. Jego hasłami są na przykład: „Dziewictwo nie jest brzydkim słowem" czy „Prawdziwa miłość czeka". To właśnie tutaj, z właściwym Stanom zdumiewającym optymizmem, wiarą w powrót niewinności, stworzono oksymoron: „wtórne dziewictwo", w pragmatycznym wymiarze podkreślający możliwość – i celowość – zmiany zachowania, używany nawet przez niektórych polityków zatroskanych aktywnością seksualną młodzieży, wysokim wskaźnikiem zapadalności na choroby weneryczne i nagminnością ciąży nieletnich. Obserwacje Katie Roiphe przynoszą jednak wątpliwość, czy – wobec wyjątkowo legalistycznie przestrzeganego wymogu utrzymania w pełni sekularnego charakteru szkół publicznych i instytucji państwowych, nie odwołując się do Boskiego autorytetu i kanonu moralnego porządku – argumenty i wystąpienia nawołujące do abstynencji, wstrzemięźliwości i godności osobistej nie brzmią czasem pusto. Z założenia bowiem przemilczają wiele prawd wykraczających poza powszechnie uznane problemy indywidualne i społeczne, z ryzykiem śmiertelnej choroby na czele.

Liczne dzisiaj głosy zdają się świadczyć, że Amerykanie mają poczucie tego niedosytu. Dokonując krytyki książki Roiphe Marie Arana-Ward pisze w „The

Washington Post": „Na szeroką skalę społeczeństwo amerykańskie wykazuje tendencję odrzucania amoralności, nie dlatego że jednostki lubią regulaminy [aluzja do głośnego, szeroko komentowanego, wprowadzonego w 1993 roku przez jeden z uniwersytetów amerykańskich kodeksu zachowań seksualnych wymagającego werbalnej zgody partnera na przejście do „następnego etapu" działania – uwaga J.P.M.], lecz dlatego że społeczeństwo jako całość chciałoby osiągnąć «wtórne dziewictwo», pozbyć się pozostałości po rozwiązłym stylu życia – rozbitych rodzin, spaczonych dzieci, ludzi skarlałego ducha – i rozpocząć od nowa".

O tym, jak niebezpieczne były i są tendencje do oddzielania seksu od miłości, interesująco pisał znany w Polsce angielski historyk i publicysta Paul Johnson w niedawno wydanej książce *The Quest for God. A Personal Pilgrimage* (1996) [Szukanie Boga. Osobista pielgrzymka]. Jeden z jej rozdziałów poświęcony jest rozważaniom na temat kwestii płci i rodzaju w zamyśle Bożym. Skoro Bóg jest wszechmogący – rozumuje Johnson – nie musiał stosować rozróżnienia na płci w świecie organicznym – świat nieograniczony obywa się przecież bez nich. Odpowiedzią na tę zagadkę może być koncepcja miłości jako ostatecznej siły organizującej i utrzymującej świat. Co z tego wynika? Otóż powinniśmy mieć odpowiedni szacunek dla płci, gdyż dla naszego Stwórcy było to sprawą zasadniczą. To, że kwestie seksu są w Bożym planie bardzo istotne, potwierdzają dzieje świata obfitujące w przypadki ogromnej siły ludzkiej erotyki. Kościół – ciągnie dalej Johnson – ma rację, że podchodzi do spraw seksu tak poważnie. Miłość ludzka rywalizuje z miłością do Boga i często bierze nad nią górę. Pozbycie się egoizmu, poskromienie ego, to najtrudniejsza rzecz w miłości płciowej, a zarazem jedyna droga, by zbliżyć się do miłości Bożej.

Inni komentatorzy, zwłaszcza teologowie, zwracają uwagę, że wszelka nie kontrolowana pożądliwość, żądza, zakłada nadmierne przywiązanie do świata, burzenie jakiegoś porządku. Jest wyrazem buntu, wyraża postawę roszczeniową, brak wdzięczności za to, czym zostaliśmy obdarzeni. Dotyczy to oczywiście nie tylko seksu. Żądza władzy, przyjemności, chciwość względem dóbr materialnych stają się złe przez nieumiarkowaną chęć posiadania, która zamienia się w jakieś ubóstwienie, bałwochwalstwo, gdyż czyni ze spełnienia przedmiot kultu pochłaniający energię jednostki. Wydaje się, że szczególnie w kulturze amerykańskiej – wraz z jej wybujałym ethosem wolnego rynku napędzanego interesami wielkich korporacji oraz agresywną reklamą – naturalna i wciąż pochwalana w wielu środowiskach jest ciągła zachłanność, nienasycone pożądanie tego, czego dany osobnik nie ma, jeszcze nie posiada, a co mu się należy. Widzimy tu więc znamienny związek pożądania z materializmem i konsumpcją. Co więcej, taką chciwość nader często uważa się za zasadniczą cechę ludzką, która wynika z niezbywalnego prawa do szukania zaspokojenia zachcianek branych za istotne potrzeby.

Po obowiązującym przez dziesiątki lat haśle: „Rób to, co ci sprawia przyjemność" Amerykanie skłaniają się dziś ku hasłu: „Wszystko, co robisz, musi mieć jakiś sens". Wolno mieć nadzieję, że nasila się przekonanie, iż znalezienie tego sensu jest sprawą zasadniczą dla jednostki i społeczeństwa. Coraz liczniejsi wiedzą lub przeczuwają, że powinna im w tym pomóc religia.

MIĘDZY LUDZKĄ SŁABOŚCIĄ I HEROIZMEM

Z profesorem Vittorio POSSENTIM rozmawiają
Tadeusz STYCZEŃ SDS i Jarosław MERECKI SDS

Tadeusz Styczeń SDS: Panie Profesorze! Katolicki Uniwersytet Lubelski gości Pana nie po raz pierwszy. W sierpniu ubiegłego roku wygłaszał Pan tutaj – na zorganizowanym w Lublinie V Światowym Kongresie Filozofów Chrześcijańskich: „Wolność w kulturze współczesnej" – jeden z głównych referatów. W tej chwili znów Pan wygłasza całą ich serię. Osobiście pozostaję pod wrażeniem wykładu, który Pan poświęcił problemowi nihilizmu we współczesnej filozofii ukazując także jego aksjologiczne konsekwencje. Wiadomo mi również o respekcie, jakim Pan darzy filozofię Jacquesa Maritaina, którą i my sobie tu wysoko cenimy. I tak Profesor Vittorio Possenti staje się z gościa KUL-u niemal jego bywalcem tuż zza miedzy: z Wenecji... koło Lublina. Ksiądz Jarosław Merecki zresztą, pracownik naszego Instytutu, występuje w tych dniach niemal zawsze u boku Pana jako wykładowcy w roli tłumacza. Sam jednak Instytut Jana Pawła II KUL gości u siebie Pana Profesora po raz pierwszy. Trudno mi przecież w tym oto momencie, kiedy spotykamy się tuż pod portretem, z którego zdaje się do nas uśmiechać Ojciec Święty w Instytucie jego imienia, nie zapytać Pana o pierwszy jego kontakt z osobą obecnego Papieża. Wiemy, że niemal dokładnie dwadzieścia lat temu był Pan jako pracownik naukowy Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie inicjatorem wywiadu z goszczącym u was ówczesnym Kardynałem z Krakowa Karolem Wojtyłą i Kierownikiem Katedry Etyki na KUL, wywiadu na temat etyki społecznej Kościoła. Dziś, po upływie tych dwudziestu lat, interesują nas oczywiście nadal szczegóły tamtego spotkania. Niech one więc będą przedmiotem pierwszego pytania. Lecz w ślad za tym pytaniem chcielibyśmy postawić zaraz drugie i trzecie, owszem, widzę całą ich serię jako scenariusz dla naszej rozmowy. Oto ich przykłady:

Jak Pan widzi teraz i jak dzisiaj ocenia aktualność wówczas podjętych problemów i wówczas proponowanych w rozmowie ich rozwiązań?

Jak Pan widzi zwłaszcza możliwości budowania antropologiczno-etycznych podstaw i szanse kształtowania odpowiednich postaw moralnych – dla skute-

cznego promowania demokracji autentycznie ministerialnej, służebnej, czyli widzącej jedyną rację bytu władzy w państwie i istotną podstawę jego autorytetu w wykonywaniu służby na rzecz dobra wszystkich członków społeczeństwa?

Czy nie uważa Pan, że jest to sprawa w aktualnej sytuacji kulturowej świata tym bardziej godna uwagi i troski, im szerzej i głębiej poszczególne społeczeństwa Zachodu ulegają naporowi ideologii nihilizmu aksjologicznego, utożsamiającego prawo do wolności z prawem do dowolności, aż po nadanie statusu obywatelstwa w demokratycznym państwie jawnej dominacji silniejszych nad słabszymi, gdy tylko potrafią oni wylegitymować stosowaną wobec nich przemoc czysto formalną procedurą państwa demokratycznego, jaką jest zasada większości? Czy legalizacja aborcji nie jest tego tragicznie oczywistym dowodem z przykładu?

Rosnące wpływy tego nihilizmu odnotowujemy dzisiaj ze szczególnym niepokojem w naszym kraju i z troską o jutro Polski i świata, jako że cały fenomen nihilizmu widzimy tu nad Wisłą na tle wielkiej nadziei dnia wczorajszego. Nadzieję tę wzbudziła w nas – jak wiadomo – idea międzyludzkiej solidarności i potężny ruch społeczny (9 milionów ludzi), który w jej imię powstał i rozniecił tę nadzieję nie tylko w samej Polsce, ale i poza nią, rozbudził ją także w krajach o wiekowych tradycjach demokracji na tle przeżywania jej kryzysu. Oto powód, aby pytać: demokracja, ale jaka? Czy nie jest tu klucz do pytania o nadzieję dla świata w dobie „tertio millennio adveniente"?

Gdyby nam czasu starczyło, chciałbym Panu jako etyk etykowi zadać dwa dalsze jeszcze pytania, ściśle zresztą związane z przedmiotem pytań poprzednich, lecz tym razem zahaczających wprost o osobę Maritaina, filozofa, który nie z przypadku stał się przecież inspiratorem wielkiej inicjatywy par excellence politycznej, między innymi jako współtwórca Deklaracji Praw Człowieka. Była to odpowiedź etyka i polityka na wyzwanie świata sprzed pół wieku. Chodziło o „Nigdy więcej!" dla wojny totalitarnej w świecie poprzez próbę podcięcia jej możliwości u samego korzenia: w próbie przyznania wolności człowieka prymatu nad prawdą o człowieku. Otóż Maritain w pierwszym tomie swego ostatniego bodaj dzieła: *La philosophie morale* z roku 1960 wygłasza dwie interesujące tezy. Wiąże z jednej strony z wystąpieniem Sokratesa na arenie dziejów kultury to, co sam nazwał „odkryciem moralności", z drugiej zaś twierdzi, że fenomen Sokratesa jako „odkrywcy moralności" byłby w dziejach kultury historycznie niemożliwy bez prowokacji, jaką była antropologia, czy raczej antropodoxia, sofistów. I tu biorą początek moje dalsze pytania do Pana Profesora:

Czy Pan nie byłby skłonny widzieć pewnej paraleli natury „historiozoficznej" pomiędzy sytuacją demokracji ateńskiej czasu sofistów i Sokratesa a sytuacją współczesnej nam demokracji, demokracji czasu postmodernistów? Lub nieco inaczej to samo: czy Pan widzi podstawy do tego, by mówić dzisiaj

o potrzebie „powrotu Sokratesa"? A może nawet już o jaskółkach zapowiadających wiosnę odrodzenia moralnego ludzkości, wiosnę kultury miłości i życia po zjawiskach dających podstawę do ostrzeżeń tak mocnych jak Jana Pawła II formuła „kultura śmierci"?

I wreszcie pytanie ostatnie już chyba, ale może poniekąd pierwsze w swej ważności z racji teoretycznej refleksji nad etyką jako rzetelną wiedzą i jej doniosłością dla kultury i polityki:

Czy znacząca – jak sądzę – teza Maritaina z książki *La philosophie morale*, że etykę można i należy budować tylko w oparciu o – wspólne ludziom różnych epok kulturowych – doświadczenie, a mianowicie o doświadczenie powinności moralnej jako sui generis datum, które się uobecnia na forum ich sumienia, została dostatecznie zauważona i podjęta przez etyków współczesnych, w tym chrześcijańskich? I czy – w szczególności – sprawa oparcia filozoficznych fundamentów etyki, wtórnie zaś także teologii moralnej, na doświadczeniu, została, zdaniem Pana, w ogóle zauważona przez komentatorów filozoficznego dzieła Karola Wojtyły, antropologa i etyka, autora *Osoby i czynu*, gdzie między innymi została podjęta sprawa powinności moralnej jako „normatywnej mocy prawdy" ujawniającej się w sądzie sumienia, i czy sprawa ta, istotnie ważna dla adekwatnego odczytania moralnego nauczania Jana Pawła II odnośnie do podstaw teologii moralnej, została zauważona i podjęta – zwłaszcza w płaszczyźnie przezwyciężenia w niej infiltracji „błędu naturalistycznego" – przez komentatorów encykliki *Veritatis splendor*?

Oczywiście, nie wiemy, czy ograniczony czas pozwoli nam wyczerpująco potraktować wymienione tematy. Chciałbym jednak, by Pan Profesor wiedział, jakie pytania nas tu głównie w Instytucie Jana Pawła II KUL nurtują i jakie w nas w związku z tym wyzwala w naszym gronie obecność Gościa z Wenecji.

Spróbujmy więc przynajmniej zasygnalizować dziś panoramę interesujących nas problemów i dotknąć ich dziś na tyle, na ile to jest możliwe, otwierając perspektywę dla przyszłej ewentualnej wymiany myśli. Zacznijmy może jednak od wspomnianego już na wstępie spotkania Pana Profesora przed dwudziestu laty z Kardynałem Karolem Wojtyłą, Gościem z Krakowa i z Lublina, w Mediolanie, który dla nas jest i pozostanie miastem nocy nawrócenia św. Augustyna. Nocy światła...

Vittorio Possenti: Na początek kilka słów o wywiadzie sprzed prawie dwudziestu lat, jako że było to w roku 1978. Pracowałem wtedy w Uniwersytecie Katolickim w Mediolanie, którego rektorem był wówczas Giuseppe Lazzati. Słuchałem Karola Wojtyły mniej więcej rok wcześniej, w roku 1977, kiedy wygłosił wykład dla profesorów i studentów Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie. Jeśli chodzi o mnie, to już od dłuższego czasu myślałem o niezbyt dobrej sytuacji społecznej nauki Kościoła, nie tylko dlatego, że zazwyczaj była ona odrzucana zarówno przez marksizm, jak i przez kapitalizm, lecz również dlatego, że miała złą prasę w świecie katolickim. W połowie

lat siedemdziesiątych katolicy – przede wszystkim ci, którzy popierali socjalizm – odrzucali większą część społecznej nauki Kościoła, sądząc, że jest ona bezużyteczna, że została przezwyciężona przez socjalizm i marksizm. Twierdzili, że społeczna nauka Kościoła jest skazana na nieunikniony zanik, ponieważ jej pojęciowa infrastruktura pochodzi z myśli neoscholastycznej, która – jak utrzymywali – jest już przestarzała. A zatem w samej kulturze katolickiej w Europie zachodniej mieliśmy do czynienia z bardziej lub mniej zdecydowanym odrzuceniem społecznej nauki Kościoła jako elementu uznawanego za ideologiczny, a w każdym razie za niezdolny do kierowania działaniem w nowoczesnych, postindustrialnych społeczeństwach.

To jest właśnie kontekst, w którym postawiłem sobie pytanie, czy nie byłoby możliwe pokazanie atrakcyjności społecznej nauki Kościoła. Byłem wtedy po lekturze książki francuskiego teologa, którego zresztą dobrze znałem i do którego miałem dużo osobistej sympatii – chodzi o M.-D. Chenu, który napisał wówczas książkę zatytułowaną *La doctrine sociale de l'Eglise comme ideologie* (Społeczna nauka Kościoła jako ideologia). Jak widzimy, już w tytule książki społeczna nauka Kościoła została uznana za ideologię – ideologię, która narodziła się w wieku XIX i która z czasem stała się – zdaniem Chenu – niewystarczająca, a nawet bezużyteczna dla rozumienia świata współczesnego i dla działania w nim.

Po konsultacji z rektorem postanowiłem przygotować książkę-wywiad na temat społecznej nauki Kościoła i na rozmówcę wybrałem właśnie kardynała Karola Wojtyłę. Przygotowałem cały szereg pytań, o których dyskutowałem również z kard. Wojtyłą. Chciałem przeprowadzić wywiad w formie rozmowy, ale kard. Wojtyła powiedział, że woli odpowiedzieć pisemnie na moje pytania. Poprosił o kilka miesięcy i właśnie w tym czasie został papieżem. Pierwszy szkic tekstu był już wówczas przygotowany, ale kard. Wojtyła nie zdążył zrobić jego korekty. Wówczas obecny nuncjusz apostolski w Polsce, abp Józef Kowalczyk, napisał mi, że Papież uważa za słuszne zachować tekst w swoim prywatnym archiwum, nie publikując go. Było tak prawdopodobnie dlatego, że po swej nominacji nie miał czasu na poprawienie tekstu. W końcu jednak tekst został opublikowany – ku memu zaskoczeniu – w czasopiśmie „Il nuovo areopago" w 1991 roku. Dopiero później wysłałem krótką notatkę, w której wyjaśniałem, jak doszło do jego powstania.

Taka jest zatem prehistoria tego wywiadu. W każdym razie – w roku 1978 nie znałem jeszcze zbyt dobrze kard. Wojtyły, przypuszczałem jednak, że jego odpowiedzi na moje pytania będą inne niż odpowiedź, której udzieliłby Chenu. Spodziewałem się zatem, że nie będzie on twierdził, iż społeczna nauka Kościoła to ideologia. Moje pytania odzwierciedlały więc duchową sytuację tamtego czasu. Oczywiście dzisiaj, po prawie dwudziestu latach, niektóre problemy zmieniły się, na przykład sprawa marksizmu, obecna w niektórych moich pytaniach, nie jest już dziś aktualna. Również niektóre pytania dotyczące

sytuacji kapitalizmu, sytuacji społeczeństw liberalnych, dzisiaj wyglądałyby inaczej. Natomiast wydaje mi się, że wciąż aktualna jest ta część wywiadu, która dotyczy istoty społecznej nauki Kościoła, jej zdolności do inspirowania działania ludzi wierzących. Wydaje mi się również – ale jest to moja interpretacja – że praca, którą wówczas wykonał kard. Wojtyła przygotowując odpowiedzi na moje pytania, została później spożytkowana w przygotowaniu przemówienia otwierającego trzecią konferencję episkopatów Ameryki Łacińskiej w Puebla, w którym Jan Paweł II w wielkim stylu podjął temat społecznej nauki Kościoła.

T.S.: Czyli że jednak warto rzucać hojnie ziarno. Jeszcze jeden punkt dla zastosowania optymistycznej w efekcie wykładni – w stosunku do tego wywiadu – znanego adagium: Habent sua fata libelli. Wcale nie sądzę, żeby to był kres tej osobliwej historii. O czymże bowiem w tej chwili rozmawiamy, jeśli nie o tym, co stanowi główny nurt tamtego wywiadu? Po Puebli i Meksyku przyszła przecież zaraz kolej na Polskę, na „solidarnościowy zryw sumień"...

Jarosław Merecki SDS: Jak zatem oceniłby Pan Profesor wkład Jana Pawła II w rozwój społecznej nauki Kościoła? Przypomnę tu tylko opinię znanego amerykańskiego autora George'a Weigla, według którego triada encyklik, tj. *Centesimus annus, Veritatis splendor* i *Evangelium vitae*, stanowi najbardziej doniosłą filozofię i zarazem najbardziej przenikliwą krytykę demokracji w naszym kończącym się stuleciu. Jaka jest opinia Pana Profesora na ten temat?

V.P.: Sądzę, że ostatnie kilkadziesiąt lat – od czasu ogłoszenia encykliki *Mater et Magistra* – stanowią najbardziej dynamiczny okres w historii społecznej nauki Kościoła. Jej początek to oczywiście wiek XIX, lecz okres największego dynamizmu, pogłębienia nie tylko problemów społeczno-ekonomicznych, ale również problemów etycznych, to ostatnie czterdzieści lat. W tym czasie społeczna nauka Kościoła istotnie poszerzyła zakres swej problematyki, co było wynikiem wyzwania, jakie niesie z sobą współczesne życie. Można chyba powiedzieć, że wspomniane w pytaniu trzy encykliki stanowią alternatywę nie tylko dla współczesnej demokracji, ile – dokładniej mówiąc – dla sposobu jej interpretowania typowego dla różnych odmian myśli postoświeceniowej, laickiej. Do tych trzech encyklik dodałbym encyklikę Jana XXIII *Pacem in terris*, która pozostaje bardzo doniosłym tekstem z racji przywołania prawa naturalnego i wewnętrznego związku pomiędzy dobrem wspólnym i autorytetem. Trzeba bowiem powiedzieć, że problem autorytetu w znaczeniu władzy politycznej prawie zniknął z filozofii i teologii moralnej, a przede wszystkim z myśli politycznej. Myśl polityczna o inspiracji oświeceniowej i liberalnej prawie całkowicie pomija kwestię autorytetu politycznego. Natomiast encyklika *Pacem in terris* z wielką przenikliwością zauważała, że istnieje wewnętrzny związek między formą i wymiarem dobra wspólnego i władzy. Natura autorytetu politycznego – nie mówimy tu bowiem o autorytecie rodzi-

ców czy o autorytecie naukowca – jest całkowicie zależna od jego związku z dobrem wspólnym, ponieważ zadaniem autorytetu politycznego jest promocja dobra wspólnego. *Pacem in terris* wskazywała na fundamentalne kryterium, obowiązujące również dzisiaj, które mówi, że zakres władzy powinien odpowiadać zakresowi dobra wspólnego. Ponieważ dobro wspólne ma dzisiaj wymiar światowy, jako że narody ziemi są dzisiaj ze sobą powiązane na różne sposoby, *Pacem in terris* postulowała autorytet polityczny o takim samym zakresie, tj. autorytet polityczny o zakresie światowym. Dlatego wydaje mi się, że jeśli do encyklik wymienionych przez George'a Weigla dodamy *Pacem in terris*, otrzymamy wówczas wizję, w której problemy polityczne, ekonomiczne i problemy naszego stosunku do życia są ściśle powiązane. Te ostatnie problemy są nieraz bardzo dramatyczne – są to bowiem również problemy związane z początkiem i końcem życia, a zatem sprawa aborcji, eutanazji, inżynierii genetycznej. Moim zdaniem u podstaw wspomnianych wyżej czterech encyklik znajduje się fundamentalna intuicja, że formą, która nadaje kształt życiu politycznemu, jest etyka. Parafrazując i korygując Marksa można by powiedzieć, że anatomią społeczeństwa obywatelskiego jest etyka, a nie ekonomia polityczna. A zatem z trzech głównych elementów dobra wspólnego: elementu etycznego, ekonomiczno-materialnego i intelektualno-kulturalnego, elementem najważniejszym jest element etyczny.

J.M.: Pan Profesor jest autorem książki o znamiennym tytule *Società liberali al bivio* (Społeczeństwa liberalne na rozdrożu). O jakie „rozdroże" chodzi?

V.P.: Moim zdaniem owo tytułowe rozdroże można zdefiniować w sposób następujący: społeczeństwa zachodnie to społeczeństwa liberalno-demokratyczne. Mają u swych podstaw dwie wielkie tradycje, które częściowo są zgodne, częściowo zaś niezgodne: tradycję chrześcijańską i tradycję postoświeceniową, tradycję świeckiego humanizmu. Jeśli na społeczeństwa te patrzymy z punktu widzenia funkcjonowania instytucji, to niektórzy autorzy, zwłaszcza anglosascy, twierdzą – moim zdaniem, niesłusznie – że społeczeństwa są wcieleniem tradycji praktycznej, która nie potrzebuje uzasadnienia, to znaczy funkcjonują dość dobrze i nie potrzeba refleksji nad tym, dlaczego tak jest. Sądzę, że odpowiedź ta jest niewystarczająca, ponieważ tradycje mogą funkcjonować, jeśli podtrzymuje je autorefleksja. Jeśli przyjrzymy się temu uzasadnieniu, to zobaczymy, że sprawa się komplikuje, ponieważ szeroko rozumiana tradycja chrześcijańskiej myśli politycznej, tj. idea ludu, dobra wspólnego, prawa naturalnego, autorytetu, powinności moralnej itd., dostarcza innego uzasadnienia społeczeństw demokratycznych niż uzasadnienie, które proponuje myśl laicka. A zatem jednym z fundamentalnych problemów, przed którym stoją społeczeństwa demokratyczno-liberalne, jest znalezienie najlepszego uzasadnienia doktrynalnego ich sposobu funkcjonowania, a wraz z tym poprawienie wad tych społeczeństw, a tych jest przecież wiele.

Książka *Società liberali al bivio* chce udzielić głosu filozofii społeczeństwa różnej od tej, jaką dziś rozwijają nurty neoliberalne i neooświeceniowe, które w dużej mierze opierają się na relatywizmie moralnym i na twierdzeniu, że na arenie publicznej nie powinno być miejsca dla oceny moralnej.

Nawiasem mówiąc, tu właśnie mamy do czynienia z kryzysem nowożytnej filozofii politycznej. Kryzys ten ma dwa aspekty. Po pierwsze, relacje etyczne, które obejmują obowiązki względem innych, obowiązki względem siebie i obowiązki względem Transcendencji, w nowożytnej filozofii moralnej były stopniowo redukowane. Najpierw Kant wykluczył z etyki obowiązki względem Transcendencji, które wedle niego znajdują się poza polem etyki. Czterdzieści lat później Schopenhauer w książce *Podstawy moralności* odrzucił istnienie obowiązków względem siebie. Tak więc ze wspomnianych trzech rodzajów obowiązków pozostał tylko jeden. I tak, gdy dzisiaj mówimy o obowiązkach, wedle powszechnej opinii mamy na myśli etykę społeczną. Ale w myśli utylitarystycznej również etyki społecznej nie pojmuje się trafnie. Jest ona uważana za swego rodzaju olej, który umożliwia funkcjonowanie maszyny społecznej, i dlatego właśnie jest ona użyteczna. Pojęcie etyki, która prowadzi ku dobru, ku cnocie, ku dobremu życiu, również w etyce społecznej okazuje się dość chwiejne.

A zatem chrześcijańska myśl etyczna ma bardzo doniosłe zadanie, które polega na odzyskaniu poprawnego rozumienia etyki społecznej oraz na ukazaniu pełnego sensu etyki.

T.S.: Konkluzja Pana: „odzyskanie poprawnego rozumienia etyki społecznej... pełnego sensu etyki" kojarzy mi się żywo po dziś dzień z moim odbiorem wykładów etyki społecznej Karola Wojtyły, których zacząłem słuchać dokładnie wtedy, kiedy on zaczął ją wykładać na – likwidowanym zresztą w tym czasie przez władze totalitarnej PRL – Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Było to w latach 1953-1954, a więc w okresie „stalinowskiego szczytu". W centrum etyki wykładanej wówczas przez Karola Wojtyłę pojawiła się osoba, osoba jako sui generis moralny absolut we wspólnocie i współdziałaniu wszystkich innych osób dla dobra ich wszystkich – jako moralnych absolutów. A więc nie tyle jednostka w relacji do społeczeństwa-kolektywu, nie społeczeństwo-kolektyw w relacji do jednostki, układ, który z miejsca powoduje konfliktorodne pytanie: co pierwsze, jednostka czy społeczeństwo, indywidualizm czy totalizm? – co prowadzi nieuchronnie do sytuacji wykluczania niektórych ludzi z grona ludzi... „dla dobra ludzi", czyli do wybierania między dwoma formami przemocy w samym rozumieniu i sprawowaniu władzy przez oba jej wyżej wymienione modele, czyli w końcu do wybierania między bardziej jawnym a bardziej skrywanym totalitaryzmem. Pytanie: co pierwsze? – prowadzi bowiem do pytania: która forma gwałcenia osoby jest..."lepsza"? Tak oto wydaje się, że dziś – po roku 1989, uznanym za rok przełomu i rozstania się z totalitaryzmem – stajemy nadal lub na nowo wobec

wyzwania tego samego pytania, pytania o podstawę legitymacji władzy i jej autorytetu jako stróża dobra wspólnego w państwie demokratycznym. Czy wystarczą tu same formalne procedury, czy też wymagają one wskazania kryteriów dla określenia zakresu ich aplikacji i jego absolutnie nieprzekraczalnej granicy, w oparciu o rozstrzygnięcie pytania bardziej podstawowego, antropologicznego i etycznego zarazem: Kim jest ten, kto jest racją bytu państwa, czyli czyim – i dla kogo – państwo jest państwem, co stanowi wyłączną rację bytu jego władzy i autorytetu? I to poczynając od pytania: mocą jakiego autorytetu państwo stanowi prawa dla członków swej wspólnoty? Czy w końcu nie chodzi o to, by „legis-lacja" stała się w pierwszym rzędzie „iuris-prudencją", czyli rodzajem przekładni praw-uprawnień osoby ludzkiej: iura – na język reguł-norm prawnych, na język ustaw: leges? Sprawa ta staje się drastycznie widoczna na przykładzie legalizacji aborcji, co daje w wyniku absurdalną zbitkę pojęciową typu prawa przeciwko życiu, czyli bezprawia pod osłoną prawa. Trudno się tu nie zgodzić z diagnozą M. Schooyansa, który mówi o „totalitarnym spaczeniu liberalizmu". W końcu chodzi o jedno: aby władza w państwie i jej autorytet legitymowały się wyłącznie troską i służbą na rzecz wspólnego dobra wszystkich ludzi podległych jego jurysdykcji.

V.P.: Problem autorytetu jest dzisiaj szczególnie trudny do postawienia, ponieważ od wielu dziesięcioleci nie był podejmowany przez myśl polityczną. Również w społecznej nauce Kościoła pozostaje nieco na uboczu. W myśli laicko-liberalnej autorytet ma zadanie wyłącznie funkcjonalne: ponieważ nie ma wspólnych podstaw, dlatego zadaniem autorytetu jest ustalenie reguł. Autorytet ustanawia reguły, zgodnie z którymi podejmuje się później decyzje. Ponieważ nie jesteśmy zgodni co do materialnej treści decyzji, dlatego ustanawiamy formalne reguły, tak zwane reguły gry, procedury, które umożliwiają podjęcie decyzji. Jest to w pewnym zakresie sytuacja społeczeństw zachodnich. Ponieważ w istotnych kwestiach nie ma zgody, dlatego państwo, autorytet państwowy, mówi: ustalmy reguły, które nie uprzywilejowują żadnej z możliwych treści. Są to reguły natury formalnej, charakterystyczne dla tak zwanej demokracji proceduralnej.

Problem autorytetu społecznego jest bardzo delikatny. Dlaczego? Już św. Tomasz z Akwinu zauważał – i w tym różnił się od św. Augustyna – że gdyby stan sprawiedliwości pierwotnej trwał dłużej, to również w nim konieczne okazałoby się ustanowienie autorytetu publicznego. Tomasz rozróżniał dwie formy poddania: subiectio servilis i subiectio civilis. Subiectio servilis w stanie sprawiedliwości pierwotnej nie byłaby konieczna, natomiast konieczna byłaby subiectio civilis. A zatem również w stanie doskonałości człowiek potrzebowałby autorytetu publicznego i subiectio civilis.

Dlaczego? Dotykamy tu najgłębszego elementu autorytetu. Obywatele w równym stopniu cnotliwi, tj. posiadający w równym stopniu cnoty moralne i obywatelskie, mogą mieć różne opinie co do materialnej treści dobra wspól-

nego. Autorytet polityczny jest potrzebny dla zapewnienia jedności działania na poziomie materialnym, a nie tylko formalnym. Dlatego właśnie św. Tomasz mówił, że również w stanie sprawiedliwości pierwotnej obywatele potrzebowaliby autorytetu publicznego, w odróżnieniu od filozofii politycznej św. Augustyna, którego zdaniem autorytet publiczny jest konieczny ratione peccati. Inaczej mówiąc, nie powinniśmy się ani dziwić, ani gorszyć, gdy osoby, które podzielają tę samą wiarę religijną, mają różne opinie co do materialnej treści dobra wspólnego. Fundamentalnym aspektem autorytetu politycznego jest zatem zadanie umożliwienia jedności działania, tj. dokonania wyboru hic et nunc. W demokracji zaś mamy możliwość zmiany, co kilka lat, autorytetu politycznego.

T.S.: Rozumiem przez to możliwość zmiany aktualnej władzy, na przykład parlamentu: legislatywy, rządu: egzekutywy itd.

Tak oto precyzuje się nam coraz wyraźniej w naszej rozmowie relacja: władza i jej autorytet, w ślad za tym pojęcie autorytetu samej władzy, autorytetu jakby z nadania moralnego autorytetu elektoratu. Różnie jednak bywa z moralną dojrzałością samego elektoratu i z jego moralnym autorytetem. To był zresztą główny kłopot Platona z ludem w demokracji ateńskiej. To lud skazał mu przecież na śmierć – mocą swej władzy wspartej na zasadzie większości głosów – mędrca Sokratesa, autorytet moralny na miarę dziejów. W tym układzie nabiera szczególnej doniosłości moment autorytetu moralnego pewnych ludzi, wywierających wpływ na politykę, ludzi zwanych niekiedy mężami stanu, choć nie są oni politykami, ludzi, którzy nie mają – i niekiedy wcale mieć nie pragną – żadnej władzy w państwie w ściśle politycznym tego słowa znaczeniu. Wszyscy tu w tym kraju wiemy, kim był dla Polski Prymas Stefan Wyszyński. Stał się i był jedynym autorytetem politycznym nie mając żadnej władzy politycznej, stał się uosobieniem siły politycznej w oparciu wyłącznie o siłę prawdy, siłę racji, w imię której bronił praw człowieka, dawał wyraz trosce o prawa robotników, pokazując, że są one zabezpieczone tylko, gdy robotnik ma zagwarantowane prawa człowieka. Nie liczył wówczas na wsparcie nawet ze strony swych „szwajcarów" – porażonych niekiedy naciskiem politycznym państwa pozbawionego wszelkiego autorytetu poza siłą. Czuł on doskonale sprawę „dobra wspólnego", czuł, gdzie leży istota dobra ludu. I lud to czuł, i odwzajemniał to czucie. I tak Kardynał Wyszyński stał się wyrazicielem i rzecznikiem – jakby ministrem bez teki – jego praw wobec władzy politycznej już poprzez samo stanowcze wytknięcie jej, że z obiecanego robotnikom „państwa dyktatury robotników" utworzyli „państwo dyktatury nad robotnikami", że prawa robotników są zabezpieczone dopiero wtedy, gdy są zabezpieczone przede wszystkim ich prawa jako ludzi, czy też przez przypominanie ideologom „świeckiego państwa", że prawo ludzi religijnych do wyznawania i publicznego ujawniania swej postawy religijnej jest po prostu ich ludzkim prawem, prawem człowieka

jako człowieka i już z tego powodu nie może to prawo zostać przekreślone w imię ideologii „świeckiego państwa". Oto dlaczego lud przyznał mu w ten sposób nieformalny tytuł interrexa.

V.P.: Jest oczywiste, że autorytet jest czymś różnym od czystej władzy (potere). Podczas gdy władza może być czystą siłą, autorytet jest także siłą, ale usprawiedliwioną przez element prawa. A zatem jeśli wcześniej mówiłem, że pojęcie autorytetu jest ściśle związane z pojęciem dobra wspólnego, znaczy to, że musimy odczytać treść dobra wspólnego. Dziś istnieje swego rodzaju cicha zgoda również z teoriami o inspiracji laicko-oświeceniowej, że dobrą definicją dobra wspólnego jest ta, która mówi o zabezpieczeniu praw człowieka. W ten sposób kwestia autorytetu zostaje związana z kwestią praw człowieka, to znaczy fundamentalnym zadaniem autorytetu publicznego jest gwarantowanie i promocja praw człowieka. Autorytet nie jest zatem po prostu nagą siłą, lecz instancją związaną moralnym obowiązkiem ochrony pewnych fundamentalnych praw.

Dzisiaj nie istnieje, niestety, zgoda co do tego, jaki jest zakres tych fundamentalnych praw człowieka. Wiemy, że istnieje olbrzymia różnica w tym, co dotyczy interpretacji prawa do życia. Na przykład w kwestii aborcji we Włoszech teoretycznie uznaje się obydwa prawa zarówno prawo kobiety, jak i prawo dziecka. W rzeczywistości jednak tam, gdzie powinno się pojawić pytanie o to, które z dwu praw ma pierwszeństwo, z góry rozstrzyga się na rzecz pełnego samostanowienia kobiety. A zatem autorytety polityczne na Zachodzie nie przeczą temu, że są związane prawami człowieka – przynajmniej formalnie – natomiast istnieje zasadnicza niezgoda co do interpretacji niektórych podstawowych praw. To jest właśnie dramat demokracji liberalnych, na który wskazywała encyklika *Veritatis splendor*, mówiąc o związku demokracji z relatywizmem. Autorytet polityczny ma tendencję do uznawania, że nie jest związany pewnymi prawami, i delegowania ich ochrony prywatnej wolności jednostki.

T.S.: W swej książce *Società liberali al bivio* posłużył się Pan – za Hansem Kelsenem – przykładem prokuratora rzymskiego Piłata, który trzykroć deklaruje wobec ludu niewinność swego Podsądnego, by potem – umywszy co prawda ostentacyjnie ręce – skazać Go na śmierć, gdyż taka była wola ludu. I tu właśnie Kelsen puentuje: oto doskonały model współczesnego demokraty. Demokraty u władzy – władzy z nadania ludu.

V.P.: Tak, dla Kelsena demokracja powinna być relatywistyczna, nikt nie może uznawać się za głosiciela ostatecznych prawd (zresztą prawda istnieje dla Kelsena co najwyżej w naukach szczegółowych) i dlatego prawda jest ustanawiana na podstawie reguły większości. Dlatego Piłat, który odwołał się do tłumu, jest wzorem demokraty.

T.S.: I tym samym wzorem demokratycznego respektu dla... demokratycznego autorytetu ludu.

W tym też dokładnie sensie lud jako elektorat staje się we współczesnej demokracji proceduralnej „autorytetem", który nie potrzebuje szukać dla siebie żadnej dalszej legitymacji poza tym, że w swej większości chce tego, czego chce: pro ratione stat voluntas. Prawo do wolności zmieniane przez społeczeństwa na prawo do tego typu dowolności zamienia „lud w motłoch" – wedle wyrażenia autorki *Korzeni totalitaryzmu*. Oto sedno naszej troski dzisiaj. Czy lud nie wyradza się – w warunkach demokracji czysto proceduralnej – w motłoch, a sama demokracja w jej karykaturę? Hannah Arendt szukając „korzeni totalitaryzmu" widzi jego drastyczny przypadek już na przełomie XIX i XX wieku w związku z procesem Dreyfusa we Francji. Emila Zoli: „J'accuse!" ma – jej zdaniem – charakter moralnego apelu do ówczesnych przedstawicieli władzy, do ich moralnego autorytetu (chodziło głównie o szefa gabinetu III Republiki Francji Clemenceau), by nie utracili dla ludu Francji wielkiej szansy udzielenia mu lekcji wychowania moralno-politycznego w sensie ludzkiej i obywatelskiej odpowiedzialności za prawdziwie ludzki profil ich państwa.

V.P.: Mamy tu więc do czynienia z pozytywizmem prawnym. Jego podstawowe twierdzenie to: potestas non veritas facit legem (inaczej prawo naturalne: veritas non potestas facit legem). Jest to oczywiście formuła Hobbesa, którą później przejął Kelsen. Ponieważ nie znamy prawdy, musimy posłużyć się regułą większości. Na szczęście tak radykalna teza nawet w tradycji anglosaskiej nie zyskała wielu zwolenników. Również myśliciele tacy, jak F. von Hayek, uważają, że parlament czy większość nie może przyjąć wszystkiego, co zechce, lecz jest związana prawami wyższymi. Według Hayeka (w książce *Law, Legislation and Liberty*) należy odrzucić absolutny pozytywizm prawny, ponieważ większość nie może przyjmować wszystkiego, co zechce. Hayek nie mówi natomiast o tym, gdzie przebiega granica tego, o czym parlament nie może decydować. Jest to właśnie coś, co dzisiaj wymaga refleksji – państwo świeckie, parlament, konstytucje nie mogą podejmować każdej decyzji, lecz są związane prawem niepisanym, prawem, które nazywamy prawem naturalnym.

J.M.: Chciałbym jeszcze na chwilę powrócić do związku demokracji z relatywizmem. Jak się wydaje, Platon sądził, że relatywizm jest nie tylko pewnym wypadkiem, który zdarza się w rozwoju demokracji, lecz raczej jej przeznaczeniem. Natomiast niemiecki filozof Robert Spaemann mawia, że demokracja jest wspaniałym ustrojem wtedy, gdy składa się z ludzi o arystokratycznych duszach, tj. takich ludzi, którzy potrafią poznać i uznać hierarchię wartości. Problem polega na tym, że w ustroju demokratycznym istnieje silna tendencja do tego, by również dusze stały się demokratyczne.

V.P.: Trudno tu o jednoznaczną odpowiedź. Nie sądzę, że istnieje konieczny związek między demokracją i relatywizmem, ponieważ element życia moralnego rozwija się już przed jakąkolwiek grą polityczną. Moralne trudności współczesnych społeczeństw mają wiele źródeł, które nie są w pierwszym

rzędzie zależne od porządku demokratycznego. Na przykład wpływ mass mediów jest tu bardzo istotny. Chciałbym tu dodać uwagę, która jest być może nieco przeciwna powszechnym przekonaniom. Nie przeczę, że demokracje współczesne znajdują się w poważnym kryzysie moralnym. Chciałbym jednak odróżnić kryzys moralny pojęty jako sposób myślenia i kryzys moralny jako sposób postępowania jednostek. Jak sądzę, nie możemy powiedzieć, że sposób postępowania jednostek jest dziś gorszy niż dawniej. Życie moralne człowieka jest zawsze kruche – człowiek jest bytem słabym, zranionym, często bardziej nieszczęśliwym niż przewrotnym. Przypadki rzeczywistej przewrotności są raczej rzadkie. Jeśli zatem uznamy to twierdzenie za słuszne, to możemy powiedzieć, że problemem jest dzisiaj interpretacja tej sytuacji. Tu dokonała się zmiana, to znaczy dzisiaj próbuje się usprawiedliwić to, czego kiedyś nie chciano usprawiedliwiać. Krótko mówiąc, kryzys współczesnych społeczeństw jest bardziej intelektualny niż moralny. Tę ideę znajdujemy już zresztą u G. K. Chestertona, który mówił, że kryzys nowożytnego świata polega bardziej na upadku intelektualnym niż moralnym. Myślę, że Chesterton miał dużo racji. Nie możemy powiedzieć, że współcześni ludzie są bardziej przewrotni niż ludzie dawniejsi. To, co się zmieniło, to interpretacja – filozoficzna, antropologiczna, etyczna. Tu nie można zaprzeczyć, że główne nurty humanizmu laickiego propagują doktrynę, która ma często katastrofalne konsekwencje. Jest to jednak bardziej sprawa myślenia, ponieważ często okazuje się, że poziom życia moralnego zwolenników tych doktryn nie jest niższy niż poziom życia moralnego innych ludzi.

Wydaje mi się – użyję tu wielkiego słowa – że istotny wpływ ma tu zniszczenie porządku intelektualnego. Chociaż osoby te nie czynią tego, co mówią, to jednak propagują teorię pełnego relatywizmu i nieograniczonej wolności.

T.S.: Czy nie mamy zatem dziś do czynienia z „powrotem sofistów"?

V.P.: Tak. Problem, który postawili sofiści to rzeczywiście bardziej problem prawdy i intelektu niż tylko problem etyczny. Sądzę, że we współczesnym Kościele nie zwraca się dostatecznej uwagi na ten aspekt sprawy. Trzeba leczyć chorobę umysłu, szukać powrotu do kontaktu z pełnią prawdy, a to jest zadanie nie tylko w sensie ścisłym moralne.

T.S.: Chodzi więc, według Pana, przede wszystkim o „powrót rozumu", rozumu, oczywiście w sensie intelektu, czyli umysłu jako organu czytania prawdy, w tym prawdy o człowieku. Tyle że rozum to także centrum kierowania człowieka własnym działaniem w świetle rozpoznanej prawdy o samym sobie: człowiek wszak sam sobą rządzi przecież, gdy prawdą o sobie się rządzi. Nie wiem jednak, czy ktoś bardziej doświadczył niewystarczalności rozumu dla tej właśnie sprawy aniżeli Sokrates podejrzewany o intelektualizm etyczny: miałoby wystarczyć tu tylko: „Poznanie samego siebie!" Wszelako i sam Sokrates, mistrz akuszerii w świadczeniu pomocy innym w samopozna-

niu, doświadczył boleśnie granic możliwości rozumu. Nie dopiero dla kierowania działaniem. Czy bowiem Platon-Kryton w ogóle pojął rzeczywiście prawdę, którą Sokrates usiłował mu przybliżyć, skoro namawiał go do ucieczki z więzienia? Kontakt z prawdą okazuje się więc także sprawą moralną. W imię tego kontaktu Sokrates jako nauczyciel prawdy odmawia Krytonowi: nie opuści więzienia. Czy nie dlatego Sokrates widzi potrzebę świadectwa?

V.P.: Tak, chodzi o świadectwo, ale jest to również zadanie intelektualne, tj. poszukiwanie prawdy, coś, co angażuje całą osobę.

T.S.: Właśnie. Czy w tym, co Pan Profesor powiedział, nie kryje się sedno sprawy: p o s z u k i w a n i e p r a w d y t o c o ś, c o a n g a ż u j e c a ł ą o s o b ę. Kto ją stwierdza, wypowiada eo ipso swoje „tak" dla niej, jako dla czegoś, co sam stwierdził i z czym się przez swe „tak" związał.

Jestem skłonny sądzić, że Jacques Maritain dokładnie to właśnie wiąże z aktywnością Sokratesa: postulat samopoznania jako moralny wymóg szukania prawdy, aby samego siebie odnaleźć, a potem postulat świadczenia życiem prawdzie samopoznania. Nierozłączną unię tych dwojga Maritain, jak myślę, nazwał „odkryciem moralności". Wszak Sokrates ukazuje centralną pozycję człowieka w świecie, jaka mu się objawia, właśnie poprzez samopoznanie, czyli samoodkrycie, i wzywa ludzi do odkrycia jej w samych sobie z racji moralnych: by wzbudzić w nich respekt dla samych siebie. Sokrates ufa, iż respekt dla prawdy o sobie odkrytej przez siebie nie pozwoli człowiekowi: odkrywcy siebie – żyć wbrew samemu sobie, wbrew swej godności. Warto jednak i trzeba tu zauważyć: centralną pozycję człowieka w świecie głoszą także sofiści. Gorgiasz wypowiada ich credo formułą: Człowiek jest miarą wszystkiego. Ale pamiętamy: Sokrates tę centralną pozycję człowieka w świecie rozumie diametralnie inaczej aniżeli sofiści. On jej nie tworzy, on ją znajduje i wiąże się jej prawdą do jej potwierdzenia aktami wolności. Dlatego pytam Pana Profesora: Czy Maritain nie dziękuje sofistom z tego właśnie powodu, że sprowokowali Sokratesa do podarowania naszej kulturze diametralnie różnej – niż sofistyczna – wizji antropocentryzmu? Czy Pan Profesor zechciałby własną odpowiedź skomentować? Czy można liczyć dziś – w dobie naporu postmodernizmu: zostawcie prawdę na boku, prawda dzieli ludzi – na przełom podobny do tego, jakiego dokonał w Atenach zdominowanych przez sofistów jeden człowiek mądry?

V.P.: To, że mamy dzisiaj do czynienia z powrotem sofistyki, która jest nawet gorsza niż ta z czasów Sokratesa, wydaje mi się sprawą dość oczywistą. Współczesna sofistyka – w różnych jej formach – odrzuca samą ideę prawdy. Nie przypadkiem w manifeście Koła Wiedeńskiego z 1929 r. mówi się, że neopozytywiści stawiają sofistów ponad Sokratesem i epikureizm przed stoicyzmem. Racją takiego wyboru jest to, że zarówno sofiści, jak i epikurejczycy, znajdują się w dobrej relacji ze światem, z życiem doczesnym. Dodałbym jeszcze rzecz następującą: w ostatnich mowach Sokratesa z *Fedona* jedną

z głównych myśli jest to, że mędrzec oczekuje innego życia: wyzwolenia z więzienia ciała po to, aby kontemplować pełnię prawdy. Nie powinniśmy zapominać, że w perspektywie sokratejsko-platońskiej heroizm ze względu na prawdę jest związany z ideą życia pozaziemskiego, to znaczy z tym, że istnieje dalsze życie i śmierć nie jest czymś najstraszniejszym. A zatem – wracając do współczesności – jeśli przekonanie, że życie ma swoje przedłużenie poza śmierć, zostaje odrzucone, wówczas trudno jest zachować postawę sokratejsko-platońską. Wydaje mi się – jest to również jeden z głównych elementów kryzysu kościołów na Zachodzie – że przekonanie, iż życie ludzkie zaczyna się na ziemi, ale trwa również po śmierci, w kulturze zachodniej jest w poważnym kryzysie. Również my jako Kościół sprawiamy czasami wrażenie, że naszym powołaniem jest rodzaj świeckiego humanizmu. Nie pokazujemy natomiast w wystarczający sposób, że Kościół nie jest tylko organizacją pomocy społecznej. W niektórych przypadkach można by nawet postawić pytanie: czy Kościół w wystarczający sposób potrafi mówić o Bogu i ostatecznym celu ludzkiego życia? Jeśli popatrzymy na losy różnych kościołów na Zachodzie w ciągu ostatnich czterdziestu lat, to widzimy, że duży nacisk położono na działalność społeczną (co oczywiście jest również zadaniem Kościoła), natomiast mniej mówi się o Niebieskim Jeruzalem, o Królestwie Bożym, o spotkaniu z Bogiem poza granicą śmierci. Jeśli kościoły na Zachodzie zapominają o tym, co jest spełnieniem życia człowieka, znaczy to, że nie są wierne przesłaniu, które powinny głosić. Wydaje mi się – nie używając wielkich słów – że potrzebujemy powrotu do tego aspektu. Wygląda bowiem na to, że kościoły na Zachodzie nazbyt przejęły się zarzutem ateistów, że religia jest opium dla ludu. W ciągu ostatniego półwiecza chrześcijaństwo pokazało, że tak nie jest, odpowiedziało zatem na ten zarzut. Dzisiaj jednak sytuacja uległa zmianie. Nikt nie twierdzi już, że religia jest opium dla ludu. Kościoły nie odpowiadają natomiast w wystarczający sposób na zarzut, który rodzi się z bólu istnienia. Wobec tego zarzutu, który rodzi się nie tyle z kolektywnego, ile z osobistego doświadczenia, teologia i duszpasterstwo są nieco zapóźnione, to znaczy odpowiadają na zarzut, którego już nie ma, a nie odpowiadają na zarzut, który jest obecny. Aby odpowiedzieć na ten zarzut i przede wszystkim aby być wiernym przesłaniu biblijnemu, trzeba powrócić do tematu przeznaczenia człowieka, tj. do eschatologii. Chrześcijaństwo bez eschatologii nie jest chrześcijaństwem, a co najwyżej świecką etyką. Spełnienie życia człowieka wierzącego to Królestwo Boże.

T.S.: Czy zapomnienie o tym przeznaczeniu nie płynie z zapomnienia, czy raczej z braku jasnego rozpoznania prawdy, czyli po prostu widzenia, że jestem i że jestem tym, kim jestem, gdyż jestem z daru swego Stwórcy, z daru Tego, który mnie mną stwórczo z głębi mego wnętrza obdarza? Z niewidzenia tego, co tak doskonale widział św. Augustyn, żyjąc jakby z osaczenia prawdą samo-

poznania i wyznając to w słowach: „Nie byłoby mnie bez Ciebie we mnie!”? Czy nie jest tak, że jeszcze siebie nie widzi, kto tego nie widzi?

V.P.: Rozumienie życia jako daru jest rzeczywiście sprawą niezwykle istotną, ponieważ odnosi się do samego początku i zasady życia. Jest to niezbędne do ponownego nawiązania kontaktu z wymiarem Transcendencji, z Bogiem. Potrzeba też, by początek życia widzieć w związku z jego końcem. Jest znamienne (chociaż nie mam wielkiego zaufania do badań socjologii religii), że kiedy w sondażach na Zachodzie pada pytanie o religię, to wysoki stopień respondentów odpowiada, iż wierzy w Boga. Mniejszy procent pytanych odpowiada, że wierzy w Jezusa Chrystusa, a bardzo mało wierzy w nieśmiertelność duszy. Mamy zatem do czynienia z dość dziwną wiarą, tj. wiarą w Boga, która nie przyjmuje perspektywy wiecznego dialogu z Bogiem. Jeśli bowiem wierzę w Boga, a nie wierzę w nieśmiertelność duszy, to moja wiara jest wiarą ograniczoną tylko do tego świata. Nie powinniśmy zatem popaść w błąd dziewiętnastowiecznego protestantyzmu liberalnego. Przez ponad sto lat uważał on chrześcijaństwo za najszlachetniejszy owoc kultury, blokując zarazem perspektywę eschatologiczną.

Jedna z racji kryzysu kościołów zachodnich znajduje się również w porządku antropologicznym. Musimy tworzyć pewne wyobrażenia tych rzeczy, które nas przekraczają. Jeśli nie mamy żadnego wyobrażenia życia wiecznego, Nowego Jeruzalem, nasza wiara jest uboga. Tego właśnie nie robimy, nie myślimy o tym, jak wygląda życie wieczne. Tymczasem życie wieczne to również życie społeczne – nie tylko w komunii Trójcy Świętej, ale również w komunii zbawionych.

Dotykamy tu bardzo delikatnej kwestii relacji między dogmatem i mistyką. Sądzę, że dogmat to prawda mistyki, mistyka zaś to w jakimś wymiarze podpora dogmatu. Z różnych powodów kościoły na Zachodzie czują się dzisiaj szczególnie wyzwane przez kwestie moralne, ale odpowiedź tylko na płaszczyźnie etycznej to zbyt mało. Chrześcijaństwo to coś więcej niż etyka, a zatem istota doświadczenia chrześcijańskiego dotyka tego, co metaetyczne.

J.M.: Współczesne doświadczenie to również doświadczenie nicości, pustki. Stąd rodzi się nihilizm, któremu Pan Profesor poświęcił jedną ze swoich ostatnich książek (*Il nihilismo teoretico e „la morte della metafisica”*). Z drugiej jednak strony również najgłębsze doświadczenie wiary może być doświadczeniem nicości. Tak właśnie opisywali swoje doświadczenie wielcy mistycy. A zatem raz doświadczenie nicości jest elementem wiary, innym razem elementem odrzucenia wszelkiej wiary i wszelkiego sensu. Od czego to zależy?

V.P.: W doświadczeniu nicości, o którym mówi mistyka – nie tylko mistyka chrześcijańska, istnieje bowiem również mistyka niechrześcijańska – mamy do czynienia ze wznoszącą się drogą – via purgativa, via illuminativa, via unitiva – która u św. Jana od Krzyża ma znaczenie zawieszenia władz ludzkich, na których miejsce wchodzi działanie Boskie. Oczywiście ostatecznym przedmio-

tem tego doświadczenia jest tajemnica samego Boga i tajemnica Trójcy Świętej. W nihilizmie natomiast jest całkowicie inaczej. W radykalnych formach nihilizmu upada samo pojęcie przedmiotu. Dla Nietzschego w świecie nie istnieją przedmioty, są one jedynie projekcjami „ja", które porządkuje rzeczywistość wedle tego, co dla niego jest użyteczne. Antyrealizm jest tu zatem tak silny, że prowadzi do odrzucenia samego pojęcia przedmiotu. Jeśli dobrze pamiętam, Nietzsche w *Z genealogii moralności* postawił sobie problem nicości jako możliwego doświadczenia mistycznego – oczywiście dla Nietzschego nie jest to możliwe. Zarówno w buddyjskiej nirwanie, jak i w chrześcijańskim doświadczeniu mistycznym mamy – według Nietzschego – do czynienia z ucieczką od życia.

J.M.: Pozostańmy jeszcze chwilę przy kwestii mistyki. Wydaje się, że istotna różnica pomiędzy mistyką buddyjską i mistyką chrześcijańską polega na tym, że o ile ta pierwsza prowadzi do zaniku jednostkowego „ja", o tyle ta druga dąży do jego oczyszczenia, ale zarazem – jeśli tak można powiedzieć – umocnienia.

V.P.: W grę wchodzi tu złożony problem różnicy pomiędzy mistyką naturalną i mistyką nadprzyrodzoną. Nie chcę powiedzieć, że mistyki Dalekiego Wschodu są mistykami wyłącznie naturalnymi, natomiast mistyki Zachodu są nadprzyrodzone. Nie możemy wykluczyć istnienia mistyki nadprzyrodzonej również poza chrześcijaństwem. W każdym razie na płaszczyźnie zasad musimy rozróżnić mistykę nadprzyrodzoną, która dokonuje się przy współpracy Ducha Świętego i Jego darów, i mistykę naturalną. Czym jest naturalne doświadczenie mistyczne? Istnieje wyjątkowe nie tylko w tym wieku studium Maritaina *L'experience mistique naturelle et le vide*. Według Maritaina nie posiadamy poznania istoty naszej duszy. Pewne poznanie naszej duszy osiągamy przez refleksję nad naszymi działaniami. Zdaniem Maritaina istnieje możliwość – właściwa duchowi wcielonemu – doświadczenia metapojęciowego, atematycznego, w której idąc w kierunku odwrotnym do naturalnego kierunku naszych władz, możemy w sposób czysto przeżyciowy, niepojęciowy, dotrzeć do naszego ostatecznego centrum, tj. aktu istnienia naszej duszy – to znaczy nie do jej istoty, ale do jej istnienia. Istnienie doświadczane w ten sposób jest właśnie doświadczane w porządku mistycznym. Coś podobnego spotykamy w sztuce zen, gdzie człowiek staje się nieruchomym centrum.

Takie naturalne doświadczenie mistyczne jest również prawdopodobnie obecne u Heideggera. Jest możliwe, że to, co w *Was ist Metaphysik?* i w innym pismach, jeśli interpretować je w świetle wspomnianej doktryny, Heidegger nazywa doświadczeniem trwogi, jasną nocą nicości, w której pojawia się trwoga (Heidegger mówi o powrocie do swojej pierwotnej ojczyzny), jest mniej lub bardziej szczęśliwą tematyzacją naturalnego doświadczenia mistycznego.

T.S.: Dla mnie tajemnica mistycznej pustki rozjaśnia się nieco poprzez równoczesne nałożenie się dwu przeżyć na siebie: przeżycia dogłębnej obec-

ności Boga przy równoczesnym przeżywaniu dogłębnej nieobecności lub opuszczenia człowieka przez Boga. Jakże bowiem można inaczej próbować pojąć tak wyraźnie zaadresowany zwrot Jezusa Chrystusa do kogoś, kto tak Go opuścił, jakże można przeżywać głębię opuszczenia przez kogoś rozmawiając z nim samym – tak wprost – o t y m opuszczeniu: Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti? Zejdźmy już może z wyżyn doświadczenia mistycznego na niziny doświadczenia moralnego. Pozostańmy jednak przy mistrzu współczesnej refleksji nad etyką, czerpiącym z mistrzów antyku: Sokratesa czy Sofoklesa. Mam tu na myśli Jacques Maritaina. Jestem bardzo ciekaw zdania w tej sprawie Pana Profesora, także jako znawcy Maritaina, ponieważ sam się trudzę dla tej sprawy. Wydaje mi się, iż doświadczenie powinności moralnej jawiącej się w sumieniu, o którym właśnie mówi Maritain, to w swej najbardziej pierwotnej postaci doświadczenie, które uobecnia się wprost każdemu z nas zawsze i tylko, ilekroć stajemy wobec nacisku zaprzeczenia czemuś, czemuśmy już sami przytaknęli własnym aktem poznania jako stwierdzonej nim przez nas – użyjmy tego słowa – prawdzie. Wiadomo, że każdy z nas unika samorzutnie błędu, że „każdy" – jak powie na samym wstępie swej *Metafizyki* Arystoteles – „pragnie wiedzieć", jak jest w rzeczywistości, jak jest naprawdę, że poznając szuka po prostu prawdy. Gdy jednak wobec niej staje, zauważa raz po raz, iż jest ona dla niego dobrem zupełnie osobliwym. Jest mianowicie dobrem, którego on szuka i chce go ze wszech miar dla siebie, prawda jest więc dla niego dobrem jako appetibile. Lecz zarazem objawia mu się ona jako dobro, którego mu nie wolno nie chcieć zaafirmować, prawda staje więc wobec niego także – i jest dobrem – jako affirmabile. Jest dobrem, którego mu nie wolno odrzucić poprzez zaprzeczenie mu. Zaprzeczyłby bowiem wówczas samemu sobie. Zauważa to Antygona. Jej dramatyczna decyzja – powie Maritain już w swoich *Neuf leçons sur les notions prèmieres de la philosophie morale* z 1949 roku – ujawnia istotną różnicę i jednocześnie nierozerwalną więź obu tych wymiarów: ona wybiera to, czego ze wszech miar pragnie jako swego szczęścia, lecz wybiera to zarazem – a nawet przede wszystkim – jako coś, czego jej absolutnie wybrać nie wolno. Ale tuż obok Antygony jest Ismena... Ona rozumie Antygonę, aprobuje jej postawę, ale nie wybiera szczęścia, którego wybór jest dla niej – tak samo jak dla jej siostry Antygony – kategorycznym obowiązkiem. Dlaczego? Bo trudne? Niewątpliwie. Ale czy tylko to? Tu stajemy w obliczu tajemnicy wolności człowieka. Człowiek dysponuje niezwykłą i tajemniczą zarazem mocą, mocą wolności woli: on może zaprzeczyć temu, w czym rozpoznaje swe prawdziwe dobro i kategoryczną powinność jego wyboru, czemu zaprzeczyć absolutnie nie powinien. Odsłaniająca się tu podmiotowi poznania prawda o nim samym ujawnia mu go – wraz z moralną strukturą jego wolności – jako swoiste dobro, jako moralny absolut dla samego siebie. Dobrem tym jest on realnie sam dla siebie. Równocześnie jednak staje on wobec siebie jako tego dobra wezwany do zaafirmowania go aktami

wolności zawsze i tylko w momencie odkrycia prawdy o sobie. Poznanie jej wiąże go – i zarazem on sam wiąże się aktem jej poznania – jej normatywną mocą do zaafirmowania jej, czyli dobra, którym jest, aktami swej wolności. Zostaje mu ono powierzone w sposób wyłączny i absolutnie nikomu innemu nieodstępowalny. Tu odkrywa człowiek samego siebie jako włodarza samego siebie, jako ipse sibi providens. Przepraszam Pana Profesora, że pozwoliłem sobie z okazji naszej rozmowy wystawić Go na podjęcie w myśli próby małego eksperymentu z samym sobą i zaproponować zaprzeczenie temu, co razem teraz stwierdzamy: że teraz oto z sobą rozmawiamy, że z tych oto filiżanek pijemy teraz kawę. Darujmy sobie jej porównywanie z włoską. Oczywiście odkrywając prawdę o sobie jako kimś, kto z sobą samym ma do czynienia, czyli ze sprawą – powiedzmy – ocalenia swej identyczności lub integralności czy spoistości wewnętrznej, ilekroć mam do czynienia z próbą zaprzeczenia temu, com sam stwierdził, odkrywam niezwykłość swej struktury na tle wszystkiego w świecie, co może być poznane samo nie poznając i co nazywamy rzeczą: co nie jest jak ja. I zarazem niezwykłą bliskość z wszystkimi, z którymi dzielę identyczną strukturę i o kim mogę i muszę powiedzieć: jest jak ja. Co więcej, odkrywam przy okazji, jak osobliwie cenne i zagadkowe zarazem jest to, że jest, jego istnienie, czyli – w warunkach tego świata – że żyje, życie każdego drugiego, i to zarówno dlatego, że jest ono życiem kogoś takiego, jak i dlatego, że dzięki istnieniu ten oto ktoś nie jest jedynie urokliwą fantazją, lecz rzeczywistością. Czuje to równocześnie ten, kto mówi: jak dobrze, żeś jest! Odkąd ten nierozdzielny związek stwierdzę: związek tego, przez co jest ten oto drugi tym, kim jest, oraz że jest tym, kim jest, o ile w ogóle jest, czyli dzięki temu, że jest, że żyje – odtąd nie jestem w stanie zaafirmować tego drugiego, czyli powiedzieć mu – wraz z tym wszystkim, co stanowi o jego niezwykłej strukturze (możemy ją nazwać istotą jego bytu bądź jego bytu dobrem lub prawdą o nim jako o dobru wsobnym czy osobowym) – „tak", inaczej jak tylko mówiąc „tak" jego istnieniu. Wartość tego istnienia odsłania mi się przez to, że widzę je równocześnie w dwojakiej relacji: c z y i m istnieniem jest to istnienie, jakiej rangi istoty jest ono istnieniem: że jest ono istnieniem powiernika prawdy – oraz że to istnienie, ono właśnie, pełni wobec istoty tejże rangi rolę aktu jej ziszczenia, rolę jej aktualizacji jako bytu i stawiania jej w obrębie realnie istniejącego świata, tego, co jest, a co charakteryzujemy jako dobro osoby, jako moralny absolut. Widzę, j a k istnieję istniejąc; i s t n i e j ą c, widzę, jak istnieję. Widzę, jakim bytem jestem, dzięki temu, że jestem, czyli widzę, jak fundamentalnym dobrem jest dobro istnienia, skoro jest ono realizacją istoty tak niezwykłej, tak różnej i wyróżnionej od wszystkiego innego.

V.P.: Dotykamy tu zarazem kwestii stworzenia, ponieważ człowiek, który uznaje się za stworzonego, uznaje się również za podarowanego. Jeśli zaś powrócimy do etyki w sensie ścisłym, to można powiedzieć, że Arystoteles i Kant proponują nam dwie drogi, które w pewnej mierze wzajemnie się

dopełniają. Nasze odniesienie do dobra jest podwójne. Po pierwsze, doświadczenie dobra jako celu naszego działania (wszystko, co robimy, robimy ze względu na jakiś cel). To właśnie podkreśla Arystoteles w pierwszych słowach *Etyki nikomachejskiej*. Na długo przed Kantem Platon zwrócił uwagę na inny aspekt, który u Arystotelesa jest mniej uwypuklony. Oprócz dążenia do czegoś mamy również doświadczenie dobra jako czegoś, co jest wartościowe samo w sobie i co wnosi roszczenie do podejmowania lub niepodejmowania określonych działań. Analiza naszego doświadczenia moralnego ukazuje zatem – mówiąc językiem współczesnym – dobro jako cel i dobro jako wartość.

J.M.: W języku Platona byłoby to rozróżnienie pomiędzy agathón i kalón.

V.P.: Tak jest. Wielkim problemem nowożytnej etyki jest ten drugi aspekt, to jest dobro jako wartość. W momencie, w którym postrzegam ów apel, który płynie od dobra, rodzi się we mnie poczucie powinności moralnej. W tym momencie analiza staje się złożona i delikatna. Człowiek nie może abstrahować od poznania przez inklinację. A zatem poznanie wartości moralnych i poznanie powinności moralnej dokonuje się w miejscu bardzo delikatnym, ponieważ istnieje tu nieusuwalny element konnaturalności, inklinacji oraz element natury pojęciowej, jako że nasze sądy moralne formułujemy w procesie refleksji. Istnieje też jeszcze bardziej trudny do analizy element, to jest ostateczne ukierunkowanie naszej woli. Otóż okazuje się, że może istnieć rozłam w osobie pomiędzy porządkiem rozumu i porządkiem woli, na przykład relatywistycznym przekonaniom etycznym może towarzyszyć dobre postępowanie moralne, czy też odwrotnie. Sądzę, że momentem decydującym jest ukierunkowanie woli. Już Arystoteles mówił, że miarą czystości nie jest abstrakcyjne pojęcie, ale człowiek czysty, miarą roztropności jest człowiek roztropny itd. A zatem Arystoteles sądził, że kiedy analizujemy istotę życia moralnego, to nie znajdujemy tu już miary pojęciowej, lecz miarę egzystencjalną. Filozofia poarystotelesowska dodała zaś to, że ukierunkowanie wyboru zależy od ukierunkowania woli. W momencie, w którym analizujemy dialektykę rozumu i woli, widzimy, że wola jest władzą pożądawczą, która jest ślepa, intelekt zaś jest władzą poznawczą. Dlatego też akt ludzki rodzi się ze współdziałania tych dwu władz. W jaki jednak sposób intelekt wypowiada sąd praktyczny, który porusza wolę? Wypowiada go pod naciskiem samej woli. To jest właśnie tajemnica wolnej woli. A zatem ostatecznie – można to określić mianem woluntaryzmu egzystencjalnego – liczy się prawość woli, ponieważ to wola posiada praktyczną władzę nad sądem intelektu, który prowadzi do działania. Dlatego przed decyzją nie wiemy nieraz, jak zadecydujemy. Mogę sobie powiedzieć: zrobię tak, a jednak w momencie decyzji robię inaczej. Egzystencjalny napór woli przeważa nad sądem rozumu. Bergson mówił, że naszymi motywami są te motywy, które za takie uznamy. Dlatego też ostatecznie w życiu moralnym chodzi o oczyszczenie źródła, to jest o oczyszczenie woli.

T.S.: Uwagi Pana Profesora na temat tego, w jaki sposób może się wyrazić i de facto wyraża wolność człowieka przy założeniu, że wola ludzka jest ostatecznie ukierunkowana na osiągnięcie przezeń ostatecznego celu jego działania, summum appetibile, zdają się sytuować obok sprawy, na której skupiło się moje zainteresowanie i związane z nim pytanie do Pana, choć niewątpliwie się z nim wiążą. Mnie chodziło głównie jednak o swoiście moralny charakter powinności, o sposób, w jaki się ona objawia, a także o kontekst, w którym się uobecnia, i wreszcie, jak tę sprawę przedstawia Maritain. Moja sugestia w tym kierunku była prosta, może uproszczona. Proponowałem w myśli ten oto eksperyment: spróbuj – choćby w myśli – zaprzeczyć temu, coś sam stwierdził. I wówczas pytam: czy nie zauważasz, że ci tego nie wolno, że zabrania ci tego zarówno to, co stwierdzasz: prawda, którą stwierdzasz, i zabrania ci ten, kto to stwierdza: prawda o podmiocie, który ją stwierdza, podmiocie, który na mocy stwierdzenia prawdy, staje się jej świadkiem. Czy nie tu właśnie pojawia się istotna różnica pomiędzy powinnością, która jest powinnością z racji bycia środkiem do osiągnięcia czegoś, czego ostatecznie pragnę w charakterze ostatecznego celu: appetibile, a tym, co jawi mi się wprost jako prawda, której stwierdzenie czyni mnie jej świadkiem i zarazem stróżem samego siebie jako kogoś, kto stając się świadkiem prawdy, staje się przez to samo – tyle że niejako piętro wyżej – stróżem prawdy o samym sobie jako kimś, komu została zwierzona piecza nad świadkiem prawdy. Chodzi tu więc o „tak" dla prawdy jako dobra ukonstytuowanego, na mocy bycia prawdy prawdą, dobrem wsobnym, godnym afirmacji dla niej samej: affirmabile. Może mi się wydaje to, co mówię, dużo prostsze niż jest w rzeczywistości. Z drugiej strony wydaje mi się, że Sokratesowi wystarczyło w końcu samo to stwierdzenie, że prawda jest po prostu prawdą, dobrem wsobnym, iudex sui et subjecti, aby dla niej oddać życie. Wydaje mi się też, że Piłat przegrywa ze sobą w walce o siebie, gdy stwierdzając niewinność Człowieka, czyli dając wyraz prawdzie, że jest On niewinny, skazuje Go mimo to na śmierć – li tylko z lęku przed wolą ludu. Piłat przegrywa ze sobą ulegając – wbrew stwierdzonej przez siebie prawdzie – woli, czyli przemocy, większości domagającej się od Piłata wyroku śmierci dla Chrystusa. Piłat – swym gestem umycia rąk – stwierdza, że przegrywa z prawdą, z którą nie wolno mu przegrać. Szuka wybiegu w tertium, którego nie ma. Próbuje niemożliwego: oszukania siebie, że nie stwierdził prawdy, którą stwierdził i stwierdziwszy ją przytaknął jej, czyli ją za prawdę uznał.

V.P.: Tak, mamy tu do czynienia z dostrzeżeniem wartości jako czegoś, co powinno być zrealizowane, jako czegoś prawdziwego, jako czegoś, co wnosi roszczenie, które staje się we mnie poczuciem powinności. Powinność moralna rodzi się w nas nie tyle w relacji do dobra jako celu, ile w relacji do dobra jako wartości. Dobro jako wartość niejako wzywa mnie, abym czynił to właśnie i nie czynił czegoś innego. Powinność moralną powiązałbym z prawdą o dobru, z apelem, jaki dobro w swej pełni kieruje do mnie w konkretnych przypad-

kach, w których czuję w sumieniu, że powinienem coś uczynić lub nie powinienem czegoś czynić. Sądzę, że to poczucie powinności moralnej było obecne już u tragików greckich. Pomyślmy choćby o przypadku Antygony: odczuwa ona w sumieniu powinność, którą należy spełnić nawet za cenę życia. Ta możliwość jest otwarta dla każdego człowieka. Poczucie powinności jest wewnętrznym elementem kondycji ludzkiej. Do doświadczenia tej powinności nie jest potrzebna wiara religijna, wystarczy tu samo doświadczenie moralne: prowadzi mnie ono do uznania mocy powinności moralnej jako wezwania, które dobro kieruje do mnie i na które nie wolno mi nie odpowiedzieć.

T.S.: Oto co nas łączy i zarazem różni z Kantem: łączy nas stwierdzenie kategorycznego charakteru moralnej powinności; różni nas to, co stanowi jej źródło i powód. Dla Kanta – przynajmniej Kanta formalisty – jest to sam „fakt” struktury czystego rozumu praktycznego; dla mnie – i jak sądzę dla Maritaina, a z całą pewnością dla Karola Wojtyły jest to prawda jako wsobne dobro: jest to inicjalnie jakakolwiek prawda stwierdzona przez podmiot aktem jego poznania, zasadniczo zaś jest prawda o podmiocie jako kimś, kto stwierdziwszy prawdę staje się na równi jej świadkiem i powiernikiem, a poprzez to powiernikiem prawdy o samym sobie jako powierniku prawdy tout court. Co Pan na to, Panie Profesorze, ośmielę się zapytać?

V.P.: Można jeszcze dodać, że na płaszczyźnie egzystencjalnej to doświadczenie powinności moralnej jest jednocześnie powszechne i kruche. Jest kruche, ponieważ może zostać ograniczone przez siłę emocji, inklinacji, instynktów, elementy dziedziczone, również przez błędne teorie, które prowadzą do fałszywej interpretacji mego doświadczenia moralnego. Wszystko to przyczynia się do kruchości życia moralnego. Z drugiej zaś strony nie brakuje też na szczęście przykładów moralnego heroizmu – nie zapominajmy o tylu osobach, które były wierne prawdzie o dobru aż do heroizmu.

T.S. i **J.M.:** Dziękujemy za rozmowę.

Tłum. z jęz. włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

Andrzej NOWAK

CZY POLSKA MA JESZCZE JAKĄŚ PRZYSZŁOŚĆ?

Musimy odbudować te dwa fundamenty w naszej postawie [...]: pewność, że żaden, choćby najsilniej zniechęcający kształt teraźniejszości (politycznej, społecznej, cywilizacyjno-kulturowej) nie unieważnia naszego dziedzicznego obowiązku; wiarę, że przyszłość wypełni ostatecznie Opatrzność, w której zawsze położyć możemy nadzieję naszych tutaj starań.

Ponad dwieście lat temu, 26 stycznia 1797 roku, w Petersburgu została podpisana finalna konwencja o rozbiorze Polski. Trzej rozbiorcy stwierdzali w niej zupełny, ostateczny i nieodwołalny podział Rzeczypospolitej oraz składali uroczyste przyrzeczenie, że nikt nigdy nie będzie się starał odbudować Polski, że sama nazwa „królestwa polskiego" zostanie raz na zawsze wymazana. To miał być koniec. Polacy zostali – „Bez znaczenia, jestestwa, języka, nazwiska,/ Przestrojeni w szyderski kubrak pośmiewiska" (Jan Paweł Woronicz, Hymn do Boga o dobrodziejstwach Opatrzności narodowi polskiemu wyświadczonych po upadku Polski).

Najbardziej bezpośredni, poruszający zapis tego doświadczenia znaleźć można nie w traktatach politycznych, nie w publicystyce, ale w poezji tamtego czasu: w Świątyni Sybilli *kanonika Woronicza,* Bardzie polskim *młodego księcia Adama Jerzego Czartoryskiego,* Trenach na rozbiór Polski *księdza Józefa Morelowskiego,* Poemie o miłości Ojczyzny *pułkownika Rajmunda Korsaka. Składając swoje wiersze między 1795 a 1797 rokiem nie wiedzieli oni, czy to już rzeczywiście koniec Polski, i nie oszukiwali swoich czytelników tanią pociechą. Narody nie mają gwarancji życia wiecznego: to jasno zostało Polakom u końca Rzeczypospolitej uświadomione. Ale przecież śmierć Ojczyzny także nie jest zagwarantowana, nie jest nieuchronna, dopóki sami Polacy tej nieuchronności nie przyjmą, nie wyrzekną się nadziei odrodzenia swojej wspólnoty, nie zrezygnują z dziedzicznego obowiązku jej przekazywania następnym pokoleniom. Tyle swoim współczesnym mówili Morelowski, Czartoryski, Korsak. Woronicz dodawał wiarę, że Pan Bóg ma dla Polaków jeszcze więcej jak rozdał i jak roztrwonili. Minęła jedna ledwie wigilia od petersburskiej konwencji i urodził się Polakom Adam Mickiewicz. Były już wtedy Legiony we Włoszech; była ich pieśń* - Mazurek Dąbrowskiego; *były już pierwsze próby powstańcze i spiskowe na polskiej ziemi: bukowińska ekspedycja pułkownika Deniski, wileńska konspiracja księdza Ciecierskiego. Polacy tamtego czasu przekroczyli próg nadziei.*

Kolejny raz, może jeszcze wyżej, próg ten ustawiony został 150 lat później – w Polsce pojałtańskiej. Kiedy komuniści stłumili zorganizowany opór narodu i kiedy ich panowanie ustabilizowane zostało w skali całego, utworzonego po drugiej wojnie obozu, pojawiło się poczucie beznadziejności, nieuchronności końca Polski w całym jej dotychczasowym, historycznym, tradycyjnym, kulturalno-cywilizacyjnym znaczeniu. Tę grozę najlepiej może odmalował emigrant – Józef Czapski w zapomnianym dziś artykule z połowy 1950 roku. Wskazał w nim na ścisły związek, jaki łączy rezygnację z przyszłości naszej wspólnoty, porzucenie nadziei na nią, walki o nią – z utratą całej przeszłości, całego znaczenia i dorobku polskości. „Historię piszą zwycięzcy, dokumenty zbierają zwycięzcy, zafałszowują historię zwycięzcy. O Galii wiemy tyle, co o niej piszą Rzymianie, zniszczywszy ją pierwej. Co będą ludzie wiedzieć o Polsce, o roku 1939, 1940, 1944, zależeć będzie od tego, kto będzie zwycięzcą. Czytając encyklopedię sowiecką, rozdziały tyczące na przykład 1920 roku, czy pamiętniki Churchilla, mamy już pewne próbki. Czy cała historia Polski nie może być wówczas skurczona do jakiejś zręcznie spreparowanej przykrej anegdoty? Cóż będzie świat wtedy wiedział np. o wielkiej poezji polskiej, pewno tyle, co my wiemy dzisiaj o poezji Galii. [...] Cóż będzie z morzem naszej poezji, gdyby miał zapanować nad światem duch encyklopedii sowieckiej?" (Łańcuch niewidzialny, *"Kultura" 1950, nr 6).*

Tego chciała, do tego właśnie zmierzała komunistyczna władza nad Polską – do „przeredagowania" poddanego jej kraju w duchu sowieckiej encyklopedii. Strach i poczucie beznadziejności, Heglem podszyte, dyktowały w 1950 roku zgodę na współuczestnictwo w tym procederze. Czapski – tak jak autorzy poezji utrwalającej wstrząs ostatecznego rozbioru – nie udawał pewności sukcesu Polski w tej śmiertelnej walce. Nie wiedział, czy Polska – jaką znał i jakiej był wierny – ma jeszcze przyszłość. Wskazywał tylko na „łańcuch niewidzialny", który nie pozwalał jemu osobiście i takim jak on upartym Polakom oderwać się od wiary w sens przedłużania polskości, od obowiązku uczestniczenia w tym dziele. Łańcuch ów tworzą pokolenia ofiar niewinnych, które – jak przed Czapskim pisał Norwid – „padły konając na to, aby ci, co po ich śmierciach żyć będą, byli wyżsi i szczęśliwsi". Polakiem jest ten, kto tych ofiar, często bezimiennych, nie może zapomnieć. Nie może też zrezygnować ze starań o przeniesienie wraz z pamięcią (dla Czapskiego była to przede wszystkim pamięć Katynia) wyrażonej przez Norwida nadziei – lepszej przyszłości – na pokolenia następne. Wbrew surowym faktom politycznej rzeczywistości, wbrew zorganizowanemu, systematycznemu „redakcyjnemu" wysiłkowi komunistów, takich Polaków nie zabrakło. Oni odsunęli widmo zwycięstwa ducha sowieckiej encyklopedii nad narodową tożsamością; w kolejnych zrywach – od czerwca 1956 do sierpnia 1980 roku – przybliżali tę lepszą, nie odciętą od pamięci, przyszłość.

4 czerwca 1989 roku wydawało się, że ona wreszcie nadeszła, że otwarła się w długi, spokojny horyzont. Dziś mało kto kłopocze się przyszłością Polski.

Jeśli już – to raczej w kategoriach ekonomicznych: troski o utrzymanie wzrostu gospodarczego, zmniejszenie inflacji, reformę ubezpieczeń, dokończenie restrukturyzacji wielkiego przemysłu, udaną integrację z Unią Europejską... A przecież stało się coś, coś niedobrego, z polską przyszłością. Symbolicznie – grubą kreską – została odcięta od pamięci. Ten symbol stał się ważny nie dlatego bynajmniej, że określił decyzję czy intencję pojedynczego polityka czy ugrupowania. Stał się ważny, boleśnie ważny dlatego, że wyraził najzwięźlej wielki fakt społecznej świadomości.

Ogromna część Polaków odrzuciła poczucie zobowiązania wynikającego z międzypokoleniowej więzi narodowej wspólnoty. Polskość stała się dla nich balastem raczej, niekiedy nawet źródłem wstydu w konfrontacji z „nowoczesnym", „zachodnim" światem. Odrzucenie wdzięczności i szacunku w pamięci o przodkach, którzy zostawili nam kulturę, język, tradycję, a także swoją ofiarę (tę, o której pisał Norwid i przypominał Czapski), pociągnęło za sobą brak jakiejkolwiek motywacji do przekazu polskości pokoleniom następnym.

Korzenie tego zjawiska sięgają głęboko poza ostatnie siedmiolecie (i analizowane były wielokrotnie – tak na gościnnych łamach „Ethosu", jak i w „Arcanach", dawniej w „Arce"). W nim jednak – w ostatnim czasie – nastąpiło gwałtowne ujawnienie, odsłonięcie konsekwencji tego zjawiska. Teraz wszyscy „odbrązowiacze" polskości, ci, którzy starali się wydobyć w masowej świadomości na plan pierwszy ciemne strony narodowych dziejów, wykpić lub ironią co najmniej pokryć postawę wierności i powagi wobec spraw Ojczyzny – oni wszyscy zbierają teraz swoje wielkie żniwo. Skala ich sukcesu, mierzona nie tylko mniej lub bardziej wiarygodnymi sondażami, ale konkretnymi wyborami – politycznymi i ideowymi – współczesnych Polaków, przerosła wszystkie oczekiwania. Dla nich, i dla tych, którzy poszli za nimi – w przekonaniu o własnej nowoczesności i nonkonformizmie – przyszłość Polski nie znaczy nic poza możliwością posuwania w niej (a często tylko odbicia od niej) indywidualnych karier, awansu dostosowanego do wzorów tworzonych w Hollywood czy też w kręgach bardziej wyrafinowanych, postmodernistycznych intelektualistów bez ojczyzny.

Z przyszłością Polski – po jej oderwaniu od przeszłości, przeciwstawieniu nawet tradycji – stało się jednak coś gorszego. Zwątpili w nią ci, którzy polskości wyrzec się nie chcą i nie potrafią. Nadziei nie odebrała im ujawniona teraz w kraju siła społecznej perswazji dziedziców Boya i Bermana, ale głębsze z każdym z ostatnich kilkudziesięciu miesięcy przekonanie, że ta właśnie siła wyraża najlepiej rzeczywistość współczesnego świata, świata postnowoczesnej „lekkości bytu". Inaczej niż dwieście lat temu zaborcy, inaczej niż pięćdziesiąt lat temu komuniści, świat postnowoczesny nie prowadzi walki z Polską, polskością i tradycyjnymi ingrediencjami. On je po prostu unie(po)ważnia – tak jak unieważnia wszelkie inne trwałe przywiązania i zobowiązania, patriotyzmy i ortodoksje. W świecie zdominowanym przez telewizję, reklamę, pluralizm

zachcianki i szybkość jej spełnienia, Polska – owszem – ma swoje miejsce. Jako nieszkodliwe hobby mniejszej czy większej grupy amatorów, którzy mogą zrzeszać się w klubach (jak filumeniści czy filateliści), wydawać swoje książki i czasopisma, spotykać się na klubowych zjazdach i walczyć na nich o władzę – nad klubem. Mogą również reklamować przedmiot swojego hobby, promować jego zalety – tak jak robi się to z margaryną, przyrządami do utrzymania tężyzny fizycznej czy wakacjami na Seszelach. Polska może zatem istnieć jeszcze w Polsce – jako subkultura. I taki właśnie zaczyna być sposób jej wegetacji.

Czy musimy się na to zgodzić, pogodzić się z tym, przyjąć ten stan jako nieuchronny? Nie. Musimy tylko odbudować te dwa fundamenty w naszej postawie, które opisali i zachowali przywołani tutaj świadkowie pierwszej i drugiej próby zniszczenia Polski: pewność, że żaden, choćby najsilniej zniechęcający kształt teraźniejszości (politycznej, społecznej, cywilizacyjno-kulturowej) nie unieważnia naszego dziedzicznego obowiązku; wiarę, że przyszłość wypełni ostatecznie Opatrzność, w której zawsze położyć możemy nadzieję naszych tutaj starań. To pozwoli uniknąć zawrotu głowy od próby odtwarzania całego układu zależności współczesnego świata, od szukania własnego w nim miejsca z globalnej perspektywy. To pozwoli także wyzwolić się od niecierpliwości szybkiego i globalnego właśnie sukcesu, głodu widocznej natychmiast efektywności naszych starań. Na ile okażą się one skuteczne, wykażą nie dzisiejsze sondaże czy opinie gazet, ale przyszłość. Musimy uwierzyć w jej istnienie – dla Polski.

O tym mówił do nas – wiele razy – papież Jan Paweł II. Szczególnie mocno w czasie pielgrzymki do Polski w 1991 roku – gdy przypominał o czwartym przykazaniu (na lotnisku w Masłowie), gdy spotykał się ze światem szkoły (we Włocławku), w rozmowie z obrońcami polskiej kultury w trudnym czasie komunizmu (w Warszawie). Najdobitniej, najmocniej brzmią jednak wciąż te słowa wypowiedziane na progu czasu nowej próby – w 1987 roku, na spotkaniu z młodzieżą w miejscu symbolicznym, na Westerplatte:

„Przyszłość Polski zależy od Was i musi od Was zależeć. To jest nasza Ojczyzna – to jest nasze «być» i nasze «mieć». I nikt nie może pozbawić nas prawa, ażeby przyszłość tego naszego «być» i «mieć» nie zależała od nas. Każde pokolenie Polaków, zwłaszcza na przestrzeni ostatnich dwustu lat, ale i wcześniej, przez całe tysiąclecie, stawało przed tym samym problemem, można go nazwać problemem pracy nad sobą, i – trzeba powiedzieć – jeżeli nie wszyscy, to w każdym razie bardzo wielu nie uciekało od odpowiedzi na wyzwanie swoich czasów. Dla chrześcijanina sytuacja nigdy nie jest beznadziejna. Chrześcijanin jest człowiekiem nadziei. To nas wyróżnia, począwszy od tego patriarchy, którego nazywa św. Paweł ojcem naszej wiary: uwierzył wbrew nadziei [...]; to nas wyróżnia poprzez Bogarodzicę, o której Elżbieta przy nawiedzeniu powiedziała: «Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła» [...]; po

ludzku, wbrew nadziei, uwierzyła, że się stanie, bo w dziejach człowieka działa Bóg. Powiedział Chrystus: «Ojciec mój dotąd działa i ja działam» [...]. I to miejsce jest także świadkiem wielkiego działania Boga przez ludzi. [...] Trzeba, ażeby ten symbol wciąż przemawiał, ażeby stanowił wyzwanie dla coraz nowych ludzi i coraz nowych pokoleń Polaków".

Przeszłość i przyszłość połączone obowiązkiem i wiarą.

Patrycja MIKULSKA

MIŁOŚĆ JAKO SPOSÓB POZNANIA

Rozmowa o miłości toczy się zapewne odkąd potrafimy mówić. W biblijnym obrazie stworzenia pierwsze słowa Adama do Ewy są miłosnym wyznaniem. Ten sposób mówienia jest częścią naszego życia, jest mówieniem zaangażowanym, płynącym z przeżycia, jest częścią tego związku między ludźmi, który nazywamy miłością. Jest też inny rodzaj rozmowy, który Platon opisał w *Uczcie*. Bohaterowie tego dialogu, przedstawiciele elity intelektualnej Aten, zebrali się, by świętować literacki sukces jednego z nich. Chcąc przyjemnie spędzić czas i nie wypić zbyt dużo wina, zabawiają się wygłaszaniem mów na cześć Erosa. Mówią z dystansem, którego wymagają okoliczności, z namysłem dobierają słowa. Ukazują Erosa z wielu perspektyw: religijnej, społecznej, politycznej, przyrodniczej, filozoficznej; dają piękne ujęcia literackie. Ich mowy tylko pozornie są nieosobiste, bo w rzeczywistości temat Erosa porusza każdego z nich: jedni pragną go zrozumieć, inni usprawiedliwić swój sposób życia, ktoś nieświadomie odsłania swoje rany. Nie wszyscy trzymają się reguł: pijany Alcybiades, który dołącza do zebranych pod koniec uczty, występuje z otwartym wyznaniem miłosnym i historią swego odrzucenia. Jest wreszcie Sokrates, który jak inni udaje: twierdzi, że powtarza jedynie coś, co zasłyszał od kogoś innego, delikatnie wybiera ziarna prawdy z tego, co powiedzieli współbiesiadnicy, i pozwala im „samodzielnie" odkryć ich błędy.

Uczta trwa nadal i przez wieki przybywa jej uczestników, przynoszących ze sobą doświadczenia nowe, których nie znali bohaterowie Platona. Niedawno przeczytałam książkę, która mówi o miłości i która znakomicie wpisałaby się w scenografię platońskiej uczty: jest niedoskonała, lecz urodziwa; jest teoretycznym dyskursem osadzonym w żywym doświadczeniu, ale mówi więcej, niż powiedzieli Platońscy biesiadnicy. Chociaż przypomina rzeczy w zasadzie znane, ich odkrywczość płynie stąd, że są ważne w tym miejscu i w tym czasie, ważne dla nas. Mówię o książce Octavio Paza zatytułowanej *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*[1].

Książka Paza ma wiele wątków: jest książką o miłości, zarówno o jej przeżywaniu, jak i o idei, która jest zarazem

[1] O. P a z, *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, tłum. P. Fornelski, Kraków 1996, ss. 234, Wydawnictwo Literackie.

ideałem. Daje historyczny przegląd literatury miłosnej. Jest też krytyką kultury, albo raczej wstępem i wezwaniem do niej i jednocześnie przynagleniem do zmiany. Paz, jak wielu innych autorów współczesnych, mówi: jest źle, zerwaliśmy łączność z korzeniem naszej cywilizacji, być może poważnie go naruszyliśmy. Jeśli tej więzi nie odbudujemy – zginiemy. Autor łączy te wątki, czyniąc ideę miłości podstawą tożsamości naszej kultury i kryterium oceny jej zdrowia, przede wszystkim moralnego, które wydaje się być dla niego najważniejsze. „W terminach moralnych – żyjemy w epoce błota" (s. 139) – pisze i wskazuje objawy kryzysu: te rzucające się w oczy, jak prostytucja i pornografia, a dokładniej ogromne rozmiary tych zjawisk i fakt, że przestały być traktowane jak przestępstwo, a stały się przemysłem, i te bardziej ukryte, jak brak wybitnych książek o miłości. „Badania nad historycznym i moralnym zdrowiem naszych społeczeństw ogarniają wszystkie dziedziny nauk i specjalności [...] A jednak nigdzie – chyba że w paru wyjątkach, które można policzyć na palcach – nie pojawia się najmniejsza refleksja o historii miłości na Zachodzie i o obecnej sytuacji tego uczucia. Mówię tu o książkach i o studiach, które zajmowałyby się miłością we właściwym tego słowa znaczeniu, a nie o całej ogromnej literaturze dotyczącej ludzkiego seksualizmu, jego historii i jego wypaczeń. [...] Ale miłość jest czym innym. Pominięcie jej wiele nam mówi o charakterze naszej epoki" (s. 139n.).

Czym jest miłość, której autor przypisuje tak wielką wagę, miłość we właściwym znaczeniu tego słowa? Wiemy, że nie jest seksualnością; ale choć jest czymś od niej jakościowo różnym, z seksualności pośrednio wyrasta. Paz wyjaśnia to następująco: Seksualność jest siłą właściwą dla wielu istot żywych i jako taka nie jest ona jeszcze specyficznie ludzka. Staje się taka dopiero wtedy, gdy zostanie przez człowieka przetworzona i przyjmie postać erotyzmu. Jej przemiana w erotyzm polega przede wszystkim na „wzięciu w nawias" (s. 11) jej naturalnego celu, czyli reprodukcji. „Poddani ciągłym elektrycznym wyładowaniom seksu ludzie wynaleźli piorunochron: erotyzm. Niepewny to wynalazek, jak zresztą wszystkie inne, które wymyśliliśmy. Erotyzm jest dawcą życia i śmierci. Teraz wyraźniej zaczyna się rysować jego dwuznaczny charakter. Erotyzm jest represją i przyzwoleniem, uwznioślenieM i perwersją. W jednym i w drugim wypadku podstawowa funkcja seksualności – reprodukcja – zostaje podporządkowana innym celom, społecznym bądź indywidualnym. Erotyzm chroni społeczeństwo przed atakami seksu, lecz równocześnie neguje jego płodność" (s. 18). Dopiero na podłożu erotyzmu pojawia się miłość: może się tak stać, bo jest on – Paz dodaje jeszcze jedno do licznych określeń – „przede wszystkim i nade wszystko pragnieniem inności" (s. 21). Przyciągnięci do owej inności, do drugiego człowieka, siłą erotycznej atrakcji, zakochujemy się. Zakochanie zaś znaczy odkrycie w tym drugim, dotychczas postrzeganym jako „przedmiot erotyczny", osoby, kogoś jedynego, niepowtarzalnego, cennego i obdarzonego wolnością, kto będąc duszą, jest również ciałem. To odkrycie i uznanie osoby stanowi próg między erotyzmem i miłością.

Miłość tak rozumiana jest wyłączna: wiąże nas tylko z jedną osobą; jest „do-

browolnie przyjętą fatalnością" (s. 136), bo zaskakuje zakochanych, wydaje się niezależną od nich siłą, która popycha ich ku sobie, by następnie stać się ich wolnym wyborem. Miłość taka zawdzięcza swą przeżyciową jakość i intensywność temu, że choć osoba, którą w niej spotykamy, jest duszą, spotykamy ją poprzez ciało. „Osoba jest bytem złożonym z duszy i z ciała. Tu pojawia się jeszcze jeden wielki paradoks miłości, być może najbardziej podstawowy i stanowiący jej tragiczną istotę: kochamy śmiertelne, poddane czasowi i jego przypadłościom ciało, a zarazem kochamy nieśmiertelną duszę. Miłość zakochanego obejmuje i ciało, i duszę. Można by nawet powiedzieć, że gdyby nie było przyciągania przez ciało, zakochany nie potrafiłby kochać ożywiającej to ciało duszy. Dla zakochanego upragnione ciało jest duszą, dlatego mówi do niego językiem, który jest poza tym, co uznajemy za język, ale który można doskonale zrozumieć nie umysłem, tylko ciałem i skórą. A z kolei dusza staje się materialna i możemy jej dotknąć, i jej tchnienie orzeźwia nasze powieki lub rozgrzewa kark. Wszyscy zakochani odczuwali to przejście cielesności w duchowość i odwrotnie. Wszyscy to poznali, ale ta wiedza wymyka się rozumowi i językowi" (s. 134n.).

W ujęciu Paza miłość i osoba to dwie strony tej samej monety: pojęcie osoby zawiera się w definicji miłości, wskazuje na różnicę gatunkową między miłością a erotyzmem. Tak ujmując związek osoby i miłości, Paz przeformułowuje główną tezę swojej książki, głoszącą, że idea miłości jest podstawą naszej cywilizacji, a kryzys tej cywilizacji jest kryzysem idei miłości. Ostatecznie to właśnie osobę nazywa „fundamentem naszych społeczeństw" i „kamieniem węgielnym i źródłem naszej cywilizacji" oraz wzywa do „wskrzeszenia osoby ludzkiej" (s. 213), bez osoby bowiem miłość degeneruje się, powracając do stadium erotyzmu. I choć erotyzm jest tworzywem miłości, zatrzymanie się na tym etapie lub regres do niego powoduje „spodlenie" – jak mówi autor – jednostek i społeczeństw.

Owo ukazanie miłości jako relacji, w której odkrywa się osobę oraz właściwy sposób odnoszenia się do niej ("Istotą prawdziwej miłości jest przekształcenie żądzy posiadania w oddanie" – s. 123), oraz uznanie idei osoby za fundament cywilizacji – dzisiaj naruszony przez uprzedmiotowienie osoby – jest ważnym głosem w trwającej przez wieki rozmowie o miłości. Dla ludzi XX wieku nie są to myśli nowe, ale Paz uważa – i tutaj trzeba przyznać mu rację – że to myśli zapomniane, niedoceniane lub wręcz odrzucane. Dla uczestników Platońskiej uczty byłyby to idee oryginalne i być może niezrozumiałe. Paz uważa, że nasza idea miłości idzie dalej niż Platoński Eros, a *Uczta*, jego zdaniem, w ogóle nie mówi o miłości, lecz jest wyrazem wysublimowanego erotyzmu. Eros bowiem nie prowadzi do zjednoczenia z drugim człowiekiem, do wzajemnego oddania się sobie kochanków, duszą i ciałem, lecz porywa duszę do samotnej wędrówki ku najwyższej idei. Doświadczenie pięknych ciał i dusz to tylko niższe stopnie w tej wspinaczce. Platon, podobnie jak cała filozofia grecka, nie zna pojęcia osoby, a Paz uważa platonizm również za negację ciała. Negacji tej nie znajdziemy w chrześcijaństwie będącym religią wcielenia. To właśnie chrześcijaństwo przynosi ideę Boga osobowego,

który odpowiada na miłość człowieka. Nasza idea miłości ukształtowała się na przełomie XI i XII wieku w Prowansji z elementów platońskich i chrześcijańskich jako idea „miłości dwornej". Jej podstawowe elementy, choć rozmaicie wyrażane i interpretowane w różnych epokach, przetrwały do dzisiaj. Jednak, zdaniem Paza, wiek XX tej idei nie tylko twórczo nie podjął, ale wręcz ją odrzucił. Dziś, twierdzi autor, dawne myśli o osobie i miłości słyszy się już tylko w kościołach, lecz „dla świeckiego – tak jak nasze – społeczeństwa nie jest to wystarczające" (s. 172).

Przedstawione tu poglądy są krótkim streszczeniem głównej idei scalającej wielką różnorodność elementów, które autor zawarł w swej książce. Jest ona świadectwem licznych, przemyślanych i przeżytych lektur. Czasami miałam wrażenie, że tych lektur jest zbyt wiele i że ostatecznie ich synteza, mimo wysiłków autora, nie powiodła się. I chociaż przesłanie książki jest jasne – jednoznacznie można w niej wyczytać rozpoznanie kryzysu kultury, jego przyczyn i wezwanie do przemiany, to pozostała materia tego eseju jest wprawdzie intelektualnie fascynująca i literacko urodziwa, ale drażni niespójnością, niewykończeniem i niejasnością myśli. Są w niej partie przypominające zbiór aforyzmów, którym można przypisać sprzeczne interpretacje. Być może zresztą synteza nie była zamiarem Paza i najlepiej czytać jego dziełko jako świadectwo powstawania myśli, zapis żywego procesu myślenia z jego wahaniami, postępowaniem naprzód i cofaniem się. We mnie książka Paza wywołała mieszane uczucia. Najpierw powiem o powodach mojej satysfakcji, następnie o rozczarowaniu.

Najważniejszy był dla mnie w książce Paza wątek, który nazywam personalistycznym i który przedstawiłam wyżej, wraz z ilustrującymi go cytatami.

Zauważmy, że autor wypowiada równocześnie dwie tezy: fundamentem naszej cywilizacji jest idea miłości oraz fundamentem tym jest idea osoby ludzkiej. Wydawałoby się, że wystarczy jedno z tych stwierdzeń, mianowicie drugie. Tymczasem Paz dochodzi do idei miłości wychodząc od idei osoby i zdaje się nalegać, aby o tym związku nie zapominać. W centrum naszej kultury znajduje się bowiem idea osoby zrodzona właśnie z odkrycia i uznania osoby w miłości erotycznej, wizja człowieka oczyma miłującego jako wcielonej duszy i dlatego jako niepowtarzalnego, cennego i wolnego podmiotu, którego nie można posiąść inaczej, jak tylko darowując siebie z nadzieją na odwzajemnienie daru.

Czy uznanie wyłącznie miłości, powiedziałabym, oblubieńczej – choć może nie zawsze byłoby to zgodne z intencją autora omawianej książki – za przestrzeń, w której spotykamy osobę, nie jest zawężeniem? Przecież miłość to nie tylko miłość oblubieńcza, a składany w niej dar to nie tylko miłosne oddanie ciała jako znaku daru z całego siebie: ze swej wolności, ze swego życia. Przecież „nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich". To prawda, lecz jest też prawdą, że miłość oblubieńcza stała się w naszej kulturze archetypem: w ten sposób odkrywają siebie Adam i Ewa w biblijnym obrazie stworzenia. Paz pisze o nich w ten sposób: „Jest jeszcze jedna para, która ogarnia wszystkie inne, od starców Filemona i Baucis po młodzieńczych Romea i Julię. Ona i jej

historia przedstawiają ludzką kondycję we wszystkich epokach i miejscach: chodzi o Adama i Ewę. [...] Adam i Ewa są początkiem i końcem każdej pary ludzi. [...] Odkrywać miłość to jeszcze raz odkrywać tę pierwszą parę wygnańców z Edenu, którzy stworzyli ten świat i historię" (s. 231n.).

Cechy miłości erotycznej predestynują ją do roli archetypu: bardzo intensywnie przeżywamy w niej niepowtarzalność miłowanej osoby; w niej doświadczamy wyraziście, że osoba jest zarazem duszą i ciałem. Paz pisze o tym między innymi wówczas, gdy analizuje monolog Molly Bloom z *Ulissesa* Jamesa Joyce'a: „Jest takie zdanie w monologu Molly, którego nie mogłaby wypowiedzieć żadna zakochana kobieta: «całował mnie pod Mauretańskim murem i pomyślałam, cóż może być tak samo dobrze on jak inny». Nie, nie tak samo dobrze on jak inny. [...] Miłość to magnetyczna siła, której źródłem jest jedna tylko osoba: jedno ciało i jedna dusza. Miłość jest wyborem, erotyzm – akceptacją. Bez erotyzmu – bez widzialnego kształtu, który przenika przez zmysły – nie ma miłości, ale miłość przekracza upragnione ciało i szuka w tym ciele duszy, a w duszy – ciała: szuka pełnej osoby" (s. 35).

Warto też zauważyć, że istnieje jeszcze jedna cecha miłości, o której Paz w gruncie rzeczy niewiele mówi: ta mianowicie, że w niej uświadamiamy sobie naszą „ludzką kondycję", fakt, że będąc ludźmi, osobami, jesteśmy kobietami i mężczyznami. Nie wiem, czy pominięcie to płynie stąd, iż Paz uważa to za oczywistość, której nie warto poświęcać zbyt wiele uwagi, chce zachować polityczną poprawność, czy też autentycznie nie wie, jak ten fakt zinterpretować. Powrócę jeszcze do tej sprawy.

Mimo tego pominięcia, czytając *Podwójny płomień* trudno nie pomyśleć o innej książce, również o miłości i osobie, która chociaż ma zupełnie inny ciężar gatunkowy i należy do innego rodzaju literackiego, odwołuje się do tego samego doświadczenia: do spotkania osób w miłości oblubieńczej. Mówię o katechezach Jana Pawła II zatytułowanych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*[2]. Niezależnie od różnic, odszukanie zasadniczego podobieństwa tych dwu książek o miłości ucieszyło mnie. Paz, który wydaje się traktować chrześcijaństwo raczej jako element kultury niż żywą osobistą wiarę, odkrywa prawdę o osobie posługując się naturalnym rozumem, starając się zrozumieć doświadczenie przechowane w zapisie literackim oraz swoje własne. Widzi również wagę tej prawdy: uznaje ją za fundament cywilizacji, a uprzedmiotowienie osoby za przyczynę jej kryzysu. A warto pamiętać i o tym, że książkę Paza przeczytają również ci, którzy nie sięgnęliby po nauczanie Papieża.

Z przyjemnością czytałam te fragmenty, z których wynikało, że kochając widzi się drugiego człowieka prawdziwie, że miłość tworzy warunki, w których prawdziwie poznajemy jego naturę i wartość. To poznanie w miłości zaczyna się od erotycznego przyciągania, gdzie drugi człowiek postrzegany jest jako atrakcyjny przedmiot, być może nawet atrakcyjniejszy od innych, lecz jeden z wielu, które można chcieć po-

---

[2] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.

siadać. Przyciąganie to każe podejść bliżej, aby odkryć, że jego źródło, choć rzeczywiście jest budzącym pożądanie ciałem, jest też czymś więcej: jest kimś, osobą. Odkrycie osoby niejako zatrzymuje pożądanie i nie znosząc go, zmienia jego charakter: przekształca je w zakochanie, które u Paza z jednej strony jest odpowiedzią na ujrzaną wartość osoby, a z drugiej jeszcze tę wartość w przeżywaniu zakochanego uwydatnia. Mówi się czasem, że zakochać się to jeszcze nie znaczy prawdziwie kochać, że zakochanie albo w ogóle nie jest miłością, albo jest miłością niedojrzałą. Dla Paza te psychologiczne rozróżnienia nie wydają się ważne: istotą miłości jest dostrzeżenie niepowtarzalności i jedyności kochanego człowieka – wolnego podmiotu i jednocześnie wybór: pragnę tylko tego, tylko tej. Paz nie zaprzecza przy tym psychologicznej prawdzie o przemianach miłości, w których to pierwsze rozpoznanie przybiera różną głębię, zmienia swą przeżyciową jakość i przynosi różne owoce. Pisze nie tylko o początkach miłości i o miłości młodzieńczej, lecz także o miłości u schyłku życia: „przyciąganie fizyczne zamiera i miłość przekształca się. Na ogół zamienia się nie w litość, tylko w kompasję, współczucie w znaczeniu współuczestnictwa w czyimś cierpieniu. W swojej starości Unamuno mówił: nie czuję już nic, gdy dotykam nóg mojej żony, ale kiedy ją te nogi bolą, bolą mnie też moje" (s. 225).

Interesujące jest również to, że autor nie wspomina o tym, że miłosne spojrzenie może oszukać, że zakochani skłonni są widzieć tych, których kochają, lepszymi niż są w rzeczywistości. U Paza miłość nie jest ślepa, miłość jest widzeniem albo umożliwia widzenie. Możliwość pomyłki lub złudzenia nie ma dla niego większego znaczenia; ważna jest istota tych wszystkich doświadczeń, o których mówi: ja. (W innym języku określiłabym to jako odkrycie ontycznej prawdy o osobie, prawdy o tym, jakim osoba jest bytem.) Ta prawda ma od razu wymiar etyczny: kochający przeżywa wartość osoby i to odkrycie niejako wskazuje pewien sposób postępowania wobec niej.

Te odnalezione w książce Paza myśli bardzo mnie ucieszyły. Są może nienowe, ale wypowiedziane zostały z żarem i talentem, który każe się nimi przejąć.

Są jednak w *Podwójnym płomieniu* idee, które rozczarowują, są pominięcia, które może nie tyle dziwią, co smucą.

Wspomniałam wyżej, że Paz mało mówi o różnicy płci, nie analizuje przeżywania tej różnicy, nie zwraca uwagi na fakt, że to ona jest źródłem przyciągania. Erotycznie atrakcyjna jest u Paza osoba (choć na początku jeszcze nie rozpoznawana jako taka), czyli wcielony duch: jednak ciało osoby w interpretacji autora zdaje się nie mieć płci, albo przynajmniej płeć nie jest tutaj istotna. Erotyzm jest „pragnieniem inności" (s. 21), lecz ta nie jest w żaden sposób określona. Eros rozumiany jest tutaj bardzo ogólnie, jako siła, która daje impuls, aby porzucić izolację i wyjść poza siebie, poza zainteresowanie samym sobą, ku czemuś innemu. Tak można rozumieć erotyzm Platoński, z tym tylko, że tutaj jego punkt dojścia jest inny: Paz przejmuje i docenia chrześcijańskie odkrycie osoby. W ten sposób można dojść do rozumienia Erosa jako metafory wszelkiego dążenia wzwyż: ku ideałom, ku poznaniu, ku Bogu. Paz jednak zastrzega się, że nie o tym pisze. Tema-

tem jego książki jest miłość między osobami, miłość zaczynająca się i realizująca przez ciało, a ogromna większość literackich świadectw, które przytacza, dotyczy miłości między kobietą i mężczyzną. Zwłaszcza jego poetyckie opisy aktu miłosnego są opisami zjednoczenia mężczyzny i kobiety; więcej, choć Paz czasami zmienia ten punkt widzenia i próbuje pisać tak, aby jego tekst mógł wyjść również spod pióra kobiety, zwykle jest jasne, że piszący jest mężczyzną i mówi o swoim doświadczeniu. Przy tym nie znajdujemy u Paza pochwały czy obrony homoerotyzmu. Te nieliczne strony, które mu poświęca, po prostu odnotowują fakt: niektóre znane i piękne świadectwa literackie odnoszą się do związków homoerotycznych. Nie znajdziemy też odrzucenia czy potępienia tych związków: autorowi odpowiada panująca w naszych czasach tolerancja, która pozwala swobodnie publicznie mówić o różnych doświadczeniach. W ogóle podejście autora zdaje się być następujące: rejestrować i interpretować całe doświadczenie ludzkie, również to, co w nim jest „zboczeniem i aberracją".

Myśląc o tym pominięciu różnicy płci zastanawiałam się, dlaczego świadectwa patologii, która przecież stanowi margines, miałyby usunąć z pola widzenia znaczenie faktu, który – nawet jeśli nie interpretować go normatywnie – narzuca się przecież swą powszechnością: większość kobiet i mężczyzn pragnie wiązać się z osobami płci przeciwnej. Moim zdaniem pominięcie to mówi również wiele o naszej kulturze, a przynajmniej o tej jej części, której świadectwem jest *Podwójny płomień*. W przypadku autora książki wydaje się to konsekwencją przyjętych na początku założeń, które są również obecne we współczesnej kulturze. Paz pisze, że uczłowieczenie seksualizmu, który jako taki nie jest ludzki, odbywa się przez odrzucenie lub poddanie kontroli jego naturalnego celu, czyli reprodukcji. To „wzięcie w nawias" reprodukcji jest u Paza również „wzięciem w nawias" różnicy płci, która ją umożliwia. W erotyzmie z seksualności pozostaje tylko energia, impuls popychający ku innemu, który ostatecznie prowadzi do odkrycia w innym osoby, czyli do miłości – tak jakby erotyzm był związany z samą cielesnością, a nie z płciowością. Z drugiej strony Paz pokazuje, że i u Platona, i w feudalnym społeczeństwie dwunastowiecznej Prowansji istniała inna droga „uczłowieczania" seksualności: było to zinstytucjonalizowane płodzenie potomstwa. Średniowieczne małżeństwo – mówi autor – służyło temu celowi, a miłość rosnąca na gruncie erotyzmu nie tylko nie była jego warunkiem, ale stanowiła dlań zagrożenie. Dwie drogi uczłowieczania seksualności nie spotkały się w historii i nie wydaje się, aby spotkały się w refleksji Paza. Chociaż... Na przykład o Adamie i Ewie Paz pisze, że „wędrują po tym surowym i wrogim świecie, zapełniają go swymi czynami i marzeniami, zraszają swym płaczem i potem. Poznają chwałę działania i prokreacji, pracę, która wyniszcza ciało, lata, które mącą oczy i umysł, zgrozę, jaką jest mieć syna, którego zabił drugi syn morderca; jedzą chleb bólu i piją wodę szczęścia" (s. 232). Wcześniej czytaliśmy, że każda para ludzi powtarza w jakiś sposób dzieje tej pierwszej pary: a zatem – mówiąc językiem Biblii i papieskich katechez – w doświadczeniu człowieka, tak jak przedstawia je autor, miłosne poznanie łączy się z ro-

dzeniem, które jest głębokim doświadczeniem ludzkim, a nie tylko faktem biologicznym.

Wydaje się, że w książce Paza opisy ludzkiego doświadczenia miłości i schemat ich interpretacji, swoista teoria miłości, której mają być źródłem i weryfikacją, nie w pełni się spotykają. Schemat wydaje się zbyt ciasny, doświadczenie przynosi dane, które w schemacie się nie mieszczą: pozostają jednak obecne w wiernym opisie.

Dlaczego schemat Paza okazuje się zbyt ciasny? Moim zdaniem błąd tkwi w niewłaściwym rozumieniu seksualizmu jako energii w istocie zwierzęcej, przedludzkiej, która jako taka nie ma moralnego i osobowego znaczenia. Seksualizm jest tutaj dynamizmem biologicznym, posiadającym swój cel (sens), którym jest reprodukcja, a ponieważ występuje również w człowieku, który jest zdolny przekształcać siły natury w sobie samym, dynamizm ten otrzymuje sens zupełnie nowy, ludzki, dodany do biologicznego lub nadawany mu przez jego negację. Przemiana seksualności w erotyzm jest – według autora – swobodnym dziełem wyobraźni.

Wydaje się, że tak nie jest. Seksualizm człowieka od początku należy do sfery tego, co ludzkie: być może świadczy o tym również fakt, że człowiek jest w stanie zanegować jego naturalny cel. Inaczej mówiąc, seksualizm jest w ten sposób zintegrowany w człowieku, że poddaje się takiej „obróbce". Seksualizm otrzymuje ludzki sens nie przez fakt, lub nie tylko przez fakt, że człowiek mu taki sens nadaje, lecz przez sam fakt, że jest dynamizmem ludzkiej istoty, która jest jednością duszy i ciała.

Odkrycie osoby jest u Paza „przeżyciem normatywnym": nakłada na nieskrępowaną wyobraźnię erotyczną pewne ograniczenia. Nie może ona uczynić nic, czego by nie aprobowała wolność ukochanego: ta wolność jest źródłem normy. Ciało osoby, fakt, że jest ono kobiece lub męskie, nie ma w tej wykładni takiego znaczenia albo ma je o tyle, o ile osoba mu je nada.

Moje drugie rozczarowanie wiąże się z tym oto fragmentem, który Paz umieścił w zakończeniu swojej książki: „Miłość nie zwycięża śmierci: jest to zakład przeciwko czasowi i jego przypadłościom. Poprzez miłość możemy na chwilę dostrzec w tym życiu inne życie. Nie życie wieczne, tylko [...] samą żywość, istotę życia" (s. 232).

Czy jednak miłość nie jest związana z pragnieniem, aby nigdy się nie kończyła, aby człowiek, którego kochamy, żył wiecznie, a my wraz z nim? Paz nie zaprzecza temu doświadczeniu. Pokazuje jednak, że jest ono złudne; jedyną nieśmiertelność, której mogą oczekiwać kochankowie, jedyne wieczne bycie razem, opisuje słowami, które Cyntia, bohaterka łacińskiego poematu Propercjusza, kieruje do swego kochanka: „Zmieszam proch twoich kości z prochem moich" (s. 152).

Miłość nie zwycięża więc śmierci: „jesteśmy śmiertelni, stworzeni z ziemi i do niej przynależni" (s. 151) – pisze autor. I dalej: „Miłość nie zwycięża śmierci, tylko ją włącza w życie. Śmierć ukochanej osoby potwierdza nasze skazanie: jesteśmy czasem, nic nie trwa wiecznie, życie jest nieustannym rozstawaniem się. Zarazem w chwili śmierci czas i rozdzielenie przestają istnieć: wracamy do pierwotnej i niezróżnicowanej jedni, do owego stanu, który na moment się nam ukazuje podczas kopulacji. Miłość jest powrotem do śmierci,

do miejsca spotkania" (s. 152). Przykładem pary, która to zrozumiała, są małżonkowie Filemon i Baucis przedstawiani w *Przemianach* Owidiusza. Byli razem przez całe życie i zapragnęli też razem umrzeć. Prosili o to bogów i zostali wysłuchani. Zaoszczędzono im widoku śmierci współmałżonka. Gdy Filemon i Baucis zestarzeli się, bogowie zmienili ich w drzewa: „Nie pokonali czasu; poddali się jego biegowi i w ten sposób przekształcili sam czas i siebie [...] Przemiana, jaką ich obdarzyli bogowie – czas – była powrotem" (s. 228).

Przeżycie miłości, według Paza, a zwłaszcza aktu miłosnego i jego kulminacji – orgazmu, przywraca naszą zagubioną jedność ze światem, z życiem czy naturą: przeżycie więzi ze źródłem naszego bytu. Autor cytuje Hegla: „W miłości życie ujawnia się w samym sobie bez żadnej już niepełności", i dodaje: „Miłość jest odnalezieniem jedności życia" (s. 151). Wydaje się jednak, że to przeżycie jedności, którym jest miłość, jest jednocześnie przeżyciem umierania konkretnych jednostek, osób, tych właśnie niepowtarzalnych i wolnych, które wcześniej odkryli w sobie kochankowie. I tak jak dojrzenie osoby w miłości i poprzez miłość było dojrzeniem prawdy o tym, kim jest osoba, tak i to doświadczenie stopienia się z „życiem" i zniknięcia odrębnych jednostek odsłania nam to, kim jesteśmy. Kim więc jest osoba? Wspaniałym, lecz kruchym epifenomenem „życia"? Czym jest owo „życie"?

W innym miejscu książki przeczytałam, że bez wiary w nieśmiertelną duszę nie ukształtowałaby się idea miłości, która jest podstawą naszej cywilizacji. Pojęcie osoby zakłada istnienie wcielonej duszy (por. s. 13); to dusza nadaje osobie indywidualność, jest zasadą jej wolności. Dla wielu współczesnych – pisze Paz – „dusza zniknęła jako byt niezależny od ciała" (s. 174); takie jej rozumienie uznali oni za zbyteczne. Powróciła jednak w nowym rozumieniu ciała: wiele przymiotów duszy zostało przypisanych ciału. Możemy przypuszczać, że Paz nie solidaryzuje się z tymi poglądami, choć z aprobatą przyjmuje dowartościowanie ciała: „W dziedzinie spraw ludzkich zniknięcie duszy znalazło swój wyraz w stopniowym, lecz nieodwołalnym pomniejszeniu wartości osoby" (s. 177). Pisze również, że teorie uzależniające ducha od materii prowadzą do idei „produkowania osób", czy to w postaci prób tworzenia sztucznej inteligencji, czy manipulacji genetycznych, w dziedzinie polityki zaś teorie te są odpowiedzialne za wszelkie totalitaryzmy. Z drugiej strony – w miarę lektury *Podwójnego płomienia* – przekonujemy się, że idea duszy jako niezależnego bytu, chociaż „stworzyła" naszą cywilizację, rzeczywiście okazała się zbyteczna. Idea nieśmiertelnej duszy spełniała w przeszłości ważną funkcję: pozwalała zrozumieć osobę jako świętość i przez to ją chroniła. Była jednak ideą fałszywą. Dziś człowiek odkrył tę prawdę i pojęcie duszy zmieniło sens: „dusza – lub jeśli wolimy ją tak nazywać: ludzka psychika" (s. 180). Jednak tak zmienione pojęcie przestało pełnić swą dawną funkcję i nie wydaje się, aby czasy współczesne czymś ją zastąpiły. Paz z jednej strony wzywa do tego, aby odnowić pojęcie osoby, przywrócić mu utraconą moc, z drugiej uważa, że nie można jednak cofać się w przeszłość i po prostu przejmować starych rozwiązań, gdyż to byłoby i tak nieskuteczne.

Paz proponuje następujący sposób ożywienia pojęcia osoby: odwołać się do doświadczenia miłości. Mówi: kochając odkrywamy drugiego człowieka jako niepowtarzalny i wolny podmiot i dlatego uznajemy go za świętość. Takie widzenie jest prawdziwe i odnosi się do wszystkich ludzi: każdy człowiek jest świętością. Moralne zło uprzedmiotowienia osoby uzasadnia się również przez odwołanie się do tego doświadczenia: pomyśl, co czułbyś, gdyby zasugerowano ci traktowanie ukochanego jak rzeczy lub zamianę na kogoś innego? Sprzeciw wobec takiej sugestii jest oczywisty.

Nie jest to zła metoda, jednak nie jest też intelektualnie satysfakcjonująca: doświadczenie domaga się wyjaśnienia. Przeżywamy osobę jako świętość, ale czy jest nią ona naprawdę? Dlaczego? Paz zdaje się sugerować następującą odpowiedź: sama natura („życie") jest święta, dlatego my, jej tajemnicze „dzieła", powinniśmy ją szanować. Można zadać jeszcze pytanie o konsekwencje: co będzie jeśli nie będziemy jej – poprzez szacunek do nas samych – szanować? Wtedy zginiemy.

Czy zatem warto czytać *Podwójny płomień*? Myślę, że tak: dla pięknych analiz literackich świadectw miłości i poetyckich opisów jej przeżywania, dla afirmacji osoby, dla – moim zdaniem – trafnego i interesującego przedstawienia analizy kryzysu cywilizacji, jego przyczyn i przejawów. Kto jednak ceni porządek i konsekwencję myśli ponad urodę tekstu, nie będzie tą książką usatysfakcjonowany. Co do jej ideowej wymowy, nie zadowala prezentowany w niej witalistyczno-panteistyczny światopogląd, którego ja nie potrafię intelektualnie pogodzić z tak wyraźną afirmacją osoby. Jeśli natomiast za najważniejszy cel książki uznać inspirację, pobudzenie do myślenia i lektury – to została ona tak napisana, że cel ten może zostać osiągnięty.

Zaczęłam od Platońskiej *Uczty* i powracam do niej na koniec. Pomyślałam o tym, że Paz mógłby w niej uczestniczyć przede wszystkim ze względu na urodę swego tekstu. Chociaż w jego książce jest wiele poglądów, z którymi się nie zgadzam, jest to książka piękna. Mowy o miłości powinny być prawdziwe, ale dobrze też, aby były piękne.

Krzysztof STACHEWICZ

ETOLOGIA O MIŁOŚCI I MORALNOŚCI

Nowoczesna etologia w kształcie, jaki jej nadał twórca Konrad Lorenz, jest dziedziną nauki robiącą ogromne postępy i bardzo popularną także poza ścisłym gronem badaczy. Zajmuje się analizą porównawczą zachowania się zwierząt. Etolodzy bardzo wcześnie pokusili się o ekstrapolację wyników swych badań na człowieka. Obok samego Lorenza w tym kierunku poszli między innymi Wolfgang Wickler i Irenäus Eibl-Eibesfeldt, których prace odbiły się szerokim echem także w środowisku filozofów. W ten sposób powstała humanetologia, czyli etologia człowieka. Za jej faktycznego twórcę uważa się austriackiego uczonego Eibl-Eibesfeldta, wybitnego ucznia Lorenza.

Nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego ukazało się wznowienie słynnej pracy Eibl-Eibesfeldta zatytułowanej *Miłość i nienawiść*[1]. Zamiarem autora było przede wszystkim wskazanie na wrodzone mechanizmy fundujące relacje międzyosobowe – głównie w ich krańcowej postaci: miłości i nienawiści. Praca Eibl-Eibesfeldta to swoista rehabilitacja człowieka po książce Konrada Lorenza wskazującej na agresję jako wrodzony nam mechanizm reagowania[2]. Oczywiście – jak słusznie wskazuje tłumacz książki, Zuzanna Stromenger – wrodzony schemat zachowania nie działa automatycznie, jeśli nie wywoła go określony bodziec. Poprzez samowychowanie i świadomą kontrolę człowiek może zapanować nad swym popędem agresji. Więcej, jest do tego zobowiązany. Eibl-Eibesfeldt pisze: „Dziś sami stajemy się dla siebie najstraszniejszymi wrogami, jeśli nie uda nam się opanować własnej agresywności" (s. 23). Twórca etologii człowieka wskazuje jednak, że obok omówionych przez Lorenza zachowań agresywnych, istnieje w nas wrodzona zdolność do przejawiania ciepłych, więzotwórczych uczuć i emocji, swoisty „pęd ku towarzyskości" (s. 301). Nie zgadza się z obrazem człowieka jako „bestia humana" – istoty o wrodzonych kainowych predylekcjach okiełznanych dopiero przez kulturę. Teza Eibl-Eibesfeldta brzmi: „Wychowanie nie jest tym, co programuje nas do dobra; dobrzy jesteśmy ze skłonności

---

[1] I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, tłum. Z. Stromenger, Warszawa 1997, ss. 352.

[2] K. Lorenz, *Tak zwane zło*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1975.

wrodzonych" (s. 28), człowiek posiada dane biologicznie „potencjalne skłonności ku dobru" (s. 303). Istnieje w nas filogenetycznie fundowany mechanizm pchający w kierunku relacji społecznych. Autor wskazuje, że u zwierząt wyższych stowarzyszanie się i życie w grupach jest ewolucyjnie korzystne: od obrony przed wysychaniem i koniecznością zachowania właściwej temperatury ciała po walkę z wrogami, ucieczkę, podział pracy i opiekę nad potomstwem (s. 86-92, 159-170). Istnieją więc w przyrodzie ożywionej popędy wiążące. W tym też kontekście należy patrzeć na więzi między ludźmi. Wynikają one, a poniekąd są skutkiem przystosowań nabytych „w drodze filogenezy" (s. 217). Zawiązują się one w celu spełnienia określonych zadań, takich jak opieka, walka, lęk czy zaspokojenie potrzeb seksualnych. Jednak takie spojrzenie na relacje interpersonalne prowadzi do ich zniekształcającej redukcji. Z filogenetycznie danych człowiekowi dynamizmów nie wynika jeszcze istota międzyludzkich stosunków. To, że jest w nas pewna sekwencja zachowań odziedziczonych po naszych ewentualnych przodkach, tudzież dzielona z całym światem zwierzęcym, nie określa jeszcze tego, czym te zachowania są dla człowieka i w człowieku.

Autor omawianej książki rozumie miłość bardzo szeroko, jako uczuciowe relacje osobiste człowieka z człowiekiem generujące powiązania grupowe, a nienawiść – jako emocjonalne wzajemne odrzucanie się ludzi powodujące wrogość grupową (s. 29n.). Eibl-Eibesfeldt szeroko omawia miłość seksualną jako szczególnie ważną formę relacji społecznych, aczkolwiek – co podkreśla w opozycji do Zygmunta Freuda – sfera seksualna nie obejmuje wszystkich społecznych powiązań człowieka (s. 200). Podejmuje w związku z tym szereg kwestii etycznych, często polemicznie wobec moralnych wskazań Kościoła. Warto bliżej przyjrzeć się tej warstwie rozważań austriackiego etologa, ponieważ w sposób szczególny zdradza ona filozoficzne koncepcje implicite tkwiące w rzekomo „obiektywnych" i zdawałoby się mieszczących się w pełni w paradygmacie nauk przyrodniczych analizach etologicznych Eibl-Ebesfeldta.

W swych zainteresowaniach problematyką etyki seksualnej Eibl-Ebesfeldt nie jest wśród etologów osamotniony. W 1969 roku Wolfgang Wickler opublikował pracę pt. *Sind wir Sunder? Naturgesetze der Ehe*[3], w której podjął próbę ustalenia „naturalnych" praw małżeństwa w opozycji do encykliki Pawła VI *Humanae vitae*. Dokonał w niej bardzo szczegółowych analiz funkcjonowania świata zwierzęcego w aspekcie życia seksualnego i rozrodczego, dochodząc do wniosku, że zachowania kopulacyjne wyższych zwierząt nie zawsze służą rozmnażaniu, ale aktualizują także funkcję umacniania więzi między partnerami oraz powstrzymują skłonności agresywne[4]. Według omawianego autora etyka katolicka przyjmuje taki schemat rozumowania: „zwierzęta i ludzie po to się kojarzą, aby się rozmnażać; rodzice zaś utrzymują ze sobą więź, gdyż dzięki temu mogą skuteczniej roz-

---

[3] Zob. W. Wickler, *Czy jesteśmy grzesznikami?*, tłum. A. D. Tauszyńska, Warszawa 1974.

[4] Por. tamże, s. 272-277.

taczać opiekę nad potomstwem[5]". Odnośnie do zwierząt wyższych okazało się to nieprawdą, a nie widać powodów, dlaczego te wnioski nie miałyby dotyczyć człowieka, skoro należy do kręgowców, żyje w trwałych związkach i przynależy też do większych grup społecznych[6]. Nie widać więc powodów, dla których należałoby odrzucić sztuczną antykoncepcję jako ingerencję w biologiczny przebieg rozrodu, jeżeli nie narusza to godności człowieka ani miłości, służąc więzi miedzy partnerami[7]. Z prawa natury wynika więc – rozumuje Wickler – możliwość rozdzielenia aktu seksualnego od prokreacji. Można by powiedzieć, że to natura podpowiada nam sztuczną antykoncepcję... Skoro zdecydowaliśmy się na oparcie norm moralnych na prawach natury, musimy być świadomi, iż będą one ulegały przemianom w miarę lepszego wglądu w te prawa[8].

Wickler jednak myli się w punkcie wyjścia. Istota prawa naturalnego, tak jak ją rozumie etyka filozoficzna, nie ma nic wspólnego z naturą jako synonimem przyrody. Odwołanie się więc do praw rządzących zwierzęcą „seksualnością" nie jest w stanie wykazać błędności czy prawdziwości etyki seksualnej generowanej przez prawo naturalne. Przyjmując nawet prawdziwość tezy, że w świecie wyższych zwierząt czynności kopulacyjne występują szeroko poza funkcjami rozrodczymi, nadal niczego nie wiemy o ludzkiej seksualności i rządzących nią zasadach moralnych. Nie z przyrody bowiem, lecz z natury człowieka etyka bazująca na prawie naturalnym próbuje wyprowadzać normy moralne.

I. Eibl-Eibesfeldt kontynuując badania Wicklera, często się do nich odwołuje. Próbuje na podstawie analiz etologicznych uchwycić istotę zachowań seksualnych człowieka. Zgadza się z główną tezą rozważań Wicklera, iż nauka Kościoła, mówiąca o tym, że akt seksualny i prokreacja są ze sobą nierozdzielnie powiązane, jest nieprawdziwa, gdyż „teza taka nie obowiązuje w jednakowym stopniu w całym świecie zwierzęcym" (s. 200). Wymóg, aby teza dotycząca natury człowieka musiała w równym stopniu odnosić się do wszystkich zwierząt, zwalnia od polemicznego komentarza... Wynika ona z założenia humanetologów, że zachowanie człowieka jest analogiczne do zachowania zwierząt. Trzeba jednak przyznać, że Eibl-Eibesfeldt – w przeciwieństwie do Wicklera – podejmuje też analizę natury człowieka in se. Zauważa, że stała w zasadzie zdolność kobiety i mężczyzny do podejmowania aktywności seksualnej świadczy o tym, iż funkcja rozrodcza nie jest jedyną dla popędu seksualnego. Ta hiperseksualizacja przemawia za tezą o wielofunkcyjności ludzkiej płciowości. Oczywiście trudno się z tym stanowiskiem nie zgodzić, jednak nie jest to polemika z zasadami etyki katolickiej czy teologii moralnej, gdyż nikt na jej gruncie przeciwnych tez dziś nie formułuje. Obok funkcji rozrodczej przyjmuje się także funkcję wyrażania miłości i ipso facto umacniania więzi między mężczyzną i kobietą. Autor książki pt. *Miłość i nienawiść* domyśliłby się tego, gdyby czytając krytykowaną encyklikę Pawła VI zwrócił

---

[5] Tamże, s. 127.

[6] Por. tamże, s. 279.

[7] Por. tamże, s. 321.

[8] Por. tamże, s. 324.

uwagę na fakt, że Kościół nie ma moralnych zastrzeżeń do współżycia małżonków w okresie niepłodnym, a byłoby to absurdalne, gdyby funkcje seksualne były sprowadzane wyłącznie do prokreacji. Pisząc więc m.in.: „Niewątpliwie stosunek płciowy u człowieka ma za zadanie w równej mierze powiązanie partnerów, jak i rozród" (s. 202), Eibl-Eibesfeldt głosi stanowisko pokrewne nauce Kościoła, tyle że wypracowane w opozycji do encykliki *Humanae vitae*. Dalej austriacki etolog cieniuje jednak swoje stanowisko, uznając, że hiperseksualizacja człowieka przemawia za większą wagą funkcji wspólnototwórczej współżycia seksualnego – nie ma więc niczego złego w sztucznym wyłączeniu funkcji prokreacyjnej (s. 203n.). Eibl-Eibesfeldt, co trzeba mocno podkreślić, nie zgadza się z tezą, że sfera seksualna jest podstawą miłości. Pisze na ten temat: „Miłość nie wyrasta zatem z seksu, ale posługuje się nim do wtórnego wzmocnienia więzi" (s. 170). Ostrzega też przed odindywidualizowaniem kontaktów seksualnych, określając je jako śmierć miłości (s. 211).

Eibl-Eibesfeldt wyraźnie przyjmuje „istnienie wrodzonych nam praw regulujących seksualne zachowanie się" (s. 206). Przyjmuje też, że są one moralnie zobowiązujące. Zdaje się, że wiarę tę dzieli ze zwolennikami prawa naturalnego, tyle że jego pojmowanie prawa naturalnego jest bardzo uproszczone, a w pewnym sensie stanowi głębokie nieporozumienie co do zasad etyki filozoficznej. Przyjrzyjmy się temu bliżej. Eibl-Eibesfeldt próbuje określić inclinationes naturae na drodze badań eksperymentalnych. Zwraca uwagę na trudności w określeniu wrodzonych, resp. naturalnych predyspozycji człowieka, gdyż podlegają one wychowaniu i wpływom środowiska. Wierzy jednak, że metoda badań etologicznych poprzez analizy porównawcze pozwala je wykryć (s. 25n.). Jego praca jest właśnie próbą takich analiz. Autor sądzi, że doktryna prawa naturalnego głoszona przez Kościół poszukując norm zachowania moralnego dla człowieka zakłada też badanie świata zwierząt. Pisze na ten temat m.in.: „Moralność teologiczna próbuje odczytać porządek wyznaczony w przyrodzie przez Boga". Już tu tkwi wielkie nieporozumienie. Teologia chrześcijańska mówi o porządku przyrody wyznaczonym przez Stwórcę, lecz nie próbuje go odczytać. To stanowi zadanie nauk przyrodniczych – w tym i etologii. Eibl-Eibesfeldtowi wydaje się, że teologia próbuje odczytać ten porządek, aby określić normy moralności. Taki pogląd wyraża, gdy pisze: „Teologiczne nauki o prawach natury zakładają przy tym, że stworzony świat przedstawia realizację Boskich idei. Bezrozumne stworzenia miałyby być przez Boga podporządkowane określonym celom, przymusom natury. Stąd też moglibyśmy orientować się również według ich świata, wykorzystując owe stworzenia jako «drogowskazy» naszego świadomego działania. Natura objawia nam jakoby wolę Boga, z niej wynikają normy i w pewnym stopniu naturalne prawa obyczajowe" (s. 125-127). Etyka katolicka opierająca się na doktrynie prawa naturalnego mówi co prawda o naturze jako normie moralności, ale odnosi się to do natury człowieka, a nie przyrody ożywionej.

Etologiczna droga do wyprowadzania norm moralności seksualnej z obserwacji świata przyrody i filogenetycznych uwarunkowań zachowania człowieka

wydaje się nieporozumieniem. Warto zacytować tu ostrzeżenie Plutarcha, który w *Moraliach* pisał: „pełni wątpliwości co do spraw najważniejszych i największych szukamy wskazówek u koni, psów i ptaków, jak mamy sami zawierać małżeństwa, wydawać na świat potomstwo i je hodować, jak gdyby w nas samych natura nic nie objawiła”[9]. Podobnie rzecz się przedstawia w przypadku analizowania przez Eibl-Eibesfeldta biologicznych korzeni takich norm moralnych, jak odwaga, przyjaźń, wierność, ofiarność. Autor pracy *Miłość i nienawiść* stawia ogólną tezę, że „dla naszego etycznego zachowania się istnieją normy zdecydowanie wrodzone” (s. 142). Na przykład razem ze zwierzętami wyższymi dzielimy mechanizm powstrzymywania agresji i ataku, jeżeli przeciwnik poddaje się i okazuje pokorę, co dla Eibl-Eibesfeldta jest zachowaniem „analogicznym do moralności” (s. 132). Czy jednak odkrycie wrodzonych form zachowania się człowieka w kategoriach agresji czy altruizmu rozjaśnia nam sferę ludzkiej moralności? Czy same schematy reagowania fundowane filogenetycznie tłumaczą nam fenomen ludzkiej moralności lub choćby jego jakiś ważny aspekt? Czy zautomatyzowane czynności mają jakiekolwiek znaczenie etyczne? Przecież dopiero wolne działanie, w konkretnej sytuacji angażujące wartości moralnie doniosłe, jest postępowaniem moralnym. Ten sam akt wyładowania agresji może mieć różne znaczenie. Jeżeli biję zaciśniętą pięścią, to nie jest ważna sama czynność o wrodzonym podłożu, lecz to, w co (ewentualnie kogo!) uderzam, wartość, jaką ewentualnie niszczę.

Eibl-Eibesfeldt szczegółowo analizuje też konkretne zachowania i gesty człowieka, jak ryty powitalne, inicjujące więzi, procesy ich rytualizacji. Wskazuje na przykład na pochodzenie pocałunku od zrytualizowanego karmienia. Można jednak zadać pytanie: czy filogeneza jakichś zachowań człowieka mówi nam, czym w swej istocie jest dane postępowanie? Czy wytłumaczenie genezy jest wytłumaczeniem faktu? Czy podobieństwo zachowania upoważnia do wyciągania wniosków o analogiczności opisywanego fenomenu? Przecież ten sam sposób postępowania i działania może wyrażać zupełnie różne podstawy. Człowiek może nadawać różny sens swym zachowaniom mającym wrodzone podłoże. Uśmiech człowieka skierowany do drugiego człowieka może wyrażać głębokie uczucia duchowe nie znane światu zwierzęcemu! Uśmiech umierającego biedaka w szpitalu Matki Teresy w żadnej mierze nie tłumaczy się wrodzonym, instynktownym schematem działania fundowanym filogenetycznie...

Książka Irenäusa Eibl-Eibesfeldta jest sprawnie napisaną pracą etologiczną, referującą niezwykle bogaty i ciekawy materiał faktograficzny i porównawczy. Autor wyraźnie jednak ma większe ambicje: chce zrozumieć i dogłębnie wytłumaczyć człowieka w jego fundamentalnych zachowaniach i relacjach. Próbuje więc wyjaśnić korzenie ludzkiej moralności, miłości i nienawiści, wierności i ofiarności. I tu wykazuje daleko idący optymizm, jednak chce osiągnąć za dużo. Metody etologii jako nauki porównawczej o zachowaniach

---

[9] Plutarch, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977, s. 290.

się zwierząt na tak daleko idące ekstrapolacje nie pozwalają. Właśnie w tej filozoficznej, „pozanaukowej" warstwie – z wyjątkiem nielicznych celnych uwag o charakterze filozoficznym – książka niesie uproszczenia, trywialne stwierdzenia w szatach odkrywczej naukowości i gruntowne nieporozumienia. Od autora, który jest profesorem filozofii, można by tu wymagać dużo więcej...

Piotr H. KIENIEWICZ MIC

RODZINA NA SKALE ZBUDOWANA

Już na przełomie wieków dał się zauważyć kryzys instytucji małżeństwa i rodziny w krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, ostatnie zaś lata uwidoczniły jego znaczne nasilenie. Prądy feministyczne i organizacje działające na rzecz praw homoseksualistów swoją działalnością uderzają w samą istotę małżeństwa i rodziny. Szczególnym terenem tego ataku są Stany Zjednoczone.

W 1995 roku pojawiła się na tamtejszym rynku wydawniczym kolejna książka Williama E. Maya pt. *Marriage: The Rock On Which the Family Is Built*[1]. Autor nie należy do postaci znanych w Polsce, choć odgrywa ważną rolę w rodzinnym kraju. Jest profesorem teologii moralnej w John Paul II Institute For Studies On Marriage and Family w Waszyngtonie i autorem wielu artykułów i książek poświęconych teologii życia małżeńskiego i rodzinnego. Warto tu wspomnieć zwłaszcza dwie ostatnio wydane pozycje: *An Introduction to Moral Theology*[2] oraz drugie, poprawione i uzupełnione wydanie *Catholic Sexual Ethics – A Summary, Explanation, and Defence*[3].

Książka *Marriage: The Rock On Which the Family Is Built* rozpoczyna się słowem wstępnym pióra kardynała Alfonso López Trujillo, przewodniczącego Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Zasadnicza część omawianej pozycji składa się z pięciu rozdziałów zamkniętych omówieniem *Listu do Rodzin* Jana Pawła II. Pierwsze dwa rozdziały dotyczą natury małżeństwa w perspektywie antropologicznej i teologicznej. Rozdział trzeci jest poświęcony nauczaniu Pawła VI, zwłaszcza jego encyklice *Humanae vitae*. Rozdział czwarty omawia problematykę związaną z zapłodnieniem in vitro. W rozdziale piątym Autor skupia się na zagadnieniu rodziny chrześcijańskiej, ukazując jej eklezjalny charakter.

May w swoich rozważaniach wychodzi od faktu, że małżeństwo jest rzeczywistością z natury swej personalistyczną. Oznacza to, że tworzyć je mogą tylko osoby jako osoby. W związku małżeńskim osoba jest akceptowana przez

---

[1] [*Małżeństwo: skała, na której zbudowana jest rodzina*], San Francisco 1995, ss. 143, Ignatius Press.

[2] Huntington, Ind. 1994.

[3] Napisana we współpracy z R. Lawlerem i Josephem Boyle, Jr.; Huntington, Ind. 1996.

współmałżonka w swej całości; związek ten, otwierając ją na dawanie i przyjmowanie miłości i życia, ostatecznie prowadzi ją ku świętości. Jego istotą jest wzajemne oddanie się sobie poprzez świadomy i wolny wybór męża i żony jako osób w tym sensie wyjątkowych, że niemożliwych do zastąpienia ani tymczasowo, ani tym bardziej na stałe. To wzajemne powierzenie się sobie jest wobec tego wyborem ostatecznym i nieodwracalnym, nadającym oblubieńcom nowy charakter, którego nie można zmienić (por. s. 20n.).

Jeżeli do natury małżeństwa należy wzajemne oddanie, powierzenie siebie drugiej osobie – analizuje May – to oczywistym staje się, że nie ma tu miejsca na postawę egoistyczną, nawet jeśli miałby to być egoizm we dwoje. Małżeństwo jest wspólnotą miłości: przez miłość się wyraża i realizuje. To ona sprawia, że małżeństwo ma charakter związku oblubieńczego, w którym płodność jest warunkiem sine qua non. W tej perspektywie odsłania się ono jako fundament „cywilizacji miłości" (por. s. 34).

May, omawiając problematykę aktu małżeńskiego, mocno akcentuje wymiar wzajemnego obdarowania. Zarówno mąż, jak i żona, będąc aktywnymi uczestnikami zjednoczenia seksualnego, dają i przyjmują obdarowanie. Ta wymiana darów jest możliwa jednak tylko wewnątrz małżeństwa, związku dwojga osób nieodwołalnie sobie powierzonych w miłości. Bez kontekstu takiego nieodwołalnego oddania akt współżycia seksualnego traci swój oblubieńczy charakter i ulega całkowitemu zakłamaniu (por. s. 46). Nawet wewnątrz małżeństwa – podkreśla May – gdy zabraknie klimatu płodnej miłości, gdy małżonkowie skupią się tylko na tym, by samemu doznawać przyjemności, akt seksualny przestaje być aktem małżeńskim – znakiem płodnej miłości oblubieńczej, a staje się cudzołóstwem (por. s. 28).

Tak jak do natury małżeństwa należy płodność, tak samo należy doń uświęcenie. To Bóg jest źródłem zarówno życia, jak i świętości. Podnosząc małżeństwo do godności sakramentu nowego i wiecznego przymierza, Chrystus uczynił je drogą uświęcenia (por. s. 46n.). Chrześcijańscy małżonkowie są sobie poślubieni „w Chrystusie", przez co stają się nie tylko cząstką Jego Kościoła, ale sami tworzą „kościół domowy". W tym kontekście oczywistym się staje, że – May sygnalizuje tu temat szerzej omówiony w ostatnim rozdziale książki – powierzone im jest także zadanie uczestnictwa w zbawczej misji Kościoła powszechnego.

W tym miejscu Autor porusza kwestię wzajemnej zależności między życiodajną wspólnotą, jaką jest małżeństwo, a społeczeństwem, w którym ona żyje. Główny nacisk kładzie na zadania rodziców wobec dzieci. Proces wychowania obejmować powinien nie tylko wykształcenie, ale przede wszystkim wprowadzenie w świat cywilizacji miłości. Wyrażać się powinien poprzez ukształtowanie w młodych ludziach właściwego porządku wartości i personalistycznego spojrzenia na ludzi; wdrożenie ich w życie według zasad sprawiedliwości i miłości; oraz wprowadzenie ich we właściwe przeżywanie własnej seksualności. Takie przygotowanie młodych ludzi umożliwi w dłuższej perspektywie prawdziwą odnowę życia społecznego, dlatego proces wychowania jest najważniejszym wkładem rodziny w życie spo-

łeczne. Możliwe jest to jednak jedynie wtedy, gdy małżonkowie wzajemnie się dopełniają w swojej misji rodzicielskiej, akceptując własną kondycję i przyjmując możliwości i ograniczenia współmałżonka. Tragedią kończy się zwykle wynoszenie lub deprecjonowanie roli ojca lub matki kosztem drugiego z rodziców. Dziecko do harmonijnego wzrostu potrzebuje ich obojga – matki i ojca – spełniających te zadania, do których zostali powołani. Zarówno Kościół, jak i państwo są zobowiązani – podkreśla May – wesprzeć rodzinę w tym dziele, nie naruszając jej pełnej autonomii (por. s. 34).

Bóg, jako stwórca człowieka, jest także twórcą małżeństwa. Oznacza to, że małżeństwo ma nie tylko wymiar horyzontalny, ale i wertykalny. Małżeństwo nie narusza osobowej struktury mężczyzny i kobiety, ale przeciwnie, opiera się na niej. Małżonkowie są osobowymi partnerami Boga w dialogu miłości, teraz już jako jedność. To Bóg złączył dwoje, tak że stali się jednym ciałem. May mocno akcentuje cielesny wymiar małżeństwa. Aspekt seksualny musi być jednak zawsze postrzegany jako element osobowego, nieodwołalnego związku pomiędzy mężczyzną i kobietą, element służebny, będący jedynie środkiem, a nie celem. Autor wskazuje, że konsekwencją takiego podejścia jest położenie silnego akcentu na świętość początku ludzkiego życia.

Akt seksualny trzeba widzieć jako wyraz i symbol komplementarności związku mężczyzny i kobiety. May ukazuje ten związek na płaszczyźnie duchowej, psychicznej i fizycznej. W każdym z tych wymiarów oboje współmałżonkowie zarazem dają siebie i otrzymują dar drugiej osoby. Poza małżeństwem akt seksualny przestaje być darem, dlatego wówczas nie może być mowy o zjednoczeniu osób (por. s. 46).

Chociaż w sensie osobowym mężczyzna i kobieta są sobie równi, przeżywają siebie w odmienny sposób. Szczególnie wyraźnie widoczne to jest na płaszczyźnie seksualnej. W oparciu o sposób ich uczestnictwa w akcie współżycia małżeńskiego May podejmuje próbę zdefiniowania, czym jest męskość i kobiecość, kim jest mężczyzna, a kim kobieta. „Mężczyzna – pisze amerykański teolog – daje żonie siebie przyjmując ją, kobieta przyjmuje męża dając mu siebie" (s. 52). On wyraża bogactwo istnienia, ona wewnętrzny spokój. Oboje się wzajemnie obdarowują i uzupełniają w swym człowieczeństwie.

Komplementarność płci wyraża się także poprzez wzajemnie dopełniające się rodzicielstwo. Kobieta jako matka jest dopełnieniem ojcostwa swego męża i wzajemnie – mąż i zarazem ojciec dopełnia macierzyństwo swojej żony. Żadne z nich nie może zastąpić swego partnera w jego roli, gdyż ojcostwo i macierzyństwo należą do specyfiki płci. Wszelkie próby zastąpienia – w imię równości płci – ojca lub matki w ich specyfice rodzicielskiej oznaczają okaleczanie dziecka, czyli pozbawienie go tego, co jest niezbędne dla jego rozwoju osobowego (por. s. 54-60).

Jak można było zauważyć już wcześniej, May nie zatrzymuje się w swoich rozważaniach nad małżeństwem na poziomie natury. Małżeństwo i rodzinę widzi zawsze w wymiarze religijnym, a dokładniej – chrześcijańskim. Odnosząc się do dwóch – jego zdaniem podstawowych – tekstów (Rdz 3, 16 i Ef 5, 21-33), z naciskiem przypomina o wszczepieniu miłości małżon-

ków w miłość Chrystusa. Autor sprzeciwia się usuwaniu wymiaru religijnego z małżeństwa, co więcej, potwierdza aktualność Pawłowego stwierdzenia, że „mąż jest głową żony", przywracając mu jednak religijne, a nie tylko prawne, socjologiczne czy psychologiczne znaczenie. Budzące wiele kontrowersji „poddanie" żony mężowi musi być widziane w kontekście miłości Chrystusa do Kościoła (por. s. 63n.).

Bardzo wiele uwagi poświęca May w swej książce Pawłowi VI i jego encyklice *Humanae vitae*. Traktuje Papieża jako proroka głoszącego Boże słowo, ale nie słuchanego przez ludzi, do których był posłany. Takie podejście to niewątpliwie ewenement w zachodniej teologii moralnej, znanej z krytycznego stosunku do wspomnianej encykliki. Autor skupia się w swoich rozważaniach w zasadzie na jednym problemie, kluczowym dla całości spojrzenia na małżeństwo i rodzinę – na koncepcji osoby ludzkiej. Jego zdaniem są dwa zasadnicze podejścia do ludzkiej osoby, a co za tym idzie – płciowości, które można określić jako integralne i dezintegrujące. W zależności od przyjętej opcji człowiek albo poddaje się woli Bożej, przyjmując siebie i innych jako dar Boga, albo też na własną rękę szuka satysfakcji, niszcząc wewnętrzną jedność zarówno własnej osoby, jak i małżeństwa i rodziny. May podkreśla, że zarówno panseksualizm, antykoncepcja, jak i aborcja ostateczne swe źródło mają w przyjętej przez człowieka koncepcji osoby (por. s. 80n.).

Autor książki podejmuje jeszcze jeden aktualny temat – kwestię zapłodnienia in vitro. Swoje stanowisko wyraża już w tytule części poświęconej temu problemowi, pisząc, że człowiek jest „poczęty, a nie zrobiony" (s. 85). Powołując się na instrukcję Kongregacji Doktryny Wiary *Donum vitae* wylicza te elementy technik reprodukcji laboratoryjnej, które są nie do przyjęcia dla chrześcijanina, wyjaśniając jednocześnie powody owego sprzeciwu. Porusza kwestię przyczyn, dla których małżonkowie decydują się na procedurę IVF, choć jak się wydaje, w przypadku tak zwanego prawa do dziecka czyni to nieco za słabo (por. s. 90).
Niemniej wszystkie istotne problemy, zwłaszcza natury medycznej i bioetycznej, zostają omówione z dużym znawstwem przedmiotu.

May kończy swoje rozważania nad rodziną omówieniem jej wymiaru eklezjalnego. Opiera się tu na adhortacji *Familiaris consortio* oraz wcześniejszych dokumentach Kościoła, zwłaszcza *Gaudium et spes*. Idąc za adhortacją Jana Pawła II przedstawia najpierw eklezjalny charakter rodziny jako należący do jej istoty i będący podstawą jej chrześcijańskiej specyfiki. W dalszej części ukazuje miejsce miłości małżeńskiej (także w jej seksualnym wymiarze) w zbawczej misji rodziny „w Kościele i dla Kościoła". Na zakończenie omawia szczegółowo drogi realizacji prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej misji Chrystusa w rodzinie.

Marriage: The Rock On Which the Family Is Built autorstwa Williama E. Maya pod względem naukowym jest pozycją przygotowaną niezwykle starannie. Obszerne przypisy odsyłają do dokumentów Magisterium Kościoła, do innych autorów, czasem także niekatolickich. Dołączony indeks rzeczowy i osobowy pozwala na łatwe dotarcie do interesujących czytelnika treści.

Układ treści zogniskowany jest na najbardziej podstawowych problemach katolickiej teologii małżeństwa: Autor przechodzi od antropologii, poprzez bioetykę do eklezjologii, ukazując jakby kolejne kręgi misterium, jakim jest małżeństwo i rodzina. Traktuje je jednak bardziej jako współgrające ze sobą elementy niż systematyczne zejście w głąb. Jedne bowiem są istotne z racji swego fundamentalnego charakteru, inne – ze względu na wzniosłość powołania w Chrystusie.

Podstawowe źródło i punkt odniesienia w książce stanowi nauczanie Kościoła, dosyć szczegółowo omawiane. May korzysta ze wszystkich ważnych dokumentów Magisterium (począwszy od Piusa XI), akcentując szczególnie dwa z nich – *Humanae vitae* Pawła VI i *Familiaris consortio* Jana Pawła II. Do książki dołączony jest – jako dodatek – komentarz do *Listu do Rodzin* Jana Pawła II. Na uwagę zasługuje jasny rozkład materiału, przystępny język i klarowny wykład treści.

Niewątpliwie omawiana pozycja jest warta uwagi, a może nawet udostępnienia w polskim tłumaczeniu. W dobie powszechnego kryzysu małżeństwa i rodziny książka Williama E. Maya stanowi kompetentny i przystępny wykład teologii małżeństwa.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

ANTYSEMITYZM – REGUŁA CZY WYJĄTEK?

W zamyśle Darcy O'Briena jego książka: *The Hidden Pope* (Papież ukryty)[1] ma trzech, jak sądzę, bohaterów.

Głównym z nich, nie nazwanym wprost, a więc poniekąd ukrytym, wciąż jednak w niej pierwszoplanowo obecnym – stanowi on bowiem nieusuwalne tło całych dziejów przyjacielskiej więzi dwu jej pozostałych bohaterów: Jerzego Klugera i Karola Wojtyły – jest antysemityzm. Jest to głównie antysemityzm polski i katolicki. Darcy O'Brian ukazuje go w swej książce jako wyjątkowo nabrzmiały problem, jako problem-dramat, co więcej, jako dramat moralny i religijny zarazem, i właśnie dlatego domagający się wyjątkowo poważnej próby jego podjęcia i nieustającego trudu jego rozwiązywania.

I oto z głębi tego dramatycznego tła wychodzi z ukrycia i jawi się czytelnikowi, stając na pierwszym planie w przekroju całej książki Darcy O'Briena, Karol Wojtyła – i to już w jego stosunku do swego kolegi Żyda z ławy szkolnej w Wadowicach: Jerzego Klugera – jako przysłowiowy wyjątek od „reguły". Wyjątek od „reguły antysemityzmu". Karol Wojtyła, Polak i katolik, staje się bowiem – i odtąd już jest – nieodwołalnie wiernym przyjacielem Jerzego Klugera, Żyda. W ten oto sposób zostaje jednym niejako rzutem „unieważniony" raz na zawsze cały problem antysemityzmu. „Unieważniony w sercach" obu przyjaciół. Przyjaźń Karola i Jerzego stanowi jego modelowe rozwiązanie. Rasa bowiem, a tym bardziej religia, nie tylko nie musi, ale absolutnie nie powinna ludzi dzielić. Może i powinna ich tylko łączyć. Wszak wszyscy oni są dziećmi Boga Stwórcy, dziećmi tego samego Ojca, a więc siostrami i braćmi.

Przyjaźń Karola Wojtyły wobec Jerzego Klugera pogłębia się poprzez współczujące przeżywanie wraz z nim tragicznego losu członków jego najbliższej i dalszej rodziny, poddanej – z racji rasowych – zbrodniczej eksterminacji w latach okupowania Polski przez Niemcy Adolfa Hitlera, a także poprzez przeżywanie dramatu samego Jerzego jako walczącego o niepodległą Polskę żołnierza, żołnierza tułacza i autentycznego patrioty polskiego. Ze wzgórz okalających Wadowice, rodzinne miasto obu przyjaciół, można było w latach wojny gołym okiem dostrzec dy-

---

[1] Darcy O'Brian, *The Hidden Pope* (w druku).

my znad krematoriów hitlerowskiego Konzentrationslager – Auschwitz-Birkenau. Nie mógł w tę stronę nie patrzeć i nie ogarniać swą refleksją całego ukrytego za tym widokiem dramatu wielu ludzi, w tym tylu sobie bliskich, młody Karol Wojtyła. W takim oto kontekście O'Brian coraz wyraziściej przybliża czytelnikowi rysy żywego portretu Karola Wojtyły w perspektywie oczekującej go w nieodległej przyszłości niezwykłej do odegrania roli opatrznościowego męża stanu. Ten, który wejdzie na scenę dziejów ludzkości jako papież Jan Paweł II, „Piotr naszego czasu", kształtować będzie w sposób radykalnie nowy – nie bez wpływu szkoły wieloletniej przyjaźni z Jerzym Klugerem – stosunek Kościoła Chrystusa w całym świecie do Żydów jako do „Starszych Braci w wierze", wyzwalając przez to potrzebę – i szansę – przemyślenia na nowo również przez samych Żydów swej postawy wobec Kościoła i szeregowych katolików.

Wydaje mi się, że w powyższych słowach zdołałem trafnie odczytać leitmotiv książki Darcy O'Briana *The Hidden Pope*. Nie muszę chyba też nikogo przekonywać, jak głęboko sympatyzuję z tym jego szlachetnym zamysłem.

Z braku kompetencji historyka nie mogę się natomiast wypowiadać na temat całości przedstawionego w książce faktograficznego materiału oraz właściwego rozłożenia proporcji w jego prezentacji w aspekcie możliwych skutków jego odbioru przez czytelnika, a więc i jego adekwatnej oceny. Dam więc tutaj wyraz tylko jednemu ze swych spostrzeżeń i postawię w ślad za nim jedno tylko pytanie.

Oto zwykła, chłopska rodzina polska i katolicka pod Krakowem, którą doskonale znam, gdyż w niej się urodziłem, wyrosłem i zostałem wychowany, nie wydaje mi się niczym w zasadzie różnić w kwestii stosunku do „głównego bohatera" książki O'Briana i jej głównego zarazem problemu, czyli antysemityzmu, od urzędniczej rodziny w Wadowicach, w której przyszedł na świat i został wychowany Karol Wojtyła. Co więcej, w mych rodzinnych Wołowicach wszystkie inne rodziny wydawały mi się nie inaczej niż czynili to moi rodzice widzieć i tak samo przeżywać swój stosunek do Żydów, z którymi sąsiadowały i prowadziły interesy przed wojną, a w czasie wojny – omnibus proportionibus servatis – współprzeżywały ich tragedię. (Nawiasem mówiąc mój ojciec utrzymywał jako właściciel sklepu na wsi żywy kontakt z kupcami Żydami w pobliskim Krakowie, a skądinąd pilnie co roku pielgrzymował do Kalwarii Zebrzydowskiej i z czasem mnie ze sobą zabierał jako współpątnika, by uczyć mnie widzieć swe własne grzechy i pokutować za nie oraz miłować Boga nade wszystko, a każdego bliźniego jak siebie samego.)

Oto dlaczego pytam:

Czy rodzina, która ukształtowała postawę moralną Karola Wojtyły, była w Wadowicach wyjątkiem, czy też była jedną z wielu innych, normalnych rodzin rozsianych po całej Polsce, w których odczuciu antysemityzm był zawsze czymś z gruntu haniebnym i obcym, pośród których jednak zdarzały się i wciąż zdarzają, niestety, nader tragiczne wyjątki, które nas bolały i bolą, jak musiały boleć wówczas i bolą Jerzego Klugera, a zapewne też boleć muszą autora książki *The Hidden Pope*, skoro podjął trud

jej napisania? Pytam, innymi słowy: co tu jest „r e g u ł ą", a co tu jest „w y j ą t k i e m"? Pytanie to kieruje się troską, by nie przesłonić jednego drugim i nikomu z ludzi – wbrew swej najlepszej intencji – nie wyrządzić krzywdy w trosce o... niewyrządzanie nikomu krzywdy.

Ale, jak słusznie zauważył John Donne, „śmierć każdego człowieka umniejsza mnie". Dlatego nie wolno nam nigdy pytać: „Komu bije dzwon?". Bije on nam wszystkim. Bije on każdemu z nas. Bije on mnie.

Stąd też trzeba być wdzięcznym autorowi książki *The Hidden Pope* za to, że nikomu z ludzi, w tym nam, Polakom, nie pozwala poprzez swe dzieło o „przyjaźni Żyda z Papieżem Polakiem" zapomnieć o moralnej tragedii aktu nienawiści kogokolwiek z ludzi do kogokolwiek z rodziny ludzi jako o problemie, który w jakiś sposób dotyka osobiście każdego członka „rodziny człowieczej". W szczególności zaś my, Polacy, których tak wielu padło ofiarą zbrodni przeciw ludzkości, zbrodni, której Auschwitz stał się tragicznym symbolem, nie możemy zezwolić na to, by sam tylko głaz na Bloku Śmierci wyręczał ludzi – poprzez wyryty na nim przed pięćdziesięciu laty napis – w pamiętaniu o tym, do czego może doprowadzić nienawiść człowieka do człowieka, a czego nikomu – dla dobra całej ludzkości – nigdy i nigdzie zapomnieć nie wolno:

Człowiek człowiekowi zgotował ten los.

Homo homini...

Nigdy więcej!

Paweł PRZYWARA

MIŁOŚĆ IN CIVITATE MORTIS

Cywilizację śmierci można ujmować z zewnątrz, jak czyni to w swym nauczaniu Jan Paweł II, bądź oglądać od wewnątrz, podążając ścieżkami ciemnymi i niejednokrotnie wiodącymi ku zatraceniu, jak czyni to wielu ludzi sztuki, w tym przypadku – literatury. Mroczna cywilizacja negująca świętość życia, redukująca człowieczeństwo do wiązki percepcji, którą można dowolnie manipulować, oraz instynktownych potrzeb, które domagają się coraz mocniejszych bodźców zaspokajających – dopracowała się afirmacji mediów, kampanii reklamowych, własnego przemysłu, a nawet partii politycznych z całym niezbędnym ideologicznym zapleczem.

Jednym z prowadzących prywatną wojnę z cywilizacją śmierci był Philip K. Dick (1928-1982), amerykański pisarz, posługujący się wzorcami fantastyczno-naukowymi w opisie realnego świata. W napisanej ponad dwadzieścia lat temu (w roku 1977) powieści *A Scanner Darkly*[1] jego teza dotycząca przyszłości konsumpcyjnego modelu społeczeństwa jest jednoznaczna i druzgocąca: punktem dojścia muszą się stać ogólnie dostępne narkotyki[2].

Swoją wizję świata pisarz oparł na obserwacjach amerykańskiego społeczeństwa lat sześćdziesiątych oraz na własnych doświadczeniach: sam miewał styczność z narkotykami, a za jego życia z powodu narkotyków wielu ludzi

---

[1] *Przez ciemne zwierciadło*, przekł. T. Jabłoński, Poznań 1996, ss. 284, Wydawnictwo „Rebis".

[2] Dla niektórych z nas przyjęcie, że narkomania miałaby się stać stylem życia XXI wieku, może się wydać tezą przesadzoną, szokującą, a nawet obrazoburczą. Częstokroć trwamy w nieuzasadnionym przeświadczeniu, jakoby łatwy dostęp do narkotyków nie obejmował jeszcze Polski oraz jakoby nasze społeczeństwo było na atak narkomanii uodpornione. Tymczasem ideologia towarzysząca narkomanii, reklamująca stany wyższej świadomości, radość halucynacji (oraz np. słyszenia barwnego), plemienną więź (np. na techno parties), wolny seks oraz pseudomistyczną harmonię z całym światem – staje się coraz powszechniejsza w mediach młodzieżowych i we współczesnej kulturze (zwłaszcza w subkulturze techno). Zaczynamy bagatelizować narkomanię i udostępniać pole cywilizacji śmierci. Dobitnym przykładem jest tu ubiegłoroczny postkomunistyczny projekt ustawy o legalności posiadania małych ilości tak zwanych miękkich narkotyków „na własny użytek".

odeszło na zawsze bądź zamieniło się w umysłowych inwalidów.

Śmierć i kalectwo bliskich, które odsłoniły Dickowi istotę hedonistycznej cywilizacji, stanowiły, jak pisze w posłowiu, karę za błąd popełniony „w czasie zabawy".

„Jeżeli w ogóle istniał jakiś grzech, to polegał on na tym, że ci ludzie chcieli cały czas dobrze się bawić [...] jestem przekonany, że kara była za surowa" (s. 284).

Tym wstrząsającym wyznaniom towarzyszy równie wstrząsająca opowieść, utrzymana w konwencji antyutopii filozoficznej. Oto zdegradowanym społeczeństwem przyszłości rządzą dwa narkotyki: konsumpcjonizm oraz tak zwana substancja A. Podział instytucji społecznych przebiega równolegle do podziału na „normalnych" ludzi (żyjących „jakąś pracą" i zakupami na kredyt w pilnowanych przez strażników i otoczonych murem supermarketach) i narkomanów (trudniących się kradzieżą, zdobywaniem narkotyków lub pieniędzy na ich kupno). Część instytucji służy „normalnym" ludziom, część natomiast zajmuje się ściganiem handlarzy i inwigilacją narkomanów. Na styku tych dwóch warstw społecznych działają instytucje opieki społecznej, zajmujące się rehabilitacją osób uzależnionych – poprzez psychoterapię i pracę. Instytucje te są z jednej strony otoczone chwalbą tak zwanej opinii publicznej, doceniającej wartość urzędowego rozwiązywania problemów, z drugiej strony są podejrzewane przez policję o działanie zgoła odmienne od deklarowanych celów[3].

[3] Jeżeli przyjrzeć się dziś holenderskiemu czy szwajcarskiemu modelowi społeczeństwa, wizja Dicka nie wydaje się wcale fantastyczna.

Na tym tle usytuowana jest skomplikowana, sensacyjno-obyczajowa fabuła, której dokładne przytaczanie mija się z intencją niniejszego omówienia, gdyż najistotniejsza w powieści Dicka jest analiza tożsamości człowieka w ostatnim stadium cywilizacji śmierci[4].

Poprzez perypetie bohaterów Dick stawia pytanie nie tyle o możliwość przetrwania w społeczeństwie duchowej zagłady, ile o sensowność czy celowość ewentualnej autodeterminacji, w tym również o to, na czym taka determinacja mogłaby się opierać, jeśliby człowiek nie zamierzał być ani narkomanem, ani „normalnym" kredytobiorcą. Odpowiedź przychodzi z czasem, gdy czytelnik przedostanie się przez ciemną zasłonę powieści, której tytuł mieni się sensami stosownie do zmian w naszych ujęciach świata przedstawionego. Ciemne zwierciadło to nie tylko zasłona narkotyku w świadomości bohatera – narkotyku nomen omen nazywającego się „agonia duszy, tożsamości, natury rzeczy" (s. 262), czy też zasłona zła spowijającego antyspołeczeństwo XXI wieku. To przede wszystkim zasłona niestałej, fałszywej tożsamości bohatera, w której przeglądanie się budzi w nim na przemian grozę, nienawiść i rozgoryczenie, graniczące z całkowitą niemocą.

[4] Warto tu przytoczyć tytuły dwóch innych głośnych jego powieści. Są nimi: *Człowiek z Wysokiego Zamku* (1962) – książka przedstawiająca świat widziany z perspektywy okupacji kulturowej (problem tożsamości cywilizacyjnej) oraz *Ubik* (1969) – gdzie świat widziany jest z perspektywy świadomości w stanie śmierci klinicznej (problem tożsamości duchowej).

Dla Dicka bowiem istotą cywilizacji śmierci jest duchowe zaślepienie objawiające się nie tylko w niezdolności do rozróżniania dobra i zła (ta właśnie niezdolność leży u podłoża decyzji o sięgnięciu po narkotyk), ale także w codziennej, trwałej ślepocie wobec jakichkolwiek żywych elementów świata[5].

Taka duchowa ślepota, niemoc w widzeniu, prowadzi do zmiany miejsca i odwrócenia roli danego człowieka w świecie, który staje się dodatkiem do halucynacji, „odjazdów", narkotycznych wędrówek, jest uciążliwym przerywnikiem między jednym a drugim wewnętrznym filmem. Inni ludzie przydają się na tyle, na ile pomagają zdobyć narkotyki lub ulżyć w rozmaitych cielesnych napięciach. Są fizycznymi przedmiotami narkotycznego, solipsystycznego, diabolicznego świata.

Dick nie ma wątpliwości, że narkomania to zło; jej oblicze rysuje z dramaturgią, która może szokować hipernaturalizmem opisu i wulgarnością języka. Pisarz zdaje się twierdzić: tak dokładnie wygląda to zło. Bez agape, bez miłości. Bez więzi, bez prawdy. Bez jakiejkolwiek nadziei, przynajmniej dla tych, którzy n i e c h c ą się z tego zła wyrwać.

Zatem do przetrwania i przeciwstawienia się presji antyspołeczeństwa potrzebna jest w o l a. Wola, której odnalezienie i „wyleczenie" zabiera głównemu bohaterowi, Fredowi, czas prawie całej opisanej historii. Fred, będąc znakomicie wyszkolonym i wyposażonym tajnym agentem, zostaje umieszczony pośród narkomanów, by dotrzeć do „grubych ryb". Jego misja przeczy jednak standardom powieści sensacyjnej, gdyż ponosi fiasko. Fred zamienia się w narkomana, a jego osobowość ulega stopniowej degradacji. Próbując rozwikłać różne wątki śledztwa, zgłasza się do ośrodka rehabilitacji, gdzie nie ma sił zostać. Trafi tam po całkowitym uzależnieniu się od narkotyku oraz diagnozie policyjnych psychologów, że nie nadaje się już do pracy w tym resorcie.

Nie ma jednak żadnych gwarancji, że Fred odzyska człowieczeństwo, zdrową świadomość, że zdoła wnieść wkład w prowadzone śledztwo. Jego tożsamość przyjmuje postać zwierciadła odbijającego zewnętrzny świat. Śledztwo ulega zapomnieniu, dawny Fred całkowicie wygasa (nabywa on inną osobowość „kompletnie wypalonej łupiny" i przyjmuje imię Bruce), a jego umysł pustoszeje jak zimowy krajobraz. Dick zasłania to, co widzieliśmy do tej pory, pozwalając widzieć tylko to, co w i d z ą o c z y bohatera.

Degradacji osobowości Freda towarzyszy autorskie studium tożsamości człowieka. Przewija się ono w przemyśleniach oraz w dialogach bohaterów. Zredukowawszy człowieczeństwo do wiązki aktualnych percepcji Dick konfrontuje je (owo residuum) z tym, co najistotniesze. Tytułowe odniesienie do *Hymnu o miłości* świętego Pawła, jak też cytat z T. de Chardina[6], ale przede wszystkim poniższe fragmenty świadczą o pragnieniu konfrontacji ze sferą osta-

---

[5] „Chodzę po ulicach, po zwykłych ulicach i widzę małe psy i koty. Nigdy przedtem ich nie zauważałem. Widziałem tylko towar...".

[6] „Człowiek, któremu dane jest obcować z Chrystusem... żyje w przestrzeni, w której nie nęka go wielopostaciowość rzeczy, a która jest jednocześnie miejscem najdogodniejszym do osiągnięcia ostatecznego spełnienia" (s. 132).

teczną: nie antropologiczną, lecz religijną[7].

Paradoks „odwróconego", „złego" świata znajduje rozwiązanie dopiero w odniesieniu do Boga[8].

To miłość jest remedium na „odwróconą", „złą" tożsamość. Jest ona racją determinacji w trwaniu i działaniu głównego bohatera. W powieści Dicka jest tak subtelnie ukryta, że sprowadza się do dotrzymania obietnicy ofiarowania przez Freda ukochanej osobie, Donnie, wiosennych kwiatków. Wiosenny kwiatek, wobec menażerii cywilizacji śmierci, jawi się niczym rzecz z innego świata.

Autor w niezwykły sposób rozszczepia tę symbolikę. Kwiatek, który rośnie w olbrzymich ilościach pośród kukurydzy, na plantacji, na którą zostaje przeniesiony w celach terapeutycznych „uwstecznionY" pacjent Bruce, jest kwiatkiem substancji A. Jest „kwiatkiem śmierci", jest zarazem spełnieniem obietnicy. Jest też zwycięstwem sprawiedliwości – śledztwo zostanie uwieńczone znalezieniem dowodu koronnego[9].

Myśl bohatera zatacza krąg, przecinając więzy paraliżujące wygasłą, wyziębioną tożsamość i Fred ulega przebudzeniu. Wie wszystko. Przetrwał. Dzięki miłości.

„Martwi ludzie, pomyślał Mike, którzy jeszcze widzą, nawet jeśli nic nie rozumieją, są kamerą, przez którą patrzymy" (s. 274). Fred był martwy, ale oto żyje.

Zdaniem Dicka egzystujemy w bardzo niebezpiecznych czasach. Żeby dostrzegać, żeby widzieć niebezpieczeństwa, musimy widzieć j a s n o – nie p r z e z c i e m n e z w i e r c i a d ł a. Widzieć to, co najważniejsze.

Rzeczywistość narkotyków, przynosząca ludziom diaboliczną ekstazę, niewolniczą służbę śmierci oraz duchową ślepotę, jest coraz bliżej. Amerykański

---

[7] „– Przez kustro – powiedział Fred. Przez ciemne zwierciadło, pomyślał, przez ciemny ekran. Święty Paweł, kiedy mówił o zwierciadle, nie miał na myśli szklanego lustra, bo takich jeszcze wtedy nie było, ale swoje odbicie, kiedy patrzył w wypolerowane dno metalowego naczynia... Nie chodzi o teleskop czy układ soczewek, które nie odwracają obrazu – nie o świat widziany przez coś, ale o własną twarz w odbiciu, w odwróceniu, przeciągniętą przez nieskoczoność..." (220). Niedługo później Fred słyszy w głębi siebie: „Słuchaj teraz, bo wyjawię ci sekret: nie wszyscy zaśniemy w objęciach śmierci [...]. Nie umrzemy. Odbicia znikną. Natychmiast. I zajdzie w nas zmiana.

Chce mi przez to powiedzieć [myśli Fred – przyp. P.P.], że zostaniemy nagle odwróceni we właściwą stronę. I to w mgnieniu oka [...]. Wydaje mi się, pomyślał ponuro, że wszyscy jesteśmy odwróceni: każdy człowiek, każda rzecz, a nawet przestrzeń i czas" (s. 222).

„... Teraz rozumiem, co oznacza ten cytat z Biblii: niejasno, jak w zwierciadle..." (s. 223).

[8] „Głównym zadaniem Boga [myśli Mike – przyp. P.P.] jest zamieniać zło w dobro, pomyślał. Jeśli On tu jest i działa, to tym się właśnie teraz zajmuje, chociaż nasze oczy tego nie widzą. To się dzieje w ukryciu, pod powierzchnią rzeczywistości, a skutki ujrzymy dopiero po jakimś czasie. Może to będzie dar, na jaki czekają nasi spadkobiercy. Pospolici ludzie, którzy nigdy się nie dowiedzą, jak straszną prowadziliśmy wojnę i ilu z nas w niej padło" (s. 266).

[9] „Bruce pochylił się, zerwał niebieski kwiatek na delikatnej łodyżce i ukrył go w prawym bucie. Prezent dla przyjaciół, pomyślał i w głębi duszy, gdzie nikt nie mógł zajrzeć, cieszył się już, że nadejdzie Święto Dziękczynienia" (s. 282).

pisarz pokazuje ratunek nie tyle w n a w r ó c e n i u, co w niemal ascetycznym o d w r ó c e n i u s i ę od zła. Idea to może skromna z chrześcijańskiego punktu widzenia, niemniej – po męsku wprowadzona w życie duchowe – może być zaczątkiem prawdziwych, ponownych narodzin. Ku miłości, chociażby. Zważywszy, że „u Boga nie ma względu na osobę".

Świadomość tego, że powieść powstała „poza" chrześcijaństwem i była skierowana nie do chrześcijan, a do civitatis państwa śmierci, powinna nas znieczulić na „ciemną stronę" formy tego utworu, względnie pozwolić na potraktowanie jego lektury jako umartwienia duszy – stanowi on bowiem antyutopijne arcydzieło.

Dorota CHABRAJSKA

PIĘTNAŚCIE LAT MIESIĘCZNIKA „CRISIS"

Często stawiamy sobie dziś w Polsce pytanie, jak powinno wyglądać ciekawie redagowane oraz cieszące się zaufaniem czytelników czasopismo katolickie. Toczą się liczne dyskusje o słabości polskiej prasy katolickiej, o jej niewielkim oddziaływaniu społecznym, jak również i o tym, że niejednokrotnie przegrywa ona w konkurencji z licznymi świeckimi pismami, nie zawsze najwyższej klasy. Warto być może w tym kontekście przyjrzeć się jednemu z amerykańskich miesięczników katolickich, który właśnie obchodzi piętnastolecie swojego istnienia. Jest nim „Crisis. Politics, Culture & the Church" – pismo wydawane przez The Morley Institute w Waszyngtonie. Jego założycielami byli czołowi amerykańscy intelektualiści katoliccy: Ralph McInerny oraz Michael Novak. Dziś z pismem współpracuje wielu innych wybitnych myślicieli. Są między nimi znani także polskiemu czytelnikowi: George Weigel, Paul Johnson, Zbigniew Brzeziński czy Richard John Neuhaus.

Jubileuszowy numer „Crisisu", który mam przed sobą, jest dedykowany Janowi Pawłowi II[1]. Z okładki spogląda zamyślona twarz Papieża wznoszącego dłonie w znanym geście pozdrowienia. Znamienny jest tytuł numeru: „John Paul the Great" („Jan Paweł Wielki"). Autorzy licznych tekstów pisma często nazywają Jana Pawła II „człowiekiem wieku", a także „prorokiem nowego millennium", wyrażając autentyczne zafascynowanie jego osobowością i dokonaniami. Tym samym dają dowód na to, że myśl Papieża jest żywo przyjmowana i głęboko rozważana w Ameryce, w kraju – wydawałoby się – dość odległym kulturowo od papieskiego przesłania.

Kiedy mówimy o tym, że polska prasa katolicka napotyka pewną barierę ze strony zsekularyzowanego społeczeństwa, warto prześledzić początki „Crisisu", które również nie były łatwe. Jego pierwotny tytuł to „Catholicism in Crisis" („Katolicyzm w kryzysie"). Jak wspomina G. Weigel, tytułowy „kryzys" był nawiązaniem do totalitarnego zagrożenia kultury chrześcijańskiej ze strony sowieckiego imperium. Jednak ten jego wymiar – choć pozornie najgroźniejszy – był jedynie skutkiem i przejawem znacznie głębszego kryzysu, który dotyczył głównych wartości człowieka: prawdy i wolności. Za-

[1] „Crisis" 15(1997) nr 10 (listopad).

troskani nowymi wyzwaniami dla Kościoła katolicy amerykańscy stawiali sobie pytanie, czy będzie on umiał wejść w dialog z destrukcyjnymi siłami nowoczesności, nie gubiąc przy tym swojego ewangelicznego przesłania. Te same troski i pytania – pisze Weigel – nadały kształt formacji intelektualnej i kapłaństwu Karola Wojtyły. Dlatego jego postać jest tak bliska środowisku „Crisisu".

W otwierającym jubileuszowy numer miesięcznika artykule Weigla *John Paul II – Preparing the 21st Century* (*Jan Paweł II – przygotowując XXI wiek*) odnajdujemy oryginalnie ujętą biografię Papieża, jak również analizę głównych idei obecnego pontyfikatu, które okazują się tak bliskie katolikom amerykańskim i tak dla nich ważne. Weigel podkreśla myśl Jana Pawła II, że o kryzysie wieku dwudziestego nie sposób myśleć wyłącznie jako o kolizji przeciwstawnych systemów politycznych i ekonomicznych. W szerszej i głębszej perspektywie kryzys wieku dwudziestego jest przede wszystkim kryzysem w porządku idei. Od czasu Kartezjańskiego „zwrotu ku podmiotowi" życie intelektualne Zachodu utkwiło bowiem w więzieniu solipsyzmu, w „pułapce refleksji"[2]. Skupienie refleksji wokół sposobu poznania doprowadziło z czasem do głębokiego sceptycyzmu podważającego ludzką zdolność do obiektywnego poznania rzeczy transcendentnych. Prawda pozostawała więc ludzkim konstruktem nie mającym związku z rzeczywistością. To w imię tak właśnie pojmowanej prawdy – prawdy jako subiektywnego konstruktu – dowodzono w naszym stuleciu wyższości klasy robotniczej, czy też rasy aryjskiej, dając tym samym początek dwu najokrutniejszym totalitaryzmom naszych czasów. Kryzysowi prawdy – podkreśla Weigel – towarzyszy dziś kryzys wolności. Człowiek musi być świadomy, ku jakiej odpowiedzi na pytanie o sens wolności skłania się w swoim postępowaniu. Czy wolność polega na obojętnym wyborze między zasadniczo równymi, chociaż wzajemnie przeciwstawnymi opcjami? Czy też wolność to ludzka zdolność do poszukiwania dobra i prawdy w imię szczęścia pojętego w sensie metafizycznym? Weigel przypomina, że zdaniem Jana Pawła II, wolność w tym pierwszym sensie prowadzi do „zawoalowanego totalitaryzmu".

Liczne wątki papieskiego przesłania obecne są również w zapisie dyskusji, która miała miejsce podczas jubileuszowego sympozjum zorganizowanego przez redakcję „Crisisu" pod znamiennym tytułem „Nie lękajcie się!". Arcybiskup Denver, Charles Chaput OFMCap, podkreśla, że osoba Jana Pawła II i jego rola w obaleniu komunizmu stanowi żywy przykład tego, że to nie historia determinuje ludzkość, a raczej, że to ludzie – z Bożą pomocą – determinują historię.

O. Richard John Neuhaus podkreśla, że Papież jest „człowiekiem Soboru" i posoborowej odnowy. W szczególny sposób służy soborowemu wołaniu o jedność chrześcijan, czemu dał wyraz w swojej encyklice *Ut unum sint*. Nie lekceważy również politycznych, ekonomicznych i społecznych osiągnięć współczesności i chociaż w historii bywały one wykorzystywane przeciwko

---

[2] G. Weigel odwołuje się tutaj do terminu użytego przez W. Chudego. Por. G. W e i g e l, *John Paul II – Preparing the 21st Century*, „Crisis" 15(1997) nr 10, s. 10.

Kościołowi, pragnie widzieć je na tle prawdy chrześcijańskiej, aby mogły wydać prawdziwy owoc.

Matthew Spalding podkreśla, że Jan Paweł II jest przede wszystkim papieżem nadziei, prowadzącym nas ku rozbudowie kultury wiary. W sercu jego nauczania tkwi przy tym idea ludzkiej wolności. To dzięki Janowi Pawłowi II Kościół stał się światowym obrońcą praw człowieka. Przypomina, że wolność polega na posiadaniu prawa do czynienia tego, co czynić powinniśmy. Phil Lawler dodaje, że budujący jest optymizm Papieża, gdy mówi o nadchodzącym millennium jako o wielkim chrześcijańskim przebudzeniu. David Schindler z kolei wskazuje, że najlepiej nauczanie papieskie oddaje sformułowanie „veritatis splendor" – najpiękniej jest bowiem mówić o rzeczywistości komunii w języku piękna. William Simon stwierdza hipotetycznie, że za sto lat Jan Paweł II będzie uznawany za najwybitniejszego papieża wieku dwudziestego oraz za najważniejszego papieża od czasów reformacji. Obok Winstona Churchilla zostanie nazwany jednym z dwóch największych przywódców dwudziestego wieku. Brian C. Anderson zauważa, że sama osoba Papieża, jego obecność, uczy nas, że wielkość jest nadal możliwa w dzisiejszym świecie. Jest on nieustającym świadkiem prawdy w tym czasie, który wydaje się być przeklęty wskutek masowego odstępstwa od niej, wskutek zdrady, która przyniosła człowiekowi niewypowiedziane cierpienia.

To jedynie garść myśli zawartych w dyskusji, która odbyła się na łamach „Crisisu".

W dalszej części numeru odnajdujemy bardzo osobisty artykuł pióra Elizabeth Fox-Genovese, która jest profesorem historii, literatury oraz tak zwanych przez Amerykanów studiów kobiecych na uniwersytecie Emory w Atlancie. Opisuje ona swoją drogę do katolicyzmu: nawróciła się w wieku 53 lat; Przez długi czas uważała się za ateistkę – filozoficzny materializm był motywem przewodnim jej wykształcenia. Ku religijności w ogóle, a w szczególności ku katolicyzmowi, zaczęła skłaniać się od czasu swojego zawodowego zainteresowania sprawami takimi, jak dopuszczalność aborcji czy eutanazji. Zdała sobie sprawę, że w świetle filozoficznego materializmu człowiek ma pełne prawo podejmować decyzje dotyczące życia i śmierci, co kłóciło się z jej naturalnym zmysłem moralnym. Niejako drugim – równoległym – torem nawrócenia było dla Elizabeth zainteresowanie religijną poezją Gerarda Manleya Hopkinsa. Poeta, którego wiersze były jej tak bliskie, pisał, że piękno i wszelki kunszt z konieczności wywołują pobożność oraz że piękno jest owocem pracy oraz akceptacji naturalnych ograniczeń człowieka, ostatecznie – owocem ofiary.

Odmienny w swojej stylistyce jest wywiad przeprowadzony przez Joopa Koopmana z Michaelem Novakiem, pisarzem prezentującym chrześcijańskie spojrzenie na ekonomię, o którym mówi się, że wywarł duży wpływ na kształt encykliki *Centesimus annus*. W swojej nowej książce Novak pisze o przedsiębiorstwie jako instytucji pełnej „moralnych możliwości". Jego zdaniem sfera gospodarki powinna stać się szczególnym miejscem aktywności i troski ludzi świeckich działających na rzecz ubogich. Novak mówi, że swego czasu uważał się za człowieka lewicy, sądząc, że jest to jedyna droga dla prawdziwego

chrześcijanina. Jednak spustoszenie, jakie przyniósł socjalizm w krajach Europy Środkowej, w Afryce i w Azji, a nawet w opływającej w materialny dostatek, lecz duchowo pustej Szwecji, sprawiły, że zwrócił się ku konserwatyzmowi. Dziś Novak podkreśla, że aktywność gospodarcza angażuje wszystkie obszary człowieczeństwa, a w szczególności wolność, zdolność dokonywania wyboru i odpowiedzialność. Jest więc w pełni zgodna z biblijną wizją człowieka. Większość ludzi świeckich spędza zasadniczą część swojego czasu w pracy, czy to jako pracownicy najemni, czy jako przedsiębiorcy. Potrzebna jest więc „teologia gospodarki", która pokazywałaby kierunek działania „Martom tego świata".

Novak przypomina, że zdaniem Jana Pawła II, katolicka nauka społeczna nie jest żadną „trzecią drogą". „Trzecia droga" oznacza bowiem rodzaj nie istniejącej utopii, podczas gdy naszym zadaniem jest wykorzystanie siły tej aktywności, która już tkwi w świecie i która potrafi wzmocnić w nim dobro. Być może afirmacja aktywności ekonomicznej przedsiębiorcy i systemu rynkowego nie wypływa wprost z nauki Ewangelii, lecz nie możemy zapominać, że pozwalają one pomagać ubogim, a nic lepszego od nich nie jest człowiekowi dostępne. Chociaż kapitalizm i demokracja nie czynią królestwa Bożego, wspomagają jednak chrześcijańskie społeczeństwo, również na płaszczyźnie zbawienia. W tak zwanych państwach dobrobytu działalność na rzecz ubogich jest zdominowana przez agendy administracji rządowej – poszczególni ludzie nie są więc bezpośrednio zaangażowani w pracę charytatywną, a często są wręcz pozbawieni możliwości jej wykonywania. Tym samym niemożliwe lub przynajmniej utrudnione stają się autentyczne akty miłosierdzia i czynienia jałmużny, tak przecież ważne dla prawdziwie chrześcijańskiego życia. Nie powinniśmy zapominać, że wierzymy w zbawienie jednostkowe, nie zaś zbiorowe, a tymczasem obarczanie państwa obowiązkiem opieki nad ubogimi zdaje się temu przeczyć[3].

W jubileuszowym numerze pisma odnajdujemy również przegląd najważniejszych tematów, które przez minione piętnaście lat podejmowano na jego łamach. Były wśród nich: kwestia zagrożenia nuklearnego, problem kapłaństwa kobiet, liczne zagadnienia dotyczące gospodarki i polityki, jak również nastawienia amerykańskich intelektualistów do ustroju kapitalistycznego, kontrowersje wokół teologii wyzwolenia, problem laickiego humanizmu, kwestia aborcji i sztucznego sterowania płodnością. Pozwala to zauważyć, że niemal wszystkie ważne dla Kościoła i świata wydarzenia są komentowane przez pismo. Ciekawą rzeczą – i tym, co być może odróżnia „Crisis" od polskiej prasy katolickiej – jest przyjęte przez redakcję założenie, że intelektualiści katoliccy różnią się w poglądach na tematy społeczne, polityczne i ekonomiczne. Potrzebna jest więc stała dyskusja, i jej możliwość „Crisis" zaoferował im wszystkim.

Pisząc o „Crisisie", lecz ciągle mając na uwadze przyszłość polskiej prasy

---

[3] Poglądy, które M. Novak przedstawia w rozmowie z J. Koopmanem, odnaleźć można w jego nowej książce zatytułowanej *The Fire of Invention: Civil Society and the Future of the Corporation*, której ciekawą recenzję zamieszcza omawiany numer „Crisisu".

katolickiej, należy podkreślić, że jest to pismo starannie dopracowane. Ciekawa szata graficzna i wygodny format na pewno przyciągają czytelników. Prezentowany numer jest ilustrowany fotografiami przedstawiającymi wybitnych myślicieli katolickich, uzupełnionymi cytatami z ich najsłynniejszych dzieł. Czytelnik, który przecież nie musi być erudytą, dowiaduje się więc, że być może warto sięgnąć do pism takich autorów, jak: Ronald Knox, Evelyn Waugh, Christopher Dawson, Romano Guardini, Jacques Maritain, Gerhart Niemeyer czy John Henry Newman. Redakcja poleca również książki dotyczące religii (warto zwrócić uwagę na rubrykę pt. „Książki, które sprawiły, że jestem katolikiem"), filozofii społecznej, polityki, prawa. W obecnym numerze odnajdujemy również obszerny artykuł omawiający pięćdziesiąt najlepszych filmów katolickich w historii kina. Obok typowo religijnych obrazów znalazły się filmy: *Casablanca*, *Pinokio*, *Wiek niewinności* Martina Scorcese, *Niebieski* Krzysztofa Kieślowskiego oraz dzieła Akiro Kurosawy, Johna Forda, Franka Capry, Luisa Buñuela, a nawet Hitchcocka. Jest w tym numerze „Crisisu" również artykuł Deala W. Hudsona przywołujący powieści, które autor określa jako katolickie. Odnajdujemy też refleksję Roberta R. Reilly'a na temat muzyki Beethovena i „strasznego piękna" jego *Missa Solemnis*.

Jak wszystkie czasopisma, również „Crisis" drukuje ogłoszenia i reklamy. Są one jednak specyficzne. Jeśli ogłoszenia – to na przykład dotyczące konferencji na temat myśli Tomasza z Akwinu i Marcina Lutra. Jeśli reklamy – to przykładowo reklama poradnictwa finansowego: jak inwestować pieniądze, aby nie służyły one celom etycznie niedopuszczalnym.

Wszystkie te elementy sprawiają, że „Crisis" stale zyskuje czytelników. Być może warto przy redagowaniu rodzimych pism katolickich przyglądać się pismom takim jak „Crisis". Warto również zainteresować się przedrukami z „Crisisu", które mogą okazać się interesujące dla polskiego czytelnika.

Jubileuszowy numer „Crisisu" kończy felieton zatytułowany „Niech żyje Papież". Tego samego życzymy pismu, które tak wytrwale popularyzuje jego myśl.

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Ks. Jan Dyduch, *Kardynał Karol Wojtyła w służbie Kościołowi powszechnemu. Udział w pracach Kurii Rzymskiej i Synodów Biskupich*, Kraków 1998, ss. 217, Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.

Kardynał Karol Wojtyła, który na Stolicę św. Piotra w Rzymie przybył „z dalekiego kraju", nie był w Kurii Rzymskiej osobą nieznaną. Począwszy od nominowania go kardynałem w czerwcu 1967 roku brał aktywny udział w pracach poszczególnych dykasterii Kurii Rzymskiej. Przedtem zaś był Sobór Watykański II, w którym arcybiskup Krakowa w sposób niezwykle twórczy zaznaczył swą obecność. Wszak to o nim właśnie o. Yves Congar, jeden z głównych ekspertów Soboru zapisał uwagę w swym dzienniku, iż jego wystąpienia charakteryzuje ogromna siła i przenikliwość. Z pewnością udział w Soborze zadecydował o powierzaniu mu różnych zadań przez papieża Pawła VI. Jak zauważa ks. Jan Dyduch, był to okres intensywnej posługi Kościołowi powszechnemu i bezpośrednie przygotowanie do posługi Piotrowej.

Udział kardynała Karola Wojtyły w pracach Kurii Rzymskiej oraz w Synodach Biskupów był ściśle związany z realizacją wskazań Soboru. Była to zatem – obok realizacji Soboru w Archidiecezji Krakowskiej – druga forma „spłaty długu" wobec Vaticanum II. Książka ks. Dyducha przedstawia nam bogatą dokumentację tej pracy. Możemy w niej prześledzić udział arcybiskupa Krakowa w pracach związanych z reformą Kurii Rzymskiej, prowadzonej konsekwentnie przez Pawła VI, zwłaszcza zaś jego prace nad kształtowaniem zadań i struktur Rady Świeckich, prace w Kongregacji do Spraw Duchowieństwa, Kongregacji Sakramentów i Kultu Bożego, Kongregacji Wychowania Katolickiego (tu Kardynał szczególnie troszczył się o uczelnie katolickie w Polsce). Omówieniu powyższych form aktywności kardynała Wojtyły poświęcona jest pierwsza część książki.

Część druga dotyczy jego udziału w pracach poszczególnych Synodów Biskupów, będących formą realizacji zasady kolegialności biskupów. Począwszy od

1967 roku uczestniczył on w pięciu kolejnych Synodach poświęconych między innymi takim zagadnieniom, jak odnowa kapłaństwa służebnego, ewangelizacja (jej owocem była słynna i wciąż aktualna adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*) i katechizacja (adhortację związaną z tym Synodem ogłosił w 1979 roku już Jan Paweł II). W 1971 roku kardynał Karol Wojtyła został wybrany do Rady Sekretariatu Synodu, a w latach następnych wybór ten był ponawiany. Do czasu powołania na stolicę św. Piotra był aktywnym członkiem kilku dykasterii Kurii Rzymskiej.

Książka ks. Dyducha ma charakter dokumentacyjny, ale trzeba mieć świadomość, że z opisaną w niej działalnością wiązała się filozoficzno-teologiczna i pastoralna refleksja Kardynała. Dziś, gdy wiele się mówi o sytuacji polskiej teologii, gdy dochodzi do głosu młode pokolenie teologów („dzieci Soboru"), zbyt rzadko sięga się do pism Karola Wojtyły dotyczących Soboru i posoborowej odnowy Kościoła. Szkoda, bo ktoś, kto to uczyni, przekona się o wielkiej wnikliwości ich autora oraz skonstatuje, że doktrynalna i pastoralna linia Jana Pawła II jest konsekwentną kontynuacją linii Karola Wojtyły – uczestnika Soboru i Synodów Biskupów. Może książka ks. Jana Dyducha spowoduje większe zainteresowanie teologicznym i pastoralnym dorobkiem Arcybiskupa krakowskiego. Zwłaszcza, że sam Jan Paweł II podkreśla, iż przygotowanie do Jubileuszu Roku 2000 polega na konsekwentnym wcielaniu w życie Kościoła nauki Soboru Watykańskiego II.

C.R.

Ks. Janusz Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, ss. 440, RW KUL.

„W świecie, ale nie ze świata" – w tej zwięzłej formule tradycja chrześcijańska określała stosunek uczniów Chrystusa do świata doczesnego i jego spraw. Oznaczało to, że chrześcijanin, mając świadomość swego pozaziemskiego przeznaczenia, nie odcina się od świata, w którym żyje, lecz stara się wnosić do niego wartości ewangeliczne, przepajając nimi różne dziedziny życia ziemskiego.

Prezentowana tu książka ks. prof. Janusza Nagórnego, kierownika Katedry Teologii Moralnej KUL, jest w pewnym sensie próbą pokazania, co przypomniana wyżej formuła oznacza dla współczesnych chrześcijan. W ten sposób praca ta wpisuje się również w jeden z ważnych wątków nauczania Jana Pawła II, który wielokrotnie w swych dokumentach i przemówieniach wzywa wiernych – przede wszystkim katolików świeckich – do podejmowania odpowiedzialności za sprawy publiczne.

Książka *Posłannictwo chrześcijan w świecie* stanowi pierwszą część zaplanowanego na kilka tomów dzieła, którego celem jest całościowe przedstawienie stosunku chrześcijan do świata. Tom pierwszy jest poświęcony zasadom ogólnym, następne zaś będą omawiały konkretne wymiary obecności chrześcijan w świecie: politykę, gospodarkę i kulturę. W tomie pierwszym Autor przed-

stawia chrześcijańską wizję wspólnoty międzyludzkiej opartej na zasadzie miłości i sprawiedliwości. Dwa osobne rozdziały poświęcone są prawdzie i wolności jako nierozłącznym fundamentom życia społecznego.

J.M.

Zygmunt Kubiak, *Brewiarz Europejczyka*, Warszawa 1998, wyd. II, ss. 258, Wydawnictwo Więź.

Zbiór esejów Zygmunta Kubiaka, znakomitego tłumacza i znawcy kultury antycznej, obsypany już pochwałami i nagrodami (m.in. otrzymał Nagrodę Wielką Fundacji Kultury), jest książką dziwną i zaskakującą. Czytając poszczególne teksty nie sposób zwalczyć ambiwalencji uczuć oscylującej od zachwytu do niedowierzania co do tożsamości autora.

Zachwyt budzą kunszt pisarski i mądrość emanujące z esejów poświęconych kulturze klasycznej, istocie i głębi poezji oraz języka. Podziw towarzyszy lekturze także wtedy, gdy Kubiak pisze o swoich umiłowanych twórcach: św. Augustynie, Horacym, Wergiliuszu, Kochanowskim, Klemensie Janicjuszu, Mickiewiczu czy Kawafisie. Charakterystyka „ducha greckiego" (piękno, samoświadomość nieuchronności cierpienia, życie bez złudzeń i „cnota obojętności") uderza przenikliwością i każe odkrywać nas jako wnuków tamtej kultury. Prawdziwą (niemal erotyczną) moc poezji ukazuje esej *Safo*, a w innym, zatytułowanym *Izolacja czy siła?*, niezwykle trafne przykłady i subtelna analiza prowadzą do odsłonięcia istoty naszego ojczystego języka. Na pierwszym miejscu w tym rzędzie należy jednak postawić tekst *Momentum intelligentiae*, w którym na niespełna czterech stronach przerzucona zostaje olśniewająca paralela mistyczna pomiędzy jedną z ostatnich rozmów Augustyna z matką Moniką a wierszem George'a Herberta *Modlitwa*.

Dotkliwie zaskakujące w tym kontekście stają się te teksty lub ich fragmenty, kiedy tok lektury załamuje się i zmusza nie dowierzającego własnym oczom czytelnika do repetycji sensu. Radykalność uogólnień (np. co do niezmienności historii) i łatwość przechodzenia od skrajnego optymizmu (co do ustroju totalitarnego, „który na naszych oczach do cna się spalił", s. 198) do „czarnego" pesymizmu (w eseju tytułowym) nie przystają do pełnego umiaru dyskursu o klasycznych wartościach. Podobnie razi swoją pochopnością dwukrotnie (na s. 15 i 71) wyrażone przekonanie o ostatecznej falsyfikacji tezy F. Fukuyamy o „końcu historii". Od strony stylu czwarta część książki (*Apokryfy*) odbiega daleko od zazwyczaj eleganckiego i ujmującego harmonią owocu pióra Zygmunta Kubiaka.

Brewiarz Europejczyka wzięty w aspekcie owej nierówności stylu i treści okazuje się być książką w pewnym sensie t y p i c z n ą. Obrazuje mianowicie typ samoświadomości Europejczyka. Lecz nie Europejczyka w ogóle, a tego, który jest stroną w kilkuletnim już polskim sporze pomiędzy „Europejczykami" i „nie-Europejczykami". To typ związany z takimi cechami, jak kult

wolności i tolerancji, estetyzacja życia, czerpanie pobudzeń egzystencjalnych z podróży i literatury oraz skłonność do ideologizacji rzeczy zgoła subiektywnych. Uchwycenie postaci mentalnej takiego Europejczyka z całym jej splendorem i wdziękiem, ale także z całą przesadą, tendencjami do skrajności i brakiem przywiązania do obiektywizmu – oto jedna z korzyści wyniesionych z przeczytania tego zbioru.

W.Ch.

Ziarno czynu. Refleksje po V Pielgrzymce Jana Pawła II do Ojczyzny, red. ks. Franciszek Kampka, Kraków 1998, ss. 251, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.

W październiku ubiegłego roku, po kilkuletniej przerwie wznowiono Zjazdy Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej. Ubiegłoroczny zjazd w Zakopanem zatytułowany „Nauczanie społeczne Kościoła a polska codzienność" nawiązywał z jednej strony do różnych aspektów toczących się w naszym kraju przemian społeczno-gospodarczych i politycznych, silnie sprzężonych z codziennymi postawami Polaków, z drugiej zaś jego uczestnicy starali się na polską rzeczywistość patrzeć w świetle społeczno-moralnego nauczania Jana Pawła II, przekazanego podczas ostatniej pielgrzymki Papieża do ojczyzny. Książka *Ziarno czynu*, która powstała w oparciu o przedstawione na zjeździe referaty, stanowi swoisty komentarz przedstawicieli katolickiej nauki społecznej w Polsce do papieskiej pielgrzymki roku 1997.

Zamieszczone w tej pozycji teksty omawiają między innymi takie zagadnienia, jak: zasady i warunki prowadzenia dialogu społeczno-politycznego w demokracji (Andrzej Szostek), Kościół wobec procesu integracji europejskiej (Helmut Juros), udział społeczeństwa w przemianach demokratycznych w Polsce (Maciej Zięba), podstawy zaangażowania społecznego katolików (F. Kampka), przemiany wartości w społeczeństwie polskim (Janusz Mariański). Dołączono również artykuły będące wprost komentarzami do różnych wątków pielgrzymki Jana Pawła II. Wśród autorów są: Elżbieta Wolicka, abp Henryk Muszyński, abp Józef Życiński i ks. Jarosław Merecki.

„Miłować prawdą i czynem" – tak redaktor książki oraz jej współautorzy odczytali istotę przesłania Jana Pawła II skierowanego do Polaków budujących dzień po dniu, nie bez trudności i wyrzeczeń, podstawy swej pomyślnej przyszłości w demokratycznym i suwerennym państwie. W czerwcu bieżącego roku odbył się kolejny Zjazd Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej. Miejmy nadzieję, że zjazdy oraz będąca ich owocem seria publikacji, rozpoczęta tomem *Ziarno czynu*, przyczynią się do właściwej formacji duchownych oraz ludzi świeckich, którzy w swej codziennej pracy i zaangażowaniu mają być dla swych bliźnich wiarygodnymi świadkami Ewangelii.

C.R.

Ks. Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL

ABY JUBILEUSZ BYŁ CZASEM NAWRÓCENIA I POJEDNANIA

Jeżeli więc składasz ofiarę na ołtarzu,
a tam przypomnisz sobie, że twój brat
ma coś przeciwko tobie,
zostaw twoją ofiarę tam przed ołtarzem,
a idź pojednać się najpierw z bratem.

Mt 5, 23-24 (Biblia poznańska)

W dniach od 30 października do 1 listopada 1997 roku w Watykanie odbyło się sympozjum na temat: „Korzenie antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim" („Radici dell'Antigiudaismo in Ambiente Cristiano"). Organizatorem była Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, której przewodniczy o. Georges Cottier, dominikanin, Teolog Domu Papieskiego. W sympozjum wzięło udział ponad 60 osób: w większości katolicy, chociaż byli obecni również przedstawiciele Kościołów protestanckich oraz prawosławia. Z Polski zostali zaproszeni i brali udział: biskup Stanisław Gądecki (przewodniczący Rady Episkopatu Polski do Spraw Dialogu Religijnego), prof. Józef Gierowski z UJ, ks. prof. Łukasz Kamykowski z PAT, ks. prof. Waldemar Chrostowski z ATK oraz ks. dr Romuald J. Weksler-Waszkinel z KUL.

Zgromadzenie otworzył kardynał Roger Etchegaray, przewodniczący Komitetu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. W krótkim i serdecznym powitaniu zwrócił uwagę na potrzebę „oczyszczania pamięci" – czemu zwołane zgromadzenie miałoby dopomóc – aby lżejszymi uczynić nasze kroki zmierzające ku trzeciemu tysiącleciu.

Zważywszy na obolałe dzieje wzajemnych relacji chrześcijańsko-żydowskich, zwłaszcza mając na uwadze fakt Holocaustu w chrześcijańskiej Europie, jest chyba zrozumiałe, że sam temat watykańskiego sympozjum wzbudził olbrzymie zainteresowanie opinii publicznej. Rzecz w tym, że niektóre wypowiedzi i publikacje rozmijały się z intencjami, które przyświecały organizatorom watykańskiego spotkania. Zwrócił na to uwagę o. Georges Cottier w swoim wprowadzeniu, omawiając temat sympozjum tak od strony merytorycznej,

jak i formalnej oraz w sposób jednoznaczny wyjaśniając, w jakim celu sympozjum zostało zorganizowane.

*

1. Celem watykańskiego sympozjum nie było podejmowanie jakichkolwiek decyzji lub formułowanie ważnych deklaracji: na co, jak się wydaje, oczekiwano. Najpierw i przede wszystkim miało ono dostarczyć Ojcu Świętemu jak najlepiej od strony merytorycznej przygotowany materiał, w oparciu o który można będzie dokonać rozliczenia się z przeszłością – swoistego rachunku sumienia. Do takiego właśnie rachunku sumienia wzywa Następca św. Piotra wszystkich chrześcijan z okazji Wielkiego Jubileuszu w Liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* (por. nr 33-36).

Komisję Teologiczno-Historyczną interesuje – rzecz to chyba oczywista – teologiczny aspekt zagadnienia i dlatego właśnie w tytule sympozjum znalazł się termin „a n t y j u d a i z m" – a nie „a n t y s e m i t y z m". Co oczywiście wcale nie znaczy, że grzech antysemityzmu ma zniknąć z pola refleksji. Znaczy to tylko tyle, że dziedziną właściwą dla refleksji teologicznej jest Boży plan zbawienia ukazany w Biblii, a więc i miejsce, jakie zajmuje w nim wybrany przez Boga lud Przymierza – czyli Żydzi. J u d a i z m oznacza wiarę i tradycję religijną Żydów, gdzie fundamentalną rolę pełni hebrajska Biblia. Chrześcijaństwo wyłania się z judaizmu, a Nowy Testament – bez Starego – byłby księgą niezrozumiałą. I dlatego we wzajemnych relacjach chrześcijaństwa i judaizmu aspekt teologiczny – Boży plan zbawienia – jest (powinien być) zawsze aspektem pierwszorzędnym, oświetlającym pozostałe.

Wiara patriarchów, Mojżesza i proroków jest tą rzeczywistością, w której objawia Siebie Jezus Chrystus. On – wyraźnie o tym mówi (Mt 5, 17) – nie przyszedł znieść Prawa ani proroków. Przyszedł je wypełnić. Wiara Jezusa łączy chrześcijan i żydów. Ale wiara w Jezusa oddziela żydów od chrześcijan. C h r z e ś c i j a ń s t w o n i e j e s t j u d a i z m e m. Wszakże ujmowane w aspekcie teologicznym – jako mistyczne Ciało Chrystusa – n i e m o ż e b y ć ź r ó d ł e m a n t y j u d a i z m u. Sprzeniewierzałoby się bowiem swemu własnemu dziedzictwu! Więź z dziedzictwem wiary Abrahama, Mojżesza i proroków jest poniekąd znakiem tożsamości chrześcijaństwa. „Pozbawić Chrystusa więzi ze Starym Testamentem – przypominał Ojciec Święty członkom Papieskiej Komisji Biblijnej 11 kwietnia 1997 roku – znaczy zatem oderwać Go od korzeni i ogołocić Jego tajemnicę z wszelkiego sensu"[1]. Dlatego właśnie w tytule sympozjum nie użyto sformułowania: chrześcijańskie k o r z e n i e a n t y j u d a i z m u, lecz mowa o tych ostatnich w ś r o d o w i s k u c h r z e ś c i j a ń s k i m (in ambiente cristiano). Antyjudaizm nie wypływał bowiem z nauczania Jezusa ani apostołów. Kościół – przywołuję słowa o. Cottiera – pomimo błędów swoich dzieci, zawsze wiedział, że odrzucenie Starego Testamentu byłoby zaprzaństwem samego siebie. Nigdy też nie zapomni – świadczy o tym jego modlitwa – że Jezus Chrystus, jego Pan, jest Żydem, że Ży-

[1] J a n P a w e ł II, *Więź chrześcijaństwa ze Starym Testamentem*, ORpol. 18(1997) nr 6, s. 42.

dówką jest błogosławiona Dziewica Maryja, Jego Matka, tak jak i wszyscy apostołowie. Nie ma eklezjologii bez teologii Izraela.

Antyjudaizm zatem to, najogólniej mówiąc, zbiór uprzedzeń, niechętnych nastawień w stosunku do Żydów oraz pseudoteologicznych opinii, które długo krążyły w społeczeństwie chrześcijańskim i stawały się pretekstem do niczym nie usprawiedliwionych prześladowań, których ofiarą w ciągu dziejów niejednokrotnie padali Żydzi. Owe uprzedzenia i pseudoteologiczne opinie – a więc antyjudaizm – stały się powodem zaniku wrażliwości wielu sumień wówczas, gdy w Europie rozszalał się pogański i antychrześcijański antysemityzm narodowego socjalizmu.

Merytorycznie zatem sympozjum nawiązywało wprost do deklaracji soborowej *Nostra aetate*, znaczącej zasadniczy zwrot[2] w spojrzeniu na Żydów i – tym samym – dającej nowy impuls teologom chrześcijańskim w ich refleksji nad judaizmem. Właściwą orientację dla refleksji watykańskiego sympozjum wyznaczały ponadto: bardzo bogate w tej materii nauczanie Jana Pawła II oraz dokumenty wypracowane przez Komisję Stolicy Apostolskiej do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem[3], wreszcie – poniekąd wieńczący nauczanie Soboru Watykańskiego II – *Katechizm Kościoła katolickiego.*

I jeszcze jedno ważne, jak się wydaje, wyjaśnienie. Sympozjum miało charakter wewnątrzkościelny (wewnątrzchrześcijański). Nie uczestniczyli w nim wyznawcy judaizmu, pośród których jest wielu wybitnych myślicieli i teologów. Dlaczego? Przedmiotem sympozjum nie była refleksja teologiczna nad judaizmem jako takim. Chodziło o refleksję nad wiernością temu, co przyniósł Jezus Chrystus, czego nauczali wysłani przez Niego na cały świat apostołowie, czyli mówiąc najprościej i poniekąd najpełniej – nad wiernością posłaniu Miłości. Skąd zatem – trwająca przez wieki – wrogość do Żydów? Sympozjum kierowało to pytanie do chrześcijan, podejmowało próbę oczyszczenia pamięci chrześcijańskiej. Jest to zatem pole refleksji dla teologa chrześcijańskiego.

2. Do wygłoszenia referatów zostali zaproszeni najlepsi specjaliści w swojej dziedzinie. Po każdym referacie odbywała się dyskusja – niejednokrotnie bar-

---

[2] Ów zasadniczy zwrot – przypomnijmy – był w rzeczywistości przypomnieniem (napomnieniem?), iż Kościołowi nie wolno zapomnieć o więzi duchowej łączącej go z dziedzictwem wiary Abrahama. „Zgłębiając tajemnicę Kościoła, święty Sobór obecny p a m i ę t a o więzi, którą lud Nowego Testamentu zespolony jest duchowo z plemieniem Abrahama. [...] Przeto n i e m o ż e K o ś c i ó ł z a p o m n i e ć o tym, że za pośrednictwem owego Ludu, z którym Bóg w niewypowiedzianym miłosierdziu swoim postanowił zawrzeć Stare Przymierze, otrzymał objawienie Starego Testamentu i karmi się korzeniem dobrej oliwki, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów". Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, nr 4. Podkr. – R. J. W.-W.

[3] Komisja ta opracowała dotychczas dwa bardzo ważne dokumenty: 1. *Wskazówki i sugestie w sprawie wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate" nr 4* (1 grudnia 1974); 2. *Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień* (24 czerwca 1985).

dzo gorąca – w której brali udział, w miarę możliwości czasowych, wszyscy zaproszeni do uczestnictwa w sympozjum. Kolejność prezentowanych zagadnień zmierzała do przybliżenia i zarysowania teologii Izraela oraz płynących stąd konsekwencji.

Pierwszy i niejako „rozprowadzający" referat wygłosił o. Marcel Dubois, dominikanin, obywatel Izraela i bardzo tam ceniony profesor Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie; z całą pewnością jeden z najlepszych znawców judaizmu i problematyki żydowskiej w ogóle. Swój referat zatytułował: „Status questionis". Zarysował w nim najpierw te istotne elementy, które rozdzieliły Synagogę i Kościół, a następnie – pogłębiając różnice – niosły wrogość. Autor referatu ukazał również perspektywę zbliżenia dróg. Dróg odmiennych – chrześcijaństwo nie jest judaizmem – ale zmierzających w tym samym kierunku.

Prof. Jean Stern, z Papieskiego Uniwersytetu Propaganda Fide, przedstawił nauczanie papieskie wobec antyjudaizmu; swój referat zatytułował: „Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II". Żaden z dotychczasowych papieży nie poświęcił tyle uwagi Żydom i judaizmowi co papież z Polski[4]. Oczywiście znaczenie jego słów nie płynie z faktu, iż jest Polakiem, ale z urzędu, jaki zajmuje Biskup Rzymu – Następca św. Piotra – w Kościele katolickim. Nauczanie Piotra jest świadectwem wiary Kościoła. To Piotrowi polecił Jezus Chrystus umacnianie w wierze (por. Łk 22, 31-32). Autor referatu zaraz na początku zaznaczył, iż nie ma wątpliwości, że Papież, wyrażając w *Tertio millennio adveniente* pragnienie, aby „Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów" (nr 33), miał również na uwadze grzech antysemityzmu. Świadczy o tym wiele wypowiedzi papieskich. Oto jedna z nich z roku 1982: „Straszliwe prześladowania, których ofiarą, w różnych okresach historii, padali Żydzi, otworzyły w końcu oczy wielu ludziom i wstrząsnęły sercami"[5]. Nie trzeba dowodzić, że pośród tych, którzy przez wieki mieli zamknięte oczy i serca na straszliwe – w naszych czasach szczególnie okrutne – prześladowania Żydów, byli również – a może przede wszystkim (?) – chrześcijanie. W nauczaniu papieskim wiele miejsca zajmuje ukazywanie szczególnej więzi łączącej – w perspektywie wiary – Synagogę i Kościół. Owa więź ma swoje uzasadnienie w teologii Izraela: w wybraniu Izraela przez Boga, wybraniu, którego spełnieniem jest Jezus Chrystus. Wreszcie – i to jest bardzo ważne – Jan Paweł II naucza, iż wybranie Izraela nigdy nie zostało odwołane.

W dobrym wykładzie teologii, po zaprezentowaniu nauczania Kościoła na określony temat, dowodzi się słuszności tegoż nauczania w oparciu o Pismo święte. Chodzi o wykazanie zgodności prezentowanej przez Kościół doktryny

---

[4] Por. J o h n P a u l II, *Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979-1995*, red. E. J. Fisher, L. Kleniecki, New York 1996.

[5] J a n P a w e ł II, Przemówienie do uczestników zebrania delegatów Krajowych Komisji Konferencji Episkopatów do Dialogu i Współpracy z Żydami i Judaizmem, Rzym, 6 III 1982 r., w: *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1965-1989*, zebr. i oprac. W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz, Warszawa 1990, s. 115.

z Objawieniem. Uczestnicy sympozjum, po wysłuchaniu dwóch referatów stanowiących niejako ramę dla całości obrazu, otrzymali cały blok – pięć referatów, których autorzy pochylili się nad tekstami Nowego Testamentu: dokładniej – nad tymi fragmentami, które były (tu i ówdzie wciąż są) wykorzystywane jako rzekoma podstawa do głoszenia antyjudaizmu i przeróżnych judeofobii. I tak prof. Joachim Gnilka z Monachium analizował niektóre fragmenty Ewangelii św. Mateusza; profesorowie – Jean Beauchamp z paryskiego Instytutu Katolickiego oraz Lawrence E. Frizzell z Seton Hall University w New Jersey – zajęli się Ewangelią św. Jana; prof. Robert O'Tool z Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie – zajął się Dziejami Apostolskimi, wreszcie prof. Gerhard Lohfink z Uniwersytetu w Tübingen – Listami św. Pawła do Tesaloniczan oraz do Rzymian. Nie będąc biblistą, słuchałem wspaniałych referatów jak dobrej, choć niejednokrotnie trudnej, muzyki w wykonaniu uznanych wirtuozów. Z jeszcze większym zainteresowaniem przysłuchiwałem się dyskusji. Wszyscy autorzy referatów oraz uczestnicy dyskusji w jednym byli zgodni: analizowane fragmenty Ewangelii, Dziejów Apostolskich czy Listów św. Pawła, czytane w kontekście dziejów Przymierza, przy zachowaniu niezbędnych reguł hermeneutycznych uwzględniających tak kontekst nadprzyrodzonego Objawienia, jak i niezbędną wiedzę filologiczno-historyczną, nie dają żadnych podstaw do głoszenia poglądów antyjudaistycznych.

A jak wyglądała rzeczywistość świata chrześcijańskiego? Po wysłuchaniu dwóch referatów historycznych: o antyjudaizmie w starożytności chrześcijańskiej i w średniowieczu (prof. Piero Fumagali, Biblioteca Ambrosiana) oraz w czasach nowożytnych i współczesnych (prof. John Morley, Seton Hall University – New Jersey), uprawnione wydaje się stwierdzenie, iż antyjudaizm w świecie chrześcijańskim – przynajmniej od IV wieku – był niemal dniem powszednim, codziennością! Oczywiście omówienie 2000 lat w dwóch referatach z konieczności musiało być bardzo ubogie i zbyt schematyczne. O wyczerpaniu tematu nie mogło więc być mowy. Chyba dlatego dyskusja po obu referatach, zwłaszcza po drugim, była bardzo ożywiona, miejscami wręcz gorąca.

Część historyczna została potraktowana chyba trochę po macoszemu; być może ma to swoje głębsze podstawy. Przecież jeszcze do niedawna zagadnienie antyjudaizmu niezbyt interesowało chrześcijańskich historyków Kościoła. Jako młodziutki ksiądz (święcenia otrzymałem w roku 1966) z wielkim zdziwieniem, wręcz niedowierzaniem, czytałem w jednym z dokumentów Soboru Watykańskiego II następujące stwierdzenie: „Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, opłakuje – nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religijnej miłości ewangelicznej – akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom" (*Nostra aetate*, nr 4). Podczas studiów teologicznych – ani na wykładach historii Kościoła, ani na żadnych innych – o wrogości chrześcijan do Żydów nie słyszałem. Raczej – powiadano – było odwrotnie. Rzecz w tym, że o naucza-

niu pogardy w stosunku do Żydów, o całym systemie ich poniżania i wszystkich tegoż konsekwencjach pisali historycy żydowscy (zwłaszcza: Jules Isaac i Leon Poliakow).

Ale Kościół posoborowy, „pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo", nie tylko opłakuje naganne zachowania swoich dzieci kierowane do „starszych braci w wierze". Kościół nowej ewangelizacji antyjudaizmowi przeszłości przeciwstawia teologię Izraela. Pokazały to dwa ostatnie referaty watykańskiego sympozjum.

O. Jean-Miguel Garrigues, jeden z najwybitniejszych współczesnych młodych teologów francuskich, przedstawił referat zatytułowany: „Żydzi w planie zbawienia". Na podstawie dokumentów ostatniego Soboru, nauczania papieskiego, instrukcji i wskazówek Stolicy Apostolskiej, wreszcie na podstawie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, wykazywał on, iż swoistości żydowskiego ludu nie określa tożsamość etniczna ani polityczna; nie określa jej również język ani wspólna ziemia pochodzenia czy zamieszkiwania. Ową swoistość określa plan zabawienia, a więc – rzeczywistość religijna typu „eklezjalnego". Znajduje ona swój wyraz w wybraniu Izraela przez Boga. Jak przypomina *Katechizm Kościoła katolickiego* (nr 59): „Bóg wybiera Abrama, wzywając go do wyjścia «z ziemi rodzinnej i z domu... ojca» (Rdz 12, 1), aby uczynić go Abrahamem, to znaczy «ojcem mnóstwa narodów» (Rdz 17, 5)". To z Abrahamowego dziedzictwa „Bóg ukształtował Izrael jako swój lud" (tamże, nr 62) i „Przez proroków przygotowywał ten lud na przyjęcie zbawienia przeznaczonego dla całej ludzkości" (tamże, nr 72). Z tego ludu jest Jezus Chrystus. *Katechizm Kościoła katolickiego* naucza (nr 528): „poganie tylko wtedy mogą odkryć Jezusa i wielbić Go jako Syna Bożego i Zbawiciela świata, gdy zwrócą się do Żydów i przyjmą od nich obietnicę mesjańską, która jest zawarta w Starym Testamencie". Tożsamość „eklezjalna" Izraela, wypływająca z Bożego wybrania, jest darem i wezwaniem nieodwołalnym. „Bo – jak stwierdza św. Paweł w Liście do Rzymian (11, 29) – dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne". A wobec tego, głębokie rozdarcie – jakie nastąpiło, gdy znaczna część Żydów nie przyjęła nauczania Jezusa Chrystusa – nie mogło spowodować odrzucenia Żydów przez Boga. „Bo i cóż – pyta św. Paweł – jeśli niektórzy stali się niewierni, czyż ich niewierność miałaby zniweczyć wierność Boga? Żadną miarą!" (Rz 3, 3-4). Opinia, bardzo rozpowszechniona wśród chrześcijan, że Żydzi z powodu swej niewierności zostali całkowicie przez Boga odrzuceni, a ich miejsce zajęli chrześcijanie jako „prawdziwy Izrael", była właśnie taką pseudoteologiczną opinią – antyjudaizmem – którą Sobór Watykański II odrzucił[6]. Przymierze Boga z Jego ludem nigdy nie zostało zerwane, a Izrael nie został odrzucony. Jan Paweł II, stwierdzając w synagodze rzymskiej 13 kwietnia 1986 roku, że „Religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym"[7], nie miał na uwadze religii biblijnego

---

[6] „Chociaż Kościół jest nowym Ludem Bożym, nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego". *Nostra aetate*, nr 4.

[7] J a n P a w e ł II, *Odnalezione braterstwo*, ORpol. 7(1986) nr 4, s. 35.

Izraela, ale – zgromadzonych w synagodze Żydów. Tak więc Kościół – lud mesjaniczny oraz Żydzi – lud wyczekujący Mesjasza „dążą do analogicznych celów: oczekują przyjścia (lub powrotu) Mesjasza" (*Katechizm*, nr 840). Czasy eschatologiczne będą czasami pełnego zbawienia Żydów – „cały Izrael będzie zbawiony" (Rz 11, 26).

Prof. Aristide Serra, z rzymskiego Fakultetu Teologicznego Marianum, wygłosił ostatni referat na temat: „Miriam «Figlia di Sion». Una terapia contro l'Antigiudaismo". Już sam włoski tytuł, zrozumiały dla polskiego czytelnika, jest – jak się wydaje – ważną wskazówką. Brzmi ona: lekarstwem na antyjudaizm jest pogłębienie maryjności Kościoła. Owo pogłębienie polegałoby na wysiłku zmierzającym do odnalezienia Matki Jezusa w dziejach Izraela. Przecież bez Niej nie ma Jezusa. A Ona jest pośród Żydów; *Katechizm* nazywa ją „Córką Izraela", „młodą Żydówką z Nazaretu" (nr 423, 488). Wykład prof. Serra był jedną z najpiękniejszych konferencji maryjnych, jakie do tej pory w życiu usłyszałem.

3. Dokładniejsze zaprezentowanie omawianej na sympozjum problematyki pozostawiamy na inną okazję, kiedy wszystkie wygłoszone tam referaty będą opublikowane. Póki co zostały one – najprawdopodobniej wraz z zapisem dyskusji – dostarczone Ojcu Świętemu. Nie wydaje się jednak, aby można było powiedzieć, że na tym rola sympozjum została zakończona. Wręcz odwrotnie. Wczytując się w przemówienie Ojca Świętego, wygłoszone w czasie audiencji udzielonej uczestnikom tegoż sympozjum (31 października – drugiego dnia obrad), możemy twierdzić, że sympozjum rozpoczęło coś ważnego. Mianowicie stało się poniekąd okazją, aby dostatecznie głośno i wyraźnie wskazać na bardzo ważny „punkt" w „rachunku sumienia", do którego Piotr naszych czasów wezwał synów i córki Kościoła w ramach przygotowań do obchodów roku 2000.

„Wasze obrady – mówił Ojciec Święty – wpisują się w program przygotowań do Wielkiego Jubileuszu, przed którym wezwałem synów Kościoła do dokonania bilansu minionego tysiąclecia, a zwłaszcza naszego wieku, w duchu «rachunku sumienia», jaki jest potrzebny, aby Jubileusz stał się czasem nawrócenia i pojednania"[8]. Otóż do owego bilansu, którego trzeba dokonać w duchu „rachunku sumienia", watykańskie sympozjum wpisało, jak powiedział Ojciec Święty: „refleksję teologiczną na niezwykle doniosły temat". Jakiż to temat? – „[...] właściwa interpretacja teologiczna relacji między Kościołem Chrystusa a narodem żydowskim".

Ale dlaczego właśnie taki temat jest ważny i powinien się znaleźć we wspomnianym bilansie rozpatrywanym w duchu „rachunku sumienia"? Odpowiedź Ojca Świętego jest bardzo wyraźna: „W świecie chrześcijańskim bowiem [...] zbyt długo krążyły błędne i niesprawiedliwe interpretacje Nowego Testamentu dotyczące narodu żydowskiego i jego domniemanych win, rodząc wrogie postawy wobec tego ludu. Przyczyniły się one do uśpienia wielu sumień". I za te uśpione, a nawet tylko

[8] Tekst przemówienia Ojca Świętego znajduje się w „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 1, s. 30n.

ospałe sumienia w okresie Holocaustu odpowiedzialność ponoszą również owe „błędne i niesprawiedliwe interpretacje"; ponosi odpowiedzialność – antyjudaizm. Ojciec Święty z pewnością nie oczekiwał od uczestników sympozjum odpowiedzi na pytanie: czy antyjudaizm w środowisku chrześcijańskim miał miejsce, czy też go może w ogóle nie było? Istnieją w tej sprawie fakty, wobec których już Ojcowie Soboru Watykańskiego II w deklaracji *Nostra aetate* wyrazili swoje stanowisko słowami: Ecclesia deplorat (Kościół opłakuje)[9]. Sympozjum, o czym już wspominałem, nawiązywało merytorycznie do tejże deklaracji. O ile jednak chyba nigdy nie dowiemy się, w jakim stopniu materiały z omawianego sympozjum okazały się pomocne dla Ojca Świętego, to z całą pewnością wiadomo, czego on oczekiwał od uczestników zgromadzenia: „Wasze trzeźwe spojrzenie na przeszłość – mówił – zmierzające do oczyszczenia pamięci, jest bardzo potrzebne, aby można było wyraźnie ukazać, że antysemityzm nie ma żadnego usprawiedliwienia i zasługuje na bezwzględne potępienie".

Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że omawiane sympozjum nie tylko uczyniło zagadnienie antyjudaizmu „punktem" w rachunku sumienia przygotowującym do obchodów Wielkiego Jubileuszu, ale jego uczestnicy byli pierwszymi, których do tegoż rachunku sumienia zaproszono. Problem jednak dotyczy całego Kościoła – wszyscy powinni się poczuć zaproszeni do rachunku sumienia w kwestii antyjudaizmu.

Nie można również nie zauważyć, że w przemówieniu Ojca Świętego – podobnie jak w przebiegu obrad sympozjum – teologia Izraela zajęła bardzo ważne, poniekąd centralne miejsce. Chyba po raz pierwszy padły w tej materii tak ważkie i jednoznaczne słowa Biskupa Rzymu. „Ten mały naród – mówi Ojciec Święty o Żydach – [...] wywodzi swój początek z faktu wybrania przez Boga. Bóg, Stwórca nieba i ziemi, zwołał ten lud i prowadzi go. Jego istnienie nie jest więc zwykłym faktem naturalnym czy kulturowym [...]. Jest faktem nadprzyrodzonym. Ten lud trwa na przekór i wbrew wszystkiemu dlatego, że jest ludem Przymierza i że mimo niewierności człowieka Bóg pozostaje wierny swojemu Przymierzu". Powtórzmy: istnienie tego ludu – Żydów – nie jest rzeczywistością ciała i krwi, nie jest też rzeczywistością ukształtowaną w procesie kulturowym – jest faktem nadprzyrodzonym!

Chrześcijaństwo – zaznaczmy to raz jeszcze – nie jest judaizmem. Spotykając chrześcijaństwo, nie spotykam judaizmu. Ale „kto spotyka Jezusa Chrystusa – naucza Ojciec Święty – spotyka judaizm". To znowu bardzo ważne stwierdzenie, przypominające rodowód Jezusa z Nazaretu, Mesjasza i Syna Bożego, a tym samym wskazujące „korzenie" chrześcijaństwa. Odrywanie Jezusa Chrystusa od jego środowiska żydowskiego jest pozbawianiem Go tożsamości. Biskup Rzymu stwierdza: „Dlatego właśnie ci, którzy uważają fakt, iż Jezus był Żydem i żył w środowisku żydowskim, za przypadkowy kontekst kulturowy, który można by zastąpić inną tradycją religijną i rozpatrywać postać Jezusa w oderwaniu od niego, nie pozbawiając

---

[9] Chodzi tu o cytowany już fragment wypowiedzi wziętej z *Nostra aetate*, nr 4.

Go tym samym tożsamości, nie tylko błędnie rozumieją sens historii zbawienia, ale – co więcej – podważają istotę prawdy o Wcieleniu i uniemożliwiają prawidłowe pojmowanie inkulturacji". I znowu powtórzmy: Jezus Chrystus, Syn Boży i Syn Maryi, jest Żydem i fakt ten jest istotną prawdą o Wcieleniu – Słowo stało się Żydem. Rok 2000 po narodzeniu Jezusa Chrystusa – rok Wielkiego Jubileuszu – to uczczenie, adoracja i dziękczynienie za ową p e ł n i ę c z a s u, gdy Bóg zesłał swego Syna, „zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem" (Ga 4, 4).

*

Absurdem byłoby przypuszczenie, że problem antyjudaizmu w środowisku chrześcijańskim to zagadnienie interesujące tylko Papieża i może jeszcze kilkadziesiąt osób, które zaproszono do refleksji nad tymże zagadnieniem. Problematyka sympozjum wzbudziła ogromne zainteresowanie opinii publicznej. Sam fakt podjęcia przez Kościół tak drażliwego i obolałego tematu, jak antyjudaizm i jego konsekwencje, ożywił w jednych środowiskach nadzieję, w innych – niepokój.

Kiedy nastąpi akt pojednania, proszenie o wybaczenie i rzeczywiste wybaczenie? Czyż nie nadszedł czas przezwyciężenia złej przeszłości?

„Zło – pisał E. Levinas – nie jest zasadą mistyczną, którą można zmazać za pomocą obrzędu, jest zniewagą, jaką człowiek wyrządza człowiekowi. Nikt, nawet Bóg, nie może zastąpić znieważonego"[10]. Aby ujrzeć zło, uprzytomnić wyrządzone krzywdy i prosić o wybaczenie, potrzebny jest dobry rachunek sumienia, oczyszczenie pamięci. Sympozjum było wyraźnym wezwaniem do takiego właśnie rachunku sumienia w kwestii antyjudaizmu. I dopiero wówczas – gdy przypomnisz sobie – zanim przyniesiesz dar przed ołtarz, najpierw pojednasz się z bratem swoim; ze starszym bratem w wierze.

A Wielki Jubileusz będzie czasem nawrócenia i pojednania.

---

[10] E. L e v i n a s, *Religia dorosłych*, w: tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 12-25.

Ks. Piotr PAWLISZAK

POMIĘDZY ETYKĄ A POLITYKĄ 80 LAT SOCJOLOGII W KUL (1918-1998)

W dniach 5-6 marca 1998 roku odbyło się w Lublinie sympozjum jubileuszowe „80 lat socjologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Pomiędzy etyką a polityką 1918-1998". Organizatorem była Katedra Socjologii KUL kierowana przez Elżbietę Hałas. Patronat nad sympozjum objęło Towarzystwo Naukowe KUL oraz sekcja historii socjologii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego.

Zamiarem organizatorów było zaakcentowanie nieprzerwanej obecności socjologii w uniwersytecie obchodzącym w tym roku jubileusz osiemdziesięciolecia. Znaczenie tego ośrodka myśli socjologicznej i społecznej było przez wiele lat ze względów ideologicznych przemilczane i pomniejszane. W tej sytuacji podjęto inicjatywę mającą na celu przywrócenie historii socjologii polskiej dorobku uczonych katolickich.

Obrady otworzył rektor KUL, ks. Stanisław Wielgus, który zwrócił uwagę na osłabienie etycznego aspektu w naukach społecznych od czasów N. Machiavellego i zdominowanie socjologii przez nurt scjentystyczny. Podkreślił, że socjologia uprawiana w KUL nigdy nie poddała się tej tendencji, starając się ujmować integralnie fenomen życia społecznego, także w jego moralnych i religijnych wymiarach. Wielki Kanclerz KUL, abp Józef Życiński, we wprowadzeniu przedstawił refleksję na temat znaczenia tej nauki dla Kościoła, który realizując właściwe mu cele powinien dobrze rozumieć zjawiska społeczne. Potwierdził on postulowaną przez Sobór Watykański II autonomię nauk teoretyczno-empirycznych, opowiadając się za rezygnacją z „socjologii katolickiej" na rzecz „socjologii bezprzymotnikowej", uprawianej według aktualnych standardów metodologicznych.

W konferencji uczestniczyli pracownicy różnych ośrodków naukowych, studenci oraz zaproszeni przez organizatorów goście, między innymi przewodniczący Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Antoni Sułek, przewodniczący sekcji historii socjologii PTS, Włodzimierz Wincławski, oraz nestor socjologii w KUL, pierwszy dziekan odrodzonego w 1981 roku Wydziału Nauk Społecznych – Jan Turowski.

Na pierwszej sesji wystąpili: Włodzimierz Wincławski, z referatem zatytułowanym „Socjologia katolicka w Polsce. Powstanie, rozwój, dokonania (1860-1949)" oraz Elżbieta Hałas z referatem „Socjologia a etyka społeczna w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1918-1998)".

Prof. Wincławski, podkreślając że jego referat jest pierwszą próbą systematycznego przedstawienia historii socjologii katolickiej w Polsce (nie tożsamej z katolicką nauką społeczną), potwierdził tezę organizatorów o przemilczaniu dokonań uczonych inspirujących się ideami chrześcijańskimi. Przyczynę tego dostrzegł nie tylko w ideologicznym przymusie i indoktrynacji marksistowskiej, ale także w zdominowaniu socjologii przez nurt liberalno-pozytwistyczny od początku jej uprawiania. W Polsce wskazuje się na opublikowaną w 1860 roku książkę Józefa Supińskiego *Myśl ogólna fizjologii powszechnej*, realizującą program pozytywistyczny fizyki społecznej. Jednocześnie na ogół pomija się milczeniem fakt, że w tym samym roku Ludwik Górski, publicysta i działacz chrześcijańsko-społeczny, opublikował *Uwagi o obecnym stanie robotników wiejskich w Królestwie Polskim*, gdzie przedstawił między innymi wyniki badań prowadzonych w stylu F. Le Playa nad położeniem robotników folwarcznych w jednym z kluczy w powiecie rawskim. W roku 1860 biorą więc początek dwa nurty socjologiczne w Polsce: liberalno-pozytywistyczny i katolicki. Od początku rozwijały się one równolegle i we wzajemnej opozycji. Nurt katolicki, nie mając w świecie indywidualności na miarę E. Durkheima, został z czasem zepchnięty na margines. Istniał jednak nieprzerwanie, stanowiąc ideową i do pewnego stopnia metodologiczną alternatywę wobec socjologii pozytywistycznej.

Za koniec socjologii katolickiej w Polsce można uznać rok 1949, kiedy to ukazała się pisana już w innym paradygmacie praca wykładowcy KUL-u, Jana Turowskiego, *Zmiany społeczne wsi a miasto. Na podstawie socjografii wsi Nasutów w okresie od 1800-1946 roku*. W tym samym roku ostre represje stalinowskie doprowadziły do likwidacji Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych KUL, wraz z istniejącą tam katedrą socjologii. Socjologia co prawda przetrwała w ukryciu, uprawiana w ramach sekcji filozofii praktycznej Wydziału Filozoficznego, lecz odrodziwszy się w 1968 roku w instytucjonalnej formie Katedry Socjologii, miała już charakter autonomicznej nauki, odrębnej w stosunku do katolickiej nauki społecznej.

Prof. Elżbieta Hałas przedstawiła proces emancypacji socjologii w relacji do dyscyplin filozoficznych i normatywnych oraz jej instytucjonalizcji w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Uwieńczeniem tego procesu było reaktywowanie w 1981 roku Wydziału Nauk Społecznych, w ramach którego socjologia zaistniała jako samodzielny kierunek studiów magisterskich, jednakże pod historyczną nazwą Sekcji Społecznej. W 1996 roku sekcję przemianowano na Instytut Socjologii. Proces emancypacji socjologii doprowadził do instytucjonalnego rozróżnienia ujęcia empiryczno-teoretycznego i etyczno-normatywnego także w formie odrębnych Katedr: Socjologii i Katolickiej Nauki Społecznej. Odbywało się to stopniowo. Pierwszy wykładowca socjologii w KUL-u, ks. Aleksander Wóycicki, prowadząc w duchu Le Playa badania klasy robotniczej nadawał im wymiar moralny, przeciwstawiając marksistowskiej zasadzie walki klas zasadę sprawiedliwości społecznej, swobodnego zrzeszania się i negocjacyjnego uzgadniania interesów. Ks. Antoni Szy-

mański, dzięki któremu socjologia na trwałe zakorzeniła się w KUL-u, opowiadał się za głębszym związkiem socjologii i etyki w formie tak zwanej socjologii katolickiej, która bada istotne zagadnienia życia społecznego i gospodarczego, zwłaszcza stosunków między kapitałem a pracą w świetle nauki społecznej Kościoła katolickiego. Inne stanowisko prezentował ks. Franciszek Mirek (związany z Polskim Instytutem Socjologicznym F. Znanieckiego), który po wojnie został profesorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wypowiadał się zdecydowanie przeciw pojęciu socjologii katolickiej czy chrześcijańskiej, wykluczając z socjologii jako nauki wszelkie zabarwienie reformatorskie lub wyznaniowe. Socjologię uznawał za naukę specjalistyczną w odróżnieniu od kompendium wiedzy socjologicznej, filozoficzno-społecznej, ekonomicznej, teologicznej i etycznej, ku któremu zmierzała w latach trzydziestych socjologia chrześcijańska. Ten metodologiczny rozdział, zgodny z szerszym trendem specjalizacji w naukach, utrwalił się w formie rozgraniczenia socjologii i katolickiej nauki społecznej.

Socjologia w KUL-u jest integralną częścią socjologii polskiej. Podejmując swoistą problematykę świadomości społecznej, norm, wartości, kultury symbolicznej oraz ich nośników: rodziny, społeczności lokalnej i etnicznej, parafii oraz narodu, wzbogaca jej humanistyczny nurt, który po przewrocie antypozytywistycznym w socjologii współczesnej został w pełni dowartościowany.

W kolejnych referatach przedstawiono dorobek myślicieli społecznych, socjologów oraz działaczy społecznych i organizatorów nauki, których wysiłki złożyły się na ukształtowanie i rozwój normatywnej refleksji społecznej oraz charakterystycznej dla KUL-u, zaangażowanej moralnie socjologii. Józef Kupny przypomniał postać pierwszego wykładowcy socjologii w Katolickim Uniwersytecie, ks. Aleksandra Wóycickiego (1878-1954). Będąc pionierem socjologicznych badań klasy robotniczej w Polsce, jako pierwszy zastosował on wypracowaną przez Le Playa i udoskonaloną przez jego uczniów metodę monografii społecznej opierającą się na badaniach ankietowych. Zdobytą w ten sposób wiedzę wykorzystywał w aktywnym zaangażowaniu na rzecz budowy ładu społecznego, opartego na zasadzie sprawiedliwości. Prowadził on działalność publicystyczną, w której inspirując się nauczaniem encyklik społecznych, dążył do poruszenia opinii publicznej i zmobilizowania działań mających na celu utworzenie odpowiednich instytucji służących poprawie doli robotników.

Stanisław Gałkowski przedstawił wątki społeczne w etyce o. Jacka Woronieckiego (1878-1949), który był przekonany, że moralne życie jednostek może być ujęte właściwie tylko w ramach życia społecznego.

Franciszek Kampka podkreślił kluczową rolę wybitnego znawcy polityki społecznej i organizatora katolickiego życia społecznego, ks. rektora Antoniego Szymańskiego (1881-1942), w stworzeniu w KUL-u prężnego ośrodka socjologii katolickiej. Była to socjologia zorientowana na działanie społeczne, którego cele wyznaczają społeczne zasady sprawiedliwości i miłości. W tym duchu ks. Szymański rozwijał badania stosunków między kapitałem i pracą oraz podjął krytyczne analizy hitlerowskiego i bolszewickiego totalitaryzmu.

W ramach swej działalności organizacyjnej powołał Związek Inteligencji Katolickiej oraz prowadził wykłady z socjologii w ramach studiów teologicznych, jako podbudowę dla przyszłej pracy społecznej kleru.

Konieczność socjologicznego kształcenia kapłanów i działaczy społecznych głosił także uczeń i współpracownik F. Znanieckiego, ks. Walerian Adamski (1885-1965). Preferowana przez niego socjologia była autonomiczna wobec wszelkich systemów normatywnych. Jego koncepcję socjologii stosowanej, pojętej jako ogólna teoria działania społecznego, przedstawił ks. Piotr Pawliszak.

Referat Olgi Ostaszewskiej odnosił się do dorobku KUL-u w dziedzinie analiz systemów totalitarnych. Referentka przedstawiła krytyczną analizę totalitaryzmu dokonaną przez profesora ekonomii, Ignacego Czumę (1891-1963).

Z kolei Krzysztof Motyka omówił socjologiczne wątki w pracach prawników: Czesława Martyniaka (1906-1939), Henryka Dembińskiego (1900-1949) i Zdzisława Papierkowskiego. Odrzucenie pozytywizmu prawnego, który rozpatrywał prawo jedynie w płaszczyźnie powinności, pozwoliło im analizować prawo jako zjawisko społeczne i psychologiczne. Dostarczyło także podstawy do analiz moralnego i pragmatycznego wymiaru prawa oraz do krytyki sytuacji i koncepcji prawnych państwa totalitarnego.

Kolejna sesja przyniosła referaty omawiające wybrane zagadnienia z dziedziny katolickiej nauki społecznej, także mające w znacznym stopniu charakter polemiki z totalitaryzmem marksistowskim: referat Aliny Rynio – „Społeczne wychowanie osoby według ks. Stefana Wyszyńskiego" oraz Jana Szymczyka – „Dobro wspólne a prawa człowieka w ujęciu przedstawicieli lubelskiej szkoły katolickiej nauki społecznej". Koncepcja personalizmu chrześcijańskiego, która legła u podstaw katolickiej nauki społecznej uprawianej w KUL-u, jest płaszczyzną krytycznego odniesienia dla antropologii marksistowskiej. Referaty ilustrowały odrębność, a jednocześnie wzajemne inspirowanie się socjologii i nauk normatywnych uprawianych w KUL-u, dla których personalizm jest także swego rodzaju strukturą istotności wskazującą na problemy badawcze tych nauk. Ich wzajemny stosunek w aspekcie metodologicznym przedstawił Paweł Woroniecki. Analizując katolicką naukę społeczną jako naukę, stwierdził, że jej swoistość polega na szczególnym zestawie wartości, do których odnosi się fakty społeczne. Odnoszone są one zawsze do zasad społecznych głoszonych w nauczaniu społecznym Kościoła. Następnie Adam Szafrański zaprezentował dorobek antropologii i etnologii w KUL-u, a Arkadiusz Jabłoński przedstawił analizę społeczeństwa jako systemu w ujęciu (związanego pośrednio z Katolickim Uniwersytetem) o. J. M. Bocheńskiego.

W kolejnej sesji Jan Turowski przedstawił koncepcję socjologii rozumiejącej w ujęciu swego mistrza i promotora ks. Franciszka Mirka (1893-1970). Stworzył on, jako pierwszy w literaturze polskiej, zarys pozytywnej wiedzy o poszczególnych układach społecznych: czynnościach, stosunkach i grupach społecznych, oraz rozpoczął socjologiczne badania parafii. Prof. Turowski podkreślał, że napisany przez ks. Mirka podręcznik *Zarys socjologii*

(Lublin 1948) nie był tylko przeglądem informacyjno-bibliograficznym porządkującym zjawiska społeczne z socjologicznego punktu widzenia – jak to sugeruje *Historia socjologii polskiej* (Warszawa 1997, s. 595), lecz stanowił twórcze rozwinięcie empirycznej socjologii humanistycznej, opartej na dorobku F. Znanieckiego, i socjologii rozumiejącej M. Webera.

Ks. Janusz Mariański przedstawił dorobek ks. Józefa Majki, który po wojnie zorganizował w KUL-u ośrodek badań nad religijnością. Do tej pory badania te są kontynuowane. Zainspirowany badaniami Gabriela Le Brasa, prowadził on badania czynności duszpasterskich i postaw religijnych. Stworzył koncepcję socjologii duszpasterskiej jako nauki pomocniczej dla teologii praktycznej – oraz rozwijając idee ks. Mirka – koncepcję socjologii parafii.

Większość wygłoszonych referatów dotyczyła początkowego okresu rozwoju socjologii, w którym nie rozdzielano refleksji teoretyczno-opisowej od wartościującej. Narastająca odrębność metodologiczna socjologii oraz akceptacja oświeceniowej idei nauki obiektywnej sprawiły, że powszechnie przyjęto model socjologii wolnej od wartościowania. W ostatnich latach uświadomiono sobie jednak wyraźnie, że model ten jest niemożliwy do zrealizowana w stopniu absolutnym, choćby z tego powodu, że już sam wybór przedmiotu badania jest selekcją wartościującą. Specyfiką nauk społecznych uprawianych w KUL-u jest obecność w nich refleksji aksjologicznej. Od czasów ks. Franciszka Mirka (w KUL-u wykładał w latach 1946-1948) istnieje jednak silny trend do oddzielania refleksji opisowoteoretycznej od wartościującej. Obecnie socjologowie pracujący w Katolickim Uniwersytecie, którzy dokonują refleksji wartościującej, wyraźnie rozgraniczają te dwie płaszczyzny. Także katolicka nauka społeczna odróżnia socjologiczny etap opisu i wyjaśniania od etapu oceny i formułowania wniosków praktycznych dotyczących pożądanych zmian rzeczywistości społecznej. Rozdzielenie płaszczyzn metodologicznych socjologii i nauk etyczno-normatywnych nie oznacza jednak ich całkowitej izolacji.

W związku z tym ostatnia sesja omawianego sympozjum miała charakter filozoficzno-społeczny. Wygłoszone referaty ukazały, że między socjologią i szeroko rozumianą etyką społeczną dokonuje się wymiana idei otwierająca nowe perspektywy badawcze. Zaprezentowano następujące referaty: Jerzy Gałkowski – „Myśl filozoficzno-społeczna Karola Wojtyły"; ks. Stanisław Kowalczyk – „Zasady życia społecznego w nauczaniu Jana Pawła II" oraz ks. Franciszek Mazurek – „Nauczanie społeczne Prymasa Tysiąclecia".

Pierwszy referat ukazał zbieżność myśli Karola Wojtyły, szczególnie dotyczącej czynu osoby ludzkiej i jej uczestnictwa w życiu społecznym, z fenomenologią społeczną. Wiąże się to do pewnego stopnia z osobą Maxa Schelera, współtwórcy Kolońskiej Szkoły Socjologicznej, którego myśl inspirowała późniejszego papieża Jana Pawła II. Analiza fenomenu osoby ludzkiej prowadzona przez Karola Wojtyłę łączy się z obecnością zasady personalizmu w jego papieskim nauczaniu, co zostało podkreślone przez ks. S. Kowalczyka. Ostatni referent, ks. Franciszek Mazurek, stwierdził między innymi, że w katolickiej nauce społecznej uprawianej

w KUL-u, której istotną częścią jest myśl społeczna kardynała Wyszyńskiego, następuje twórcze przenikanie się wielu dyscyplin: socjologii, ekonomii, pedagogiki, filozofii i teologii.

W dyskusjach i w podsumowaniu całej imprezy podkreślano, że w świetle przełomu antypozytywistycznego, który nastąpił w socjologii, pojęcie peryferyjności ośrodka socjologicznego w KUL-u straciło rację bytu. Nurt liberalno-pozytywistyczny, dotychczas uznawany za centrum, stał się tylko jedną z możliwych opcji. Nie należy więc mówić o peryferyjności KUL-u, lecz raczej o jego izolowaniu, które z różnym natężeniem miało miejsce w okresie PRL-u. W tym czasie doprowadzono także do zerwania ciągłości z osiągnięciami naukowymi międzywojnia i zogniskowano uwagę na różnych sposobach panowania, kontroli i manipulowania wiedzą i jej instytucjami. Zorganizowana konferencja, której plonem ma być publikacja książkowa, zmierzała do przywrócenia kulturze socjologicznej dorobku Katolickiego Uniwersytetu.

PAPIEŻ ŻYCIA I ODPOWIEDZIALNEGO RODZICIELSTWA
Sesja Instytutu Jana Pawła II KUL z okazji 78. rocznicy urodzin Jana Pawła II

Ks. Stanisław WIELGUS

SŁOWO NA POWITANIE

Bardzo szanowni Państwo

Proszę mi pozwolić, że na początku naszego sympozjum powitam znakomitych gości. Witam więc najpierw bardzo serdecznie Wielkiego Kanclerza KUL, Metropolitę Lubelskiego JE ks. prof. Józefa Życińskiego. Chciałbym również w tym miejscu powitać naszego znakomitego zagranicznego gościa ks. bpa Andreasa Launa. Witam także serdecznie Panią Marszałek Senatu prof. Alicję Grześkowiak, jak również znaną w naszym środowisku – i nie tylko w naszym – dr Wandę Półtawską. Witam serdecznie wszystkich Państwa przybyłych na to sympozjum.

Patrząc na historię Kościoła z perspektywy dwóch tysięcy lat możemy stwierdzić, że szczególnym znakiem Opatrzności czuwającej nad nim jest to, iż w chwilach szczególnie trudnych, przełomowych, ważnych, w chwilach, kiedy decydowały się w pewnych rejonach świata losy Kościoła, Opatrzność powoływała ludzi wielkich: wielkich papieży, biskupów, świętych, męczenników, uczonych, którzy swoją myślą strategicznie umieli sięgnąć w daleką przyszłość; którzy umieli syntetycznie spojrzeć na wszystkie problemy świata; którzy umieli wskazać wątpiącym, wahającym się, zrozpaczonym i pełnym niepokoju ludom i narodom właściwy kierunek działania. Którzy potrafili zawsze pozostać wierni Ewangelii, Krzyżowi, Chrystusowi.

Bez wątpienia czasy, w których żyjemy, należą do takich czasów, w których z jednej strony dostrzegamy przykłady nieprawdopodobnego wprost heroizmu – heroizmu wypływającego z miłości bliźniego. Widzimy przykłady świętości, niezwykłej życzliwości, miłości, solidarności milionów ludzi z tymi, którzy potrzebują i oczekują pomocy i wsparcia w chwilach szczególnych zagrożeń, klęsk żywiołowych czy w innych trudnych sytuacjach. Z drugiej jednak strony dostrzegamy nieprawdopodobny egoizm, hiperindywidualizm, relatywizm, które sprawiają, że miliony ludzi zatraciły granicę między dobrem i złem, że nie wiedzą już, czym jest sumienie, że wielu ludzi kieruje się egoizmem, straciło poczucie sensu życia, że wielu nie wie, czym naprawdę jest wolność, identyfikując ją z anarchią.

W niezwykle trudnej sytuacji rozchwiania ideowego świata Opatrzność powołała na następcę Piotra – Jana Pawła II, wielkiego papieża, którego – o czym

jestem przekonany – będą w przyszłości nazywali Janem Pawłem II Wielkim. Jaką pełni On rolę? Jest sternikiem Nawy Kościelnej miotanej różnymi burzami i poddawanej różnorodnym atakom. Prowadzi tę Nawę przez trudne czasy, prowadzi ją ze spokojem, z miłością i życzliwością, pozostając jednocześnie bez reszty wierny swojemu posłannictwu jako strażnik depozytu ewangelicznego, depozytu Chrystusowego.

Czasami, gdy obserwujemy działalność Ojca Świętego Jana Pawła II, gdy patrzymy, jakie zarzuty wysuwają pod Jego adresem różni ludzie, organizacje czy grupy społeczne, przypomina nam się scena ewangeliczna opowiadająca o cudownym rozmnożeniu chleba i o tym, co się potem działo. Oto Chrystus, którego chciano obwołać królem, powiedział te tak ważne słowa: „Chcecie mnie obwołać królem, bo dałem wam chleba. Ale ja chcę wam dać innego chleba, który jeśli chcecie żyć wiecznie, musicie spożywać. Tym chlebem jest moje ciało". I wtedy dzieje się rzecz dziwna. Owe tłumy, do tej pory tak rozentuzjowane, opuszczają Chrystusa. Odchodzą od Niego mówiąc: „Twarda jest ta mowa, któż ją pojąć może". Chrystus tymczasem nie biegnie za nimi i nie woła: „Zaczekajcie, zaczekajcie, bo ja się pomyliłem. To jest tylko symbol, trzeba to inaczej rozumieć!" Nie. Chrystus powtarza raz jeszcze to, co powiedział wcześniej, bo gotów był zrezygnować ze wszystkich, jeśli nie przyjmą podanej przez Niego prawdy. Bo tu o prawdę właśnie chodziło. Gotów był nawet zrezygnować z apostołów, gdy zauważył na ich twarzach niepokój i zwątpienie. Dlatego zapytał: „Co, i wy chcecie odejść?" Nie odeszli. Zostali i zawierzyli (por. J 6).

Ta scena w jakimś sensie ciągle się powtarza. Także dzisiaj różni ludzie, różne grupy społeczne, różne organizacje wołają do następcy św. Piotra: „Twarda jest twoja mowa. To nie na nasze czasy, to nie dla nas. Powinieneś zmienić przykazanie: nie zabijaj, nie kradnij, nie cudzołóż... Powinieneś zmienić". Papież jednak tego nie czyni. On, który jest strażnikiem depozytu wiary, jest punktem stałym, do którego zawsze można się odnieść, ponieważ wiernie trwa przy Ewangelii i przy Krzyżu. Znamy te znamienne słowa: „Stat crux dum volvitur orbis" – chociaż świat się zmienia i obraca, to Krzyż zawsze stoi, stoi jako punkt oparcia dla nas wszystkich.

Jako Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jestem ogromnie wdzięczny Instytutowi Jana Pawła II KUL i jego kierownikowi ks. prof. Tadeuszowi Styczniowi, jak również jego współpracownikom za to, że zorganizowali to sympozjum upamiętniające trzydziestą rocznicę „encykliki życia", *Humanae vitae*, a jednocześnie dwudziestą rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II – Apostoła życia, i również siedemdziesiątą ósmą rocznicę Jego urodzin. Z serca za zorganizowanie tego sympozjum dziękuję. A teraz proszę najuprzejmiej Jego Ekscelencję Księdza Arcybiskupa o otwarcie sympozjum.

Abp Józef ŻYCIŃSKI

WĘDRÓWKA W GŁĄB NADZIEI

Otwierając sympozjum, pragnę najpierw wyrazić słowa głębokiej wdzięczności dla organizatorów, za to, że przypominają doniosłość pewnych idei i ukazują ich pogłębiony sens odczytywany w nowych realiach. Następnie dziękuję uczestnikom, którzy przez swą refleksję wprowadzają nas w tę głębię sensu. W szczególny zaś sposób dziękuję tym, którzy przybyli spoza granic naszego miasta: z Salzburga, Torunia, Krakowa i z tylu innych ośrodków. Ta wspólnota serc jest ważnym źródłem optymizmu, który płynie z uczestnictwa w papieskim współzatroskaniu o Kościół. Z Bożej, historiozbawczej perspektywy spoglądamy także na papieskie rocznice, które jednoczą nas dziś w modlitwie wdzięczności. W tej perspektywie Redemptor hominis pochyla się nad człowiekiem, prowadząc go ku wzorcom życia ukazywanego w Ewangelii. Naszym zadaniem pozostaje przekład tych wzorców na język konkretu, uwzględniający współczesne realia. Te realia epoki przełomu tysiącleci okazują się pod wieloma względami specyficzne. Bo oto obok pesymizmu, typowego dla fin de siècle'u, znajdujemy obecnie znamienną atmosferę rezygnacji i rozczarowania, w której usiłuje się oswoić przeciętność, zrezygnować z wielkich ideałów, traktować kategorie pragmatyki, przyjemności, wegetacji jako środowisko naturalne człowieka.

Właśnie w tej perspektywie szczególnej rangi nabiera wizja humanizmu chrześcijańskiego, którą konsekwentnie ukazuje Jan Paweł II. Teza Michaela Novaka, że obecny pontyfikat trzeba zaliczyć do dziesięciu największych pontyfikatów w dziejach Kościoła, doskonale koresponduje z tym, co przed chwilą powiedział Ksiądz Rektor Stanisław Wielgus. Potrzeba nam żywej świadomości tego, że żyjemy w przełomowych czasach: są one przełomowe z wielu powodów; nie tylko dlatego, że wyznacza je historyczny przełom tysiącleci. Tę właśnie wielkość, ukazywaną w przesłaniu, które rozwija tamtą antropologię *Humanae vitae* przez uwzględnienie prawd przypomnianych na kartach *Evangelium vitae*, odczytujemy zarazem jako wyzwanie i wezwanie dla współczesnych.

Jeden z moich przyjaciół, prof. Michael Banner, anglikanin wykładający

filozofię w Kings College, kiedy spotkaliśmy się latem w Oxfordzie, opowiadał mi, jak u swoich studentów, zagrożonych modą na pesymizm i łatwą dekonstrukcję, usiłuje rozbudzić zainteresowanie pozytywną, optymistyczną wizją humanizmu. Staje on zawsze przed problemem, co im zadać jako lekturę, żeby widzieli nie tylko zagrożenia i dekonstrukcje, ale także pozytywny obraz osoby ludzkiej. Po kilku latach praktyki dydaktycznej stwierdził, iż najlepsze teksty, które może im obecnie polecić, to encykliki Jana Pawła II, zwłaszcza *Redemptor hominis* i *Evangelium vitae*. Te słowa w ustach anglikanina, filozofa uprawiającego refleksję w kręgu zdominowanym przez filozofię analityczną, gdzie nie zawsze wielkie idee filozofii znajdują należyte zrozumienie, stanowią szczególne świadectwo i szczególne zobowiązanie dla nas wszystkich.

Patrząc z perspektywy czasu i przemian, jakich doświadczała nowożytność, zanim przyszło rozczarowanie ponowożytne, przypominam sobie teksty z początku rewolucji przemysłowej w Anglii, kiedy wielu komentatorów dawało wyraz swojej wielkiej fascynacji przemianami technicznymi. Jeden z XIX-wiecznych piewców przemian niesionych przez rozwój przemysłu pisał wtedy: „Jakże ślicznie wyglądają czerwone kominy fabryk w pejzażu, który jeszcze niedawno był zielony". Kominy fabryk interpretowano wówczas w kategoriach postępu techniki i nowoczesności. Trzeba było prawie dwustu lat przemian, zanim ekologowie uświadomili sobie, jaki jest ukryty sens tamtych symbolicznych kominów. Obawiam się, że w dziedzinie wartości ludzkich niewielu współczesnych „ekologów" dostrzega doniosłość elementarnego porządku natury, którego nie wolno nam naruszyć w imię praktycznych zastosowań. Nie wolno także i dlatego, że z historii znamy już cenę takiego eksperymentowania, w którym osobę ludzką traktowano w sposób instrumentalny.

To w *Centesimus annus* Jan Paweł II napisał: „Zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej «ekologii ludzkiej»" (nr 38). Pojęcie „ekologii ludzkiej" wyznacza dla nas wszystkich wielki program podejmujący wyzwania współczesności. Przypomina ono, że nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, ale również człowiek stanowi dar otrzymany przez Boga. Dlatego musi on respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony.

Dziś już zrozumiano w wielu kręgach, że ziemia jest darem, którego nadużywaliśmy. Prawda o tym, że człowiek jest również darem, którego można nadużyć i który, niestety, bardzo często bywa nadużywany, do wielu środowisk jeszcze nie dotarła. Wielkie idee, które inspirowały encyklikę *Humanae vitae*, a które leżą u podstaw nauczania Jana Pawła II, otrzymują jednak bardzo konkretne formy w codziennych dyskusjach. W serwisie prasowym sprzed czterech dni znalazłem wiadomość: „Parlament Europejski podjął uchwałę zakazującą klonowania człowieka i dokonywania takich zmian w kodzie genetycznym i w zarodku ludzkim, które byłyby przenoszone na następne pokolenia". Dla Polaków informacja ta jest ważna także i dlatego, że kiedy pojawiły się pierwsze wiadomości o klonowaniu, niektórzy z ideologów czy publicystów epatujących nowoczesnością deklarowali bezkrytycznie, że wreszcie przyszedł czas, kiedy człowiek przekro-

czy kolejny Rubikon i dzięki klonowaniu będzie mógł wydobyć ukryte potencjalności gatunku ludzkiego. Do podobnych prognoz dodawano komentarz łączący antychrześcijańskie uwagi z wizją wyzwolenia, postępu i nowoczesności. Obawiam się, że tego typu komentarze miały tę samą merytoryczną wartość, co uwagi o wkładzie kominów fabryk do postępu w XIX-wiecznej Anglii.

Co jest jeszcze znamienne w serwisie informującym o decyzji Parlamentu Europejskiego? Sama statystyka: 432 głosy za tym, żeby zabronić klonowania, 78 głosów przeciw. Kto głosował przeciw? Partia Zielonych! Okazuje się więc, że troska o ekologię może uzyskać bardzo różny sens w rozwoju pewnych idei. Można widzieć ekologię z perspektywy ideologii, gdzie pewne tematy wywoławcze zastępują konsekwentną refleksję nad ochroną środowiska naturalnego człowieka. Nie możemy pozwolić sobie na psychologiczne odreagowywanie podobnych zachowań. Musimy iść konsekwentnie w głąb, by stawiać pytania o najgłębsze implikacje treści wyrażających chrześcijańską wizję osoby ludzkiej. W tej perspektywie należy ujmować wypowiedź, którą opublikował na łamach „L'Osservatore Romano" ojciec Gino Concetti. Skrytykował on, mimo wszystko, uchwałę Parlamentu Europejskiego, zarzucając jej brak doprowadzenia do końca pewnych konsekwencji. Wytknął dokumentowi przede wszystkim to, że nie uwzględnia w ogóle ochrony prawnej ludzkiego embrionu. Pisał: „Nie wystarczy, że przepisy i dyrektywy zabronią tylko przemysłowego i komercyjnego wykorzystywania embrionów. Katolikom brakuje w dokumencie także stwierdzenia, że płód jest nową ludzką istotą i ma wynikające z tego prawa, przede wszystkim prawo do życia".

To są właśnie nasze codzienne realia, gdzie serwisy prasowe wyrzucają porcje informacji, które jeszcze niedawno nie istniały dla wcześniejszych pokoleń. Przy tym podejściu do sygnalizowanych zagadnień potrzeba nam wielkiej wizji ukazującej perspektywę humanizmu chrześcijańskiego. Jest to wizja, którą Ojciec Święty w *Evangelium vitae* przedstawia jako ukierunkowanie w stronę rzeczywistości świętej. Ład obiektywny, który mamy chronić, ład, który zostaje nam powierzony, jest powierzony po to, byśmy strzegli rzeczywistości świętej z poczuciem odpowiedzialności; byśmy doskonalili ją przez miłość oraz dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom.

W tej perspektywie pojawia się teologia daru z siebie. Człowiek pojmowany jest w niej jako dar Boży, który odnajduje swoją istotę składając siebie w ofierze. Dla chrześcijanina niedościgłego wzorca tej ofiary dostarcza dramat Krzyża. Chrystus dokonujący dzieła odkupienia nie za pomocą teoretycznych dysput, lecz przez złożenie siebie w ofierze wprowadza nas w perspektywę podstawowych poszukiwań. Nawet jeśli nie wszyscy rozumieją jej doniosłość, nawet jeśli nauczanie papieskie bywa systematycznie kwestionowane, zobowiązani jesteśmy do ukazywania tego wielkiego ideału. Ma on chronić współczesnych przed jakże popularnymi próbami oswojenia przeciętności, przez przybliżenie wielkich i trudnych wzorców, w których podstawową kategorię stanowi kategoria daru z siebie.

Kiedyś Martin Heidegger przedstawiał człowieka jako pasterza bycia.

W teologicznej wizji Jana Pawła II człowiek jest kimś więcej aniżeli tylko pasterzem bycia. Jest pasterzem i stróżem Bożego daru, i przez to uczestniczy w życiu samego Boga, stanowiąc pierwszą i podstawową drogę Kościoła. Dziękuję wszystkim, którzy przez swą refleksję będą ukazywać nam wielkość tego daru. Gorąco życzę, aby poczucie intelektualnej wspólnoty sprawiało, że nie będziemy się czuć samotni wśród alternatywnych propozycji antropologicznych. Niechaj wielka wizja humanizmu chrześcijańskiego będzie dla nas inspiracją w wędrówkach w głąb nadziei umacnianej na ścieżkach służenia prawdzie.

Bp Andreas LAUN

TRZYDZIEŚCI LAT PO „HUMANAE VITAE"

Przed trzydziestu laty ukazała się encyklika *Humanae vitae*, co z racji znaczenia tego dokumentu jest dobrą okazją do zastanowienia się nad nim dzisiaj. Nie chcę jednak podejmować tutaj mojej własnej próby uzasadnienia normy głoszonej przez *Humanae vitae*. Zrobili to już inni, wiele impulsów dał nam Jan Paweł II w swoich dokumentach i przemówieniach, i na pewno będziemy jeszcze do tego wracać. W mojej refleksji chciałbym natomiast „spojrzeć wstecz" i wziąć pod uwagę całość problematyki. Chciałbym zatem mówić:

– o „potrójnym kryzysie" w Kościele jako reakcji na *Humanae vitae* i o encyklice *Veritatis splendor* jako odpowiedzi na ten kryzys,

– o tym, w jakim kierunku powinno dalej iść uzasadnienie normy *Humanae vitae*,

– o „feministycznym" wymiarze *Humanae vitae*,

– o społeczno-etycznym znaczeniu *Humanae vitae*,

– o znaczeniu *Humanae vitae* dla „przemysłu płodności".

„HUMANAE VITAE", POTRÓJNA REWOLUCJA I „VERITATIS SPLENDOR"

„Humanae vitae" – znak, któremu sprzeciwiać się będą – tak zatytułował jedno ze swoich pism Dietrich von Hildebrand, przez które spieszył z pomocą atakowanemu Pawłowi VI. Być może sam wówczas nie wiedział, jak bardzo miał rację. *Humanae vitae* nie wywołała bowiem tylko krótkotrwałego protestu teologów, ale stanęła u początku wielkiego procesu odejścia, o którym nie wiemy jeszcze dzisiaj, do czego doprowadzi.

Pod naporem oburzonych małżonków i ich duszpasterzy, którzy – jak się przynajmniej wydawało – bezinteresownie solidaryzowali się z parami małżeńskimi, teologowie moraliści wzięli się do roboty i spełnili pokładane w nich oczekiwania.

Po początkowym szoku i po gorących debatach na medialnym areopagu XX wieku, w pierwszych tygodniach i miesiącach po ogłoszeniu *Humanae vitae* w zachodniej teologii moralnej miał miejsce początek procesu – tym razem poza sferą publiczną – który określany był jako odnowa, w rzeczywistości jednak prowadził do tego drama-

tycznego kryzysu, na który Jan Paweł II odpowiedział encykliką *Veritatis splendor*. Teologowie moraliści uświadomili sobie bowiem wkrótce, że podważenie normy *Humanae vitae* nie może się powieść dopóty, dopóki nie zostaną zmienione założenia, na których się ona opiera. Myślano: teoria etyczna, która prowadzi do takiego nauczania jak nauczanie *Humanae vitae*, nie może być słuszna. W konsekwencji podjęto wysiłek przemyślenia i nowego sformułowania podstawowych pojęć teologii moralnej.

Oczywiście, w nauce nie tylko wolno, ale należy wciąż na nowo sprawdzać tradycyjne tezy, aby je lepiej zrozumieć lub nawet odrzucić, gdyby miało się okazać, że to, co błędnie uważano za przykazanie Boże, jest tylko wymysłem człowieka. Takiej postawie nie można niczego zarzucić, w końcu również Sobór Watykański II wzywał do odnowy teologii moralnej.

Jednak pod naciskiem opisanej sytuacji krytyczna ocena tradycyjnej teologii moralnej doprowadziła nie do reformy, lecz do przewrotu: podstawy jako takie okazały się – jak twierdzono – słabe i kruche, tak że logiczne poniekąd wydawało się ich zburzenie. Pewną rolę odkrywał tu też duchowy efekt domina: nowe sformułowanie pewnej części doktryny prowadziło do przeformułowania części następnej, i tak dalej, tak że w końcu powstały nowe podstawy moralności, które objęły zarówno podmiot aktu moralnego, jak i jego przedmiot – i wreszcie sam akt moralny. W świetle tego nowego uzasadnienia moralności nie było już konieczne trzymanie się nauki *Humanae vitae*, a w każdym razie nie w tym absolutnym sensie, w jakim wykładał ją Paweł VI. Przeciwnie, w pewnych kręgach teologów moralistów za obraźliwe uznawano przypisywanie komuś chęci obrony *Humanae vitae*!

Do istoty zasad ogólnych należy jednak to, że odnoszą się one do wszystkich przypadków. Innymi słowy: nowe sformułowanie podstawowych pojęć teologii moralnej oznaczało nie tylko możliwość innego niż dotąd ujęcia kwestii regulacji poczęć, lecz również możliwość ostatecznego zneutralizowania każdego innego „trudnego przypadku".

W tym sensie „zburzonych" zostało pięć „kolumn" dotychczasowej teologii moralnej Kościoła: na płaszczyźnie bardziej filozoficznej nauka o sumieniu, nauka o tak zwanym prawie naturalnym, a w konsekwencji również nauka o akcie moralnym, natomiast na płaszczyźnie teologicznej nauka o wpływie Objawienia na etykę oraz kompetencja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w odniesieniu do kwestii moralnych. Jednak to właśnie te elementy były – każdy na swój sposób – współrzędnymi, które umożliwiały ludziom moralną ocenę ich działań. Dawały im pewność i orientację, tak jak położenie gwiazd marynarzom. Teraz natomiast wydawało się, że były to tylko błędne ogniki.

Ten dramatyczny rozwój w ramach teologii moralnej, a także w eklezjologii uwidaczniał się w Kościele przez to, że za sprawą tego, co chciałbym nazwać potrójną rewolucją, coraz mocniej stawiano – i stawia się – pod znakiem zapytania autorytet nauczycielski Kościoła:

R e w o l u c j a t e o l o g ó w. Najpierw wraz z tak zwaną „Deklaracją kolońską" swój bunt ogłaszają teologowie: odnosząc się do nauki papieża

o regulacji poczęć, zaatakowali go nie tylko osobiście, ale przede wszystkim podważyli jego roszczenie do sprawowania urzędu nauczycielskiego.

R e w o l u c j a l a i k a t u. Ta duchowa choroba przeszła następnie na świeckich wyrażając się w formie tak zwanej inicjatywy ludu Bożego. Również w ideologii tego ruchu na centralnym miejscu znajduje się nowy obraz Kościoła z całkowicie innym rozumieniem jego nauczania. Charakterystyczne są „listy trzody", które całkiem otwarcie pragną ustanowić nowy autorytet w Kościele. Nie należy się łudzić: nawet jeśli sukces tego ruchu w innych krajach był umiarkowany lub nawet niewielki, to jego duch i teologiczne poglądy są szeroko rozpowszechnione.

R e w o l u c j a k l e r u. W końcu głos zabrał Reinhold Stecher, emerytowany biskup Insbrucka, pisząc niewiarygodnie agresywny list do papieża. Co do treści jego krytyka odnosi się wprawdzie bardziej do kwestii pastoralno-praktycznych, ale nie należy dać się zmylić: tak czy inaczej pokazuje on wszystkim innym, jaki stosunek można mieć do papieża. Oczywiście szkodzi on w ten sposób autorytetowi papieskiemu, gdyż przeciętny chrześcijanin rzadko potrafi rozróżnić pomiędzy nauczaniem Magisterium w sensie właściwym a innymi rozstrzygnięciami papieża. Poza tym z różnych jego wypowiedzi wiadomo, że w spornych kwestiach jego zdanie jest inne niż nauczanie Magisterium. Natychmiast po ogłoszeniu listu biskupa Stechera jeden z księży należących do ruchu „Cursillo" rozpoczął zbieranie podpisów księży popierających stanowisko biskupa.

Na przedstawiony tu rozwój teologii moralnej papież Jan Paweł II odpowiedział encykliką *Veritatis splendor.* Jest ona bez wątpienia kamieniem milowym w historii teologii moralnej; jej recepcja jest zadaniem na następne dziesięciolecia. Równie konieczne będzie przezwyciężenie wspomnianych wyżej rewolucji w teologicznie odnowionym duszpasterstwie. Potrzeba do tego z pewnością analizy wysuniętych pytań i odpowiedzi na nie, ale jeszcze bardziej potrzeba powrotu do centrum wiary: dopiero przez odniesienie do tego centrum ludzie będą gotowi rozmawiać między sobą o tak delikatnych kwestiach jak *Humanae vitae.*

UWAGI NA TEMAT UZASADNIENIA „HUMANAE VITAE"

Na temat uzasadnienia normy *Humanae vitae* ukazało się już wiele ważnych opracowań. Ponieważ nie znam ich wszystkich, nie chcę tu podejmować dyskusji co do jakości wysuwanych w nich argumentów. W związku z uzasadnieniem chciałbym zwrócić uwagę na rzeczy następujące:

Po pierwsze, we wszelkich dyskusjach powinniśmy starannie rozróżniać między argumentami pierwszorzędnymi, właściwymi, i argumentami drugorzędnymi. Właściwymi argumentami są te, które rzeczywiście uzasadniają normę *Humanae vitae* i jej obowiązywalność; argumenty drugorzędne nie są ostateczne, ale pokazują, że *Humanae vitae* odpowiada całościowo rozumianemu dobru człowieka, przygotowując w ten sposób drogę do zrozumienia właściwych racji.

Na przykład: właściwe uzasadnienie normy *Humanae vitae* odwołuje się do istoty aktu małżeńskiego, który – w przeciwieństwie do tego, co mówią

krytycy – nie jest zdarzeniem czysto biologicznym i którego nie wolno z racji praktycznych rozkładać na „duchowo nienaruszalną miłość" i „manipulowalny współczynnik cielesny". Za argument drugorzędny uważam na przykład „argument zielonych" („Domagamy się wolnych od techniki genowej i hodowanych bez chemii warzyw i owoców, a nasze kobiety mają codziennie łykać silnie działające preparaty?"), a także twierdzenie, że życie wedle wskazań *Humanae vitae* sprzyja miłości małżeńskiej, gdyż realizuje prymat miłości duchowej nad pożądaniem zmysłowym. Miłość winna bowiem określać zjednoczenie, a nie odwrotnie – pożądanie zmysłowe miłość. Miłość może (i powinna) być duszą zjednoczenia seksualnego, jednak istnieje ona również niezależnie od niego i „ożywia" również wstrzemięźliwość.

Po drugie, zwłaszcza w związku z *Humanae vitae*, chciałbym przypomnieć oczywistą zasadę: również norma *Humanae vitae* musi wypływać z przykazania miłości. Dlatego musimy przede wszystkim pokazać, że *Humanae vitae* odpowiada wymaganiom duchowo-cielesnej miłości i jej sprzyja. Nasze uzasadnienie winno wychodzić od miłości i ukazać *Humanae vitae* jako autentyczny postulat miłości. „Intima ratio" aktu małżeńskiego jest płodna miłość – i to właśnie należy pokazać.

Po trzecie – i rzeczywiście dopiero po punkcie drugim – winniśmy skrupulatnie rejestrować, jak katastrofalne następstwa przynosi odrzucenie normy *Humanae vitae*. Płyną stąd mocne argumenty wtórne.

Nota bene: Wskazanie na te następstwa nie może prowadzić do zaniedbania właściwego uzasadnienia i do przekonania, że już same następstwa uzasadniają prawdziwość normy *Humanae vitae*. Musimy je jednak dostrzegać i piętnować. Wskażę tylko następujący przykład:

W wielu miejscach na świecie rejestruje się zmniejszenie męskiej płodności. Według specjalistów jedną z przyczyn jest złe wydzielanie estrogenu. Gdy codziennie miliony kobiet łykają „pigułkę", wydzielają estrogen, który dociera do wód gruntowych, a w końcu do łańcucha pokarmowego i w ten sposób również do ciała mężczyzny. Nie wyciągając stąd powierzchownego wniosku: „A zatem *Humanae vitae* ma rację" (który to wniosek można by obalić zarzutem: „Jeśli jednak uda nam się znaleźć inne środki, nie mające takich skutków ubocznych, to co wtedy?"), twierdzę: cóż za perwersja! Najpierw wyłączamy płodność, aby otworzyć drogę pożądaniu seksualnemu, następnie zaś wynajdujemy zapłodnienie in vitro, aby przezwyciężyć powodowane przez to szkody, a jednocześnie kontrolujemy ciąże wymuszone przez diagnostykę prenatalną, aby móc dokonać aborcji, gdy jakość dziecka nie spełnia naszych oczekiwań!

FEMINISTYCZNY WYMIAR „HUMANAE VITAE"

Na konferencji w Kairze (1994) ONZ uchwaliła ogromny program antykoncepcyjny dla krajów Trzeciego Świata. Przeciw temu programowi protestowały tam – wbrew ich woli „ramię w ramię z papieżem" – feministki. Według nich kampanie tego rodzaju prowadzą do nowego ucisku kobiet. Pod wieloma względami mają one rację, chciałbym tu jednak podkreślić aspekt, który

ma szczególne znaczenie w Trzecim Świecie, ale swą ważność zachowuje wszędzie:

Jak mówi Księga Rodzaju, do panowania mężczyzny nad kobietą doprowadziło przekleństwo grzechu, a nie była to „wola Boża" – jak stwierdził to z wyzwalającą jasnością obecny Papież. Niejednokrotnie przywoływana, często z ubolewaniem, „walka płci" tu ma swoje źródło; wiemy, w jak przerażający i brutalny sposób nadal praktykuje się i prawnie sankcjonuje ucisk kobiet.

Encyklika *Humanae vitae* byłaby rewolucją! Mężczyzna musi się tu bowiem nauczyć podporządkowania swego gwałtownego pożądania seksualnego rytmowi kobiety (nie jej zachciance, ale jej biologicznej strukturze!). Dominacja mężczyzny zostaje obalona przynajmniej w tym delikatnym miejscu: „musi" on – zazwyczaj bezwiednie – praktykować biblijne podporządkowanie się sobie nawzajem. Owo wzajemne podporządkowanie jest właśnie postacią miłości! Doświadczenie pokazuje, że istnieją mężczyźni, którzy żyją wedle normy *Humanae vitae*, a mimo to są tyranami. Jednak ogólna tendencja jest taka, że *Humanae vitae* sprzyja rozwojowi szacunku i nauce miłości – nie da się bowiem bez wewnętrznej sprzeczności pogodzić życia zgodnego z normą *Humanae vitae* w nocy z postawą tyrana w dzień.

Doświadczenie pokazuje także, że *Humanae vitae* daje kobietom nową świadomość i rozumienie ich własnej, kobiecej godności. Również z tego powodu *Humanae vitae* przyczynia się do urzeczywistnienia tego „katolickiego feminizmu", do którego wzywa papież w *Evangelium vitae* (pomimo niezrozumienia ze strony niektórych konserwatystów). Wynika stąd, że spojrzenie na Trzeci Świat winno nas nie tylko nie zniechęcić do przepowiadania *Humanae vitae*, lecz także prowadzić do przekonania, że *Humanae vitae* jest błogosławieństwem dla tego świata i dla świata jako takiego, przede wszystkim jednak dla kobiet.

SPOŁECZNO-ETYCZNE ZNACZENIE „HUMANAE VITAE"

Encyklika *Humanae vitae* ma nie tylko znaczenie dla indywidualnej pary małżeńskiej i jej osobistej świętości. Mówiąc „nie" sztucznemu sterowaniu płodnością Paweł VI odpowiedział na pytanie o dużo szerszym zakresie.

Jak już wspominaliśmy, w czasie wielkiej konferencji ludnościowej ONZ w Kairze wspólnota narodów uchwaliła program antykoncepcyjny, który miał być narzucony krajom Trzeciego Świata – rzekomo dla ich dobra – i niestety obecnie jest on realizowany. Mówiono wówczas o kosztach rzędu dziewięciu miliardów dolarów rocznie!

Stoją za tym, co można wykazać, równie imperialistyczne motywy, jak w przypadku szerzenia środków antykoncepcyjnych i aborcji wśród narodów słowiańskich przez narodowych socjalistów: nie po to, aby im pomóc, lecz po to, aby móc łatwiej nad nimi panować i wykorzystywać ich bogactwa.

Gdyby krajom Trzeciego Świata zamiast tego programu zaproponowano katolicki program oparty na *Humanae vitae*, wyniknęłoby stąd wiele korzyści o dalekosiężnych konsekwencjach społecznych:

Podczas gdy programy antykoncepcyjne na dłuższą metę będą musiały być opłacane przez dane kraje, naturalne

planowanie rodziny nie kosztuje nic, co najwyżej zapewnia miejsca pracy dla tych, którzy go uczą.

Środki antykoncepcyjne – nawet stosowane pod kontrolą ginekologiczną, a co dopiero bez niej – stanowią zagrożenie dla zdrowia, natomiast naturalne planowanie rodziny jest pod tym względem absolutnie bez zarzutu. Lepsze rozumienie własnego ciała sprzyja roztropnemu czuwaniu nad własnym zdrowiem.

W przypadku antykoncepcji mamy do czynienia z obiektywnym upokorzeniem kobiety: nie jest ona godna miłości taka, jaką jest, lecz tylko wówczas, gdy sobą manipuluje lub gdy mężczyzna broni się przed nią. Innymi słowy: antykoncepcja umacnia postawę „macho".

Naturalne planowanie rodziny sprzyja wolności kobiet. Przez antykoncepcję kobiety zostają bowiem bez reszty wydane męskiemu pożądaniu, nie mogą się nawet bronić przez wskazanie na nową, nie pożądaną ciążę. Natomiast naturalne planowanie rodziny wzmacnia ich samoświadomość i domaga się od mężczyzny zbawiennego podporządkowania.

Za pomocą państwowych programów antykoncepcyjnych małżonkowie zostają uzależnieni od państwa, zwłaszcza że niejednokrotnie małżeństwa są zmuszane do ich przyjęcia. Natomiast naturalne planowanie rodziny zapewnia małżonkom wolność wobec państwa.

Programy ONZ oznaczają kierowanie z zewnątrz całymi narodami, to zaś, jak można wykazać, nie służy dobru tych narodów.

Jeszcze gorsze niż ta materialna zależność jest coś innego: programów antykoncepcyjnych nie da się oddzielić od bardzo otwartego mówienia o seksualnym życiu człowieka, to zaś, jak się o nim mówi, jest z konieczności naznaczone światopoglądem tego, kto mówi. Oznacza to, że całe narody zostają poddane „praniu mózgów" przez określone kręgi.

Antykoncepcja będzie również prowadzić do zachowań coraz bardziej rozwiązłych, te zaś do szerzenia się chorób przenoszonych drogą seksualną – ze szkodą dla rodzin i dla jednostek. Naturalne planowanie rodziny prowadzi natomiast małżonków do głębszego wzajemnego kontaktu.

Programy antykoncepcyjne są też rodzajem mechanizmu wyparcia ze świadomości tego, że zamiast walczyć z ubóstwem walczy się z ubogimi! Naturalne planowanie rodziny sprzyja natomiast odpowiedzialności i tym samym pośrednio umacnia postawę, która może prowadzić do sukcesów ekonomicznych.

Jednym słowem: postawa, która wiąże się z naturalnym planowaniem rodziny, ma wielkie znaczenie dla społecznego rozwoju narodów. Encyklika *Humanae vitae* ma nie tylko wielkie znaczenie w wymiarze etyki indywidualnej, lecz również w wymiarze etyki społecznej.

ZNACZENIE „HUMANAE VITAE" DLA „PRZEMYSŁU PŁODNOŚCI"

Encyklika *Humanae vitae* jest kluczowym dokumentem dla tego, co można by nazwać „przemysłem płodności" we współczesnym świecie. Jeśli bowiem odrzuca się *Humanae vitae*, to na podstawie dobrych racji człowiek może oddzielić „miłość" i „poczęcie", a w rezultacie trudno zrozumieć dlaczego – sko-

ro wolno mu wyłączyć poczęcie – nie wolno mu również pominąć seksualnego współczynnika miłości małżeńskiej i doprowadzać do poczęcia dziecka w warunkach laboratoryjnych.

W *Humanae vitae*, a następnie w *Donum vitae* Kościół stwierdził jasno, że poczęcie i akt płciowy stanowią całość, której nie wolno rozdzielać ani w jednym, ani w drugim kierunku. Tym samym postawiono tamę całej, gubiącej się dzisiaj w coraz to nowej nieludzkiej kazuistyce, technice embrionalnej: nie istnieje żadna dozwolona manipulacja ludzkim embrionem. Nie można go „produkować" niezależnie od pierwotnego aktu poczęcia w miłości ani manipulować nim poza matczynym łonem. W obliczu dzisiejszych technologii dotyczących ludzkiego życia jest to profetyczne przesłanie, o które byłoby trudno bez encykliki *Humanae vitae*.

Tłum. z jęz. niemieckiego
Jarosław Merecki SDS

Tadeusz STYCZEŃ SDS

„JESTEM PAPIEŻEM ŻYCIA I ODPOWIEDZIALNEGO RODZICIELSTWA..." SŁOWO KOŃCOWE

Przypada mi w udziale miły obowiązek, honor i radość złożenia naszemu Gościowi – w imieniu całego obecnego w auli naszej Alma Mater Dostojnego Grona Osób, a także w moim własnym – słów serdecznego podziękowania za dar znakomitego wykładu. W wyniku głębokiej refleksji, osadzonej na analizie filozoficzno-teologicznych racji wydanej przed 30 laty przez papieża Pawła VI encykliki *Humanae vitae* o sakralnym wymiarze wydarzenia, jakim jest poczęcie dziecka w małżeństwie, Prelegent ukazał, że jej przesłanie jawi się dziś – również w oparciu o analizę ostatnich, trudnych wcześniej do przewidzenia, a budzących już teraz w nas poważną troskę doświadczeń – jako stałe i nienaruszalne kryterium tego, co w tej sprawie jest jedynie słuszne i zdrowe. Kryterium to także na tle tych doświadczeń potwierdza z roku na rok samo siebie jako niezawodny probierz tego, co autentycznie człowiecze w tej niewątpliwie najbardziej intymnej wśród wszystkich międzyosobowych więzi, jaką jest małżeństwo, wytrzymując zwycięsko próbę upływu czasu. Krótko mówiąc: *Humanae vitae* została nam ukazana jako przesłanie profetyczne. W obliczu pogłębiającego się w świecie kryzysu małżeństwa i rodziny przesłanie encykliki jawi się dziś po prostu jako jedyny klucz dla postawienia trafnej diagnozy oraz dla wskazania jedynie skutecznej terapii wielu schorzeń współczesnej cywilizacji u samego jej korzenia.

Za tę tak krystalicznie jasno i przekonywająco zaktualizowaną na dziś ocenę przesłania Pawła VI dziękujemy Ci, Księże Biskupie Andrzeju, Drogi Przyjacielu, tym bardziej że niesie ją do nas – w Twojej osobie – ktoś wprost z Zachodu. Jest to żywy dowód na to, jak wielkie i zdrowe moce tkwią wciąż w kulturze Zachodu. Jest to też dowód na to, że dobro nieustannie i wciąż się odradza, a nawet potężnieje i wyzwala nowe moce w zderzeniu z wyzwaniami ideologii pozorów wolności, ideologii propagującej w imię wolności postawę rezygnacji z tego, co trudne, a co zazwyczaj stanowi miarę autentycznej wielkości człowieka.

Ale mamy jeszcze jeden tytuł do szczególnej wdzięczności wobec Biskupa Andreasa Launa. Przybywając do nas z zewnątrz, wkracza on bowiem dziś w sam środek domu, który świętuje tu z dwu innych jeszcze – obok 30-lecia encykliki *Humanae vitae* – tytu-

łów. Jest to 78. rocznica urodzin Ojca Świętego Jana Pawła II, wieloletniego profesora etyki w naszym Uniwersytecie. Lecz w tę właśnie datę wpisuje się w tym roku i na nią nakłada jeszcze jedna, zupełnie szczególna rocznica. Jest to 20-lecie jego pontyfikatu.

Rocznica ta skłania oczywiście wielu do podejmowania już teraz prób podsumowania tegoż pontyfikatu, zwłaszcza że jest on – co także już w całym świecie odnotowano – najdłuższym ze wszystkich pontyfikatów naszego stulecia. Skłania to więc wielu do próby podsumowania pontyfikatu Jana Pawła II na tle pozostałych pontyfikatów kończącego się XX wieku, a nawet więcej, do podsumowania go na tle kończącego się – i nadchodzącego – tysiąclecia. Wątku tego dotknął już zresztą w swym wstępnym słowie Jego Magnificencja Ksiądz Rektor Wielgus...

Przyglądając się nieco z boku podejmowanym w świecie próbom oceny tego pontyfikatu nie sposób nam jednak tu właśnie, w Lublinie – w rocznicę 20-lecia pontyfikatu Jana Pawła II oraz w rocznicę nakładającej się na to 20-lecie rocznicy 30-lecia opublikowania encykliki *Humanae vitae* – przeoczyć pewnej ważnej „diagnozy" postawionej temuż pontyfikatowi. Chodzi o diagnozę, jaką pontyfikatowi Jana Pawła II postawił... sam Jan Paweł II. Uczynił to zresztą już na samym niemal progu objęcia katedry św. Piotra w Rzymie, wypowiadając o samym sobie te oto słowa: „Jestem papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa". Oto dlaczego tę właśnie autodiagnozę umieściliśmy zarówno na plakacie, jak również w rozesłanych przez Instytut zaproszeniach. Stąd też kierując raz jeszcze podziękowanie w stronę Księdza Biskupa Andreasa z Salzburga za ukazanie nam w swym referacie globalnej wizji encykliki Pawła VI *Humanae vitae*, którego pontyfikat – również w oparciu o ten sam referat – można by z powodzeniem podsumować jako „pontyfikat papieża życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa", chciałbym tu podjąć pytanie: jak mogło dojść i doszło do tego, że Jan Paweł II sam to właśnie określenie „wziął za swoje"? Czym wytłumaczyć sobie to jego tak szczególne pochylenie się nad sprawą małżeństwa i rodziny? Skąd jego żar dla tej sprawy? – pytają mnie ciągle o to.

Otóż na to pytanie odpowiada wprost sam Ojciec Święty w autobiograficznej książeczce napisanej z okazji pięćdziesięciolecia swego kapłaństwa. Pisze on tam, że nauczył się kochać miłość młodych ludzi, dziewcząt i chłopców, towarzysząc dyskretnie jako duszpasterz ich miłości ukierunkowanej na wzajemny dar z samych siebie. Dar ten – całkowity wzajemny dar – zawęźla między nimi nieodwołalną wspólnotę, małżeństwo, które z kolei owocuje dla nich darem dziecka, przekształcając ich małżeństwo w rodzinę.

Tej właśnie sprawie poświęca młody profesor etyki, ksiądz Karol Wojtyła, właśnie tu, na KUL-u, jeden ze swych pierwszych wykładów monograficznych. Tytuł wykładu brzmi: „Miłość i odpowiedzialność". A kiedy to się działo? Zaczął go w roku akademickim 1957/58. Gdy wymieniłem wczoraj w wywiadzie dla Radio Vaticana tę datę, Pani Redaktor zauważyła od razu: To odkrywamy nową rocznicę – 40-lecie „Miłości i odpowiedzialności". Istotnie. Krótko potem ukazuje się tu, w Lublinie, pierwsze – przygotowane przez Towarzystwo Naukowe KUL – wyda-

nie tej książki, przetłumaczonej dziś na wiele języków świata. Poświęcił on zresztą już wówczas tej samej sprawie również fascynujący utwór sceniczny: *Przed sklepem jubilera*. I jakże tutaj i w tej chwili, tu i teraz, nie mówić o jakimś genius loci, i nie odnieść tego określenia do miejsca, w którym teraz się znajdujemy i w którym teraz radość dzielimy z tego powodu!

W akcie wzajemnego oddania się sobie małżonków Karol Wojtyła widzi sanktuarium, tj. wybrane przez samego Boga-Stwórcę „miejsce i czas" dla dokonania tak niezwykłego cudu, jakim jest powołanie do życia dziecka. To dziecko jest dziełem Jego stwórczej miłości, Jego dzieckiem – „Boży dar" par excellence. I nim właśnie obdarowuje On tych, którzy je wraz z Nim rodzą. Obdarowuje On ich dzieckiem, gdy oni się całkowicie, bez reszty samymi sobą obdarowują. Ich dziecko pozostaje jednak w pierwszym rzędzie Bożym dzieckiem, darem Boga dla nich. Sprawie tej poświęci Jan Paweł II monumentalną katechezę na temat małżeństwa, której da tytuł: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich...*, oczywiście z domyślnym już dalszym ciągiem: „na obraz i podobieństwo swoje". Obrazem tym jest Jedyny Bóg w Odwiecznej Komunii Osób. Ale już dużo wcześniej Karol Wojtyła poświęca tej samej sprawie jeden z najgłębszych w swoim dorobku utworów scenicznych: *Promieniowanie Ojcostwa*. Sedno tego utworu można wyrazić słowami św. Augustyna: Nie ma mnie, Ojcze, bez Ciebie, dawcy mego życia, we mnie. Intimior intimo meo. Stąd z Tobą mam do czynienia, mając z samym sobą do czynienia! I z Tobą mam do czynienia, mając z tym oto drugim do czynienia! Autor *Promieniowania Ojcostwa* odpowiada Bogu na to Jego wyznanie stwórczej miłości do siebie jako swego dziecka, na Boga dar, którym jest, wyznaniem: Ojcze! Swoim jestem dopiero, gdy jestem z wyboru Twoim. Cały Twój. Totus Tuus! Dopiero oddawszy się Tobie cały, bez reszty, posiadam samego siebie na tyle, by w ogóle móc siebie – wraz z Tobą i w Tobie – oddać w darze komukolwiek z ludzi...

Oto źródło, najgłębsze, śmiem myśleć, które prowadzi Jana Pawła II do przywołanego wyżej określenia własnego pontyfikatu: „Jestem papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa".

Kiedy to się jednak dokładnie stało, w jakich okolicznościach? By wyjaśnić sobie tę sprawę do końca, musimy raz jeszcze spojrzeć dziś do kalendarza. Oto pojawia się nowa zbieżność rocznic, jeśli wręcz już nie ich zależność. Mamy dzisiaj 15 maja. Wyprzedzająco świętujemy urodziny Ojca Świętego, które przypadają na dzień 18 maja. Co jednak stało się 13 maja przed 17 laty? To data zamachu na życie Papieża. Ojciec Święty powiedział wówczas: Aksamitna ręka poprowadziła śmiercionośną kulę milimetry obok organu, którego ugodzenie oznaczałoby śmierć. Czyja była to ręka?

I tak oto życie Papieża zostało nam wszystkim w tym dniu na nowo, powtórnie przez niebo podarowane.

Ale na to wydarzenie nakłada się jeszcze jedna zbieżność, czy wręcz zależność... Wyjeżdżając na plac św. Piotra w tym dniu miał Ojciec Święty ogłosić uroczyście w czasie audiencji dwa dopiero co podpisane przez niego ważne dokumenty dotyczące życia: akt erygowania Instytutu Nauk o Małżeństwie i Rodzinie przy Uniwersytecie na

Lateranie oraz podniesienie dotychczasowej Komisji do Spraw Rodziny do rangi Rady, instancji równoważnej watykańskim kongregacjom. Nie doszło do tego wówczas na placu św. Piotra. Najwidoczniej musiało się to stać w glorii kontrastu zamachu na jego życie oraz w majestacie cudownego jego ocalenia.

Tak oto w przełomowym momencie tego pontyfikatu, w jego momencie najbardziej dramatycznym, staje znów w centrum małżeństwo i rodzina jako sanktuarium miłości i życia. W tym także czasie i w tym układzie okoliczności – podczas jednego ze spotkań – Ojciec Święty oświadcza: „Jestem papieżem życia i odpowiedzialnego rodzicielstwa. I każdy w tym domu musi o tym pamiętać". Są to jego ipsissima verba.

Ten dom to oczywiście katedra św. Piotra, to dom, którym jest cały Kościół. Czujemy się tu, na KUL-u cząstką tego domu, domu Piotra naszych czasów.

W czasie tegorocznego lutowego kongresu założonej przez Ojca Świętego Papieskiej Akademii Życia przypomniałem mu o tym powiedzeniu sprzed 17 lat. I wówczas zareagował on spontanicznie: Tak, przyszedłem tu „z humanae vitae i dla humanae vitae".

Oto więc i wyjaśnienie tego szczególnego tytułu, który widnieje na naszym zaproszeniu dla Państwa na tę uroczystość do tego oto tu domu. Jego domu. Na to święto. To tytuł, który Ojciec Święty sam sobie nadał.

Dzisiejsza sesja to skromny wyraz naszej pamięci. Ale zarazem jeszcze coś więcej. Nasze w niej uczestnictwo, nasza obecność tu dzisiaj to karta naszej tożsamości, znak naszej więzi z tym domem i obecności w tym domu, w którym ten Papież ma szczególny tytuł, by być – i czuć się – w nim u siebie, jak swój wśród swoich.

I dlatego kończąc ośmielam się wypowiedzieć z radością to retoryczne pytanie: Któż bardziej ma o tym pamiętać niż Uczelnia, w której dokładnie w roku akademickim 1957/58 prowadził tu, w tym miejscu, Ojciec Święty Jan Paweł II – jako ksiądz docent Karol Wojtyła – swój wykład, uwieńczony wkrótce potem wydaną po raz pierwszy przez Towarzystwo Naukowe KUL książką: *Miłość i odpowiedzialność*? Co więcej! Kto – pytam – ma bardziej dziękować Bogu, za to życie dwukrotnie podarowane Kościołowi, światu i nam, podarowane po raz pierwszy przed 78 laty, i po raz drugi przed 17 laty? Kto ma bardziej za to dziękować?

Oto dlaczego stoimy teraz tu już niemal na progu Eucharystii, w której za chwilę będziemy uczestniczyć. Eucharystia znaczy Dziękczynienie. Oto szczególny czas i szczególne miejsce, by dziękować za to życie. Dziękować za nie Jedynemu Dawcy Życia. Dziękować za nie Bogu, naszemu Ojcu.

TEKST TELEGRAMU URODZINOWEGO SKIEROWANEGO DO OJCA ŚWIĘTEGO JANA PAWŁA II

Jego Świątobliwość
Ojciec Święty Jan Paweł II
W a t y k a n

Wasza Świątobliwość!
Umiłowany Ojcze Święty!

Zgromadzeni w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – Alma Mater, która była świadkiem wykładów o miłości i odpowiedzialności, głoszonych tutaj przez Waszą Świątobliwość – na uroczystej sesji zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II KUL

– w 30. rocznicę ogłoszenia encykliki *Humanae vitae* Papieża Pawła VI,
– w 78. rocznicę Urodzin oraz w 20. roku Pontyfikatu Waszej Świątobliwości,

w imieniu całej społeczności akademickiej KUL pragniemy zapewnić o naszej stałej modlitwie, prosząc Boga o łaski potrzebne w posłudze umacniania Kościoła w wierze, nadziei i miłości. Oczekując przybycia Waszej Świątobliwości do Ojczyzny pozostajemy z nadzieją na spotkanie w progach Uniwersytetu, który na zawsze pozostanie Jego domem.

JM Ks. Prof. dr hab. Stanisław Wielgus
Rektor KUL

JM Ks. Prof. dr hab. Andrzej Szostek
Rektor-elekt KUL

JE Ks. Bp Prof. dr hab. Andreas Laun
Biskup pomocniczy Salzburga

Prof. dr hab. Karol Tarnowski
PAT, Kraków

JE Ks. Abp Prof. dr hab. Józef Życiński
Metropolita Lubelski, Wielki Kanclerz KUL

JE Ks. Abp Prof. dr hab. Bolesław Pylak
Metropolita Senior

Prof. dr hab. Alicja Grześkowiak
Marszałek Senatu RP

Dr med. Wanda Półtawska
Kierownik Instytutu Teologii Rodziny PAT

Ks. Prof. dr hab. Tadeusz Styczeń
Kierownik Instytutu Jana Pawła II KUL

Lublin, 15 maja 1998

Wojciech CHUDY

MIŁOŚĆ DO PIENIĘDZY

Odkąd wynaleźli je Fenicjanie, odgrywają istotną rolę w życiu człowieka. Zawsze były ważnym tematem myślenia i rozmów. Chłop zastanawiający się na przednówku, czy wystarczy jemu i jego rodzinie do wiosny, myślał o nich. Najgłośniejsze mariaże łączące stare rody podbudowane były zazwyczaj czynnikiem ekonomicznym; pojęcie posagu było zresztą we wszystkich klasach społecznych pojęciem ważniejszym niż uczucie miłosne. Pieniądze pomagały zdobyć władzę i utrzymać ją. One też pomagały wygrywać wojny. W tych dwu ostatnich dziedzinach do dziś jest tak samo. „Pecunia non olet" („Pieniądze nie śmierdzą") – powtarzali za starożytnymi nasi przemysłowcy ostatnich kilku lat, sprzedając helikoptery wojskowe do totalitarnej Birmy i karabiny dla odbiorców zaprzyjaźnionych z terrorystami.

Dzisiaj jednak coś się g r u n t o w n i e z m i e n i ł o. Kiedyś mówiło się o pieniądzach dużo i namiętnie, ale raczej cicho i dyskretnie. Błysk pożądania w oku („ żądza pieniądza") ujawniał się za zamkniętymi drzwiami, była to sprawa wstydliwa, coś jak choroba weneryczna albo wujek w więzieniu. Istniało nawet powiedzenie: „Dżentelmeni nie rozmawiają o pieniądzach". Dziś pieniądze są najpopularniejszym tematem rozmów w kawiarni, w sklepie, w biurze, w kręgu rodzinnym i w łożu małżeńskim, na korytarzu uniwersytetu, przy stole konferencyjnym i oczywiście w mass mediach. Powiedzenia w rodzaju: „Jak nie wiadomo, o co chodzi, to na pewno chodzi o pieniądze" albo „Kiedyś panował kult rasy i klasy, a teraz światem rządzi kult kasy", wypowiadane są z upodobaniem w dzisiejszych salonach i budzą entuzjazm, choć powinny budzić raczej niesmak.

„Money, money, money..." Można powiedzieć: p i e n i ą d z e n i e s c h o d z ą c z ł o w i e k o w i z u s t. Mówi się o nich bez żenady i z uśmiechem w sytuacjach nie kojarzących się bezpośrednio z mamoną. Znany patriarcha telewizyjny opowiada na wizji, jakie to „duże sumy" zebrali na kweście cmentarnej na Powązkach znani aktorzy polscy. Cel szlachetny, podtrzymanie pomnika kultury – byli więc w stanie zebrać „wielkie kwoty": Łapicki tyle a tyle milionów, Komorowska więcej, a Holoubek to w ogóle najwięcej... (Dla porządku: mowa tu o starych złotówkach, sprzed denominacji.)

Latem z kolei byłem przypadkowym świadkiem rozmowy dwojga młodych w parku. Siedzieli na ławce, ładnie ubrani, ona w falbankach i minispódniczce, rumieńce, najwyraźniej randka. Przez godzinę z górą rozmawiali o forsie. Że stancja tyle, że można dorobić tu albo tam, że Dorota to ma aż za dużo, a Marka stać, że może papiery, może dolce...

Sąsiadka spotka sąsiadkę – temat: pieniądze. Emeryt emeryta – to samo: o pieniądzach. W biurze lub w innym miejscu pracy urzędnik wraca od jednego z rozlicznych kierowników: „No i co? Dają tam jakieś pieniądze?..." Chóralny, pełen zgryźliwej satysfakcji śmiech reszty koleżanek i kolegów z pokoju. Najczęściej mówi się o b r a k u p i e n i ę d z y, ale nawet wśród tych zadowolonych przedmiot rozmów pozostaje ten sam. Cały obszar językowy mieści się pomiędzy: „Obcięli mi dwieście tysięcy" a: „ Zainwestowałem milion" (nowych). I tak się to kręci.

Polaków ogarnia powoli a m o k p i e n i ą d z a. Ktoś, kto nie chce o tym rozmawiać, brany jest za nudziarza lub dziwaka. Sam zresztą po pewnym czasie czuje się bardzo ubogi.

Częściowo ten ogólny stan jest zrozumiały. Po szokowej reformie gospodarczej Balcerowicza i w trakcie repetycji z Balcerowicza wielu ludziom w kraju o b i e k t y w n i e się pogorszyło. Istnieją dziś duże obszary społecznej biedy. Na przykład w rodzinach wielodzietnych bywa, że realne jest już zjawisko głodu. Bezrobocie przyczynia się do pauperyzacji narodu. Ceny puszczone wolno – galopują i nawet ludzie zarabiający sporo ponad minimum socjalne wielu rzeczy muszą się wyrzec.

Jednak oprócz tych obiektywnych zmian, które są po prostu zmianami w kieszeniach, zaszły w Polsce ogromne z m i a n y s u b i e k t y w n e, które są zmianami w głowach. Ludzie wiele zapomnieli, poza tym przestawili się szybko na inne tory myślenia. Mass media zrobiły tu swoje. Kiedyś („w PRL-u" – jak to się mówi) również była bieda, tylko że większa i rozłożona na większą ilość obywateli. Otrzymywało się marne pieniądze, za które nie można było prawie nic kupić bez „znajomości". Zapomniano już stanie w kolejkach od trzeciej nad ranem. Istniało też bezrobocie, tyle że o jego wymiarach nie wiedział nikt, gdyż zjawisko to, jako „obce ustrojowo", nie mieściło się w słowniku tego okresu. Kontrasty społeczne były wtedy nie mniejsze niż dziś, ale uprzywilejowane życie ówczesnych prominentów kryły skutecznie żółte firanki, wysokie parkany i zapis cenzorski. Nie czytało się o tym w gazetach i nie oglądało się tego w telewizji. Jedyną formą ekspresji, z której przeciętny obywatel dowiadywał się, że bieda i niesprawiedliwość są w tym kraju powszechnie odczuwanym zjawiskiem – był masowy strajk. Ale ten zdarzał się przeciętnie raz na dziesięć lat budowy socjalizmu.

Dzisiaj sprawy te stanowią jeden z t e m a t ó w d y ż u r n y c h. Oprócz „szpanu kapitalizmu", nakręcanego przez mass media pod hasłem: „to łatwe – bogacić się!", codziennie czyta się, słucha i ogląda fragmenty czystej nędzy naszego polskiego bytowania: ludzi grzebiących w śmietnikach, emerytów rozkładających bezradnie ręce w aptece i oburzonych bezrobotnych. To wszystko zaś na tle nuworyszów w najnowszych BMW i polityków, którzy jakby powoli zapominali, przez kogo zostali wybrani. Po kraju niesie się szept, czasami przechodzący we wrzask: „M a s z z a m a ł o... M u s i s z m i e ć w i ę c e j!..." Nawet ci, którym obiektywnie powinno wystarczać, chcą więcej. Spece od ludzkich dusz bowiem wiedzą, że apetyt (na pieniądze) rośnie w miarę konsumpcji.

Nie dziwi ta stylizacja według kanonu „czarnej propagandy": mówienie o pieniądzach stało się dziś jednym z głównych środków walki politycznej. Dziwi jednak – i niepokoi – fakt, że ta atmosfera budowana na samonakręcającej się histerii obejmuje Polaków łatwo i szybko, niczym jakaś wysypka mentalna. Prawie wszyscy biorą to za dobrą monetę, prawie wszyscy to „kupują". Ci, którym nie starcza do pierwszego, stają się jeszcze bardziej przygnębieni i rozgoryczeni. Ci, którzy już się dorobili czują niedosyt, bo wiedzą, że „pieniądz robi pieniądz" – takie są prawa kapitalizmu.

Nie wolno bagatelizować zjawiska postępującego ubożenia niektórych grup społecznych, nie powinno się lekceważyć - „w imię wyższych wartości" – faktu, że nauczyciele i lekarze mają coraz niższe relatywnie pensje lub że wielu rodzin nie stać na drugie śniadanie dla dzieci w szkole. To sprawa tym ważniejsza obecnie, kiedy nowy „solidarnościowy" rząd podejmuje próbę naprawy kraju – a to (nie łudźmy się!) będzie kosztowało nas kolejne wyrzeczenia. Jednak czym innym jest dostrzeganie rzeczywistych braków i potrzeb i stanowcze wyrażanie konieczności naprawy sytuacji (najlepiej wraz z pozytywnymi propozycjami), czym innym zaś jest życie bez reszty tymi problemami. Polakom zaabsorbowanym zawartością własnych i cudzych portfeli, pochłoniętym tematem „mieć" i czyniącym z niego cnotę rodzinną, zawodową i towarzyską – grozi w y j a ł o w i e n i e d u c h o w e. W niedługim czasie nasza kultura może zostać niemal całkowicie zredukowana do kultury ekonomicznej i przypominać w najlepszym przypadku dobrze urządzony bank, nasze życie umysłowe zaś może stać się płaskie jak polska moneta o najmniejszym nominale.

Maria FILIPIAK

EROS I AGAPE

Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1998

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 1574
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2242
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań, Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań, Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań, Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) -

AP1 – *„Anioł Pański" z papieżem Janem Pawłem II*, t. I, Libreria Editrice Vaticana 1982, ss. 462.

AP2 – *„Anioł Pański" z papieżem Janem Pawłem II*, t. II, Libreria Editrice Vaticana 1986, ss. 479.

AP3 – *„Anioł Pański" z papieżem Janem Pawłem II*, t. III, Libreria Editrice Vaticana 1989, ss. 395.

AP4 – *„Anioł Pański" z papieżem Janem Pawłem II*, t. IV, Libreria Editrice Vaticana 1992, ss. 398.

AP5 – *„Anioł Pański" z papieżem Janem Pawłem II*, t. V, Libreria Editrice Vaticana 1995, ss. 415.

1978

1. *Bez sprawiedliwości nie ma miłości* (Audiencja generalna, 8 XI), NP I, s. 48--50; toż: *Senza giustizia non c'è amore*, IGP I, s. 108-111.

2. *Sprawiedliwość i miłość* (Homilia w bazylice laterańskiej, 12 XI), NP I, s. 64--67; toż: *Giustizia e amore*, IGP I, s. 142-148.

3. *Wiara i miłość we wspólnocie kościelnej* (Przemówienie do uczestników pielgrzymki z Seregno, 25 XI), NP I, s. 99-100; toż: *Fede e amore nella comunità ecclesiale*, IGP I, s. 215-217.

4. *Bądźcie świadkami powszechnej miłości* (Do Papieskiej Rady „Cor Unum", 28 XI), NP I, s. 108-109; toż: *Siate testimoni della carità universale*, IGP I, s. 233-236.

5. *Pedagogia miłości* (Do Zgromadzenia Józefitów Murialda, 1 XII), NP I, s. 114--116; toż: *La pedagogia dell'amore*, IGP I, s. 247-251.

6. *Światło miłości opartej na wierze* (Przemówienie do Ruchu Apostolskiego Ociemniałych, 9 XII), NP I, s. 144-145; toż: *La luce della carità fondata sulla fede*, IGP I, s. 317-318.

7. *Stworzenie jest darem miłości Boga* (Audiencja generalna, 13 XII), NP I, s. 152-154; toż: *La creazione è dono dell'amore di Dio*, IGP I, s. 333-338.

8. *Wnoście w społeczeństwo wymiar miłości* (Przemówienie na otwarcie Szkoły św. Pawła, 17 XII), NP I, s. 164-165; toż: *Portare nella società la dimensione dell'amore*, IGP I, s. 358-360.

9. *Boże Narodzenie – czas miłości i pokoju* (Do Pracowników Nadzoru Miasta Watykańskiego, 18 XII), NP I, s. 165-166; toż: *Il Natale: momento d'amore e di pace*, IGP I, s. 361-363.

10. *Miłość i zrozumienie dla przezwyciężenia nienawiści i przemocy* (Przemówienie do burmistrza Rzymu i Rady Kapitolińskiej, 23 XII), NP I, s. 187-188; toż: *L'amore e la comprensione per vincere l'odio e la violenza*, IGP I, s. 404-406.

11. *Zapraszam wszystkich na wigilijną „Ucztę Miłości"* (Rozważania przed modlitwą „Anioł Pański", 24 XII), NP I, s. 191-192; toż: *L'amore di Cristo per la salvezza dell'uomo*, IGP I, s. 412-414.

12. *Miłość małżeńska i życie – podstawowymi wartościami rodziny* (Homilia podczas liturgii na zakończenie roku 1978, 31 XII), NP I, s. 211-213; toż: *Amore e gratitudine per gli anziani*, IGP I, s. 453-454.

1979

13. *Miłość i szacunek dla rodzącego się życia* (Audiencja generalna, 3 I), NP II, 1, s. 4-6; toż: *Amore e rispetto per la vita nascente*, IGP II [1], s. 9-12.

14. *Funkcja sądownicza Kościoła w służbie sprawiedliwości i miłości* (Przemówienie do członków Św. Roty Rzymskiej, 17 II), NP II, 1, s. 163-166; toż: *La funzione giudiziaria della Chiesa al servizio dell'equità e della carità*, IGP II [1], s. 408-414.

15. *Ideał miłości chrześcijańskiej w świadectwie Ojca Kolbe* (Przemówienie w kaplicy poświęconej bł. Maksymilianowi, 18 II), NP II, 1, s. 172-173; toż: *L'ideale dell'amore cristiano nella testimonianza di Padre Kolbe*, IGP II [1], s. 426-427.

16. *Wieczerza – najwyższym gestem miłości* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice laterańskiej, 12 IV), NP II, 1, s. 373-375; toż: *La cena supremo gesto d'amore*, IGP II [1], s. 896-898.

17. *Słowo i miłość dla owocnego dialogu* (Do Sekretariatu do Spraw Niechrześcijan, 27 IV), NP II, 1, s. 423-425; toż: *Parole e amore per un fruttuoso dialogo*, IGP II [1], s. 998-1003.

18. *Więcej działać, służyć i kochać* (Przemówienie do biskupów, 28 IV), NP II, 1, s. 427-429; toż: *Fare, servire, amare di più*, IGP II [1], s. 1004-1007.

19. *Maryja Matką Kościoła przez moc Bożej miłości* (Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w sanktuarium Maryi Matki Bożej Miłości, 1 V), NP II, 1, s. 440-442; toż: *Maria, Madre della Chiesa per virtù del Divino Amore*, IGP II [1], s. 1029-1032.

20. *Jedność Kościoła objawia się w naszej wspólnej miłości* (Do biskupów z Antyli, 4 V), NP II, 1, s. 445-448; toż: *L'unità della Chiesa si manifesta nella nostra comunione d'amore*, IGP II [1], s. 1039-1044.

21. *Miłość jest wyrazem wspólnoty kościelnej* (Do dyrektorów Papieskich Dzieł Misyjnych, 11 V), NP II, 1, s. 469-471; toż: *La carità espressione di comunione ecclesiale*, IGP II [1], s. 1087-1089.

22. *Wspólnota wiary, nadziei i miłości* (Rozważania przed modlitwą „Regina Coeli", 20 V), NP II, 1, s. 514-515; toż: *Le nuove Chiese: centri vivi di aggregazione umana e cristiana*, IGP II [1], s. 1182-1183.

23. *Miłość Chrystusa w posługiwaniu biskupim* (Homilia podczas Mszy św. w czasie której odbyły się święcenia biskupie, 27 V), NP II, 1, s. 571-573; toż: *L'amore di Cristo nel ministero episcopale*, IGP II [1], s. 1329-1333.

24. *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Homilia podczas Mszy św. w Oświęcimiu, 7 VI), NP II, 1, s. 683-686; toż: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II [1], s. 1482-1487.

25. *Żarliwa miłość ku Najświętszemu Sercu w naśladowaniu Jego cnót* (Przemówienie do kapłanów Najświętszego Serca Jezusowego, 22 VI), NP II, 1, s. 751-753; toż: *Amore ardente per il Sacro Cuore nell'imitazione delle sue virtù*, IGP II [1], s. 1601-1603.

26. *Apostołowie Piotr i Paweł świadkami miłości Chrystusa* (Rozważania podczas audiencji generalnej, 27 VI), NP II, 1, s. 765-768; toż: *Gli apostoli Pietro e Paolo testimoni dell'amore di Cristo*, IGP II [1], s. 1627-1633.

27. *Piękno radości, piękno miłości* (Audiencja generalna, 25 VII), NP II, 2, s. 40--42; toż: *La bellezza della gioia, la bellezza dell'amore*, IGP II, 2, s. 82-86.

28. *Przykładem i słowèm uczył wszystkich miłować* (Przemówienie do wiernych z Vittorio Veneto (Włochy), 28 VIII), NP II, 2, s. 94-97; toż: *Con l'esempio e la parola insegnò a tutti ad amare*, IGP II, 2, s. 190-195.

29. *Tylko prawdziwa miłość może zbawić człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na placu Madonny, 8 IX), NP II, 2, s. 125-128; toż: *Solo il vero amore può salvare l'uomo*, IGP II, 2, s. 253-258.

30. *W miłości lśni piękno chrześcijaństwa* (Przemówienie do uczestników pielgrzymki Stowarzyszenia „Nasza Rodzina", 24 IX), NP II, 2, s. 178-179; toż: *Nella carità rifulge la bellezza del cristianesimo*, IGP II, 2, s. 361-363.

31. *Jedność miłości, o jaką modlił się Chrystus* (Homilia podczas Mszy św. dla kapłanów, Filadelfia, 4 X), NP II, 2, s. 297-301; toż: *Unità nell'amore per cui Cristo ha pregato*, IGP II, 2, s. 598-606.

32. *Wierni prawdzie w miłości* (Do biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki, 5 X), NP II, 2, s. 312-319; toż: *Fedeli alla verità nell'amore*, IGP II, 2, s. 629-643.

33. *Działać na rzecz pokoju opartego na sprawiedliwości, miłości i prawdzie* (Przemówienie pożegnalne do prezydenta Cartera, 6 X), NP II, 2, s. 327-328; toż: *Operare per una pace fondata sulla giustizia, sulla carità, sulla verità*, IGP II, 2, s. 658-661.

34. *Bez miłości nie zrozumiemy samych siebie* (Przemówienie do zakonnic, Waszyngton, 7 X), NP II, 2, s. 337-339; toż: *Senza amore rimaniamo incomprensibili a noi stessi*, IGP II, 2, s. 677-682.

35. *Obejmuję was w miłości umiłowani bracia w Chrystusie* (Spotkanie ekumeniczne, Waszyngton, 7 X), NP II, 2, s. 344-346; toż: *Vi abbraccio nella carità, amati fratelli in Cristo*, IGP II, 2, s. 691-694.

36. *„Spełniam swój ukryty ślub pobożności, wdzięczności i miłości"* (Przemówienie w sanktuarium Matki Bożej Różańcowej, Pompeje, 21 X), NP II, 2, s. 402-404; toż: *„Sciolgo un mio segreto voto di pietà, di gratitudine e di amore"*, IGP II, 2, s. 807-810.

37. *Trzeba pokładać nadzieję w sprawiedliwości i w miłości bliźniego* (Przemówienie do mieszkańców Neapolu, 21 X), NP II, 2, s. 411-415; toż: *Napoli ha bisogno di sperare nella giustizia e nella carità*, IGP II, 2, s. 825-831.

38. *Kochajcie i naśladujcie Maryję* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 X), NP II, 2, s. 404-405; toż: *„Giovani carissimi! Guardate, amate, imitate Maria!"*, IGP II, 2, s. 811-812.

39. *Prymat miłości w powołaniu człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Łukasza Ewangelisty, 4 XI), NP II, 2, s. 502-505; toż: *Il primato dell'amore nella vocazione dell'uomo*, IGP II, 2, s. 1039-1045.

40. *Zespolenie w prawdzie i miłości dla urzeczywistnienia wskazań Soboru* (Przemówienie podczas zebrania plenarnego Świętego Kolegium, 6 XI), NP II, 2, s. 505-512; toż: *Unione nella verità e nella carità per una coerente realizzazione del Concilio*, IGP II, 2, s. 1046-1059.

41. *Panowanie mocą prawdy i miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 XI), NP II, 2, s. 591-593; toż: *Il Regno di Cristi è il Regno per l'uomo*, IGP II, 2, s. 1235-1238.

42. *Chwile wspólnoty w wierze i miłości* (Przemówienie na lotnisku Fiumicino, 30 XI), NP II, 2, s. 625; toż: *Momento di comunione nella fede e nella carità*, IGP II, 2, s. 1303-1304.

43. *Wasza pomoc człowiekowi świadectwem miłości Chrystusa* (Przemówienie do Międzynarodowej Organizacji do Spraw Rozwoju, 15 XII), NP II, 2, s. 681-683; toż: *Il vostro impegno per l'uomo testimonia la carità di Cristo*, IGP II, 2, s. 1414--1417.

1980

44. *Więcej prawdy i więcej miłości w sercach ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 I), NP III, 1, s. 4; toż: *Più verità è più amore nei cuori degli uomini*, IGP III, 1, s. 9-10.

45. *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem* (Przemówienie podczas audiencji środowej, 16 I), NP III, 1, s. 61-64; toż: *L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore*, IGP III, 1, s. 148-156.

46. *Rodzina wspólnotą miłości i życia* (Homilia podczas Mszy św. w czasie wizytacji parafii Niepokalanego Poczęcia i św. Jana Berchmansa, 20 I), NP III, 1, s. 66-68; toż: *La famiglia è la comunità dell'amore e della vita*, IGP III, 1, s. 160-163.

47. *Jezus – Prorok miłości* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Wniebowstąpienia Pańskiego, 3 II), NP III, 1, s. 117-119; toż: *Gesù: profeta dell'amore*, IGP III, 1, s. 303-308.

48. *Stawiajcie ludziom dzisiejszym przed oczy ideał miłości społecznej* (Przemówienie do członków Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 9 II), NP III, 1, s. 139-142; toż: *Presentate agli uomini d'oggi l'ideale dell'amore sociale*, IGP III, 1, s. 351-358.

49. *Dajcie konkretny wyraz waszej chrześcijańskiej miłości* (Przemówienie do uczniów szkół strażackich w Rzymie, 15 III), NP III, 1, s. 230; toż: *Date espressione concreta all'amore cristiano*, IGP III, 1, s. 554-555.

50. *Odpowiadamy na gwałt modlitwą i miłością* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 III), NP III, 1, s. 233-234; toż: *Rispondiamo alla violenza con la preghiera, con l'amore*, IGP III, 1, s. 558-562.

51. *Bądźcie apostołami miłości* (Przemówienie do młodzieży, Nursja (Włochy), 23 III), NP III, 1, s. 293-296; toż: *Siate apostoli dell'amore*, IGP III, 1, s. 704-708.

52. *Trwajcie w miłości* (Przemówienie do neoprezbiterów, 24 III), NP III, 1, s. 297-298; toż: *Perseverate nell'amore*, IGP III, 1, s. 723-725.

53. *Świadectwo wiary i miłości powołań* (Przemówienie do członków „Serra Internazionale", 29 III), NP III, 1, s. 311-312; toż: *Testimonianza de fede e amore per le vocazioni*, IGP III, 1, s. 759-761.

54. *W pamiątce Ostatniej Wieczerzy* (Homilia podczas Mszy św. w Wielki Czwartek, 3 IV), NP III, 1, s. 331-333; toż: *Nel memoriale del cenacolo viviamo dell'amore di Cristo*, IGP III, 1, s. 805-808.

55. *Przyjmijmy z radością dar miłości* (Przemówienie do grupy katolickich studentów z Francji, 5 IV), NP III, 1, s. 335; toż: *Accogliamo con gioia il dono dell'amore*, IGP III, 1, s. 813-814.

56. *Naszą odnowę ducha powierzamy miłości Matki* (Przemówienie w kaplicy Cudownego Medalika, Paryż, 31 V), NP III, 1, s. 679-680; toż: *Il nostro rinnovamento spirituale è affidato all'amore della Madre*, IGP III, 1, s. 1544-1546.

57. *Miłość Chrystusa jest silniejsza* (Orędzie na LXXXVI Katholikentag w Berlinie, 4 VI), NP III, 1, s. 750-752; toż: *L'amore di Cristo è più forte*, IGP III, 1, s. 1686--1690.

58. *Sakrament miłości w sercu Kościoła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 8 VI), NP III, 1, s. 759; toż: *Il sacramento dell'amore nell cuore della Chiesa*, IGP III, 1, s. 1709-1711.

59. *Przez miłość odnawia się Chrystusowe Odkupienie* (Przemówienie do kierowników „SMOM", 26 VI), NP III, 1, s. 818-819; toż: *Con la carità si rinnova la redenzione di Cristo*, IGP III, 1, s. 1846-1847.

60. *W służbie prawdy i cywilizacji miłości* (Przemówienie do przedstawicieli Stowarzyszenia Katolickich Dziennikarzy z Belgii, 28 VI), NP III, 1, s. 849-850; toż: *Al servizio della verità e della civiltà dell'amore*, IGP III, 1, s. 1912-1913.

61. *Miłość i duch poświęcenia torują drogę Ewangelii* (Homilia podczas Mszy św. ku czci błogosławionego Anchieta, São Paulo, 3 VII), NP III, 2, s. 33-37; toż: *Amore e spirito di sacrificio fanno avanzare il Vangelo*, IGP III, 2, s. 63-69.

62. *Nauczać – znaczy praktykować miłość prawdy* (Przemówienie do misjonarek szkolnych, 25 VIII), NP III, 2, s. 237-238; toż: *Insegnare significa esercitare la carità della verità*, IGP III, 2, s. 435-437.

63. *Ochraniać rodzinę, miejsce gdzie miłość rodzi życie* (Homilia podczas Mszy św., Velletri (Włochy), 7 IX). NP III, 2, s. 298-300; toż: *Proteggere la famiglia, luogo dove l'amore genera la vita*, IGP III, 2, s. 557-561.

64. *Wasze klasztory – wspólnotami prawdziwej miłości* (Homilia podczas Mszy św. na Monte Cassino, 20 IX), NP III, 2, s. 355-358; toż: *La vostra identità è nel servizio al valore assoluto che è Dio*, IGP III, 2, s. 671-681.

65. *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (Przemówienie na zamknięcie obrad Synodu Biskupów, 25 X), NP III, 2, s. 517-521; toż: *I doveri della famiglia cristiana nella carità e nella verità*, IGP III, 2, s. 965-980.

66. *Powołanie do służby jest wyborem miłości* (Przemówienie do grupy księży, 4 XI), NP III, 2, s. 556-558; toż: *La vocazione al ministero è una scelta d'amore*, IGP III, 2, s. 1053-1056.

67. *Silniejsza miłość Chrystusa* (Przemówienie do przedstawicieli Komitetu Centralnego Katolików Niemieckich, Fulda, 18 XI), NP III, 2, s. 673-675; toż: *L'amore più forte di Cristo alimeta l'impegno dei laici*, IGP III, 2, s. 1311-1314.

68. *Prawdziwa odnowa Kościoła urzeczywistnia się w owocach miłości* (Przemówienie do grup „Odnowy w Duchu", 23 XI), NP III, 2, s. 710-712; toż: *L'autentico rinnovamento della Chiesa si realizza nei frutti della carità*, IGP III, 2, s. 1386-1390.

69. *Czystość jest wymaganiem miłości* (Audiencja generalna, 3 XII), NP III, 2, s. 784-788; toż: *Cristo ci chiama a ritrovare le forme vive dell'uomo nuovo*, IGP III, 2, s. 1575-1583.

70. *Przeciwstawić ideologii przemocy powszechną cywilizację miłości* (Przemówienie do prawników katolickich, 6 XII), NP III, 2, s. 795-798; toż: *Opporre all'ideologia della violenza l'universale civiltà dell'amore*, IGP III, 2, s. 1596-1601.

71. *Bądźcie wspólnotą wiary, modlitwy i miłości* (Przemówienie do przedstawicieli Stowarzyszenia Świętych Piotra i Pawła, 21 XII), NP III, 2, s. 871-873; toż: *Siate una comunità di fede, preghiera e amore*, IGP III, 2, s. 1750-1754.

1981

72. *Służba ochotnicza jest znakiem ewangelicznej miłości bliźniego* (Przemówienie do przedstawicieli Federacji Chrześcijańskich Organizacji Ochotniczej Służby Międzynarodowej, 31 I), NP IV, 1, s. 97-99; toż: *Il volontariato è segno della carità evangelica*, IGP IV, 1, s. 196-199.

73. *Jesteście świadkami miłości* (Przemówienie do zakonnic w sanktuarium Baclaran, 17 II), NP IV, 1, s. 157-161; toż: *Essere testimoni, perseverare nella preghiera, aderire docilmente al magistero della Chiesa*, IGP IV, 1, s. 320-326.

74. *Siła miłości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 18 II), NP IV, 1, s. 190-192; toż: *Solo l'amore può rendere l'uomo realmente disponibile all'appello del bisogno*, IGP IV, 1, s. 388-391.

75. *Budować mosty przyjaźni i braterstwa, sprawiedliwości, miłości i pokoju* (Przemówienie do młodzieży, Tokio, 24 II), NP IV, 1, s. 251-253; toż: *Costruire ponti di amicizia e di fratellanza, di giustizia, di amore e di pace*, IGP IV, 1, s. 514-517.

76. *Nadzieja – miłość – pokój* (Przemówienie do młodzieży, Tokio, 24 II), NP IV, 1, s. 253-257; toż: *Dialogo sulla lingua, la speranza, lo sport, la musica, l'amore, la pace*, IGP IV, 1, s. 518-525.

77. *W rozmowie z Bogiem, Ojcem i miłością* (Przemówienie do młodzieży w parafii św. Jana Chrzciciela, 8 III), NP IV, 1, s. 313-314; toż: *A colloquio con Dio, Padre e Amore*, IGP IV, 1, s. 645-646.

78. *Katecheza, liturgia i miłość bliźniego* (Przemówienie do pielgrzymki z diecezji Cremona, 23 III), NP IV, 1, s. 366-368; toż: *Catechesi, liturgia e carità: gli impegni maggiori del cristiano*, IGP IV, 1, s. 757-759.

79. *Praca w archiwum jest aktem miłości dla prawdy* (Przemówienie z okazji otwarcia Tajnego Archiwum Watykańskiego, 4 IV), NP IV, 1, s. 420-421; toż: *Il lavoro d'archivio è atto d'amore alla verità*, IGP IV, 1, s. 880-883.

80. *Ta miłość jest przede wszystkim dla was* (Orędzie do osób upośledzonych, 19 IV), NP IV, 1, s. 468-469; toż: *Con il pensiero e la preghiera sono anch'io tra voi presso la grotta di Lourdes*, IGP IV, 1, s. 980-983.

81. *Zmartwychwstały jest wzorem ofiarnej miłości* (Przemówienie do orkiestry młodzieżowej, 30 IV), NP IV, 1, s. 517-518; toż: *Il risorto è modello dell'amore che si sacrifica*, IGP IV, 1, s. 1079-1081.

82. *Jesteście świadkami wewnętrznej prawdy miłości* (Przemówienie do uczestników Światowego Zgromadzenia Ruchu Focaloraich, 3 V), NP IV, 1, s. 525-530; toż: *Vocazione dei coniugi all'interiore verità dell'amore*, IGP IV, 1, s. 1092-1101.

83. *Prawdziwa miłość określa waszą przyszłość* (Przemówienie do pielgrzymów z Irlandii, 27 VIII), NP IV, 2, s. 51-52; toż: *Il vero amore determini il vostro futuro*, IGP IV, 2, s. 114-115.

84. *Miłość silniejsza nad wszystko* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 IX), AP1, s. 416-418; toż: *Fedeltà alla parola di riconciliazione nell'affrontare i problemi umani*, IGP IV, 2, s. 131-137.

85. *Święty Franciszek uczy nas miłości do Chrystusa i Kościoła* (Przemówienie radiowe do uczestników franciszkańskiego czuwania, 2 X), NP IV, 2, s. 130-132; toż: *Frate Francesco ci insegna il grande amore per Cristo e per la Chiesa*, IGP IV, 2, s. 322--325.

86. *Świadkowie miłości Boga i braci* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej: Alain de Solminihac, Luigi Scrosoppi, Erminio Filippo Pampuri, Claudine Thévenet, Maria Repetto, 4 X), NP IV, 2, s. 137-141; toż: *È messaggio di gioia cristiana l'amore verso Dio e verso i fratelli*, IGP IV, 2, s. 339-346.

87. *Moralność ludzka buduje się na fundamencie miłości* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Jezusa Boskiego Pracownika, 25 X), NP IV, 2, s. 210-213; toż: *La morale umana si costruisce sul fondamento dell'amore*, IGP IV, 2, s. 494-499.

88. *Orędzie miłości miłosiernej – szczególne zadanie mojego pontyfikatu* (Rozważanie podczas modlitwy „Anioł Pański", 22 XI), NP IV, 2, s. 319-321; toż: *Il messaggio dell'amore è il mio compito nella sede di Pietro*, IGP IV, 2, s. 723-726.

89. *Objawić dzisiejszemu człowiekowi tajemnicę Ojca i Jego miłości* (Przemówienie do służebnic i synów miłości miłosiernej, 22 XI), NP IV, 2, s. 321-323; toż: *Rivelare all'uomo d'oggi il mistero del Padre e del suo amore*, IGP IV, 2, s. 727-731.

90. *Wiara w Chrystusa i Jego miłość w składaniu codziennego świadectwa* (Przemówienie do biskupów Republiki Mali, 26 XI), NP IV, 2, s. 340-342; toż: *La fede in Cristo e il suo amore si traducano in quotidiana testimonianza*, IGP IV, 2, s. 763-765.

91. *Ogarnij miłością Matki te ludy, które najbardziej na to czekają* (Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII), NP IV, 2, s. 393-394; toż: *Abbraccia con l'amore della madre i popoli che più aspettano questo abbraccio*, IGP IV, 2, s. 868-870.

1982

92. *Misja organizacji międzynarodowych w budowaniu cywilizacji miłości* (Audiencja generalna, 16 VI), ORpol. 3(1982) nr 7-8, s. 10; toż: *La missione degli organismi internazionali nella costruzione della civiltà dell'amore*, IGP V, 2, s. 2338--2348.

93. *Tajemnica miłości Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 VIII), AP2, s. 116-117; toż: *Offro al Padre l'amore e la fiducia dei sammarinesi a Cristo e a Maria*, IGP V, 3, s. 325-326.

94. *Męczennik miłości* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej Maksymiliana M. Kolbego, 10 X), ORpol. 3(1982) nr 9, s. 1, 3-4; toż: *Il sacrificio di tutta la sua vita sigillata con la morte di martire per un fratello*, IGP V, 3, s. 753-759.

95. *Miłość Boga fundamentem świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 X), AP2, s. 135-136; toż: *Le due nuove sante in forma concreta ci propongono l'ideale evangelico*, IGP V, 3, s. 994-996.

1983

96. *Eucharystia – Sakrament miłości i służby* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Kongresu Eucharystycznego, Port-au-Prince (Haiti), 9 III), ORpol. 4(1983) nr 4, s. 27-28; toż: *L'Eucaristia a la Vergine*, IGP VI, 1, s. 682-689.

97. *Ludziom i ludom Ameryki Środkowej pragnąłem dać świadectwo miłości i solidarności Kościoła* (Audiencja generalna, 16 III), ORpol. 4(1983) nr 4, s. 30; toż: *Ho testimoniato in America Centrale l'amore e la solidarietà della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 715-723.

1984

98. *Miłość „potężniejsza jak śmierć": ku przekroczeniu granic „mowy ciała"* (Audiencja generalna, 6 VI), ORpol. 5(1984) nr 6, s. 28; toż: *Conclusa la catechesi sull'amore secondo il „Cantico dei Cantici"*, IGP VII, 1, s. 1615-1623.

99. *Miłość dająca życie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 VII), AP2, s. 320-321; toż: *Nel sacro cuore di Cristo la sintesi di tutti i misteri della nostra fede*, IGP VII, 2, s. 3-5.

100. *Wzrastanie w miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 VII), AP2, s. 326; toż: *Invito ai giovani a considerare le vacanze occasione di crescita umana*, IGP VII, 2, s. 133-136.

101. *Bądźcie wspólnotą wiary i miłości* (Homilia podczas Mszy św. w parafii Alatri, 2 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 30; toż: *La fede è adesione a Dio, alla Chiesa e al suo magistero*, IGP VII, 2, s. 310-315.

102. *Przykazanie miłości społecznej* (Homilia podczas Mszy św. w Winnipeg (Kanada), 16 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 26-27; toż: *Anche nell'ordine civile il Vangelo è al servizio dell'armonia*, IGP VII, 2, s. 571-577.

103. *W każdym z nich „jakaś moc przekonująca Miłości"* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej: Fryderyk Albert, Klemens Marchisio, Izydor od św. Józefa, Rafaela Ybarra, 30 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 3; toż: *I nuovi beati: fedeli servitori di Cristo e della Chiesa*, IGP VII, 2, s. 699-704.

1985

104. *W służbie jedności i miłości* (Przemówienie do uczestników zebrania plenarnego Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu, 7 III), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 14; toż: *I mass-media strumento di unità e di carità*, IGP VIII, 1, s. 602-608.

105. *Eucharystia tłumaczy się przez miłość* (Homilia podczas Mszy św. w Wielki Czwartek, 4 IV), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 10; toż: *Dall'ultima cena alla Pasqua mistero di morte e di amore*, IGP VIII, 1, s. 912-915.

106. *Parafia – wspólnota wiary, nadziei i miłości* (Przemówienie do księży i do osób zaangażowanych w działalność duszpasterską, Utrecht, 12 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 7-8; toż: *Vocazioni, famiglia, difesa della vita sono gli impegni prioritari per una efficace azione pastorale*, IGP VIII, 1, s. 1285-1293.

107. *Czuwajcie, bądźcie mężni, czyńcie wszystko w miłości* (Przemówienie pożegnalne, Luksemburg, 16 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 27; toż: *„Non dimenticherò questo popolo cordiale"*, IGP VIII, 1, s. 1417-1418.

108. *Posługa miłości św. Piusa X* (Przemówienie do mieszkańców Vittorio (Włochy), 15 VI), ORpol. 6(1985) nr 6-7, s. 17-18; toż: *Il „servizio d'amore" di San Pio X uomo di Dio e pastore infaticabile*, IGP VIII, 1, s. 1823-1828.

109. *Bóg jest Miłością* (Audiencja generalna, 2 X), ORpol. 6(1985) nr 10-11-12, s. 19; toż: *La fede della Chiesa culmina nella verità che Dio è amore*, IGP VIII, 2, s. 832-840.

1986

110. *Zwyciężajcie nienawiść miłością, nieprawdę prawdą, przemoc cierpieniem* (Przemówienie w Raj Ghat (Indie), 1 II), ORpol. 7(1986) nr 1, s. 16; toż: *„Camminiamo insieme, la mano nella mano per costruire un mondo di pace"*, IGP IX, 1, s. 246-249.

111. *Zjednoczeni w posłudze miłości* (Przemówienie do katolików i przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich, 6 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 11; toż: *Vivere l'ideale del vero servizio è costruire la civiltà dell'amore*, IGP IX, 1, s. 340-346.

112. *Wasz dom jest najlepszym miejscem przeżywania miłości Bożej* (Spotkanie modlitewne, Triczur (Indie), 7 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 21; toż: *Il progresso non può essere diritto esclusivo di alcuni individui o di Nazioni privilegiate*, IGP IX, 1, s. 355-360.

113. *Miłość Boga jest wezwaniem, na które każdy musi odpowiedzieć* (Spotkanie modlitewne, Wasai (Indie), 9 II), ORpol. 7(1986) nr 2, s. 26; toż: *La vitalità di ciascuna Chiesa locale rivela il mistero dell'amore eterno di Dio*, IGP IX, 1, s. 394-399.

114. *Pogoda ducha, która płynie z życia w prawdzie i miłości* (Audiencja dla polskich pielgrzymów, 22 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 20.

115. *Serce pełne miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 13 VII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 9; toż: *La pienezza del Cuore di Gesù Cristo non si esaurisce, nè si esaurirà mai*, IGP IX, 2, s. 253-255.

116. *Być świadkiem Chrystusa znaczy nieść światło w ciemnościach, pomoc, solidarność, miłość do człowieka* (Homilia podczas Mszy św. dla włoskich skautów, 9 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 12-13, 22; toż: *Testimoniate la vostra fede davanti al mondo come membri di un'associazione cattolica*, IGP IX, 2, s. 348-353.

117. *Miłujcie prawdę, miłość, wolność i piękno* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 X), AP3, s. 139-145; toż: *Giovani: a salvarvi sarà la lotta coraggiosa contro la logica spietata dell'accaparramento*, IGP IX, 2, s. 1215-1222.

118. *Życie Kościoła w Bangladeszu zależy od siły waszej miłości* (Homilia podczas Mszy św., Dhaka (Bangladesz), 19 XI), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 17-18; toż: *La vita della Chiesa in Bagladesh è legata alla forza dell'amore dei sacerdoti per Cristo*, IGP IX, 2, s. 1478-1483.

119. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa* (Rozważania wygłoszone podczas środowych audiencji generalnych w okresie: 5 IX 1979 – 2 IV 1980; 11 XI 1981 – 9 II 1983; 23 V – 28 XI 1984 r., Città del Vaticano 1986, ss. 503; toż: G i o v a n n i P a o l o II, *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova Editrice 1985.

1987

120. *Miłość wierna i uczciwa aż do śmierci* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 8 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 20-21; toż: *L'amore matrimoniale è autentico quando si conferma nelle prove della vita*, IGP X, 1, s. 1157-1166.

121. *Jako apostołowie nowej ewangelizacji budujcie cywilizację miłości* (Przemówienie podczas spotkania otwierającego Światowy Dzień Młodzieży, 11 IV), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 27-28; toż: *Apostoli di una nuova evangelizzazione per costruire la civiltà dell'amore*, IGP X, 1, s. 1256-1265.

122. *Do końca ich umiłował* (Homilia podczas Mszy św. w Wielki Czwartek, 16 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 5; toż: *„Che cosa renderò al Signore per quanto mi ha dato?" In questa domanda è il mistero dell'Eucaristia*, IGP X, 1, s. 1349-1352.

123. *Miłość silniejsza niż śmierć* (Orędzie wielkanocne, 19 IV), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 1, 6; toż: *L'amore è più potente della morte*, IGP X, 1, s. 1363-1372.

124. *Odważny świadek prawdy i apostoł miłości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Ruperta Mayera, 3 V), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 19-20; toż: *Rupert Mayer, un deciso ed impavido diffensore della verità della fede e dei diritti della Chiesa*, IGP X, 2, s. 1552-1562.

125. *Współpracujemy w imię miłości Chrystusa* (Spotkanie ekumeniczne, Kolumbia, 11 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 27-28; toż: *Riconosciamo nelle nostre Comunità la fecondità dei doni di Cristo all'opera*, IGP X, 3, s. 400-405.

126. *Cuda Chrystusa jako wyraz zbawczej miłości* (Audiencja generalna, 9 XII), ORpol. 8(1987) nr 11-12, s. 26; toż: *I miracoli di Gesù Cristo come manifestazione dell'amore salvifico*, IGP X, 3, s. 1356-1365.

1988

127. *Miłość Boga usuwa lęk* (Audiencja generalna, 20 I), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 18-19; toż: *L'unità dei cristiani segno e strumento di evangelizzazione del mondo intero*, IGP XI, 1, s. 146-153.

128. *Odpowiedzieli na dar miłości Dobrego Pasterza* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Pietro Bonilli, Francisco Palau y Quer, 24 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 11-12; toż: *Pietro, Francisco, Kaspar, Savina hanno risposto in modo particolare al dono del Buon Pastore*, IGP XI, 1, s. 1020-1027.

129. *Drogi Pana są drogami miłości* (Homilia podczas Mszy św. dla rodzin, 10 V), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 21-22; toż: *„Difendendo la vita, voi difendete la dignità della persona, le vostre ricchissime culture e tradizioni"*, IGP XI, 2, s. 1264-1272.

130. *W duchu mocy, miłości i trzeźwego myślenia* (Przemówienie do kapłanów, zakonników i zakonnic oraz misjonarzy świeckich, 14 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 13--14; toż: *Il Vangelo di Cristo giudica il mondo e non il mondo il Vangelo*, IGP XI, 2, 1399-1408.

1989

131. *Bóg powołał człowieka do miłości* (Homilia podczas Mszy św., Kopenhaga (Dania), 6 VI), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 27-28; toż: *In un mondo senza amore e senza Dio la Chiesa dice „sì" all'amore e alla vita*, IGP XII, 1, s. 1539-1545.

132. *Miłość, która przemienia i buduje* (Homilia podczas Mszy św. dla młodzieży, 7 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 8-9; toż: *L'amore sincero e l'effettiva solidarietà costruiscono la vera unità e la vera pace*, IGP XII, 2, s. 788-793.

133. *Objawiłeś im, że jesteś Miłością* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej Agnieszki Czeskiej i Brata Alberta, 12 XI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 16-17; toż: *Agnese di Boemia e Alberto Adamo Chmielowski*, IGP XII, 2, s. 1219-1223.

1990

134. *Bądźcie dla swoich braci i sióstr znakiem miłości Chrystusa* (Nabożeństwo maryjne, N'Djamena (Czad), 30 I), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 23; toż: *La società ciadiana di domani sarà ciò che i ciadiani vogliono farne oggi*, IGP XIII, 1, s. 328--333.

135. *Miłość do ubogich nie jest ideologią* (Przemówienie do duchowieństwa, Meksyk, 12 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 19-20; toż: *Siate servitori della parola trasmettendo fedelmente la verità integra del Vangelo*, IGP XIII, 1, s. 1258-1266.

136. *Miłował, a zatem służył* (Homilia podczas Mszy św. pogrzebowej kard. Władysława Rubina, 30 XI), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 3-4; toż: *„Tutta la sua vita è stata sempre un intenso atto di amore sacerdotale"*, IGP XIII, 2, s. 1333-1337.

137. *Miłość – zawsze potężniejsza niż grzech* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice Matki Boskiej Większej, 8 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 8; toż: *Nella luce dell'Immacolata l'evento della „nuova Pentecoste"*, IGP XIII, 2, s. 1581-1584.

138. *Odpowiedzialność za miłość i za życie* (Przemówienie do uczestników kursu poradnictwa rodzinnego, 14 XII), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 19; toż: *La responsabilità per l'amore è inseparabile dalla responsabilità per la procreazione*, IGP XIII, 2, s. 1646-1649.

1991

139. *Miłość do życia wyborem wolności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 II), AP4, s. 295-296; toż: *Difendere la vita contro l'aborto, l'eutanasia, il razzismo e la guerra*, IGP XIV, 1, s. 285-286.

140. *Duch Święty – źródło nowej Miłości* (Audiencja generalna, 22 V), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 61-62; toż: *Lo Spirito Santo, principio vitale del nuovo amore*, IGP XIV, 1, s. 1305-1316.

141. *Bóg świadkiem miłości Boga do tego ludu* (Przemówienie w katedrze przemyskiej, 2 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 17-18; toż: *Józef Sebastian Pelczar, apostolo dei nuovi tempi*, IGP XIV, 1, s. 1419-1423.

142. *„W krzyżu miłości nauka"* (Przemówienie przed końcowym błogosławieństwem, Kielce, 3 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 33; toż: *Preghiamo perchè l'amore, unisca ovunque uomini di ogni nazione, razza, religione e convinzione*, IGP XIV, 1, s. 1465-1466.

143. *Trzeba się modlić, ufać oraz trwać w jedności wiary i miłości* (Przemówienie do wspólnoty litewskiej, Łomża, 5 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 42-43; toż: *Spero che si avvicini il giorno in cui sul percorso del Papa pellegrino si trovi la Lituania*, IGP XIV, 1, s. 1486-1490.

144. *Miłość wynagradzająca* (Audiencja generalna, 30 VI), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 48-49; toż: *La vocazione del cristiano, risposta all'amore di Cristo*, IGP XIV, 1, s. 1840-1841.

145. *Każdy chrześcijanin powinien patrzeć z miłością na wszystkich* (Przemówienie do trędowatych, Campo Grande (Włochy), 17 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 19-20; toż: *„Nessuna persona è un verso sciolto. Facciamo tutti parte dello stesso poema divino"*, IGP XIV, 2, s. 897-899.

146. *Przyjmijmy każde życie z miłością* (Przemówienie do przedstawicieli ruchów „Pro vita", 15 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 12-13; toż: *Una mentalità anti-vita è disumana e aberrante*, IGP XIV, 2, s. 1158-1162.

147. *Rodzina wspólnotą miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XII), AP4, s. 31-32; toż: *La famiglie cristiane siano comunità di amore nelle quali vige in ogni momento il rispetto della vita*, IGP XIV, 2, s. 1468-1469.

1992

148. *Kościół tajemnicą komunii zbudowanej na miłości* (Audiencja generalna, 15 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 38-39; toż: *La Chiesa, Mistero di comunione fondata sull'amore*, IGP XV, 1, s. 92-99.

149. *Dojrzeć oczyma miłości cierpienie człowieka* (Przemówienie do uczestników Plenarnego Zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 11 II), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 33-34; toż: *L'aiuto generoso a chi soffre è premessa di una nuova solidarietà fra gli uomini*, IGP XV, 1, s. 264-268.

150. *Promieniujcie duchem prawdy, miłości i pokoju* (Homilia podczas Mszy św., Konakri (Gwinea), 25 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 23-25; toż: *Nuovi sacerdoti africani per l'Africa*, IGP XV, 1, s. 461-466.

151. *Najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość* (Audiencja dla Polaków, 12 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 7-8.

152. *Przykazanie miłości Boga i człowieka – syntezą miłości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Josemarii Escrivy de Balaguera i Giuseppiny Bakhity, 17 V), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 5-7; toż: *„Un incontro che parla a tutto il mondo"*, IGP XV, 1, s. 1468-1473.

153. *Świadectwo miłości w Kościele – wspólnocie prorockiej* (Audiencja generalna, 3 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 53-54; toż: *Nella Chiesa, comunità profetica, la testimonianza della carità*, IGP XV, 1, s. 1683-1692.

154. *Przyjmijcie i wypełnijcie przykazanie miłości* (Homilia podczas Mszy św., Huambo (Afryka), 5 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 26-27; toż: *Dai quattro angoli della Nazione udiamo un grido: mai più la guerra! Pace all'Angola, per sempre!*, IGP XV, 1, s. 1715-1720.

155. *Sercem Kościoła jest miłość otwarta na wszystkich* (Przemówienie do członków i współpracowników Unii Dzieł Pomocy Kościołom Wschodnim, 25 VI), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 24-25; toż: *La Sede di Pietro raccoglie il grido di ogni Chiesa e di ogni uomo che soffre*, IGP XV, 1, s. 1951-1953.

156. *Wolni – aby miłować. Wolni – aby służyć* (Homilia podczas Mszy św. z okazji czterechsetlecia kościoła św. Stanisława w Rzymie, 28 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 49; toż: *Nella prospettiva della Croce la libertà si presenta come dono e vocazione*, IGP XV, 1, s. 1977-1981.

157. *Świadkowie miłości i wierności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 61; toż: *Sull'esempio di Pietro e Paolo camminiamo nella fedeltà a Cristo*, IGP XV, 1, s. 1990-1991.

158. *Powierzam wam orędzie pokoju i miłości* (Przemówienie wygłoszone podczas spotkania z Indianami, 12 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 32-33; toż: *La Chiesa eleva la sua voce di codanna quando viene violata la vostra dignità*, IGP XV, 2, s. 341-347.

159. *Bądźcie wierni Kościołowi i przykazaniu braterskiej miłości* (Przemówienie do przedstawicieli Afroamerykanów, 13 X), ORpol. 13(1992) nr 12, s. 35; toż: *Una solida vita cristiana per rispondere al proselitismo delle sette*, IGP XV, 2, s. 355-356.

160. *W Chrystusie pełnia prawdy i miłości* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie roku akademickiego, 23 X), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 40-41; toż: *La parola è luce dell'intelletto forza dei cuori*, IGP XV, 2, s. 409-412.

1993

161. *Nowa ewangelizacja owocem miłości* (Homilia podczas Mszy św., Cotonou (Afryka), 3 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 16-18; toż: *„Affrontate il vostro futuro con il coraggio dell'amore"*, IGP XVI, 1, s. 257-263.

162. *Miłość, która zbawia* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 4 IV), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 23-24; toż: *„Sii benedetta, croce pellegrinante con i giovani attraverso Paesi e Continenti"*, IGP XVI, 1, s. 817-823.

163. *Potężniejsza od śmierci jest miłość* (Homilia podczas Mszy św. w Wielki Czwartek, 8 IV), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 29-30; toż: *La Pasqua della nuova alleanza accompagna l'umanità e cammina con essa fino alla fine del suo destino terenno*, IGP XVI, 1, s. 857-859.

164. *Żyli pełnią miłości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Maurycego Tornaya, Marii Ludwiki Trichet, Kolumby Bagriel i Floridy Cevoli, 16 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 26-27; toż: *Solenne beatificazione nella Basilica Vaticana di un missionario martire e di tre religiose apostole dell'amore di Cristo*, IGP XVI, 1, s. 1235-1240.

165. *Wspólnota miłości i życia* (Przesłanie do uczestników „Święta Rodziny 93", 5 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 28-29; toż: *Evangelizzare le famiglie attraverso le famiglie*, IGP XVI, 1, s. 1415-1417.

166. *Spotkanie dialogu i miłości braterskiej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 49; toż: *L'impegno generoso di cattolici ed ortodossi verso la piena unità costituisce un contributo reale alla pacificazione e alla solidarietà tra i popoli*, IGP XVI, 1, s. 1437-1439.

167. *Podejmijmy na nowo dialog miłości* (Przemówienie do patriarchy prawosławnego Kościoła Etiopii, 11 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 34-35; toż: *Cattolici e Ortodossi non possono avere altro obiettivo se non la crescita e l'unità del popolo di Dio*, IGP XVI, 1, s. 1472-1475.

168. *Kult Eucharystii prowadzi do miłości człowieka* (Przemówienie do mieszkańców domu dla ludzi w podeszłym wieku, Dos Hermanas (Hiszpania), 13 VI), ORpol. 14(1993) nr 8-9, s. 15-16; toż: *La liturgia eucaristica e la liturgia della vita sono intimamente unite*, IGP XVI, 1, s. 1513-1517.

169. *Prezbiter człowiekiem miłości* (Audiencja generalna, 7 VII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 37-38; toż: *Il Presbitero uomo della carità*, IGP XVI, 2, s. 34-44.

170. *Miłość na wzór Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św., Tallin, 10 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 42-44; toż: *„Siate verso ciascuno testimoni della carità che accoglie"*, IGP XVI, 2, s. 739-743.

171. *W służbie uświęcania i miłości* (Przemówienie na zakończenie koncertu, 16 X), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 47; toż: *„Pregate Dio affinchè mi sia concessa la forza necessaria per consumare me stesso al servizio della Chiesa"*, IGP XVI, 2, s. 1032-1034.

1994

172. *Rodzina objawia miłość Boga* (Audiencja generalna, 5 I), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 24-25; toż: *La famiglia, „chiesa domestica", è chiamata a riflettere un raggio della gloria di Dio apparsa sulla Chiesa*, IGP XVII, 1, s. 26-35.

173. *„Jesteście miłością Kościoła"* (Homilia podczas Mszy św. dla zakonników i zakonnic, 2 II), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 27-29; toż: *La Vita consacrata: epifania della Gloria di Dio*, IGP XVII, 1, s. 247-253.

174. *Miłość jest darem z samego siebie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 13 II), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 38-39; toż: *Con la risoluzione del Parlamento Eeuropeo si è chiesto di legittimare un disordine morale*, IGP XVII, 1, s. 537--540.

175. *Miłość natchnieniem kultury chrześcijańskiej* (Przemówienie do uczestników plenarnego posiedzenia Papieskiej Rady do Spraw Kultury, 18 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 22-24; toż: *In un mondo bisognoso di unità e di amore, la fede apre nuovi orizzonti al genio creativo dell'uomo*, IGP XVII, 1, s. 739-744.

176. *Zawierzyli Bogu i Jego miłości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Izydora Bakanji, Elżbiety Canori Mory i Joanny Beretty Molli, 24 IV), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 37-39; toż: *Nell'Anno della Famiglia, nel corso del Sinodo per l'Africa e nel contesto della grande Preghiera per l'Italia, vengono offerti al mondo tre modelli di santità*, IGP XVII, 1, s. 996-1000.

177. *Kościół niesie światu orędzie miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Regina Coeli", 15 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 6-7; toż: *„Tutti coloro che pianificano questi massacri e li eseguono dovranno rispondere davanti a Dio"*, IGP XVII, 1, s. 1065--1067.

178. *Miejcie odwagę i miłość apostołów* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 22 V), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 27-29; toż: *„Consapevoli delle profonde radici dalle quali cresce l'unità d'Italia siate lingua dello Spirito Santo in quest'ora della storia"*, IGP XVII, 1, s. 1089-1093.

179. *Miłość mężczyzny i kobiety* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 29-30; toż: *I rappresentanti delle Nazioni assumano al Cairo decisioni ispirate agli autentici valori umani*, IGP XVII, 1, s. 1240--1243.

180. *Posługa miłości drogą ewangelizacji* (Homilia podczas Mszy św., Lecce (Włochy), 18 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 28-29; toż: *Nella nebbia che non di*

rado avvolge l'umanità i cristiani sappiano coniugare, in una logica di servizio, contemplazione e azione, IGP XVII, 2, s. 339-343.

181. *Powołani do wielkiej miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 2 X), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 46; toż: *Il consacrato, vivente profezia dell'amore di Dio tra gli uomini smarriti di oggi*, IGP XVII, 2, s. 436-437.

182. *Z miłości do ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 X), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 31; toż: *La vita consacrata: rinuncia per amore*, IGP XVII, 2, s. 498-499.

183. *Miłość i modlitwa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 XI), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 31-32; toż: *L'amore e la preghiera sono le sicure leve spirituali con cui è possibile sollevare il mondo*, IGP XVII, 2, s. 641-643.

184. *Miłość i odpowiedzialność* (Homilia podczas Mszy św. dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni, 15 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 7-9; toż: *Augurato ai giovani il „bell'amore" nel quale è presente Dio*, IGP XVII, 2, s. 1092-1097.

1995

185. *Głoszą wierność Boga i świadczą o Jego miłości* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Rafała Guizara Valencii, Modesta od Jezusa i Maryi, Genowefy Torres Morales i Grimoalda od Oczyszczenia Najświętszej Maryi Panny, 29 I), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 51-53; toż: *Hanno corrisposto all'amore di Dio seguendo la via migliore di tutte: la via della carità*, IGP XVIII, 1, s. 269-275.

186. *Budujcie cywilizację prawdy i miłości* (Przemówienie podczas audiencji generalnej do uczestników pielgrzymki Radia Maryja, 29 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 46-47; toż: *La Beata Vergine Maria e la vita consacrata*, IGP XVIII, 1, s. 890-892.

187. *Szafarze miłości Boga do wszystkich ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w czasie której Papież udzielił święceń kapłańskich, 14 V), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 46-47; toż: *Il sacerdote è il ministero dell'amore divino tra gli uomini*, IGP XVIII, 1, s. 1285-1289.

188. *Cały Kościół jest wezwany do głoszenia prawdy i miłości Bożej* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 11 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 4-5; toż: *La vocazione „ad gentes" e „ad vitam", paradigma dell'impegno missionario di tutta la Chiesa*, IGP XVIII, 1, s. 1701-1705.

189. *Bóg objawił przez nich zwycięską moc swojej miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 2 VII), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 39-40.

190. *Wielka jest potrzeba miłości i solidarności społecznej* (Homilia podczas Mszy św., Newark (Stany Zjednoczone), 5 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 14-16.

191. *Z miłości Kościoła i Ojczyzny* (Przemówienie do dobroczyńców i przyjaciół Fundacji Jana Pawła II, 26 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 56-57.

192. *Bóg będzie nas sądził z uczynków miłości* (Homilia podczas Mszy św., Palermo, 23 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 41-42.

193. *Powołani do budowania cywilizacji miłości* (Przemówienie do uczestników X Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 25 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 36-37.

194. *Dom rodzinny środowiskiem życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów uczelni wyższych, 12 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 15-17.

1996

195. *W imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie do rektorów uczelni akademickich w Polsce, 4 I), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 37-39.

196. *Bądźmy nosicielami miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 I), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 30.

197. *Na miłość Chrystusa trzeba odpowiedzieć miłością* (Homilia podczas Mszy św., Esquipulas (Gwatemala), 6 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 20-22.

198. *Cena miłości* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 5 IV), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 42-43.

199. *Miłość zwyciężyła nienawiść* (Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi", 7 IV), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 44-45.

200. *Trwajcie w wierze, nadziei i miłości* (Przemówienie do młodzieży, Postojna (Słowenia), 18 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 11-13.

201. *Świadkowie mocy miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 2 VI), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 35-36.

202. *Wiara człowieka powinna działać przez miłość* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta, 21 VIII), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 4-6.

203. *Piękno kształtem miłości* (Medytacja na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 11-12.

204. *Posługa miłości Kościołowi powszechnemu* (Przemówienie do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 16-18.

1997

205. *Jesteście w świecie znakiem miłości Chrystusa* (Przemówienie do członków instytutów świeckich, 1 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 33-34.

206. *Rodzina wspólnotą życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św., Kalisz, 4 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 34-36.

207. *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, 8 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 60-63.

208. *Miłość i służba nadają sens waszemu życiu* (Tekst przemówienia przekazany młodzieży, 21 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 17-19.

209. *Idźcie budować cywilizację miłości* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie XII Światowego Dnia Młodzieży, 24 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 30-32.

210. *Misjonarka Miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 7 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 34.

211. *Pojęła, przeżyła i opisała głęboką prawdę o Miłości* (Homilia podczas Mszy św., 19 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 37-38.

212. *W nowe tysiąclecie chcemy wejść drogą miłości* (Przemówienie na zakończenie obrad Synodu, 11 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 44-45.

213. *Objawiła się miłość Boża do nas* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 19.

1998

214. *Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa* (Przemówienie do biskupów, 16 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 30-32.

215. *Przybywam jako pielgrzym miłości, prawdy i nadziei* (Homilia podczas Mszy św., Hawana, 21 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 13-14.

216. *W Chrystusie każda kultura jest otoczona szacunkiem i miłością* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Hawana, 23 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 18--20.

NOTY O AUTORACH

Ks. Jerzy B a j d a, profesor, teolog. Urodzony w 1928 r. w Krakowie. Studia z zakresu teologii w Instytucie Teologicznym w Tarnowie, prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz teologii moralnej na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie.

W latach 1969-1973 wykładowca teologii moralnej na tymże Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, związany z Instytutem Studiów nad Rodziną w Łomiankach.

Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Zespołu Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główne obszary badań: podstawy teologii moralnej, szczególnie teologia powołania oraz problematyka teologiczno-moralna małżeństwa i rodziny.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Powołanie małżeństwa i rodziny* w serii „Teologia Małżeństwa i Rodziny", t. 1 (1980); *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej* (1984).

Ks. Kazimierz B u k o w s k i, doktor, pisarz, religioznawca, filozof. Urodzony w 1933 r. w Łopusznej k. Nowego Targu. Studia w Seminarium Duchownym w Krakowie, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz z zakresu filozofii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

W latach 1956-1967 wikariusz kolejno w: Zembrzycach koło Suchej Beskidzkiej, parafii św. Magdaleny i kaplicy zdrojowej w Rabce, w Krakowie-Prokocimiu, w parafii św. Anny w Krakowie. Od 1969 do 1983 r. pomoc duszpasterska przy kościele św. Marka w Krakowie. W latach 1983-1990 kapelan Klubu Inteligencji Katolickiej w Krakowie. Współzałożyciel (z Karolem Wojtyłą) i redaktor „Materiałów Homiletycznych". Cenzor kościelny.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Główne obszary badań: religioznawstwo, hagiografia, filozofia miłości.

Najważniejsze publikacje książkowe: *W co wierzę? Jak żyć?* (współautor, 1981); *Biblia a literatura polska. Antologia* (1984); *Współczesne religie a chrześcijaństwo: eseje religioznawcze* (cz. I, 1986; cz. II, 1987); *Pielgrzym Ewangelii* (1987); *Religie świata a chrześcijaństwo* (1988); *Śmierć i nieśmiertelność a religie i filozofie współczesne* (1993); *Oblicza miłości. Szkice z dziejów miłości w nurcie augustyńskim* (1994); *Słownik świętych polskich* (1995); *Święci polscy. Antologia tekstów literackich* (t. 1, 1996; t. 2, 1998); *Wiara – Twoim skarbem? Pomoce katechetyczne dla trzeciej klasy szkoły średniej* (1997).

Marek C z a c h o r o w s k i, doktor, filozof, etyk. Urodzony w 1956 r. w Stalowej Woli. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1988 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W latach 1992-1996 katecheta w lubelskich szkołach średnich.

Członek Towarzystwa Odpowiedzialnego Rodzicielstwa (wiceprezes Oddziału Lubelskiego), członek-korespondent Papieskiej Akademii Życia. Członek zarządu i wykładowca Instytutu Edukacji Narodowej przy Radiu Maryja. Felietonista Radia Maryja.

Laureat Nagrody Fundacji Jana Pawła II za działalność w obronie życia poczętego oraz kultury odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Główne obszary badań: etyka życia, etyka seksualna, filozofia Karola Wojtyły, nauczanie Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nowy imperializm, czyli o tzw. edukacji seksualnej* (1996); *Spór o miłość. Stanowisko Karola Wojtyły/Jana Pawła II w sporze o miłość jako kryterium moralnej oceny antykoncepcji* (w druku).

Ludmiła G r y g i e l, redaktor, publicystka, tłumaczka. Urodzona w 1943 r. w Wicyniu (pow. Złoczów). Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Po studiach stażystka na UJ, następnie redaktor działu historycznego Wydawnictwa Literackiego. Od 1982 r. członek redakcji kwartalnika „Il Nuovo Areopago". Współpracownik kilku czasopism polskich i włoskich.

Główny obszar badań: historia Kościoła.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dziesięciu sprawiedliwych* (1992); *Miłosierdzie Boże dla świata całego. Błogosławiona siostra Faustyna* (1993); *Le Dieu* (1995); *W miłosierdziu miary nie masz* (1997). Tłumaczka modlitw i listów św. Katarzyny z Sieny.

Arkadiusz G u d a n i e c, magister, filozof. Urodzony w 1970 r. w Krapkowicach na Opolszczyźnie. Studia z zakresu filozofii i filologii klasycznej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1997 r. asystent na KUL-u.

Związany z ruchem „Comunione e Liberazione".

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, metafizyka, szczególnie zagadnienie miłości i jej relacji m.in. do poznania, moralności, kontemplacji.

Małgorzata K o w a l e w s k a, doktor, filozof. Urodzona w 1960 r. w Lublinie. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1986-1990 pracownik Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu KUL. Od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, obecnie również Akademii Medycznej.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Société Internationale Pour L'Étude De La Philosophie Médiévale i Internationaler Bund der Heiligen Hildegard von Bingen.

Główne obszary badań: historia kultury i filozofii średniowiecznej, filozofia człowieka.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Ks. Józef K u d a s i e w i c z, profesor, biblista. Urodzony w 1926 r. w Kijach na Kielecczyźnie. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

W latach 1956-1957 wikariusz parafii katedralnej w Kielcach i prefekt szkół średnich. Od 1961 r. wykładowca w WSD w Kielcach, a także na KUL-u. W latach 1982-1986 kierownik Instytutu Nauk Biblijnych KUL, obecnie kierownik Katedry Teologii Biblijnej Nowego Testamentu.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL oraz Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: ewangelie synoptyczne w aspekcie historycznym, teologicznym i literackim, biblistyka stosowana i mariologia biblijna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Biblia, historia, nauka* (1978); *Ewangelie synoptyczne dzisiaj* (1986); *Jezus historii a Chrystus wiary* (1987); *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim* (red., współautor, 1991); *Matka Odkupiciela* (1991); *The Synoptic Gospel Today* (1996). Autor tłumaczeń i komentarzy do Listów św. Jana w Biblii poznańskiej.

Marek Andrzej Marczewski, doktor, teolog. Urodzony w 1947 r. w Połczynie Zdroju. Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz podyplomowe studia bibliotekoznawstwa na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Założyciel Wyższej Szkoły Służby Społecznej im. ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach i jej rektor w latach 1993-1996. W latach 1993-1996 prezes, a obecnie wiceprezes Stowarzyszenia „Gaudium et Spes" w Suwałkach, przewodniczący Ośrodka Badań nad Diakonatem Stałym przy tym stowarzyszeniu.

Odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi „za rozwój szkolnictwa wyższego".

Redaktor wydawnictw zbiorowych, m. in. książek: *Diakon w Kościele współczesnym* (1991); *Oto daję ci imię nowe...* (1994); oraz współautor *Proseminarium* (1995).

Norbert Martin, profesor, socjolog, teolog, germanista. Urodzony w 1936 r. w Herschbach (Westerwald). Studia z zakresu germanistyki, teologii i chrześcijańskiej nauki społecznej w Münster i Freiburgu oraz z zakresu socjologii, pedagogiki i filozofii we Freiburgu, w Bochum i Saarbrücken.

W latach 1963-1968 asystent na uniwersytetach w Bochum i Saarbrücken. Następnie profesor w Akademii Pedagogicznej we Fryburgu, wykładowca w Akademii Administracji Publicznej (Akademie für Öffentliche Verwaltung) w Bonn. W latach 1981-1993 profesor w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Obecnie pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu w Koblencji.

Audytor na Synodzie Biskupów w Rzymie poświęconym zadaniom chrześcijańskiej rodziny we współczesnym świecie (1980 r.). Wiceprezydent MEDO-Institut („Mater Ecclesiae Domesticae") w Rolduc (Holandia) w latach 1990-1996. Członek Papieskiej Rady do Spraw Rodziny i „Göres-Gesellschaft". Członek Prezydium Międzynarodowego Ruchu Schönstatt i prowadzący stowarzyszenie rodzin „Schönstatt-Familienbund".

Główne obszary badań: socjologia ogólna, socjologia rodziny, zdrowia i wychowania, socjologia religii i Kościoła, etyka społeczna, teologia i odpowiedzialne rodzicielstwo.

Autor licznych publikacji książkowych i artykułów z powyższych dziedzin.

Renate Martin, filolog, katechetka, działaczka na rzecz rodziny. Urodzona w 1940 r. w Essen. Studia z zakresu romanistyki, germanistyki, językoznawstwa i geografii we Fryburgu, w Dijon i Bonn oraz z zakresu nauki o małżeństwie i rodzinie w MEDO-Institut w Rolduc.

W latach 1990-1996 asystentka w MEDO-Institut, następnie katechetka, obecnie wykładowca naturalnych metod regulacji poczęć i zagadnień świadomego rodzicielstwa w Szkole Pedagogiki Społecznej w Liebfrauenhöhe (diec. Rottenburg-Stuttgart).

Audytor na Synodzie Biskupów w Rzymie poświęconym zadaniom chrześcijańskiej rodziny we współczesnym świecie (1980 r.). Członek Papieskiej Rady do Spraw Rodziny. Członek Prezydium Międzynarodowego Ruchu Schönstatt i prowadząca (wraz z mężem) stowarzyszenie rodzin „Schönstatt-Familienbund".

Główne obszary badań: zagadnienia małżeństwa i rodziny, teologia, etyka społeczna, odpowiedzialne rodzicielstwo.

Autorka licznych publikacji książkowych i artykułów z powyższych dziedzin.

Ks. Ireneusz M r o c z k o w s k i, doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1949 r. w Makowie Mazowieckim. Studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie.

W latach 1974-1977 wikariusz w Rypinie i Płońsku (diec. płocka). Od 1984 r. wykładowca teologii moralnej, katolickiej nauki społecznej i etyki w WSD w Płocku oraz w filii Akademii Teologii Katolickiej, a od 1994 r. również w Wyższej Szkole im. Pawła Włodkowica w Płocku. Od 1985 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL-u, obecnie kierownik Katedry Teologii Moralnej Ogólnej.

Asystent płockiego Klubu Inteligencji Katolickiej. Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: antropologia teologiczno-moralna, teologia moralna (szczególnie zagadnienia cielesności i duchowości człowieka, problem sumienia, współczesne ujęcie grzechu i zła).

Najważniejsze publikacje książkowe: *La dimensione etico-teologica dei diritti dell'uomo* (1984); *Osoba i cielesność. Moralne aspekty teologii ciała* (1994).

Krzysztof M u r a w s k i, doktor, filozof. Urodzony w 1954 r. w Warszawie. Studia z zakresu archeologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1984 r. pracownik naukowy Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, a od 1998 r. pracownik Rządowego Centrum Studiów Strategicznych.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Polskiego Towarzystwa Studiów Politycznych i ZAIKS-u.

Główne obszary badań: etyka społeczna i antropologia filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Na krawędzi epoki. Rozwój duchowy i działanie człowieka* (współautor, 1985); *Piękno myślenia* (1987); *Jaźń i sumienie. Filozoficzne zagadnienia rozwoju duchowego w pracach A. Kępińskiego i C.G. Junga* (1987); *Sposoby istnienia. Działanie wobec siebie i innych* (współautor, 1988); *Wyzwanie etyki* (1991); *Filozofia polityki. Wybrane zagadnienia prakseologiczne* (1993); *Wolny obywatel. Kierunki kształtowania się demokracji w Polsce 1989-1997* (w druku).

Andrzej N o w a k, doktor, historyk. Urodzony w 1960 r. w Krakowie. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 1987-1991 pracownik Biblioteki Jagiellońskiej. Od 1991 r. adiunkt w Instytucie Historii PAN w Warszawie. Równocześnie w latach 1991-1994 redaktor naczelny dwumiesięcznika „Arka", od 1995 r. – dwumiesięcznika „Arcana".

Członek Rady Programowej Polskiego Radia. Członek Polsko-Rosyjskiej Komisji Historycznej przy Wydziale Nauk Społecznych PAN, wiceprzewodniczący Zarządu Towarzystwa im. Stanisława ze Skarbimierza.

Wyróżniony nagrodą POL-CUL (Australia) i nagrodą Klio (przyznaną przez Porozumienie Wydawców Książki Historycznej).

Główne obszary badań: stosunki polsko-rosyjskie w XIX i XX w., polska polityka wschodnia XVIII-XX w., polska i rosyjska myśl polityczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między carem a rewolucją. Studium politycznej wyobraźni i postaw Wielkiej Emigracji wobec Rosji* (1994, nagroda „Przeglądu Wschodniego"); *Jak rozbić rosyjskie imperium? Idee polskiej polityki wsychodniej od 1733 do 1921 r.* (1995); *Kronika dziejów Polski* (współautor, 1995); *Encyklopedia Polski* (red., 1996); *Polacy, Rosjanie i biesy. Szkice historyczne z XIX i XX wieku* (1998).

Krystyna Ostrowska, profesor, psycholog, prawnik. Urodzona w 1940 r. w Warszawie. Studia z zakresu psychologii w Akademii Teologii Katolickiej oraz na Uniwersytecie Warszawskim; z zakresu prawa na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach 1958-1967 pielęgniarka w szpitalu kolejowym w Warszawie. Od 1976 do 1982 r. kierownik Zakładu Badań nad Przestępczością Młodzieży w Instytucie Problematyki Przestępczości. W latach 1983-1984 Dyrektor Centralnego Ośrodka Higieny Psychicznej dla Ludzi Zdrowych w Warszawie. Od 1982 r. pełniąca obowiązki kierownika Katedry Psychologii Społecznej i Penitencjarnej ATK. Od 1990 r. kierownik Zakładu Psychologii Dewiacji Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW. Od 1993 r. dyrektor Centrum Metodycznego Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN.

W latach 1994-1997 członek Rządowej Komisji Ludnościowej. Od 1996 do 1997 r. ekspert, a obecnie członek zespołu doradczego ministra edukacji narodowej do spraw wprowadzenia przedmiotu „wiedza o życiu seksualnym człowieka". Ponadto członek Międzyresortowego Zespołu do Spraw Opracowania Programu Polityki Prorodzinnej Państwa przy Kancelarii Prezesa Rady Ministrów, Rady Programu „Przeciw Przemocy – Wyrównać Szansę" przy tejże instytucji oraz Międzyresortowej Komisji do Spraw Zapobiegania Uzależnieniom. Członek Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Kryminologicznego. Przewodnicząca Stowarzyszenia „Pozwólcie im żyć". Członek Polskiego Towarzystwa Higieny Psychicznej (przez dwie kadencje – Zarządu Głównego) oraz International Society for Research on Aggression.

Główne obszary badań: psychologiczne uwarunkowania zachowań dewiacyjnych i przestępczych młodzieży, system wartości oraz zaburzenia w społecznym funkcjonowaniu dzieci i młodzieży.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Psychologiczne determinanty przestępczości młodocianych. Analiza kryminologiczna* (1981); *Diagnozowanie psychologiczne nieprzystosowania społecznego dziecka i młodzieży* (cz. I, 1986); *Atak – rezygnacja. Strategie działania* (red., 1990); *Dlaczego aborcja* (współautor, 1994); *Die Abtreibungsfrage* (współautor, 1994); *W poszukiwaniu wartości* (cz. I, 1994; cz. II, 1995); *Zanim w szkole będzie źle. Profilaktyka zagrożeń* (współred., 1996); *Przygotowanie do odpowiedzialnego życia w rodzinie. Materiały pomocnicze dla nauczycieli* (współred., 1997).

Ks. Zdzisław Pawłowski, doktor, teolog. Urodzony w 1955 r. w Służewie w woj. włocławskim. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

Od 1990 r. wykładowca w WSD we Włocławku, a od 1993 r. także na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika.

Główne obszary badań: hermeneutyka, najnowsze metody interpretacji biblijnej, teksty narracyjne Biblii.

Autor artykułów dotyczących hermeneutyki i teologii biblijnej, współautor książki *Osiem błogosławieństw* (1997).

Joanna Petry Mroczkowska doktor, filolog, publicystka. Urodzona w 1948 r. w Krakowie. Studia z zakresu filologii romańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1971 do 1978 r. redaktor w Wydawnictwie Literackim. W latach 1978-1985 adiunkt w Wyższej Szkole Pedagogicznej, natomiast w latach 1970-1972 i 1977-1979 – na UJ w Krakowie. Wykładowca literatury francuskiej i hispanoamerykańskiej. Współpracownik czasopism: „W drodze", „Więź", „Znak" i „Tygodnik Powszechny".

Członek Stowarzyszenia Tłumaczy Polskich i Polskiego Towarzystwa Wydawców Książek.

Wyróżniona dwukrotnie nagrodą tegoż Towarzystwa.

Autorka artykułów w języku polskim, angielskim i hiszpańskim oraz skryptu *Antologia poezji latynoamerykańskiej* (1982). Tłumaczka książek J. Supervielle'a, C. Fuentesa, A. Carpentiera i M.A. Asturiasa.

Vittorio Possenti, profesor, filozof moralista. Urodzony w 1938 r. w Rzymie.

Obecnie pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu w Wenecji. Współpracownik czasopism włoskich.

Członek Società Filosofica Italiana, konsultant Związku Włoskich Wykładowców Filozofii (ADIF) i Międzynarodowego Towarzystwa Tomasza z Akwinu (SITA). Założyciel Międzynarodowego Instytutu Jacquesa Maritaina w Rzymie.

Główne obszary badań: metafizyka, teoria poznania, etyka, filozofia społeczna i polityczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Giorgio La Pira e il pensiero di San Tommaso* (1983); *La buona società. Sulla ricostrucione della filosofia politica* (1983, w języku portugalskim – 1987); *Oltre l'iluminismo* (1992); *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società* (1992); *Racionalismo critico e metafisica. Quale realismo?* (1994); *Dio e il male* (1995, w języku hiszpańskim – 1997); *Il nihilismo teoretico e la „morte della metafisica"* (1995, wyróżniona nagrodą „Premio Internationale Salvatore Valitutti"); *Approssmazioni all'essere* (1995); *Cattolicesimo e modernità. Balbo. Del Noce. Rodano* (1996). Wydawca serii : „Scienze umane e filosofia" i „Seconda navigazione. Annuario di filosofia" oraz dzieł J. Maritaina.

Wanda Półtawska, doktor medycyny. Urodzona w 1921 r. w Lublinie. W czasie wojny czynna w konspiracji harcerskiej ZWZ. Więziona i poddana eksperymentom medycznym w hitlerowskim obozie koncentracyjnym w Ravensbrück. Studia medyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

W latach 1952-1969 adiunkt w Klinice Psychiatrycznej Akademii Medycznej w Krakowie. Od 1964 do 1972 r. pracownik poradni wychowawczo-leczniczej przy Katedrze Psychologii UJ. Od 1955 do 1997 r. wykładowca medycyny pastoralnej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a w latach 1981-1984 w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. Od 1967 r. dyrektor Instytutu Teologii Rodziny przy PAT.

Członek Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, Papieskiej Akademii Życia i Stowarzyszenia Dziennikarzy Katolickich.

Uczestniczka prac Komisji Badania Zbrodni Niemieckich w Polsce.

Wyróżniona medalem „Pro Ecclesia et Pontifice" oraz złotą odznaką „Za pracę społeczną dla miasta Krakowa".

Główne obszary badań: medycyna pastoralna, poradnictwo rodzinne, psychoterapia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *I boję się snów* (1962, tłum. na język angielski, niemiecki, francuski i włoski); *Stare rachunki* (1969); *Przygotowanie do małżeństwa* (1993); *Samo życie* (1994). W druku – dwa tomy opowiadań.

Ks. Roman Edward Rogowski, profesor, teolog, pisarz, podróżnik. Urodzony w 1936 r. w Woli Hetmańskiej (tarnopolskie). Studia z zakresu teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1962-1966 wikariusz w Zgorzelcu, a w latach 1966-1969 w parafii katedralnej we Wrocławiu. Od 1968 r. wykładowca w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym i na Papieskim Fakultecie Teologicznym we Wrocławiu. Jednocześnie w latach 1969-1970 prefekt seminarium, a od 1971 r. kapelan sióstr Maryi Niepokalanej we Wrocławiu.

Członek Klubu Wysokogórskiego i PKG.

Główne obszary badań: teoekologia, hodologia, teologia znaków czasu, chrystologia egzystencjalna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mistyka gór* (1983); *Ewangelia na co dzień* (1984); *Światłość i tajemnica* (1986); *Ziarnko gorczycy* (1988); *Jak Jakub z aniołem* (1988); *Zbudujesz ołtarz z kamieni* (1988); *Świat jest Jego cieniem* (1990); *W wichrze jest Pan* (1990); *Poszła z pośpiechem w góry* (1991); *Teodrama* (1992); *Każdy zmierza do swojej Galilei* (1993); *Pielgrzymi morza* (1996); *Pisząc na piasku* (1996); *Chrystus-Eucharystia* (1996); *Szukając tego, co zginęło* (1997); *Od wschodu słońca* (1997); *Eucharystia – nadzieją świata* (1998).

Krzysztof Stachewicz, magister historii i teologii. Urodzony w 1966 r. w Toruniu. Studia na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu i w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy (filia Papieskiego Wydziału Teologicznego w Poznaniu).

Od 1992 r. nauczyciel w I Katolickim Liceum Ogólnokształcącym w Bydgoszczy. Od 1993 r. wykładowca w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej i w Wyższym Misyjnym Seminarium Duchownym Zgromadzenia Ducha Świętego w Bydgoszczy, obecnie również pracownik naukowo-dydaktyczny Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy.

Główne obszary zainteresowań naukowych: podstawy etyki i antropologii filozoficznej, szczególnie zagadnienie prawa naturalnego, teologia małżeństwa.

Renata Stachewicz, magister, filolog. Urodzona w Lublinie w 1965 r. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMK, a od 1997 r. również w Wyższym Seminarium Duchownym Zgromadzenia Ducha Świętego w Bydgoszczy.

Główne obszary badań: współczesna literatura angielska, sacrum w literaturze.

Tadeusz Styczeń SDS, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1931 r. w Wołowicach k. Krakowa. Studia teologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1963 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. Obecnie kierownik Katedry Etyki, kierownik (i członek Rady Naukowej) Instytutu Jana Pawła II KUL, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos". Profesor Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II przy Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie.

Członek-założyciel Internationale Akademie für Philosophie (Dallas, USA, obecnie Liechtenstein), członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Konsultor Papieskiej Rady do Spraw Rodziny oraz Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Członek Rady Zarządzającej Papieskiej Akademii Życia. Redaktor „Roczników Filozoficznych" KUL (z. 2), współpracownik czasopism: „Aletheia", „Anthropotes" i „La Nuova Europa".

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: etyka, metaetyka, antropologia filozoficzna i teologiczna, myśl Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (1972); *Zarys etyki*, cz. I: *Metaetyka* (1974); *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Etyka niezależna?* (1980); *W drodze do etyki* (1984); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Wolność w prawdzie* (1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (red., 1991); *Wprowadzenie do etyki* (1993); *Solidarność wyzwala* (1993); *Urodziłeś się, by kochać* (1993); *Życie jest święte* (współred., 1993); *Czytając „Przekroczyć próg nadziei"* (współred., 1995); *ABC etyki* (współautor, 1996); *O etyce Karola Wojtyły – uczeń* (1997).

Antoni S z w e d, doktor, filozof. Urodzony w 1955 r. w Gilowicach k. Żywca. Studia z zakresu fizyki na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz z filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 do 1995 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 1995 r. specjalista od spraw analizy kosztów w Zakładach Piwowarskich w Żywcu. Jednocześnie (od 1996 r.) wykładowca w Instytucie Teologicznym w Bielsku Białej.

Redaktor miesięcznika diecezjalnego Akcji Katolickiej „Akcja".

Główne obszary badań: egzystencjalizm, myśl filozoficzna S. Kierkegaarda, prawo naturalne, filozoficzne aspekty wyobraźni.

Publikacje książkowe: *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli S. Kierkegaarda* (1995); S. Kierkegaard, *Dziennik* (wybór i tłum., w druku).

Karol T a r n o w s k i , doktor habilitowany, filozof, pianista. Urodzony w 1937 r. w Krakowie. Studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim i klasa fortepianu w Wyższej Szkole Muzycznej w Krakowie.

W latach 1962-1964 pianista w Filharmonii w Szczecinie, od 1964 do 1990 r. w Akademii Muzycznej w Krakowie. Od 1978 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, od 1997 r. również Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Członek redakcji miesięcznika i wydawnictwa „Znak" (od 1990 r.). Członek Stowarzyszenia Polskich Artystów Muzyków i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary badań: filozofia religii, filozofia Boga, antropologia filozoficzna, historia filozofii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela* (1993); *Człowiek i Transcendencja* (1995). Redaktor serii wydawniczych „Znaku": Biblioteka Filozofii Religii, Teologia Żywa.

SUMMARY

The present issue of the "Ethos" quarterly is devoted to the ethos of the different dimensions of love: from eros to agape. The articles included in it refer to the idea – expressed by John Paul II in his book *The Gift and the Mystery* – that Love should be introduced into human love. This postulate is recalled in the text From the Editors, which also draws our attention to the natural dynamism present in betrothal love, leading a couple from marriage towards a family. So understood love, that is love as a "free and unselfish gift of self" constitutes the way of the fulfillment of the human person.

An extract from John Paul II's catechesis *The Lord Created Them a Man and a Woman* is a reflection on the biblical Song of Songs, pointing to a specific "body language" which joins the betrothed in wedlock. As the Holy Father stresses, this "body language" directs them to each other and lets them live through their mutual closeness.

The article by Tadeusz Styczeń, SDS, refers to the mentioned catechesis in emphasizing the fact that the mutual gift from man and woman is possible thanks to the gift from still another Giver – therefore their mutual love also finds its expression in gratefulness to the One who is their Father, namely to God.

The first set of articles, entitled Source of Life and Love, is devoted to the supernatural dimension of human love. In the first text Fr Zdzisław Pawłowski analyses the language which is used in the Holy Scripture in reference to the experience of love, and he points to the functions of this language in shaping the relationhip between the chosen people and God. Fr Józef Kudasiewicz in turn shows that Jesus is presented in the New Testament as a new Moses, giving His people a new law – the law of love – which finds its full expression in the Sermon on the Mount. Fr Jerzy Bajda reflects on the teaching on marriage included in Paul's Letter to Ephesians, pointing, among others, to the fact that already at that time this teaching was opposed by the gentiles. Concluding this part, Renate and Norbert Martin refer to the teaching of John Paul II in order to consider different dimensions of the presence of the persons of the Holy Trinity in marital life and in the family.

The following set of articles is entitled The Christian Eros. It opens with an article by Marek Marczewski, who summarizes the teaching of the Holy Scripture and of the Magisterium on marriage, and shows that marriage constitutes "the first sacrament", that it expresses the vocation put by the Creator in the human nature, and that it reflects the relationship between Christ and the Church. Ludmiła Grygiel in turn draws on the example of sister Faustine in analysing the mystical dimension of love, in which – owing to God's grace – man is admitted to particular closeness to Love itself. Then Renata and Krzysztof Stachewicz attempt a phenomenological description of the essence of betrothal love, also taking into consideration some elements of its ethos: loyalty, faithfulness, responsibility and unselfishness. Fr Kazimierz Bukowski takes up the same problem

referring to the thought of a French personalist, Maurice Nédoncelle. The two articles concluding this section refer to the thought of St. Thomas Aquinas: Małgorzata Kowalewska points to the timeliness of St. Thomas's conception of emotions while Arkadiusz Gudaniec describes the problem of unselfishness in the different types of love analysed by St. Thomas Aquinas.

The next section is entitled Human Love at the Crossroads. In the first article Karol Tarnowski speaks about the event of Salvation, pointing to its being free initiative of God, which has the logic of love at its basis. Then Fr Ireneusz Mroczkowski writes about the role of the body for the identity of the human person. Fr Roman Rogowski points to the disintegration of human love in contemporary culture, which is manifested in breaking the bond between sex, eros and agape. The philosophical foundations of this process are described by Antoni Szwed, who shows how romantic philosophy of life, which replaces reason with imagination, leads to self-enslavement of the subject. Finally Krzysztof Murawski makes a sociological and ethical analysis of the mechanisms of demoralization in the system of real socialism.

The final set of articles is entitled At the Roots of the Social Dimension of Love , and it opens with an article by Wanda Półtawska showing the need for bringing up young people to cherish the virtue of chastity. Krystyna Ostrowska points to the fact that the idea of replacing sexual education, a school subject whose objective is making young people prepared for family life, with so-called sexual instruction aims at separating sexual life from the family context as well as from the social one. In the long run it leads to axiological association of the sexual sphere with mere individual free choice. The cultural and political context and the consequences of the sexual revolution in the communist countries as well as in the USA are considered in the articles by Marek Czachorowski and Joanna Petry Mroczkowska.

The section Interviews of the "Ethos" comprises Fr Tadeusz Styczeń's and Fr Jarosław Merecki's talk to Vittorio Possenti, professor of moral philosophy in Venice.

In the section Thinking about Fatherland ... Andrzej Nowak reflects on the danger to Poland's future resulting from the fact that many Poles reject the feeling of obligation which springs from the bond between the many generations constituting the national community. Being Polish becomes ballast to them instead, or even a cause of shame in confrontation with the "modern" world.

In the section Notes and Reviews Patrycja Mikulska writes about the book *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm* [Double Flame. Love and Eroticism] by Octavio Paz, a Mexican writer who died this year. Krzysztof Stachewicz reviews a book by Irenäus Eibl- Eibesfeldt, well-known Austrian ethologist, entitled *Miłość i nienawiść* [Love and Hate]. Piotr H. Kieniewicz, MIC, writes about a book by William E. May *Marriage: The Rock On Which the Family Is Built*, devoted to the theology of the family. Fr Tadeusz Styczeń in turn reviews a book by D. O'Brian *The Hidden Pope*, wondering whether antisemitism was a rule in Poland or merely an exception. Paweł Przywara writes about Ph. K. Dick's novel *Przez ciemne zwierciadło* [A Scanner Darkly]. Finally, Dorota Chabrajska reviews the 15th anniversary issue of the "Crisis" monthly.

The Reports section comprises a report by Fr Romuald J. Weksler-Waszkinel on the symposium "Roots of Antijudaism in the Christian Environment" held in the Vatican last year. Fr Piotr Pawliszak writes on the symposium organized at the Catholic University of Lublin on the 80th anniversary of the study of sociology there.

The standing column The Pontificate in the Eyes of the World includes the addresses delivered during the symposium organized by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on pope John Paul II's 78th birthday, on the 30th anniversary of pope Paul VI's encyclical *Humanae vitae*, and on the 20th anniversary of John Paul II's pontificate. It opens with an address by Fr Stanisław Wielgus, Rector of the Catholic University of Lublin, who stresses the historical significance of the present pontificate. In the following address, Abp Józef Życiński, Grand Chancellor of the Catholic University of Lublin, points to the timeliness of the message of this pontificate. The lecture delivered by Bp Andreas Laun from Salzburg is devoted to Paul VI's

encyclical *Humanae vitae*. The author describes the reception of the mentioned encyclical in the Catholic theology pointing to its aptness and to the timeless character of its message. The section concludes with the Final Address delivered by Fr Tadeusz Styczeń, Director of the John Paul II Institute, and with the text of the birthday telegram sent to the Holy Father.

In the section T h r o u g h t h e P r i s m o f t h e E t h o s Wojciech Chudy writes about the threat of spiritual emptiness resulting from today's growth, also in our country, of the mentality of consumption.

The standing column B i b l i o g r a p h y (by Maria Filipiak) comprises John Paul II's addresses on eros and agape. The volume concludes with N o t e s a b o u t t h e A u t h o r s.

CONTENTS
"Ethos" 11:1998 No. 3 (43)

THE ETHOS OF LOVE: EROS AND AGAPE

From the Editors – As Strong As Death, Stronger Than Death... (C. R.) 5
J o h n P a u l I I – More Than Eros (an extract from *The Lord Created Them a Man and a Woman* by John Paul II) 11

Tadeusz S t y c z e ń, SDS – Abba! Father! Thank You... 17

SOURCE OF LIFE AND LOVE

Fr Zdzisław P a w ł o w s k i – Biblical Agape. The Language of Love and Its Function in Shaping the Social Dimension of the Experience of God 33
Fr Józef K u d a s i e w i c z – Jesus's Law of Love 50
Fr Jerzy B a j d a – A Reflection on the Letter to Ephesians (5, 28 – 33) 67
Norbert and Renate M a r t i n – God in Marriage and in the Family 77

THE CHRISTIAN EROS

Marek M a r c z e w s k i – "The First Sacrament" 93
Ludmiła G r y g i e l – Wisdom of Mystical Love 105
Renata and Krzysztof S t a c h e w i c z – Betrothal Love and Its Ethos 118
Fr Kazimierz B u k o w s k i – Body and Spirit in the Christian Eros, as Seen by M. Nédoncelle 134
Małgorzata K o w a l e w s k a – Timeliness of St. Thomas's Conception of Love and Emotions 151
Arkadiusz G u d a n i e c – On the Dichotomy Between Love and Friendship in St. Thomas Aquinas 161

HUMAN LOVE AT THE CROSSROADS

Karol T a r n o w s k i – On the Truth of Salvation 173
Fr Ireneusz M r o c z k o w s k i – Between Fascination and Objectifying. Theological and Moral Dimension of the Human Body 189
Fr Roman R o g o w s k i – A Broken Mirror. A Sketch on the Disintegration of Human Love 203

Antoni S z w e d – On the Conflict Between Reason and Unbounded Imagination 213
Krzysztof M u r a w s k i – Morality and Politics. On Some Mechanisms of Mass Demoralization within the System of Real Socialism 221

AT THE ROOTS OF THE SOCIAL DIMENSION OF LOVE

Wanda P ó ł t a w s k a – Chastity as an Educational Objective 231
Krystyna O s t r o w s k a – Education or Sexual Instruction? A Controversy Over the Word or Over the Cause? 239
Marek C z a c h o r o w s k i – The Heritage of the Soviet Sexual Revolution 252
Joanna P e t r y M r o c z k o w s k a – From "Free Love" to "Reiterated Virginity". Some Remarks on the Evolution of Sexual Culture in the USA 267

INTERVIEWS OF THE "ETHOS"

Between Human Weakness and Heroism. Fr Tadeusz S t y c z e ń, SDS, and Fr Jarosław M e r e c k i, SDS, talk to Prof Vittorio P o s s e n t i 277

THINKING ABOUT FATHERLAND...

Andrzej N o w a k – Does Poland Still Have Any Future? 299

NOTES AND REVIEWS

Patrycja M i k u l s k a – Love as a Mode of Cognizance (review of O. Paz, *Podwójny płomień. Miłość i erotyzm*, Kraków 1996) 305
Krzysztof S t a c h e w i c z – Ethology on Love and on Morality (review of I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, Warszawa 1997). 315
Piotr H. K i e n i e w i c z, MIC – Family Built on Rock (review of W. E. May, *Marriage: The Rock On Which the Family Is Built*, San Francisco 1995) 321
Tadeusz S t y c z e ń, SDS – Antisemitism – a Rule or an Exception? (review of D. O'Brian, *The Hidden Pope*, in print) 326
Paweł P r z y w a r a – Love in Civitate Mortis (review of Ph. K. Dick, *Przez ciemne zwierciadło*, Poznań 1996) 329
Dorota C h a b r a j s k a – Fifteen Years of the "Crisis" 334
P r o p o s a l s o f t h e "E t h o s" 339

REPORTS

Fr Romuald Jakub W e k s l e r - W a s z k i n e l – So That the Jubilee Should Become a Time of Conversion and a Time of Reconciliation (report on the symposium "Roots of Antijudaism in the Christian Environment", Vatican 30 Oct. – 1 Nov. 1997) 343
Fr Piotr P a w l i s z a k – Between Ethics and Politics. 80 Years of the Study of Sociology at the KUL (1918-1998). 352

THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD
The Pope of Life and of Responsible Parenthood
Symposium held by the John Paul II Institute at the KUL, on John Paul II's 78th birthday

Fr Stanisław W i e l g u s – The Opening Address 359
Abp Józef Ż y c i ń s k i – Wandering into the Depth of Hope 361
Bp Andreas L a u n – Thirty Years After *Humanae vitae* 365
Tadeusz S t y c z e ń, SDS – "I Am the Pope of Life and of Responsible Parenthood".
The Final Address.. 372
The Text of the Birthday Telegram Sent to the Holy Father 376

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Wojciech C h u d y – Love of Money 379

BIBLIOGRAPHY

Eros and Agape. A Bibliography of John Paul II's Addresses from Years 1978-1998
(by Maria F i l i p i a k) 381

Notes about the Authors. 405

Summary 413

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
KUL

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 53-325-30

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się zwłaszcza na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

FUNDACJA JANA PAWŁA II
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA
Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoły, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. prałat dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylężek.

Kolportaż: Redakcja kwartalnika „ETHOS"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telex 0643235 KUL PL; telefon i fax: 0-81 53-325-30;
e-mail: pat@zeus.kul.lublin.pl
oraz
Redakcja Wydawnictw KUL
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

W poprzednich numerach:

Mniejszości narodowe (1)
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)
Ethos małżeństwa i rodziny (5)
Kościół ubogich (6/7)
O twórczości i twórcach (8)
Ethos Września 1939 (9/10)
Dziesięciolecie „Solidarności" (11/12)
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)
Kryzys teologii moralnej (15/16)
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)
Drugie „Przedwiośnie" (18/19)
Norwid dziś (20)
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)
O ethos demokracji (21/22)
O ethos młodych (23)
Ethos mass mediów (24)
Wokół problemów bioetyki (25/26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)
Praca i płaca (32)
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)
Wobec postmodernizmu (33/34)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)
Autorytet – akceptacja i kontestacja (37)
Kapłan w końcu wieku (38/39)
Sztuka na rozdrożu (40)
Pielgrzymka 1997 (41-42)

W najbliższych numerach:

* Etyka badań naukowych
* Prawo naturalne a prawo stanowione
* Jesień i zima życia
* Stanisław Wyspiański – dramat i ethos