ETHOS

Rok 13
2000 nr 1-2(49-50)

CHRZEŚCIJAŃSTWO NA PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

* OD REDAKCJI – Dzieje i ich spełnienie (J.M.) **7**
* JAN PAWEŁ II – „Na progu trzeciego tysiąclecia Kościół wita Ciebie, Synu Boży" (homilia wygłoszona podczas inauguracji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000) **13**

DZIEDZICTWO DWU TYSIĄCLECI

* Ks. Jerzy BAJDA – Adam – człowiek: tutaj, lecz nie stąd **19**
* Giovanni REALE – Pojęcie człowieka, troski o duszę i duchowego Erosa jako przesłanie myśli antycznej dla człowieka współczesnego (tłum. P. Mikulska) **32**
* Ks. Czesław S. BARTNIK – Adopcja świata w Chrystusie **46**
* Ks. Józef KUDASIEWICZ – Manifest misyjny Jezusa (Mt 18, 16-20) **52**
* Ks. Krzysztof GÓŹDŹ – Ecclesia aeterna **61**
* Ks. Piotr MOSKAL – Wiara a rozumowe poznanie Boga **71**

KOŚCIÓŁ PRZYSZŁOŚCI

* Abp Józef MICHALIK – Laikat w Kościele. Głos w dyskusji na temat perspektyw na przyszłość **85**
* Ks. Jerzy SZYMIK – Nadzieja z artretycznie opuchniętych kolan. Chrześcijaństwo a kultura – czy nadchodzi era postchrześcijańska? **100**
* Vittorio POSSENTI – Problem nowej cywilizacji chrześcijańskiej. Maritain, Sobór i ponowoczesność (tłum. J. Merecki SDS) **107**
* George WEIGEL – Chrześcijaństwo a przyszłość demokracji (tłum. D. Chabrajska, J. Merecki SDS) **121**
* Abp Józef ŻYCIŃSKI – Wizja nowej ewangelizacji w przesłaniu II Specjalnego Synodu Biskupów Europy a obecne problemy duszpasterskie Kościoła w Polsce **129**
* Ks. Janusz MARIAŃSKI – Radykalny pluralizm religijny – szansą czy zagrożeniem dla Kościoła przyszłości? **145**
* Jan GÓRA OP – Kilka rzuconych pereł. Przesłanie Jana Pawła II znad Lednicy **162**

JAN PAWEŁ II – PAPIEŻ DIALOGU I JEDNOŚCI

* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Kim właściwie jest Jan Paweł II? **171**
* Ks. Alfons J. SKOWRONEK – Przesłanki jedności. Wobec Wspólnej Deklaracji luteran i katolików **192**
* Kard. Joseph RATZINGER – Dialog religii oraz relacja chrześcijaństwa do judaizmu (tłum. J. Merecki SDS) **202**
* Ks. Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL – Jan Paweł II – Emmanuel Lévinas. O kryzysie kultury **214**

PRZEWODNICY PRZEZ GRANICĘ

* Ks. Stanisław KOWALCZYK – Jacques Maritain – filozofia dla trzeciego tysiąclecia **229**
* Anna GRZEGORCZYK – Edyta Stein – niewidzialna rzeczywistość **239**
* John F. CROSBY – Dietrich von Hildebrand – filozof wolności (tłum. D. Chabrajska) **262**

ROZMOWY „ETHOSU"

* Filozofię przełożyć na styl życia. Z ks. prof. dr. hab. Andrzejem SZOSTKIEM, Rektorem KUL, rozmawia ks. Alfred WIERZBICKI **273**

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Wojciech CHUDY – Aspekty narodu polskiego **285**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Jarosław KUPCZAK OP – Karol Wojtyła na nowo odczytany (rec.: K. L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, Kraków 1997) **289**
* Ks. Jerzy SZYMIK – O Ojcu widzianym z wnętrza Paschy Syna (rec.: ks. T. Węcławski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999) **294**
* Dorota CHABRAJSKA, Maciej RAJEWSKI – Nowe millennium – stare lęki i nastawienia? (rec.: P. Clifford, *Krótka historia końca czasów*, Warszawa 1999; J. Kracik, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Kraków 1999) **299**
* David SULLIVAN MAfr. – Wielki wkład małego narodu w średniowieczną historię Europy (rec.: Th. Cahill, *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań 1999) **306**
* Jacek WOJTYSIAK – „Sensotwórcza" funkcja religii. Uwagi filozofa (rec.: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, red. J. J. Jadacki, K. Wójtowicz [cz. 1], Warszawa

1999; *Człowiek współczesny: rozum a wiara. Materiały do dyskusji okrągłego stołu*, red. J. J. Jadacki [cz. 2], Warszawa 1999) **315**
* Tadeusz KOWALEWSKI – Religijność ponowoczesna (rec.: J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997) **321**
* Ks. Krzysztof KAUCHA – Jak odróżnić religię od ideologii – „Auschwitz" i „po Auschwitz" (rec.: M. Deselaers, *Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*, Kraków 1999) **327**
* Ks. Krzysztof GUZOWSKI – Rozum – tron rywalizujących bogów (rec.: P. Lisicki, *Doskonałość i nędza*, Warszawa 1997) **332**
* Propozycje „Ethosu" **337**

SPRAWOZDANIA

* Tomasz KORPYSZ – V Colloquia Norwidiana. Sprawozdanie z sympozjum „Norwid a chrześcijaństwo", Lublin, KUL 13-15 X 1999 **343**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Cezary RITTER – Christus mansionem benedicat **355**

KALENDARIUM

* Dwudziesty pierwszy rok pontyfikatu Jana Pawła II – 16 X 1998-15 X 1999 (oprac. Maria FILIPIAK) **357**

BIBLIOGRAFIA

* Chrześcijaństwo u progu trzeciego tysiąclecia. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1999 (oprac. Maria FILIPIAK) **367**

* Noty o autorach **395**
* Summary **403**
* Contents **406**

„O jak są pełne wdzięku na górach
nogi zwiastuna radosnej nowiny,
który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście,
który obwieszcza zbawienie,
który mówi do Syjonu:
«Twój Bóg zaczął królować»”.

(Iz 52, 7)

Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II,
Pielgrzymowi na drogach świata,
w osiemdziesiątą rocznicę Jego urodzin,
w Roku Wielkiego Jubileuszu

„Ethos”

OD REDAKCJI

DZIEJE I ICH SPEŁNIENIE

Stając na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa trudno nie zauważyć – wraz z Janem Pawłem II – jak bardzo „Objawienie Boże wpisuje się w czas i historię. Wcielenie Jezusa Chrystusa następuje wręcz w «pełni czasów» (por. Ga 4, 4)" (*Fides et ratio*, nr 11). W ten sposób Chrystus staje się punktem zwrotnym w dziejach, tak że przyjęta w naszym kręgu kulturowym rachuba czasu bierze fakt Jego narodzenia za punkt odniesienia. Nawet ci, którzy jeszcze do niedawna próbowali ukryć przełomowe znaczenie faktu Wcielenia dla dziejów naszej kultury, posługując się określeniami: „czas przed naszą erą" i „czas naszej ery", jedynie podkreślili to, co za pomocą zabiegu na języku chcieli usunąć na zawsze ze świadomości ludzi. Wbrew swojej woli uwydatnili w ten sposób epokową doniosłość wydarzenia Deus homo. Sami wskazali na nie właśnie jako na kres pewnej ery i na początek ery nowej. Owa nowa era jest wyznaczona wydarzeniem, które radykalnie zmienia perspektywę spojrzenia na ludzkie dzieje.

Wydarzenie Wcielenia, czyli wejście Boga w ludzką historię, nie jest następstwem praw rządzących dziejami świata, nie wypływa z żadnej wewnętrznej konieczności historii, lecz z wolnej decyzji samego Boga. Bóg postanawia wkroczyć w ludzkie dzieje, wyjść człowiekowi naprzeciw z propozycją zbawienia, posuwając się „aż do szaleństwa krzyża" (B. Pascal). Pragnąc przekonać człowieka o rozmiarach swojej miłości, a przez to o jego niezwykłej godności, chce to uczynić w taki sposób, aby nie naruszyć ludzkiej wolności. Dlatego chociaż w perspektywie wiary Wcielenie jest punktem zwrotnym dziejów, Pawłową „pełnią czasu", to dzieje pozostają nadal spotkaniem ludzkiej wolności z wolnością Boga, terenem ich współpracy, ale też miejscem ich zmagania, nieraz posuniętego aż do odrzucenia przez człowieka Bożej propozycji zbawienia.

Św. Augustyn przedstawia ludzkie dzieje jako zmaganie się dwu rodzajów miłości: miłości własnej, która posuwa się aż do odrzucenia Boga, oraz miłości Boga, która posuwa się aż do wyrzeczenia się siebie. Ci, którzy patrzą na dzieje w perspektywie wiary, mają pewność, że ostatnie słowo będzie należało do

drugiej z tych miłości. Chrześcijaństwo jest wiarą w to, że miłość Boga do człowieka jest silniejsza niż wszelkie, nawet największe zło. Nie możemy natomiast wiedzieć, która z tych dwu miłości przeważy na obecnym etapie dziejów. Pozostają one zawsze miejscem spotkania miłości Boga, która chce nas zbawić, i ludzkiej miłości własnej, która prowadzi do zguby i niesie zniszczenie. Historia dwudziestego wieku w sposób niezwykle tragiczny udowodniła, jak wielki może być niszczący potencjał ludzkiej wolności.

Chrześcijański realizm mówi, że obecność obu rodzajów miłości jest nieusuwalną stałą ludzkich dziejów. Chrystus zaleca w Ewangelii postawę cierpliwości, oczekiwania na czas żniwa. Dopiero wówczas ziarno zostanie oddzielone od plew: do tego czasu lepiej jest, by zboże i chwasty rosły razem. Wszelkie wyłącznie ludzkie próby ostatecznego usunięcia zła z dziejów uderzały w samego człowieka, jako że to zawsze konkretny człowiek jest podmiotem zarówno dobra, jak i zła. Dlatego utopie, które dążyły do zbudowania na ziemi królestwa doskonałej miłości, niezmiennie podlegały prawu przemiany wzniosłych celów, do których dążyły, w ich przeciwieństwo. Projekty stworzenia królestwa Bożego na ziemi kończyły się zazwyczaj terrorem i tyranią. I w tym wypadku ludzkie doświadczenie potwierdziło realizm chrześcijaństwa. Wie ono bowiem, że zraniony grzechem pierworodnym człowiek nigdy nie pozbędzie się do końca swojej ciemnej strony. Próba jej definitywnego usunięcia z ludzkiego serca – próba realizacji wyłącznie ziemskiej wizji zbawienia, jaką proponują różnego rodzaju ideologie – nie może nie skończyć się tragicznym fiaskiem.

W chrześcijańskiej wizji dziejów wydarzenie Wcielenia jest „pełnią czasów", dlatego że jest definitywną odpowiedzią Boga na ludzkie poszukiwania zbawienia. Chrześcijaństwo przynosi ze sobą zmianę sposobu spojrzenia na czas. Starożytni Grecy pojmowali dzieje jako cykl powtarzających się okresów, który nie ma ani początku, ani kresu. Greccy mędrcy, filozofowie, nauczali, iż należy przyjąć postawę dystansu wobec upływającego czasu, wobec dziejów, których biegu człowiek i tak nie jest władny zmienić. Również w kulturach Dalekiego Wschodu czas pojmowany jest cyklicznie, jako wieczny powrót tego samego. Wedle mądrości Wschodu mędrzec to człowiek, któremu udało się wyjść z tego kręgu, ponieważ uświadomił sobie jego nieuchronność, a dzięki temu stał się obojętny na to, co dzieje się wokół niego.

Chrześcijaństwo radykalnie zmienia ten obraz. Dzieje nie mają w nim charakteru koła, ich istotę wyraża raczej obraz wznoszącej się linii, która ma swój początek i kres. Kres dziejów to zarazem ich ostateczne spełnienie, to zebranie tego, co w nich dobre, a odrzucenie tego, co złe. Kres dziejów to czas żniwa. Ta wizja nie oznacza oczywiście opowiedzenia się za płytko rozumianą ideą postępu. Nie chodzi o to, że każdy kolejny etap dziejów jest zarazem etapem, w którym ludzkość staje się lepsza. Każde pokolenie, podobnie jak każda poszczególna osoba, staje wobec wyzwania prawdy o człowieku i odpowiada na to wyzwanie na swój sposób. Z tego punktu widzenia istnieją okresy postępu

i kryzysu, czasy lepsze i gorsze. Dzieje jednak mają swój wektor, dlatego że istnieje punkt Omega, ku któremu obiektywnie zmierzają. Dzięki temu nie są jedynie chaotycznym zbiorem różnych wydarzeń, lecz mają swój cel i sens.

Obecnie jednak, po upadku ideologii marksistowskiej, która dążyła do usunięcia z ludzkiej świadomości wydarzenia Deus homo, mamy do czynienia z próbą postawienia bardziej radykalnej diagnozy w odniesieniu do obecności chrześcijaństwa w kulturze. Słyszymy mianowicie o nadejściu „ery postchrześcijańskiej", a zatem ery, w której chrześcijaństwo przestało już odgrywać rolę kulturotwórczego zaczynu. Można jednocześnie przypuszczać, że w diagnozie tej kryje się też pewnego rodzaju apel o rezygnację z prób wnoszenia chrześcijaństwa na areopagi świata. Nakłania się nas w ten sposób, abyśmy uznali, że era chrześcijańska jest już poza nami, a w rozwiązywaniu trapiących ludzkość problemów należy wyjść poza Ewangelię.

Akceptacja tej tezy pociąga za sobą z konieczności zmianę sposobu widzenia dziejów. Tracą one swe odniesienie do transcendentnego sensu. Może on być wówczas albo dziełem człowieka, albo w ogóle ginie. O ile ateistyczny nurt oświecenia opowiedział się po stronie pierwszej z tych możliwości, o tyle popularny dziś coraz bardziej postmodernizm, rozczarowany dokonaniami czasów nowożytnych, przyjmuje raczej drugą możliwość. Myśl słaba zadowala się tym, co prowizoryczne, nie chce szukać odpowiedzi na pytania ostateczne, same te pytania uważa zaś za niepotrzebne, a nawet szkodliwe. Czy jednak człowiek może usunąć ze swego serca pragnienie ostatecznego spełnienia? Nawet jeśli udałoby mu się tego dokonać, to czy nie mielibyśmy wówczas do czynienia z człowiekiem w pełni wyalienowanym, to znaczy z człowiekiem, który zatracił owo wychylenie ku nieskończoności, które stanowi o jego człowieczeństwie?

W tej kulturowej sytuacji Jan Paweł II wzywa nas do „nowej ewangelizacji", czyli proponuje program ponownej ewangelizacji obszarów niegdyś ewangelizowanych, a dzisiaj w jakiś sposób utraconych lub objętych kryzysem wiary. Nie wiemy, jaka będzie przyszłość chrześcijaństwa na tych terenach. Być może spotka je los prężnych niegdyś, a dzisiaj niewielkich kościołów północnoafrykańskich. Wierzymy, że ustanowiony przez Chrystusa Kościół przetrwa wszelkie kryzysy i będzie trwał aż do końca czasów. Chrystusowa obietnica odnosi się jednak do Kościoła powszechnego, nie zaś do Kościołów istniejących w poszczególnych częściach świata. Te mogą przetrwać, ale mogą też zaginąć. Dotyczy to również Kościoła w Europie. Aby Kościół przetrwał, potrzeba wielkich świadków wiary, tych, którzy Chrystusowy ethos przeniosą w konkretny czas i konkretne miejsca. Przyszłość zależy ostatecznie od Pana dziejów i od tego, jak ludzie odpowiedzą na Jego wezwanie.

W oczach Pana tysiąc lat jest jak jeden dzień, a jeden dzień jak tysiąc lat (por. Ps 90, 4). Te słowa psalmu uświadamiają nam względność naszych ludzkich miar upływającego czasu, a zarazem przypominają, że istnieje inna miara –

miara absolutna, ponieważ istnieje transcendentny Pan dziejów. Dzięki istnieniu tej miary dzieje nie są wyłącznie szeregiem następujących po sobie wydarzeń, które ostatecznie nie układają się w żadną sensowną całość. Ludzkie dzieje i dzieje całego stworzonego świata są procesem, u którego początku stoi sens – Logos. Dla człowieka wierzącego, dla chrześcijanina, dzieje człowieka i dzieje całego świata zmierzają ku ostatecznemu spełnieniu, które ma miejsce poza czasem. Ta perspektywa pozwala nam wierzyć, że wszelkie dobro i piękno, które w nich się pojawiły, nie zanikną, lecz zostaną zachowane w wymiarze wieczności.

J. M.

JAN PAWEŁ II

„NA PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA KOŚCIÓŁ WITA CIEBIE, SYNU BOŻY"

JAN PAWEŁ II

„NA PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA KOŚCIÓŁ WITA CIEBIE, SYNU BOŻY”*

1. „Hodie natus est nobis Salvator mundi” (Psalm responsoryjny).

Od dwudziestu wieków ta radosna nowina płynie z serca Kościoła. W tę świętą noc Anioł powtarza nam, kobietom i mężczyznom końca wieku: „Nie bójcie się! Oto zwiastuję wam radość wielką [...]: dziś w mieście Dawida narodził się wam Zbawiciel” (Łk 2, 10-11). Przygotowywaliśmy się do przyjęcia tych pocieszających słów podczas Adwentu: uobecnia się w nich „dzisiaj” naszego odkupienia.

W tej godzinie „dzisiaj” rozbrzmiewa szczególnym tonem, gdyż nie jest to tylko wspomnienie narodzin Odkupiciela, ale także uroczyste rozpoczęcie Wielkiego Jubileuszu. Łączymy się duchowo z tym szczególnym momentem dziejów, w którym Bóg stał się człowiekiem i zamieszkał wśród nas.

Tak, Syn Boży, współistotny Ojcu, Bóg z Boga, Światłość ze Światłości, zrodzony z Ojca, przyjął ciało z Dziewicy i stał się człowiekiem. Narodził się w czasie. Bóg wkroczył w historię. W tym niepowtarzalnym „dzisiaj” wieczny Bóg stał się uczestnikiem codziennej rzeczywistości ludzkiej.

2. „Hodie natus est nobis Salvator mundi”.

Na te słowa również my padamy na kolana w adoracji Syna Bożego. Łączymy się duchowo z pełnym zachwytu zdumieniem Maryi i Józefa. Adorując Chrystusa, narodzonego w grocie, również my w tę świętą noc napełnijmy się pełną zachwytu i zdumienia wiarą tamtych pasterzy, zaznajmy tego samego zdziwienia i tej samej radości.

Trudno nie poddać się wymowie tego wydarzenia. Stajemy w zachwycie. Jesteśmy świadkami miłości, która łączy wieczność z historią. To „dzisiaj” ot-

---

* Homilia wygłoszona przez Ojca Świętego podczas inauguracji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 i Pasterki w Bazylice św. Piotra, 24-25 XII 1999 r. Tekst przytaczamy za „L'Osservatore Romano” wyd. pod. 21(2000) nr 2, s. 16n. Tytuł pochodzi od Redakcji.

wiera czas radości, czas nadziei, gdyż „Syn został nam dany, na Jego barkach spoczęła władza" (Iz 9, 5), jak czytamy w Księdze proroka Izajasza.

U stóp Słowa Wcielonego składamy radości i troski, łzy i nadzieje. Tylko w Chrystusie nowy człowiek, tajemnica bytu ludzkiego znajduje prawdziwe światło.

Z Apostołem Pawłem rozważamy, że w Betlejem „ukazała się [...] łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim ludziom" (Tt 2, 11). Z tego powodu w noc Bożego Narodzenia w każdym zakątku ziemi rozbrzmiewają radosne śpiewy we wszystkich językach świata.

3. Tej nocy na naszych oczach dokonuje się to, co głosi Ewangelia: „Tak [...] Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, [...] miał życie wieczne" (J 3, 16).

Syna swego Jednorodzonego!

Tyś jest Chrystus, Syn Boga Żywego, który się narodził w betlejemskiej grocie! Po dwóch tysiącach lat ponownie przeżywamy tę tajemnicę jako wydarzenie jedyne i niepowtarzalne. Wśród wielu synów ludzkich, wśród wielu dzieci, które w ciągu wieków przyszły na świat, tylko Ty jesteś Synem Bożym: Twoje narodzenie w niewypowiedziany sposób zmieniło bieg ludzkiej historii.

Oto prawda, którą tej nocy Kościół przekazuje trzeciemu tysiącleciu. Wy wszyscy, którzy przyjdziecie po nas, zechciejcie przyjąć tę prawdę, która całkowicie zmieniła bieg historii. Od tamtej betlejemskiej nocy ludzkość jest świadoma, że Bóg stał się człowiekiem: stał się człowiekiem, by uczynić człowieka uczestnikiem swej Boskiej natury.

4. Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego! Na progu trzeciego tysiąclecia Kościół wita Ciebie, Synu Boży, który przyszedłeś na świat, by śmierć zwyciężyć. Przyszedłeś, aby na życie ludzkie rzucić światło przez Ewangelię. Kościół wita Cię i razem z Tobą chce wkroczyć w trzecie tysiąclecie. Tyś jest naszą nadzieją. Jedynie Ty masz słowa życia wiecznego.

Ty, który przyszedłeś na świat w noc betlejemską, pozostań z nami!

Ty, który jesteś Drogą, Prawdą i Życiem, prowadź nas!

Ty, który przyszedłeś od Ojca, prowadź nas do Niego w Duchu Świętym, tą drogą, którą tylko Ty znasz, a nam objawiłeś, abyśmy mieli życie i mieli je w obfitości!

Ty, Chryste, Synu Boga Żywego, bądź dla nas Bramą!

Bądź dla nas prawdziwą Bramą, której symbolem jest brama otwarta uroczyście w tę noc!

Bądź dla nas Bramą, która wprowadza nas w tajemnicę Ojca. Spraw, aby wszyscy zostali ogarnięci Jego miłosierdziem i pokojem!

„Hodie natus est nobis Salvator mundi". Chrystus jest naszym jedynym Zbawicielem! Oto orędzie na Boże Narodzenie roku 1999: „dzisiaj" tej świętej nocy otwiera Wielki Jubileusz.

Maryjo, Jutrzenko nowych czasów, bądź przy nas, kiedy z ufnością stawiamy pierwsze kroki w Roku Jubileuszowym. Amen!

DZIEDZICTWO DWU TYSIĄCLECI

Ks. Jerzy BAJDA

ADAM – CZŁOWIEK: TUTAJ LECZ NIE STĄD

Taka jest natura ludzkiego umysłu: poznając prawdę o bycie stworzonym dotyka Prawdy Absolutnej. Człowiek poznaje bowiem prawdę o sobie w aspekcie istnienia, co otwiera jego umysł na tajemnicę Istnienia Absolutnego. Człowiek – capax veri – okazuje się tym samym – capax Dei.

W ŚWIECIE LECZ NIE DLA ŚWIATA

W świetle Księgi Rodzaju Adam, człowiek stworzony na obraz Boży, poszukuje własnej tożsamości i własnego miejsca w świecie stworzonym. Chodzi tu nie tyle o dokładne określenie lokalizacji w sensie fizycznym czy kosmologicznym, ile raczej o odkrycie prawdy bycia stworzonym. Biblia przedstawia ów proces odkrywania sensu istnienia w związku – i na tle – poszukiwania przez Adama istoty podobnej do siebie[1]. Rozpoznawanie podobieństwa i niepodobieństwa świadczy o zdolności do rozpoznawania tożsamości, a więc prawdziwej istoty bytów stworzonych, krócej zaś – o zdolności do poznawania prawdy. Tylko dzięki tej zdolności Adam potrafił odróżnić istotę osobową od istot nieosobowych. Owo poznawanie prawdy podobieństwa i niepodobieństwa świadczy też o specyficznym dla człowieka sposobie odniesienia do rzeczywistości: podstawą prawdy ludzkiego istnienia jest podobieństwo do Boga – bycie kimś podobnym do Boga. Na tym właśnie poziomie znajduje się najgłębsza tożsamość człowieka, rzutując na cały świat prawdy, ku któremu zwraca się jego świadomość. Dlatego też człowiek tylko wtedy w pełni zrozumie siebie, gdy zrozumie do końca prawdę swego podobieństwa do Boga. Poznanie Boga okazuje się więc istotnym warunkiem i źródłem samopoznania człowieka.

W tym kryje się wielka godność podmiotu i wyjątkowość jego zdolności poznawczej. Może się tu jednak kryć również niebezpieczeństwo zatrzymania się na pośrednich, skończonych formach prawdy i piękna, które wcielają w sobie jakieś odbicie absolutnej doskonałości Stwórcy. Człowiek istnieje jakby w podwójnym świecie: jest na ziemi, mieszka wśród istot widzialnych, jednakże jego serce, najgłębsze dążenia wpisane w naturę jego bytu odnoszą go do Boga, kierują go ku światu niewidzialnemu. Miejsce bytowania człowieka, owo ba-

---

[1] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986, s. 24-30.

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL

nalne „tutaj", nie tłumaczy w żaden sposób istotnego charakteru „umiejscowienia" człowieka. Człowiek jest bowiem związany poznawaną prawdą. Jest to prawda o świecie i o nim samym, lecz prawda ta zarazem – jako prawda właśnie – nie pozwala mu zamknąć się w kręgu rzeczywistości widzialnej. Fakt, że człowiek zmierza do zrozumienia bytu, kieruje jego umysł do źródła wszelkiego zrozumienia – ku Prawdzie Absolutnej. Duchowa wola człowieka pragnie dobra, którego nie odnajduje w świecie widzialnym, poszukuje więc Miłości, która mieszka poza światem.

Równocześnie transcendentna natura prawdy i dobra otwiera w samym człowieczeństwie drogę i wyznacza miejsce spotkania z rzeczywistością, która przekracza świat. Czy jednak człowiek pozostanie wierny światłu, które Bóg ukrył w samym sercu jego istoty? Czy będąc obrazem nie zatraci poczucia więzi z Oryginałem? Problem ten został doskonale zilustrowany przez historię Izraela w naświetleniu św. Augustyna i innych Ojców Kościoła. Człowiek jest niejako skazany na poznawanie wszystkiego przez obraz, w którym zawiera się podobieństwo rzeczy poznawanej. Obraz ten wyjaśnia, w jaki sposób prawda poznawanej rzeczywistości stanowi wewnętrzne wyposażenie umysłu. Czy jednak człowiek nie zatrzyma się na samym obrazie, czy nie zachwyci się samym stworzonym podobieństwem?

Sedno zagadnienia leży na płaszczyźnie istnienia, które wymyka się poznaniu tematycznemu i dlatego człowiek nie może owego istnienia podporządkować kategorii obrazu oraz podobieństwa i zapanować nad nim jako wewnętrzną treścią świadomości. Człowiek przeżywa istnienie i doświadcza go w sposób przekraczający wszelkie poznanie kategorialne. To doświadczenie zwraca człowieka ku rzeczywistości, nad którą nie może zapanować, ponieważ to ona właśnie całkowicie nad nim panuje, wprowadzając zarazem w wewnętrzny świat osoby wymiar transcendencji. Mówiąc prościej: człowiek, będąc stworzonym, istnieje mocą istnienia darowanego. Istnieje „a Deo" i konsekwentnie – istnieje „ad Deum", co po polsku znaczy: „dla Boga, ku Bogu, do Boga". Tak więc punkt ciężkości tego „obrazu i podobieństwa", o którym mówi Biblia, znajduje się po stronie istnienia, które bezpośrednio wskazuje na więź człowieka z Bogiem.

Św. Tomasz z Akwinu podejmuje myśl Augustyna w systematycznym wykładzie na temat celu człowieka. Twierdzi, że „homo ordinatur ad Deum, sicut ad quemdam finem"[2]. Prawdę o tym, że Bóg jest celem człowieka, zachowuje cała tradycja Kościoła zawarta także w dokumentach Soboru Watykańskiego II, gdzie mówi się o głoszeniu tajemnicy Boga, który jest ostatecznym celem człowieka (por. KDK, nr 41). Polskie tłumaczenie dokumentów soborowych niedostatecznie oddaje oryginalny sens łacińskiej formuły: „manifestare mysterium Dei, q u i est ultimus finis hominis". Z oryginału wynika, że to Bóg jest

[2] Św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1 c. (dalej: STh).

celem człowieka, podczas gdy tłumaczenie zdaje się sugerować, że cel człowieka jest tajemnicą. Bóg istotnie jest tajemnicą, ale nie dlatego, że jest celem człowieka, lecz dlatego, że jest Bogiem. Naukę o Bogu jako celu człowieka potwierdza także Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (por. nr 3).

O celu stworzonego bytu decyduje oczywiście Stwórca, który zadecydował o zaistnieniu bytu[3]. Wszystko istnieje ze względu na cel wyznaczony przez Boga. Jest nie do pomyślenia, aby jakiś byt nie był skierowany przez Boga do swego celu[4]. To skierowanie tkwi w samym bycie w sposób najbardziej wewnętrzny, zawiera się ono bowiem w samym akcie istnienia, który wyraża i uobecnia działanie samego Boga[5]. Bóg stwarzając przeznacza wszystkie byty do ich celu. Owo skierowanie, a także prowadzenie bytów do celu, jest więc dziełem Opatrzności[6]. Cel, do którego Bóg kieruje byty, ma charakter podwójny. Pierwszy jego wymiar przewyższa miarę i możliwości natury stworzonej: jest nim życie wieczne polegające na oglądaniu Boga. Ten wymiar celowości jest „ponad naturą" jakiegokolwiek stworzenia[7]. Drugi zaś wymiar celu jest proporcjonalny do natury stworzonej i może być osiągnięty przez samo stworzenie siłami własnej natury.

Stworzenie skierowane do życia wiecznego (capax vitae aeternae) jest prowadzone przez Boga bezpośrednio do tego celu – „jakby przez Niego przeniesione", czego uzasadnienie znajduje się w samym Bogu. Bóg bowiem postanowił tak w sposób wolny. Stworzenie znajduje się w stanie zdolności do przyjęcia tego daru (capax), ale nie oznacza to, że może ono dokonać tego własnymi siłami. To uzasadnienie, owa „ratio", która jest w Bogu, polega na miłości. Z niej pochodzi wybór, którego wyrazem jest przeznaczenie (praedestinatio), czyli skierowanie do celu, to jest do życia wiecznego[8]. Ponieważ Bóg miłuje, chce dla stworzenia dobra, czyli zbawienia (życia wiecznego), „nam diligere est velle alicui bonum"[9].

Należy dopowiedzieć, że tym dobrem, którego Bóg chce dla stworzenia, jest On sam: tylko On może być szczęściem człowieka. Św. Tomasz przytacza zadanie św. Augustyna: „Jak dusza jest życiem ciała, tak życiem wiecznym człowieka jest Bóg"[10]. „Solus Deus voluntatem hominis implere potest". Prze-

---

[3] Por. STh I, q. 22, a. 1.

[4] Por. tamże, a. 2.

[5] Por. STh I, q. 8, a. 1.

[6] Por. STh I, q. 23, a. 1.

[7] Por. STh I, q. 12, a. 4.

[8] Por. STh I, q. 23, a. 4.

[9] STh I, q. 20, a. 2, 3.

[10] STh I-II, q. 2, a. 8.; zdanie św. Augustyna z *De civitate Dei*, XIX, 26 w tłumaczeniu Wiktora Kornatowskiego brzmi: „Jak tedy życiem ciała jest dusza, tak szczęśliwym życiem człowieka jest Bóg" (t. 2, Warszawa 1977, s. 436).

znaczenie człowieka do celu, który absolutnie przewyższa jego możliwości, świadczy o tym, jak wysoko Bóg ceni samego człowieka: tutaj więc tkwi fundament wyjątkowego szlachectwa człowieka. Tylko niższe stworzenia osiągają samodzielnie swój cel proporcjonalny do ich natury. Sytuacja metafizyczna człowieka wymaga, aby człowiek był niesiony przez Boga – w przeciwnym razie żyje poza celem, poza życiem i poza sobą.

PRAWDA JAKO DROGA DO CELU
CAPAX VERI – CAPAX DEI

Jakkolwiek cel dany człowiekowi przewyższa możliwości jego natury, to jednak w samej naturze kryje się pewna zdolność (capacita) otwarcia się na prawdę, przyjmowania jej na drodze poznania. Chodzi tu o zdolność przyjmowania prawdy, która pozostaje w istotnej relacji do Boga jako celu ostatecznego. Przeznaczeniem człowieka jest poznawanie prawdy, którą jest Bóg: widzenie Bożej Istoty. W pewien sposób domaga się tego sama natura umysłu, który poznając jeden aspekt prawdy, dąży do poznania całej prawdy. Poznając bowiem, że istnieje przyczyna określonego skutku, którym jest stworzenie, nie osiąga uspokojenia dopóty, dopóki nie pozna istoty tej przyczyny.

W rzeczywistości umysł nie zadowala się stwierdzeniem, że istnieje przyczyna, i dąży do jej poznania w sposób adekwatny. Poznaje przecież jeden z aspektów tej przyczyny, który polega na tym, że jej istoty nie może ogarnąć własnym światłem. Nie może więc jej poznać wyczerpująco. Poznaje, że istota tej przyczyny jest dla niego niepoznawalna ze względu na jej nieskończoność. Jest to najwyższy punkt, do którego może się wznieść umysł ludzki: poznać istnienie Przyczyny Nieskończonej oraz poznać, że jej istota oddziela się od stworzonego umysłu granicą nieskończoności. Jest to też źródłem swoistego „paradoksu człowieka" i może częściowo tłumaczyć istnienie skrajnych postaw ludzkiego umysłu wobec tajemnicy Boga.

Taka jest natura ludzkiego umysłu: poznając prawdę o bycie stworzonym dotyka Prawdy Absolutnej. Człowiek poznaje bowiem prawdę o sobie w aspekcie istnienia, co otwiera jego umysł na tajemnicę Istnienia Absolutnego. Człowiek – capax veri – okazuje się tym samym – capax Dei. Zachodzi tu głęboka analogia między sposobem poznania a sposobem istnienia: poznając siebie w prawdzie, poznaje w swej istocie – i w swoim istnieniu – odblask Bożej prawdy (veritatis splendor) – jest przecież obrazem Boga. Dlatego swoją istotą wskazuje na Boga, będąc promieniem Jego chwały. Jedynie w tej prawdzie Obrazu człowiek poznaje siebie i jest tożsamy z sobą. Prawda Obrazu mówi o jego początku i o jego celu poprzez to wszystko, co stanowi jego tożsamość; i odwrotnie, to wszystko, kim człowiek jest i przez co jest, wskazuje na Boga i zwraca go ku Bogu. Człowiek, który otrzymał siebie od Boga, może być

w pełni sobą tylko przez oddanie się Bogu. Człowiek powinien być zwrócony Bogu, podobnie jak zwraca się dług miłości: jest to dług, który nigdy nie ustaje[11].

Skierowanie człowieka do celu obejmuje zarówno jego rozum, jak i wolę. Poznanie rozumowe jest konieczne, aby wola mogła odnaleźć swój kierunek dążenia na gruncie prawdy. W ten właśnie sposób dążenie woli uzyskuje cechę wolności odpowiadającą godności osoby. Życie wieczne (szczęście wieczne) polega nie tylko na aktywności umysłu (poznaniu Boga jako celu), lecz także na posiadaniu Boga jako Dobra Nieskończonego i obecnego, czyli na zjednoczeniu przez miłość, co właśnie jest dziełem woli[12].

Zjednoczenie z Bogiem w życiu wiecznym jest czymś „supra naturam", ale nie jest czymś, co byłoby poza zasięgiem pragnienia istoty rozumnej. Każde stworzenie dąży do własnej doskonałości (do pełni bytu), która jest jakimś podobieństwem do doskonałości Boga, i pragnie dobra, które jest w jakimś stopniu odbiciem dobroci samego Boga. Tym samym – pośrednio – każde stworzenie dąży do Boga i pragnie Boga przez to, że pragnie dobra proporcjonalnego do swej natury. Człowiek zatem dąży do Boga i pragnie Boga na mocy transcendencji dobra, podobnie jak poznaje Boga na zasadzie transcendencji prawdy. Człowiek pragnie tego dobra, które poznaje, i w taki sposób, w jaki je poznaje, a właśnie natura poznania zwraca człowieka ku Dobru[13].

W dążeniu do Boga zaangażowane są rozum i wola. Dążenie to wynika z najgłębszych pokładów natury ludzkiej rozumianej jako obraz Boga. Dlatego właśnie człowiek pragnie działać na podobieństwo Boga. Mówi o tym św. Tomasz: „Natura rozumna upodabnia się do Boga najbardziej pod tym względem, że Bóg samego siebie poznaje i miłuje. Dlatego obraz Boga w człowieku może być pojmowany podwójnie: Po pierwsze w ten sposób, że człowiek posiada naturalną zdolność (aptitudinem) do poznawania i miłowania Boga, a ta zdolność zasadza się na samej naturze umysłu, która jest wspólna wszystkim ludziom. Po drugie [podobieństwo wyraża się w tym], że człowiek rzeczywiście, aktualnie względnie habitualnie Boga poznaje i miłuje, choć dzieje się to niedoskonale. Jest to obraz wyrażający podobieństwo (confirmation) uzyskane przez to, że Boga aktualnie poznaje i miłuje doskonale, i tu mamy na uwadze obraz, któremu odpowiada podobieństwo chwały (similitudo gloriae)"[14].

W tym najwyższym stopniu człowiek nie tylko poznaje i miłuje Boga, ale jednoczy się wewnętrznie z Jego poznaniem i miłością w sposób absolutnie przekraczający możliwości natury ludzkiej. Natura ludzka nie zostaje przekreślona, naturalne zdolności poznania i miłowania nie zostają wyłączone, lecz

---

[11] Zagadnienie to od strony teologii powołania jest kompetentnie przedstawione w encyklice *Veritatis splendor*, nr 19-21, passim.

[12] Por. STh I, q. 4, a. 3.

[13] Por. STh I, q. 44, a. 3.

[14] STh I, q. 93, a. 4.

zostają podniesione i wypełnione łaską przebóstwiającą. Na tym poziomie zjednoczenia z Bogiem człowiek nie przestaje być sobą, lecz doskonalej sobą się staje, ponieważ przez absolutny dar staje się jedno z Bogiem. Boga nie można poznać „od zewnątrz", można Go jedynie widzieć „od wewnątrz". Jego Boskim poznaniem i Jego miłością, czyli ostatecznie przez Słowo Wcielone, w Duchu Świętym. „Obraz Boży" odnosi człowieka nie tylko do „Istoty Bożej", lecz także do „Trójcy Osób"[15].

Aktywność człowieka na tym poziomie przestaje być znakiem i dążeniem, staje się natomiast oddaniem się Bogu i zarazem przyjmowaniem Nieskończonego Daru Boga. Jest to właśnie pełnia aktywności, będąca zarazem pełnią spoczynku. Im bardziej więc człowiek zbliża się do Boga, tym bliżej jest siebie, tym bardziej jest w zgodzie ze sobą. Paradoks ten znajduje swój negatywny profil w sytuacji grzechu: człowiek odchodzący od Boga oddala się od siebie w płaszczyźnie prawdy i dobra.

ZAGUBIENIE PRZEZ GRZECH

Można mówić o głębokim tragizmie grzechu, w którym kryje się podwójne zło: człowiek utraciwszy Boga, traci równocześnie samego siebie. Staje się dla siebie obcy (wyalienowany), zagubiony, jest wrogiem samego siebie. Działanie sterowane logiką grzechu jest zdradą samego siebie pod pozorem rewindykacji własnej autonomii. To zbłądzenie staje się paradoksalnie możliwe właśnie dzięki temu, że człowiek nosi w sobie ukrytą iskrę boskości. Stąd pochodzi łatwość poddania się pokusie zawartej w kłamliwej obietnicy: „będziecie jako bogowie". Człowiek dostrzegający migotliwy promyk tej iskry wybiera jednak drogę w przeciwnym kierunku: oddala się od Boskiego ognia i pogrąża się w ciemnościach. Chce własnymi siłami wykrzesać ten ogień, ale podjęte w tym kierunku wysiłki nie otworzą bram życia wiecznego, lecz przeciwnie, zostawią po sobie popioły. Człowiek, który zamknął się przed Bogiem, zamknął się przed życiem i przed sobą, natomiast otworzył się na sugestię idącą od ojca kłamstwa, która od „grzechu początku" idzie poprzez dzieje, łudząc obietnicą samoubóstwienia[16].

Jest godne zastanowienia, że człowiek poróżniony z Autorem wszelkiego bytu traci zaufanie do rzeczywistości i chętnie otacza się wytworami własnej wyobraźni. Na miejsce tego, co jest, wprowadza stworzoną przez siebie fikcję; nie chce poznawać rzeczywistości, lecz w akcie buntu usiłuje ją „zmieniać" (według znanej reguły Marksa). Lękając się prawdy człowiek tworzy fikcje

---

[15] Por. tamże.

[16] W sposób głęboki przedstawia to zagadnienie encyklika *Dominum et Vivificantem*, nr 35-38.

i atrapy: namiastki kultury, religii, filozofii, moralności, prawa. Odrzuciwszy prawo Boże, sam tworzy „prawo", dla którego wymaga posłuchu: według Pascala jest to „jedna z najśmieszniejszych rzeczy w świecie"[17]. Rozum zostaje zmuszony do adoracji kłamstwa, absurdu i nicości. Zamiast dobra – ideałem staje się wolność czynienia zła; zamiast piękna – przedmiotem zachwytu staje się brzydota metafizycznego grymasu i karykatury. Miejsce religii zajmuje ateizm, miejsce Boga – podobno człowiek? Człowiek grzechu czyni z siebie boga przez zaprzeczenie prawdy „Tego, który jest".

W tym kontekście czymś zastanawiającym jest nie tylko zjawisko ateizmu, lecz także próba jego interpretacji dopatrująca się w nim elementów pozytywnych, mniej lub bardziej naturalnych. Pojawiła się hipoteza, że „ateizm to przede wszystkim świadectwo. Świadectwo, że człowiek ma prawo i potrafi żyć nie tylko wbrew Bogu czy w buncie przeciw Niemu, lecz także b e z Boga i p o m i m o Boga [...], że człowiek potrafi Boga zneutralizować, uczynić nieważnym, obcym i zbędnym. Ateizm pokazuje, że dla człowieka możliwe jest odnalezienie sensu istnienia (przynajmniej w najbardziej osobistym, subiektywnym odczuciu) p o z a jakimkolwiek odniesieniem do Transcendencji i Nieskończoności [...] Zdaniem W. Pannenberga ateizm współczesny wyrasta głównie z głęboko zakorzenionego w człowieku (jak głoszą Feuerbach, Nietzsche, Marks czy Sartre) poczucia wolności: wolności, która ma wykluczać się z istnieniem jakiegokolwiek Boga rozumianego czy to jako Stwórca człowieka, czy jako prawodawca moralny. Oznaczać to ma, że prawdziwie ludzkie, w pełni godne życie musi dla człowieka oznaczać całkowitą negację jakiejkolwiek formy transcendencji"[18].

Taka świadomość identyfikująca się z pozytywnym ateizmem jest dokładnym zaprzeczeniem właściwego człowiekowi porządku myślenia, który kieruje umysł ludzki ku poszukiwaniu ostatecznych źródeł bytu, prawdy i dobra. Zdolność poznania prawdy i kierowania się w wolności ku transcendentnemu dobru zawsze była dla człowieka dotykalną granicą oddzielającą go od świata istot nierozumnych. Szczytem przewrotności filozofii ateizmu jest dążenie do tego, aby tę granicę zatrzeć. Jest to filozofia, która odsłania wewnętrzną logikę grzechu. To grzech jest aktem buntu nie pozwalającym na to, aby Bóg był sobą, aby był „Tym, który jest".

Ujawnia się tu najbardziej tragiczny przejaw zagubienia człowieka, o czym w sposób wnikliwy pisze Pascal. Autor ten ujmuje sytuację człowieka wieloaspektowo, pokazując fakt rozminięcia się kierunku jego istnienia i myślenia, jak też podstawowe zagubienie człowieka pomiędzy dwiema nieskończonościami

---

[17] B. P a s c a l, *Pensèes et opuscules*, wyd. M. L. Brunschvicg, Paris 1904, nr 393 (tłumaczenie – J. B.).

[18] Teorię tę referuje i komentuje I. Ziemiński w recenzji pracy W. Pannenberga *Człowiek, wolność, Bóg*, Kraków 1995. Recenzja nosi tytuł *Religijny sens ateizmu*, „W drodze" 1996, nr 7, s. 95-98.

oraz implikacje epistemologiczne zawierające się w tajemniczym dla człowieka istnieniu w jedności ciała i ducha[19]. Oczywiście całe szlachectwo człowieka opiera się na zdolności myślenia, która służy do tego, aby odnaleźć Boga. Niestety, mądrość tę osiąga tylko pewna grupa ludzi: ci są szczęśliwi i mądrzy, ponieważ Boga znaleźli i służą Mu. Inni zajmują się szukaniem Boga, ale Go nie znajdują i dlatego, mimo iż są mądrzy, są nieszczęśliwi. Inni wreszcie ani nie szukają, ani nie znajdują i dlatego są zarówno głupi, jak i nieszczęśliwi[20].

Według Pascala poznanie prawdy zależy od miłości do prawdy. Ci, którzy nie kochają prawdy, chętnie powołują się na tłum przeczących, znajdując w tym pretekst, by prawdę odrzucić[21]. Inną przeszkodą w poszukiwaniu prawdy o Bogu jest lęk, który pochodzi z postawy wątpienia. Dobry lęk pochodzi z wiary i łączy się z nadzieją. Człowiek wierzący lęka się utracić Boga. Wątpiący lęka się, że mógłby Go znaleźć[22]. Niektórzy mają za złe Bogu, że się ukrył. Należałoby jednak Bogu dziękować za to, że się tak bardzo odsłonił, oraz za to, że nie objawia się pysznym, mędrkom, niegodnym Boga tak bardzo świętego[23]. Księga Eklezjastesa pokazuje, że człowiek bez Boga pogrążony jest w totalnej niewiedzy i że jest bardzo nieszczęśliwy[24]. Pomimo wszystko wielkość człowieka dochodzi do głosu w tym, że potrafi on sobie uświadomić fakt, że jest nędzarzem[25]. „Wszystkie nędze nawet potwierdzają jego wielkość. Są to nędze wielkiego pana, nędze zdetronizowanego króla"[26]. Człowiek doświadcza wewnętrznej wolności między rozumem a namiętnościami, dlatego jest wewnętrznie podzielony i staje się przeciwnikiem samego siebie[27].

Ludzie, którzy chcą tej walce położyć kres i ustanowić pokój, dzielą się na dwie grupy. Jedni chcą pozbyć się namiętności i być jak bogowie. Inni zaś chcą wyrzec się rozumu i być na podobieństwo zwierząt. Ale ani jednym, ani drugim nie udaje się to do końca[28]. Tak więc „człowiek nie wie, dokąd się udać. W sposób widoczny zabłąkał się i zagubił swoje prawdziwe miejsce bez możności odnalezienia go. Poszukuje go z niepokojem i bez powodzenia wśród nieprzeniknionych ciemności"[29]. Oczywiście „jest dość światła dla tych, którzy chcą widzieć, i dosyć ciemności dla tych, którzy chcą czegoś przeciwnego"[30].

---

[19] Por. P a s c a l, dz. cyt., s. 72.
[20] Por. tamże, s. 257.
[21] Por. tamże, s. 261.
[22] Por. tamże, s. 262.
[23] Por. tamże, s. 388.
[24] Por. tamże, s. 389.
[25] Por. tamże, s. 397.
[26] Tamże, s. 398.
[27] Por. tamże, s. 412.
[28] Por. tamże, s. 413.
[29] Tamże, s. 427.
[30] Tamże, s. 430.

Człowiek jest dla siebie zagadką pełną sprzeczności, jest nierozwiązalnym paradoksem, jeśli usiłuje się go wytłumaczyć samym rozumem i w kontekście widzialnej natury. Pascal udziela twardej nauczki zarówno „bezsilnemu rozumowi" („raison impuissante"), jak i „głupiej naturze" („nature imbecile"), jako zasadom interpretacji ludzkiego bytu, i wypowiada rozstrzygające zdanie: „dowiedz się, że człowiek nieskończenie przewyższa człowieka, i naucz się od swego Mistrza, jaka jest twoja prawdziwa kondycja (condition), której nie znasz. S ł u c h a j B o g a"[31].

Klasycznym obrazem ukazującym sytuację człowieka po jego upadku jest przypowieść o synu marnotrawnym. Ten obraz ewangeliczny przekracza płaszczyznę czysto filozoficzną i skupia się na tych cechach, które wiążą się z relacją człowieka do Boga jako Ojca. Tragizm sytuacji człowieka polega na utracie więzi z Ojcem i w konsekwencji – na utracie domu, ojczyzny, dziedzictwa, wspólnoty, której ośrodkiem jest ojcowska miłość. Bez tego wszystkiego człowiek jest sierotą, tułaczem, wygnańcem, niewolnikiem, więźniem świata rządzonego prawem zimnego rachunku[32].

Oprócz sieroctwa Biblia wskazuje na jeszcze inną cechę człowieka: staje się on kimś, kto się ukrywa, kto ucieka przed Bogiem, a konsekwentnie przed prawdą i przed sobą samym, homo absconditus: „Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie [...] skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Pan Bóg zawołał na mężczyznę i zapytał go: «Gdzie jesteś?» On odpowiedział: «Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się»" (Rdz 3, 8-10). Ewangelia św. Jana zawiera kapitalny komentarz do tego faktu: „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki są dokonane w Bogu" (J 3, 19-21).

Istnieje radykalna różnica znaczeń między określeniami: „Deus absconditus" i „homo absconditus". „Bóg ukryty" to ten, który tak bardzo przybliża się do człowieka, że wypełnia najgłębszą przestrzeń jego bytu, najbardziej intymne wnętrze osobowe, do którego nie sięga naturalna zdolność poznawcza człowieka. Bóg ukrywa się w człowieku w taki sposób, że przekracza wszelkie „granice kontrolne", znajdując się absolutnie poza zasięgiem ludzkiego wzroku, także duchowego. Bóg bowiem jest obecny i działa w samym akcie istnienia, przez który człowiek po prostu j e s t. Człowiek zostaje w pewnym sensie wewnętrznie „oblężony" miłującą obecnością Boga, która konstytuuje w osobie ludz-

---

[31] Tamże, s. 434.

[32] Aspekt sieroctwa człowieka w następstwie grzechu poruszył Ojciec Święty w homilii z 29 IX 1996, *Poznawać sercem*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 17(1996) nr 11-12, s. 50n.

kiej jej najgłębszy rdzeń tożsamości, jej własne i niepowtarzalne „ja", będące metafizycznym, a zarazem mistycznym zaproszeniem do wiecznego dialogu z Boskim „Ty". Dlatego człowiek może przyjąć swoją stworzoną egzystencję jedynie wraz z całą jej wewnętrzną tajemnicą, natomiast jeżeli próbuje rozdzielić to, co Bóg związał, traci wszystko. To także pokazuje, dlaczego tak naprawdę przed Bogiem nie można uciec. Człowiek nie może się ukryć przed Bogiem – może się jedynie ukryć w Bogu, gdzie jest jego prawdziwy dom i ojczyzna.

Człowiek usiłujący ukryć się przed Bogiem wpada w sidła różnych ciemnych sił: kłamstwa, własnej słabości i nędzy. Nędza człowieka sprawia, iż jest on niegodny Boga, a równocześnie stanowi osobliwą szansę ze względu na Miłosierdzie zniżające się do człowieka, aby uczynić go godnym łaski. Pascal wyraża to tak: „Człowiek nie jest godny Boga, lecz nie jest niezdolny, aby stać się godnym. Byłoby czymś niegodnym Boga, aby łączył się z nędznym człowiekiem, lecz nie jest rzeczą niegodną Boga podnosić człowieka z jego nędzy"[33]. Człowiek uciekający przed Bogiem, ukrywający się przed Jego miłością, zmuszony jest kochać własną nędzę, kochać ciemności i niewolę, w której się dobrowolnie pogrąża. To jest największa nędza. Być dzieckiem Boga i zgodzić się na to, by być tylko niekoniecznym elementem ekosfery kruchego globu, który jest mizernym pyłkiem w Kosmosie.

SZANSA POWROTU

Człowiek zagubiony, oddalony od Boga, wciąż ma szansę powrotu, pod warunkiem, że pójdzie po tych śladach, które Bóg zostawił w jego sercu i w jego sumieniu. Oczywiście podstawowym warunkiem jest Boża inicjatywa zbawcza, będąca treścią Ewangelii. Bóg chce zbawić człowieka z pełnym respektem dla prawdy, którą wszczepił w jego byt w dniu stworzenia. Innymi słowy, Bóg wymaga od człowieka, aby podjął wysiłek myślenia i poznawania prawdy. Nadprzyrodzoność nie unieważnia rozumu, lecz go oczyszcza i uszlachetnia. Drugi warunek jest nieco trudniejszy: Bóg wymaga pokory. Człowiek musi przyjąć prawdę objawioną, która nie pochodzi od jego rozumu, lecz przychodzi jako dar, jako światło z góry, dzięki któremu rozum może uzyskać konieczne dla zbawienia poznanie, którego nie mógłby nigdy zdobyć o własnych siłach. Człowiek ma odtąd poznawać Boga przez „posłuszeństwo Słowu". Jest to jedyna droga otwierająca powrót do Boga, a zarazem umożliwiająca człowiekowi powrót do własnej prawdy: tej prawdy, którą Bóg objawił człowiekowi w Chrystusie (por. *Redemptor hominis*, nr 9-10).

Wiara jest łaską także dla rozumu, który pozostawiony własnym siłom nie byłby zdolny poznać pełni prawdy. Przeszkadzają mu bowiem różne subiek-

---

[33] P a s c a l, dz. cyt., s. 510.

tywne przesądy i aprioryczne założenia, nawet podświadome, które najczęściej są odpowiedzialne za postawę ateizmu postulatywnego („lepiej, żeby Boga nie było"). Znaczną przeszkodę stanowią różnorakie uwarunkowania kulturowe, ideologiczne, światopoglądowe, które nadają myśleniu ludzkiemu formę parafilozofii lub wręcz mitologii. W rezultacie negacja Boga dokonuje się mechanicznie, bez jakiejkolwiek rewizji przesłanek.

Inną przeszkodą jest zubożenie doświadczenia antropologicznego lub jego zafałszowanie, a nieprawdziwy obraz człowieczeństwa rzutuje na obraz Boga. Przede wszystkim przyczyniają się do tego fałszywe teorie na temat natury sumienia i wolności. Wreszcie na drodze do prawdy stoi jako przeszkoda zacieśnienie doświadczenia metafizycznego (względnie egzystencjalnego), nie pozwalające dostrzec pełnego stanu życia (istnienia) z powodu zawężenia perspektywy poznawczej do przemijającego strumienia czasu. Śmierć rzuca cień absurdu na rzeczywistość życia (por. *Evangelium vitae*, nr 7-8), co z kolei nasyca lękiem doświadczenie istnienia i prowokuje irracjonalny odruch samoobrony przed Bogiem, którego istnienie jest odbierane jako zagrożenie.

Czego więc wolno oczekiwać od filozofii, która wierzy w poznawczą moc rozumu? Czy taka filozofia może prowadzić do teizmu jako swojej konkluzji? Czy można przyjąć ambiwalencję dążenia umysłu i równowartość konkluzji wzajemnie sobie przeczących – a zatem absolutny relatywizm? A więc czy prawda zgadza się z Bogiem, czy Mu zaprzecza, to jest: czy ma prawo teoretycznie Mu zaprzeczyć?

Twierdzę, że prawdziwa filozofia nie tylko formułuje pytanie, ale także je rozwiązuje na podstawie danych dostępnych rozumowi bezpośrednio lub pośrednio, dzięki refleksji filozoficznej myślicieli, przedstawionej w obiektywnie sprawdzalnych teoriach (systemach). Dzieje filozofii świadczą o tym, że z biegiem czasu rośnie nie tylko suma pytań (które wynikają głównie z jednego źródła: jest nim problem człowieka), lecz także suma przemyśleń prowadzących do prawidłowych rozwiązań owych pytań. Pytania, które wynikają z rzeczywistości, które są pytaniami o rzeczywistość, powinny znaleźć odpowiedź mieszczącą się w ramach rzeczywistości. Odpowiedzią taką nie może być przeczenie, gdyż ono niczego nie wyjaśnia ani nie zawiera w sobie poznania rzeczywistości, o którą pytamy. Jeśliby więc jakiś filozof poszukujący odpowiedzi na pytanie o źródła wszelkiego bytu doszedł do konkluzji, że Boga nie ma, to należy stwierdzić, że nie znalazł właściwej odpowiedzi, gdyż przeczenie nie jest odpowiedzią na pytanie o rację bytu.

Tego rodzaju przeczenie jest swoistym faktem psychologicznym i prowokuje kolejne pytanie – pytanie o przyczynę negacji. W rozwiązaniu problemu Boga przeczenie nie jest poznaniem, jest jedynie brakiem poznania lub świadectwem błędu w procesie poznania. Pytanie metafizyczne jest pytaniem o przyczynę bytu, która może być tylko bytem (Bytem). W żadnym razie nie może być nicością, gdyż nicość nie może pełnić roli przyczyny: może być jedy-

nie racją wyjaśniającą brak czegokolwiek. Nicość w istocie nie może być treścią świadomości poznawczej, nie może być przedmiotem poznania, a tym bardziej nie może być ostatnim słowem filozofii.

Wracając do pytania: czy filozofia musi prowadzić do teizmu? należy odpowiedzieć, że „nie musi", gdyż niektórzy filozofowie nie dochodzą do konkluzji teistycznej. Dzieje się to nie z winy filozofii, lecz z powodu błędów metodologiczno-formalnych lub w wyniku przyjęcia apriorycznych, subiektywnych założeń, z góry wykluczających wniosek stwierdzający istnienie Boga. Przykładem takiego błędnego rozumowania, przybierającego pozory filozofii, jest następujący schemat myślowy, obecny w popularnym w swoim czasie podręczniku filozofii marksistowskiej autorstwa Adama Schaffa: prawdziwy światopogląd opiera się na nauce; nauka zaś stwierdza, że istnieje tylko materia; zatem Bóg nie istnieje. Pominięto w tym rozumowaniu ukrytą przesłankę, według której jedynym źródłem poznania jest taka „nauka", którą tenże światopogląd uznaje za naukę. W ten sposób powstaje doskonały „circulus vitiosus", w którym z góry zacieśnia się proces poznawczy do ram myślowych zapewniających zamierzony a priori wynik. Tego rodzaju filozofię można i trzeba przyjmować jedynie swoistą „wiarą", która jest osobliwą formą autoalienacji umysłu[34].

Filozofia nie prowadzi automatycznie do teizmu, ponieważ w procesie poznania zaangażowany jest nie tylko rozum, ale cały człowiek. Człowiek zaś potrafi sterować myśleniem – lub ktoś inny potrafi kierować procesem jego myślenia – przez uruchomienie potężnych motywacji egzystencjalnych typu irracjonalnego (na przykład strach, namiętność, interes). Filozofia może jednak prowadzić do teizmu i w wielu przypadkach tak się dzieje, choć nie bez domieszki różnych niejasności lub nieprawidłowości. Ab esse ad posse... A zatem może i powinna prowadzić do Boga, ponieważ ma dane, aby to osiągnąć, pod warunkiem jednak przestrzegania reguł myślenia, co wymaga także pewnej postawy moralnej określanej jako miłość dla prawdy[35].

Niedoskonałość poznania filozoficznego, złożoność problemów stojących przed człowiekiem i żywotna doniosłość prawd ostatecznych przemawiają za tym, że Objawienie stało się moralnie konieczne, aby wszyscy łatwo i bez błędu mogli poznać prawdy, od których zależy zbawienie. Jednak Bóg, objawiając siebie, nie zwolnił ludzkiego rozumu od wysiłku, lecz postawił mu nowe zadanie. Jest nim przyswojenie i zrozumienie prawd objawionych, których przyjęcie

---

[34] Jeśli chodzi o problem filozoficznego poznania Boga, cenne materiały znajdują się w pracy zbiorowej wydanej na ATK, prezentującej dorobek interesującego sympozjum. Por. *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. bp B. Bejze, Warszawa 1992.

[35] Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na wnikliwą analizę przeprowadzoną przez Edwarda Nieznańskiego na temat filozofii Leszka Kołakowskiego. Por. E. N i e z n a ń s k i, *Mit o mitach*, w: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, s. 250-261.

następuje nie w wyniku racjonalnego uzasadnienia, lecz w akcie posłuszeństwa wiary w Słowo głoszone przez Kościół.

Wiara nie wyręcza więc rozumu, lecz stanowi dla niego łaskę, światło, a także lekarstwo, aby mógł przyjąć prawdy nie tylko przewyższające jego siły naturalne, lecz także te dostępne naturalnemu poznaniu. Te ostatnie dzięki Objawieniu otrzymują szczególny status: nie przestając być nadal przedmiotem filozofii, stają się równocześnie treścią wiary. W Chrystusie Bóg objawił człowieka człowiekowi (por. KDK, nr 22). A cóż jest bliższe poznaniu ludzkiemu niż sam człowiek?

Dla człowieka Chrystus jest drogą i prawdą. Dlatego Kościół jest pielgrzymowaniem ku Pełni, która pochodzi z góry. Istotną rolę w tym pielgrzymowaniu spełnia wiara, nadzieja i miłość, bez których człowiek nie może wrócić nie tylko do Boga, ale i do siebie.

Giovanni REALE

POJĘCIE CZŁOWIEKA, TROSKI O DUSZĘ I DUCHOWEGO EROSA JAKO PRZESŁANIE MYŚLI ANTYCZNEJ DLA CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO

Człowiek winien starać się być sobą, angażując się głęboko nie w pomnażanie tego, co ma [...] lecz w rozwój tego, kim jest, czyli swej duszy [...] winien starać się ponownie wynieść Erosa, dziś odartego ze świętości, do jego najwyższych poziomów, mocą tej siły, która – jak pokazał nam Platon – pcha nas coraz wyżej i którą – jak pokazał Augustyn – „przekroczyła" i „urzeczywistniła" chrześcijańska agape.

1. Wczesna sztuka grecka przedstawiała człowieka w sposób geometryczny, „parataktyczny"[1], zaskakując strukturalnymi analogiami do obrazu człowieka, jaki znajdujemy w poematach homeryckich[2]. Począwszy od V wieku przed Chrystusem postać człowieka zaczęto w Grecji wyobrażać całościowo, czyli poprzez obraz, który ma dokładnie określone centrum organizujące jego części oraz ustalające strukturalne związki między „częściami" i „całością"; dopiero poprzez odniesienie do tej „całości" „części" nabierają swego właściwego znaczenia. Zatem to nie poszczególne części jako takie ze swymi swoistymi funkcjami oraz ich suma nadają sens całości, lecz odwrotnie: to jedność całości nadaje sens częściom i konstytuuje ciało ludzkie jako doskonały „organizm".

Jedność tę zaczęto stopniowo dostrzegać nie tylko w wymiarze „fizycznym" (czyli jako ciało i doskonały organizm cielesny). Odkryto, że odzwierciedla ona również wymiar duchowy i wyraża go w znaczący sposób. I podobnie jak we wczesnym okresie kultury greckiej spotykamy uderzającą odpowiedniość między „geometrycznymi" przedstawieniami człowieka w malarstwie i jego obrazem w poematach homeryckich, tak analogiczna odpowiedniość zachodzi między przedstawieniami człowieka w plastyce oraz w poezji, a przede wszystkim w filozofii, która wprost stawia i rozwija ten problem na płaszczyźnie teoretycznej. Krótko mówiąc, również sztuka odzwierciedla niezwykłą kulturową przemianę, której źródłem jest przede wszystkim ewolucja myśli filozoficznej, a zwłaszcza rewolucja, która wybuchła w V wieku przed Chrystusem i została

---

[1] Zob. G. K r a h m e r, *Figur und Raum in der aegiptischen und griechisch-archaischen Kunst*, Halle 1931.

[2] Por. G. R e a l e, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano 1999, s. 15-40.

doprowadzona do końca przez Sokratesa, a następnie uzasadniona i ugruntowana z metafizycznego punktu widzenia przez Platona.

Oto pierwszy dowód naszej tezy. Sokrates był myślicielem, który wykazał precyzyjnie, że owym „centrum", które nadaje sens artystycznym przedstawieniom człowieka (czyli tym, co pozwala zrozumieć, kim jest człowiek), tworzonym przez malarza i rzeźbiarza, powinno być ukazanie „duszy" (psyché).

W międzyczasie wypracowano koncepcję psyché, która radykalnie obalała hormeryckie ujęcie: z „nędznego cienia", pozbawionego wrażliwości oraz poznania[3], stała się ona odpowiednikiem samej natury człowieka i jego duchowości. W konsekwencji termin „psyché" zaczęto uważać za wyraz samej istoty człowieka. W rezultacie naczelnym zadaniem malarzy i rzeźbiarzy stało się przedstawienie człowieka w nowy sposób, czyli uchwycenie nie tylko jego cielesnego kształtu, lecz także duszy.

W dwóch ważnych tekstach Ksenofont opowiada historię spotkania Sokratesa z dwoma artystami: z malarzem i rzeźbiarzem oraz mówi o wskazówkach, których im udzielił, a które dotyczyły kryteriów adekwatnego przedstawiania człowieka: nie należy zadowalać się odtwarzaniem samego ciała, lecz przedstawiać duszę i wokół tego przedstawienia budować dynamikę całości. (Przypominam, że ojciec Sokratesa miał warsztat rzeźbiarski, a sam Sokrates początkowo uczył się tego rzemiosła).

Pewnego dnia podczas odwiedzin u malarza Parrazjosa Sokrates wykazywał, że portretując człowieka należy oddać jego kształt fizyczny. Wykazywał jednak, że samo to nie wystarczy, i wypytywał rozmówcę w następujący sposób:

„– Czy odtwarzacie w obrazach również przymioty duszy, które są w niej najbardziej ujmujące, powabne, miłe, które w najwyższym stopniu pociągają i urzekają, czy też nie jest to w ogóle możliwe do naśladowania?

– Jak, Sokratesie, może być możliwe do naśladowania coś, co nie ma ani symetrii, ani barwy, ani żadnej z tych właściwości, o których przed chwilą mówiłeś, ani w ogóle nie jest widzialne?

– Czy jednak nie dzieje się tak, że człowiek raz przyjaźnie, raz wrogo patrzy na innych? – zapytał Sokrates.

– Tak jest naprawdę – odrzekł Parrazjos.

– Czy więc przynajmniej wyraz oczu w takich momentach jest możliwy do naśladowania?

– Owszem, możliwy – brzmiała odpowiedź.

– Jak sądzisz? – pytał dalej Sokrates. – Czy w przypadkach nieszczęścia i pomyślności przyjaciół mają jednakowy wyraz twarzy ci, którzy o nich się troszczą, i ci, którzy o nich nie dbają?

– Przenigdy! – zaprzeczył Parrazjos. – W razie pomyślności pierwsi są weseli, w razie nieszczęścia smutni.

---

[3] Por. tamże, s. 61-100.

– Czy i takie nastroje są możliwe do wyrażenia?

– Jak najbardziej – potwierdził Parrazjos.

– Prócz tego z twarzy i z całej postawy człowieka zarówno w stanie spoczynku, jak i ruchu przejawia się jego wspaniałość, szlachetność, nikczemność, niewolniczy sposób myślenia, wstrzemięźliwość, mądrość, zuchwałość i nieświadomość tego, co dobre?

– Masz rację – zapewnił Parrazjos.

– Czy i takie przymioty dadzą się także odtworzyć?

– Najzupełniej"[4].

Koncepcje analogiczne do tych, które Sokrates przedstawił malarzowi Parrazjosowi, zaprezentował również rzeźbiarzowi Klitonowi, kończąc swe rozumowanie takim oto, prawdziwie emblematycznym stwierdzeniem: „Rzeźbiarz powinien poprzez zewnętrzny kształt oddawać działanie duszy"[5].

Te dwa świadectwa prowadzą nas do sedna omawianej kwestii: przesłanie Sokratesa to zasadniczy moment epokowej rewolucji, która doprowadziła Greków do ujęcia natury człowieka jako różnej od jego ciała, a tożsamej z duszą rozumianą jako wyraz osobowości intelektualnej i moralnej. Ciało jest niczym innym, jak tylko narzędziem, którym posługuje się dusza.

Wielkie rewolucje kulturowe, podobnie jak rewolucje społeczno-polityczne, nie pojawiają się nagle, lecz zawsze poprzedzone są okresem długiego przygotowania: powstawania i powolnego rozwoju czynników, które doprowadzą do kryzysu zastanych sytuacji i koncepcji. Kultura, która znalazła wyraz w poematach homeryckich i która przez długi czas dominowała – a przede wszystkim głoszona przez nią koncepcja człowieka – stopniowo zaczęła się rozpadać wraz z powstaniem i umacnianiem się religijnego ruchu orfików, a także wskutek pojawienia się i rozwoju presokratejskiej myśli filozoficznej, której towarzyszyły wielkie osiągnięcia w poezji lirycznej i tragicznej.

Szczególnie znaczące i pouczające są stanowiska dwóch znanych autorów, których tezy doskonale zgadzają się z naszą, a które warto przypomnieć choćby dlatego, że naukowa communis opinio nie jest im przychylna.

Werner Jaeger w swej rekonstrukcji historii wychowania i duchowej formacji człowieka greckiej starożytności napisał:

„Do tego dość ciasnego kręgu wartości przybywa teraz coś zupełnie nowego w postaci Sokratesowej koncepcji wewnętrznego świata w człowieku. Arete, o której on mówi, jest wartością duchową. Ale czymże jest ta dusza albo – aby użyć greckiego słowa, którym posługiwał się Sokrates – owa psyché? Zacznijmy od postawienia tego pytania na czysto filozoficznym gruncie. Tutaj musi nas uderzyć, iż Sokrates u Platona, zarówno jak i u innych sokratyków, wypowiada

---

[4] K s e n o f o n t, *Wspomnienia o Sokratesie*, III 10, 3-5, w: tenże, *Pisma Sokratyczne*, Warszawa 1967.

[5] Tamże, III 10, 8-9. Tłum. cytatu według tekstu włoskiego – P. M.

stale słowo «dusza» ze szczególniejszym naciskiem, natarczywie, namiętnie, ba, jak zaklęcie. Nigdy przed nim żadne usta greckie nie wymawiały tego słowa w ten sposób. Czujemy to bardzo wyraźnie, że oto po raz pierwszy w dziejach kultury zachodniej stykamy się z czymś, co jeszcze i dziś w pewnych okolicznościach określamy przy pomocy tego samego wyrazu, aczkolwiek dzisiejsi psychologowie nie wiążą z nim już pojęcia «realnej substancji». Znaczenie słowa «dusza» ma dla nas, skutkiem wielowiekowych powiązań kulturalnych, zawsze akcent etyczny lub religijny. Brzmi ono po chrześcijańsku, równie jak określenia «służba boża» albo «duszpasterstwo». Ale owego specyficznego znaczenia nabrało to słowo po raz pierwszy w protreptycznych naukach Sokratesa. Pozostawiamy tu na razie na boku pytanie, o ile Sokratesowa koncepcja duszy wpłynęła bezpośrednio lub za pośrednictwem późniejszej filozofii na chrześcijaństwo i kolejne jego etapy rozwojowe, a także w jakim stopniu koncepcja ta pozostawała w zgodzie z myślą chrześcijańską. Tutaj bowiem idzie nam przede wszystkim o to, aby scharakteryzować przełomowe jej znaczenie w dziejach samej kultury greckiej"[6].

Do podobnych wniosków dochodzi E. A. Havelock, wychodząc od analiz prowadzonych zupełnie innymi metodami niż metody Jaegera. Na przykładzie analizy radykalnej zmiany znaczenia terminów i pojęć w okresie, w którym kultura grecka przechodziła z fazy przekazu ustnego w kulturę pisma, czyli w okresie, w którym miała miejsce wielka rewolucja w technice komunikacji, badacz ten znakomicie pokazał, że nierzadko popełniamy błąd wierząc, iż słowa, które wyrażają pewne pojęcia kluczowe dla naszego sposobu myślenia, zawsze miały takie samo znaczenie.

Oto stanowisko Havelocka w tej kwestii: „Pod koniec V wieku przed Chrystusem stało się możliwe dla niektórych Greków mówienie o «duszy», tak jakby posiadali autonomiczną tożsamość i osobowość, a nie tylko nosili w sobie cząstkę atmosfery zrodzonej z kosmicznej siły żywotnej; o duszy jako o tym, co my nazywamy realnym bytem lub substancją. W zasadzie koncepcja ta miała znaczenie jedynie dla najsubtelniejszych umysłów. Można udokumentować, że jeszcze w ostatnim ćwierćwieczu piątego stulecia pojęcia te nie zostały zasymilowane przez większość ludzi i że terminy, za pomocą których je wyrażano, dla wielu brzmiały obco. Przed końcem IV wieku rozróżnienie to zaczyna należeć do języka greckiego i przekształca się w jeden z najbardziej podstawowych elementów cywilizacji greckiej. Uczeni skłonni są łączyć to odkrycie z życiem i doktryną Sokratesa i wywodzić je z wprowadzonej przezeń zmiany znaczenia słowa «psyché». Krótko mówiąc, nie oznacza już ono cienia człowieka lub zjawy, jego oddechu albo krwi, przedmiotu pozbawionego wrażliwości i świadomości, lecz «ducha, który myśli», który jest zdolny do podejmowania decyzji moralnych i do poznania naukowego i który jest nośnikiem odpowie-

[6] W. J a e g e r, *Paideia*, t. 2, Warszawa 1964, s. 88n.

działności moralnej: czymś nieskończenie cennym, jedyną taką istotą w całym królestwie natury"[7].

Analogiczne wnioski przedstawiłem w *Historii filozofii starożytnej*[8], prowadząc analityczne studia nad ewolucją myśli Greków, a mój uczeń Francesco Sarri zgromadził na potwierdzenie tych tez imponującą dokumentację[9].

Badając wszystkie teksty dotyczące tego zagadnienia można z pewnością ustalić, że to właśnie z Sokratesem związana jest przygotowana przez sofistów radykalna zmiana podstawowego pytania filozofii: z pytania o kosmos w ogóle na pytanie o człowieka. Podczas gdy filozofowie przyrody starają się wyjaśnić wszystkie rzeczy (również człowieka) przez odniesienie do kosmosu, jako funkcję jednej (lub kilku) zasad, Sokrates zamierzał tłumaczyć rzeczy przez odniesienie do człowieka i jego życia, a zatem również przez sprowadzenie ich do jednej zasady, lecz do zasady nowego typu. Chciał odkryć istotę człowieka i w świetle tego odkrycia zreinterpretować życie ludzkie. I właśnie w psyché rozumianej jako świadomość intelektualna i moralna odnalazł prawdziwą naturę człowieka. O konsekwencjach tego odkrycia powiemy niżej.

Wspaniały tekst Platona w *Fajdrosie* podejmuje podstawowy problem myśli Sokratejskiej. Odpowiadając na pytanie, czy uważa, że mity – na przykład ten o Boreaszu, który porwał Orejtyję – należy interpretować ściśle, za pomocą klucza czysto racjonalnego (dziś powiemy: „demitologizować"), Sokrates mówi:

„Ja to, wiesz Fajdrosie, uważam za rzeczy bardzo miłe, ale żeby się tym zajmować, do tego trzeba kogoś, kto ma dużo zdolności, sił, czasu, cierpliwości, choćby już dlatego, że potem musisz centaury stawiać na dwie nogi albo i Chimerę, a potem zatrzęsienie rozmaitych Gorgon, Pegazów a innych jakichś dziwolągów głupich i nie wiadomo do czego podobnych. Jakby człowiek w to nie wierzył, a brał się do wytłumaczenia wszystkiego tak na gruby, chłopski rozum, to bardzo by dużo na to czasu potrzeba i głowy. Ja całkiem nie mam na to głowy i czasu. A to widzisz dlatego: Ja nie jestem w stanie, jak napis w Delfach powiada, poznać siebie samego. Więc mi się to śmieszne wydaje, kiedy siebie jeszcze nie znam, bawić się w takie nie swoje, niesamowite dociekania. Więc mało się tymi rzeczami interesuję; biorę je tak, jak wszyscy inni i, jak ja mówię, nie to badam, ale siebie samego, czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawiłe i zakręcone, i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego"[10].

---

[7] E. A. H a v e l o c k, *Preface to Plato*, Cambridge MA 1963, rozdz. 11. Tłum. cytatu – P. M.

[8] Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 1993, s. 311-349.

[9] Por. F. S a r r i, *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Milano 1997, passim.

[10] P l a t o n, *Fajdros*, 229D-230A, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. 2, Kęty 1999.

2. W *Alkibiadesie większym* Platon systematycznie przedstawia problem podniesiony przez Sokratesa oraz podaje jego szczegółowe rozwiązanie[11]. Rozumowanie przeprowadzone z godnym uwagi rygorem wychodzi od zagadnienia, które dotyczy sposobu uczynienia siebie lepszym i stwierdza, że aby uleczyć samego siebie, trzeba siebie poznać. W człowieku zaś jest ciało i dusza, a zatem człowiek jest albo ciałem, albo duszą, albo jednością ciała i duszy. Dusza jednak jest tym, co kieruje, podczas gdy ciało jest tym, co jest kierowane, a więc jest na jej usługach. Ciało więc jest niejako „instrumentem" pozostającym na usługach duszy. W konsekwencji człowiek nie może być ciałem, lecz musi być duszą. Jeśli tak jest, to motto wypisane na wejściu do świątyni w Delfach zachęca właśnie do poznania duszy.

Myśl Sokratesa można streścić słowami Platona:

„Człowiek różni się [...] od własnego ciała. [...] A więc ten, kto rzucił hasło, aby poznać siebie samego, nakazuje nam poznać duszę"[12].

Sokrates prawdopodobnie uważał, że w duszy zawarte są uczucia i namiętności, jednak, o ile wiemy, nie zgłębiał tych aspektów psyché i raczej utożsamiał ją z rozumem. Wskazał ponadto, że właśnie dusza jako rozum stanowi o strukturalnym uczestnictwie człowieka w tym, co boskie[13]. Jeśli zatem człowiek jest swoją duszą, zasadniczym zadaniem człowieka jako takiego jest „troska o duszę".

W ten sposób rodzi się wielki problem, który – od Sokratesa począwszy – stanowi jedną z głównych osi myśli antycznej: problem „troski o duszę".

Co znaczy więc „troszczyć się o siebie"? Oczywiste jest, że nie może to oznaczać wyłącznie dbania o własne ciało ani tym bardziej o bogactwa. Ciało jest w rzeczywistości „narzędziem", którym posługuje się dusza, a zatem jest czymś, co w istotny sposób należy do człowieka, czyli jest „właściwe" człowiekowi, nie jest jednak „samym" człowiekiem. Bogactwa i dobra materialne są jeszcze dalsze od człowieka, ponieważ nie są tym, co jest „właściwe człowiekowi" w sensie ścisłym, jak na przykład cielesne „narzędzie": są czymś zewnętrznym, co znajduje się całkowicie poza człowiekiem. Dlatego „troszczyć się o siebie" nie może znaczyć nic innego, jak tylko „dbać o własną duszę".

Nawet biorąc pod uwagę jedynie *Obronę Sokratesa* jako podstawę rekonstrukcji jego myśli, możemy precyzyjnie odczytać jego podstawowe przesłanie filozoficzne, które potwierdzają wszystkie inne świadectwa. Sokrates przedstawia „troskę o duszę" jako centrum swej myśli, a zatem jako główne przesłanie filozoficzne skierowane do Ateńczyków i do wszystkich ludzi. Poza tym wy-

---

[11] Por. P l a t o n, *Alkibiades I*, 128E-131A, w: Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, Warszawa 1973.

[12] Tamże, 129E i 130E.

[13] Por. K s e n o f o n t, dz. cyt., I 2, 2-8; IV 2, 24nn.

jaśnia, że misją powierzoną mu przez boga (Appolla) jest nieustanne wzywanie do „troszczenia się o duszę" bardziej niż o ciało i o dobra materialne.

Przywołajmy tekst zawierający tę podstawową tezę Sokratesa stanowiącą fundament, na którym wyrosła i rozwinęła się myśl zachodnia (jest to centralny moment pierwszej wielkiej mowy wygłoszonej przez Sokratesa w sądzie jako obrona przeciwko oskarżeniu o asebeię):

„Ja was, obywatele, kocham całym sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam, mówiąc, jak to zwykle, że ty, mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nie dbasz i nie troszczysz się o to?

I jeżeliby mi kto z was zaprzeczał i mówił, że dba, ja go nie puszczę i nie dam mu odejść, ale go będę pytał i badał, i przekonywał, i jeśli dojdę do przekonania, że on nie ma dzielności naprawdę, a tylko tak mówi, to będę go poniewierał, że o najwyższe wartości najmniej dba, a rzeczy lichsze wyżej stawia. I tak będę robił młodym i starym, i kogo tylko spotkam, i swoim, i obcym, a tym bardziej swoim, boście mi bliżsi krwią.

Tak rozkazuje bóg, dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne"[14].

Sokrates nie opracował metafizycznego fundamentu swojej koncepcji psyché (będzie to właśnie zadanie Platona) i zatrzymał się na płaszczyźnie, którą dzisiaj nazwalibyśmy „fenomenologiczną", lub – jeśli kto woli – „funkcjonalną". Innymi słowy: mówił o duszy jako o istotowej władzy człowieka, ukazał jej funkcje poznawania dobra i zła, panowania nad czynami ludzkimi i kierowania nimi, a zatem mówił o jej aktach, lecz nie doszedł do określenia jej ontycznej natury.

Jak już powiedzieliśmy, Sokrates głosił, że dusza jest tym, co w człowieku najbliższe boskości. Jednakże również o tym, co boskie, mówił w sposób fenomenologiczny, a nie ontologiczny[15].

Ponad wszystkimi wartościami, które Grecy stawiali na pierwszym planie – takimi jak zdrowie, uroda, uczciwe bogactwo czy młodość, Sokrates umieszczał

---

[14] P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 29D-30B, w: tenże, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

[15] Por. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 352-368.

walory psyché i jej arete, poznanie dobra i zła oraz to, co taka wiedza wnosi w życie człowieka. Misją zatem, którą miał wypełnić jako filozof, było wzywanie ludzi do uznania i zdobywania tych nowych wartości po to, aby jak najbardziej udoskonalić duszę, a więc samego siebie.

Czy istnieje związek między owym przewartościowaniem wartości i tym, co przynosi chrześcijaństwo?

Werner Jaeger, w związku z tym, co napisał w cytowanym wcześniej fragmencie, na powyższe pytanie udzielił następującej odpowiedzi: „Forma Sokratesowych przestróg mogła w ogóle powstać jedynie na gruncie specyficznego waloru uczuciowego, jakiego w ustach Sokratesa nabiera słowo «dusza». Jego protreptyczne wypowiedzi stały się z czasem wzorem popularno-filozoficznej diatryby hellenistycznej, która ze swej strony przyczyniła się do ukształtowania chrześcijańskiego kaznodziejstwa. Nam jednak nie chodzi tu wyłącznie o przenoszenie się i ciągłość czysto literackich zjawisk. W ten sposób były te związki badane już niejednokrotnie przez filologów, którzy śledzili powtarzanie się pewnych motywów, typowych dla przemówienia zawierającego zachętę i przestrogę, poprzez całe dzieje literatury. Jednakże wszystkie trzy wspomniane etapy rozwoju tego gatunku mają u podłoża jedno zasadnicze przekonanie: Co pomoże człowiekowi, gdyby posiadł cały świat, a na duszy swojej szkodę poniósł? Adolf Harnack w swojej *Istocie chrześcijaństwa* zaliczył słusznie to przekonanie o nieskończonej wartości każdej indywidualnej duszy ludzkiej do trzech zasadniczych filarów religii Chrystusowej. Ale stanowiło ono także zasadniczy filar Sokratesowej «filozofii» i działalności wychowawczej. Sokrates naucza i nawraca. Przychodzi, aby «ratować» życie”[16].

W *Protagorasie* natomiast Platon wkłada w usta Sokratesa następujące wyrażenie: filozofia, jako znajomość sztuki właściwej miary, „ukazując prawdę pozwoliłaby osiągnąć spokój duszy, obmyłaby ją w prawdzie i zbawiła nasze życie”. I powtarza to z mocą, stwierdzając, że filozofia jest nauką, od której zależy zbawienie naszego życia. Oczywiście, chodzi o „zbawienie” innej natury, należące do innego wymiaru niż zbawienie chrześcijańskie. Jednak nawet pozostając w tym innym wymiarze zawiera ono kilka ważnych analogii do przesłania chrześcijaństwa.

W książce *Platon a Europa* Jan Patočka bronił tezy, w której jest wiele prawdy, a która głosi, że świadomość europejska zaczęła się konstytuować na fundamencie tego osiągnięcia, którym była koncepcja „troski o duszę”[17]. Przypomnijmy, że Patočka przeciwstawiał się reżimowi komunistycznemu, co pociągnęło za sobą szereg konsekwencji, aż po jego tragiczną śmierć w następstwie brutalnego przesłuchania. Ze względu na swe życie i przykład uzyskał przydomek Sokratesa z Pragi.

---

[16] J a e g e r, dz. cyt., s. 90.

[17] Por. J. P a t o č k a, *Platon a Europa*, Praga 1973, rozdz. 5.

Mówi on, że wyrazem troski o duszę jest wewnętrzne kształtowanie człowieka, formowanie w nim silnego i niezłomnego sumienia. Nie jest to abstrakcyjna forma intelektualizmu, lecz dążenie do wcielenia wieczności w czas i we własny byt, stawiające czoła wszelkim niebezpieczeństwom, jakie to ze sobą niesie.

Kiedy człowiek, z racji troski o duszę, stawia się poza regułami rządzącymi społeczeństwem, zostaje uznany za zagrożenie dla tego społeczeństwa. Samo istnienie Sokratesa stanowiło prowokację dla zbiorowości: „Sokrates jest pierwszym, który ukrytej tyranii i obłudnym formom moralności starożytnej przeciwstawia pogląd, że człowiek zaangażowany w pełnym tego słowa znaczeniu w poszukiwanie prawdy, człowiek, który bada, co jest dobre, sam jeszcze nie wiedząc, co jest rzeczywiście dobre, lecz po prostu obalając fałszywe mniemania, będzie się z konieczności wydawał najgorszym i najbardziej szkodliwym z ludzi, podczas gdy w rzeczywistości jest najlepszy, a ten, kto przyjmuje postawę masy, będzie – przeciwnie – wydawał się najlepszy, podczas gdy w głębi swej istoty jest najgorszy. Nieuchronny konflikt między nimi nie może skończyć się inaczej niż zniszczeniem tego człowieka”[18].

Sokrates jest jednak wysłannikiem bóstwa, a jego sędziowie skazując go sami stają się przedmiotem boskiego sądu i wyroku. Sokrates, nie mogąc uratować siebie, przyszedł z pomocą innym, a umierając zostawił potomnym takie oto dziedzictwo: zaszczepił w ich umysłach projekt społeczności, w której może żyć człowiek uprawiający „troskę o duszę” w sensie sokratejskim. Z tragedii Sokratesa narodził się projekt państwa idealnego Platona.

Oto wniosek, który wyciąga Patočka: przesłanie Sokratesa dotyczące troski o duszę określiło specyfikę Europy, ukształtowało to, co stało się jej zalążkiem.

Aby zakończyć ten punkt rozważań, przytoczmy fragment książki, w którym Patočka przedstawia myśl niezwykle aktualną dla współczesnego człowieka próbującego stworzyć nową Europę: „Mówimy bez końca o Europie w sensie politycznym, lecz niespieszno nam dowiedzieć się, czym jest naprawdę i skąd się wzięła. Chcemy mówić o zjednoczeniu Europy. Lecz czy jest ona czymś, co da się zjednoczyć? Czy chodzi o pojęcie geograficzne albo czysto polityczne? Nie. I jeśli w obecnej sytuacji chcemy rozwiązać ten problem, musimy przede wszystkim zrozumieć, że Europa jest pojęciem, które opiera się na fundamentach duchowych, i dopiero teraz możemy pojąć znaczenie tego pytania”[19].

3. Myślę, że aby zamknąć koło przeprowadzanego wywodu, wypada powrócić do motta „poznaj samego siebie”, które Sokrates uczynił podstawą swej filozofii, a które wypisane było nad wejściem do świątyni Apollina w Delfach.

---

[18] Tamże. Tłum. cytatu – P. M.

[19] Tamże.

Monety bite w tym czasie przez cesarza Hadriana ukazują, że na fasadzie świątyni w Delfach, obok napisu: „poznaj samego siebie", znajdowała się duża litera „E". Wiadomo, że początkowo była to litera wykonana z drewna, zastąpiona potem literą z brązu, a na koniec – z woli Liwii, żony cesarza Augusta – literą ze złota. Wysuwano wiele propozycji interpretacji tej litery. Badania archeologiczne nie doprowadziły jeszcze do konkretnych wniosków, natomiast starożytna interpretacja dokonana przez Plutarcha okazuje się najbardziej doniosła z filozoficznego punktu widzenia. W dziele *O E delfickim* głosi on, że litera „E" odnosiła się do Boga i oznaczała „Ei", a zatem znaczyła „Jesteś", czyli wskazywała na Boga jako na najwyższy byt.

Należy tutaj przypomnieć biblijne zdanie z Księgi Wyjścia: „Jestem, który jestem" (Wj 3, 14), chociaż oczywiście nie istnieje żaden historyczny związek między tekstem biblijnym i dziełem Plutarcha. Jednak samo powiązanie pojęciowe wydaje się godne uwagi.

Plutarch przedstawia swą tezę w następujący sposób: „Otóż ja nie sądzę, żeby ta litera oznaczała liczbę czy miejsce w kolejności, albo spójnik, czy jakąś inną z niesamodzielnych części mowy. Jest to samowystarczalny zwrot i przemowa do boga, wprowadzająca jednocześnie tego, kto przemawia, w świadomość istoty boga. Bóg bowiem do każdego z nas, kto tu do niego przychodzi, jakby na powitanie odzywa się: «poznaj samego siebie», co chybaż nie jest mniej niż «witaj»? My zaś ze swej strony odpowiadamy bogu: «Jesteś» jako zwrot właściwy, prawdziwy i jedyny przynależny jemu samemu, potwierdzający jego istnienie.

My bowiem tak naprawdę to nie mamy udziału w istnieniu, lecz każda natura śmiertelna, znajdując się pomiędzy narodzinami i śmiercią, przedstawia tylko widmo i pozór samej siebie, niewyraźny i niestały. Jeśli zaś wytężysz myśl, by ją pochwycić, będzie tak, jak z nabraniem wody w garść"[20].

W taki sposób tradycja połączyła hasło „poznaj samego siebie" z interpretacją „E" podkreślającą radykalne rozróżnienie między „bytem śmiertelnym" człowieka i „bytem realnym" Boga, który Plutarch charakteryzuje dalej następująco: „Cóż więc jest tym, co istnieje naprawdę? To, co jest wiekuiste, nie zrodzone i niezniszczalne, któremu czas żadnej nie przynosi zmiany"[21].

Dopiero ontologia Platona odsłoniła te perspektywy, które stały się później trwałymi punktami odniesienia dla myśli greckiej. Jednak już u Sokratesa istniało coś – przynajmniej z antropologicznego, jeśli nie z ontologicznego punktu widzenia – co chociaż nie wyrażone wprost, lecz w postaci niejasnej intuicji, musiało doprowadzić do Platońskich odkryć. W *Obronie Sokratesa* tytułowy bohater tak interpretuje przesłanie wyroczni delfickiej, według którego to właśnie on jest „najmądrzejszym spośród Greków": „A to naprawdę podobno bóg

---

[20] P l u t a r c h, *O E delfickim*, 392A-B, w: tenże, *Moralia* (Wybór), t. 2, Warszawa 1988.

[21] Tamże, 392E.

jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic. I zdaje się, że mu nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia, dając mnie na przykład, jakby mówił, że ten z was, ludzie, jest najmądrzejszy, który jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość.

Ja jeszcze i dziś chodzę i szukam tego, i myszkuję, jak bóg nakazuje, i między mieszczanami naszymi, i między obcymi, jeżeli mi się który mądry wydaje, a jak mi się który mądry wydaje, to zaraz bogu pomagam i dowodzę takiemu, że nie jest mądry"[22].

Jak powiedziałem wyżej, ten radykalny rozdział między „tym, co boskie", i „tym, co ludzkie", dokonany na płaszczyźnie ontologicznej, okazuje się rewolucyjny w stosunku do tradycyjnych przekonań Greków, którzy uznawali za możliwe „mieszanki" (niekiedy bardzo frywolne) między pierwiastkiem boskim i ludzkim. Zrozumienie stosunku „przemijającego bytu" człowieka do „wiecznego bytu" Boga okazało się wstrząsające nie tylko dla ówczesnych ludzi. Pozostaje takim zarówno dla ludzi współczesnych, jak i dla ludzi wszystkich czasów. Kierkegaard słusznie napisał: „Wielu niechętnie wchodzi w stosunki z Bogiem, ponieważ czują, że staliby się niczym"[23].

4. W jaki więc sposób Grecy próbowali przerzucić pomost nad przepaścią między „istnieniem przemijającym" i „istnieniem wiecznym"? Próbą najbardziej znaczącą i w pewnym sensie najlepszą jest stworzona przez Platona teoria Erosa[24], która później, zwłaszcza u neoplatoników, była stałym punktem odniesienia.

U Platona Eros reprezentuje powszechne prawo kosmiczne, które wciela się w „demona". Eros nie może być bogiem, gdyż „bóg się z człowiekiem nie wdaje", lecz jest bytem „pomiędzy" i „pośrednikiem", który łączy to, co zmysłowe, z tym, co ponadzmysłowe; to, co śmiertelne, z tym, co nieśmiertelne.

Przytoczmy słynny fragment *Uczty*, w którym głos zabiera kapłanka-wróżbitka Diotyma z Mantynei: „[Eros jest] wielkim duchem [demonem], mój Sokratesie. Cała sfera duchów jest czymś pośrednim pomiędzy bogiem a tym, co śmiertelne. [...] On jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi: on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanosi, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma. Przez niego trafia do nieba i cała sztuka wieszczbiarska, i to, co kapłani robią, te ofiary i ceremonie; bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego się odbywa wszelkie obcowanie, wszelka rozmowa bogów z ludźmi i w śnie, i na jawie. Kto się na

---

[22] P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, 23A-B.

[23] S. K i e r k e g a a r d, *Diario*, VI A 52. Tłum. cytatu – P. M.

[24] Zob. zwłaszcza następujące dialogi: *Lysis*, *Uczta* i *Fajdros*.

tych rzeczach rozumie, ten jest człowiekiem uduchowionym, a kto się rozumie na czymś innym, na jakiejś sztuce czy jakimś tam rzemiośle, ten jest prostym robotnikiem.

Istnieje wiele różnych duchów tego rodzaju, a jednym z nich jest i Eros"[25].

Później następuje słynny mit, w którym Platon przedstawia Erosa jako syna Penii (bogini biedy) i Porosa (boga dostatku, który reprezentuje umiejętność znalezienia sposobu na zdobycie tego, czego się chce, i na dokonanie tego), czyli jako dziedzica cech otrzymanych od rodziców, które w nim tworzą syntezę[26]. Eros jest w ten sposób dynamiczną siłą zdobywającą to, czego mu brak, przede wszystkim piękno i dobro, których nienasycone pragnienie sprawia, że jest zdolny wznosić się na coraz wyższy poziom, by w końcu dosięgnąć tego, do czego dąży, czyli posiąść Piękno i Dobro na zawsze, osiągnąć ostateczną wizję Piękna samego w sobie, która uczyni go nieśmiertelnym[27].

Oto fragment *Uczty* mówiący właśnie o końcu wspinaczki Erosa po schodach miłości: „Na tym szczeblu życia, Sokratesie miły [...] na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte: wtedy, gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda. [...] A cóż myślisz [...] gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wnętrznościami i barwami, i wszelką lichotą śmiertelną, ale to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne piękno samo w sobie. Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste. A skoro płodzi dzielność rzeczywistą i rozwija, kochankiem bogów się staje, i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno"[28].

Dwóch znanych komentatorów Platona rzuciło światło na tę doktrynę, często niezbyt dobrze rozumianą lub wręcz błędnie interpretowaną. Pierwszy to L. Robin, który pisze: „Miłość dokonuje połączenia dwóch sfer, które Platon najpierw głęboko rozdzielił: sfery zmysłowej i sfery umysłowej. W związku z tym teoria miłości wydaje się być jednym ze środków, które według Platona, mogły pogodzić częściową prawdę sokratejskiego intelektualizmu z częściową prawdą heraklitejskiej teorii stawania się"[29].

Drugim jest G. Krüger, który dotyka sedna tego złożonego zagadnienia, jakim jest sposób przerzucenia mostu nad przepaścią istniejącą między człowiekiem i bóstwem: „Jeśli nie istnieje miłość Boga do ludzi, jaką jest łaska

---

[25] P l a t o n, *Uczta*, 202D-203A.

[26] Por. tamże, 203A-E.

[27] Pogłębioną refleksję na ten temat czytelnik odnajdzie w książce G. Realego *Eros demone mediatore. Il gioco delle machere nel „Simposio" di Platone*, Milano 1997.

[28] P l a t o n, *Uczta*, 211D-212A.

[29] L. R o b i n, *La théorie platonicienne de l'Amour*, Paris 1964, par. 160. Tłum. cytatu – P. M.

przekraczająca przepaść, która ich rozdziela, to tylko moc autonomicznego pragnienia, duchowa miłość człowieka, która w niezaspokojeniu pcha go ponad wszystkie ziemskie rzeczy, może doprowadzić go do Boga, a przynajmniej może tego chcieć. W miejscu Chrystusa znajduje się «tajemnica» filozofii platońskiej, pośredniczący Eros"[30].

Jak wiadomo, niejednokrotnie próbowano przeciwstawić doktrynę Platońską nauce chrześcijańskiej, zwłaszcza w związku z poglądami teologicznymi zainspirowanymi przez Lutra[31].

Podczas gdy u Platona Eros jest duchem (demonem), dla chrześcijanina jest on samym Bogiem. Eros platoński jest wyłącznie „przyjmujący", podczas gdy agape chrześcijańskiego Boga jest „obdarowująca". Pierwszy chce tylko „mieć", druga natomiast – „dawać". Eros platoński jest „pragnieniem" (orexis) posiadania tego, czego nam brak, „miłość chrześcijańska" (agape) jest zaś „bezinteresownym darem", nie chce przyjmować, lecz dawać.

Czy chodzi o stanowiska absolutnie niemożliwe do pogodzenia, jak sądzą niektórzy? Czy św. Augustyn, który poszukiwał ich syntezy, dokonał ostatecznie nieusprawiedliwionego kompromisu skupiając całe swe *Wyznania* na „pragnieniu" Boga?

Chrześcijańska agape bez wątpienia wywołuje epokową rewolucję w greckiej koncepcji miłości. Jednak przejęcie przez Augustyna pojęcia „pragnienia" nie jest prostym przyswojeniem greckiego pojęcia „orexis" związanego z Erosem, lecz stanowi jego transfiguracje w nowej optyce, co pociąga za sobą jego ugruntowanie na innych podstawach, bez kompromisów z koncepcją Erosa z myśli greckiej. Augustyna pojęcie „pragnienia", związane z miłością chrześcijańską, implikuje strukturalne przekroczenie i „urzeczywistnienie" greckiej koncepcji.

W *Homilii na Pierwszy List św. Jana* św. Augustyn pisze: „Całe życie chrześcijanina jest świętym pragnieniem"[32]; „Oto nasze życie: ćwiczyć się w pragnieniu"[33]. A „pragnienie" to polega na dążeniu do bycia podobnym do Boga i do tego, by ostatecznie móc widzieć Go takim, jakim jest. Oto sposób, w jaki przekształcone zostają idee Platońskie: „pragnienie", nie stając

---

[30] G. K r ü g e r, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main 1992, rozdz. 9, par. 4. Tłum. cytatu – P. M.

[31] Zob. zwłaszcza: H. D ö r r i e, *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, „Theologische Rundschau" 36(1972) s. 285-302; t e n ż e, *Die andere Theologie*, „Theologie und Philosophie" 56(1981) s. 1-46. Teza Dörrie głosi, że platonizmu i chrześcijaństwa nie można pogodzić i że tylko heretycy z pierwszych wieków rzeczywiście przyswoili sobie elementy platońskie (ponieważ platonizm późnej starożytności był właściwie formą religii); myśliciele nieheretyccy, przyjmując platonizm, wzięli z niego tylko aspekt formalny i retoryczny, i to z racji propagandowych, a odrzucili jego treść. Na ten temat zob. też: A. N y r g e n, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Berlin 1955.

[32] Św. A u g u s t y n, *Homilia na Pierwszy List św. Jana*, IV 6. Tłum. cytatu – P. M.

[33] Tamże.

w rozdźwięku z chrześcijańską „miłością obdarowującą", osiąga doskonałość w agape.

W rzeczywistości to sam Bóg daje człowiekowi owo napięcie i pragnienie siebie. Przez miłość do Boga człowiek podejmuje wysiłek stania się, kiedy przyjdzie na to właściwy czas, godnym osiągnięcia wizji samego Boga.

Św. Augustyn podaje przekonujący przykład: jeśli chcemy włożyć do pojemnika przedmiot od niego większy, musimy ten pojemnik powiększyć. Następnie wyjaśnia: „Tak właśnie czyni Bóg: każąc nam czekać, powiększa nasze pragnienie; pobudzając w nas pragnienie, powiększa naszego ducha, czyni go zdolnym do przyjęcia siebie. Pragnijmy więc, bracia, ponieważ mamy zostać napełnieni"[34].

„Pragnienie" wpisuje się więc w tę strukturę miłości Boga, który ukochawszy nas jako pierwszy, dał nam również pragnienie i możliwość kochania siebie: kochania Boga poprzez miłość między nami. Jednym słowem, „pragnienie" (orexis), o którym mówi Augustyn, obejmuje wymiar „przyjmowania" w ramach szerszego horyzontu „obdarowywania". Pragnienie Platońskie, przeniesione w perspektywę myśli chrześcijańskiej i tym samym przekształcone, zakłada jako warunek miłość obdarowującą, ponieważ pragnienie Boga jest darem, który On sam nam daje. Poza tym miłość obdarowująca okazuje się jedynym sposobem realizacji owego metafizycznego pragnienia: możesz zaspokoić swe pragnienie (orexis) Boga tylko poprzez agape.

Myśli, które tu przedstawiliśmy, powinny stać się napomnieniem dla człowieka XXI wieku. Człowiek winien starać się być sobą, angażując się głęboko nie w pomnażanie tego, co ma (co dziś czyni na wszelkie możliwe sposoby), lecz w rozwój tego, kim jest, czyli swej duszy (wielu dziś zapomniało, że ją ma); winien starać się ponownie wynieść Erosa, dziś odartego ze świętości, do jego najwyższych poziomów, mocą tej siły, która – jak pokazał nam Platon – pcha nas coraz wyżej i którą – jak pokazał Augustyn – „przekroczyła" i „urzeczywistniła" chrześcijańska agape.

Tłum. z jęz. włoskiego *Patrycja Mikulska*

[34] Tamże.

Ks. Czesław S. BARTNIK

ADOPCJA ŚWIATA W CHRYSTUSIE

Powracanie Słowa do Ojca będzie długotrwałe, będzie całą historią człowieka i świata. Słowo wyszło, żeby zwołać imieniem stwarzającym i odkupującym wszystkich ludzi i wszystkie byty, wszczepić je w swoje imię i wkroczyć do domu Ojca już jako Słowo społeczne – z ludzkością i ze światem jako adoptowanymi.

CHRZEŚCIJAŃSTWO W JEDNYM ZDANIU

Według Ewangelii św. Jana chrześcijaństwo streszcza się w jednym zdaniu, choć „cały świat nie pomieściłby ksiąg, które by trzeba napisać" o Jezusie i Jego dokonaniach (J 21, 25), i choć cały świat, cała ludzkość i wszystkie religie piszą dalej te księgi jako explicatio Iesu Christi, czy raczej Jezus Chrystus sam wyjaśnia się, pisze się, komponuje swą „autobiografię" przez świat i przez każdego z nas. Owo jedno zdanie to: „A Słowo stało się ciałem" (J 1, 14a). Jest to zdanie rekapitulujące całą naszą teologię, antropologię i kosmologię, a więc także stanowiące samą podstawę teologii historii. „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas" (J 1, 14ab).

Słowo, które „było u Boga" i które „było Bogiem" (J 1, 1), stało się ciałem, człowiekiem, „synem Adama" (ben adam), synem ziemi, stworzeniem. Stało się więc metafizyczną tęczą spinającą dwie nieskończoności: nieskończoność wielkości Boga i nieskończoność małości człowieka. Mamy tu nawiązanie do wszystkich prastarych mitów religijnych, które przedstawiały komunijną relację między niebem a ziemią. Święty Jan daje rozwiązanie wyraźnie prozopoiczne: Jezus Chrystus to Bóg i człowiek w jedności osoby, to świat nieba i świat ziemi w komunii osobowej, to zespolenie wieczności i czasu, to misterium faktu, a jednocześnie misterium zadania – Słowo Boże stało się, ale i ma się stawać nadal.

Jest znamienne, że zdanie: „Słowo stało się ciałem" zostało sformułowane na podstawie prastarej teologii onomastycznej, imienno-słownej, która była w użyciu od tysięcy lat w różnych kręgach kulturowych: w religii sumeryjskiej, w memfiskiej szkole religijnej, w tradycji wedyjskiej i starotaoistycznej, a wreszcie w tradycji jahwistycznej (por. Rdz 1-2). Wielość, a zarazem niezależność tych tradycji od siebie nawzajem świadczy o tym, że może to być pewna forma kontynuacji pradawnego objawienia, według którego Bóg jest imieniem (onoma, nomen), a wszystko inne powstaje przez otrzymanie imienia lub nazwy,

a więc Bóg jest Nomen Nominans, a człowiek i świat to nomina nominata lub verba, czyli nazwy odniesione do czasu, stawania się, historii. Właśnie w jahwistycznej tradycji o stworzeniu Bóg jest Imieniem (por. Jahweh, Wj 3, 14-15) i On stwarza przez mówienie, przez nadawanie imion i nazw, które z kolei – jako pochodne od imienia – przechodzą w proces słowny: szem – dabar, onoma – logos, nomen – verbum.

Prolog św. Jana, będący jakimś chrześcijańskim hymnem aleksandryjskim, nawiązuje zdecydowanie do prastarej teologii, według której Najwyższy i Jeden Byt jest Imieniem – jednym jedynym, tożsamym w sobie, rozumnym, suwerennym, niepoddanym przemijaniu czasowemu i mającym sens samo w sobie. Ma ono swój świat wewnętrzny, najwyższe „ja" i pełnię istnienia. Jest to byt osobowy. I Byt ten wszystko tworzy – jednak nie na sposób fizyczny, choćby z pramaterii, lecz na sposób mówienia, nadawania nazw. Mity o czysto fizycznym tworzeniu świata (jak z Tiamat czy Nut-Geb) są w owych tradycjach późne. Przez to samo stworzenie otrzymuje swoją godność i coś ze znamienia słowa, a więc rozumność, wolność, sens i nostalgię za Bogiem jako początkiem.

Do teologii imienno-słownej nawiązała trynitologia i chrystologia chrześcijańskich Ojców aleksandryjskich. Założyli oni następujący schemat podstawowy: Imię nienazywane to Bóg Ojciec, Słowo wewnętrzne w Bogu (Logos endiathetos, Verbum internum) to Syn Boży oraz Słowo wypowiedziane na zewnątrz (Logos prophorikos, Verbum externum) to Jezus z Nazaretu lub Jezus Chrystus. Bóg (Ojciec) jest Imieniem nie wymawianym przez nikogo, jedynie wymawiającym samo siebie. Bóg wymawia odwiecznie w sobie samym Imię Syna i jest to Słowo wewnętrzne (Verbum internum). Chrystus jest Słowem Boga Ojca, które „jest u Boga" (J 1, 1b.2) i jest tym samym Bogiem: „i Bogiem było Słowo" (J 1, 1c). Kiedy zaś Bóg mówi ad extra, poza siebie, to wypowiada Słowo zewnętrzne (Verbum externum), Słowo obarczone misją stwórczą i zbawczą w stosunku do świata, a więc Słowo uczłowieczone (Logos enanthropesas, Verbum inhumanatum), czyli wcielone (Logos sarkopoiethos, Verbum incarnatum). Jednakże w ujęciu Ojców aleksandryjskich (na przykład św. Cyryla) nie było jasne, czy Słowo wypowiedziane ad extra jest tym samym, co Słowo wewnętrzne, czy też jakimś drugim, nowym, niższym lub nawet zbytecznym w stosunku do Słowa wewnętrznego.

Naukę szkoły aleksandryjskiej trzeba uzupełnić o pewne wyjaśnienie. Oto gdy Bóg Ojciec wypowiada Imię Syna w sobie, rodzi równe sobie Słowo: „Bogiem było Słowo" (J 1, 1c). Jednak Syn Boży nie jest już Nomen Nominis, lecz Verbum, pozostaje w zależności bycia rodzonym w stosunku do Ojca. Jednocześnie Verbum jest zasadą wyjścia Boga poza siebie, czyli zasadą stworzenia i zbawienia. Bóg Ojciec jest Imieniem, nie Słowem, Słowem jest dopiero Syn Boży. I Słowo Boże jest motywem, formą i modelem stworzenia, gdyż synostwo jest prawzorem wszelkiego pochodzenia, a jednocześnie jest uobecnieniem Boga zbawiającego, czyli finalizującego stworzenie. Słowo było więc prazasadą

zaistnienia świata oraz jego eschatologizacji soteryjnej: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię" (Rdz 1, 1) – „Na początku było Słowo" (J 1, 1a). Jednakże wcielenie według Jana nie jest jakimś drugim, niższym wypowiedzeniem Słowa, lecz jest to wcielenie Pierwszego Słowa. Wcielenie jedynie dopełnia mowę Ojca i oznacza zarówno posłanie Słowa preegzystującego w łonie Ojca, jak i Jezusa z Nazaretu. „Słowo ciałem się stało" – „ho logos sarx egeneto". „Ginomai" znaczy: stawać się, pojawiać się, rodzić się, stać się kimś[1]. A zatem Słowo Boże wewnętrzne jawi się na zewnątrz jako Chrystus Jezus – nie przez dalsze wypowiedzenie Jego Imienia przez Ojca lub przez nazywanie kreacyjne, lecz po prostu przez „stanie się ciałem". Nie przestając „być Bogiem" (J 1, 1c) i pozostając „u Boga" (J 1, 1a.2) zrealizowało się jednocześnie w postaci ludzkiej wraz z misją stworzenia i zbawienia.

Dlaczego wcieliło się Słowo, a nie Ojciec? Podstawą odpowiedzi na to pytanie jest starotestamentowe rozumienie Jahweh i Debar Jahweh, Bóg i słowo Boga. Słowo (dabar) należy do Jahweh, a nie Jahweh do słowa. Dlatego „Słowo było u Boga" (J 1, 1b). Dopiero więc Słowo – Syn może być prazasadą i prawzorem wszelkiego pochodzenia, a więc i stworzenia oraz zbawienia. Dlatego „wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie" (J 1, 3-4). Słowo było zasadą uniwersalną działania ad extra: nic bez niego się nie stało, „a świat stał się przez Nie" (J 1, 10). Słowo tedy nie tylko otrzymało status bytu stworzonego nie przestając być Niestworzonym, lecz zrealizowało się dynamicznie: „na świecie było" (J 1, 10) jako historia kreacyjna i zbawcza: „i zamieszkało wśród nas" (J 1, 14b). I tak Słowo wypowiedziane przez Ojca w sobie, a następnie wcielone, spina jak boska tęcza Boga ze światem oraz stworzenie ze zbawieniem.

RELIGIOTWÓRCZY WYMIAR ZDANIA JANOWEGO

Ze zdania Janowego wynika, że chrześcijaństwo może nie polegać na wierze w Boga w ogólności. W Boga bowiem wierzyli – i wierzą – Żydzi, część dawnych Egipcjan, hinduiści, taoiści, mazdaiści, muzułmanie, Jorubowie, Patwinowie, Pigmeje, Bantu... Skoro chrześcijanie również wierzą w Boga jedynego, to dlaczego tamtych uważali za „niewierzących", dlaczego nawracali ich i przypisywali zbawienie tylko swojej religii? Teologia katolicka do dziś nie zgłębiła tego problemu i źle interpretowała zdanie Janowe. Założyła tylko, że chrześcijaństwo to wiara w Bóstwo Jezusa z Nazaretu, a nie w Boga w ogóle. Jest to szokujące.

---

[1] Por. R. P o p o w s k i, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 108-110.

W Prologu Jana – od strony zstępującej – jest wyrażona w głębi wiara trynitarna, czyli to, że Bóg Ojciec wypowiedział Imię Syna (imię to osoba), który współstworzył i odkupił świat, stawszy się sam stworzeniem, ciałem, człowiekiem. „Jednorodzony Ojca" (J 1, 14d) stał się Jezusem z Nazaretu. Przekroczył przepaść między Bogiem a światem, stając się ciałem „zrodzonym z Niewiasty" (Ga 4, 4). Tak więc chrześcijaństwo zasadza się w tym aspekcie na wierze, że Bóg jako Słowo Boże wcielił się w Jezusa z Nazaretu w celu spełnienia stworzenia: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała" (Kol 2, 9). W konsekwencji w interpretacji ekskluzywnej chrześcijaństwo to wiara nie w Boga w ogóle, lecz wiara w Jezusa Chrystusa, we wcielenie Boga.

Od strony wstępującej chrześcijaństwo polega na wierze, że Jezus z Nazaretu był historią Boga samego: „a Słowo [...] zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy" (J 1, 14). Chrześcijanin zatem to człowiek, który wierzy, że Jezus z Nazaretu objawił swą tożsamość osobową ze Słowem Bożym i został podniesiony do chwały Ojca.

W jednym i w drugim przypadku człowieczeństwo Jezusa rozciąga się na całą ludzkość i na cały wszechświat, co dopowie hymn efeski: „a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napełnia wszystko wszelkimi sposobami" (Ef 1, 22-23).

Dziś, w dobie ekumenizmu, trzeba odpowiednio dopełnić dawną teologię zdania Janowego, które było zrozumiałe jedynie w kontekście religii judaistycznej. W tym celu należy odejść od dwutysiącletniej tezy, że kto nie wierzy w Chrystusa Jezusa jako wcielonego Boga, choć wierzy w jednego Boga, nie będzie zbawiony. Czy nie w myśl tego hasła szerzono misje wśród wierzących w Boga, nawet wśród wyznań bratnich, i prześladowano wszystkich inaczej wierzących? Trzeba więc dziś zdanie Janowe tłumaczyć inkluzywnie, a nie ekskluzywnie, a mianowicie według słów Jezusa: „Wierzycie w Boga? I we Mnie wierzcie!" (J 14, 1). Inaczej mówiąc, dziś wiary w Boga osobowego nie wolno zwalczać, lecz należy rozszerzać ją na wiarę trynitarną. Wiara w imię Chrystusa (por. J 1, 12) nie może być przeciwstawiana wierze w Boga w ogóle, a jedynie ma być drogą do wiary w Boga: objawioną, chcianą przez Boga, pełną, zaświadczoną przez Boga i zrealizowaną zgodnie z obietnicą daną Abrahamowi i zgodnie z odwiecznym oczekiwaniem Mesjasza jako pokonującego na zawsze przepaść między Bogiem a ludzkością.

Poza tym wiara w Chrystusa, oprócz implikacji trynitarnej, posiada jeszcze inną, a mianowicie zawiera w sobie wiarę w przebóstwienie każdego człowieka bez względu na czas. Bóg w teologii Janowej jest Bogiem „ku-człowieczym" i Bogiem żywym. Jezus z Nazaretu nie zostaje „samotny", lecz jako „Jednorodzony Ojca" (por. J 1, 14d) rodzi łaską (por. J 1, 13) wielu synów Bożych i cały lud Chrystusowy: „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele" (J 14, 2). Są to

narodziny niezliczonej liczby dzieci Bożych: „Wszystkim tym jednak, którzy Je [Słowo] przyjęli, dało [Ono] moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego" (J 1, 12). Syn Boży otworzył Bramę do Rodziny Trójcy Świętej. Z kolei człowiek, zwłaszcza chrześcijanin, pociąga za sobą proces adopcji wszelkiego stworzenia bezosobowego, ponieważ „wszystko przez Nie [Słowo] się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało" (J 1, 3; por. J 1, 10). Chrystus jako „światłość prawdziwa [...] oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi" (J 1, 9), a za pośrednictwem człowieka oświeca też cały świat (por. J 1, 10).

Nie jest to sztuczne i partykularne „podłączanie" Jezusa z Nazaretu do wiary w Boga. Jest to raczej najpełniejsza i najpewniejsza interpretacja Boga. Bóg jest Bogiem już nie tylko stwarzającym i przyczynującym, ale jest Bogiem zbawiającym i przyjmującym do wzajemnej komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym. Jezus jest najwyższym objawicielem Boga, hermeneutą i wysłańcem. Nie jest tylko posłańcem Boga, lecz Synem jednorodzonym: „W końcu posłał do nich swego syna" (Mt 21, 37). Syn rozdał już wszelkie dary: życie wieczne, łaskę, poznanie, wiarę, prawdę, chwałę (por. J 1, 4-14). Jest to najwyższy sposób komunii Boga z człowiekiem – komunia osobowa. Stąd wiara chrześcijańska nie godzi w żadną inną wiarę w Boga, a jedynie realizuje ją w sposób najpełniejszy i najbardziej autentyczny.

WIELKA DROGA WEDŁUG ZDANIA JANOWEGO

Bóg Ojciec jest Początkiem bez początku, a Słowo było u Boga na początku i jest Początkiem – stworzenia i zbawienia. Syn jako Słowo u Boga prowadzi od razu do koncepcji „Boga przychodzącego": Deus adveniens. Słowo „było na początku u Boga" (J 1, 2) – na początku, a więc przed stworzeniem i przed wyruszeniem w świat. Dla panteistów, eleatów i wielu monistów ostatecznie nie ma żadnej drogi, wszelka rzeczywistość jest absolutnie „nieruchoma". Dla Jana natomiast sama Trójca Święta jawi się jako pewna droga: od Ojca – przez Syna – do Ducha. A Chrystus Jezus jest obrazem tej drogi: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6). Słowo niejako „uruchamia" drogę Trójcy i samo w sobie jest tryptykową drogą teologiczno-historyczną: „Który był i Który jest, i Który przychodzi" (Ap 4, 8; por. Ap 1, 4.8). Ten, który był „na początku u Boga", jest tym, „który ma przyjść": „Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść?" (Mt 11, 3).

Wcielenie jest właśnie przyjściem Boga, historią, głównym odcinkiem drogi Trójcy ku człowiekowi. Stąd Chrystus to osobowe przychodzenie Boga, a chrześcijaństwo to wiara, że Bóg przychodzi cały i przychodzi totalnie. Drogę tę wyjawił sam Pan: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat; znowu opuszczam świat i idę do Ojca" (J 16, 28). Nie można wymyślić drogi większej i doskonalszej. Pewnego rodzaju drogę wieczną przyjmowały: hinduizm, taoizm,

mazdaizm, neoplatonizm. Ten ostatni mówił o Prajedni, jej rozpadzie, przezwyciężaniu rozpadu i powrocie do Prajedni, żeby – być może – wszystko na nowo powtórzyć, zresztą nieskończoną ilość razy. Jest to jednak droga pusta i kołowrotna. Początek odzyskuje się po to, żeby go znów stracić. Stworzenie byłoby produktem rozpadu jedności, produktem zła, rodzajem choroby cyklicznej Bóstwa. Historia byłaby pozorna.

Gdyby w chrześcijaństwie przyjąć taką sekwencję: Prajednia – jej rozpad – przywrócenie stanu pierwotnego, to Jezus Chrystus byłby tylko pustym wahadłem świata, nieskutecznym lekarzem chorującego cyklicznie Bóstwa i bezowocnym, syzyfowym ratownikiem stworzenia. Jednak w koncepcji Janowej Chrystus rozbija taką cykliczną pustkę. Przychodzi na świat, aby odzyskać swoją własność i swoich ludzi (por. J 1, 11) i powrócić do Początku ubogacony o ludzkość, o mnóstwo dzieci Bożych i o cały świat. Będzie to droga absolutnie jednorazowa, niepowtarzalna. Sam Początek będzie niejako początkiem bardziej pełnym. Słowo u Boga sprawi, że wraz z Nim już wszyscy będziemy „u Boga". Słowo nie powraca do Boga bez świata – odzyskanego i uświęconego: „Idę przecież przygotować wam miejsce. [...] przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem. Znacie drogę, dokąd Ja idę" (J 14, 2-4). „Nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was" (J l4, 18). To powracanie Słowa do Ojca będzie długotrwałe, będzie całą historią człowieka i świata. Słowo wyszło, żeby zwołać imieniem stwarzającym i odkupującym wszystkich ludzi i wszystkie byty, wszczepić je w swoje imię i wkroczyć do domu Ojca już jako Słowo społeczne – z ludzkością i ze światem jako adoptowanymi.

W rezultacie droga Chrystusa jest podstawowym momentem Trójcy historiozbawczej, czyli realizowania się Trójcy immanentnej światu w postaci ekonomii zbawienia. Jest to niewyrażalna droga trynitarna, która ma początek w Ojcu, wiedzie poprzez historię Syna i kończy się w komunii między Ojcem i Synem, czyli w Duchu Świętym, bo Duch jest osobową jednością miłości między Ojcem i Synem. Ludzie są formowani przez Miłość między Ojcem i Synem w Duchu Świętym jako osobowe dzieci tej Miłości. I tak cały świat i my wszyscy jesteśmy wszczepieni w tę drogę przez wiarę, chrzest i Eucharystię: wychodzimy od Ojca Słowa, realizujemy się w świętej historii Jezusa Chrystusa i osiągamy udział w trynitarnej Miłości tak, aby „Bóg był wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15, 28) – jako i nasz Ojciec.

Ks. Józef KUDASIEWICZ

MANIFEST MISYJNY JEZUSA (Mt 18, 16-20)

Papież Jan Paweł II przez swoje podróże misyjne nawiązał do metody Jezusa. Nie czeka za spiżową bramą, lecz idzie i naucza. Celem rozkazu misyjnego nie jest tylko przekazywanie abstrakcyjnych prawd katechizmowych, lecz „czynienie uczniów" Jezusa.

Zmartwychwstały Chrystus nie tylko polecił swym uczniom dawać świadectwo (por. Łk 24, 47; Dz 1, 8) oraz głosić Ewangelię (por. Mk 16, 15), ale również chrzcić (por. Mt 28, 19; Mk 16, 16). Św. Mateusz nakaz chrztu łączy wyraźnie z objawieniem boskiej mocy i autorytetu Jezusa oraz z Duchem Świętym. Nakaz ten znajduje się w ostatniej perykopie pierwszej Ewangelii (28,16-20). Perykopa ta nazywana jest często nakazem lub manifestem misyjnym Jezusa. Zawiera ona najważniejsze słowa Ewangelii Mateusza i zarazem klucz do zrozumienia całego dzieła. Tę ważność podkreślają dwa momenty: są to ostatnie słowa Jezusa przed odejściem do Ojca i ostatnie słowa Ewangelii. W ostatnim słowie, w testamencie, mówi się tylko rzeczy istotne. Perykopa składa się z dwóch części: części narracyjnej – miejsce spotkania uczniów z Jezusem (por. w. 16-18a) oraz manifestu misyjnego (por. w. 18b-20).

SPOTKANIA ZMARTWYCHWSTAŁEGO Z UCZNIAMI

Spotkanie uczniów ze Zmartwychwstałym Panem miało miejsce na górze w Galilei (por. Mt 28, 16). Jest to wypełnienie obietnicy, jaką Zmartwychwstały dał uczniom. Góra ta nie jest jednak bliżej określona. W Ewangelii Mateusza tylko Góra Oliwna jest dokładnie nazwana, wszystkie inne są anonimowe. Góra ma nie tylko znaczenie topograficzne – podobnie jak przy przemienieniu i Kazaniu na Górze (por. Mt 17, 1-8; 5, 12) jest miejscem objawienia. Nie jest tu wykluczona aluzja do góry Synaj (por. Wj 19, 1-25). Tam również Bóg objawił się Mojżeszowi i dał mu przykazania, żeby przekazał je ludowi. Wzmianka o Galilei wskazuje również na specyfikę teologiczną Mateusza. Dla niego, podobnie jak dla Marka, szczególne znaczenie w życiu Jezusa ma Galilea, a nie Jerozolima, jak u Łukasza. Galilea była nie tylko punktem wyjścia misji uczniów, ale również ojczyzną Jezusa. Od miasta zamieszkania – Nazaret nazwany został Nazarejczykiem (por. Mt 2, 23). Wzmianka o Galilei ukonkretniła

to wydarzenie. Według Mateusza kraina ta nazywa się „Galileą pogan" (w. 4, 15). Tam właśnie rozpoczął Jezus nauczanie wszystkich narodów (w. 4, 17), tam również daje uczniom nakaz nauczania. Powrót Jezusa zmartwychwstałego do ojczyzny, w której spędził lata ukryte, potwierdza identyczność Zmartwychwstałego z ziemskim Jezusem.

„A gdy Go ujrzeli, oddali Mu pokłon. Niektórzy jednak wątpili" (Mt 28, 17). Ewangelista podkreśla, że uczniowie „ujrzeli" Jezusa. W ten sposób Zmartwychwstały daje się im poznać (por. Mt 28, 7.10; 1 Kor 9, 1). Ważniejszą jednak rzeczą dla ewangelisty jest reakcja uczniów. Jest ona dwojaka: najpierw gest liturgiczny – „oddali Mu pokłon", następnie „niektórzy jednak wątpili". Czasownik „proskyneo" – oddać pokłon, adorować, jest ulubionym słowem Mateusza; używa go trzynaście razy, natomiast Marek i Łukasz – po dwa razy. Z wyjątkiem jednego miejsca (por. Mt 4, 9), wszystkie pozostałe odnoszą się do gestu adoracji. Można je podzielić na dwie grupy: a) prostracja, pokłon oddany Jezusowi przed skierowaniem do Niego prośby (por. Mt 8, 2; 9, 18; 15, 25; 18, 26; 20, 20); gest taki czynią przed Jezusem ludzie proszący Go o cud: trędowaty (8, 2), zwierzchnik synagogi (9, 18), kobieta kananejska (15, 25), uczniowie w łodzi po cudownym znaku (14, 33); b) w pozostałych miejscach czasownik ten oznacza wyłącznie gest adoracji (por. Mt 2, 2.8.11; 28, 9.17), który jest równocześnie wyznaniem wiary. Jezus chodzący po jeziorze przedstawia się uczniom, którzy myślą, że to zjawa, słowami: „Ja jestem" (14, 27). Piotr w tym kontekście dwa razy nazywa Jezusa Panem (por. 14, 28.30). Uczniowie, widząc to wszystko, upadli na twarz i z wiarą wyznali: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym" (14, 33). W perykopie dotyczącej uciszenia burzy uczniowie zwracają się do Chrystusa słowami: „Panie (Kyrie), ratuj, giniemy!" (8, 25). Jezus dla Mateusza jest Panem i Synem Bożym, któremu należy się akt adoracji podobnie jak samemu Bogu. Nie wszyscy jednak wyznają wiarę w Jezusa jako Pana, niektórzy wątpią. Dokąd człowiek jest w drodze, dotąd wierze towarzyszy zwątpienie. Jezus w Ewangelii Mateusza często wyrzuca uczniom małą wiarę (por. 8, 26; 14, 31; 16, 8; 17, 20).

„Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami" (Mt 28, 18a). Jezus zbliżył się do uczniów („podszedł do nich"), podobnie jak w scenie przemienienia (por. 17, 7). Gest Jezusa oznaczający „podejście do..." lub „zbliżenie do..." uczniów występuje tylko u Mateusza. Ten gest wzywa uczniów do ciągłego pogłębiania związku z Jezusem. Uczniowie winni wychodzić na spotkanie zbliżającego się Pana. Spotkanie ze Zmartwychwstałym nie może wiarę pozbawić wolności. W geście Jezusa jest zawarta myśl przezwyciężania dystansu między Zmartwychwstałym a uczniami.

MANIFEST MISYJNY JEZUSA

Nakaz Jezusa dzieli się wyraźnie na trzy części. Pierwsza – uroczysta deklaracja władzy Jezusa – wyrażona jest w aoryście, który oznacza czynność przeszłą jednorazową. Druga to nakaz Pana (czasownik w trybie rozkazującym obramowany trzema imiesłowami). Trzecia – obietnica wspierającej obecności w czasie teraźniejszym, który oznacza trwanie tej obecności:

a) „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi" (w. 18b). Słowa te nawiązują do wizji Syna Człowieczego z Księgi Daniela:

> „Powierzono Mu panowanie,
> chwałę i władzę królewską,
> a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki.
> Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem,
> które nie przeminie,
> a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie"
> (Dn 7, 14).

Mateusz (w. 18) opiera się na Septuagincie. Istnieje szereg zbieżności słownych: Mt: „Dana Mi jest wszelka władza" („kai edothe auto eksousia"), Dn: „Powierzono Mu panowanie" („edothe auto eksousia").

W obydwu tekstach występuje rzeczownik „władza", „panowanie" („eksousia") i czasownik „dano", „powierzono" („edothe"). W obydwu jest wzmianka o wszystkich narodach. W Księdze Daniela Przedwieczny przekazuje Synowi Człowieczemu władzę nad wszystkimi narodami ziemi. Władza ta ma charakter królewski i będzie trwać wiecznie. W Ewangelii Mateusza Jezus, jako Syn Człowieczy w chwale, stwierdza, że Jemu została dana („edothe"), domyślnie: przez Boga, wszelka władza w niebie i na ziemi, to znaczy na Nim wypełniło się proroctwo Daniela. Władza Jezusa objawia się w różny sposób i w różnych dziedzinach: uczy jak ten, który ma władzę (por. Mt 7, 29), odpuszcza grzechy (por. Mt 9, 6), panuje nad demonami, którą to władzą dzieli się z uczniami (por. Mt 10, 1-4). Rzeczownik „władza" („eksousia") pochodzi z Septuaginty, gdzie oznacza władzę Boga, która jest nieograniczona i suwerenna oraz zawiera moc i wolność w jej realizacji. „Eksousia" oznacza właściwą Bogu, absolutną możliwość działania. Tak również należy rozumieć władzę („eksousia") Kyriosa, daną Mu przez Boga. Dodanie do rzeczownika „władza" przymiotnika „wszelka" („pasa") wskazuje, że ta władza wywyższonego Pana nie jest pod żadnym względem ograniczona. Władza ta obejmuje „niebo i ziemię". Wyrażenie to w Starym Testamencie ma podwójne znaczenie: oznacza całość świata – bądź to w jego jedności, bądź w różnorodności. Obydwa znaczenia występują w Nowym Testamencie. Jest to formuła ulubiona przez Mateusza. Używa jej dla podkreślenia różnicy między niebem a ziemią (5, 35; 6, 10.19; 16, 19-20; 18, 18). W na-

szym tekście występuje w znaczeniu pierwszym (niebo i ziemia, to znaczy świat jako całość). Bóg jest Panem całego świata. Bóg jest Stworzycielem świata i równocześnie jego Królem. W takiej władzy Boga uczestniczy również zmartwychwstały Jezus. Występuje On jako Bóg-Człowiek, gdyż tylko Bóg ma władzę „w niebie, i na ziemi". Występuje jako Król-Prawodawca wydający ostatnie polecenia dotyczące przyszłych losów Jego królestwa. Władza ta dana Mu została przez Ojca (por. 11, 27) jako nagroda za posłuszeństwo i ofiarę.

b) „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem" (w. 19-20a). Tłumaczenie Biblii tysiąclecia nie jest wierne oryginałowi. Nakaz misyjny rozpoczyna się nie od trybu rozkazującego „idźcie", lecz od imiesłowu: „idąc" („poreuentes"), następnie czasownik w trybie rozkazującym „matheteusate" (od czasownika „matheteuo", który w znaczeniu nieprzechodnim oznacza „być uczniem", a w przechodnim „uczynić uczniem") ma sens „czyńcie uczniami". Wyrażenie: „Idąc czyńcie uczniami..." ma głębokie znaczenie dla rozumienia rozkazu misyjnego. „Idąc" wskazuje na Jezusową metodę ewangelizacji. Jezus nie czekał, aż ludzie do Niego przyjdą, ale szedł przez miasta i wsie nauczając (por. Łk 13, 22), szukał zagubionych owiec (por. Łk 15, 1-7). Wolą Jezusa jest, żeby również Jego uczniowie nie siedzieli w domu i aby nie czekali, aż ludzie do nich przyjdą, ale żeby szli i szukali. Wolę tę wyraził w nakazach misyjnych (por. Mt 28, 19; 10, 7-14; Mk 16, 15). Owo „idźcie" lub „idąc" nabiera szczególnego znaczenia dziś. Papież Jan Paweł II przez swoje podróże misyjne nawiązał do metody Jezusa. Nie czeka za spiżową bramą, lecz idzie i naucza. Celem rozkazu misyjnego nie jest tylko przekazywanie abstrakcyjnych prawd katechizmowych, lecz „czynienie uczniów" Jezusa. „Czynić uczniami wszystkie narody" ma podwójne znaczenie. Przede wszystkim oznacza „czynić chrześcijanami". „Uczeń" bowiem w pierwszej Ewangelii jest określeniem chrześcijanina, a Kościół jest wspólnotą uczniów. Określenie „uczeń" wyraża relację między Jezusem a wierzącymi w Niego. Uczniami Jezusa są ci, którzy pełnią wolę Ojca (por. 12, 49-50) i zgodnie z nią żyją (por. 7, 21-23). Ucznia Jezusa poznajemy po czynach miłości; związek między uczniem a mistrzem przewyższa więzy rodzinne (por. 10, 37); uczeń naśladuje mistrza (por. 10, 24). „Czynić ludzi uczniami" znaczy „zespalać ich ściśle z Chrystusem i włączać do Jego wspólnoty". „Czynić uczniami" w kontekście całej Ewangelii Mateusza oznacza również, na wzór Jezusa, „budować małe wspólnoty uczniów" (por. 4, 18-25). Jezus najpierw naucza tłumy, wzywając je do nawrócenia (por. 4, 17). Natychmiast potem powołuje pierwszych uczniów i czyni z nich małą wspólnotę (por. 4, 18n.; 10, 1-39). Czas swój przeznacza na nauczanie tłumów i formowanie małej wspólnoty. I ta strategia nauczania rzuca światło na nasze czasy. Misja ta nie tylko ma objąć Izraela, ale „wszystkie narody" (por. Mt 28, 19). Uniwersalizm nakazu misyjnego opiera się na powszechnej władzy Chrystusa oraz na powszechności zbawienia dokonanego przez Jezusa.

„Czynić uczniami" dokonuje się w podwójny sposób: przez chrzest w imię Trójcy Przenajświętszej i przez nauczanie.

„Udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego". „Imię" oznacza osobę. „W imię" – „eis to onoma"; „eis" z biernikiem oznacza dynamiczny kierunek, to jest włączanie w osoby Trójcy Świętej, podporządkowanie im. W Pierwszym Liście do Koryntian (10, 2) obecne jest wyrażenie „eis Moysen", co oznacza „do posłuszeństwa wobec Mojżesza" (M. Zerwick). Biorąc to wszystko pod uwagę, należy stwierdzić, że zdanie to oznacza nie tylko formułę liturgiczną chrztu czy wiarę ochrzczonego w Trójcę Świętą, lecz również wskazuje na to, że neofita wchodzi w głęboko osobisty związek z osobami Trójcy Świętej – zostaje ofiarowany i konsekrowany Bogu. Chrzest w „imię Ojca" oznacza chrzest do życia z Bogiem i w Bogu. W nakazie misyjnym chrztu w imię Trójcy znajduje się aluzja do chrztu Jezusa, który również miał charakter trynitarny i zapowiadał chrzest uczniów Jezusa (por. Mt 3, 16n.).

„W imię Ojca" – wymawiane nad neofitą oznacza i sprawia dar synostwa Bożego (Mt 28, 19). Stając się synami Ojca, mamy odtąd obowiązek żyć tak, jak chce Ojciec, to znaczy miłować wszystkich (por. 5, 45) i dążyć do takiej doskonałości, jaką ma nasz Ojciec niebieski: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski" (5, 48).

„I Syna" – słowa te oznaczają i sprawiają jedność życia z Synem Bożym. Przez chrzest stajemy się synami w Synu. A ponieważ w tym samym synostwie uczestniczą wszyscy ochrzczeni, dlatego stajemy się braćmi w Chrystusie. Św. Paweł uczy: „Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" (Ga 3, 26-28). Dzięki przyobleczeniu się w Chrystusa w chrzcie zostają przezwyciężone różnice dzielące ludzi: etniczne, religijne, społeczne, rodzinne. Cokolwiek uczyniliśmy jednemu z najmniejszych naszych braci, wszczepionemu przez chrzest w Chrystusa, to samo uczyniliśmy Jezusowi. Najmniejszy brat stanowi bowiem jedno z Chrystusem. Chrystus chce, abyśmy Mu służyli w najmniejszych braciach. Drugi człowiek: brat, siostra, jest sakramentem spotkania z Chrystusem.

„I Ducha Świętego" – te słowa również oznaczają i sprawiają naszą wspólnotę z Duchem Świętym. Od momentu chrztu „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany" (Rz 5, 5). Św. Paweł postawił Koryntianom retoryczne pytanie: „Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest świątynią Ducha Świętego, który w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie?" (1 Kor 6, 19). Od momentu chrztu Duch działa skutecznie w wiernych. Gdy zostaną pozwani przed sąd z powodu Ewangelii, to nie będą mówić od siebie, lecz „Duch Ojca waszego

będzie mówił przez was" (Mt 10, 20). Duch ten umożliwi uczniom kroczenie drogą naśladowania Chrystusa, choćby wymagała ona ofiar (por. Hbr 9, 14).

Czynienie neofitów uczniami dokonuje się również przez nauczanie: „Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem" (Mt 28, 20). „Uczcie" (w tekście greckim imiesłów „didaskontes") – słowo to jest aluzją do znanej w Kościele pierwotnym formy nauczania zwanej „didache" (por. Dz 2, 42; 5, 28; 13, 12; 17, 19; 1 Kor 14, 6; 2 Tm 4, 2; Tt 1, 9). Była to instrukcja, katecheza przeznaczona dla ochrzczonych i wierzących; była ona kontynuacją kerygmatu. Główną treścią „didache" było to, czego Bóg oczekuje od człowieka ochrzczonego. Oczekuje zachowania wszystkiego, co przykazał Jezus. Występuje tu znowu przymiotnik „wszystko", który oznacza całą naukę Chrystusa, całą Ewangelię. Ewangelia przeznaczona jest dla wszystkich ludzi. Nic nie można odjąć i nic dodać, nic nie można zmienić ani osłabić: „Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim" (Mt 5, 19). W Ewangelii nie można wybierać: albo się przyjmuje wszystko, albo nie przyjmuje się niczego. Żądania Jezusa są radykalne. Didaskalia chrześcijańskie mają nie tylko cel teoretyczny, polegający na nauczaniu prawd wiary, ale również cel praktyczny, życiowy. Nie tylko winny uczyć Ewangelii, lecz także wprowadzać w życie Ewangelię – „uczcie [...] zachowywać wszystko" (w. 20). Jest to najważniejszy cel inicjacji chrzcielnej. Chrzest udzielony w imię Trójcy Świętej w ten właśnie sposób owocuje, realizuje się w życiu. Na to samo wskazuje również inna kolejność zadań uczniów; nie najpierw wiara, a potem chrzest, jak u Marka (por. 16, 16), lecz najpierw chrzest, a później uczenie zachowywania Ewangelii i życie chrześcijańskie (w. 19n.). Chociaż chrzest jest fundamentem i punktem wyjścia życia uczniów, to jednak sam nie wystarczy; musi się on wyrażać w codziennym życiu wiary, w pilnym zachowywaniu tego, co Jezus przykazał. Dopiero te dwa elementy zharmonizowane tworzą prawdziwego ucznia.

OBIETNICA STAŁEJ OBECNOŚCI

„A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (w. 20b). Manifest misyjny Jezusa kończy się uroczystą obietnicą stałej obecności Jezusa wśród uczniów, „aż do skończenia czasów". Obietnica ta najpierw odwołuje się do pierwszego rozdziału Ewangelii Mateusza. Jezus Chrystus co do ciała pochodzi wprawdzie od Abrahama i Dawida, ale jest równocześnie zapowiedzianym przez Izajasza Mesjaszem: „Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy «Bóg z nami»" (Mt 1, 23; por. Iz 7, 14). Obietnica potwierdza sens imienia Emmanuel, dodając, że będzie On moim aż do końca czasów. Ta stała obecność będzie miała charakter zbawczy:

„On bowiem zbawi swój lud [laos] od jego grzechów" (Mt 1, 21). Rzeczownik „laos" Septuaginta odnosi do ludu Bożego Starego Przymierza. Dlatego rzeczownik ten odsyła nas do tekstów Starego Przymierza, w których Jahwe obiecuje szczególną opiekę, bliskość i pomoc swojemu ludowi: „Jak byłem z Mojżeszem, tak będę z tobą, nie opuszczę cię ani porzucę" (Joz 1, 5). Często w Starym Testamencie występuje stereotypowa formuła: „Nie bój się, Ja jestem z tobą" (por. Rdz 26, 24; Pwt 20, 1.4; 31, 6; Joz 1, 9; Iz 41, 10; 43, 5; a także Dz 18, 10). Jahwe zapewnia o swojej bliskości i wsparciu w walce z wrogami (por. Pwt 1, 42; 20, 1.4; 31, 6-8); On obdarza siłą i odwagą, (por. Wj 3, 12; Sdz 6, 12n.16; a także Łk 1, 28). Jahwe jest ze swoim ludem, ponieważ go wybrał i uczynił swoją własnością:

„Ale teraz tak mówi Jahwe,
Stworzyciel twój, Jakubie,
i Twórca twój, o Izraelu:
«Nie lękaj się, bo cię wykupiłem,
wezwałem cię po imieniu; tyś moim!
Gdy pójdziesz przez wody, Ja będę z tobą,
i gdy przez rzeki, nie zatopią ciebie
[...]
Ponieważ drogi jesteś w moich oczach,
nabrałeś wartości i Ja cię miłuję,
przeto daję ludzi za ciebie
i narody za życie twoje»"
(Iz 43, 1-4).

Zawsze chodzi o stałą bliskość Boga wobec ludzi, o obecność Boga w wydarzeniach historii. Nie jest to obecność statyczno-kultyczna związana z jakimś konkretnym miejscem. Nieco inaczej prawdę tę przedstawia tradycja deuteronomistyczna; zamiast „być z tobą" jest „wybrać mieszkanie dla swego imienia" (por. Pwt 12, 11; 14, 23; 16, 2.6.11; 26, 2). Chodzi o stałą obecność Boga związaną z miejscem kultycznym. Z tekstów tych rozwinęła się nauka rabinów o tak zwanej „szekina" – to jest zamieszkaniu imienia Bożego w świątyni. Do tej tradycji nawiązuje Mateusz w rozdziale 18: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich" (Mt 18, 20). Jezus Kyrios jest „szekina", to znaczy jest miejscem obecności Boga wśród swego ludu. Nawet najmniejsza cząstka uczestniczy w tej obietnicy. Dzięki temu członkowie Kościoła, bracia, żyją i oddychają Jego obecnością.

W obietnicy nakazu misyjnego rozbrzmiewają treści Starego Testamentu. Jezus, podobnie jak Jahwe, jest zawsze blisko swego ludu, wspiera go w trudnościach i chroni w niebezpieczeństwie, nie ma więc podstaw do strachu. Jest to obecność zbawcza i ratująca. On jest zamieszkaniem („szekina") Boga pośród

swego ludu. W Starym Przymierzu miejscem zamieszkania Boga była świątynia, w Nowym zaś Chrystus jest świątynią i miejscem zamieszkania Boga pośród swego ludu (por. J 1, 14). Obecność tę obiecuje „aż do skończenia świata". Obietnicy obecności Kyriosa nie można ograniczać do czasu trwania działalności misyjnej. Horyzont Mateusza jest dalszy. Tak można by za W. Trillingiem sparafrazować obietnicę: „Nie bójcie się: Ja jestem z wami nie tylko teraz, lecz zawsze i w każdej sytuacji... tak długo, jak będzie istniał świat, aż do końca tego eonu", to znaczy aż do paruzji.

W jaki sposób Jezus będzie blisko swego ludu? Mateusz nie daje odpowiedzi na to pytanie. Odpowiedź tę możemy znaleźć u Łukasza i Jana. Jezus będzie obecny w Duchu Świętym. Zmartwychwstały Jezus został wyniesiony na prawicę Ojca i otrzymał od Niego „obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go, jak to sami widzicie i słyszycie" (Dz 2, 33-34). Duch Święty jest w Kościele wspierającą i pocieszającą obecnością Jezusa. Jezus jest obecny w swoim Duchu. Teologię tę potwierdza św. Jan. Gdy „nadeszła Jego [Jezusa] godzina przejścia z tego świata do Ojca" (13, 1; por. 17, 1), wtedy obiecał On uczniom, że powróci do nich (por. 14, 18). Powrót ten jednak nie będzie polegał na ukazaniu się Zmartwychwstałego, lecz będzie dziełem Ducha Świętego. Duch Święty stanie się obecnością nieobecnego Jezusa. Ponieważ uobecni się On w uczniach, dlatego będą oni mogli widzieć Jezusa wewnętrznie, oczami wiary. Przez swojego Ducha będzie ich bronił i wspierał (Paraklet) oraz pocieszał w trudnościach.

WNIOSKI KERYGMATYCZNE

Ostatnie słowa Ewangelii Mateusza mają bardzo głęboką wymowę kerygmatyczną. Podkreślają godność i władzę Jezusa. Obejmuje ona, podobnie jak władza samego Boga, niebo i ziemię. Ma więc wymiar kosmiczny. Dlatego należy Mu się hołd, co też czynią uczniowie. W Jezusie Chrystusie realizuje się w pełni proroctwo Księgi Daniela o Synu Człowieczym. Mimo Bożej godności Jezusa jest On Emmanuelem, to znaczy Bogiem z nami, Bogiem bliskim człowiekowi. Ta Jego bliskość ludowi Bożemu miała miejsce nie tylko w czasie Jego życia ziemskiego, ale jest obecna również teraz i będzie aż do końca świata. Jest bliski wszystkim ochrzczonym w Duchu Świętym, którego na prośbę Jezusa dał Ojciec, aby był z nimi i w nich na zawsze jako Obrońca i Pocieszyciel (por. J 14, 16-17). Dzięki temu nigdy nie będą oni samotni jak sieroty (por. 14, 18).

Nakaz misyjny w pierwszym rzędzie skierowany był do uczniów i do wszystkich ich następców. Przypomina on ciągle Kościołowi, że jest wspólnotą misyjną. W kilku słowach zawiera niezwykle doniosłe i ciągle aktualne prawdy misyjno-formacyjne. Najpierw słowo „idźcie". Uczniowie Jezusa nie mogą czekać, aż ludzie do nich przyjdą, tak jak uczniowie Jana Chrzciciela przyszli do Chrystusa i zapytali: „Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?" (J 1,

38). Poszli za Jezusem, zobaczyli, gdzie mieszka, i zostali u Niego. Andrzej powiedział swemu bratu Szymonowi: „Znaleźliśmy Mesjasza" (J 1, 41). W nakazie misyjnym Jezus wskazuje inną drogę. To nie ludzie mają szukać misjonarzy, ale misjonarze powinni iść jak Jezus i ich szukać. „W Jezusie Chrystusie Bóg nie tylko mówi do człowieka – Bóg szuka człowieka [...] Bóg szuka człowieka z potrzeby swego ojcowskiego serca" (Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, nr 7). Wzorem tego szukania jest nie tylko Jezus, ale sam Bóg. Następnie manifest misyjny precyzuje, w jaki sposób uczniowie mają formować wyznawców Jezusa, tych, którzy uwierzą. Nie tylko należy im przekazać pewien zasób abstrakcyjnych prawd do wierzenia, ale mają „czynić uczniami" Jezusa wszystkie narody. „Czynić uczniami" nie oznacza tylko indoktrynacji czy ideologizacji, ale formowanie uczniów Pana, ludzi, którzy wejdą na drogę naśladowania Jezusa. Będą ich wiązać z żywą osobą Jezusa. Wiara bowiem w znaczeniu ewangelicznym oznacza na pierwszym miejscu zawierzenie Osobie Jezusa, w którym działa moc Boga. A dopiero na drugim miejscu jest przyjęcie prawd ewangelicznych. Łatwiej jest nauczyć na pamięć tych, którzy uwierzą, nawet wielu prawd katechizmowych, trudniej uformować ucznia. Jest to niemożliwe bez Ducha Świętego. „Czynić uczniów" oznacza również budować małe wspólnoty, które byłyby oparciem dla nawróconych.

Nakaz misyjny zawiera również ważne wskazanie dla tych, którzy przyjmą chrzest „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego". Zawiera się ono w słowie „wszystko", które występuje w Ewangelii Mateusza (28, 16-20) aż cztery razy. Misjonarze winni uczyć neofitów „zachowywać wszystko", co Jezus nakazał. Jest to przede wszystkim mocne zaakcentowanie ewangelizacyjnego radykalizmu – cała ewangelia, dla wszystkich narodów. W przykazaniach Jezusa nie można wybierać tego, co łatwiejsze, co nam odpowiada, lecz trzeba zachować wszystko. Albo wszystko, albo nic. Trzeciej możliwości nie ma. Słowa te wykluczają chrześcijaństwo selektywne lub permisywne. Jest to wielkie zagrożenie dla współczesnego chrześcijaństwa. „Jestem katolikiem, jestem katoliczką, ale równocześnie opowiadam się za aborcją". „Jestem praktykującą katoliczką, ale nie akceptuję etyki seksualnej Kościoła". Tych „ale" jest bardzo dużo, na co wskazują socjologiczne badania religijności. W miesięczniku włoskim „Jezus" w 1991 roku ukazało się obszerne studium pod tytułem: *Czy możemy jeszcze nazywać się katolikami?* Było to opracowanie badań socjologicznych na temat wiary i praktyk religijnych we Włoszech. U nas nie jest wcale lepiej, a w niektórych dziedzinach nawet gorzej. Człowiek współczesny próbuje dopasować Ewangelię do swych ludzkich słabości, a nie siebie do Ewangelii.

Ostatnie słowa Ewangelii Mateusza mają szczególne znaczenie dla Kościoła wszystkich czasów („aż do skończenia świata"). Może on zawsze, a szczególnie w trudnych czasach, liczyć na wspierającą obecność Pana. Słowa Jezusa, skierowane do uczniów w czasie burzy na jeziorze, odnoszą się do uczniów wszystkich czasów: „Odwagi, Ja jestem, nie bójcie się".

Ks. Krzysztof GÓŹDŹ

ECCLESIA AETERNA

Wierzymy, że Kościół został ustanowiony w swej istocie przez Chrystusa, a zatem jest wieczny – przezwycięży więc współczesne kryzysy i wkroczy zwycięsko w trzecie tysiąclecie. Jednakże ta obietnica Boża odnosi się jedynie do Kościoła powszechnego, nie zaś do Kościołów lokalnych, które – nawet Kościoły europejskie – mogą zaginąć.

„[...] śmiertelne, wchłonięte [...] przez życie"
(2 Kor 5, 4)

Kiedy czynimy teologiczną refleksję nad jubileuszem Dwutysiąclecia Chrześcijaństwa[1] i gdy budzą się w nas pewne lęki o przyszłość, zwłaszcza o przyszłość Kościoła na świecie i w Polsce, w odpowiedzi przychodzi na myśl teza św. Pawła Apostoła, że istotą dzieła Chrystusowego jest, „aby to, co śmiertelne, wchłonięte zostało przez życie" (2 Kor 5, 4). Jest to Chrystusowa odpowiedź na Księgę Rodzaju o życiu jako głównym temacie religii. Właśnie chrześcijaństwo jest życiem – istnieniem – ponadbiologicznym, duchowym, wiecznym: „Chociaż bowiem niszczeje nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień. Niewielkie bowiem utrapienia nasze obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne. To bowiem, co widzialne, przemija, to zaś, co niewidzialne, trwa wiecznie" (2 Kor 4, 16-18).

LĘKI KOŃCA TYSIĄCLECIA

Nie brak uczonych, a także różnych wizjonerów, którzy chcą patrzeć na historię chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego z pozycji czysto naturalnych, w oderwaniu od wiary i od „rzeczy niewidzialnych". Jednak i pośród wierzących, jeśli patrzą na Kościół tylko naturalistycznie, narasta poczucie lęku i niepewności co do przyszłości Kościoła i całego chrześcijaństwa w trzecim tysiącleciu. Nie brakuje tedy jeźdźców Apokalipsy ogłaszających śmierć chrześcijaństwa.

---

[1] Por. K. G ó ź d ź, *Historia – drogą Jezusa Chrystusa*, w: *„Tertio millennio adveniente". Na progu trzeciego tysiąclecia*, red. G. Witaszek, Lublin 2000, s. 133-150.

Rzeczywiście, historia mnoży przykłady i dowody na to, że przemijają imperia, państwa, królestwa, cywilizacje, religie czy kościoły. Imperium Rzymskie trwało jedynie 1229 lat. W „odwiecznym Egipcie" poszczególne państwa upadały szybko: Przeddynastyczne – po 750 latach, Stare – po 798, Średnie – po 482, Nowe – po 485 latach. Podobnie państwa chińskie rodziły się i upadały co kilkaset lub nawet co kilkadziesiąt lat wraz z dynastiami, powstaniami i rewolucjami. Tak też było z Toltekami, Aztekami i Majami w Ameryce Południowej. Potęgi światowe: Sumer, Akad, Babilonia, Asyria, Persja, Media czy Grecja upadały z dokładnością niemal matematyczną – po tysiącu lat każde. Bizancjum padło po 1058 latach. Imperium Rosyjskie przetrwało kilkaset lat, podczas gdy „radzieckie" imperium komunistyczne, proklamowane jako „wieczne", trwało jedynie 75 lat. Względnie długo trwają religie jako wierzenia i kult. Niezorganizowane w kościół, tak jak prapierwotne (np. Buszmenów, Bantu), jak religia egipska czy szintoizm – istnieją niekiedy tysiące lat, ale i one dziś gwałtownie umierają.

Religie zorganizowane w kościół, zwłaszcza religie uniwersalne, upadają mniej więcej w tym samym czasie, co i wielkie imperia, czyli żyją niewiele ponad tysiąc lat. Przy tym i między kościołami toczą się zacięte walki, a one same dzielą się, rozpadają, powstają schizmy, sekty, synkretyzmy. Takie jest prawo historii. W ostatnich dwudziestu latach na bazie chrześcijaństwa powstało siedem tysięcy synkretyzmów, głównie w Afryce i Ameryce Południowej[2]. Nie są to już wspólnoty chrześcijańskie. Religioznawcy potwierdzają fakt, że wielkie daty oznaczają często śmierć dla religii (T. Chodziło, W. Kowalak, H. Zimoń, M. Rusecki). Niewiele ponad tysiąc lat trwały określone postacie wedyzmu, brahminizmu, buddyzmu, zaroastyzmu, taoizmu, konfucjanizmu. Odłamy chrześcijaństwa obumierają szybciej.

Wielkie kultury żyją około tysiąca lat każda, ale przeważnie tylko w pewnych pasmach, na przykład w języku, obyczajach czy w technikach pracy. Kultury zwykle przechodzą jedna w drugą, mieszają się i choć wiele ich elementów trwa w kulturach po nich następujących, to jednak nie jest to już ta sama kultura[3].

Trzeba przyznać, że lęki przed upadkiem chrześcijaństwa, także katolicyzmu, narastają. W latach sześćdziesiątych chrześcijaństwem protestanckim wstrząsnęła tak zwana teologia śmierci Boga. Samo hasło związane jest z deklaracją F. Nietzschego „Gott ist tod!"[4] W teologii jej prekursorami byli między

---

[2] Por. W. K o w a l a k, *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, Warszawa 1983, s. 10.

[3] Por. A. J. T o y n b e e, *A Study of History*, t. 1-12, London 1934-1972; Cz. S. B a r t n i k, *Teologia kultury*, Lublin 1999; t e n ż e, *Kultura a świat osoby*, Lublin 1999; t e n ż e, *Łaska czasu*, art. złożony do druku w „Zeszytach Naukowych KUL". Chcę przy tym zaznaczyć, że wiele wątków mojego artykułu wywodzi się z owocnych dyskusji na temat teologii historii prowadzonych w Katedrze Teologii Historycznej pod kierunkiem ks. prof. Cz. S. Bartnika.

[4] F. N i e t z s c h e, *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig 1882.

innymi: William Hamilton[5], Thomas J. Altizer, Paul von Buren, Dorotha Sölle. Teologia ta twierdziła, że „Bóg już umarł". Niektórzy natchnieni dekadenckim heglizmem lub teozofią (Hamilton, Altizer) zrozumieli to zdanie dosłownie. Jednak dla zdrowej myśli stanowi ono kompletny nonsens. Pojawiają się jednak, ostatnio nawet i w katolicyzmie, filozofie i teologie, które pozbawione są wszelkiej logiki i twierdzą, że Bóstwo może umrzeć na krzyżu. Błąd taki popełnił Hans Urs von Balthasar (zm. 1988), który w swej mistycznej, a zarazem antropomorficznej teologii wykładał, że na krzyżu umarła cała Trójca Święta[6]. Większość jednak przyjęła, że „Bóg umarł" w kulturze współczesnej – w polityce, w nauce, w życiu codziennym, w języku. Słowo „Bóg" nic już nie znaczy, desygnatem okazuje się „Nieobecny". W konsekwencji szerzy się pogląd, że Bóg to jedynie „rzeczywistość subiektywna" wierzących. Świat jest już „dojrzały", samowystarczalny, autonomiczny, nie potrzebuje „protezy Boga" ani „zatykacza luk" w naszej wizji rzeczywistości. Nie potrzebuje też żadnej „boskiej psychoterapii", „ckliwego pocieszyciela" dla nieszczęśliwych, gwaranta etyki, czy wreszcie stróża sprawiedliwości.

Karykaturalna teologia w postaci „teologii śmierci Boga" wzmocniła falę teologii zwanej ogólnie sekularystyczną, która dosięgła w dużej mierze także katolicyzmu. Proces gwałtownego sekularyzmu religijnego rozpoczęli Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) i Paul Tillich (1886-1965). Bonhoeffer, niemiecki teolog protestancki, zamordowany przez hitlerowców za opór przeciw faszyzmowi, uznał, że trzeba luteranizm oderwać od państwa, religię oczyścić z metafor i mitów (co podjął R. Bultmann) i nadać protestantyzmowi realność i konkretność w duchu Kazania na Górze (por. Mt 5, 1-7, 29; Łk 6, 17-49). Z kolei Tillich chciał rozciągnąć chrześcijaństwo na „cały byt" jako pewnego rodzaju „absolutność bycia" (das Unbedingte des Seins). W konsekwencji żywy i realny okazuje się tylko „świat świecki", a więc trzeba nam Boga nie „nadprzyrodzonego", lecz „świeckiego", również Chrystusa „świeckiego", nie zaś liturgicznego lub sakralnego. Należy rozwijać jedynie „jezulogię" (naukę o Jezusie jako człowieku), nie zaś chrystologię (naukę o Jezusie jako Bogu). W rezultacie trzeba ukazać Kościół jako siłę realną, to znaczy świecką, doczesną, nie zaś abstrakcyjną, idealną, niebiańską. I tak jawi się „świat bez Boga", „miasto bez Boga", „religia bez Boga", „Kościół bez Boga" (D. Callahan, H. Cox i in.). A zatem według tych wszystkich nurtów chrześcijaństwo właściwie zakończyło już swój żywot. Być może istnieje jeszcze tylko na wsi i w „zacofanych" krajach katolickich, takich jak Polska, Irlandia czy Portugalia.

Jednak idee „teologii śmierci Boga", a także „teologii sekularystycznej" szybko upadły. Okazały się pomyłką, nielogiczną grą językową, wewnętrzną

---

[5] Por. W. H a m i l t o n, *The Death of God Theology*, „Christian Scholar" 48(1965) s. 27-48.

[6] Por. H. U r s v o n B a l t h a s a r, *Theodramatik*, t. 3, *Die Handlung*, Einsiedeln 1983, s. 305-312.

sprzecznością. „Religia bez Boga" była nadal religią w starym znaczeniu, tyle że ze zmienionym nieco obrazem Boga lub (i) Kościoła. Idee te nie prowadziły ani do oczyszczenia pojęć, ani do odrodzenia religii, lecz raczej do degeneracji samej teologii, przy pozostawieniu w tym samym stanie religijności faktycznej. Jedyna zasługa owych idei polegała na podkreśleniu, że współczesne chrześcijaństwo potrzebuje głębokiej przebudowy języka religijnego i teologicznego, bardziej odpowiadającego epoce technicznej, podczas gdy język tradycyjny wznosił się na kulturze agrarnej i na dorobku filozofii hellenistycznej. Niemniej i w tym kryzysie języka może kryć się jakiś symptom zagrożenia chrześcijaństwa.

Dla wielu kryzys chrześcijaństwa, kryzys teologii i kryzys języka religijnego zdawał się oznaczać definitywny kres ery chrześcijańskiej. Toteż pojawiły się głosy, że Sobór Watykański II był tylko próbą reanimacji Kościoła, że wiek XXI będzie już wiekiem postchrześcijańskim, że chrześcijaństwo podzieliło los dawnych religii, gdyż w historii nie ma nic wiecznego. Przy tym niektórzy rozróżniają tu dwa aspekty: Chrystus jako Bóg-Człowiek jest wieczny, ale Kościół nie musi być wieczny, ponieważ nie założył go Chrystus, lecz powstał on sam, wyłonili go sami ludzie na podstawie „fenomenu Jezusa". W tym świetle może również powstać Kościół całkiem nowy, zbudowany przez nowych wyznawców Chrystusa.

Do ogólnego kryzysu chrześcijaństwa dołączył też pewien kryzys w łonie Kościoła katolickiego: osłabienie wiary w Chrystusa jako Boga, zalew irracjonalizmu i emocjonalizmu religijnego, chaos w teologii, upadek etyki ewangelicznej, rozkład instytucji, panseksualizm, korupcja administracyjna, zakłamanie. Ponadto społeczeństwa, także katolickie, przejawiają potężny odruch zabójczy, antykreacyjny, skierowany przeciw życiu. Jest to niewątpliwie odruch satanistyczny. Pośród wierzących odżywają średniowieczne teologumena: że świat się starzeje (mundus senecens), że się oziębia duchowo i religijnie (mundus refrigescens), że zamiera (mundus occidens, versperascens). Takie poglądy występowały zazwyczaj pod koniec każdego wieku, tym bardziej więc pojawiają się pod koniec tysiąclecia.

OBIETNICA WIECZNOŚCI

Przyszłość Kościoła, także historyczna, jest tajemnicą zbawczą. Odpowiedź na pytanie o trwanie Kościoła zależy głównie od tego, jak się rozumie jego genezę. Jeśli jest on tworem Chrystusa, tworem Bożym, to jego trwanie do końca świata jest zagwarantowane przez Bożą Opatrzność. Jeśli zaś jest tworem ludzkim, jak głoszą nawet niektórzy katolicy, to może upaść; zresztą może też być na nowo założony jako „Neo-Kościół" lub jako „Drugi Kościół". I o tym myślą niektórzy fantaści chrześcijańscy.

Optymizm chrześcijański w tym względzie wywodzi się z wiary w Kościół. Objawiona samoświadomość Kościoła i jego wizja nie zawiera apokalipsy. Katolicka teologia dziejów Kościoła opiera się na wieczności samego Chrystusa: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki" (Hbr 13, 8). Nie tylko Chrystus jest wieczny, ale i Kościół jest wieczny z woli Chrystusa: „na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą" (Mt 16, 18). Chrystus będzie z Kościołem zawsze, z tym samym swoim Kościołem: „A oto Ja jestem z wami [budującymi Kościół – K. G.] przez wszystkie dni, aż do skończenia świata" (Mt 28, 20). Już autor Ewangelii św. Mateusza widział Kościół chrześcijański jako „Kościół wszystkich narodów" i wyodrębniony radykalnie od Kahału żydowskiego: „Dlatego powiadam wam: Królestwo Boże będzie wam [Żydom – K. G.] zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce" (Mt 21, 43).

Kryzysy Kościoła widzialnego są wyrazem grzechu ludzkiego. Od początku były one głębokie. Dlatego Jan Paweł II słusznie nawołuje do „rachunku sumienia", aby „Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów"[7]. Chrześcijaństwo jest tajemnicą Boga-Człowieka. Jest ono potężne duchem, swoją „niewidzialnością", a słabe „naszą widzialnością", jak mówi św. Paweł. Jest słabe przede wszystkim w każdym człowieku jako takim. Jeśli więc patrzy się na Kościół analitycznie, na każdego wyznawcę z osobna, to nie widać mocy chrześcijańskiej, poza garstką heroicznych świętych. Kiedy zaś patrzy się syntetycznie na całość, jak uczył Sobór Efesko-Aleksandryjski[8], okazuje się on siłą, której nie mogą złamać największe trudności.

Wymowną lekcją historyczną są dawne herezje, które wystąpiły już u początku istnienia Kościoła. Ukazują one, że również królestwo Chrystusowe podlega degradującym prawom czasu. Już pod koniec I wieku i w wieku II nastąpił atak gnozy, która z jednej strony nie chciała przyjąć religii nadprzyrodzonej i misteryjnej, z drugiej zaś pragnęła poprzez chrześcijan wznieść się na cały świat i opanować go. Gotowała jednak śmierć chrześcijaństwu. Czymże była gnoza, jeśli nie ówczesnym idealizmem, mitologizmem, zawoalowanym ateizmem? Kościół cudem przezwyciężył tendencje gnostyckie, właściwie dzięki tylko kilku ludziom, takim jak św. Ireneusz z Lyonu, św. Justyn Męczennik czy św. Atanazy.

Wiek IV przyniósł herezję ariańską, według której Jezus nie jest Mesjaszem, ponieważ nie jest Bogiem we właściwym znaczeniu, a więc we wcieleniu

---

[7] Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 33. W listopadzie 1998 roku odbyła się w Rzymie sesja „Stosunek Kościoła do własnych win w przeszłości"; por. V. Messori, *Czarne karty Kościoła*, Katowice 1998; K. Góźdź, *O powołaniu teologa*, „Przegląd Uniwersytecki" 11(1999) nr 3, s. 10.

[8] Por. Cz. S. Bartnik, *Sobór Efesko-Aleksandryjski jako wydarzenie historyczne*, w: S. C. Napiórkowski, S. Longosz, *Maryja w Tajemnicy Chrystusa*, Niepokalanów 1997, s. 28-39.

Bóg nie zespolił się osobowo z człowiekiem – świat boski pozostał sobie, a świat ludzki sobie. Chrześcijaństwo mogło przepaść na zawsze. Cały świat – jak pisał św. Hieronim – „jęknął", bo poczuł się ariański. Arianizm przyjęła większość biskupów Imperium Rzymskiego i ludy ościenne, głównie germańskie. A jednak zdarzyło się coś cudownego: jakaś „reszta Izraela" uratowała prawdziwą wiarę. Nawet ludy barbarzyńskie porzuciły wkrótce arianizm i przeszły na katolicyzm.

Jeszcze nie wygasł arianizm, a już wybuchł monofizytyzm, który od V do VIII wieku rozlał się na całe imperium i przygotował późniejszy triumf islamu. Monofizytyzm demonstrował fałszywą pokorę: Bóg nie może się zjednoczyć z człowiekiem, tym bardziej osobowo, nie może mieć stworzenia za partnera; człowiek jest wobec Boga niczym kropla wody w oceanie, jest właściwie nicością. Chwała Boża wymaga poniżenia człowieka. Najradykalniejszy monofizytyzm panował na Wschodzie, gdzie szerzył się platonizm i neoplatonizm. Św. Leon Wielki, papież (zm. 461), błagał cesarza, cesarzową, dwór cesarski, mnichów i monofizyckiego patriarchę ekumenicznego, aby ratowali chrześcijaństwo – jak mówił – przed doketyzmem. Sobór Chalcedoński, zwołany przez nowego cesarza, dał odpór herezji, ale był to dopiero początek wielkiej zawieruchy doktrynalnej.

Znamienne jest to, że kiedy upadło Cesarstwo Zachodnie, również do Kościoła zakradł się chaos, zamieszanie, bezprawie i upadek moralności. Wieki od VII do XI były okresem ciemności zalegających nad Kościołem łacińskim, co w rezultacie sprzyjało rozłamowi Kościoła na wschodni i zachodni. Wiek X został nazwany niejako oficjalnie „saeculum obscurum". Kaznodzieje zakonni głosili całej Europie koniec świata i koniec chrześcijaństwa. Prawdą jest, że na kryzys chrześcijaństwa wpłynęła także z zewnątrz inwazja islamska oraz burzliwe krystalizowanie się nowych państw narodowych. Stan Kościoła był jednak opłakany, do czego przyczyniło się uzależnienie życia Kościoła, nauki oraz liturgii od panów i matron świeckich, zaniechanie etyki ewangelicznej, łączenie Ewangelii i pogańskich obyczajów lokalnych, traktowanie biblijnego hasła „wolności" jako całkowitej swobody obyczajów, która rozlała się na całe życie dworskie i państwowe. Grzegorz VII (1073-1085) ratował obyczaje kleru diecezjalnego i zakonnego poprzez rozpowszechnianie rzymskiej praktyki celibatu. Niektórzy wysuwali projekt zredukowania Kościoła tylko do klasztorów, choć te zarządzane były przez panów świeckich, którzy traktowali je jako własne gospodarstwa dochodowe. Nieco późniejsza wizja św. Franciszka, wskazująca na to, że „Kościół się wali", znalazła powszechne zrozumienie wśród panów i ludzi prostych.

Kiedy uporano się z niebezpieczeństwem ubezwłasnowolnienia Kościoła i jego ekonomizacji, nadeszła fala negowania Kościoła widzialnego: „spirituales", wiklefityzm, husytyzm, protestantyzm i coraz potężniejsze od XIII do XVI wieku próby odrzucenia struktury hierarchicznej Kościoła, kapłaństwa, obec-

ności Kościoła na forum publicznym oraz sprowadzenia go wyłącznie do forum wewnętrznego, duchowego, wierzeniowego, modlitewnego. Z czasem odrzucono etykę ewangeliczną na forum publicum: na początku głoszono ideał „życia ewangelicznego" (vita evangelica, apostolica), ale z czasem nakaz miłości bliźniego zacieśniono jedynie do wnętrza duszy, podczas gdy w kolegiach i manufakturach wolno było zmuszać kobiety i dzieci do pracy przez dwadzieścia godzin na dobę. Toteż chrześcijaństwo straciło swoją moc etyczno-społeczną. Teologowie i hierarchowie już „nie mogli zabraniać" mordować i wyzyskiwać chłopów, plebsu miejskiego, pogan, Żydów czy kacerzy. Uczeni ciągle jeszcze prowadzili spory doktrynalne, na przykład o wolności woli czy o doskonałości moralnej, lecz ani ówczesna inteligencja, ani lud nie potrzebował chrześcijaństwa, które nie miało nic do powiedzenia w życiu zbiorowym. Pozostała jedynie tradycja i poszczególne wrażliwe moralnie dusze. Kościół jako całość stawał się instytucją pustą i martwą.

Konsekwencją wyrzucenia etyki ewangelicznej z życia publicznego stał się dziewiętnastowieczny oraz dwudziestowieczny sekularyzm. Nawet w subtelnych duszach zaczął zamierać ogólny zmysł sacrum i potrzeba żywej religii. Instytucje kościelne budziły raczej strach niż złość i nieufność. Rozwinęły się potężne ruchy ateistyczne, a także świeckie pseudoreligie. Podobne zjawisko można było zaobserwować ostatnio w Chinach, kiedy to marksowska pseudoreligia zdobyła w ciągu roku miliony wyznawców, wydzierając ich dawnym religiom sypiącym się w gruzy. Również hierarchia katolicka nie rozumiała, co się dzieje, nawołując jedynie do modlitwy i rzucając anatemy na odstępców, innowierców i ateistów. Kościół wyraźnie rozmijał się ze światem. Stawał się niepotrzebny i nieobecny. Jednocześnie brakowało nauki o obecności Kościoła w świecie. Chrześcijanie nie mieli zaufania do rozumu i do wiedzy przyrodzonej.

A jednak wszystkie te kryzysy bynajmniej nie osłabiły nadziei na przetrwanie Kościoła, lecz raczej ją wzmogły. Działa tu Pawłowa zasada dialektyki Bożej ekonomii dziejów, według której łaska przewyższa tragizm zła: „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska" (Rz 5, 20). Jest to stała „nuklearna łaska Kościoła", polegająca na obecności w nim Chrystusa na sposób „kenotyczny, ubogi, niewidzialny", a objawiający się jedynie w wielkich okresach i etapach dziejów. Toteż w teologii fundamentalnej samo trwanie Kościoła w burzliwej historii jest nawet uznawane za argument przemawiający za jego boskim pochodzeniem[9]. Kościół katolicki bowiem, jako społeczność zorganizowana, niepodzielona i w swej istocie niezmienna, istnieje od dwóch tysiącleci. Niszczące prawo czasu obejmuje wszystkie istniejące w historii społeczności, które albo całkowicie się rozpadają, albo zmieniają do głębi swoją strukturę. Tożsamość Kościoła jest również stale zagrożona w zmieniających

[9] Por. Cz. S. B a r t n i k, *Kościół Boży*, Lublin 1970, s. 209n.

się epokach, kulturach, systemach oraz w czasie przemian ekonomicznych, społecznych i cywilizacyjnych. Pod ich wpływem niejedno się w Kościele zmienia i cały Kościół doświadcza przejściowych kryzysów, ale ostatecznie wychodzi z tej sytuacji zwycięsko. Także dogmaty, kult i prawo pozostają niezmienne. Co więcej: kryzys okazuje się kryzysem wzrostu i owe elementy zostają wzmocnione, oczyszczone i udoskonalone, po prostu coraz lepiej odpowiadają postępowi ludzkiemu. Kościół wydaje się tym silniejszy, im mniej trzyma się różnych podpór naturalnych i świeckich. Posiada bowiem w sobie ową siłę ponadnaturalną, która przezwycięża niszczący nurt czasu.

Niektórzy Ojcowie Kościoła uczyli, że Bóg jako pedagog uniwersalny tak prowadzi historię świecką (historia profana), iż przygotowuje ona specjalny grunt pod wielkie wydarzenia w historii zbawienia (historia sacra), a wydarzenia doczesne, choćby i bardzo tragiczne, mogą zgodnie z dialektyką Bożą przygotować „magnalia Dei". Na przykład Rzym, miasto i imperium (okrutne, a w początkach wręcz zbójeckie), przygotował Kościołowi uniwersalizm („largitudo gratiae christianae") oraz możliwość wykonania Prymatu Piotrowego: „Aby zaś – przemawiał św. Leon Wielki – rozprowadzić działanie łaski Wcielenia po całym świecie, pozwoliła Opatrzność Boża powstać i tak się rozróść państwu rzymskiemu, że graniczyło ono po sąsiedzku z krajami wszystkich narodów. Bożym planom najbardziej to odpowiadało, że mnóstwo państw pod jednym złączyło się berłem. Głoszenie odkupienia mogło szybko i łatwo dotrzeć do ludów, jednym rządem państwowym związanych"[10]. Chciałoby się powiedzieć, że współczesne wydarzenia, a nawet kryzysy, przygotowują Kościół do „globalizmu", do przewodzenia duchowej kulturze humanistycznej i personalistycznej oraz do spotęgowania sił duchowych, czego owocem jest złagodzenie „zimnych" instytucji, co jest zasługą w znacznym stopniu papieża Jana Pawła II.

„RUCHOME" I ŻYWE TRWANIE KOŚCIOŁA

Mówiąc o wieczności Kościoła, mamy na myśli przede wszystkim Kościół uniwersalny i powszechny, nie zaś ten czy inny Kościół regionalny, lokalny czy biskupi. Trzeba pamiętać, że – według Vaticanum II – nawet zachodni Kościół łaciński nie jest Kościołem uniwersalnym. Kościół rzymski (Kościół Rzymu) jako „caput corporis ecclesiarum", chociaż sam w sobie jest również Kościołem lokalnym, przewodzi ciału Kościołów partykularnych i tworzy z nich wszystkich – jeśli pozostają w jedności z Piotrem – jeden powszechny i organiczny Kościół Jezusa Chrystusa[11]. Dlatego Kościoły regionalne, Kościoły Wschodu i Zachodu, nie są wieczne i mogą zginąć w szponach przemijania. W przyszłości może

[10] Leon Wielki, *Tractatus*, 82, w: *Mowy*, Poznań 1958, s. 389; por. Cz. S. Bartnik, *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 1972.

zatem zniknąć Kościół europejski, tak jak zginęło tyle już Kościołów: jerozolimski, antiocheński, syryjski, arabski, nubijski, egipski, bizantyjski i wiele innych. Ośrodek życia Kościoła może się przenieść do Afryki, do Azji czy Ameryki Południowej. Obawiam się, że mogą zginąć Kościoły: holenderski, francuski, niemiecki, angielski, tak jak niegdyś zginęły Kościoły skandynawskie. Oczywiście mogą się też one jeszcze odrodzić, chociażby z garstki „wiernego zaczynu"[12].

Istotna jest „reszta Izraela", „reszta Kościoła", z której znowu odrodzi się Kościół Wielki. W przyszłej Europie rolę „reszty Izraela" może odegrać Kościół polski. Kościół nie musi być wielki w kategoriach liczbowych. Myśl tę podkreślał Sobór Watykański II przywołując słowa Pana: „Nie bój się, mała trzódko, gdyż spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo" (Łk 12, 32). Mały Kościół żywy może być wielkim zaczynem całej dzieży świata.

Boża obietnica wieczności Kościoła jest mimo wszystko obietnicą warunkową. Co to oznacza? Bóg nie będzie podtrzymywał Kościoła swoją mocą, jeśli wierni nie będą tego chcieli i nie będą się o to modlili. Niektórzy pseudoreformatorzy Kościoła mówią dziś, że nie należy bronić Kościoła, gdyż on się sam obroni, nie należy krytykować go, ponieważ on się sam ostoi, nie należy go krzewić ani rozwijać przez misje, ponieważ sam Duch Święty go rozwinie i uczyni to najlepiej. Takie teorie dotyczące obecnej sytuacji, a tym bardziej wprowadzanie ich w praktykę, byłoby jednak swego rodzaju „kuszeniem" Boga. Kościół nie składa się z kamieni, lecz z żywych i wolnych ludzi-osób. Kościół i jego istnienie są związane z człowiekiem. Kościół nie istnieje „tu czy tam", ale „królestwo Boże w was jest" (Łk 17, 21, Wulgata). Ze strony Boga Kościół istnieje zawsze jako dar, i to jako dar bezwarunkowy, lecz ze strony człowieka istnieje on tylko warunkowo: o ile człowiek ten dar przyjmuje, utożsamia się z nim, rozwija go.

Problem można odwrócić. Kryzys Kościoła odzwierciedla odwieczny kryzys świata. Sam z siebie świat nie zniszczy Kościoła ani go nie uratuje. To raczej świat będzie uratowany przez Kościół. O rozwoju Kościoła zadecydują natomiast przede wszystkim ludzie głębokiej wiary: grupa świętych i wybitnych osobowości. Kościół bowiem to nie rzecz, nie jakiś stan społeczny, lecz świat osób związanych z Osobami Trójcy Świętej.

Katolicyzm ciągle posiada cechy religii rozwijającej się i żywej, takie jak: witalność, zdolność przystosowania się do każdej sytuacji. Cechują go potężne idee: Boga, człowieka jako osoby, nieśmiertelności, nadziei, a także pęd ducha, energia miłości. Jest to religia jutra.

---

[11] Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 23; por. również: Jan Paweł II, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunia (Communionis notio)*, „Acta Apostolicae Sedis" 85(1993) nr 7-10, s. 838-850.

[12] Por. Cz. S. Bartnik, *Fenomen Europy*, Lublin 1998.

*

Czy Kościół katolicki upadnie, czy jest wieczny? Jeśli Kościół został założony przez Chrystusa, to jest to Kościół wieczny. Jeśliby zaś został on założony tylko przez ludzi, to mógłby upaść, a także mógłby zostać założony na nowo. Wierzymy, że Kościół został ustanowiony w swej istocie przez Chrystusa, a zatem jest wieczny – przezwycięży więc współczesne kryzysy i wkroczy zwycięsko w trzecie tysiąclecie. Jednakże ta obietnica Boża odnosi się jedynie do Kościoła powszechnego, nie zaś do Kościołów lokalnych, które – nawet Kościoły europejskie – mogą zaginąć. Ostatecznie każde trwanie Kościoła zagwarantowane przez Boga wymaga współpracy z Jezusem Chrystusem.

Ks. Piotr MOSKAL

WIARA A ROZUMOWE POZNANIE BOGA

Wiara religijna nie jest więc dziedziną tego, co irracjonalne. Jest ona aktem intelektu, tyle że nakazanym przez wolę. Ów akt woli jest jednak aktem racjonalnym: posiada logiczne (a nie jedynie pragmatyczne) uzasadnienie, dostępne ludzkiej rozumnej władzy poznawczej.

W literaturze filozoficznej i teologicznej rozważa się na ogół trzy możliwości poznania Boga: doświadczenie religijne, rozumowanie i wiarę, przy czym wiarę traktuje się albo jako jeden ze sposobów, albo jako jedyny sposób poznania Boga.

Wyrażenia „wiara" i „wierzyć" oraz ich obcojęzyczne odpowiedniki znaczą między innymi: polegać na kimś lub na czymś; wierzyć komuś; przyjmować za prawdę; żywić przekonanie o czymś; być przekonanym, że...; powierzać coś komuś. Te i inne znaczenia wyrażeń „wierzyć" i „wiara" są obecne także w filozoficznym i teologicznym namyśle nad wiarą religijną[1].

GŁÓWNE TYPY INTERPRETACJI WIARY RELIGIJNEJ

Istnieją interpretacje wiary jednostronnie akcentujące w niej moment zaufania Bogu czy zaangażowania i pomniejszające jej wartość poznawczą. I tak według M. Lutra „wiara jest bezpieczną ufnością i mocnym przekonaniem serca, przez które trwamy przy Chrystusie"[2]. Według R. Bultmanna wiara to przede wszystkim decyzja, pójście w nieznane, pewne ryzyko egzystencjalne[3]. Z kolei dla L. Wittgensteina wiara to postawa lub zaangażowanie[4].

---

[1] W. L. Sessions wyróżnia następujące modele wiary: relacja międzyosobowa, przekonanie, postawa, zaufanie, pobożność, nadzieja. Por. *The Concept of Faith: A Philosophical Investigation*, Ithaca-London 1994.

[2] Sformułowanie Lutra podaję za: H. W a l d e n f e l s, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 320.

[3] Zob. tamże, s. 320.

[4] Zob. B. R. T i l g h m a n, *Isn't Belief in God an Attitude?*, „International Journal for Philosophy of Religion" 43(1998) nr 1, s. 17-28.

Poznawczą wartość wiary wyraźnie kwestionuje F. D. E. Schleiermacher, według którego wiara jest tylko manifestacją pobożnych uczuć[5], czy L. Feuerbach utrzymujący, że wiara w boga jest niczym innym, jak wiarą człowieka w siebie samego; wiara religijna jest wiarą w boskość człowieka[6].

Również na gruncie tak zwanej nondoksastycznej oraz nonrealistycznej koncepcji wiary nie można mówić o poznaniu Boga. Oto R. Audi utrzymuje, że można posiadać religijną wiarę przy jednoczesnym braku religijnych przekonań: ktoś może mieć na przykład mocną wiarę w Boga i wiarę w to, że Bóg jest królem, ale zarazem nie mieć przekonania, że Bóg istnieje. Jest to tak zwana wiara nondoksastyczna. Zdaniem Audiego istnieją autentycznie religijni ludzie, w życiu których wiara teistyczna odgrywa rolę centralną, ale którzy bądź jeszcze nie są przekonani, bądź już nie są przekonani co do podstawowej doktryny religijnej[7].

D. Cupitt proponuje „chrześcijański nonrealizm" czy „nonrealistyczną wiarę w Boga". Wedle tej propozycji poglądy religijne nie dotyczą rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wiara w Boga to jedynie „pewien rodzaj świadomości i ćwiczenie tożsamości [...] wierzyć w Boga to żyć jak gdyby pod okiem Boga, to oceniać siebie i swój świat w perspektywie wieczności"[8].

W ujęciu H. Harta przekonania religijne nie mają charakteru „treściowego przyzwolenia". Chociaż więc jest rzeczą zasadną żywić przekonania religijne, to jednak przekonania te nie spełniają „standardów rygorów intelektualnych", nie posiadają „podstaw faktualnych". Przekonania religijne nie mają charakteru opisowego, wyrażają jedynie zaufanie i służą jako „płaszczyzna operacyjna"[9].

Z kolei J. Hick łączy epistemologiczne rozumienie wiary z doświadczeniem religijnym rozumianym jako „doświadczenie-jako". Mianowicie wiara jest elementem interpretacyjnym w doświadczeniu religijnym, jest wolnym aktem in-

---

[5] Zob. F. D. E. S c h l e i e r m a c h e r, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, w: tenże, *Kritische Gesamtausgabe. Schriften und Entwürfe*, red. H. Peiter, H. Gerdes, U. Barth, t. 7, cz. 1-3, Berlin – New York 1980-1984, cz. 1, § 3-5, s. 16-20; t e n ż e, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995. Jak zauważa G. L. Müller, podobne stanowisko zajął w katolicyzmie na początku XX wieku modernizm. Por. *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 16(1996) nr 5, s. 100-114.

[6] Zob. L. F e u e r b a c h, *Wykłady o istocie religii*, [Warszawa] 1953; t e n ż e, *O istocie chrześcijaństwa*, [Warszawa] 1959. Por. J. A. K ł o c z o w s k i, *Człowiek – bogiem człowieka. Filozoficzny kontekst rozumienia religii w „Istocie chrześcijaństwa" Ludwika Feuerbacha*, Lublin 1979.

[7] Zob. D. M. R a d c l i f f e, *Nondoxastic Faith: Audi on Religious Commitment*, „International Journal for Philosophy of Religion" 37(1995) nr 2, s. 73-86.

[8] D. C u p i t t, *Po Bogu. O przyszłości religii*, Warszawa 1998, s. 130, por. też s. 14, 57n., 125--135.

[9] Zob. W. S w e e t, *Epistemologie postmodernistyczne a racjonalność przekonań religijnych*, „Roczniki Filozoficzne" 42(1994) z. 2, s. 69-89.

terpretacyjnym, kognitywną decyzją stanowiącą odpowiedź na „tajemniczą zagadkowość". Nie chodzi przy tym, jak mówi Hick, o interpretację intelektualną czy o konstrukt teoretyczny, ale o coś zbliżonego do procesu interpretacyjnego, jaki zachodzi w percepcji zmysłowej. Stosownie do tego rozumienia wiary jej korelat w postaci objawienia staje się czymś faktycznym dopiero wówczas, gdy spotka się z ludzką wiarą. W ujęciu Hicka pewne fakty, dopóki nie zostaną przez człowieka zinterpretowane jako działanie Boże, nie stanowią objawienia. Podobnie jakieś wydarzenie staje się cudem dopiero wówczas, gdy jest doświadczane jako religijnie doniosłe, gdy jest doświadczane właśnie jako cud. Wiara łączy się z wolnością. Nie chodzi jednak o to, że człowiek decyduje się na zaufanie Bogu, ale o to, że działania Boże nie są oczywiste i bezbłędnie rozpoznawalne i dlatego, zdaniem Hicka, człowiek jest wolny. Wolność w wierze polega na możliwości dostrzeżenia Bożego działania w ludzkich dziejach[10].

Kolejny sposób interpretacji wiary religijnej mówi o tym, że wiara to jedynie silne przekonanie do tego, co nie jest wcale lub w pełni uzasadnione. Stawia się tezę o braku uzasadnienia prawdziwości tezy teistycznej. Wobec braku uzasadnienia epistemicznego (logicznego), decyzję, aby wierzyć, uzasadnia się pragmatycznie. Są to tak zwane woluntarystyczne teorie wiary. I tak I. Kant sytuuje wiarę między mniemaniem, jako najniższym stopniem pewności, i wiedzą, jako najwyższym jej stopniem, i definiuje wiarę jako subiektywnie wystarczające, ale obiektywnie niewystarczające uznanie czegoś za prawdę. W jego rozumieniu wiary obecny jest charakterystyczny moment uznania (uważania) za prawdę tego, co z punktu widzenia poznania teoretycznego ma jedynie status hipotezy, a więc tego, co nie jest nieobalalnie uzasadnione. Tak rozumiana wiara, wiara moralna czy wiara rozumu, stanowi podstawę porządku moralnego. Obejmuje ona przede wszystkim, jako postulaty rozumu praktycznego, idee Boga, wolności i nieśmiertelności[11].

Innym przykładem takiego stanowiska jest znany „zakład" B. Pascala: Ponieważ nie da się rozumowo rozstrzygnąć kwestii istnienia Boga, pozostaje tylko decyzja, aby wierzyć lub nie wierzyć. Jest rzeczą roztropniejszą zdecydować się na wierzenie, bo jeśli Bóg istnieje, człowiek osiągnie szczęście i życie wieczne, a jeśli Boga nie ma, człowiek i tak nic nie straci. Jeśli natomiast

---

[10] Zob. J. H i c k, *Wiara chrześcijańska w świetle koncepcji „doświadczenia-jako"*, „Znak" 1994, nr 1, s. 66-80; t e n ż e, *Faith and Knowledge*, London 1987; t e n ż e, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale – New Haven – London 1989, s. 158-162. Por. Ch. G i l l s, *A Question of Final Belief. John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, Houndmills-Basingstoke-Hampshire-London 1989, s. 43-54.

[11] Zob. I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1984, s. 203, 233. Por. H. V o r s t e r, *Glaube*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, t. 3, Basel 1974, k. 628; J. F o r s c h e, *Glaube*, w: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, red. J. Sandkühler, t. 2, Hamburg 1990, s. 457n.

człowiek decyduje się na niewiarę, niczego nie zyska, jeśli Boga nie ma, ale straci życie wieczne, jeżeli Bóg istnieje[12].

Stanowisko Pascala podziela W. James, który stawia następującą tezę: „Nasze namiętności nie tylko mogą w uprawniony sposób decydować o wyborze między twierdzeniami, ale nawet muszą to robić, ilekroć opcja jest autentyczna, a wybór z natury rzeczy nierozstrzygalny na intelektualnych podstawach"[13]. Hipoteza religijna[14] obejmuje dwa zdania: 1. „Najlepsze są rzeczy bardziej wiekuiste, nie całkiem z tego świata". 2. „Nawet teraz jest dla nas lepiej, jeżeli wierzymy jej pierwszemu [tj. w pierwszym zdaniu określonemu – P. M.] zapewnieniu"[15]. Hipoteza religijna stawia człowieka przed opcją, która jest „opcją żywą", to jest nierozstrzygalną za pomocą intelektu konkretnego człowieka, „opcją ważką", to jest dotyczącą wielkiego dobra, a wreszcie „opcją przymusową", czyli taką, która nie dopuszcza zawieszenia sądu i uchylenia się od wyboru. Albowiem w przypadku prawdziwości hipotezy religijnej człowiek – uchylając się od jej wyboru – traci dobro religii, tak samo jak wówczas, gdyby tę hipotezę odrzucił. Wobec powyższego wiara religijna, jako wybór hipotezy religijnej, jest czymś uprawnionym.

Koncepcje religijnej wiary jako przekonania pomijającego odniesienie do Boga oznajmiającego określone zdania niejako a priori wykluczają racjonalność logiczną tak rozumianej wiary. Toteż M. Przełęcki twierdzi: „Ów rozziew między stopniem pewności wierzeń religijnych a stopniem ich uzasadnienia jest zasadniczo nieusuwalny, gdyż w nim właśnie upatrywać można jedną z cech definicyjnych tego, co określa się mianem «wiary religijnej». [...] Akt wiary staje się ex definitione aktem logicznie nieracjonalnym"[16]. Z kolei W. Redmond, definiując wiarę za pomocą terminów: „prawda", „brak wiedzy" i „przekonanie", nie dostrzega tego aspektu religijnej wiary, którym jest odniesienie do Boga, i stawia tezę, że wiara cechuje się luką epistemiczną czy epistemiczną niespójnością[17].

Istnieją wreszcie takie interpretacje wiary religijnej, w których dostrzega się odniesienie człowieka wierzącego zarówno do Boga, jak i do zdań uznanych za objawione przez Boga[18]. I tak zdaniem J. Locke'a wiara polega na uznaniu pewnych zdań ze względu na to, że rozpoznaje się je jako objawione przez

---

[12] Zob. B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1977, nr 451, s. 184-189.

[13] W. J a m e s, *Wola wiary*, w: tenże. *Prawo do wiary*, Kraków 1996, s. 44.

[14] Hipotezą jest „wszystko, co może być nam zaproponowane do uznania". Tamże, s. 36.

[15] Tamże, s. 56.

[16] M. P r z e ł ę c k i, *Problem racjonalności wierzeń religijnych*, w: *Z punktu widzenia humanizmu*, red. B. Stanosz, Warszawa 1995, s. 17.

[17] Zob. W. R e d m o n d, *A Logic of Faith*, „International Journal for Philosophy of Religion" 27(1990) nr 3, s. 165-180.

[18] M. Buber oba te aspekty wiary zinterpretował jako dwa wzajemnie przeciwstawne jej typy. Por. M. B u b e r, *Dwa typy wiary*, Kraków 1995.

Boga. Tak rozumiana wiara zakłada wcześniejsze rozeznanie co do rzeczywistego istnienia Boga i co do tego, że określone zdania pochodzą od Boga[19].

G. van der Leeuwa fenomenologiczny opis wiary religijnej wyróżnia następujące jej elementy: przeczucie Boga, posłuszeństwo Jego prawdzie, zaufanie i zawierzenie Bogu, a wreszcie uprzedzający i warunkujący te elementy moment daru[20].

A. Kenny wyróżnia trzy znaczenia wyrażenia „wiara w Boga": 1. wiara, że Bóg istnieje; 2. wiara w doktrynę objawionego słowa Bożego; 3. wiara w Boga jako zaufanie Bogu i przylgnięcie do Niego, czyli miłość do Boga[21]. Analizy przeprowadzone przez autora dotyczą racjonalności (i usprawiedliwienia) pierwszej i drugiej postaci wiary w Boga, czyli przekonań dotyczących Boga. Jeśli chodzi o przekonanie dotyczące istnienia Boga, Kenny zajmuje stanowisko, jak sam mówi, kontyngentnego agnostycyzmu: nie wie, czy Bóg istnieje. Jeśli zaś chodzi o wiarę w doktrynę objawionego słowa Bożego, to jest ona korelatem objawienia i stanowi przekonanie dotyczące czegoś, co pretenduje do bycia objawionym przez Boga. Przekonanie to, mówi Kenny, zawiera dwa elementy: że istnieje Bóg, który może się objawić, oraz że pewne wydarzenia historyczne konstytuują objawienie. Kenny nie rozstrzyga kwestii istnienia Boga oraz problematyzuje historyczny charakter odnośnych wydarzeń.

R. Swinburne zauważa w wierze element propozycjonalny oraz element zaufania Bogu (Chrystusowi) i życia wedle wskazań wiary. Stwierdza, że bardziej lub mniej prawdopodobne przekonanie o istnieniu Boga jest pierwszym krokiem w kierunku innych przekonań religijnych, w kierunku rozumienia świata i tego, jak należy żyć, aby osiągnąć pełnię życia. Zwraca także uwagę na moment myślenia kategoriami hipotezy: potencjalny wierzący stoi przed wolnym wyborem takiego systemu, który wydaje mu się bardziej prawdziwy, bardziej prawdopodobny niż jakikolwiek inny system[22]. Zdaniem Swinburne'a wybór między religijnymi systemami łączy się z rozsądzeniem kwestii, który z nich jest faktycznie objawiony przez Boga. W rozmowie z T. Szubką ujmuje rzecz następująco: „Świadectwo na rzecz określonych prawd chrześcijańskich [...] sprowadza się w pierwszej instancji do tego, że są to prawdy głoszone przez Kościół i Chrystusa. Ale dlaczego powinniśmy wierzyć w to, co mówi Kościół? Dlatego, że Kościół został założony przez Chrystusa w celu kontynuacji swego dzieła. Dlaczego jednak powinniśmy wierzyć w to, co powiedział Chrystus? Dlatego, że Bóg zaświadczył o Jego proroctwie, dokonując symbolicznej afirmacji Jego nauczania w fakcie zmartwychwstania. Jeśli zmartwychwstanie mia-

---

[19] Zob. N. P. W o l t e r s t o r f f, *Faith*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, t. 3, London – New York 1998, s. 542.

[20] Zob. G. v a n d e r L e e u w, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1997, s. 460-462.

[21] Zob. A. K e n n y, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford – New York 1992.

[22] Zob. R. S w i n b u r n e, *Faith and Reason*, Oxford 1981.

ło taki charakter, jak opisują to Ewangelie, to było ono naruszeniem praw natury. Jeśli istnieje Bóg, to tylko On mógł złamać prawa, którymi rządzony jest wszechświat. Istnieje zatem pewien powód, by wierzyć w dogmaty chrześcijaństwa, ponieważ potwierdzone są one w ów cudowny sposób"[23].

J. M. Bocheński charakteryzuje religijną wiarę w kategoriach teorii relacji, którą stanowią: 1. człowiek wierzący; 2. zdania, w które się wierzy; 3. Bóg, któremu się wierzy. Prawdy wiary są niedowodliwe, ale ich przyjęcie jest częściowo uzasadnione. Szczególną postacią tego uzasadnienia jest hipoteza religijna: człowiek uznaje określone credo za prawdę dlatego, że tak chce, a chce tak ze względu na to, że owo credo stanowi dlań hipotezę wyjaśniającą całość jego doświadczenia[24]. Jest więc w Bocheńskiego interpretacji wiary religijnej element uznania za prawdę tego, co jest tylko częściowo uzasadnione.

Na wieloaspektowość wiary religijnej zwraca się uwagę w tekstach religijno-teologicznych: w Biblii, w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła katolickiego, w pismach takich myślicieli chrześcijańskich, jak na przykład św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, czy w pracach wielu współczesnych teologów katolickich. Ta religijno-teologiczna interpretacja wiary religijnej posiada dla filozoficznego namysłu nad nią dużą wartość heurystyczną. Jej zasadnicze tezy są następujące:

1. Wiara ma odniesienie i do osoby Boga, i do prawdy, którą Bóg objawił[25].

2. Wiara jest nadprzyrodzonym darem Bożym[26].

3. Wiara ma kontekst eklezjalny: wierzący otrzymuje wiarę od innych wierzących – świadków wiary[27].

4. Wiara jest aktem intelektu. Nie jest to jednak akt kierowany prawdą o przedmiocie wiary (tzn. intelekt nie dostrzega prawdziwości prawd nadprzyrodzonych), lecz akt kierowany wyborem woli[28].

5. Racją wiary jest autorytet Boga objawiającego, Boga, ku któremu jako swemu dobru kieruje się wola, a nie to, że prawdy objawione okazują się prawdziwe i zrozumiałe w świetle rozumu naturalnego[29].

---

[23] *Analiza i religia.* Rozmowa z Profesorem Richardem Swinburnem, „Znak" 1994, nr 4, s. 7n.

[24] Por. P. M o s k a l, *Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplanacji religii*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 6(1997) s. 122-137. Zwolennikiem teorii Bocheńskiego jest J. Herbut. Por. J. H e r b u t, *Ideologia a doktryna religijna*, w: *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijanie – marksiści w Polsce*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, Lublin 1992, s. 28n.

[25] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 2; *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, nr 1, 143, 154, 176, 177; J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 13.

[26] Zob. H. D e n z i n g e r, A. S c h ö n m e t z e r, *Enchiridion symbolorum...*, nr 3010, Freiburg im Br. 1976; *Katechizm*, nr 153, 179; J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 15.

[27] Zob. *Katechizm*, nr 166, 181; J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 32, 33.

[28] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 1, a. 4; q. 2, a. 9; *Katechizm*, nr 154-156; J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 13.

[29] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 2, a. 9; D e n z i n g e r, S c h ö n m e t z e r, dz. cyt., nr 3008; *Katechizm*, nr 156; J a n P a w e ł II, dz. cyt., nr 13, 55.

6. Od racji wiary należy odróżnić tak zwane racje wiarygodności objawienia, a więc pewne racje dla rozumowego uznania odnośnej nauki jako objawionej przez Boga. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nawiązując do nauczania I Soboru Watykańskiego, stwierdza: „«Aby jednak posłuszeństwo naszej wiary było zgodne z rozumem, Bóg zechciał, by z wewnętrznymi pomocami Ducha Świętego były połączone także argumenty zewnętrzne Jego Objawienia». Tak więc cuda Chrystusa i świętych, proroctwa, rozwój i świętość Kościoła, jego płodność i trwałość «są pewnymi znakami Objawienia, dostosowanymi do umysłowości wszystkich», są «racjami wiarygodności», które pokazują, że «przyzwolenie wiary żadną miarą nie jest ślepym dążeniem ducha»”[30]. Teologowie mówią nie tylko o zewnętrznych kryteriach objawienia (cuda i proroctwa), ale i o jego kryteriach wewnętrznych (np. wzniosłość nauki chrześcijańskiej, to, że tłumaczy ona sens życia, że ma dużą wartość światopoglądową). Jednak te obiektywne kryteria wewnętrzne mają charakter przede wszystkim negatywny. Gdyby na przykład nauka chrześcijańska zawierała błędy, z pewnością nie pochodziłaby od Boga. Jednak sama wzniosłość tej nauki nie dowodzi jeszcze jej boskiego charakteru. Dopiero gdyby wykazano, że taka nauka nie może pochodzić od ludzi, można by w tym upatrywać cudu, a więc i znaku boskiego pochodzenia tej nauki[31].

7. Wśród „przedsionków wiary” są nie tylko racje wiarygodności oraz łaska Boża i dyspozycje intelektualno-moralne, ale również jest jakaś wiedza o istnieniu i naturze Boga[32].

8. Objawienie i wiara w treść objawienia zakładają uprzednią działalność rozumu, polegającą na naturalnym poznaniu Boga, odróżnieniu objawienia od innych zjawisk nie będących objawieniem oraz na poznaniu, za pośrednictwem ludzkiego języka objawienia, przedmiotu wiary[33].

---

[30] *Katechizm*, nr 156; D e n z i n g e r, S c h ö n m e t z e r, dz. cyt., nr 3008-3010.

[31] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 2, a. 9, ad 3; W. G r a n a t, *Dogmatyka katolicka*, t. 6, *Teologiczna wiara, nadzieja i miłość*, Lublin 1960; M. S z m a u s, *Wiara Kościoła*, t. 1, Gdańsk 1989, s. 155-161.

[32] Zob. G r a n a t, dz. cyt. Ojciec Święty Jan Paweł II mówi wprost, że człowiek, zanim wypowie swoje „wierzę”, posiada jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem własnego rozumu, i że Bóg nie mógłby objawić się człowiekowi, gdyby człowiek z natury nie był zdolny do poznania jakiejś prawdy o Nim. Por. J a n P a w e ł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 42, 45; por. także: J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 19, 22, 33, 53.

[33] Zob. J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, nr 67.

WARUNKI MOŻLIWOŚCI POZNANIA BOGA W DRODZE WIARY RELIGIJNEJ

Ludzie religijni uzasadniają swoje przekonania wiarą w objawienie Boże. W badaniach nad religią niekiedy wskazuje się, że jest ona odpowiedzią człowieka na Boże objawienie[34]. Zdarza się, że wiarę w treść objawienia traktuje się jako jedyny sposób poznania Boga, kwestionując przy tym możliwość wyłącznie naturalnego, rozumowego poznania Boga. Czy możliwe jest uzasadnienie prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga na drodze wiary religijnej? Czy możliwe jest poznanie Boga na drodze wiary? Czy wierzenie w treści pretendujące do bycia objawionymi przez Boga jest czynnością logicznie, a nie tylko pragmatycznie, uzasadnioną?

Chodzi nam o wiarę w znaczeniu czynności poznawczej. Przez czynność poznawczą rozumiemy za A. B. Stępniem „czynność uzyskiwania informacji o czymś, czynność zaznajamiania się z czymś"[35]. Odróżniamy poznanie na drodze wiary od takich czynności poznawczych, w rezultacie których dostrzega się rejestrowane w zdaniach stany rzeczy. Dostrzega się zaś stany rzeczy bądź dlatego, że są same w sobie i dla nas oczywiste; bądź dlatego, że poznaje się je na drodze doświadczenia rozumianego jako poznanie bezpośrednie istniejącego konkretu (bez pośrednika ex quo i per quod); bądź dlatego, że poznaje się je pośrednio, na drodze rozumowania przebiegającego na poziomie przedmiotowym (a nie metaprzedmiotowym), na podstawie znajomości innych stanów rzeczy. Przedmiotem naszej refleksji jest wiara rozumiana jako czynność żywienia przekonania dotyczącego takich stanów rzeczy, których w sensie wyżej podanym się nie dostrzega. Jak pisze M. A. Krąpiec, chodzi o uznanie określonego sądu za prawdziwy nie dlatego, że widzi się utożsamienie się orzecznika sądowego z podmiotem sądowym[36].

Jeżeli żywi się przekonanie co do stanu rzeczy, którego się nie widzi, to znaczy to, że nie ten stan rzeczy porusza intelekt, to nie on „detonuje" określone przekonanie. Przekonanie to jest zatem następstwem decyzji. Intelekt jest poruszony przez wolę. Człowiek wierzy dlatego, że chce wierzyć[37].

Jeżeli jednak tak rozumiana wiara nie ma być przejawem postawy woluntarystycznej, rozumianej jako podejmowanie decyzji bez dostatecznych racji, to należy odpowiedzieć na pytanie: co mogłoby być wystarczającą racją, aby wierzyć? Z tego, że mogłyby istnieć jakieś racje pragmatyczne (choćby zaspoko-

---

[34] M. Rusecki uważa, że „każda religia rozpoczyna się wówczas, gdy człowiek odpowiada na Boży apel decyzją wiary". M. R u s e c k i, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 234.

[35] A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 105.

[36] Por. M. A. K r ą p i e c, *Czytając encyklikę „Fides et ratio". Rozumnie wierzyć, rozumnie poznawać*, w: *Wiara i rozum. Refleksje nad encykliką Jana Pawła II „Fides et ratio"*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 18.

[37] Por. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 1, a. 4; por. też: K r ą p i e c, dz. cyt., s. 17n.

jenie „potrzeby sensu"), nie wynika jeszcze, że pozapodmiotowo istnieje stan rzeczy będący treścią odnośnego przekonania. Racje pragmatyczne żywienia określonych przekonań nie gwarantują prawdziwości tych przekonań.

Jaka więc racja gwarantowałaby, że przekonanie jest prawdziwe, że istnieje stan rzeczy, który jest jego treścią, że zdanie, w którym stwierdza się pewien stan rzeczy, jest zdaniem prawdziwym? Innymi słowy, czy jest jakaś racja, która uzasadniałaby prawdziwość metajęzykowego zdania: „to oto zdanie (przedmiotowe), które stwierdza taki a taki stan rzeczy, jest prawdziwe"?[38]

Wydaje się, że racją tą jest to, że określone zdanie przedmiotowe wypowiedział ktoś, kto jest prawdomówny i kompetentny w dziedzinie, której owo zdanie dotyczy, i dlatego może być dla kogoś autorytetem epistemicznym[39]. W przypadku wiary religijnej tym autorytetem epistemicznym jest (ostatecznie) Bóg. Metajęzykowe zdanie jest prawdziwe dlatego, że zdanie przedmiotowe pochodzi od Boga. Bóg jest, jak mówi św. Tomasz z Akwinu, formale obiectum fidei[40], jest racją uznania zdania przedmiotowego za prawdziwe i w konsekwencji jest racją przekonania co do stanu rzeczy stwierdzanego w zdaniu przedmiotowym. Innymi słowy, racją decyzji, aby uznać określone zdanie przedmiotowe za prawdziwe, jest autorytet Boga objawiającego.

Św. Tomasz wielokrotnie powtarza tezę, że intelekt człowieka wierzącego uznaje prawdę wiary ze względu na nakaz woli[41]. Podejmując zagadnienie istnienia wiary u demonów wskazuje na to, że wola może poruszać intelekt, aby ten żywił określone przekonanie, na dwa sposoby: ze względu na przyporządkowanie woli ku dobru lub – jak jest to w przypadku demonów – ze względu na to, że podmiot wierzący dostrzega na podstawie znaków (cudów), że określone zdanie pochodzi od Boga, który nie kłamie[42].

Wydaje się, że także pierwszy typ wiary suponuje rozpoznanie tego, czy określone zdanie pochodzi od Boga – racji wiary. Zawiera jednak coś, czego brakuje drugiemu typowi wiary: miłości, czyli pragnienia dobra.

W wierze pierwszego typu występuje moment zaufania Bogu i miłości do Boga. Interesujący jest komentarz św. Tomasza do Augustyńskiego wyróżnienia w akcie wiary credere Deum, credere Deo i credere in Deum[43]. W ujęciu

---

[38] Wyróżnienie tego metajęzykowego zdania i nazwanie go „dogmatem podstawowym" jest zasługą J. M. Bocheńskiego. Por. J. M. B o c h e ń s k i, *Logika religii*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, *Religia*, Kraków 1995, s. 32-122.

[39] Zob. t e n ż e, *Co to jest autorytet?*, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, oprac. J. Parys, Warszawa 1993, s. 187-342.

[40] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, dz. cyt., II-II, q. 1, a. 1; q. 2, a. 2, 10.

[41] Zob. tamże, II-II, q. 1, a. 4; q. 2, a. 1, ad 3; a. 9; q. 4, a. 1, 2; q. 5, a. 2.

[42] Zob. tamże, II-II, q. 5, a. 2; św. T o m a s z z A k w i n u, *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 4.

[43] Komentując powyższe Augustyńskie rozróżnienie, A. Eckmann zauważa: „«Credere Deum (Christum)» oznacza akt wiary jako stwierdzenie faktu, że Bóg istnieje. «Credere Deo (Christo)» jest przyjęciem Boskiego autorytetu jako źródła prawdy. «Credere in Deum (Christum)» to ukształtowana wiara – «fides formata» w jej pełnym chrześcijańskim znaczeniu, bazująca

Tomasza „credere Deum" to wiara w to, co dotyczy Boga, a co stanowi dla intelektu przedmiot materialny wiary; „credere Deo" to wiara Bogu, który stanowi dla intelektu przedmiot formalny wiary; wreszcie „credere in Deum" to wiara w Boga, o ile stanowi on cel dla woli (poruszającej intelekt)[44]. Wiara drugiego typu jest tylko wiarą wymuszoną oczywistością tego, że określone zdanie pochodzi od prawdomównego Boga.

Wskazanie na Boga jako na rację uznania prawdziwości odnośnego zdania przedmiotowego zakłada uprzednie uznanie prawdziwości dwóch innych zdań:

1. Istnieje Bóg, który jest prawdą (i źródłem wszelkiej racjonalności, wszelkiej prawdy) oraz samym dobrem, samą doskonałością (jako taki nie kłamie).

2. Odnośne zdanie przedmiotowe pochodzi od Boga, to znaczy jest przez Boga objawione (zdanie drugie jest zdaniem metajęzykowym).

Z przeprowadzonych dotąd ustaleń można wyprowadzić następujące wnioski:

1. Poznanie Boga na drodze wiary religijnej ma miejsce wówczas, gdy nie uzasadnia się prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga, ale to, że te zdania i przekonania są prawdziwe. Inaczej mówiąc, nie uzasadnia się prawdziwości zdań przedmiotowych dotyczących Boga, ale prawdziwość zdania metaprzedmiotowego, stwierdzającego, że odnośne zdania przedmiotowe są prawdziwe. Jeżeli uzasadni się prawdziwość wspomnianego zdania metaprzedmiotowego, wówczas czynność poznawcza w postaci wierzenia jest logicznie uzasadniona, to znaczy, że można na drodze wiary religijnej uzyskać prawdziwe poznanie dotyczące Boga.

2. Poznanie (jako czynność i jako wytwór) na drodze wiary religijnej jest uzasadnione, jeżeli wcześniej wiadomo, że jest Bóg, który jest racją uznania określonych zdań przedmiotowych za prawdziwe. Jeżeli racją wiary jest Bóg, to poznanie Jego istnienia i tego, że jest autorytetem epistemicznym, wyprzedza poznanie na drodze wiary treści zdań uznanych za objawione przez Boga. A zatem, jeżeli można na drodze wiary w treść zdań objawionych przez Boga uzyskać poznanie Boga, to jednak nie jest to pierwotny sposób poznania Boga.

na miłości, która zwraca nas ku Chrystusowi i łączy ściśle z Chrystusem". A. E c k m a n n, *Symbol Apostolski w pismach świętego Augustyna*, Lublin 1999, s. 32.

[44] Zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 2. Ciekawe spostrzeżenie czyni E. Stump. Autorka stawia tezę, że rozważania epistemologiczne odgrywają niewielką rolę w procesie nawrócenia, albowiem nie tyle intelekt waży i osądza rozważania epistemologiczne, ile raczej wola jest pociągnięta do Bożej dobroci i w konsekwencji porusza intelekt, aby ten uznał zdania wiary. Por. E. S t u m p, *Aquinas on Faith and Goodness*, w: *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, red. S. MacDonald, Ithaca-London 1991, s. 179-208. Z kolei M. A. Krąpiec podkreśla miłości-godność wiary: to, że jest ona realnym dobrem człowieka, ukazującym mu perspektywy szczęścia bez granic. Por. M. A. K r ą p i e c, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 87-104.

3. Wiary religijnej nie da się sprowadzić do postaci propozycjonalnej: wiary, że p[45]. Skoro racją wiary jest Bóg, to chcąc wierzyć, że Bóg jest, należałoby wierzyć ze względu na autorytet Boga, że jest Bóg; wpierw należałoby uznać autorytet Boga, a następnie uznać prawdziwość zdania o istnieniu Boga. Można mówić o wierze, że Bóg jest tylko wtedy, gdy wyrażeniu „wierzyć" nada się sens inny niż ten wcześniej przez nas przyjęty.

4. Poznanie na drodze wiary religijnej jest uzasadnione, jeżeli wcześniej wiadomo, czy określone zdania pochodzą od Boga. Jeżeli racją wiary w prawdziwość określonych zdań jest Bóg, to trzeba mieć rozeznanie co do boskiego pochodzenia tych zdań[46].

Wiara religijna nie jest więc dziedziną tego, co irracjonalne. Jest ona aktem intelektu, tyle że nakazanym przez wolę. Ów akt woli jest jednak aktem racjonalnym: posiada logiczne (a nie jedynie pragmatyczne) uzasadnienie, dostępne ludzkiej rozumnej władzy poznawczej[47].

---

[45] Przeciwnego zdania jest m. in. J. J. Jadacki, gdy podaje tzw. regułę propozycjonalności i twierdzi, że wiara daje się sprowadzić do postaci propozycjonalnej. Por. J. J. J a d a c k i, *Dlaczego nie każda wiara jest irracjonalna?*, w: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio", Toruń 19-21.04.1999 – materiały z konferencji*, red. M. Grabowski, Toruń 1999, s. 96n.

[46] Odróżnienie zdań objawionych przez Boga od zdań przezeń nie objawionych jest złożoną procedurą poznawczą, dotyczącą z jednej strony rozpoznania wiarygodności przekazicieli określonych zdań czy rozpoznania historycznej prawdziwości odnośnej doktryny, a z drugiej strony – rozeznania, czy ewentualne boskie pochodzenie konkretnej doktryny było lub jest potwierdzone jakimś znakiem, który mógłby być uczyniony tylko przez Boga. Por. np. A. B r o n k, *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*, Lublin 1996, s. 99-122; M. R u s e c k i, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1, *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994; t e n ż e, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, Lublin 1991; t e n ż e, *Funkcje cudu*, Lublin-Sandomierz 1997.

[47] Zaprezentowany tekst ma charakter filozoficzny. Pominięto w nim przeto ten aspekt wiary, którym jest łaska Boża.

KOŚCIÓŁ PRZYSZŁOŚCI

Abp Józef MICHALIK

LAIKAT W KOŚCIELE
Głos w dyskusji na temat perspektyw na przyszłość

Elity katolickie mają do spełnienia rolę wprost niezastąpioną: powinny stać się pierwszą pomocą hierarchii w rozeznaniu nowych prądów teologicznych i problemów społecznych, a nawet w dokonywaniu ewentualnych ocen politycznych.

Czy jest rzeczą właściwą, aby biskup mówił o laikacie, próbował wczytać się w jego historię, obserwował rzeczywistość i dzielił się nadziejami dotyczącymi przyszłości? Prawdą jest to, że pasterzom powierzono pewne zadania w Kościele, od których nie powinni się uchylać. Sami świeccy niejednokrotnie domagają się ich głosu. Staje się on zobiektywizowany, kiedy zgodny jest z głosem innych biskupów oraz z głosem Papieża, kiedy oddaje treść wiary całego Kościoła.

Jesteśmy w tej szczęśliwej sytuacji, że Jan Paweł II żywo interesuje się problemami świeckich, a i teologia laikatu nie jest mu obca. Potrzebuje kontaktu z ludźmi – z kapłanami i świeckimi – jak zdrowego powietrza i pokarmu, jak źródlanej wody i górskiego orzeźwiającego wiatru i słońca. Jan Paweł II często wraca w swych przemówieniach do tematów dotyczących osób świeckich. Jest autorem niezwykłego podręcznika teologii laikatu, jakim jest adhortacja apostolska *Christifideles laici*, o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie z 30 grudnia 1998 roku. Jest to dokument niezwykle praktyczny, przydatny w duszpasterstwie, czasem też niewygodny, i dlatego tak często czytany przez wszystkich szukających uzasadnień i inspiracji w wielu życiowych sytuacjach.

Na szczęście nie brak w Kościele głosów osób świeckich w sprawach ich dotyczących. Zawsze tak było. Żyli w Kościele i dla Kościoła wiarą i łaską chrztu świętego, oddawali Chrystusowi swe życie dzień po dniu, niekiedy jako męczennicy wiary, na przykład Tarsycjusz, Agnieszka i Cecylia, mieli też naśladowców w przyszłych pokoleniach. Do Tomasza Morusa dołączą chłopi z Wandei, wygnańcy syberyjscy i męczennicy ostatnich czasów w Hiszpanii, Meksyku, a także w obozach koncentracyjnych. Kościół postrzega ich jako owoc miłości Krzyża i ukrzyżowanego Zbawiciela.

Życie i słowo świeckich potrzebne będzie Kościołowi zawsze. Ich twórcza aktywność nie powinna prowadzić do rozbicia, nieporządku czy niezdrowego krytykanctwa. Z egocentryzmu i podziałów nie zrodzą się impulsy do nowych

poszukiwań. Prowokują one polemiki, budzą obrońców prawdy i w sumie blokują miłość i prawdę – jedynie twórcze siły w dynamice rozwoju.

TROCHĘ HISTORII

Kościół pierwotny nie zna „laikatu" w dzisiejszym znaczeniu. Na określenie tych, którzy uwierzyli – w odróżnieniu od pogan – apostołowie używali terminów: „bracia", „święci", „błogosławieni". To oni stanowią „nowy lud święty" (por. 1 P 2, 5-9), już uświęcony w sakramencie chrztu. W rozwoju myśli teologicznej zostaną wyciągnięte wnioski z prawdy o „braterstwie" ochrzczonych i o ojcostwie Boga żywego: „zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi i rzeczywiście nimi jesteśmy" (1 J 3, 1). Karl Rahner zauważy, że od momentu Wcielenia Słowa Bożego „ludzkość już nie jest trzodą (tłumem), a rodziną świętą, w której sam Bóg jest obecny jako brat"[1].

Wprawdzie i w późniejszych okresach wierni interesowali się problematyką teologiczną: na przykład w okresie sporów z arianami Grzegorz z Nysy pisał, że nie sposób wejść do szewca czy rzeźnika, żeby nie słyszeć rozmowy o przedwiecznym pochodzeniu Syna od Ojca – ale wierni świeccy nie mieli decydującego głosu podczas soborów, a i w czasie wyborów biskupów nie zawsze ujawniała się ich rola. Może była to forma samoobrony ze strony Kościoła przed władcami świeckimi, którzy – niestety – nigdy nie odrzucili pokusy wywierania wpływu na wybór biskupów. Widać to i dzisiaj, kiedy Stolica Apostolska miewa wiele kłopotów związanych z negocjowaniem umów konkordatowych lub mianowaniem biskupów, nawet w krajach o bardzo starych tradycjach chrześcijańskich.

Trzeba jednak sprawiedliwie zauważyć, że świeckim zawsze pozostawiano pole do działalności ewangelizacyjnej i że często wywiązywali się z niej bardzo dobrze. Misyjnej posłudze duchownych towarzyszyła zazwyczaj ofiarna pomoc świeckich, a do rozszerzenia chrześcijaństwa przyczynili się w znacznej mierze zarówno niewolnicy, jak i kupcy czy królowie. W czasach nowożytnych zdumiewającym przykładem skutecznej ewangelizacyjnej roli świeckich jest Korea. To oni przeszczepili tam chrzest i wiarę, którą zaproszeni potem misjonarze pogłębiali i czynili bardziej eklezjalną.

Wydaje się, że pytanie o świeckich w Kościele łączy się z pytaniem: w jakiej mierze i w jaki sposób ich działalność w świecie może się przyczynić do budowania królestwa Bożego, do rozszerzania Ewangelii, do nowej ewangelizacji? Odpowiedź na nie znajdujemy w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w Dekrecie o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* i w adhortacji Jana Pawła II *Christifideles laici*. Może ona

---

[1] K. R a h n e r, *La fede che ama la terra*, Roma 1981, s. 35.

dopomóc świeckim w pogłębieniu wiary, w uczynieniu jej busolą życia w świecie doczesnym, w którym przykładem życia, modlitwą, ofiarą i słowem budują królestwo Boże; może dopomóc im w odnalezieniu sensu życia chrześcijańskiego, a nawet wskazać drogi świętości.

KOŚCIÓŁ, W KTÓRY WIERZYMY, UCZY NAS WIARY

Nie można mówić o świeckich bez poruszenia kwestii Kościoła. Od zrozumienia jego istoty zależy umiejętność odnalezienia w nim misji biskupa, zakonnicy i osoby świeckiej. Z prawidłowym rozumieniem Kościoła bywa różnie. Może ciążą nad nami jakieś wcześniejsze przemyślenia i fakty historyczne, a może to wyraz działania jednostek i struktur? Faktem jest, że i dzisiaj nie do wszystkich ludzi, nawet wśród katolickiego laikatu, dociera Pawłowa wiadomość, że Kościół to żywe Ciało Pana (por. 1 Kor 12, 12-31), Boży lud, widzialny w swej strukturze hierarchiczno-sakramentalnej, żyjący wiarą, słowem Bożym, sakramentami, porządkowany przepisami prawa albo tradycją. Ostatni Sobór przyniósł ze sobą teologiczne uzupełnienie eklezjologii, akcentując znaczenie Kościołów lokalnych.

Element widzialny i niewidzialny w Kościele jest komplementarny, przenika się wzajemnie, jest nierozłączny, ale tym, który ożywia, jest Duch Święty dany Kościołowi przez Jezusa, aby kontynuował Jego zbawczą misję. Obraz Kościoła – winnicy Pańskiej, do której jest zaproszony osobiście każdy chrześcijanin, towarzyszy Janowi Pawłowi II w jego argumentacji zawartej w adhortacji o chrześcijańskim laikacie. Jest to wyraz wierności nauce Soboru Watykańskiego II, który wzywa usilnie w imię Pana wszystkich świeckich, by chętnie, wielkodusznie i skwapliwie odpowiedzieli na wołanie Chrystusa i na natchnienie Ducha Świętego, który w tej godzinie natarczywiej ich zaprasza (por. ChL, nr 2). Może więc samo pojęcie Kościoła powinno dziś ulec zmianie, może powinniśmy przejść od „wyobrażenia" statycznego, doskonałego in se bytu, do ujęcia Kościoła jako winnego krzewu, który jest w ciągłym rozwoju, czerpiąc swą dynamikę i siłę z Chrystusa i Ducha Świętego. „Sprawdźcie, czy już jesteście robotnikami Pana" – zachęcał św. Grzegorz Wielki. „Bierność, która zawsze była postawą nie do przyjęcia, dziś bardziej jeszcze staje się winą. Nikomu nie godzi się trwać w bezczynności" – nalega Jan Paweł II (ChL, nr 3).

Laikat chrześcijański nie jest jakąś kategorią społeczną czy siłą polityczną na szachownicy interesów współczesnej globalizacji, ale jest ludem Boga Żywego, świadomym swego związku z Chrystusem i swoich zadań wobec nieba i ziemi. Kościół, jak wiemy z licznych dokumentów, nie szczędzi wysiłków, aby związać swój los ze świeckimi i wytyczyć perspektywy laikatu na przyszłość. Są one wszechstronne. Wiele będzie zależeć od tego, czy zostaną zrozumiane,

zaakceptowane i skonkretyzowane przez samych świeckich w różnorodnych sytuacjach współczesnego świata.

Postawmy więc sobie pytanie: jak wygląda obecność świeckich we współczesnym Kościele i świecie? Spróbujmy także podjąć refleksję dotyczącą „perspektyw na przyszłość" chrześcijańskiego laikatu.

ZNAKI ŻYCIA WSPÓŁCZESNEGO LAIKATU

Świadoma wiara chrześcijan pobudza ich samych i cały Kościół do oddawania czci Bogu i do przekazywania prawdy o zbawieniu. Chrześcijańska odpowiedź na zaproszenie Chrystusa jest zawsze osobista i różnorodna, ale gotowa do uwzględnienia porządku ustanowionego przez Jezusa w założonym przez Niego Kościele. Chrześcijanie szukają okazji, form i sposobów, aby dawać coraz pełniejszą odpowiedź wiary wzywającemu nas do działania Duchowi Świętemu. Stowarzyszenia katolickie, ruchy odnowy duchowości, instytuty, bractwa i wspólnoty są nową formą odpowiedzi zbiorowej na potrzebę świadectwa wiary we współczesnym świecie.

Arcybiskup Paul J. Cordes, długoletni wiceprzewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Świeckich, niedawno opublikował książkę poświęconą nowym ruchom odnowy duchowości w Kościele. Konsekwentnie uzasadnia tam tezę, że w naszych czasach „fenomen stowarzyszeń" jest w szerokim tego słowa znaczeniu niezbędny, aby mogło dokonywać się unowocześnienie każdej społeczności, także Kościoła[2].

Potrzeba zbliżenia ludzi o podobnych zainteresowaniach jest naturalnie właściwa człowiekowi. Wybór Boży wskazuje na jednostkę, bo to przecież człowiek-osoba staje się partnerem Nieskończonego, ale misja wybrania dotyczy także związków z innymi ludźmi. W ten sposób wybranie Boże przenosi się na grupę i naród. Tak było z wyborem Abrahama i z każdym następnym wyborem. Pan Jezus także umacniał to, co ludzkie w każdym z apostołów, przez włączenie ich w grupę powołanych, powierzenie misji zaś odbywało się w ten sposób, że posyłał ich po dwóch lub trzech (por. Mk 6, 7).

Wspólnotowość w wydaniu chrześcijańskim nie jest wyłącznie wyrazem znajomości psychologii grupy ani owocem obliczeń matematycznych o spiętrzonej skuteczności działania połączonych jednostek, ale jest deklaracją pokory wobec Tego, w którego uwierzyliśmy. Jest odwołaniem się do Niego, gdyż wchodzimy w przekraczające nas dzieła: „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich" (Mt 18, 20).

Jedność z Jezusem prowadzi do zjednoczenia z Ojcem, którego wolę chrześcijanin pragnie wypełniać nieustannie, codziennie modląc się: „bądź wo-

---

[2] Por. P. J. C o r d e s, *Znaki nadziei*, Częstochowa 1998, s. 235.

la Twoja". Zjednoczenie z drugim człowiekiem w imię Jezusa staje się drogą do nowej jakości w działaniu. To już nie my sami zapewniamy skuteczność naszej misji i programom, ale Jezus bierze na siebie pomyślność lub pozorne niepowodzenie, bo przecież krzyż wpisany jest w program chrześcijańskiego działania. Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy modlił się za tych, którzy uwierzą, „aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał" (J 17, 21). Wzajemne zjednoczenie prowadzi wierzących do zjednoczenia z Ojcem i warunkuje skuteczność apostolstwa, prowadzi do otwarcia serc na wiarę w Jezusa – wysłańca Bożego.

Zauważamy bez trudu, że dziś świeccy upatrują swojego odnowionego miejsca w Kościele i świecie w zaangażowaniu w działalność grup, wspólnot, stowarzyszeń. Jeden z ciekawszych tekstów prawnych dotyczących obecności świeckich w Kościele mówi o związku ich chrześcijańskiej działalności w świecie z sakramentami chrztu i bierzmowania, dzięki czemu „mają ogólny obowiązek, a zarazem prawo współpracować – czy to indywidualnie, czy też zrzeszeni w stowarzyszeniach – aby Boże przepowiadanie zbawienia było poznane przez wszystkich ludzi na całym świecie i przez nich przyjęte" (*Kodeks prawa kanonicznego*, kan. 225, par. 1).

POLA EWANGELIZACJI

Oczekiwania świeckich idą w wielu kierunkach: ewangelizacji, refleksji otwartej na uznanie wielorakich form ekspresji wiary, studium teologii, ale niekiedy też pragnienia obecności w strukturach kościelnych. Kościół nigdy nie lękał się takich pragnień swoich synów i córek, często ich nawet zachęcał do tych form, które jawiły się jako „zaślubiny" z obowiązkami i zadaniami i przybierały nazwę posługi czy diakonii. Wielką misją świeckich jest rodzina, gdzie małżonkowie wzajemnie sami sobie udzielają sakramentalnej łaski, realizując w ten sposób swój urząd kapłański.

Papież Paweł VI w Motu proprio *Ministeria quaedam* (15 VIII 1972) ustanowił posługi lektora i akolity, otwierając tym samym drogę do nowych posług kościelnych. Jak dotąd Kościoły lokalne nie rozwijały tej możliwości, być może w przekonaniu, że struktury nie zawsze dynamizują ducha, zwłaszcza wtedy, gdy celem staje się pozycja i urząd, a nie rzeczywista potrzeba, co widać niekiedy na misjach, a także w niektórych europejskich Kościołach. Zasługi katechetów świeckich i członków rad pastoralnych są wielkie i życiowo konieczne, ale ich praca i pozycja nie może prowadzić do odejścia od wspólnoty, w której jedni drugich brzemiona niosą (por. Ga 6, 2).

Wydaje się, że ustanowienie posług lektora i akolity (por. KPK, kan. 230, par. 1) może okazać się rzuceniem ziarna, z którego plon należy do przyszłości.

Jednakże nie wszędzie świeccy pozostali na właściwych sobie pozycjach. Stolica Apostolska opublikowała w dniu 13 sierpnia 1997 roku Instrukcję o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów. Jest to międzydykasterialny dokument „porządkujący" między innymi sposób udziału wiernych świeckich w liturgii. Okazało się bowiem, że zbyt pochopnie przelano na nich niektóre zadania właściwe tylko diakonowi, prezbiterowi lub biskupowi (np. głoszenie homilii podczas Mszy świętej, namaszczenie świętym olejem), co prowadzi do zacierania symboliki szat liturgicznych i rytuałów duszpasterskich.

Posługa apostolska Jana Pawła II przyniosła nowy element, nowe zadanie, do którego wezwani są świeccy, a jest nim wezwanie do głębszej odpowiedzialności za moralne oblicze świata. Mówiąc o odpowiedzialności, o możliwościach, zadaniach i charyzmatach ludzi świeckich, o ich godności i „władzy", Papież równocześnie podkreśla rolę i miejsce kapłanów. Bez nich promocja laikatu byłaby niewłaściwym, a nawet niebezpiecznym rozwojem tylko części organizmu Kościoła. Zacieranie różnicy między kapłaństwem powszechnym i kapłaństwem ministerialnym oraz niedostrzeganie ich specyfiki jest niebezpieczne, ponieważ może prowadzić do zacierania prawdy teologicznej, a stąd już tylko krok do subiektywizmu wiary. Są dziedziny i zadania, których nie wypełnią duchowni: rodzina, praca, życie ekonomiczne, społeczne i polityczne, wrażliwość na znaki czasu. Nie chodzi przy tym jedynie o doraźne akcje, o sukces jednorazowy, ale o świadomość zadań stałych, o gotowość brania na siebie odpowiedzialności za ryzyko porządkowania świata według zasad niezmiennych, etycznych, ewangelicznych.

Ważną sprawą staje się uświadomienie sobie potrzeby stałej formacji wiary. Dotyczy to każdego z nas z osobna, ale należy również pamiętać o konieczności formacji wspólnotowej. Ukształtowane w ten sposób świadectwo wiary będzie miało podwójny wymiar: osobistej refleksji i decyzji, ale i świadectwa, które dojrzało we wspólnocie i za którym stoi grupa ludzi. Nabiera ono nowej mocy w środowisku i prowadzi do pełniejszych zobowiązań samych członków wspólnoty. Nie zapominajmy też o niezwykle ważnej roli, jaką od początku pełni w Kościele wspólnota parafialna.

Chrześcijanie są dziś w dobrej sytuacji, jeśli chodzi o możliwość korzystania z różnych dróg formacji czy szkół apostolstwa. Są one liczne i różnorodne. Spełnią swoją rolę, o ile u ich podstaw będzie stała wiara, poczucie troski o realizację Ewangelii i pełne zjednoczenie z Kościołem. Żadnego z tych zadań nie da się wypełnić bez stałej modlitwy osobistej i wspólnej, bez modlitwy, która może być drogą do sukcesu, ale nie boi się porażki, bo zwycięstwo krzyża jest zwycięstwem najpewniejszym.

Obserwacja zaangażowania chrześcijan w świecie prowadzi do odkrycia, że możliwe jest uświęcenie właśnie poprzez codzienne życie i pracę. Chrześcijanie niejednokrotnie zdobywają się na heroizm wierności Bogu w pełnieniu Jego

woli, w realizowaniu miłości. Wśród 108 męczenników wiary, ogłoszonych błogosławionymi przez Jana Pawła II w Warszawie w 1999 roku, jest wielu świeckich, którzy oddając życie potwierdzili, że wiara uformowała ich myślenie i ustrzegła sumienie. Moc przyszła od Pana.

W promowaniu apostolstwa świeckich w dzisiejszym świecie warto pamiętać o pewnych pryncypiach:

– im silniejsza staje się sekularyzacja, tym większy radykalizm potrzebny jest w wyciąganiu wniosków z żywej obecności Jezusa w Kościele;

– im bardziej osoba świecka angażuje się w życie publiczne, tym więcej wysiłku powinna wkładać w przepojenie wiarą swego życia osobistego;

– im bardziej zbliża się do problemów z zakresu ortodoksji nauki Kościoła, tym mocniej powinna trzymać się wskazań Urzędu Nauczycielskiego;

– im ryzykowniejsze i bardziej dekoncentrujące jest pole jej działania, tym więcej czasu powinna poświęcać na modlitwę, aby akcję uzupełniać kontemplacją;

– im bardziej charyzmatyczne i samodzielne podejmuje inicjatywy, tym większą winna wykazywać troskę o łączność z hierarchią;

– im bardziej materialne i światowe jest pole jej pracy, tym większa potrzeba zanurzenia w nadprzyrodzoności.

Kościół coraz mocniej ufa świeckim. Widać to w nauczaniu i w duszpasterskiej działalności Ojca Świętego. Świeccy są jego stałymi interlokutorami, poczynając od przedstawicieli światowej elity intelektualnej, aż po robotników i misjonarzy parafialnych. Jan Paweł II to papież licznych odważnych gestów i słów. Wiele z nich wejdzie na trwałe do zbiorowej pamięci Kościoła.

W adhortacji *Christifideles laici* znajdujemy następującą zachętę: „świeccy nie mogą rezygnować z udziału w «polityce», czyli w różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra [...]. Ani oskarżenia o karierowiczostwo, o kult władzy, egoizm i korupcję [...] ani dość rozpowszechniony pogląd, że polityka musi być terenem moralnego zagrożenia, bynajmniej nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności chrześcijan w sprawach publicznych" (nr 42). Polityka to trudne pole pracy. Jej wpływ na losy świata i dolę poszczególnego obywatela zawsze będzie doniosły, dlatego w politykę powinny się angażować osoby zdolne do przepajania polityki wartościami moralnymi.

KTÓRĘDY DO PRZYSZŁOŚCI?

Pierwszym postulatem na drodze odkrywania wartości katolickiego laikatu staje się poznanie i umiłowanie prawdy o Bogu. Świeccy zapewne nie oczekują jakichś szczególnych przywilejów, ale pomocy w uświadomieniu sobie i wyrobieniu przekonania, że wiedza o Bogu Prawdziwym i uprawianie teologii nie

jest zarezerwowane dla osób duchownych: „pożądane jest, żeby wielu świeckich katolików zyskiwało odpowiednie wykształcenie w naukach teologicznych i żeby duża część spośród nich studia te gorliwie uprawiała i pogłębiała" – mówi Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (nr 62).

W TROSCE O POGŁĘBIONĄ TEOLOGIĘ

Autentyczne obcowanie z prawdą teologiczną w duchu wiary otwiera wielką szansę na obudzenie głodu wiedzy i potrzebę formacji teologicznej w całym Kościele, niezależnie od stanu: wśród kapłanów i świeckich. Może dopiero epoka świeckich teologów w Kościele, na którą czekamy i do której nieustannie zachęcamy, stanie się promotorem jakościowo nowego głodu wiedzy i łaski także wśród kapłanów?

Lekarstwem na różne formy współczesnego antyklerykalizmu jest szerokie studium filozofii i teologii katolickiej wśród świeckich. W świetle prawdy ukazuje się też piękno uniwersalizmu Kościoła i gasną przestarzałe osiemnastowieczne mity oświeceniowe o rzekomym konflikcie wiary i wiedzy. Potrzebni są dziś Kościołowi wykształceni teologowie świeccy pozostający w pełnej zgodzie z Urzędem Nauczycielskim, którzy staną się świadkami Prawdy we współczesnym świecie. Kongregacja Nauki Wiary wydała 24 maja 1990 roku specjalną Instrukcję o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*. Posługa teologa – duchownego lub świeckiego – staje się powołaniem w służbie Słowa Objawionego, jest realizacją prorockiej misji chrześcijanina i ujawnia fakt uczestnictwa w Urzędzie Nauczycielskim Kościoła. Teolog świecki, zanurzony w rzeczywistości ziemskiej, na co dzień ma szansę przeżywać swoją misję uświęcania świata niejako od wewnątrz, a poprzez swoją pracę i wysiłek duchowy może przenikać życie rodzinne i zawodowe wiarą i łaską. Teologia bowiem nie jest dyscypliną wiedzy oderwaną od życia, powinna ona prowadzić do pogłębionego spojrzenia na świat i życie przez pryzmat Objawienia Bożego.

OFIAROWANIE KOŚCIOŁOWI SWOJEGO TALENTU

Nie brak przykładów wybitnych katolickich uczonych, pisarzy, poetów, redaktorów, którzy skutecznie służą Prawdzie na uczelniach i w fachowych pismach. Tworzą też własne środowiska, twórcze i wartościowe, a przy tym wnoszące świeży powiew wiary w dzisiejszym świecie. Krzepi nas widok świeckich z „pierwszej linii" dokonujących konfrontacji z publicystami często o bardzo antyklerykalnym nastawieniu.

Za kolejny pozytywny przejaw aktywności uważam fakt, że świeccy coraz częściej angażują się w działalność społeczną nie odrywając się od praktyk Kościoła. Zabierają publicznie głos i mają odwagę domagać się także od nas, nauczycieli wiary, oznak większej jedności pasterskiej, większej konsekwencji życiowej, większej poprawności teologicznej. Źle się dzieje, gdy „Jahwe jest umieszczany pośród innych bóstw. Gorliwość nazywana fanatyzmem, wierność ciasnotą, a bogobojność strachem" – przestrzega Ruben w sztuce Pawła Lisickiego[3].

SZACUNEK DLA SKARBCA CNÓT GROMADZONYCH PRZEZ „PROSTACZKÓW"

Nie bójmy się ludzi prostej wiary. Są oni obecni także na areopagach kultury i polityki. Przyjdą z pomocą wypędzanemu za miasto Chrystusowi i Kościołowi. „Po tym zażyłym obcowaniu z sobą świeckich i pasterzy spodziewać się należy rozlicznych dóbr dla Kościoła – zachęca Sobór – dzięki niemu bowiem w świeckich umacnia się poczucie własnej odpowiedzialności, wzmaga się zapał i łatwiej siły świeckich łączą się z pracą pasterzy. Ci zaś, wsparci doświadczeniem świeckich, mogą zdobyć celniejszy i odpowiedniejszy sąd zarówno w sprawach duchowych, jak i doczesnych; tak aby cały Kościół, umocniony przez wszystkie swoje członki, skuteczniej pełnił swe posłannictwo dla życia świata" (Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 37).

Przedwieczny Boży plan zbawczy nie jest pustą teorią ani abstrakcją, ale realizuje się przez znaki i ludzi, przez wydarzenia i przesłania, których odkrywanie Bóg powierzył ludziom. Wiara i chrzest jest tym znakiem szczególnej łączności z Chrystusem, Bogiem-Człowiekiem, który rozpoczął nową historię ludzkości. Także świeccy są odpowiedzialni za skuteczność tej zbawczej misji Chrystusa.

Bez udziału katolików świeckich niemożliwe byłoby w wielu polskich diecezjach objęcie katechezą szkolną dzieci i młodzieży. W ten sposób świeccy podjęli misję formacji wiary i odpowiedzialności za nią. Doświadczenie innych Kościołów poucza o wartości takiej współpracy, która powinna pozostać otwarta na wiele różnych dziedzin. Ten udział, z natury rzeczy, nie może jednakże stawać się konkurencją czy dominacją, ale służbą, pomocą i współpracą z posługą kapłana czy biskupa realizującego we wspólnocie Kościoła swoje pasterskie posłannictwo[4].

---

[3] Por. P. L i s i c k i, *Jazon*, Warszawa 1999, s. 32.

[4] Por. na ten temat: M. M r ó z, *Powołanie i misja teologa świeckiego w Kościele*, „Homo Dei" 1999, nr 4, s. 19-27.

NOWE CZASY – NOWE ZAGROŻENIA

Obserwatorzy współczesności zauważają, że niektórzy ludzie wykształcili w sobie przekonanie o wyjątkowości czasów współczesnych, o postępie, którego rzekomo są współtwórcami, i dlatego uważają, że mają prawo do forsowania wizji najdziwniejszych, także w kreowaniu kryteriów dla kultury, sztuki, piękna. Powstaje wrażenie, że wszystko jest „zamazane", niejasne. Niesmak budzi promocja niektórych noblistów w dziedzinie literatury w ostatnich latach. Nagrodzenie włoskiego obrazoburcy ujawnia brak smaku, ale zadziwia też brak reakcji wobec tej propagandy skierowanej do elit intelektualnych. Wiele jest wokół nas mitów, którymi jesteśmy karmieni aż po granice śmieszności, a może nawet aż po granice bezpieczeństwa psychicznego. Tymczasem „król naprawdę jest nagi". Cóż wart jest „autorytet moralny", który kłamie i nienawidzi? Cóż wart jest przywódca polityczny, który nie uznaje zasad moralnych? Cóż wart artysta odchodzący od kanonów piękna? Czas weryfikuje brzydotę, fałsz i niemoralność. Jest dziś wielkie zapotrzebowanie na chrześcijańskie, ewangelijne kryteria człowieczeństwa, na autentyczny humanizm. Transcendencja to nasze bogactwo, a dekalog to fundament mądrości życia.

Ile papieru i czasu potrzeba, aby wmówić ludziom, że aborcja jest wyrazem wolności? Wiemy jednak, że do panteonu nieśmiertelnych wchodzi Jan Paweł II, a wraz z nim lekarze i naukowcy mający odwagę bronić poczętego życia, najsłabszego człowieka.

W ubiegłym roku na Uniwersytecie Śląskim wręczono najwyższe akademickie wyróżnienie znanemu polskiemu poecie Tadeuszowi Różewiczowi. Poeta w podziękowaniu zacytował Norwida: „z rzeczy tego świata zostaną tylko dwie. Dwie tylko. Poezja i dobroć. I więcej nic". Przestrzegł też przed używaniem słów martwych. „Martwe słowa, martwe idee, martwi ludzie coraz częściej przemawiają w naszych czasach". Chrześcijanie mają do dyspozycji środek niezwykły w promowaniu odkrytego ideału – Słowo Pana. „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca" (Hbr 4, 12).

Nie wystarczy przekonywać wszystkich wokół, że jest źle, że sekularyzm i liberalizm etyczny zalewa świat i wkracza do Kościoła. Trzeba podjąć działania. Działania ryzykowne zazwyczaj podejmują ludzie prawi, często młodzi, i właśnie tacy ludzie potrzebni są Kościołowi, aby doświadczenie starszych nie zmarnowało się, aby mądrości nie rozwiał wiatr, zanim nie zapuści korzeni. Prorocy, kapłani i rządzący powinni dążyć do zjednoczenia sił, zachęcać do wytrwania, do ofiarnego realizowania zadań płynących z odpowiedzialności za świat i za przekazany depozyt wiary.

Nie ostoi się świat bez pomocy Bożej, ale Pan Bóg szuka współpracowników w realizowaniu dobra. Przekazał ziemię ludziom, aby „czynili ją sobie

poddaną" (Rdz 1, 28). Porządkowanie świata według norm moralnych należy do ludzi i nie można mieć pretensji do Stwórcy, że nam zaufał i obficie nas wyposażył.

Chrześcijanie są zawsze gotowi do współpracy z ludźmi dobrej woli dla postępu ludzkości. Dzisiaj nie jest łatwo bronić zasad moralności wśród organizacji i gremiów międzynarodowych. Niestety, instytucje te bardzo często nie bronią życia, promują aborcję, relatywizują prawa moralne, destabilizują małżeństwo, jako trwały związek dwojga ludzi różnej płci, i rodzinę, nie widzą potrzeby przywołania motywacji najmocniejszej, nieprzemijającej w promocji swojego ustawodawstwa. Imię Boże i treść Ewangelii – najpiękniejszej Księgi świata – nie pojawia się jako motyw działania na współczesnych areopagach. Brak odniesienia do wymiaru duchowego sprawia, że wiele inicjatyw od samego początku skazanych jest na niepowodzenie. Ziemia bez Boga staje się smutna i martwa.

O PERSPEKTYWĘ PRZYSZŁOŚCI

Jakiego laikatu potrzebuje dziś Kościół? Pytanie to jest ważne i wydaje się uzasadnione w każdym czasie.

Laikat katolicki i chrześcijański w okresie ograniczania wolności, prześladowania kultury i religii oraz niszczenia tożsamości narodowej odczytywał swe zadania jako potrzebę obrony praw podstawowych, praw człowieka i podmiotowości społeczeństwa. Dokonano wiele, ale i w tamtych czasach nie obyło się bez konfliktów. Miały one miejsce w różnych sytuacjach i dotyczyły różnych opcji wewnątrz samego Kościoła oraz ujawniały różnice w wyborze dróg działania: w polityce, w relacji do własności środków produkcji, samodzielności partyjnej czy dialogu z władzą.

Pouczająca jest tu historia relacji Prezydium Konferencji Episkopatu, szczególnie ówczesnego jej przewodniczącego oraz wiceprzewodniczącego, do takich środowisk, jak Pax, Znak, „Tygodnik Powszechny" i inne. Pozostały z tamtego czasu świadectwa pisane, świadectwa zachowań wskazujące na to, że żywotność intelektualna obu stron była duża, a i dynamika wymiany poglądów – zarówno zgodnych, jak i różniących się zasadniczo – niemała.

Dzisiejszy laikat katolicki – zarówno poszczególny chrześcijanin świecki, jak i grupa zrzeszona w imię wspólnej wiary – powinien wykazywać żywotność intelektualną o prawdziwie katolickim profilu, czyli otwartość na świat, religie i ludzi. Otwartość ta domaga się ścisłej jedności z całym Kościołem, co zapewnić może jedność z hierarchią. Biskupi i kapłani powinni być świadomi zadania równoległego: otwartości na kontakty z odpowiedzialnym za swe opcje społeczno-polityczne laikatem, bez rezygnacji z zadań płynących z ich funkcji pasterskiej.

Wiara chrześcijańska daje trudne, a nawet radykalne odpowiedzi na życiowe problemy. Niekiedy nie ma gotowych odpowiedzi, a wtedy trzeba być razem z ludźmi w poszukiwaniu, w niemocy, w cierpieniu, trzeba dzielić się z nimi nadprzyrodzoną nadzieją, która nie może zawieść.

Szczególnie doniosłym zadaniem i wyzwaniem dla nas wszystkich staje się obrona fundamentów ludzkiej egzystencji. Bez poczucia stałości zasad zachwieje się cały sens życia. Dlatego tak ważną sprawą jest bezwarunkowa obrona życia człowieka od chwili poczęcia i obrona każdego z praw dekalogu. Religia, wiara w Boga, jest jednym z tych wielkich świateł na drodze rozwoju człowieka. Nie powinno ono nigdy zgasnąć, mimo że osłabiony wzrok wędrowców nieraz już go nie dostrzega.

Viktor Frankl, praktykujący Żyd, znany psycholog wiedeński, więzień obozów koncentracyjnych, które pochłonęły jego najbliższą rodzinę, upierał się, że wiara w Boga musi być bezwarunkowa: „Jeśli bowiem wiara jest bezwarunkowa, oprze się i stawi czoło faktowi, że sześć milionów uległo hitlerowskiej zagładzie, jeśli nie, rozsypie się, gdyby choć jedno niewinne dziecko miało umrzeć, jeśli posłużymy się argumentem wysuniętym niegdyś przez Dostojewskiego. Mijający wiek daje dostatecznie wiele przykładów na to, że gdy wiara w Boga zatraca się, często następuje utrata wiary w człowieka”[5].

Postulat promocji świeckich w Kościele oznacza troskę o ich chrześcijańską tożsamość. Nie ma to nic wspólnego z pogardą czy wyniosłością wobec niewierzących lub członków innych religii. Chrześcijanin nie zmienia swoich przekonań tylko po to, aby przypodobać się aktualnie panującym modom. Elity katolickie mają do spełnienia rolę wprost niezastąpioną: powinny stać się pierwszą pomocą hierarchii w rozeznaniu nowych prądów teologicznych i problemów społecznych, a nawet w dokonywaniu ewentualnych ocen politycznych. Proces globalizacji stał się dziś tak złożony, że jego etyczne rozpoznanie jest wprost niemożliwe bez zaangażowania ludzi kompetentnych. Potrzebny jest głos światłych katolickich ekonomistów, aby można było ocenić na przykład moralne aspekty zadłużenia państw biednych wobec banków i funduszy monetarnych narzucających im niekiedy lichwiarskie odsetki.

Elity katolickiego laikatu dopiero wtedy spełnią swą rolę, gdy sięgną po najwyższe ideały świętości, kiedy słowem, życiem i miłością krzyża zdołają do swoich przemyśleń i wyborów przekonać innych świeckich, a także pozyskać kapłanów i biskupów. Postawa pokornego otwarcia na dialog ze strony hierarchii ułatwi drogę do wspólnej modlitwy i refleksji, pomoże zaangażować się i wytrwać w realizowaniu zadań związanych z napełnianiem świata radością, pokojem i mocą płynącą od Tego, który przyszedł świat zbawić, a nie potępić.

---

[5] Ch. G a r b o w s k i, *Viktor E. Frankl i humanizm otwarty ku Bogu*, „Przegląd Powszechny” 1999, nr 12, s. 362.

ZAGROŻENIA WSPÓŁCZESNEGO LAIKATU

Wśród niebezpieczeństw, na jakie narażeni są ludzie „ze świecznika", a wśród nich także chrześcijańscy intelektualiści, wymienić można tendencję do manifestowania swojej wyższości wobec wszystkich, którzy „nie dociągają" do ich poziomu intelektualnego, co prowadzi do źle pojętego elitaryzmu i „klubizmu", do zamknięcia w ramach grupy wybranych przyjaciół i sympatyków. Laikat katolicki to przecież nie tylko elita kulturalna, członkowie ruchów i wspólnot, ale także modlący się lud parafialny.

Przestrzegać też trzeba przed tworzeniem struktur niepotrzebnych, prowadzących do akceptacji zjawiska tak zwanych katolików etatowych. Stają się oni bowiem grupą zamkniętą, nie dostrzegającą potrzeby stałej formacji duchowej. Doświadczenia krajów zachodnich, a nawet niektórych krajów misyjnych, przestrzegają przed pochopnym oddawaniem odpowiedzialności za nauczanie, administrację lub inne sektory duszpasterskie grupie zbyt „jednorodnej". Odpowiedzialność w Kościele jest bowiem wspólna, zgodnie z zaleceniem św. Pawła: „Jeden drugiego brzemiona noście..." (Ga 6, 2).

Arcybiskup Kolonii, kard. Joachim Meissner, podczas obrad II Synodu Biskupów Europy w 1999 roku publicznie przestrzegał przed nadmiernie rozbudowanym aparatem administracyjnym, oddającym w ręce świeckich fachowców całe sektory duszpasterstwa. W administracji jego diecezji zatrudnionych jest więcej pracowników niż w całej administracji watykańskiej. Pochłania to dużą część budżetu, który okazuje się niewystarczający na programy ewangelizacyjne, co rodzi liczne problemy na polu tożsamości katolickiej wielu pracowników świeckich. Inna trudność, którą wskazał kard. Meissner, to „nadprodukcja" dokumentów Kościelnych.

POTRZEBA JEDNOŚCI

Kościół współczesny utożsamia się z biblijną wizją ludu Bożego wędrującego poprzez historię. Na drogach tej wędrówki nie brak okazji do nowych odkryć i satysfakcji, ale także niebezpieczeństw i zagrożeń.

Brak jedności, który zawsze niepokoił w Kościele, dzisiaj staje się szczególnym zagrożeniem. Coraz lepiej rozumiemy treść modlitwy Jezusa o jedność (por. J 17, 21n.), bo jest ona warunkiem zjednoczenia z Bogiem. Bez niej nie będzie możliwe otwarcie serc na wiarę. A mimo to ciągle jeszcze nie wyciągnęliśmy wszystkich wniosków z zalecenia Chrystusa. Ekumeniczny dialog jest kolejnym ważnym zadaniem. Współczesny Kościół wdzięczny jest środowiskom, które go pierwsze podjęły i wydobyły na światło dzienne. Troska o jedność ma jednak przede wszystkim wymiar wewnętrzny. Niełatwo jest wskazać, gdzie są nieprzekraczalne granice tej jedności eklezjalnej. Jesteśmy świadomi wol-

ności na drogach poszukiwań, znamy zasadę tolerancji, rozumiemy też, że nie powinniśmy naruszać jedności wiary i dyscypliny kościelnej.

Wiele okazji do dyskusji i komentarzy budzą sympatie biskupów i duchownych oraz katolików świeckich wobec różniących się między sobą ugrupowań politycznych. Czy polityczna opcja pisma katolików zaangażowanych w promocję konkretnej partii jest odejściem od jedności? Albo: czy publikowanie artykułów na łamach niezależnych lub antyklerykalnych pism łamie jedność, czy zdradza jedynie styl i osobowość autora? Nie chcemy dawać jednoznacznych odpowiedzi na niejednoznaczne sytuacje. Jednakże warto wskazać na niektóre wątpliwości: czy troska o zachowanie porządku i spokoju w życiu publicznym nie prowadzi niekiedy do etycznie dwuznacznego milczenia wobec sytuacji budzących poważne wątpliwości? Pomoc w znalezieniu odpowiedzi powinna przyjść od zaangażowanych w życie publiczne i odpowiedzialnych za nie katolików świeckich posiadających wrażliwe i prawe sumienia. Jedności eklezjalnej nie narusza wierność prawdzie, nawet radykalna, niekiedy trudna, skazująca na samotność, oskarżenia, separację towarzyską lub społeczną. Wierność zasadom staje się wtedy świadectwem i służbą.

W 1906 roku redakcja „Przeglądu Powszechnego" przeprowadziła ankietę na temat zadań katolicyzmu w Polsce. Osiemdziesięciu dwóch respondentów spośród osób duchownych i świeckich dzieliło się swymi uwagami i oczekiwaniami wobec polskiego Kościoła. Idea odnowy nie była obca polskim katolikom. Dlatego tak bardzo akcentowali potrzebę formowania elit oraz włączenia katolików świeckich w społeczną dyskusję na tematy dotyczące wiary. Za jedną z pilnych spraw uznano między innymi tak zwaną kwestię społeczną, postulowano zerwanie aliansu z „bankietową dobroczynnością" na rzecz „wszechstronnej działalności określanej mianem akcji katolickiej", przestrzegano przed „identyfikowaniem działalności Kościoła z działalnością partii katolickiej". Można powiedzieć, że oczekiwania wobec polskiego katolicyzmu, prawie sprzed stu lat, ujawniły potrzebę wewnętrznej odnowy – „potrzebę pracy nad tym, aby jak najwięcej ludzi rozumiało, że wszyscy mają obowiązek współdziałania w szerzeniu idei Chrystusowej"[6].

Współczesne ankiety ukazują podobne oczekiwania wobec Kościoła w Polsce. Za każdym z nich kryje się zapewne przekonanie, że Kościół może i powinien stawać się coraz sprawniejszy w realizowaniu swej misji, milszy Bogu i bliższy ludziom. Nie wystarczy czekać na prawdziwie katolicki laikat. Trzeba z nim być przez formację i wspólne działanie, domagać się większej i pełniejszej zgodności czynów i słów z Ewangelią, nie szczędzić cierpliwości, czasu i miłości pasterskiej. Modlić się z nim i za niego. Przebaczać błędy, ale nie udawać, że ich

---

[6] Por. R. S z c z u r k o w s k i, *Ankieta o Kościele w Polsce z 1906 r.*, „Przegląd Powszechny" 2000, nr 1, s. 59-70.

nie ma, bo od chrześcijańskiego laikatu wiele będzie zależeć w Kościele i w świecie. Nie wszyscy o tym wiedzą i nie wszyscy w to wierzą.

Na szczęście: „Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża" (J 3, 8).

Ks. Jerzy SZYMIK

NADZIEJA Z ARTRETYCZNIE OPUCHNIĘTYCH KOLAN
Chrześcijaństwo a kultura – czy nadchodzi era postchrześcijańska?

Chrześcijaństwo budowane na wydarzeniu Jezusa Chrystusa, na paradygmacie Wcielenia, ma w sobie genetycznie niejako zakodowaną słabość – pewien rodzaj charakterystycznego tylko dla niego „wewnętrznego pochylenia w stronę przegranej". Jest mianowicie Boskim pomysłem realizacji zbawienia człowieka i świata, ale „kenotycznie" skrojonym na ludzką miarę.

I

W ciągu ostatnich dwudziestu wieków w relacjach pomiędzy chrześcijaństwem a wielością odmian ludzkiej kultury bywało, jak wiemy, bardzo różnie. Od głębokiego wzajemnego przenikania po równie głębokie wzajemne animozje. Obecnie relacja ta zdaje się także znajdować na jednym z ryzykownych zakrętów i nie bardzo wiadomo, co jeszcze z tego wyniknie. Radykalne diagnozy na temat (nie)obecności chrześcijaństwa w kulturze, jakie tu i tam się stawia, przybierają nierzadko postać ponurego wieszczenia nadejścia ery postchrześcijańskiej. Żyjemy więc – brzmią w uproszczeniu owe diagnozy – nie tylko w czasach postindustrialnych, postmodernistycznych, ale również postchrześcijańskich[1]. Niektórzy więc piszą książki w stylu „co dalej po chrześcijańskim Bogu?"[2], krytyczne rozprawy na pograniczu erudycyjnych dywagacji i literackiego eseju na temat emancypacji, indyferencji, dekonstrukcji i podej-

---

[1] Daleka od tego rodzaju „ponurego radykalizmu", ale przenikliwie gorzka jest diagnoza T. Węcławskiego dotycząca stanu „myśli i kultury chrześcijańskiej w świecie coraz wyraźniej pochrześcijańskim", sformułowana w jakże aktualnym kontekście problematyki Roku Boga Ojca: „W wielkim uproszczeniu stan ten można przedstawić tak: wyzwania, które pojawiły się wraz ze światem nowożytnym, odgrywają rolę mniejszą niż jeszcze stosunkowo niedawno, wciąż jednak nie można ich uznać za nieaktualne i przebrzmiałe. Równocześnie wielowiekowy kulturowy niepokój związany z poszukiwaniem właściwego odniesienia do Bożego ojcostwa, który stanowił jedną z istotnych ukrytych kwestii nowożytności albo nawet jej kwestię najistotniejszą, odmienił się zasadniczo i zaostrzył, przybierając postać swoistego «afektu antyojcowskiego». Nowożytność kończy się na naszych oczach, a świat ponowoczesny pojawia się jako zwątpienie w sens poszukiwania porządku, który można by jeszcze nazwać ojcowskim" (*Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 96).

[2] Por. D. C u p i t t, *Po Bogu*, Warszawa 1998; L. G o n z á l e s -C a r v a j a l, *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander 1993 (znakomity przykład iberyjskiej próby przepracowania zasadniczych problemów teologii w epoce „postmodernistyczno-postchrześcijańskiej").

rzanego heroizmu życia w pustym, pozbawionym sensu, wirującym w niewiadomym kierunku i celu wszechświecie, rozszczepionym na nie przystające do siebie, a tym bardziej do człowieczych pragnień kawałki. Chrześcijaństwo, według tych opinii, przestało odgrywać rolę kulturotwórczego zaczynu. I nigdy już, zdaniem proroków „ery postchrześcijańskiej", do swej dawnej roli nie wróci...

Problem jest poważny. Nie wolno go z pewnością zbywać wzruszeniem ramion, ironicznym grymasem, udawaniem, że nie ma „żadnej sprawy" bądź wzmocnieniem murów obronnych i zwarciem szeregów. Najgorszą reakcją byłaby kapitulacja, to znaczy rezygnacja z prób wnoszenia chrześcijaństwa na areopagi świata.

To, co najlepsze w chrześcijańskiej myśli i teologii, podpowiada, że kluczem do pozytywnej relacji „chrześcijaństwo – kultura" i modelem dialogu w tej dziedzinie jest misteryjna rzeczywistość osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, czyli głębia Tajemnicy Wcielenia oraz jej egzystencjalne i zbawcze konsekwencje – chrześcijaństwo nie ma lepszych intelektualnie i „życiowo" argumentów. Chrystologia – jak wiadomo – stanowi jądro teologii systematycznej i teologii w ogóle, a jej centralny punkt to tajemnica „w-cielenia", Incarnatio Filii Dei, historiozbawczo przełomowe dzieło Boga. Autor prologu Ewangelii według św. Jana w niemożliwy do przewyższenia w ludzkim języku sposób nazywa to wydarzenie „Logos sarx egeneto" – „Słowo stało się ciałem" (J 1, 14). Wcielenie jest żywym i życiodajnym centrum chrześcijaństwa i proponowanego przez nie oglądu i rozumienia rzeczywistości. Wyrastające z tego wydarzenia oryginalnie chrześcijańskie postrzeganie, poznawanie i pojmowanie określamy jako optykę inkarnacyjną. Chrześcijaństwo nie ma zresztą tak naprawdę nic ważniejszego do powiedzenia światu i tworzonej w ciągu ostatnich dwudziestu wieków kulturze, nic ważniejszego jak właśnie to: Wcielenie Boga jako „soczewka", jako „pryzmat", jako fundament... Jako eschatologiczne (ostateczne i spełnione) spotkanie Boga z człowiekiem, wieczności z historią, nieba z ziemią. Chrześcijaństwo uczy się myślenia wyciągając wnioski z tego spotkania. Rozumie, że Jezus Chrystus, Jego osoba i dzieło, jest miejscem, które po wsze czasy jest modelowym wzorcem tego, iż Bogu i człowiekowi jest ze sobą dobrze. I w tej chrystologicznej przestrzeni chrześcijaństwo uczy się postrzegać relację „Kościół – kultura". Konsekwentnie przemyślana i przeżyta chrystologia inkarnacyjna może być raz jeszcze w dziejach świata lekiem na tendencje wieszczące koniec chrześcijaństwa. Ale po kolei.

II

Widywałem je w Nazaré i w okolicznych wioskach, na krawędzi Europy i Atlantyku. Były ubrane na czarno, nuciły smętne, nostalgiczne pieśni (portugalskie saudade, daleki odpowiednik naszej tęsknoty, jest właściwie nieprze-

tłumaczalne na żaden z indoeuropejskich języków: to coś o wiele głębszego niż „zwykły" Weltschmerz; oprócz wszystkich odmian nostalgii i tęsknoty zawiera w sobie jeszcze „cały" ból istnienia, doczesnego niespełnienia, i gorzki owoc typowo portugalskiego obcowania z bezkresem oceanu). Wypoczywały w cieniu kościołów i białych dzwonnic. Stare kobiety, sterane twardym życiem rybackich rodzin, losem ubogich. Staruszki o twarzach ciemnych, z oczyma zgaszonymi gęstą siecią zmarszczek. Stale z jakimś ciężarem na głowie: z koszem bielizny, z koszem owoców, z naręczem chrustu. Może to od tych ciężarów większość z nich przy niewielkim wzroście wieśniaczki miewa nogi opuchnięte, z fioletowymi śladami żylaków, nogi z trudem wspinające się po stopniach wiejskich kościółków. Ale przychodziły jednak do chłodnych wnętrz wyścielanych kafelkami azulejos. Rację miał ksiądz Pasierb: „stare kobiety lubią być w kościele / są najwierniejszą publicznością Pana Boga" (*Stare kobiety w kościele*)[3].

Takie babcie widziałem też wiosną 1999 roku w Sewilli, pachnącej wówczas odurzającym aromatem kwitnących pomarańczy. W parafialnym kościele pod wezwaniem Matki Bożej Białej Gołębicy, w ubogiej dzielnicy Los Pajaritos pracuje mój przyjaciel, filipin, Witek Wolny. Był Wielki Czwartek, Msza Wieczerzy Pańskiej. Dwanaście starszych kobiet pełniło podczas liturgii rolę dwunastu apostołów. Niezgrabnie wchodziły po stopniach ołtarza prowadzone przez młodszych krewnych. Proboszcz Paco umywał im stopy na wzór Mistrza z Wieczernika. Ich nogi były nogami kobiet z andaluzyjskiej biedoty, z dołów społecznych.

W kilka miesięcy później w pewien sierpniowy, deszczowy wieczór odprawiałem z przyjaciółmi Mszę świętą w Bishop Mountain na Alasce, w diecezji Fairbanks. Nasz przewodnik, ksiądz Andrzej, polski misjonarz, dopływa tu często motorówką po mętnych i niebezpiecznych wodach Yukonu. Po drugiej stronie ołtarza stały dwie kobiety, Anne i Virginia, oraz Roger, mąż tej pierwszej. Wszyscy starzy, schorowani. Rozmawiali niewiele, wyciszeni, jakby się zapadli w siebie na skutek zbyt długiego życia. Po Mszy częstowali nas kawą-lurą w zaimprowizowanym kościele, czyli w ich chacie. Było w jej wnętrzu ciepło, choć brudno.

Eucharystia ta była bardzo prosta. Przeżywałem ją z ogromnym wzruszeniem, którego korzenie sięgały daleko poza Alaskę. To, co widziałem, było mi drogie i bliskie. Rozpierała mnie duma, że jestem chrześcijaninem, że współtworzę Kościół, który zawsze w swym najgłębszym i najwartościowszym nurcie był wspólnotą niewolników, ludzi wydziedziczonych i słabych; że tu, w tym zapyziałym zakątku świata, w tej Ameryce klasy C, Chrystus umiera i zmartwychwstaje dla kilku starych i nieciekawych (po ludzku) osób, z których żadna już „nic nie ma"; że Andrzej, katolicki kapłan, przypływa tu do nich i dla takich

[3] Ks. J. S. P a s i e r b, *Po walce z aniołem*, Warszawa 1996, s. 50.

mszy podejmuje kolosalny wysiłek, zupełnie nieproporcjonalny do „skutku" – to się nie opłaca pod żadnym względem. Poza względem Boskim.

Znałem ten sposób chodzenia, którym porusza się Virginia. Tak chodzą „na Ofiarę" (Opfergang) wokół śląskich ołtarzy nasze babcie o artretycznie opuchniętych kolanach. Tak chodziła moja babcia, Matylda, w ostatnich latach życia, pod górkę, na msze do pszowskiego kościoła. Z wyczerpania przystając co chwilę, dla niepoznaki, przed oknami wystawowymi sklepów z tamtej zgrzebnej epoki, kolebiąc swoje zużyte ciało pięknej kiedyś dziewczyny – ku Bogu. Takie kobiety widuję okutane chustami w lubelskich kościołach. Z nimi, pozbawionymi już blasku i użyteczności, Kościół jest sobą, chrześcijaństwo ukazuje swoją najpiękniejszą twarz: współczującej obecności zbawczo pochylonego nad światem Boga[4].

III

W perspektywie sensu, który otrzymuje w blasku cudu Wcielenia drepcząca w stronę kościoła staruszka, tezy o erze postchrześcijańskiej brzmią dla mnie jak „skrzek karłów", cytując poetę. Piszę to bez ironii i dezawuowania inaczej myślących. Opinie o epoce postchrześcijańskiej są przenikliwe, diagnozy nierzadko głęboko przemyślane, tezy mądre – a jednak mi obce.

Godzi się bowiem – sądzę, nie zawłaszczając, broń Boże, „jedynie słusznej perspektywy" i racji – na problem spojrzeć z perspektywy większej niż parę sezonów czy dwie dekady. Potrzebna jest perspektywa millenniów. Ale i z mniejszego dystansu widać przecież rzecz wyraziście: siła chrześcijaństwa płynąca z jego bezbronności jest światu potrzebna jak nigdy. Będzie potrzebna nawet wówczas, gdy chrześcijaństwo będzie ciche, pokorne, a w kategoriach świata zmarginalizowane. Twierdzę bowiem, że chrześcijaństwo budowane na wydarzeniu Jezusa Chrystusa, na paradygmacie Wcielenia, ma w sobie genetycznie niejako zakodowaną słabość – pewien rodzaj charakterystycznego tylko dla niego „wewnętrznego pochylenia w stronę przegranej". Jest mianowicie Boskim pomysłem realizacji zbawienia człowieka i świata, ale „kenotycznie" skrojonym na ludzką miarę, pomysłem dostosowanym do człowieczych ograniczeń i związanych z przemijaniem słabości.

Boska moc inkarnacji ma swoje najgłębsze źródło w kenozie Boga. Oto paradoks. To z powodu Wcielenia, jego konkretności (ten, a nie inny czas, to, a nie inne miejsce, takie, a nie inne, ograniczone i kruche, ukrzyżowane w końcu „bycie człowiekiem"), Jezus „nie nadążał", prowokując już tam i wtedy początki myślenia o erze postchrześcijańskiej. Będąc synem Izraela łatwiej

---

[4] Por. treści ogłoszonego 1 X 1999 roku listu Jana Pawła II *Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku.*

trafić do mieszkańców basenu Morza Śródziemnego niż do Eskimosów, a rodząc się przed dwoma tysiącami lat ma się trudności z translacją swojego przesłania dla pokolenia żyjącego u progu XXI wieku według „ordine cibernetico". Ale nie można być człowiekiem w ogóle, wszędzie i zawsze. Cud Wcielenia jest związany nieodwołalnie z kruchością konkretu. I teraz najważniejsze: chrześcijaństwo jest najbardziej sobą, kiedy idzie tą właśnie drogą, krok w krok za Mistrzem. Wcielając się – za każdą cenę, również za cenę braku sukcesu i widzialnych wpływów na wielką kulturę i wielką politykę.

W tej perspektywie pytanie o to, czy nadchodzi era postchrześcijańska (przy całej jego trafności, powadze i ciężarze gatunkowym), jest pytaniem o co najmniej jedno piętro niżej niż perspektywa myślenia, którą oferuje teologia inkarnacji. Myślenie bowiem o losach świata w kategoriach ery chrześcijańskiej czy postchrześcijańskiej (skądinąd ważne, nie lekceważę bynajmniej problemu!) jest jednak w perspektywie inkarnacyjnie pojętej kenotycznej miłości Trójjedynego nie do końca stosowne, jeśli chcemy wydobyć to, co autentycznie specyficzne dla chrześcijaństwa, czyli charakterystyczne zapomnienie o wpływie na losy świata z powodu troski o staruszkę w którymś z peryferyjnych miejsc globu.

Nie mam zamiaru udawać, jakobym nic nie wiedział o pustych kościołach w Holandii. Albo o wielu skomplikowanych stronach sytuacji Kościoła nad Wisłą. Proponowana jednak zmiana perspektywy myślenia o tym, co „chrześcijańskie", a co „postchrześcijańskie", płynie nie ze strusiego odruchu ani tym bardziej z ukrywanej rozpaczy. Płynie ona z głębokiego przekonania, że sprawy te są dużo głębsze i nieco inne.

Inkarnacyjna „człowieczość Boga" jest Boską odpowiedzią na cierpienie świata, odpowiedzią wyrażoną najgłębiej w krzyżu Jezusa Chrystusa. A także w wydarzeniu Jego zmartwychwstania[5]:

> Jeżeli Bóg wcielił się w człowieka, umarł i zmartwychwstał,
> Wszelkie ludzkie zajęcia są godne uwagi
> Tylko w tym stopniu w jakim od tego zależą,
> To znaczy zyskują sens przez to wydarzenie[6].
>
> (*Albo – albo*)

---

[5] „Wraz z wiarą w cielesne zmartwychwstanie Jezusa pojawia się podstawowe prawo wiary chrześcijańskiej. Odrzucić należy wszelkie doketystyczne doktryny soteryczne i każdy spirytualistyczny egzystencjalizm, redukujący wiarę do metafor i ukazywania znaczenia oraz gorszący się realizmem wyznawania wiary [...] chodzi o uznanie prawdziwej, integralnej ludzkiej natury Jezusa Chrystusa, do której należą ludzkie ciało i rozumna, obdarzona ludzką wolą dusza (zwłaszcza przeciwko doketyzmowi, apolinaryzmowi i różnym odcieniom monofizytyzmu i monoteletyzmu)". G. L. M ü l l e r, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków 1998, s. 244, 297.

[6] Cz. M i ł o s z, *Dalsze okolice*, Kraków 1991, s. 37.

Przypuszczam, że to, co w naszej epoce najgroźniejsze, bierze się z zaprzeczenia klasycznego paradygmatu chrystologii. Zaprzeczenie owo polega na (rozlicznych) próbach uczynienia człowieka bogiem. Tymczasem przypomnijmy zasadę sformułowaną przez Ireneusza, Atanazego i innych Ojców Kościoła: „Bóg staje się tym, czym jesteśmy, abyśmy mogli być tym, kim On jest". Stanie się podobnym do Boga, przebóstwienie, jest więc niemożliwe na drodze uzurpacji. Tylko inkarnacja Boga stanowi jego autentyczny fundament. Przebóstwienie albo jest darem, albo nie ma go wcale. Związki chrześcijaństwa z kulturą są na dłuższą metę i w głębszym sensie możliwe jedynie w paradygmacie ortodoksyjnej chrystologii. Natomiast wówczas, gdy model „Bóg – człowiek" zaczyna być zastępowany modelem „człowiek – Bóg", mamy do czynienia z najbardziej bodaj wyraźną granicą między tym, co chrześcijańskie, a tym, co niechrześcijańskie (właśnie z „erą postchrześcijańską" włącznie).

Areopagi świata potrzebują chrystologicznej prawdy jak leku. Choroby umysłu i ducha zachowują bowiem – tak dziś, jak i wczoraj – swą śmiercionośną moc. Infekcje atakujące cywilizację bywają prawie zawsze takie same. Zmiany dotyczą jedynie akcentów, kierunków ataku, nowych mutacji wirusa. Z pewnym uproszczeniem teologiczno-filozoficznych zawiłości można je sprowadzić do koniecznej (jakoby – a w sumie fałszywej) alternatywy: albo monizm (materializm, komunizm; natura jest całkowicie dobra itd.), albo dualizm (skrajny spirytualizm, manicheizm; natura jest całkowicie zła, diabelska itd.).

W tym sensie i w tej perspektywie nie istnieje dla naszej ludzkiej kultury wydarzenie ważniejsze niż wydarzenie Wcielenia. Optyka inkarnacyjna zakorzeniona w cudzie Wcielenia pomaga wyjść z labiryntu niszczącego myśl, ducha, kulturę. Chrystologia staje się w ten sposób soteriologią ludzkiej kultury. Zarówno człowiek, jak i jego dzieła znajdują bowiem wówczas wyjście z diabelskiego kręgu błędnych alternatyw: albo monizm – albo dualizm, albo materializm – albo spirytualizm, albo fundamentalizm – albo skrajny sceptycyzm. Również z najgorszej z nich: albo Bóg – albo człowiek[7].

Osoba Jezusa Chrystusa jest dowodem na to, że dobrze jest Bogu i człowiekowi być razem w osobowym zjednoczeniu. Oto więc istota chrześcijańskiego paradygmatu Wcielenia. Oto centrum historii świata i fundament ludzkiej kultury. Oto klucz do tajemnicy konkretnego losu i życia każdej konkretnej osoby.

Jak długo zaś ksiądz Andrzej płynie wzburzonym Yukonem do kilku Indian, starych, chorych, z objawami demencji, by odprawić im Mszę świętą; jak długo na Półwyspie Iberyjskim proboszcz umywa nogi staruszkom ze spuchniętymi kolanami, kobietom, które nie mają żadnego wpływu na kształt er, w których żyją – tak długo żyjemy w erze chrześcijańskiej. I cokolwiek by się

---

[7] Por. J. S z y m i k, *Paradygmat Wcielenia jako fundament ludzkiej kultury. Teologiczna refleksja – literackie świadectwo*, w: *Wokół Tajemnicy Chrystusa*, red. A. Czaja, Z. Glaeser, G. Iwiński, Opole 1997, s. 9-22.

działo z naszym światem – jest on ocalony. Ocalenie bowiem (zbawienie) jest darem. Bóg stał się człowiekiem i dlatego człowiek o własnych siłach nie musi stawać się bogiem.

IV

A zatem, aby uniknąć nieporozumień raz jeszcze powtórzmy pytanie: czy jest to zmierzch chrześcijaństwa? Sporo jest znaków, że tak. Na przykład owa jakże dominująca i rozszerzająca wpływy mentalność cybernetyczno-wirtualno-multimedialna, antykontemplacyjna i rozkojarzona z definicji. Ale...

Ale przecież widziałem modlących się żarliwie w kaplicy Najświętszego Sakramentu w katedrze św. Patryka w Nowym Jorku tego lata (w sierpniu 1999 roku) w samym środku świata znerwicowanych yuppies. Modlący się byli młodzi, zdrowi, modni, ładni. Nie mieli (jeszcze) opuchniętych kolan.

Więc chyba jest tak: myśląc o zmierzchu bądź renesansie chrześcijaństwa zaczynamy je nazbyt często i nazbyt nachalnie mierzyć zbyt ludzką miarą. A jest ono przecież Królestwem Łaski. I jako takie będzie zawsze wymykało się naszym zbyt ziemskim odpowiedziom.

Vittorio POSSENTI

PROBLEM NOWEJ CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
Maritain, Sobór i ponowoczesność

Należy iść drogą wskazaną przez „Humanizm integralny", który w epoce sekularyzacji proponuje „inną" interpretację dziejów kultury i wskazuje na „inną" przyszłość, nie ograniczając się do usprawiedliwiania przyjęcia przez katolików ogólnie pojętej demokracji i niejasnej religii obywatelskiej. Odnowa cywilizacji chrześcijańskiej jawi się jako szansa uniknięcia niebezpieczeństwa nihilizmu. Alternatywa między nihilizmem a nową cywilizacją chrześcijańską stanowi podstawowy problem myślenia i działania współczesnych chrześcijan.

ZAPOMNIENIE O CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ?

Można się dzisiaj spotkać z niechęcią wobec idei cywilizacji chrześcijańskiej czy nawet z jej wyraźnym odrzucaniem. Mówi się nieraz: „Cywilizacja chrześcijańska skończyła się raz na zawsze. Nowa cywilizacja chrześcijańska jest nie do pomyślenia, jest to idea ahistoryczna".

Tego rodzaju opinia nie wytrzymuje jednak spokojnej refleksji. Możemy powiedzieć, że kwestia cywilizacji chrześcijańskiej zasługuje na to, by stać się przedmiotem rewizji, to znaczy nowego przemyślenia, choćby dlatego, że zbyt łatwo uznano ją za przestarzałą. W rzeczywistości dyskusja o cywilizacji chrześcijańskiej dotyczy zarazem samego chrześcijaństwa, jego wartości i oddziaływania historycznego. „Nowa cywilizacja chrześcijańska" stanowi cel, do którego od ponad wieku zmierzają pragnienia i działania Kościoła (w dalszej części spróbujemy określić treść tego pojęcia). Sobór Watykański II postawił świat polityki oraz wszystkich ludzi świeckich przed wyzwaniem, którego pełnego znaczenia nie uświadomiliśmy sobie jeszcze w trzydzieści lat po jego zakończeniu. Wyzwanie to zawarte jest w zwięzłym stwierdzeniu: „zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej" (*Lumen gentium*, nr 31). Zadanie porządkowania według zamysłu Bożego ogromnego obszaru życia doczesnego jest jasne i zarazem rewolucyjne: nie chodzi tylko o duchowy kult czy intencję, lecz o obiektywne podporządkowanie działania określonemu ładowi związanemu z człowiekiem, ze stworzeniem, z Bogiem. Mamy tu do czynienia z przekonaniem, że istnieje plan Boży dotyczący życia ludzkich społeczeństw, całej sfery tego, co stworzone.

Idea nowej cywilizacji chrześcijańskiej stanowi być może główną oś filozofii praktycznej Jacquesa Maritaina. Kiedy francuski filozof mówi o humanizmie

integralnym, o nowym humanizmie, o wyjściu poza nowożytność, to horyzontem jego myślenia jest zawsze konkretny ideał historyczny nowej, ponowożytnej cywilizacji chrześcijańskiej. Warto też zwrócić uwagę na to, że Sobór Watykański II nie odrzuca idei cywilizacji chrześcijańskiej, a wręcz wskazuje na jej możliwość, mówiąc o relacji między wiarą a życiem (kulturą)[1]. Rozpocznijmy jednak od Maritaina.

„Nowa cywilizacja chrześcijańska nie tylko jest możliwa, lecz jest punktem, ku któremu dążą wszystkie rzeczywiście postępowe siły, które działały i działają w historii od czasu rozkładu średniowiecza. Istnieją też inne siły, które działają w kierunku przeciwnym. Wynik zależy od ludzkiej wolności"[2]. Kwestia nowej cywilizacji chrześcijańskiej stanowi główny temat książki Maritaina *Humanizm integralny*, której podtytuł brzmi: *Zagadnienia doczesne i duchowe nowej cywilizacji chrześcijańskiej*[3]. Od opublikowania książki w roku 1936 minęło wystarczająco dużo czasu, aby podjąć się oceny jej wpływu. Pomimo ewolucji języka teologicznego, który nie jest dzisiaj skłonny posługiwać się terminem „cywilizacja chrześcijańska", nie da się uniknąć tego problemu, gdyż dotyczy on relacji między Ewangelią i kulturami.

Teza, której chciałbym bronić, jest następująca: nieodwołalny koniec epoki konstantyńskiej nie oznacza końca idei cywilizacji chrześcijańskiej. Obie te rzeczywistości różnią się między sobą i nie istnieje między nimi ścisły związek; innymi słowy, idea cywilizacji chrześcijańskiej jest niezależna od struktur epoki konstantyńskiej. Oczywiście koniec epoki konstantyńskiej oznaczał zarazem koniec ostatniej z form cywilizacji chrześcijańskiej, to znaczy jej formy mieszczańskiej, ale rozkładu tej ostatniej nie można utożsamiać z upadkiem samej idei cywilizacji chrześcijańskiej. Po zakończeniu ery konstantyńskiej Kościół jeszcze wyraźniej ukazał swoją transcendencję uwolnioną od fałszywych sakralizacji struktur świeckich i dwuznacznej symbiozy między religią a polityką, między doczesnością a duchowością. Co więcej, nowa samoświadomość Kościoła jest lepszą gwarancją zbudowania przyszłej nowej cywilizacji chrześcijańskiej; mimo że misja ewangelizacji i konkretny ideał historyczny nowej cywili-

---

[1] Temat ten wielokrotnie podejmował Jan Paweł II. Na przykład w swoim przemówieniu w Loreto 11 IV 1985 roku stwierdził: „Należy przezwyciężyć, drodzy bracia i siostry, ów rozdźwięk pomiędzy Ewangelią a kulturą, który, również w przypadku Italii, stanowi dramat naszej epoki; należy podjąć dzieło przepajania kultury wiarą, która mocą Ewangelii dosięgnie i przemieni kryteria oceny, hierarchię wartości, postawy i nawyki myślowe, modele życiowe [...] tak, że chrześcijaństwo nadal będzie mogło ofiarowywać, również człowiekowi żyjącemu w społeczeństwie wysoko uprzemysłowionym, sens życia i jego kierunek". *Pojednanie chrześcijańskie i ludzka wspólnota*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 6 (1985) nr 4-5, s. 14.

[2] J. M a r i t a i n, *Rifessioni sull'America*, Brescia 1960, s. 146.

[3] W wydanym przez Ośrodek Wydawniczy „Veritas" polskim tłumaczeniu *Humanizmu integralnego* (Londyn, b.r.w.) używany jest termin „świat chrześcijański". W niniejszym tłumaczeniu – po konsultacji z autorem artykułu – zastępujemy go wyrażeniem „cywilizacja chrześcijańska" (przypis tłumacza – J. M.).

zacji chrześcijańskiej różnią się między sobą, nie są to rzeczywistości sobie przeciwstawne.

W dokumentach soborowych nie pojawia się termin „cywilizacja chrześcijańska", obecna jest natomiast sama „rzecz", o którą chodzi. Jeśli idea cywilizacji chrześcijańskiej nie cieszy się dziś dobrą prasą i spotyka się z rezerwą, to nie jest tak z racji Soboru, lecz raczej z powodu szeregu czynników teologicznych i kulturowych. Ryzykując pewne uogólnienie możemy powiedzieć, że cień podejrzenia na ideę cywilizacji chrześcijańskiej jako na coś dogmatycznego, nieliberalnego, integralistycznego i triumfalistycznego rzuciły proces sekularyzacji oraz ruch określany mianem „roku 1968". Pojawiła się wówczas idea mówiąca o tym, że odnowa Kościoła powinna dokonać się w świetle nowoczesności i doprowadzić do ostatecznego ich wzajemnego pojednania[4]. Niech mi będzie wolno przypomnieć w tym miejscu przenikliwe pytania Karla Bartha (którego dzieło podziwiam, chociaż nie zgadzam się z nim w różnych punktach), które brzmią bardziej przekonująco, jeśli skierujemy je raczej do „kościelnego roku 1968" niż do Soboru: „Czy optymizm co do możliwości przemiany świata za pomocą jego własnych sił, towarzyszący nieustannie tej konstytucji [*Gaudium et spes*], jest w zgodzie z tonem Ewangelii synoptycznych i listów Pawłowych? [...] Czy Kościół [na Soborze] zamierzał odnowić swą samoświadomość historyczną i praktyczną w świetle Objawienia, na którym się opiera, czy zamierzał odnowić – ze względu na swe aktualne zadania – myślenie, język i działanie w świetle świata współczesnego?"[5]

Nauczanie, w którym Sobór poruszył problem idei cywilizacji chrześcijańskiej, zawarte jest po pierwsze w wyraźnym odrzuceniu rozdziału między wiarą a życiem: „Rozłam między wiarą wyznawaną a życiem codziennym, występujący u wielu, trzeba zaliczyć do ważniejszych błędów naszych czasów" (*Gaudium et spes*, nr 43). Ów duch rozdziału rozciąga się na inne dziedziny, przeciwstawiając rozum i wiarę, politykę i moralność, osobę i społeczeństwo. Po drugie – ale jest to druga strona tego samego medalu – idea cywilizacji chrześcijańskiej jest obecna w centralnej deklaracji Soboru dotyczącej misji chrześcijaństwa: „Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy społecznego: cel bowiem, jaki

---

[4] Kościół „pogodził się" z nowożytnymi wolnościami, ale nie pojmuje ich w ten sam sposób, co radykalne odłamy liberalizmu czy neooświecenia. Przypomnijmy problem wolności religijnej, który był kwestią być może najbardziej kontrowersyjną. Nie ulega wątpliwości, że pozostanie on w centrum przyszłej cywilizacji chrześcijańskiej. Jak pojmuje się tę wolność? Nie rozumie się jej jako nieograniczonego „prawa" do wyznawania jakiegokolwiek światopoglądu, lecz jako ekstery-torialność religii i kultu w stosunku do władz cywilnych, wyjąwszy niektóre reguły dotyczące porządku. „Prawo do wolności religijnej nie oznacza moralnej zgody na przylgnięcie do błędu ani rzekomego prawa do błędu, lecz naturalne prawo osoby ludzkiej do wolności cywilnej, to znaczy – w słusznym zakresie – do wolności od przymusu zewnętrznego w sprawach religijnych ze strony władzy politycznej" (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2108, Poznań 1994).

[5] K. B a r t h, *Entretiens à Rome après le Concile*, Neuchâtel 1968, s. 21n.

Chrystus nakreślił Kościołowi, ma charakter religijny. Ale z tejże właśnie religijnej misji wypływa zadanie, światło i siły, które służyć mogą założeniu i utwierdzaniu wspólnoty ludzkiej według Prawa Bożego" (*Gaudium et spes*, nr 42). Wiąże się z tym także idea Kościoła jako widzialnego organizmu i wspólnoty duchowej, która towarzyszy całej ludzkości w jej drodze. Od Chrystusa otrzymała ona przesłanie zbawienia, które dotyczy wszystkich: „Z tego powodu czuje się ona naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego historią" (*Gaudium et spes*, nr 1). Oprócz tego w nauczaniu soborowym znajdujemy dwie doktryny: chrześcijańską koncepcję rzeczywistości ziemskich, gdzie uznaje się własną, a nie tylko instrumentalną wartość ludzkiej historii i działania człowieka, oraz odkrycie i docenienie własnego powołania ludzi świeckich jako członków ludu Bożego, którzy powołani są do tego, by „szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej" (*Lumen gentium*, nr 31).

W tekstach soborowych nie znajdziemy szczegółowego opisu relacji między wiarą a życiem społecznym w świecie ponowoczesnym, ale nie było to zadaniem Soboru. Jest to raczej zadanie tych, którzy są zaangażowani w działanie w zmiennych warunkach konkretnej kultury. Sobór wskazuje natomiast wyraźnie na pewne punkty newralgiczne, które znajdują się u podstaw każdej formy cywilizacji chrześcijańskiej: na obecność zaczynu ewangelicznego, na relację Kościół – świat, na kwestię życia, rozdział dóbr ekonomicznych, kwestię pokoju, rodziny, znacznie religii dla tworzenia tożsamości narodowej. Gdy weźmiemy pod uwagę ogólną wymowę Soboru i konkretne tematy, przypomniane powyżej, trudno zrozumieć, jak to się stało, że Sobór został pojęty jako definitywne pożegnanie z ideą (nowej) cywilizacji chrześcijańskiej. Być może do tego pomieszania przyczyniło się utożsamienie idei cywilizacji chrześcijańskiej z niektórymi jej historycznymi formami. Poza tym istotną rolę odegrał tu proces sekularyzacji, który prowadził do marginalizacji idei cywilizacji chrześcijańskiej. Naszym następnym krokiem będzie analiza jej treści.

IDEA CYWILIZACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W „HUMANIZMIE INTEGRALNYM"

Od momentu opublikowania *Humanizm integralny* znalazł się w centrum ożywionej debaty. Książka ta głęboko zmieniła perspektywę historyczną, która od ponad wieku była przyjmowana w kulturze chrześcijańskiej poszukującej – od czasu restauracji i jej głównych przedstawicieli – powrotu do średniowiecza, do cywilizacji chrześcijańskiej zbudowanej na jednym paradygmacie relacji między religią chrześcijańską a kulturą. Maritain zdecydowanie zrywał z tym schematem, który w dwuznacznej syntezie łączył istotową transcendencję Ewangelii i dawno już przezwyciężoną formę cywilizacji. Proponując konkret-

ny ideał historyczny nowej cywilizacji chrześcijańskiej przesuwał uwagę z przeszłości na przyszłość, wyzwalając tym samym katolików z nostalgii za średniowieczem i pobudzając ich do poszukiwania nowych rozwiązań.

Sedno problemu można wyrazić w sposób następujący: ponieważ chrześcijaństwo jest wiarą boską i historyczną, to pojęcie cywilizacji chrześcijańskiej jest w nim zawarte wewnętrznie, gdyż właściwe jest mu powoływanie do życia ciągle nowych form kultury, cywilizacji, życia społecznego. Cywilizacja chrześcijańska jest f o r m ą s p o ł e c z n ą (kulturową, cywilną, ludzką, historyczną), która powstaje z pozytywnej relacji między Kościołem a światem, między Ewangelią a kulturą: kiedy relacja ta wydaje pozytywne owoce, wówczas mówimy, że powstaje cywilizacja chrześcijańska, niezależnie od tego, że jej poszczególne struktury mogą wymagać oczyszczenia. U podstaw tej doktryny stoi jedna z centralnych tez teologii katolickiej: „gratia non tollit naturam sed eam perficit". Dlatego chrześcijaństwo jest zarazem t r a n s c e n d e n t n e i i m m a n e n t n e wobec kultury. Wydarzenie chrześcijańskie, jako niewyczerpalna prawda zbawcza, tworzy cywilizacje chrześcijaństwa nie utożsamiając się z żadną z nich. Stąd bierze się w i e l o ś ć cywilizacji chrześcijańskich w dziejach.

Perspektywa nowej cywilizacji chrześcijańskiej, daleka zarówno od idei „modernizacji" chrześcijaństwa, jak i od wszelkich iluzji restauracji (prawdziwa restauracja oznacza zawsze odrodzenie, w którym na nowo rozbłyska blask źródła), opiera się na chrześcijaństwie, które jest jedno: na chrześcijaństwie Ewangelii, w którego centrum znajduje się Jezus Chrystus. Centralne problemy nowej cywilizacji chrześcijańskiej będą zasadniczo takie same, jak problemy każdego ziemskiego społeczeństwa, ale przeżywane będą z głębokim poczuciem wolności stworzenia i jego całkowitej zależności od łaski. Dziedzina wiedzy świeckiej i różnych nauk pozostanie nienaruszona, ponieważ wiara i kultura chrześcijańska nie mogą wnosić pretensji do tego, że same rozwiążą różnorodne problemy intelektualne, etyczne, naukowe, ekonomiczne czy społeczne. Mogą jednak pomóc w podejmowaniu ich bez zawężania perspektywy, ponieważ wiara rozszerza horyzonty, w których mielibyśmy ochotę się zamknąć.

Tylko abstrakcyjna wizja Ewangelii może sugerować przekonanie, że jej przepowiadanie nie prowadzi do głębokiej przemiany ludzi i społeczeństw: przepowiadanie Ewangelii, które nie prowadziłoby do tego, byłoby porażką. Kościół nie może nie interesować się życiem ludzi i nie widzieć w Ewangelii kryterium ich autentycznego wyzwolenia. Oczywiście należy uważać, aby cywilizacji chrześcijańskiej nie przedstawiać jako ideologii, która rozwiązuje wszystkie problemy. Czasowe wymiary procesu budowania cywilizacji chrześcijańskiej są ogromne: w średniowieczu jej budowa, a następnie rozkład trwały kilka wieków; to samo można powiedzieć o cywilizacji barokowej ancien régimu. Można przyjąć, że od kilku dziesięcioleci znajdujemy się w okresie budowania nowej cywilizacji chrześcijańskiej. Nie da się dziś powiedzieć, czy budo-

wa ta zakończy się sukcesem; może ona zresztą trwać kilka wieków. Jeśli dzisiaj jej perspektywa wydaje się raczej daleka, to przynajmniej niektórych przyczyn tego stanu rzeczy można szukać w słabości wspólnoty kościelnej, we wpływie procesu sekularyzacji, w kruchości kultury chrześcijańskiej.

Nowa cywilizacja chrześcijańska jest niemożliwa bez wielkiej odnowy wewnątrz Kościoła. Dynamiczna obecność Kościoła jest istotnym czynnikiem przemieniającym struktury i kultury, tworzącym wartości i wspierającym wolność. W trakcie swej drogi przez dzieje Kościół spotyka się z elementami prawdy, które pochodzą od Ducha, nawet jeśli pojawiły się poza widzialną jednością Kościoła: cywilizacja chrześcijańska szanuje je i przyjmuje jako autentyczną „praeparatio evangelica". Pierwszorzędnym zadaniem Kościoła pozostaje zawsze głoszenie Ewangelii, które przekracza przemijające struktury i kieruje się ku konkretnemu człowiekowi. Impulsu dla nowej cywilizacji chrześcijańskiej nie znajdziemy ani w chrześcijaństwie modernistycznym (modernizm zagraża samej teologicznej strukturze chrześcijaństwa, nadając jej interpretację historyczną, a czasami nawet immanentystyczną), ani w chrześcijaństwie tradycjonalistycznym, które jest związane z przezwyciężonymi już schematami kulturowymi.

Stanowisko wyrażone w *Humanizmie integralnym* można zatem streścić następująco: relacja między chrześcijaństwem a historią nie musi być zawsze zapośredniczona przez cywilizację chrześcijańską, ale jeśli mamy wybierać między chrześcijaństwem bez cywilizacji chrześcijańskiej a chrześcijaństwem z cywilizacją chrześcijańską, to lepsze jest to drugie rozwiązanie, jako że jest ono wyrazem właściwej chrześcijaństwu struktury „inkarnacyjnej", której rezultatem jest zapładnianie różnych cywilizacji od ich wnętrza.

KOŚCIÓŁ I PAŃSTWO

Schematem pojęciowym, który stoi u podstaw propozycji Maritaina, jest spotkanie między triadą „rozum – historia – natura" oraz triadą „wiara – transcendencja – nadprzyrodzoność". Pierwsza z nich, wzięta sama w sobie i całkowicie oddzielona od drugiej, stanowi ideologię laicyzmu czy pewnej formy nowożytności. Spotkanie tych dwu triad, które stanowi o istocie filozofii chrześcijańskiej, przekłada się następnie na szereg zasad, które stoją u podstaw *Humanizmu integralnego*: a) transcendencja chrześcijaństwa wobec porządku doczesnego, co oznacza, że chrześcijaństwo nie może być zamknięte w jednej formie cywilizacji; b) immanencja chrześcijaństwa w ramach porządku doczesnego z racji jego misji uzdrawiającej i wynoszącej; c) relatywna autonomia porządku doczesnego posiadającego własne prawa (zob. *Gaudium et spes*, nr 36) i jego wartość jako celu podporządkowanego; d) prymat wartości i celowości duchowości chrześcijańskiej nad doczesnością przeciw zakusom zamknięcia

państwa ziemskiego w samym sobie i przeciwstawienia go wiecznemu powołaniu człowieka.

Zasady te, które prowadzą do rozróżnienia między Kościołem a cywilizacją chrześcijańską, między państwem a Kościołem, między religią a polityką, mają istotne konsekwencje dla relacji państwo – Kościół. Maritain charakteryzuje je następująco: a) ponieważ Bóg jest ostatecznym celem osoby ludzkiej, wspólnota polityczna i porządek doczesny są pośrednio podporządkowane – nie jako środki, lecz jako cele – nadprzyrodzonemu celowi ostatecznemu osoby ludzkiej; prymat duchowości powinien się dzisiaj wyrażać w formie autorytetu moralnego, który porusza sumienia; b) wspólnota polityczna posiada naturę świecką; jej członkowie nie mogą być dyskryminowani ze względu na wyznawaną religię, a państwo nie może narzucać własnego credo ideologicznego czy religijnego; c) Kościół posiada wolność nauczania i przepowiadania Ewangelii, nie domagając się przy tym specjalnych przywilejów; d) Kościół i państwo współpracują ze sobą, tak że Kościół ma możliwość wspomagania społeczeństwa na jego drodze ku dobru wspólnemu.

Propozycja ta wychodzi poza układ powstały w wyniku rewolucji liberalnych. W ich centrum stała walka o uwolnienie społeczeństwa obywatelskiego i państwa od wpływu Kościoła: oznaczało to przyjęcie opcji kulturowej, która religię uznawała za sprawę prywatną. Model ten został również przyjęty przez ruchy lewicowe; jest rzeczą charakterystyczną, że program erfurcki – podstawa dla wszystkich socjaldemokracji europejskich, został umieszczony w horyzoncie, który był typowy dla myśli oświeceniowo-mieszczańskiej. Katolicyzm zaakceptował świeckość państwa i polityki, ale nie zgodził się na redukcję chrześcijaństwa do sfery prywatnej, jako że między tymi dwoma sprawami nie ma koniecznego związku. Świeckość państwa nie zwalnia religii od wywierania pozytywnego wpływu na życie społeczne.

Warto zauważyć, że w świetle powyższych rozważań formuła C. B. di Cavoura: „wolny Kościół w wolnym państwie", do której od ponad stu lat odwołują się we Włoszech prądy kulturowe i polityczne, nie wydaje się poprawna. Sugeruje ona bowiem pewnego rodzaju „podporządkowanie" Kościoła państwu jako większej całości (równie myląca byłaby formuła: „wolne państwo w wolnym Kościele"), a także nie respektuje prymatu tego, co duchowe.

W zaproponowanym przez Maritaina schemacie rozdział między Kościołem a państwem zastąpiony zostaje przez ich wzajemne porozumienie i współpracę w imię dobra wspólnego i religijnego pokoju. Rewizja konkordatu między Republiką Włoską a Stolicą Apostolską (w lutym 1984 roku) doskonale wpisuje się w ten schemat. Osią tego porozumienia jest następujące stwierdzenie: „Republika Włoska i Stolica Apostolska potwierdzają, że państwo i Kościół katolicki są, każde w swoim porządku, niezależne i suwerenne, angażując się [...] we wzajemną współpracę na rzecz promocji człowieka i dobra kraju". Formuła ta interpretuje artykuł 7. Konstytucji włoskiej („Państwo i Kościół

katolicki są, każde we własnym porządku, niezależne i suwerenne"), który mógłby być pojmowany w sensie wzajemnej obcości Kościoła i państwa.

„HUMANIZM INTEGRALNY" A RELIGIA

Fundamentalną osią koncepcji Maritaina – co paradoksalne w książce, w której tyle miejsca zajmują historia i polityka – jest propozycja filozofii religii, która łączy ze sobą Boga i świat (oczywiście przy zachowaniu ich nieskończonej różnicy jakościowej). Chrześcijaństwo nie może zrezygnować ze swojej odpowiedzialności za świat, pozostawiając go na sposób laicki pojętej świeckości; jego zadaniem jest raczej dołączenie – i nie chodzi tu o sposób dekoracyjny – przymiotnika „chrześcijański" do rzeczowników oznaczających sprawy doczesne.

Maritain zgadza się z Barthem co do tego, że chrześcijaństwo i cywilizacja są dwoma różnymi fenomenami, ale wbrew Barthowi twierdzi, że przypisanie przymiotnika „chrześcijański" rzeczownikowi „świat" nie zawsze jest niewłaściwe: Bóg i świat różnią się od siebie, ale łaska jest bożym fermentem w dziejach. W grę wchodzi tu katolicka teologia łaski, dzięki której idea cywilizacji chrześcijańskiej nie jest abstrakcyjnym pojęciem, niezdolnym do wpływania na historię.

Humanizm integralny, jako dzieło dotyczące filozofii religii, nie niszczy własnego przedmiotu, lecz stanowi skrajne przeciwieństwo oświeceniowo-mieszczańskiej idei chrześcijaństwa jako sprawy prywatnej. Ponieważ Bóg przez wcielenie wszedł w historię, chrześcijaństwo istnieje w świecie i w historii. Korzenie nowej cywilizacji chrześcijańskiej są religijne (metafizyczne) – odnowa chrześcijaństwa nie jest rezultatem reformy intelektualnej czy cywilnej, lecz warunkiem takiej reformy. Innymi słowy, koncepcja transcendentna przezwycięża tu koncepcję immanentystyczną. Religia bez nadprzyrodzoności, „religia laicka" jest tworem bardzo nietrwałym, który kończy się szybko rozkładem religii. To właśnie zdarzyło się we Włoszech, gdzie w kulturze laickiej problem religii był żywo obecny mniej więcej pomiędzy rokiem 1890 a 1940, religijność ta próbowała jednak obyć się bez nadprzyrodzoności i dlatego upadła, a w aktualnej kulturze laickiej nie jest już obecna.

U podstaw idei nowej cywilizacji chrześcijańskiej znajduje się przekonanie o niemożności rozdzielenia odnowy społecznej życia publicznego i odnowy religijnej. „Utopia laicka" zmierzała do odnowy i modernizacji Europy próbując zastąpić moralność chrześcijańską moralnością osobistą, seksualną czy społeczną. Realizacja tego projektu spotkała się jednak z poważnymi trudnościami, ponieważ zamiast stworzyć nowy porządek społeczny i swego rodzaju nowego człowieka, radykalni intelektualiści doprowadzili do desakralizacji porządku etycznego i ludzkiego.

W książce *Humanizm integralny* Maritain akceptuje świeckość pojętą jako sekularyzacja instytucji, ale odrzuca laicyzm rozumiany jako sekularyzacja świadomości. Owa fałszywa sekularyzacja posiada dwa odmienne warianty: sekularyzacji ateistycznej, która całkowicie odrzuca Boga, oraz sekularyzacji protestanckiej (Barth, Bonhoffer), w której Bóg i świat są rzeczywistościami całkowicie oddzielonymi. Maritainowi chodzi o uwolnienie kultury od tych fałszywych sekularyzacji, które dążą do wprowadzenia nieprzekraczalnej przepaści między objawieniem chrześcijańskim i świecką historią.

Zakłada to określoną ocenę filozofii nowożytnej i „inną" historię filozofii, którą Maritain zarysował w książce *Trzej reformatorzy*, a następnie wzbogacał i rozszerzał. Siłą *Humanizmu integralnego* jest filozoficzna analiza ciemnych stron historii nowożytnej, co podważa roszczenia różnych nurtów filozofii nowożytnej do wyłączności w wyjaśnianiu procesu historycznego. Płynie stąd zadanie dla kultury, która chciałaby wkroczyć na nową drogę: chodzi o doprowadzenie do końca krytyki neooświecenia i radykalizmu oraz o odejście od racjonalności instrumentalnej, która charakteryzuje znaczne obszary współczesnej kultury agnostycznej.

Czy tak właśnie dzisiaj odczytywany jest *Humanizm integralny*? Jeśli nie uwzględnia się wielowymiarowej perspektywy interpretacyjnej tego dzieła (teologicznej, filozoficznej, historycznej), to ryzykuje się jego banalizacją i historyzacją, odnosząc je wyłącznie do lat trzydziestych i pozbawiając je w ten sposób spojrzenia w przyszłość. To, że wyłącznie historyczne odczytanie *Humanizmu integralnego* jest niewłaściwe, zostało pośrednio potwierdzone przez Sobór Watykański II, który w kluczowych fragmentach *Gaudium et spes*, *Lumen gentium* oraz *Apostolicam actuositatem* potwierdza, iż Kościół nie może zrezygnować z obecności Ewangelii w życiu społecznym nie wnosząc przy tym roszczenia do kierowania społeczeństwem na podstawie układów z państwem i instytucjami cywilnymi: „Rzeczą ich [osób świeckich] należycie uformowanego sumienia jest starać się o to, aby prawo Boże było wpisane w życie państwa ziemskiego" (*Gaudium et spes*, nr 43).

JAKIE CHRZEŚCIJAŃSTWO?

Budowanie cywilizacji chrześcijańskiej n i e s t a n o w i pierwszorzędnego zadania Kościoła. Zdanie to polega przede wszystkim na głoszeniu Ewangelii, na rodzeniu do wiary, na podtrzymywaniu wierzących w ich relacji do Boga. Chrześcijaństwo zajmuje się cywilizacją na mocy właściwej mu „nadobfitości". Istoty i misji chrześcijaństwa nie należy pojmować ani wyłącznie w odniesieniu do rzeczywistości historyczno-społecznej, ani oddzielać go od egzystencji doczesnej. Chrześcijaństwo jest wiarą historyczną, opartą na pewnych fundamentalnych wydarzeniach (co widoczne jest już w Księdze Rodzaju). Nie ma więc

nic dziwnego w tym, że religia historyczna kieruje swe spojrzenie ku historii człowieka jako jednostki i ku historii cywilizacji. Nie ma też nic dziwnego w tym, że religia przymierza, jaką jest chrześcijaństwo, poszukuje przymierza z cywilizacją. W przymierzu tym obecne jest przekonanie, że chrześcijaństwo powinno wziąć na serio świat i „iustitia civilis", ponieważ człowiek pozostawiony samemu sobie okazuje się zagrożeniem dla siebie i dla innych. Cywilizacje chrześcijańskie nie są apoteozą tego, co ludzkie, w ramach „aroganckich teologii tożsamości" (K. Barth) między Bogiem a człowiekiem, lecz miejscami, gdzie człowiek może w sposób mniej lub bardziej pełny przeżywać swe powołanie ludzkie i transcendentne.

Chrześcijaństwo zdolne do zrodzenia nowej ery chrześcijańskiej nie jest chrześcijaństwem wyłącznie publicznym, karmiącym się ideą mówiącą o tym, że przede wszystkim liczą się problemy życia cywilnego. Jest to chrześcijaństwo wieczne, chrześcijaństwo teologalne, które zwraca się do osoby mówiąc o niewinności i winie, o zbawieniu, miłości i śmierci; jest to chrześcijaństwo, które za pośrednictwem Chrystusa wychodzi od Trójcy Świętej i do niej powraca. Chrześcijaństwo teologalne, które realizuje się tylko częściowo w poszczególnych epokach, jest przeciwieństwem religii zamkniętej w granicach samego rozumu czy wiary ograniczonej do moralności. Jeśli chrześcijaństwo jest nie tylko instytucją promocji ducha publicznego, jako że jego właściwym sensem jest zbawienie, a zbawienia dostępują ostatecznie tylko jednostki, to konieczna staje się przemiana kultury i społeczeństwa, a nie chrześcijaństwa. Rozwiązanie modernistyczne, dzisiaj już w znacznej mierze przezwyciężone, utrzymywało, że chrześcijaństwo powinno dostosować się do nowoczesnego społeczeństwa i kultury, jako że stanowią one jego urzeczywistnienie. Nietrafne jest także rozwiązanie integralistyczne. W żadnym społeczeństwie – również w cywilizacji chrześcijańskiej – Ewangelia nie stanowi bezpośredniego fundamentu życia społecznego.

Jaka jest zatem główna idea nowej cywilizacji chrześcijańskiej? Cywilizacja średniowieczna kierowała się kryterium władzy w służbie sprawiedliwości i prawdy, co miało pokazać panowanie Boga nad światem, dlatego synteza średniowieczna dokonywała się wokół i w ramach transcendencji. Okres nowożytny skupił się na idei wolności człowieka i na jej zdobywaniu, dlatego podstawą syntezy był dla niego podmiot. Podczas gdy średniowiecze charakteryzowało to, co moglibyśmy nazwać „panowaniem prawdy" (w tym sensie, że prawa cywilne miały być zgodne z prawami religijnymi i moralnymi), to w dwu ostatnich stuleciach dokonało się przejście do „panowania wolności". Różne nurty ideologiczne głosiły, że istotnym elementem moralności jest wolność, a nie dobro, co ostatecznie grozi zatarciem granicy między dobrem a złem. Być może nowa cywilizacja chrześcijańska będzie w stanie wkroczyć na drogę przymierza między prawdą a wolnością. Możliwe stałoby się wówczas przezwyciężenie rozdziału między objawieniem i sądem historycznym oraz wyjście poza

chaotyczny pluralizm postmodernizmu, w którym zrezygnowano z prób unifikacji.

SPOJRZENIE W PRZYSZŁOŚĆ

1. Epoka, wiek, historia, polityka – to słowa, które najczęściej pojawiają się w *Humanizmie integralnym*. Jest to słownik „historyczny". Dlatego dzieło to można uznać za fundamentalny zapis współczesnej świadomości historycznej, daleki od abstrakcyjności niemałej części teologii i filozofii neoscholastycznej, zapis, który jest wyrazem przejścia w myśli chrześcijańskiej od inspiracji kosmologicznej do inspiracji antropologicznej.

Na długo przed II Soborem Watykańskim Maritain posługiwał się metodą „znaków czasu", które dostrzegał w awansie klas pokrzywdzonych, w nowej pozycji społecznej kobiety, w konieczności nowego międzynarodowego porządku ekonomicznego i politycznego, w rozszerzaniu się obszaru demokracji, w wyzwaniu rzuconym totalitaryzmom. W ten sposób historia staje się miejscem teologicznym (locus theologicus); nie zwracamy się do niej jedynie po to, by szukać w niej potwierdzenia gdzie indziej sformułowanego sądu. Podważony został tym samym schemat interpretacyjny, który pozostawał taki sam od czasu restauracji. Z trzech tematów: powrót do średniowiecza, kościelna kontrola społeczeństwa politycznego, rekonstrukcja cywilizacji, które stanowiły w nim punkt odniesienia w myśleniu o cywilizacji chrześcijańskiej, Maritain zachowuje jedynie ten ostatni.

2. Czy chrześcijaństwo przetrwa upadek struktur, które wspierały je przez tyle wieków? Według J. Delumeau, tradycjonaliści twierdzą, że „chrześcijaństwo nie może przetrwać inaczej, jak tylko zamykając się w fortecy i zachowując tam to wszystko, co jeszcze zostało z czasów «cywilizacji chrześcijańskiej». W takiej oblężonej twierdzy będą rządziły silny autorytet i sztywna ortodoksja"[6].

Idea nowej cywilizacji chrześcijańskiej jest nie do pogodzenia z modelem twierdzy, nawiązuje natomiast do ewangelicznej wizji Kościoła jako wspólnoty wiary otwartej na autentyczne wartości świeckie. Problem nowej cywilizacji chrześcijańskiej spotyka się z programem „nowej ewangelizacji", która byłaby zdolna do wniesienia słowa Bożego w życie człowieka. Trudności w realizacji tej misji, płynące przede wszystkim z postchrześcijańskiej obojętności na centralne prawdy chrześcijaństwa, stanowią dzisiaj główną przeszkodę na drodze ku nowej cywilizacji chrześcijańskiej.

3. Co należy czynić? Trzeba odrzucić fałszywą alternatywę, która przeciwstawia chrześcijaństwo skupione wyłącznie na życiu duchowym chrześcijaństwu

---

[6] J. D e l u m e a u, *Christianità e cristianizzazione*, Casale Monteferrato 1983, s. 280.

zaangażowanemu społecznie. Pamiętając o pierwszeństwie życia liturgicznego i sakramentalnego, chrześcijanin powinien być obecny w życiu publicznym, wnosząc w nie nowe wartości i sposoby zachowania. Kościół powinien być autorytetem moralnym, broniącym wartości uniwersalnych i promującym je, zachęcającym chrześcijan do podjęcia zadań kulturalnych, politycznych, ekonomicznych i społecznych. Działanie na rzecz racjonalnego kształtowania tych dziedzin jest często ważniejsze dla życia religijnego niż gwarancje innego typu. Wnosząc własny wkład do dobra wspólnego, chrześcijanie działają na rzecz wartości uniwersalnych nie oczekując od państwa specjalnej ochrony. Dzięki temu Kościół może znajdować się „supra partes" jako świadek prawdy. Przywiązanie do idei cywilizacji chrześcijańskiej nie przeszkadza w promowaniu wartości, które służą całemu społeczeństwu, bez tworzenia oddzielnego „świata katolickiego".

4. Rozszerzająca się sekularyzacja pożera sama siebie, ponieważ jest ona możliwa tak długo, jak długo istnieją treści i wartości chrześcijańskie, które można sekularyzować; gdy ich zabraknie, sekularyzacja przechodzi w nihilizm. Innymi słowy, jest to proces, który może mieć miejsce tylko o tyle, o ile karmi się substancją prawdy wartości, po których zniszczeniu upada, ponieważ nie jest on zdolny do podtrzymywania samego siebie. Moment jego szczytowego sukcesu jest początkiem jego końca. Oczywiście iluzoryczne byłoby przekonanie, że po osiągnięciu swego końca sekularyzacja popełni samobójstwo i tym samym ustąpi miejsca dawnej substancji chrześcijańskiej. Ponieważ ta ostatnia została zniszczona, odnowa religijna może nastąpić tylko za sprawą nowej, twórczej ewangelizacji.

Pojawia się tu delikatny problem laickiej kultury europejskiej, która w przeszłości osiągnęła wysoki poziom i przyczyniła się do rozwoju swobód społecznych i cywilnych. Bardziej złożona i czasami dwuznaczna była jej relacja do etyki i chrześcijaństwa, relacja, na którą nieraz wpływały uprzedzenia laickie, a nawet antychrześcijańskie. Okazuje się, że proces sekularyzacji jest ryzykowny dla kultury, która go akceptuje, chyba że nawiąże ona nowe związki z religią. W przeciwnym razie mamy do czynienia z rozkładem wartości tradycyjnych, a jednocześnie nie dochodzi do pojawienia się nowych wartości.

Od kilku wieków kultura laicka za jedyną instancję godną zaufania uznaje racjonalistycznie pojęty rozum. Na początku rozum przyjął na siebie zadanie ochrony, a nawet (tak przynajmniej się wierzy) oczyszczania wartości oderwanych od ich chrześcijańskiego podłoża. Przez jakiś czas proces ten nie powodował poważnych szkód, ale później rozum zaczął mieć trudności z obroną zlaicyzowanych wartości: ich laicyzacja oznacza bowiem początek ich rozkładu. Po wykluczeniu porządku nadprzyrodzonego, który swój zwornik ma w Chrystusie, sam rozum nie jest w stanie stać się zasadą jedności społecznej. Sama historia pokazała, że zasada jedności życia ludzkiego istotnie różni się od za-

sady fizycznej: człowiek zachowuje równowagę jedynie wówczas, gdy swój środek ciężkości ma poza sobą – w Bogu.

5. Średniowieczna cywilizacja chrześcijańska byłaby niemożliwa bez świadectwa wielkich świętych i bez działalności zakonów żebraczych. Coś podobnego powinno mieć miejsce w przyszłej ponowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej: chodzi o świętość ludzi świeckich związaną z etyką odpowiedzialności i pragnieniem Boga, ku któremu dąży się przez wypełnianie zadań świeckich w taki sposób, że jest w nich miejsce na pragnienie zbawienia przekraczającego to, co ludzkie.

6. Nowa cywilizacja chrześcijańska powinna być społeczeństwem otwartym, dynamicznym, nie zinstytucjonalizowanym nazbyt mocno, gdzie życie osobiste i społeczne żywi się solidną kulturą, bez której instytucje społeczne narażone są na niebezpieczeństwo przekształcenia się w puste formy. Jako społeczeństwo otwarte nowa cywilizacja chrześcijańska będzie obejmować zarówno ludzi wierzących, jak i niewierzących. Będzie chronić wolność religijną, a także inne polityczne i cywilne formy wolności. W efekcie doprowadzi do powstania społeczeństwa pluralistycznego w podwójnym sensie: a) pluralizmu kulturowego, który dopuszcza obecność chrześcijan i niechrześcijan w życiu społecznym, chociaż dominujący jest w nim wpływ chrześcijaństwa prowadzącego dzieło ewangelizacji kultury; b) pluralizmu społecznego, gdzie życie społeczne nie jest podporządkowane nielicznym instytucjom centralnym, lecz istnieje w nim wiele grup społecznych i wspólnot – zarówno naturalnych, jak i utworzonych dobrowolnie.

Wymaga to nowej relacji między religią a społeczeństwem, prowadzącej do przezwyciężenia epoki sekularyzacji oraz do odejścia od takich form działania, w których dla obrony prawdy próbowano korzystać z przymusu państwowego. Program nowej cywilizacji chrześcijańskiej jest programem „jedności w wielości", co oznacza, że nie chodzi w nim o stworzenie jednej, monolitycznej formy cywilizacji, lecz o wiele cywilizacji zależnych od zmiennych kontekstów geograficznych i kulturowych. Związek między porządkiem społecznym, wymiarem instytucjonalnym i politycznym, formą społeczeństwa religijnego i uwarunkowaniami kulturowymi będzie w nich bardziej elastyczny niż w poprzednich formach cywilizacji chrześcijańskiej; nie mogą być one systemami społecznymi zamkniętymi w sobie.

Program, który uważamy za właściwy na przyszłość, jest konstruktywnym uwspółcześnieniem wskazówek zawartych w *Humanizmie integralnym*. Jego założenia doktrynalne są nadal adekwatne, natomiast uwspółcześnienia z racji pojawienia się nowych problemów (takich jak zmiany technologiczne i globalizacja gospodarki, upadek totalitaryzmów, wyczerpanie się modelu marksistowskiego z racji niewydolności realnego socjalizmu, postępująca sekularyzacja, wzrost podmiotowości społecznej, fragmentacja etycznego uniwersum społe-

czeństw zachodnich pozbawionych jednego kodeksu moralnego) wymaga część analityczna i fenomenologiczna.

Należy iść drogą wskazaną przez *Humanizm integralny*, który w epoce sekularyzacji proponuje „inną" interpretację dziejów kultury i wskazuje na „inną" przyszłość, nie ograniczając się do usprawiedliwiania przyjęcia przez katolików ogólnie pojętej demokracji i niejasnej religii obywatelskiej. Odnowa cywilizacji chrześcijańskiej jawi się jako szansa uniknięcia niebezpieczeństwa nihilizmu. Alternatywa między nihilizmem a nową cywilizacją chrześcijańską stanowi podstawowy problem myślenia i działania współczesnych chrześcijan, którzy – z tego właśnie powodu – nie mogą nie spotkać się z programem wypracowanym przez Maritaina. Przewidywał on przejście od nastawienia defensywnego, które pojawia się w Kościele w momentach kryzysu, do działania na rzecz tworzenia nowych związków między odkupieniem a wyzwoleniem, między mistycznym wymiarem chrześcijaństwa a jego wymiarem politycznym, w celu wypracowania nowej inkulturacji w świecie ponowoczesnym oraz stworzenia syntezy chrześcijaństwa i autentycznych wartości nowożytności.

7. Idei cywilizacji chrześcijańskiej nie można w końcu redukować do dobrych relacji między chrześcijaństwem a demokracją ani też do idei „demokracji chrześcijańskiej". Ta ostatnia – jeśli poważnie traktować oba człony tego wyrażenia – oznacza odrzucenie zarówno demokracji bez chrześcijaństwa (a zatem demokracji ateistycznej czy nihilistycznej), jak i chrześcijaństwa wrogiego demokracji.

Tłum. z jęz. włoskiego *Jarosław Merecki SDS*

George WEIGEL

CHRZEŚCIJAŃSTWO A PRZYSZŁOŚĆ DEMOKRACJI*

Kościół, który może zaproponować credo jako właściwą interpretację historii świata, jest Kościołem, który daje świadectwo ludzkiej godności, a przez to jest dla demokracji o wiele bardziej istotny, niż kiedykolwiek mogłyby się okazać sceptycyzm, relatywizm czy utylitaryzm.

W wykładzie wygłoszonym w Mediolanie w marcu 1977 roku kardynał Karol Wojtyła powiedział, że uniwersytet to miejsce, które pozwala nam odkryć historyczną przeszłość chrześcijańskiej i humanistycznej kultury, przeszłość, obok której nie można przejść bez należytego szacunku. Sądzę, że miał na myśli szacunek w sensie rzymskiej „pietas": szacunek należny tym, których intelektualna i duchowa praca umożliwiła nasze dzisiejsze badania i dociekania. Mam nadzieję, że mój wykład w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jest takim właśnie aktem „pietas", aktem szacunku dla uniwersytetu z powołania, dla uniwersytetu, który żyje „na krawędzi" historii, pozostając poza obszarem radykalnego sceptycyzmu i innych dehumanizujących kaprysów będących rezultatem postawy systematycznego wątpienia w ludzką możliwość poznania prawdy. Proszę więc, abyście państwo przyjęli wszystko to, co powiem, jako wyraz mojego podziękowania dla was za historię tego uniwersytetu, za to, czym jest on dla świata cywilizacji chrześcijańskiej w dwudziestym wieku.

Kiedy po raz pierwszy przybyłem do Polski w 1991 roku, chciałem sprawdzić prawdziwość pewnej teorii. Wcześniej, przez dziesięć lat zajmowałem się głównie etyką i teorią polityki międzynarodowej. Wydawało mi się, że popularne, standardowe w Stanach Zjednoczonych sposoby tłumaczenia tego, co zdarzyło się w Europie Środkowej w 1989 roku, są niewystarczające. Mówiono na przykład, że wydarzenia roku 1989 stały się możliwe dzięki prezydentowi Gorbaczowowi lub że miały one miejsce, ponieważ gospodarki państw komunistycznych nie potrafiły być konkurencyjne w świecie, którym rządzi wymiana informacji. Mówiono też, że polityka izolacji prowadzona przez państwa zachodnie od czasu wojny przyniosła w końcu pożądany rezultat. Wszystkie te tłumaczenia wydawały mi się zbyt powierzchowne. Oczywiście zgadzałem się z twierdzeniem, że komunizm był od zarania skazany na upadek, ponieważ

---

* Jest to tekst wykładu „Chrześcijaństwo a przyszłość demokracji" wygłoszonego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniu 15 IV 1997 r. (przyp. red.).

wyrastał z całkowicie zafałszowanej wizji człowieka. Nie sądziłem jednak, by można było w ten sposób wyjaśnić, dlaczego upadł on akurat w roku 1989 ani też dlaczego stało się to w sposób pozbawiony przemocy. Wytłumaczenie tych faktów nie jest bowiem możliwe, jeśli nie sięgniemy głębiej niż sięga polityka i gospodarka – do dziedziny moralności i kultury. Odnajdujemy tu trzy czynniki o zasadniczym znaczeniu.

Po pierwsze, wszystkie zaistniałe przemiany poprzedziła rewolucja sumienia – rewolucja moralna, która faktycznie umożliwiła rewolucję polityczną w 1989 roku. Po drugie, osobą-kluczem do przemian, osobą, która przygotowała swoim nauczaniem całą tę rewolucję, był papież Jan Paweł II. Po trzecie, ta nowa forma prowadzenia polityki, która wówczas powstała i która przyniosła tak dramatyczny owoc w 1989 roku, czyli polityka wyrastająca z kultury, mówiła wiele nie tylko o nowych demokracjach, lecz także o losie starych demokracji w dwudziestym pierwszym wieku.

Próbując ująć opisowo trzy powyższe idee wybrałem sformułowanie „ostateczna rewolucja”[1]: „ostateczna” nie w kategoriach czasowych, nie w tym sensie, że w przyszłości nie miałyby mieć miejsca już żadne przewroty polityczne, lecz „ostateczna” w sensie głębi i filozoficznego pojęcia ostateczności – ostateczności, która oddaje prawdę o osobie ludzkiej. Te trzy czynniki (to, że rewolucja sumienia poprzedziła i umożliwiła rewolucję w sensie politycznym, że Kościół był nosicielem prawdy i przez to również umożliwił tę rewolucję oraz że prawdy te są nadal bezwzględnie ważne dla przyszłości państw demokratycznych) zostały podkreślone przez Ojca Świętego w encyklice *Centesimus annus*. Encyklika ta zasługuje na szczególną uwagę w tym punkcie naszych rozważań. Należy podkreślić, że prezentuje ona dogłębną analizę dynamiki współczesnej cywilizacji, która ukształtowała polityczną historię dwudziestego wieku oraz pewien intelektualny klimat, który nadal panuje w Europie i w Ameryce Północnej. Powodowany jest on przyjęciem założenia, że przemiany ekonomiczne stanowią napęd dla wszelkich zmian politycznych. Wbrew tej tezie *Centesimus annus* kieruje naszą uwagę w stronę kultury i samego jej serca, które stanowi moralność, będąca – według Papieża – prawdziwym napędem historii. Amerykański historyk, Richard Weaver, powiedział kiedyś, że idee mają konsekwencje[2]. Idee moralne okazują się mieć największe konsekwencje dla biegu historii.

Już w 1991 roku, wobec wszechogarniającej euforii i optymizmu panującego po obaleniu komunizmu, Jan Paweł II pisał w *Centesimus annus*, że na horyzoncie przyszłości pojawiła się wielka ironia. Ironia ta polega na tym, że za kryzysem komunizmu może wkrótce nadejść kryzys demokracji. Błędna

---

[1] Por. G. W e i g e l, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, Poznań 1995 (przyp. red.)

[2] Por. R. M. W e a v e r, *Idee mają konsekwencje*, Kraków 1996 (przyp. red.).

koncepcja człowieka oraz brak właściwej etyki życia publicznego mogą uniemożliwić rządy demokratyczne w sposób podobny do tego, jak błędna koncepcja człowieka i jej konsekwencje uniemożliwiły przetrwanie komunizmu.

Kolejna rzecz, która zasługuje na uwagę podczas lektury *Centesimus annus* i którą chciałbym tutaj uwypuklić, to fakt, że w tej właśnie encyklice Ojciec Święty dokonał przeorientowania społecznej nauki Kościoła przez podkreślenie, że dziedzina kultury jest podstawą do budowania i utrzymania wolnego społeczeństwa, które zapewnia prawdziwy rozwój człowieka. Od *Rerum novarum* z 1891 roku, do *Sollicitudo rei socialis* z roku 1987, czyli przez pierwsze sto lat katolickiej nauki społecznej, większa część nauczania Kościoła koncentrowała się – podobnie jak historia tego okresu – wokół zagadnień dotyczących struktur politycznych i gospodarczych. Tymczasem w *Centesimus annus* Ojciec Święty wydaje się sugerować, że historia faktycznie pomogła rozstrzygnąć wielkie spory polityczne i ekonomiczne toczone w ciągu ostatnich dwustu lat. Jeśli chcemy stworzyć społeczeństwo, które szanować będzie podstawowe prawa człowieka, umożliwiając jednocześnie udział wolnych osób w sprawowaniu rządów, musimy wybrać demokrację, nie zaś faszyzm, komunizm czy jakąś inną formę rządów. Jeśli pragniemy mieć gospodarkę, która pozwala na inicjatywę wolnych podmiotów ludzkich, która zachęca ludzi do uczestnictwa w życiu gospodarczym, która rozwija się i przyczynia się do bogacenia społeczeństwa, wybieramy gospodarkę rynkową, nie zaś centralnie administrowaną gospodarkę państwową. Doświadczenie ludzkie przyczyniło się do rozwiązania spornych kwestii strukturalnych dotyczących zagadnień politycznych i ekonomicznych. Pytania zasadnicze pozostały jednak nie rozstrzygnięte. Jak mamy budować i podtrzymywać kulturę społeczną, która pozwala społeczeństwu demokratycznemu i gospodarce rynkowej służyć celom prawdziwie ludzkiego rozwoju?

Poprzez podkreślanie silnego związku między polityką, ekonomią i kulturą *Centesimus annus* przedstawia światu niezwykle śmiałą w dzisiejszych warunkach propozycję, jak powinno funkcjonować prawdziwie wolne społeczeństwo. Propozycja ta odbija się szerokim echem zarówno w nowych, jak i w starych demokracjach, gdzie w dyskusji nad nią padają podobne argumenty. Można w pewnym uproszczeniu stwierdzić, że zarówno w państwach tradycyjnie demokratycznych, jak i w nowo tworzących się demokracjach spierają się dwa obozy. Pierwszy z nich kładzie nacisk na demokrację proceduralną, skupia się na takich mechanizmach demokracji, jak: wybory, procedury legislacyjne, działalność władzy wykonawczej czy sądowniczej, i stwierdza, że w systemie demokratycznym wystarczające jest samo prawidłowe funkcjonowanie tych instytucji. Co więcej, przedstawiciele tego obozu twierdzą, że w społeczeństwie demokratycznym nie ma miejsca na publiczną etykę. Żadna normatywna koncepcja osoby ludzkiej nie może wpływać na kształt życia publicznego, ponieważ godziłoby to w demokratyczną wartość tolerancji i w afirmację pluralizmu stanowiącą podstawę demokracji.

Drugi obóz pojmuje demokrację w innych kategoriach. Dostrzega w niej trwały moralny eksperyment dotyczący ludzkiej zdolności do samorządności. Ten właśnie moralny eksperyment jest fundamentem, na którym ostatecznie wspierają się mechanizmy demokracji: wybory parlamentarne, władza ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza. W tej bardziej substancjalnej koncepcji demokracji tolerancja nie jest utożsamiana z unikaniem różnic co do przekonań religijnych i moralnych, zezwala się natomiast na konfrontację tych różnic w publicznym obywatelskim dialogu. Według tej koncepcji pluralizm nie oznacza po prostu socjologicznie danego zróżnicowania istniejącego w społeczeństwie, lecz raczej próbę transformacji tych różnic w uporządkowaną publiczną debatę moralną dotyczącą najważniejszych kwestii politycznych, debatę, którą rozpoczął już Arystoteles pytając o zasadę organizującą życie społeczne. W tej wizji demokracji pytanie o powinność moralną leży więc w samym centrum procesu demokratycznego. Natomiast według wizji proceduralnej demokracja jest rodzajem samonapędzającej się maszyny, którą wystarczy jedynie wprowadzić w ruch, aby zaczęła bezbłędnie funkcjonować. Tymczasem substancjaliści podkreślają, że demokracja nie może funkcjonować bez wystarczającej liczby demokratów, czyli ludzi, którzy w sumieniu podjęli zobowiązanie do postawy obywatelskiej oraz kierują się raczej perswazją niż przymusem w prowadzeniu polityki. Nie można wprowadzić demokracji bez wystarczającej liczby ludzi, którzy potrafią dać świadectwo temu, że jest ona wyższą – w sensie moralnym – formą rządów. Pogląd proceduralistów, jakoby demokracja miała funkcjonować samoistnie, niejako tylko „podtrzymywana" nie kończącą się serią pragmatycznie podejmowanych ustaleń, nie wytrzymuje próby czasu. W sytuacji wielkiego kryzysu gospodarczego, kulturalnego czy militarnego trudno bowiem w takim systemie o ludzi, którzy umieliby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego demokracja jest wyższą formą organizacji społeczeństwa niż na przykład komunizm czy faszyzm. Słabość stanowiska proceduralistów ujawnia się niekoniecznie dopiero w sytuacji kryzysu. Jest ono autodestrukcyjne, jeśli weźmiemy pod uwagę sposób działania współczesnych instytucji biurokratycznych. Jeśli bowiem neguje się jakiekolwiek odniesienie do transcendentnych norm moralnych w życiu publicznym i jeśli wspólnoty tradycyjnie będące nośnikami tych norm, mianowicie rodzina i Kościół, nie odgrywają żadnej istotnej roli w życiu publicznym, stajemy w obliczu niebezpieczeństwa, które w encyklice *Centesimus annus* Ojciec Święty nazwał „ukrytym totalitaryzmem": w obliczu sytuacji, w której jedynymi poważnymi aktorami życia publicznego są autonomiczna jednostka i państwo.

Zakończę tę kwestię pewną analogią historyczną: siedem lat po upadku komunizmu widmo, które prześladuje zarówno nowe, jak i stare demokracje, to widmo Weimaru. Republika Weimarska posiadała bardzo dobrze skonstruowaną konstytucję. Jednym z jej autorów był wielki socjolog Max Weber. Chociaż konstytucja ta formalnie zapewniała równowagę poszczególnych or-

ganów władzy, w społeczeństwie brakowało jednak publicznej kultury moralnej, która byłaby w stanie utrzymać tę „elegancką" strukturę, co – jak wiemy – doprowadziło do katastrofy. Warto się tu zastanowić nad wielką ironią historii. Współczesna ideologia liberalna nie jest w stanie udźwignąć liberalnych instytucji politycznych. Jest ona utylitarystyczna w wymiarze etycznym, stawia wolność na równi z dowolnością, redukuje osobę ludzką do autonomicznie działającej jednostki, pozbawia demokratyczną politykę całego jej dramatu i jej zasadniczego komponentu moralnego, co ostatecznie prowadzi do sytuacji, w której Nietzscheańska „wola mocy" staje się jedynym arbitrem życia publicznego. Nie jest to wyłącznie problem natury teoretycznej. Poważnie zafałszowując sens Konstytucji amerykańskiej Sąd Najwyższy USA podjął nie tak dawno próbę „uświęcenia" pojęcia wolności rozumianej jako autonomia i uznania jej za podstawową wartość rządzącą życiem publicznym w Stanach Zjednoczonych. Decyzja ta ma naturalnie istotne konsekwencje dla prawa dotyczącego zawierania małżeństw, dla polityki pomocy społecznej oraz dla spraw związanych z problemem ochrony życia: dla kwestii aborcji i eutanazji. W Stanach Zjednoczonych toczy się obecnie bardzo żywa dyskusja wokół tych wszystkich problemów. Sądzę, że podobne spory – choć może nieco łagodniejsze – mają miejsce również w Europie Zachodniej. Z pewnością wybór pomiędzy demokracją proceduralną a substancjalnym eksperymentem demokratycznym jest szeroko dyskutowany w nowych państawch demokratycznych Europy Środkowej. Jak więc w tej sytuacji, przepełnionej zarówno zagrożeniami, jak i nadzieją, chrześcijanie mają pomagać w tworzeniu fundamentów bardziej liberalnych instytucji politycznych?

Wskazówkę, czy nawet klucz do odpowiedzi na to pytanie, odnajdujemy w pewnym starożytnym tekście, a mianowicie w powstałym w drugim wieku po Chrystusie *Liście do Diogneta*, w którym chrześcijanin przedstawiony jest jako obywatel obcego państwa, bez względu na społeczność polityczną, w której żyje. Dlaczego chrześcijanie są niczym obcy obywatele z czasowym prawem pobytu? Dlaczego uczestnicząc w życiu publicznym jako obywatele zachowują świadomość swojej jedynej prawdziwej przynależności – do Królestwa Bożego? Można zrozumieć ten fakt dostrzegając, że chrześcijanie są ludźmi wyprzedzającymi czas. Wyprzedzają czas, chociaż żyją w czasie. Dlaczego? Otóż chrześcijanie wiedzą, jak ostatecznie będzie wyglądała historia świata. Wiedzą, że historia Kościoła, historia człowieka stworzonego przez Boga, odkupionego przez Chrystusa i uświęconego przez Ducha Świętego jest właściwie pojętą historią świata. Historia świata nie toczy się w oderwaniu od rzeczywistości chrześcijańskiej, tylko okazjonalnie z nią się przecinając. Rzeczywistość chrześcijańska nie jest też po prostu jedną z możliwych do przyjęcia opcji interpretacji rzeczywistości. Chrześcijańska historia okazuje się raczej historią świata, podstawowym zaś zadaniem chrześcijańskim jest proklamowanie światu jego prawdziwego początku i przeznaczenia. Przeznaczeniem tym jest mieszkanie Boga

z człowiekiem, tam, gdzie Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie [...], bo pierwsze rzeczy przeminęły" (Ap 21, 4).

Ta eschatologiczna wizja Królestwa, ta eschatologiczna nadzieja pomaga w stworzeniu moralnych i kulturowych warunków, w których może rozkwitać prawdziwie demokratyczna polityka. Dlaczego? Ponieważ chrześcijanie, którzy są formowani przez tę nadzieję, mogą podjąć swoje zadania jako obywatele, nie starając się wymusić urzeczywistnienia Królestwa tutaj i teraz. Doświadczenie uczy nas, że zarówno w swoich religijnych – millenarystycznych – formach, jak i w podejściu świeckim – utopijnym – owa pasja tworzenia doskonałej politycznej konstrukcji powodowała niewypowiedziane straty w ciągu całej ludzkiej historii. Natomiast chrześcijanie żyjący i pozostający w horyzoncie eschatologicznym potrafią znaleźć odwagę, aby podążać ścieżkami historii i aby afirmować chwilę obecną w dialogu, partycypacji i perswazji. Dlaczego? Ponieważ chrześcijanie wiedzą, że świat został przemieniony przez wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Nawet jeśli świat nadal będzie odrzucać prawdę o swojej historii, Kościół, który ją zna i który żyje tą wiedzą, jest Kościołem istotnie wpływającym na życie publiczne. Jest istotnie w tym życiu obecny. Ważne jest jednak, aby dobrze zrozumieć, na czym polega istota tej obecności.

We wczesnych latach sześćdziesiątych Światowa Rada Kościołów w Genewie podjęła hasło „świat wyznacza Kościołowi agendę zadań". Implikacją tego hasła stało się uznanie, że Kościół posiada bardzo konkretne, doczesne zadania polityczne. Z całym należnym szacunkiem dla ekumenizmu należy stwierdzić, że podejście to jest całkowicie błędne. Kościół nie posiada żadnej agendy zadań dla świata w sensie programu legislacyjnego. Jak stale przypomina nam Ojciec Święty, Kościół jako Kościół nie posiada żadnych kompetencji w dziedzinie polityki czy ekonomii. Przynosi natomiast światu wizję osoby ludzkiej, a wraz z nią wizję tego, jakimi zasadami winno rządzić się społeczeństwo. Wizja ta ma poważne publiczne konsekwencje. Jednym ze sposobów pojmowania tych konsekwencji jest postawienie sobie pytania: „Czego Kościół oczekuje od świata?" Wydaje się, że Kościół oczekuje od świata zasadniczo dwóch rzeczy. Po pierwsze – stworzenia przestrzeni, w której mógłby kontynuować swą szczególną misję słowa i sacrum. Kościół p r o s i świat, aby ten pozwolił mu być Kościołem. A jeśli to konieczne, Kościół ż ą d a, aby świat pozwolił mu pozostać Kościołem, tak jak miało to miejsce w roku 1953, gdy biskupi polscy powiedzieli reżimowi komunistycznemu: „Non possumus". To zadanie Kościoła, polegające na domaganiu się przestrzeni dla sprawowania swej misji, nie jest sprawą prywatną ani sekciarską. Ma ono wielkie konsekwencje w życiu publicznym. Państwo, które przyznaje Kościołowi tę przestrzeń, jest z definicji państwem ograniczonym. Jest państwem, które nie przypisuje sobie żadnych kompetencji ani władzy w sprawach dotyczących ministerium Kościoła, lecz zostawiając mu pole działania, tym samym przyznaje, że jest niekompetentne

co do najgłębszego poziomu życia ludzkiego, którym jest sanktuarium sumienia, gdzie – jak uczy *Dignitatis humanae* – człowiek pozostaje w dialogu z Bogiem. Zwracając się do świata o to, by pozwolił mu pozostać sobą, Kościół przyczynia się do powstania publicznej przestrzeni dla wolnego, otwartego i zaangażowanego obywatelskiego dialogu na temat organizacji życia publicznego.

Demokracja jest niemożliwa tam, gdzie absolutyzuje się politykę. Również ten fakt rzuca światło na rolę, jaką Kościół pełni w społeczeństwie. Zajmowanie przez Kościół stanowiska w publicznej debacie demitologizuje politykę, sprowadza ją do właściwych proporcji i umożliwia prowadzenie polityki perswazji i przekonywania. Polityka absolutystyczna jest bowiem polityką przymusu, podczas gdy polityka demokratyczna jest polityką perswazji. Prowadzenie takiej polityki wymaga istnienia określonej przestrzeni społecznej. Kościół przyczynia się do powstania tej przestrzeni, oczekując od świata, aby pozwolił mu pozostać sobą. Właśnie to miał na uwadze francuski pisarz Alexis de Tocqueville w swojej książce *O demokracji w Ameryce*, napisanej w 1824 roku, kiedy stwierdził, że Kościół jest pierwszą z instytucji politycznych. Nie mówił o Kościele bezpośrednio zaangażowanym w politykę ani też o Kościele działającym jako partia polityczna, lecz o Kościele, którego samo istnienie umożliwia politykę pojętą jako publiczny dialog na temat dobra wspólnego.

Kościół oczekuje od świata również tego, aby świat wziął pod uwagę możliwość odkupienia. Świat nie zawsze odpowiada pozytywnie na tę propozycję, co doskonale ilustruje historia licznych męczenników od początku istnienia Kościoła aż do czasów obecnych. Dzisiaj, zarówno w starych, jak i w nowych demokracjach, propozycja Kościoła, aby świat rozważył możliwość odkupienia, spotyka się nie tyle z jawną wrogością, co z obojętnością, która prowadzi do ukształtownia pojęcia wolności jako radykalnej indywidualnej autonomii. W czasie Soboru Watykańskiego II podkreślano, że Kościół powinien otworzyć swoje okna na świat. Tymczasem gest ten powinien zostać wykonany z obydwu stron.

Co więcej, jedną z najważniejszych rzeczy, które Kościół czyni dla świata, jest nieustanna prośba o to, aby to świat otworzył swoje okna – przede wszystkim, aby otworzył swoje okna na t r a n s c e n d e n t n ą p r a w d ę i m i ł o ś ć. Czyniąc to Kościół pozwala nam wyzwolić się z więzienia solipsyzmu oraz dostrzec, że właściwe rozumienie osoby ludzkiej jest sprawą zasadniczą dla utrzymania demokracji. Jak zostało to już powiedziane, pryncypialny sceptycyzm co do możliwości poznania prawdy i radykalny moralny relatywizm, który zeń płynie, są katastrofalne dla demokracji. Jeśli bowiem jesteśmy nastawieni radykalnie sceptycznie do wszelkich kwestii dotyczących prawdy i fałszu, jak mamy utrzymać społeczne zobowiązanie do postawy obywatelskiej i tolerancji? Jeśli pozostaniemy skrajnymi relatywistami w naszych teoriach moralnych, jak będziemy mogli przeciwstawić się w o l i m o c y? Dlaczego wola mocy nie jest

po prostu jeszcze jedną o p c j ą w świecie, który oferuje wiele różnych możliwych propozycji?

Credo nie zawiera żadnego politycznego projektu. Jednak Kościół, który może zaproponować credo jako właściwą interpretację historii świata, jest Kościołem, który daje świadectwo ludzkiej godności, a przez to jest dla demokracji o wiele bardziej istotny, niż kiedykolwiek mogłyby się okazać sceptycyzm, relatywizm czy utylitaryzm. Kościół, który domaga się od świata prawa do tej obecności, jest Kościołem eucharystycznym, to znaczy rozumie siebie jako Ciało Chrystusa i jako Ciało Chrystusa podziela Jego powołanie, które nie jest powołaniem do posiadania siły, lecz powołaniem, w którym dawanie oznacza rozdawanie i dzielenie się. Ten eucharystycznie zorientowany Kościół nie musi powielać żadnego programu legislacyjnego w sensie dosłownym, lecz istnieją sprawy, o które ma obowiązek walczyć.

Pierwszą z nich jest wolność religijna dla wszystkich ludzi. Jeśli bowiem sanktuarium sumienia w człowieku, poprzez które wchodzi on w dialog z Bogiem, nie jest respektowane przez kulturę, przez ludzi i przez państwo, wolne społeczeństwo nie jest możliwe. Druga rzecz, o którą Kościół musi walczyć, to prawdziwy pluralizm, w którym nie unika się różnicy opinii, lecz stara się je konfrontować – pluralizm, który przyjmuje jako oczywiste stwierdzenie Arystotelesa, że polityka jest pewnym wymiarem etyki. Trzecia sprawa, której Kościół musi bronić, to uczestnictwo w życiu publicznym. Człowiek – obraz Boga – ma prawo do uczestnictwa w życiu publicznym, ponieważ ma obowiązek promowania dobra wspólnego. Tak więc trzy wielkie sprawy, trzy sprawy publiczne Kościoła rozumianego w taki właśnie sposób – to wolność religijna, prawdziwy pluralizm oraz perswazja i uczestnictwo. Czy jest to program minimalistyczny? Czy spycha on Kościół na margines życia publicznego? Nie. Kościół, który pojmuje swoje publiczne świadectwo w tych kategoriach, jest Kościołem niezwykle ważnym. Dlaczego? Ponieważ zajmuje stanowisko w sprawach dziś najistotniejszych w państwie demokratycznym – w sprawach, których rozstrzygnięcie decydować będzie o przetrwaniu kultury oraz o kształtowaniu postawy obywatelskiej, która czyni demokrację możliwą. Ten właśnie Kościół znajduje się dziś w samym centrum wielkiej debaty dotyczącej przyszłości ludzkiej wolności. I niosąc takie przesłanie, walcząc o swoje trzy wielkie sprawy, Kościół może czasami czuć się nawet niewygodnie z powodu pozycji zajmowanej w tej debacie. Jednak to również należy do kosztów bycia uczniem Chrystusa.

Tłum. z jęz. angielskiego *Dorota Chabrajska, Jarosław Merecki* SDS

Abp Józef ŻYCIŃSKI

WIZJA NOWEJ EWANGELIZACJI W PRZESŁANIU II SPECJALNEGO SYNODU BISKUPÓW EUROPY A OBECNE PROBLEMY DUSZPASTERSKIE KOŚCIOŁA W POLSCE

Między Scyllą totalitaryzmu a Charybdą relatywizmu rozciąga się teren duszpasterskich działań, które winny prowadzić do kształtowania dojrzałych osobowości, łączących refleksję z umiejętnością korzystania z wolnych wyborów. Od pomyślnego przeprowadzenia tej syntezy zależy w dużym stopniu postać polskiego katolicyzmu w XXI wieku.

II Specjalny Synod Biskupów Europy obradował w Rzymie w dniach 1-23 października 1999 roku. Prace przygotowujące do jego obrad prowadziła od dwóch lat piętnastoosobowa Komisja, której przewodniczył kard. Jan Schotte, sekretarz generalny Synodu Biskupów. Komisja ta zaproponowała następujący temat Synodu: Jezus Chrystus żyjący w Kościele źródłem nadziei dla Europy na progu trzeciego tysiąclecia. W wyniku konsultacji przeprowadzonych z Konferencjami Episkopatów Europy oraz z przedstawicielami reprezentatywnych środowisk katolickich eksperci współpracujący z Komisją wypracowali prawie stustronicowy dokument, *Instrumentum laboris,* który inspirował wypowiedzi i dyskusje w auli synodalnej. Podczas obrad nie podejmowano w zasadzie kwestii semantycznych związanych z rozumieniem „nowej ewangelizacji". Dla wszystkich uczestników było oczywiste, że nowości nie należy łączyć z poszukiwaniem radykalnie nowych treści ewangelicznych, lecz z uwzględnianiem nowych realiów społeczno-kulturowych, które wymagają nowych form oddziaływania duszpasterskiego. Wyniki synodalnych dyskusji, ujęte w 40 bloków tematycznych, zostały po przegłosowaniu przedstawione Ojcu Świętemu jako tak zwany *Elenchus unicus propositionum.* Ich dalsze opracowanie w formie dokumentu posynodalnego zostało powierzone specjalnej Komisji, w której skład wchodzi 10 ojców Synodu wybranych drogą głosowania oraz 4 mianowanych przez Jana Pawła II. Z bogactwa tematów duszpasterskich, które zostały podjęte przez Synod, chcę omówić – jako szczególnie ważne dla Kościoła w Polsce – następujące zagadnienia:

1. Posłannictwo nadziei w społeczeństwie doświadczającym frustracji i rozczarowań;

2. Odpowiedzialność za wartości duchowe w procesie integracji europejskiej;

3. Dialog międzywyznaniowy oraz inicjatywy ekumeniczne;
4. Rola ruchów, stowarzyszeń i grup apostolskich w Kościele;
5. Wychowanie do dojrzałej wolności w obliczu nowych wyzwań niesionych przez obecne przemiany kulturowe.

CHRZEŚCIJAŃSKIE POSŁANNICTWO NADZIEI

Zjawiskiem kulturowym przekraczającym granice kontynentu europejskiego jest pesymizm, w którym poczucie rozczarowania i nastrój fin de siécle'u dominują nad chrześcijańskim przekazem Dobrej Nowiny. W dawnych krajach pokomunistycznych wiąże się to zarówno z ceną koniecznych reform, jak i z ubocznymi następstwami transformacji. Frustracja społeczna narasta jednak również w krajach o długim doświadczeniu demokracji. Jej przejawem jest wzrost popularności partii, w których programie populizm idzie w parze z nacjonalizmem i agresją. Konferencja Episkopatu Francji wyrażała swe głębokie zaniepokojenie niezgodnym z chrześcijańską nauką społeczną programem Le Pena, a wielu biskupów austriackich dawało wyraz swemu zaniepokojeniu sukcesem wyborczym nacjonalistycznej partii Haidera. Zjawisko frustracji i beznadziei wykracza daleko poza dziedzinę polityki. Jego przejawem staje się ucieczka w narkotyki, coraz większe przyzwolenie na eutanazję, narastające poczucie braku sensu życia, zagubienia, aksjologicznej pustki.

Kościół, który na różnych etapach ewangelizacji kładł nacisk na prawdę o istnieniu rzeczywistości nadprzyrodzonej oraz akcentował rolę zasad moralnych w życiu człowieka, współcześnie jako szczególnie ważny cel nowej ewangelizacji winien traktować umacnianie nadziei, wskazując jako jej ostateczny fundament dzieło zbawcze dokonane przez Jezusa Chrystusa. Rolę nadziei w ewangelizacyjnej misji Kościoła przywoływano wielokrotnie podczas Synodu, odwołując się do sceny wędrówki do Emaus. Chrystus żyjący w Kościele pojawia się ciągle w samym centrum naszych frustracji i rozczarowań, aby przez pałanie naszych serc ukazywać nowy horyzont sensu. Zniechęcenie, frustracja czy pesymizm nie należały nigdy do katalogu cnót chrześcijańskich. Także i obecnie, kiedy pokusa nihilizmu prowadzi do nowych wyzwań i zagrożeń, chrześcijańska odpowiedź znajduje wyraz w świadectwie wolności, prawdy i nadziei. W tej właśnie perspektywie Kościół zgromadzony na Synodzie, zachęcając do nowych form spotkania z Chrystusem, „towarzyszy swym członkom i wszystkim mieszkańcom Europy, aby znowu – jak nastąpiło to u uczniów z Emaus, gdy poznali Go przy łamaniu chleba – odnaleźć i odnowić radość płynącą z odpowiedzialnej wędrówki po drogach świata, wędrówki połączonej z głoszeniem słowa i uczestnictwem w tej samej radości" (*Instrumentum laboris*, nr 91).

W synodalnej wizji Europy na progu trzeciego tysiąclecia dominują nadzieja i optymizm. Jest to nadzieja zakorzeniona w Bogu i w Jego mocy, nie zaś w nadzwyczajnych metodach duszpasterskich. Wiemy dziś lepiej niż kiedykolwiek, że nie ma jednej uniwersalnej metody nowej ewangelizacji. Po latach doświadczeń dzielących nas od Soboru jesteśmy dziś bardziej realistyczni, spokojniejsi, bardziej ufamy Bogu. Nauczyliśmy się również spokoju w obliczu szczególnych trudności duszpasterskich, które są nieuniknione w naszej epoce. Charyzmatyczny głos św. Franciszka był stosunkowo łatwo słyszalny w realiach XIII wieku. Dziś byłby on zagłuszany przez informacyjny szum, tworzony zarówno przez media, jak i przez kandydatów na samozwańczych charyzmatyków. Ci ostatni usiłują wszystko widzieć w czarnych barwach. Sugerują, iż jesteśmy u końca pewnej epoki, tak jak Kościół w czasach św. Augustyna zamykających epokę, w której padało Imperium Rzymskie. Nie potrafimy dziś jeszcze rozstrzygnąć, w jakim stopniu uzasadnione są prognozy głoszące koniec epoki i nieodwracalny kryzys kultury europejskiej. Nie należy natomiast wprowadzać do chrześcijaństwa stylu katastroficznego, w którym wizje Apokalipsy byłyby ważniejsze od radosnej prawdy o Zmartwychwstaniu. Nie należy przesadzać z frustracjami ani straszyć załamaniem się wskaźników. Ankiety przeprowadzone ostatnio w Anglii wskazują, że wśród różnych grup społecznych kapłani katoliccy mają tam najwyższe wskaźniki satysfakcji płynącej ze spełnianej posługi. Jak wyglądałyby wyniki ankiety przeprowadzonej w Wielki Piątek, kiedy to Jezus w swoistym referendum przegrał ze zwykłym przestępcą Barabaszem, na Golgotę zaś dotarł zaledwie jeden z dwunastu uczniów? Jeden z dwunastu, czyli 8,5% grona apostolskiego. Można by było wtedy popaść w depresję patrząc na statystyki. Zmartwychwstały Zbawca niesie jednak nadzieję, która bywa niezależna od wyników badania opinii publicznej.

Chrześcijaństwo niejednokrotnie doświadczało wielkich wyzwań, gdy w nurcie głębokich przemian przemijała postać świata cezarów czy odchodziła do historii struktura społeczna właściwa dla średniowiecza. W nowych warunkach znajdowali się jednak ludzie, którzy potrafili odczytywać nową treść w przesłaniu Wieczernika i nieść prawdę Ewangelii w głęboko zmienione realia. Także i dziś trzeba nam głębokiej modlitwy kształtującej duchowość na miarę epoki. Znacznie łatwiej jest straszyć, niż ufać Bogu. Niektórym środowiskom znacznie łatwiej przychodzi powtarzanie populistycznych haseł i uprawianie amatorskiej polityki niż troska o rozwój życia modlitwy czy inspiracja działań nowych grup apostolskich. Wiele może nas nauczyć doświadczenie tych krajów Europy, w których po II Soborze Watykańskim ukierunkowano działania w stronę zaangażowań społeczno-politycznych, zaniedbując dziedzinę duchowości i życie modlitwy.

Od apostołów wędrujących do Emaus musimy się wszyscy uczyć stylu przezwyciężania naszych rozczarowań dzięki spotkaniom z Chrystusem, który przychodzi w słowie i w Eucharystii. Wśród świadectw współczesnych spotkań

umacniających nadzieję na szlaku europejskiego Emaus nie zabrakło także pozytywnego odniesienia do naszych polskich doświadczeń. Mówił o nich między innymi reprezentujący Australię abp Melbourne, George Pell. Stwierdził on: „Modlitwa i ufność polskich robotników solidarnie broniących praw człowieka jawi się dla nas wszystkich jako wzór do wiernego trwania Kościoła w obliczu zagrożeń, przemocy i absurdu". Pozytywne doświadczenia przeszłości niosą także i obecnie dla polskich duszpasterzy wyzwanie do poszukiwania takich wzorców ewangelizacji, w których optymizm Ewangelii będzie dominował nad rozczarowaniami społecznymi. Te ostatnie są zrozumiałe i usprawiedliwione zarówno w kręgach mieszkańców wiosek płacących szczególnie wysoką cenę reform, jak i w środowiskach emerytów czy rodzin dotkniętych bezrobociem czy chorobą. Można również psychologicznie usprawiedliwiać rozczarowanie zachowaniami części tych elit solidarnościowych, które wyżej postawiły osobiste interesy niż wspólne dobro czy troskę o rozwój instytucji demokratycznych. Nie usprawiedliwia to jednak katastroficznych komentarzy, które bardzo często jednoczą we wspólnocie negacji i agresji środowiska reprezentujące dawnych działaczy partyjnych oraz radykałów powołujących się na inspiracje chrześcijańskie. W przesłaniu tych ostatnich praktycznie nie pojawia się odwołanie do Ewangelii, natomiast akcentowany jest autorytet politycznych frustratów, których nauczanie pozostaje w wyraźnym konflikcie z nauczaniem społecznym Jana Pawła II. Pojawia się tu niepokojące zjawisko ideologizacji chrześcijaństwa. Do minimum redukuje się uniwersalne przesłanie Ewangelii skierowane do całej ludzkości, niezależnie od uwarunkowań czasu, kultury czy środowisk politycznych. W jednoznacznie pesymistycznym obrazie społeczeństwa pojawia się, niczym „reszta Izraela", jedynie niewielka grupa działaczy politycznych bądź też wyidealizowany charyzmatyczny przywódca. Ich obecność ma stanowić ostateczny fundament nadziei dla tych wszystkich, którzy potrafią docenić głębię politycznej wizji przyjętej przez relatywnie niewielkie grono radykalnych działaczy. Jezus Chrystus i Jego zbawcza łaska odgrywają w tym obrazie rolę równie nieistotną jak w pelagiańskiej autosoteriologii; centrum uwagi zostaje przesunięte w stronę działań uprzywilejowanej grupy, która dysponuje możliwością prostego rozwiązania najbardziej skomplikowanych kwestii społecznych i politycznych.

Aby przeciwdziałać podobnym praktykom, szczególnie ważnym zadaniem duszpasterzy pozostaje:

1. Ukazywanie pogańskiego charakteru wartościowań, w których przynależność partyjna lub sympatie polityczne mają być ważniejsze od przynależności do ludu Bożego. Wartościowania takie praktykowano w okresie powojennym w środowiskach wrogich chrześcijaństwu. Przynależność partyjna była w nich ważniejsza zarówno od godności ludzkiej, jak i od wspólnoty przekonań i ocen moralnych. Nawiązywanie do patologii tamtego okresu stanowi ważny problem duszpasterski, którego nie wolno ignorować. Następstwem zideologi-

zowanego chrześcijaństwa może być bowiem fanatyzm znamienny dla sekt i zamkniętych środowisk ignorujących uniwersalne, ogólnoludzkie wartości.

2. Ukazywanie niezgodności przesłania Dobrej Nowiny z tymi ujęciami, w których współczesność traktowana jest wyłącznie jako źródło zła i grzechu. Z jednej strony wymaga to duszpasterskiego otwarcia na problemy środowisk zmagających się z bolesnymi następstwami nieuchronnych transformacji społecznych. Z drugiej strony prowadzi do jednoznacznie krytycznej oceny tych kasandrycznych prognoz, w których na miejsce ewangelicznego przesłania nadziei usiłuje się wprowadzać retorykę zagrożeń, ukazywanych w perspektywie zdominowanej przez rozpacz, beznadzieję, pesymizm.

3. Wierność stylowi wędrowców do Emaus. W ich doświadczeniu podstawową rolę odgrywa wspólnota zasłuchania w Słowo Boże, łamania chleba, spotkania z Chrystusem, który przemienia rozczarowanie w radość. Karykaturalnym zniekształceniem tej wspólnoty pozostają publicystyczne wizje, w których oblężony Kościół jawi się jako miejsce walki, a paramilitarna retoryka zastępuje zarówno modlitwę, jak i odniesienie do wartości duchowych.

DUSZPASTERSKA TROSKA O DUSZĘ NOWEJ EUROPY

W przeprowadzonych przed Synodem ankietach dotyczących kondycji współczesnej kultury europejskiej wielokrotnie pojawiał się motyw kryzysu usprawiedliwiającego niepokój o przyszłość naszego kontynentu. W poszczególnych krajach oznaki tego kryzysu przyjmują różne formy. Jego najszerzej doświadczanym przejawem pozostaje mentalność „szukająca najłatwiejszych i najbardziej satysfakcjonujących rozwiązań, [...] w których ginie znaczenie ofiary i ascezy, historia zatraca swój sens, zaś piękno, prawda i dobro są uważane za istotne tylko wtedy, gdy są możliwe do natychmiastowego osiągnięcia" (*Instrumentum laboris*, nr 16). Aby przezwyciężyć kulturowe dziedzictwo indywidualizmu i konsumpcji, Synod wzywa mieszkańców Europy do wspólnego budowania k u l t u r y s o l i d a r n o ś c i, w której decydującą rolę odgrywać będą wartości duchowe. Troska o bogaty świat ludzkich wartości znajduje wyraz w wezwaniach Synodu do troski o „duszę Europy" (nr 86). Przejawem tej troski winno być otwarcie na uniwersalną solidarność, która wykracza daleko poza granice wcześniejszych podziałów etnicznych czy kulturowych. Budowanie „kultury solidarności" wymaga nowej ewangelizacji, która akcentuje przesłanie nadziei.

Na obecny kształt kultury europejskiej duży wpływ wywarła teologiczna prawda o wspólnocie osób w Trójcy Świętej. Pozwalała ona przezwyciężać mentalność plemienną w budowaniu wspólnoty, w której dojrzewał stopniowo szacunek dla osoby ludzkiej i jej niezbywalnych praw. Także w nurcie obecnych przemian kulturowych główne zadanie chrześcijan w tworzeniu zrębów zjed-

noczonej Europy winno polegać na konsekwentnym ukazywaniu takiej wizji kultury, w której osoba ludzka, odkupiona przez Chrystusa, stanowi wartość centralną na płaszczyźnie świata stworzeń. Oblicze Europy kształtowano w cieniu uniwersytetów i katedr. Rzeźbili je wielcy teologowie i wielcy święci. Nasza generacja obawia się wielkości. Woli ucieczkę w przeciętność i anonimowość. Nie wolno nam jednak chronić się w wygodny święty spokój, kiedy Europie na kulturowym wirażu tak bardzo potrzeba chrześcijańskich inspiracji do przezwyciężenia wielu widocznych schorzeń. Wygodne myślenie tylko o swym najbliższym środowisku, połączone z obojętnością na ból i dramat całego kontynentu, może okazać się przejawem asekuranctwa, którego nie sposób pogodzić z chrześcijańską miłością bliźniego. Obszerny zbiór propozycji przedłożonych przez Synod Ojcu Świętemu stanowi wyraz troski biskupów o tę wspólnotę, którą jeden z synodalnych dokumentów określa łacińskim mianem „domus communis europaea" – „wspólnym europejskim domem". Mówiąc o problemach tego domu, kard. Ch. Schönborn użył sformułowania, do którego nawiązywali potem wielokrotnie biskupi szukający chrześcijańskich form obecności w procesie jednoczenia Europy. Wystąpił on z postulatem e u r o p e i z a c j i E u r o p y, to znaczy uwolnienia naszego kontynentu od tych form myślenia, w których pogański kult rasy czy całkowicie obcych chrześcijaństwu wzorców kulturowych dominuje nad uniwersalnymi wartościami inspirowanymi przez chrześcijański szacunek dla godności człowieka. Wspólnota ludu Bożego – mówił arcybiskup Wiednia – musi być dla nas ważniejsza niż wspólnota etniczna, poczucie więzi z jedną tylko tradycją, językiem, kulturą. W przeciwnym razie będzie to chrześcijaństwo powierzchowne i niekonsekwentne.

Rozwijając ten sam wątek biskup Rotterdamu, A. van Luyn, zwrócił uwagę na swoisty skandal współczesnych wyborów i wartościowań. Przejawem tego skandalu jest mentalność, w której sukces finansowy staje się wartością najwyższą i skutkiem tego praktykuje się wielogodzinny dzień pracy przez siedem dni w tygodniu. Chrześcijaństwo konsekwentnie przypomina: najpierw osoba ludzka, potem dopiero sukces, komfort czy kariera. Ekonomia ma służyć rozwojowi człowieka, mimo że niektórzy są skłonni traktować człowieka jako środek do rozwoju ekonomii. Prowadzi to do różnych form neopogańskich zachowań, których chrześcijanom nie wolno przyjmować z obojętnością. Przełożony generalny księży werbistów, podsumowując europejskie formy ukrytych zachowań neopogańskich, posunął się do bolesnej konstatacji, iż więcej pogan spotkał w ciągu jednego roku w swych rodzinnych Niemczech niż wcześniej w ciągu 20 lat posługi misyjnej w Afryce.

Nadzieja inspirowana prawdą Ewangelii niesie realną propozycję przezwyciężenia duchowych zagrożeń, w obliczu których wielu twórców współczesnej kultury przeżywa zasadniczą bezradność. Niektórzy z nich usiłują właśnie w chrześcijaństwie poszukiwać inspiracji ułatwiającej przezwyciężenie trudnych problemów nękających ludzkość na progu trzeciego tysiąclecia. Jerome

Vignon, przewodniczący komórki planowania strategicznego Komisji Europejskiej, w swym wystąpieniu z 17 kwietnia 1997 roku uzasadniał historycznie potrzebę takiego podejścia, mówiąc: „Z mojego doświadczenia jako Francuza, Europejczyka i chrześcijanina [...] wiem, że wartości chrześcijańskie zawsze odgrywały główną rolę w tworzeniu Europy. Po II wojnie światowej związek między integracją europejską i tymi wartościami stał się wyraźny"[1]. Nie należy oczekiwać, by wypowiedzi o wartościach duchowych spotykały się z entuzjastycznym przyjęciem przedstawicieli świata biznesu czy wszystkich eurobiurokratów realizujących instrukcje swych rządów. Doniosłość tych wartości trudno jednak kwestionować w kontekście ostatnich konfliktów etnicznych czy w doświadczeniu aksjologicznej pustki znanej w wielu krajach Zachodu. W krajach tych potrafiono już uregulować trudne kwestie z zakresu współpracy ekonomicznej czy militarnej. Znacznie trudniej jest objąć umowami sferę ducha, której odpowiada horyzont życiowego sensu. Jest to sfera, w której realizuje się istotna misja Kościoła.

Współczesna cywilizacja, z jej rozczarowaniami i niepokojem przełomu tysiącleci, stawia przed Kościołem wyzwania podobne do tych, których doświadczaliśmy w najbardziej dramatycznych momentach historii. W sytuacjach dramatów Kościół potrafił wielokrotnie dawać czytelne świadectwo swej solidarności z zagrożoną Europą. Jako symboliczną można przywołać misję pokojową papieża Leona Wielkiego, który w 452 roku, gdy wojska Hunów szły na Rzym, spotkał się z Attylą na Polu Ambulejskim, by wyrazić swą troskę o los Rzymian i przedstawić konkretne propozycje, przyjęte przez Attylę. Podobna sytuacja miała miejsce kilka lat później, gdy Rzymowi zagrażała agresja Wandalów. Od praktycznych następstw podobnych pertraktacji nie mniej ważny pozostaje sam fakt obecności Kościoła w sercu dramatów świata. Objawia się w tym Kościół zatroskania i dialogu, który poszukuje wszystkich dostępnych środków, by dzielić dramat i ból rodziny ludzkiej oraz szukać wszelkich środków niosących nadzieję. Być może dzisiejsze zagrożenia mają bardziej wyrafinowany charakter niż tamte z okresu wędrówek ludów. Hordy Hunów czy Wandali budziły grozę i uświadamiały cały dramatyzm sytuacji. Współczesny nihilizm oddziałuje zgoła inaczej, przyciągając reklamowym sloganem i stępiając wrażliwość na dramatyczny wymiar „nieznośnej lekkości bytu". W tej sytuacji szczególnej wagi nabiera misja Kościoła, który głosi prawdę, kształtuje wrażliwość sumień, umacnia nadzieję.

W sytuacji, gdy w skali Europy można już mówić o anima naturaliter non-christiana, chrześcijanom zobowiązanym do niesienia Ewangelii wszystkim narodom nie wolno ignorować dramatycznych wyzwań doświadczanych przez nasz kontynent. Nasza miłość do kontynentu, z którym chrześcijaństwo w szczególny sposób związało swą misję, pod wieloma względami przypomina miłość

---

[1] „Przegląd Powszechny" 1997, nr specjalny, s. 14.

do Ojczyzny. Ignorowanie jej doniosłości byłoby wyrazem niedojrzałości zachowań społecznych lub(i) brakiem samarytańskiego zatroskania o bliźnich, którym potrzeba naszej duchowej pomocy. We współczesnej Europie mamy dużo większy kult bożków niż w Atenach czasów Chrystusa. Tym bardziej potrzeba więc współczesnych następców św. Pawła, którzy potrafią podjąć duszpasterski dialog na kulturowych areopagach współczesności.

Wyakcentowane przez Synod prawdy ukazują potrzebę duszpasterskiego kształtowania odpowiedzialności za los całego kontynentu europejskiego. W polskich realiach pojawia się nierzadko doświadczenie resentymentu związanego z bolesnymi następstwami Jałty. Zrozumiały psychologicznie jest również lęk, że Bruksela może w przyszłości odgrywać rolę nowej Moskwy, w której kręgi eurobiurokratów będą rezerwować dla siebie role nowej siły przewodniej, dyktując kulturowe i etyczne warunki integracji europejskiej. Ważnym zadaniem duszpasterskim pozostaje przezwyciężanie podobnych lęków przez odwołanie do nauczania papieskiego, w którym akcentuje się naszą wspólną odpowiedzialność za „duszę Europy". Nauczanie to, jednoznacznie wsparte głosem Synodu, nie pozostawia żadnych złudzeń co do wartości antyintegracyjnych propozycji pojawiających się czasem w radykalnych tekstach polityków, którzy chcieliby narzucać swe opinie środowiskom katolickim. Zazwyczaj sugerują oni, że odmienne opinie wyrażają przekonania niewielkiej grupki biskupów. Jeśli zaś powtórzył je również Ojciec Święty, to sugerują, że albo należy jego wypowiedź zupełnie inaczej interpretować, albo też nie należy jej uważać za przejaw nieomylnego nauczania Kościoła. Jako przykład podobnej postawy można przytoczyć choćby polskie kontrowersje, w których prywatne sympatie ideologiczne ceni się wyżej niż nauczanie Ojca Świętego. Podczas czerwcowej pielgrzymki do Ojczyzny w swym wystąpieniu w Parlamencie RP Jan Paweł II mówił o historycznej szansie na to, „by kontynent europejski, porzuciwszy ostatecznie ideologiczne bariery, odnalazł drogę ku jedności". Wskazywał przy tym konkretne wartości, którymi możemy wzbogacić dziedzictwo jednoczącej się Europy, podkreślając pełne prawa Polski w procesie integracji. Jego stwierdzenie: „Integracja Polski z Unią Europejską jest od samego początku wspierana przez Stolicę Apostolską" – wydawało się całkowicie jednoznaczne[2]. Tymczasem zaledwie Ojciec Święty powrócił do Rzymu, w naszej prasie pojawiły się interpretacje sugerujące, iż papieska wypowiedź w Parlamencie oznacza w istocie czerwone światło dla procesu jednoczenia się Europy. Interpretacji takich nie sposób traktować poważnie w świetle przesłania ostatniego Synodu Biskupów Europy. Trzeba dostrzec jako poważny problem duszpasterski zachowania tych środowisk, które systematycznie negują papieskie nauczanie o chrześ-

---

[2] J a n P a w e ł II, *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 8, s. 54.

cijańskiej odpowiedzialności za proces integracji europejskiej, a mimo to usiłują występować w roli ugrupowań katolickich.

Osobnym problemem duszpasterskim pozostaje natomiast to, iż krytycy integracji europejskiej skłonni byliby czasem uznać potrzebę ewangelizacji rozumianej jako przeniesienie działań misyjnych na teren krajów Europy Zachodniej. Propozycja taka nie uwzględnia całego bogactwa treści łączonych z papieską wizją nowej ewangelizacji. Określenie „nowa" nie odnosi się do nowych treści ewangelicznego przekazu, gdyż ten pozostaje niezmienny w swej istocie. O nowości należy natomiast mówić w odniesieniu do sytuacji kulturowej, która wymaga poszukiwania nowych form przekazu prawdy Ewangelii i nowego języka, który mógłby skutecznie dotrzeć do odbiorców kształtowanych przez zlaicyzowane środowisko. Specyfikę nowej ewangelizacji trafnie określił podczas Synodu arcybiskup Genui, kard. Dionigi Tettamanzi, zwracając uwagę, iż celem nowej ewangelizacji w warunkach współczesnej Europy nie jest ochrzczenie pogan, lecz nawrócenie ochrzczonych. Dlatego też chrześcijańska odpowiedzialność za kształt przyszłej Europy winna przejawiać się nie na poziomie akcentowania konfesyjno-misjonarskiej formy, lecz na poziomie troski o te wartości, które chrześcijaństwo wnosiło przez wieki w tradycję europejską. Wyakcentował to Jan Paweł II w swym przesłaniu z 5 maja 1999 roku w 50. rocznicę utworzenia Rady Europy. Podkreślił on między innymi: „Europa musi na nowo odkryć i uświadomić sobie wspólne wartości, które ukształtowały jej tożsamość i które składają się na jej pamięć historyczną. Centralną zasadą naszego wspólnego europejskiego dziedzictwa – religijnego, prawnego i kulturowego – jest wyjątkowa i niezbywalna godność człowieka"[3]. Troska o świadectwo tej godności wymaga konsekwentnego budowania cywilizacji życia w realiach kulturowych, w których zabicie dziecka nienarodzonego, eutanazja czy ucieczka w świat uzależnień traktowane są jako przejaw wolności gwarantowanych przez demokrację liberalną. Misja Kościoła, chroniąca wartości ewangeliczne, nie może pójść w kierunku populistycznego zanegowania demokracji czy liberalizmu jako takiego. Wymaga ona wnikliwych rozróżnień i tej trudnej umiejętności rozwijania dialogu, której klasyczne wzorce ukazał św. Paweł na ateńskim Areopagu. O tym, że Kościół w Polsce potrafi podejmować nowe wyzwania i prowadzić dialog w obronie ludzkiej godności, świadczy choćby obecność duszpasterzy wśród uczestników polskiego Woodstock w Żarach. Stwarza ona realną szansę dialogu, w którym wartości podstawowe dla kultury europejskiej okażą się bardziej istotne niż wzorce zachowań przyjmowane jako wyraz przejściowej mody lub bezkrytycznych fascynacji.

---

[3] T e n ż e, *Przesłanie Jana Pawła II z okazji 50-lecia powstania Rady Europy*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 20(1999) nr 7, s. 5n.

ABY BYLI JEDNO

Pluralizm kulturowy, nieuchronny w społeczeństwie europejskim, niesie wiele nowych zadań dla dialogu między religiami oraz dla współpracy ekumenicznej. Nie potrafimy obecnie przewidzieć, jakie mogą być przyszłe następstwa wielkiego napływu wyznawców islamu do Francji i Niemiec. Jeśli zostaną utrzymane obecne wskaźniki rozwoju, to za 25 lat co czwarty Francuz będzie muzułmaninem. Nie sposób przewidzieć, czy w warunkach francuskich dominował będzie islam dialogu i otwarcia czy też fundamentalistycznej agresji. Zarówno przyszła postać kultury europejskiej, jak i możliwości harmonijnej współpracy między wyznaniami zależą w dużym stopniu od rozwijanego obecnie dialogu. Należy z uznaniem odnotować przemiany, które w skali europejskiej dokonały się w odniesieniu do Kościoła katolickiego wśród wielu przedstawicieli prawosławia. W 1991 roku na Synodzie Biskupów Europy konsternację wywołało wystąpienie przedstawiciela siostrzanego Kościoła, patriarchy Spirydiona, zdominowane przez pretensje i oskarżenia. Tym razem zarówno abp Longin, reprezentujący patriarchę moskiewskiego, jak i metropolita Francji Jeremiasz oraz przedstawiciel patriarchy Teoktysta, Josif, z najwyższym uznaniem mówili o przemianach, które dokonały się we wzajemnych kontaktach dzięki konsekwentnej i jednoznacznie ekumenicznej postawie Ojca Świętego. Ton wzruszenia i głębokiej wdzięczności towarzyszył wypowiedzi ostatniego z wymienionych prawosławnych hierarchów, gdy mówił on, jak wielkim przeżyciem była dla jego rodaków wspólnota modlitwy z Janem Pawłem II podczas jego niedawnej pielgrzymki do Rumunii.

Mimo iż w 21. rocznicę inauguracji obecnego pontyfikatu wielu ojców Synodu znalazło w swych skrzynkach na listy publikacje zwolenników abpa Lefebvre'a, oskarżające Jana Pawła II o to, iż dialog ekumeniczny stanowi zarazem herezję i zdradę tradycji Kościoła, na auli synodalnej panowała atmosfera Wieczernika. Inspirujący wiele form dialogu międzywyznaniowego kard. E. Cassidy zwrócił uwagę na potrzebę zarzucenia terminów, które dzielą, zamiast przybliżać. Za terminologiczne nadużycie uznał on używanie określenia „sekta" w odniesieniu do wspólnot wiary wywodzących się z chrześcijaństwa. Terminologia taka ignoruje fakt, że przedstawicieli różnych grup wyznaniowych jednoczy ta sama wiara w Chrystusa.

Synod przyniósł jednoznaczne deklaracje w wielu sprawach, które również u nas stanowią przedmiot dyskusji i kontrowersji. Na łamach jednego z tygodników ukazał się niedawno artykuł kwestionujący wartość soborowej deklaracji o stosunku do religii niechrześcijańskich – *Nostra aetate*. Autor tekstu usiłował kwestionować wartość tej deklaracji, twierdząc, że proponowany w niej dialog z żydami stanowi wyraz odejścia od tradycji katolickiej. Synod natomiast ocenił jednoznacznie pozytywnie wszystkie formy zarówno działań ekumenicznych, jak i dialogu z innymi religiami niechrześcijańskimi. W propozycjach przedsta-

wionych Ojcu Świętemu znalazły się słowa uznania dla praktyki duszpasterskiej tych krajów, w których przed Tygodniem Modlitwy o Jedność Chrześcijan organizuje się dzień modlitw w intencji wyznawców judaizmu. W dyskusjach prowadzonych we włoskiej grupie językowej podkreślano, iż modlitwy takie stały się już zwyczajem w wielu ośrodkach duszpasterskich we Włoszech i w Polsce.

Przesłanie Synodu stanowi konsekwentną zachętę do dalszego prowadzenia także w Polsce inicjatyw ekumenicznych. Ich celowość usiłują kwestionować w swych publikacjach zarówno członkowie Bractwa św. Piusa X, jak i sympatycy radykalnych grup politycznych, upatrujący w dialogu ekumenicznym zagrożenie dla tradycji narodowej. Synod zajął jednoznacznie krytyczną postawę wobec podobnych interpretacji, oceniając surowo próby łączenia wiary religijnej z nacjonalizmem zarówno na Bałkanach, jak i w Irlandii. Upolitycznionemu chrześcijaństwu przeciwstawiano praktykę wspólnej modlitwy wykraczającej poza granice wspólnoty wyznaniowej. Jako przykład podobnych postaw wymieniano zarówno rozwijające się w Anglii „clergy fraternals" – ekumeniczne wspólnoty kapłanów, którzy razem spotykają się na modlitwie, jak i Światowe Dni Młodzieży oraz Międzynarodowe Spotkania Młodych inspirowane duchem Taizé. Gromadzą one w atmosferze modlitwy i przyjaźni młodzież wrażliwą na ideały i poszukującą duchowych wartości, które mogłyby jednoczyć Europę.

WSPÓLNOTOWE UMACNIANIE NADZIEI

Zmieniające się warunki kulturowe prowadzą do nakładania się efektów globalizacji i pluralizmu. Następstwa globalizacji można obserwować na poziomie polityki, sportu, reklam, marketingu czy seriali telewizyjnych nadawanych niezależnie od uwarunkowań kulturowych. Następstwem pluralizmu nierzadko bywa relatywizm wyrażany w tezie, że wszystkie systemy wartościowań i zasad etycznych są jednakowo dobre. Połączenie tych dwóch oddziaływań rodzi u wielu osób poczucie zagubienia w anonimowym tłumie, wyobcowania, kryzysu tożsamości. Formę skutecznego przeciwstawiania się tym negatywnym zjawiskom niosą grupy modlitewne i apostolskie, w których głębokie więzy międzyosobowe łączą się z pogłębionym życiem modlitwy. Jako konkretne źródła nadziei na odnowę religijną w zlaicyzowanych środowiskach wymieniano różnorodne ruchy i stowarzyszenia katolickie, które skupiają środowiska poszukujące sensu życia na fundamencie wartości ewangelicznych. Te wspólnoty wiary, które wcześniej nie potrafiły rozpoznać znaków czasu i zachowawczo nastawiły się przede wszystkim na obronę tego, co było wczoraj, doświadczają dzisiaj głębokich kryzysów. Wiosnę Kościoła widać natomiast w tych środowiskach, gdzie potrafiono szukać nowych środków ewangelizacji, tworząc

stowarzyszenia i ruchy podejmujące nowe wyzwania współczesności. Wielu biskupów z głębokim uznaniem mówiło o duchowej i apostolskiej roli ruchu Focolare, reprezentowanego na Synodzie przez Chiarę Lubich. Współczesnej Europie potrzeba odważnych świadków, którzy chrześcijaństwo radosne i ufne poniosą do swych środowisk, nie zrażając się tym, co bolesne i dalekie od Ewangelii. Zaprzeczeniem apostolstwa jest natomiast postawa zalęknionych frustratów, którzy – zamiast głosić Ewangelię nadziei – wszędzie widzą przede wszystkim zagrożenia, zapominając, że zadaniem Kościoła jest „nie potępiać, lecz zbawiać".

Ważną rolę w uświęcaniu świata odgrywają również nowe instytuty świeckie. Unia tych ostatnich, reprezentowana na Synodzie przez Rosemary Smith, obejmuje obecnie 195 instytutów świeckich. Stanowią one swoiste „laboratoria duchowości", które uczą, jak promieniować Chrystusem w zmieniającym się kulturowym pejzażu świata. Połączenie małych wspólnot z głęboką formacją duchową prowadzi do formowania elit, które są w stanie przeciwdziałać sekularyzacji życia społecznego. Sekularyzacja przebiega żywiołowo w tych społecznościach, w których tradycyjna religijność nie szła w parze z należytą troską o tworzenie małych grup apostolskich. Motywacja religijna przestaje wtedy przemawiać do młodego pokolenia, które nie potrafi odnaleźć swego miejsca w Kościele. Proces ten wyraziście ilustrują zmiany zachodzące w katolicyzmie w Irlandii. W ostatnim roku na pierwszy rok studiów do wszystkich seminariów irlandzkich zgłosiło się łącznie 16 kandydatów do kapłaństwa. Tymczasem we Francji, która również boryka się z zagrożeniami charakterystycznymi dla społeczeństw zlaicyzowanych, w archidiecezjalnym seminarium kard. J.-M. Lustigera studiuje obecnie 120 kandydatów do kapłaństwa. Długofalowy plan pracy duszpasterskiej ukierunkowanej na tworzenie elit w środowisku studentów i młodzieży przynosi owoce.

Pozytywne doświadczenia tych katolickich środowisk Zachodu, które skutecznie przeciwstawiają się procesom laicyzacyjnym, mogą stanowić inspirację dla polskich duszpasterzy. Nie zarzucając tradycji duszpasterstwa, które obejmuje szerokie rzesze wiernych, trzeba tworzyć kręgi łączące ducha modlitwy, apostolstwa i przyjaźni. Ich korzenie sięgają daleko w przeszłość, obejmując zarówno członków ruchu oazowego Światło – Życie, jak i kręgi duszpasterstwa akademickiego oraz Odnowy w Duchu Świętym. Obecnie dochodzi do tego Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, Akcja Katolicka, Legion Maryi, Droga Neokatechumenalna, Katolickie Stowarzyszenie Rodzin oraz stowarzyszenia obejmujące katolickich dziennikarzy, prawników, wychowawców. W czerwcu 1990 roku utworzono Ogólnopolską Radę Ruchów Katolickich. Jej struktury obejmują obecnie ponad 70 ruchów i stowarzyszeń, do których należy ponad 800 tysięcy osób na terenie Polski. Asystentem kościelnym ze strony Konferencji Episkopatu Polski jest ks. bp Bronisław Dembowski. W skład ORRK wchodzą z jednej strony dobrze znane ruchy, jak „Wiara i Światło", Ruch

Rodzin Nazaretańskich, Polski Związek Kobiet Katolickich, Maitri – ruch solidarności z ubogimi trzeciego świata. Z drugiej strony należą do niej mniej znane w polskich warunkach wspólnoty, jak Towarzystwo Ducha Jezusowego, wspólnota „Chemin neuf", Ruch Apostolatu Emigracyjnego czy Klub Zbieraczy Znaczków Pocztowych o Tematyce Religijnej.

Ważnym problemem duszpasterskim pozostaje więc formacja podobnych grup. Niepokojące zjawiska mogą pojawiać się zarówno wtedy, gdy tworzą one zamknięte środowiska, w których nie widać więzi z Kościołem powszechnym, jak i wówczas, gdy zaczynają w nich dominować osoby o ambicjach politycznych, u których nie kontrolowany kompleks przywódcy dominuje nad praktyką modlitwy. Uwzględnienie zarówno szans, jak i zagrożeń istniejących w tej dziedzinie świadczy o tym, że nowe ruchy apostolskie mogą stanowić szansę głębokiej odnowy życia religijnego. Odnowa ta nie nadejdzie jednak w sposób automatyczny, lecz wymaga głębokiego zaangażowania ze strony duszpasterzy.

WYCHOWANIE DO WOLNOŚCI

Podczas obrad I Specjalnego Synodu Biskupów Europy w październiku 1991 roku dominowała atmosfera optymizmu z powodu odzyskania wolności przez kraje opanowane uprzednio przez totalitarny system marksistowski. Osiem lat później, podczas II Synodu, okazało się, jak wiele nowych wyzwań łączy się z właściwym wykorzystaniem odzyskanej wolności. Dostrzegając negatywne zjawiska związane z nadużyciem wolności, podkreślano w *Instrumentum laboris*, że „wolność absolutyzowana i oddzielona od innych wartości – takich na przykład jak solidarność – może doprowadzić do dezintegracji życia na naszym kontynencie. Wolność uznana za absolut niesie ryzyko zniszczenia tego właśnie społeczeństwa, które pomagała budować" (nr 13). Zagrożenie stanowi z jednej strony jednowymiarowa antropologia, w której usiłuje się oderwać wolność od innych wartości, takich jak prawda, przyjaźń, miłość, odpowiedzialność. Zagrożenie stanowią również ukryte formy zniewolenia, przykrywane retoryką wolności. Ich następstwem może być aksjologiczny powrót do domu niewoli traktowanego jako nowa postać Ziemi Obiecanej.

Niewola babilońska współczesności przejawia się w tym, że człowiek sam siebie skazuje na niewolę, odchodząc – bądź to z premedytacją, bądź w wyniku bezmyślnych rutynowych zachowań – od swej ojczyzny konstytuowanej przez te wartości, które przez wieki stanowiły środowisko kulturowe gatunku homo sapiens. Następuje proces wykorzeniania, którego nie przeżywa się w kategoriach niewoli, gdyż nie jest on narzucany przy zastosowaniu klasycznych form przemocy. Można jednak mówić o wyrafinowej formie narzucania dokonującej się za pomocą sloganów reklamowych czy stereotypów myślowych, które przenikają naszą podświadomość, osłabiają krytycyzm, niszczą refleksję. Nie stano-

wią one bynajmniej konieczności, gdyż w pluralistycznym społeczeństwie istnieje teoretyczna możliwość związania się ze środowiskiem, które uznaje dokładnie przeciwstawne zasady. Desperacka ucieczka w skrajność może też tłumaczyć względną popularność różnych form fundamentalizmu. Przychodzi ona jako rozpaczliwa forma obrony przed współczesnym Babilonem. Między naiwnym fundamentalizmem a łatwą ucieczką w relatywizm rozciąga się rozległy teren formacji do dojrzałego przeżywania wolności. Synod podejmował ten wątek przy okazji rozważania wielu konkretnych zagadnień, podkreślając wagę dojrzałej wiary, traktując preferencyjnie pracę duszpasterską wśród młodzieży, podkreślając rolę rodziny chrześcijańskiej w formacji osobowości, postulując dialog Kościoła z kulturą współczesną.

Wielu ojców Synodu wyrażało ubolewanie, iż w okresie rewolucji francuskiej wartości akcentowane w chrześcijańskiej tradycji, takie jak wolność, równość i braterstwo, stały się instrumentem walki skierowanej przeciw chrześcijaństwu. Skuteczność podobnej instrumentalizacji zależała w dużym stopniu od poziomu refleksji teologicznej i odpowiedzialności duszpasterskiej w poszczególnych środowiskach. Napięcie między myślą chrześcijańską a tradycją oświeceniową ujawniło się szczególnie mocno w XVIII-wiecznej Francji. Polaryzacja tych dwóch tradycji miała natomiast znacznie łagodniejsze przejawy w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych[4]. Afirmacja wolności osoby ludzkiej nie wyzwalała tam antyreligijnych komentarzy i znajdowała życzliwe wsparcie w lokalnych środowiskach katolików i protestantów. To wzajemne zbliżenie stanowisk zachodziło także na kontynencie europejskim w wyniku wspólnego protestu przeciw dwom współczesnym totalitaryzmom oraz współdziałaniu w obronie praw człowieka. Problemem duszpasterskim współczesności pozostaje to, jak uczyć afirmacji wolności, a równocześnie uwrażliwiać na nowe formy ukrytego zniewolenia. Klasyczna postać niewoli babilońskiej niosła poczucie dramatu i wyzwalała tęsknotę za utraconymi wartościami. We współczesnych formach zniewolenia mamy wyciszające ukojenie dramatu. Potencjalnych niewolników stopniowo oswajano z myślą, że nie ma powodu, by absolutyzować jakieś jedno miejsce i jeden zbiór wartości. Sprzeciw wobec absolutu łatwo prowadzi do tego, by uznać „swój język, swoje sumienie, swoją moralność i swoje największe nadzieje za przygodny wytwór"[5]. Doświadczenie ontycznej przygodności, połączone z iluzją nie skrępowanej niczym wolności człowieka, może prowadzić w ślepy zaułek kulturowy, w którym zostają rozmyte wszystkie wartości odgrywające podstawową rolę w ewolucji gatunku homo sapiens.

---

[4] Por. H. M a i e r, *Oświeceniowa idea wolności a tradycja katolicka*, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków 1999, s. 66.

[5] R. R o r t y, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996, s. 94.

Szczególnie niepokojące pozostaje traktowanie wolności w kategoriach całkowicie niezależnych od prawdy czy odpowiedzialności moralnej. Ujęcie takie jest niespójne z przesłaniem encykliki *Fides et ratio*, w której czytamy: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną" (nr 90). We współczesnych próbach uzasadnienia sztucznej opozycji między wolnością a prawdą jako autorytet bywa często przywoływany amerykański noblista w dziedzinie ekonomii – Milton Friedman. Po opublikowaniu encykliki *Centesimus annus* Friedman wyraził swe zastrzeżenia wobec papieskich wypowiedzi o prawdzie. Nie widząc możliwości ustalenia jednego wspólnego zbioru elementarnych prawd postawił on sceptyczne pytanie: Whose truth? – o czyją prawdę chodzi? Wypowiedź ta spotkała się z szerokim odzewem komentatorów, którzy usiłowali przypisać Friedmanowi zarówno sceptycyzm, jak i relatywizm. Tymczasem on sam podczas sesji naukowej w Claremont McKenna College sprecyzował swe wcześniejsze stanowisko, wyjaśniając: „Nie wątpię, że istnieje absolutny standard prawdy i że w poszczególnych przypadkach można rozpoznać prawdę. Nie wiem jednak, czym ona jest. Trzeba pamiętać o pokorze. Trzeba nam wiedzieć, że nie wiemy"[6]. Dramat naszych czasów pojawia się wtedy, gdy w imię relatywizmu usiłujemy wprowadzać sztuczne absoluty, kwestionując potrzebę fundamentu aksjologicznego dla współczesnej demokracji.

W perspektywie podobnych zagrożeń szczególnie doniosłe okazuje się kształtowanie świadomości, iż demokracja może być systemem stabilnym tylko wtedy, gdy oparta jest na podstawach aksjologicznych[7]. Znamienne jest, iż w praktyce duszpasterskiej Kościołów w USA przekaz Ewangelii tworzy harmonijną całość z afirmacją wolności i demokracji. Niektóre z pozytywnych doświadczeń amerykańskich można by wykorzystać w polskich programach duszpasterskich, unikając pozornych konfliktów, w których retoryka góruje nad teologią. Nie jest kwestią przypadku, że pierwszy prezydent USA, George Washington, w swym pożegnalnym przesłaniu podkreślał, iż fundament moralny stanowi niezbędną podstawę demokracji. Za oczywistą i niekwestionowalną uważał on tezę: „Cnota i moralność stanowią niezbędne źródło rządów ludu"[8]. Podobnie Alexis de Tocqueville podkreślał, jak ważną rolę odgrywają wartości oraz zasady etyczne judaizmu i chrześcijaństwa w kształtowaniu podstaw instytucji demokratycznych. Swe rozważania na ten temat zwieńczył on konkluzją: „[...] religię, która u Amerykanów nigdy się bezpośrednio nie wtrąca do rządzenia społeczeństwem, należy uważać za pierwszą z ich instytucji politycznych;

---

[6] Cyt. za: M. N o v a k, *On Cultivating Liberty. Reflections on Moral Ecology*, Oxford 1999, s. 325.

[7] Por. J a n P a w e ł II, *Centesimus annus*, nr 46.

[8] G. W a s h i n g t o n, *Farewell Address*, 19 IX 1796, w: *The Early Republic, 1789-1828,* red. N. E. Cunningham, Columbia 1968, s. 53.

jeśli bowiem nie wpaja im zamiłowania do wolności, niezwykle ułatwia korzystanie z niej"[9].

W sygnalizowanej perspektywie dzieło nowej ewangelizacji prowadzi do kształtowania wolności dzieci Bożych. Znikają stereotypowe uprzedzenia, w których Kościół traktowany jest jako przeszkoda na drodze do wolności, sam zaś Kościół, zatroskany o integralny rozwój osoby ludzkiej, w jej wolności i prawdzie, pełniej „odbija prawdziwe oblicze Boga [...], który pozostaje gwarantem prawdziwej wolności" (*Instrumentum laboris*, nr 55). Zadanie to pozostaje szczególnie ważne w kontekście polskich przemian. Po okresie Orwellowskiego zniekształcania prawdy przez cenzurę i propagandę przyszedł okres manipulacji socjotechnicznej podporządkowanej prawom rynku i walki o władzę. Między Scyllą totalitaryzmu a Charybdą relatywizmu rozciąga się teren duszpasterskich działań, które winny prowadzić do kształtowania dojrzałych osobowości, łączących refleksję z umiejętnością korzystania z wolnych wyborów. Od pomyślnego przeprowadzenia tej syntezy zależy w dużym stopniu postać polskiego katolicyzmu w XXI wieku.

---

[9] A. de T o c q u e v i l l e, *O demokracji w Ameryce*, t. 1, Kraków-Warszawa 1996, s. 300.

Ks. Janusz MARIAŃSKI

RADYKALNY PLURALIZM RELIGIJNY – SZANSĄ CZY ZAGROŻENIEM DLA KOŚCIOŁA PRZYSZŁOŚCI?

W warunkach rosnącego pluralizmu i indywidualizmu religijnego w społeczeństwie oferta duchowa i społeczna Kościoła musi być coraz bardziej zróżnicowana. Nie rezygnując zbyt pochopnie i pospiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych.

W niniejszym artykule zwrócimy uwagę na niektóre przejawy i konsekwencje radykalnego pluralizmu religijnego. Omówimy wybrane kwestie związane z procesami indywidualizacji oraz ich reperkusje w sferze życia religijnego w wysoko rozwiniętych społeczeństwach zwanych nowoczesnymi lub ponowoczesnymi. W końcowej części rozważań zastanowimy się nad pytaniem: w jakim sensie radykalny pluralizm religijny jest wyzwaniem dla Kościoła przyszłości? W ostatnim punkcie zaznaczą się wątki aksjologiczne związane z osobistymi przekonaniami autora, natomiast pierwszy i drugi punkt rozważań mają ściśle socjologiczny charakter.

WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ

Społeczeństwa współczesne, zwane ponowoczesnymi, charakteryzują się daleko idącym zróżnicowaniem poszczególnych dziedzin życia. Gospodarka, polityka, szkolnictwo, czas wolny, zabezpieczenie zdrowia, kultura, moralność, religia – tworzą własne systemy strukturalne, z odrębnym zakresem oczekiwań i żądań pod adresem jednostek oraz grup społecznych, z własnymi kodeksami postępowania i prawami, z własną logiką działania i racjonalnością. Te różne sfery życia nie tworzą już całości charakteryzującej się powszechnie uznawanymi wartościami i normami. Często zdarza się natomiast, że uznawane w społeczeństwie wartości wchodzą z sobą w kolizję. To, co jest uznawane za właściwe w jednej sferze życia społecznego, nie musi być traktowane jako właściwe w innej dziedzinie. Jednostki uczestniczą w wielu grupach społecznych, są konfrontowane z różnymi, niekiedy kolidującymi ze sobą zobowiązaniami.

Życie społeczne staje się coraz bardziej złożone i nieprzejrzyste, a żadna z istniejących form kulturowych nie jest uprzywilejowana i priorytetowa. Tradycyjne instytucje, w tym instytucje religijne, nie są już zasadą porządkującą

życie zbiorowe i indywidualne jako całość. Jeżeli nawet nowoczesność wspiera procesy detradycjonalizacji społeczeństwa, to jednak nie jest w stanie zakwestionować wszystkich wartości tradycyjnych. Nowe elementy są często włączane do zbioru modyfikowanych wartości tradycyjnych. W społeczeństwach ponowoczesnych mieszają się – podobnie jak w tyglu – najrozmaitsze, często sprzeczne wartości, normy, wzory zachowań, zwyczaje czy style życia. Brakuje jednak jednolitego kodeksu wartości i norm, który regulowałby wszystkie systemy społeczne i kulturowe. Społeczno-strukturalne procesy pluralizacji relatywizują częściowo wiarygodność tradycyjnych wzorów myślenia, wartościowania i działania.

Rzeczywistość społeczna, niezależnie od tego, czy nazwiemy ją ponowoczesnością czy zmodernizowaną nowoczesnością, niesie ze sobą różnorodne ambiwalencje i związane z nimi ryzyko. Przyspieszona modernizacja społeczna i kulturowa sprzyja konfliktom wartości, napięciom społecznym, dylematom moralnym, zderzeniu dawnych i nowych wzorów zachowań, ale także poszerza znacznie możliwości swobodnego wyboru z podaży różnorodnych wartości i norm. Społeczeństwa współczesne oferują ogromną, stale rosnącą skalę możliwości, ale i coraz więcej ryzyka (im więcej opcji, tym więcej ryzyka). Rozszerzający się rynek przeżyć i doznań zmusza człowieka do przyjmowania roli selekcjonującego, wybierającego z wielu możliwości różnych form działania[1]. Wybór spośród różnych możliwości staje się kulturowym nakazem, poniekąd koniecznością życiową, także w dziedzinie subiektywnego kształtowania sensu życia.

Instytucje społeczne mają swoje uzasadnienie jedynie wtedy, gdy zaspokajają określone potrzeby jednostek. One same zaś są skupione na krótkotrwałych przeżyciach i doznaniach, zapewniających maksimum przyjemności i ulotnej satysfakcji. Dla wielu ludzi życie jest przede wszystkim okazją do maksymalizacji wrażeń i doświadczeń, do realizacji indywidualnego szczęścia, powinno być w możliwie największym stopniu wolne od różnego rodzaju przykrości, cierpień, a w końcu od długiego umierania. Nowoczesność, a szczególnie ponowoczesność, jest często definiowana jako okres upadku autorytetów, jako faza wzmożonej indywidualizacji oraz wyboru różnych opcji („homo optionis"). W konsekwencji nowoczesne czy ponowoczesne społeczeństwo jest społeczeństwem wielu opcji[2].

We współczesnym świecie jednostka jest „skazana" na samodzielny wybór. „Człowiek postrzega rzeczy w ich wielości, pozwala im oddziaływać na siebie, ocenia je na podstawie ich subiektywnej treści przeżyciowej, decyduje się mniej lub bardziej eklektycznie na to, co mu najbardziej odpowiada, częstuje się à la

---

[1] Por. G. S c h u l z e, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main – New York 1992, s. 55.

[2] Por. P. G r o s s, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt am Main 1994.

carte, pozwala, by między wieloma postrzeżeniami istniały sprzeczności, ponieważ ich odniesienie do wolnej od sprzeczności całości jawi się jako na wskroś bezcelowe. Tam, gdzie rzeczy w ten sposób stają obok siebie jako równoznaczne, pojawia się duże niebezpieczeństwo, że wyzwanie pluralizmu i tolerancji przechodzi w obojętność i brak zainteresowania czymkolwiek"[3].

Normalna biografia jednostki jest biografią z wyboru, biografią „majsterkowicza"[4]. Jednostka musi sama rozwijać własną tożsamość osobową, może i musi samorealizować się przez całe życie, w warunkach społeczeństwa wielu wartości, opcji, zindywidualizowanych stylów życia. To, co dawniej było określone z góry, dzisiaj znajduje się w obszarze kompetencji i kreatywności jednostki, w granicach możliwości jej wyboru oraz swoistego prawa do subiektywności. Swoisty obowiązek kształtowania własnego życia jest istotnym elementem nowoczesnego czy ponowoczesnego stylu życia[5].

Procesy modernizacyjne pociągają za sobą gwałtowne zmiany społeczne związane z przejściem od „świata losu" do „świata wyboru", od absolutnych nakazów do względnie nieograniczonych możliwych wyborów. Ponowoczesność i radykalny pluralizm są ze sobą ściśle związane. Amerykański socjolog P. L. Berger mówi w tym kontekście o „imperatywie heretyckim" (greckie słowo „hairesis" oznacza „wybór"). „Heretyk" nie odrzuca całkowicie tradycji, lecz wybiera z niej to, co chce, a kwestionuje lub odrzuca inne elementy tradycji. Zarówno zawód, miejsce zamieszkania, styl życia, jak i światopogląd są przedmiotem wyboru dokonywanego przez jednostkę. W warunkach niemal nieograniczonego wzrostu technologicznych i instytucjonalnych możliwości cała biografia życiowa jednostki nie jest już wypadkową „losu", lecz przedmiotem indywidualnej decyzji. Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, poszerzenie „przestrzeni" wolności, poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych, podaż różnorodnych ofert, z drugiej zaś strony oznacza poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych wartości i norm, wyobcowanie, dezorientację co do właściwych form myślenia i działania oraz wiele innych trudności (tzw. ambiwalencja nowoczesności)[6].

---

[3] W. K a s p e r, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny" 1999, nr 1, s. 49.

[4] Zob. U. B e c k, *Erfindung des Politischen. Zu einem Thema reflexiver Modernisierung*, Frankfurt am Main 1993, s. 149-152; U. B e c k, E. B e c k - G e r n s h e i m, *Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie*, w: *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, red. U. Beck, E. Beck-Gernsheim, Frankfurt am Main 1994, s. 10-39.

[5] Por. U. B e c k, *Die Soziomoral des eigenen Lebens. Ein Essay*, w: *Das Moralische in der Soziologie*, red. G. Lüschen, Opladen-Wiesbaden 1998, s. 87-91.

[6] Por. P. L. B e r g e r, *Wenn die Welt wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen*, „Lutherische Monatshefte" 32(1993) nr 12, s. 12n.

Skala wartości podzielanych przez większość współczesnych ludzi przesuwa się dramatycznie od autorytatywności (np. obowiązek, odpowiedzialność, ofiarność, uległość) w stronę kryteriów zindywidualizowanych (np. osobiste spełnienie, intensywność przeżycia, sukces, wolność). Sieć styczności i stosunków społecznych nie jest wyznaczana przez rodzinę pochodzenia, miejsce zamieszkania czy przynależność klasową, lecz staje się przede wszystkim kwestią wolnego wyboru i swoistego „przetargu" dokonywanego według logiki rynku.

Indywidualizacja jako proces społeczny wiąże się z uwalnianiem się jednostek od historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi, co wiąże się z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania oraz z tworzeniem się nowych więzi społecznych[7]. Odchodzenie od tradycyjnie zorganizowanych społeczeństw ze społecznie zdeterminowanym przebiegiem życia jednostek, przypisanymi rolami społecznymi i wspólnymi normami (rozkład dawnych form organizacji społecznej) oznacza wzrost autonomii jednostek i swoistą destrukturyzację społeczeństwa. Jednostki poprzez swoje aktywne działania stają się odpowiedzialne za własny „los", mogą przyczyniać się do polepszenia swojej sytuacji życiowej, ale mogą również doznać porażki.

W zmieniającym się społeczeństwie ryzyka na znaczeniu zyskują relacje międzyludzkie o charakterze celowo-racjonalnym, nakierowane na własne „ja", na osobiste osiągnięcia, co często prowadzi do poczucia osamotnienia, izolacji, utraty orientacji i przemiany dotychczas stabilnych środowisk społecznych[8]. Zwolennicy tezy indywidualizacji w jej złagodzonej formie wskazują na nowe formy uspołecznienia w posttradycyjnym społeczeństwie (postindywidualistyczna moralność)[9]. Akcentowanie rozwoju osobowości i autonomii oznacza, że jednostka poszukuje pewności życiowej nie w strukturach zewnętrznych, lecz w sobie samej[10]. Proces ten nie musi prowadzić do atomizacji społeczeństwa i upowszechniania się egoizmu, lecz może „wymuszać" poszukiwanie nowych form uspołecznienia jednostki.

Z pluralizacją i indywidualizacją życia społecznego wiąże się postępujący proces sekularyzacji, w skrajnych ujęciach rozumiany jako zmierzch chrześcijaństwa, a nawet religii. Badania socjologiczne wskazują na systematyczny spadek udziału wierzących w praktykach religijnych (takich jak np. niedzielna Msza święta czy śluby kościelne), na wzrost formalnych wystąpień z Kościoła,

---

[7] Por. U. B e c k, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986, s. 206.

[8] Por. G. W i s w e d e, *Soziologie: ein Lehrbuch für den wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Bereich*, Landsberg 1991, s. 234.

[9] Por. R. K e c s k e s, Ch. W o l f, *Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen*, Opladen 1996.

[10] Por. G. S c h m i t d c h e n, *Der Aufstand der Person – Kultureller und politischer Wandel in Deutschland*, „Politische Studien" 50(1999) nr 1, s. 32.

na powiększający się psychospołeczny dystans wobec Kościoła jako instytucji, ale wszystkie te przejawy kościelnej dezintegracji nie muszą oznaczać w tej samej mierze odchodzenia od wiary religijnej. Kościoły tracą swoją siłę integrującą życie społeczne. Są po prostu jednym z wielu elementów społeczeństwa, jako jego subsystemy obok wielu innych. Spadek znaczenia religijności kościelnej nie oznacza jednak jej upadku, a fazy braku kontynuacji nie wykluczają faz ciągłości i rozwoju.

O ile samo rozróżnienie między kościelnie zinstytucjonalizowaną i niezinstytucjonalizowaną religijnością chrześcijańską jest w socjologii czymś oczywistym, o tyle empiryczne określenie obecności obydwu tych form religijności w społeczeństwie współczesnym nastręcza sporo trudności[11]. Socjologowie są dalecy od tezy o społeczeństwie bezkościelnym czy bezreligijnym, zakładają jedynie tezę o przemianach w religijności i kościelności oraz próbują opisać hic et nunc religijność funkcjonującą w konkretnym środowisku społecznym. Indywidualizacja czy prywatyzacja religijności z pewnością niesie ze sobą osłabienie tradycyjnych środowisk wyznaniowych czy religijnych, ale nie ich zanik. Także rodzina, która w homogenicznych pod względem wyznaniowym środowiskach społecznych skutecznie przekazywała wartości religijne, w zróżnicowanych i pluralistycznych społeczeństwach nie zawsze spełnia te funkcje efektywnie. Niektórzy socjologowie, jak P. L. Berger, R. Stark i W. S. Bainbridge, podkreślają, że zmasowana sekularyzacja zbiega się często z silnymi ruchami odnowy religijnej i religijnej innowacji o charakterze fundamentalistycznym i niefundamentalistycznym, duchowym i społecznokrytycznym, kościelnym i pozakościelnym[12].

W Europie Zachodniej silne są w dalszym ciągu prądy sekularyzacyjne, samo zaś zjawisko sekularyzacji przyjmuje wiele kształtów. Socjologowie dyskutują nad rozmiarami, różnorodnością i nieodwracalnością tych tendencji. Jedni odchodzą powoli od teorii sekularyzacji jako wyjaśniającej całokształt przemian religijnych we współczesnym świecie i wskazują na wzrost religijności i obecność wartości chrześcijańskich (teza desekularyzacji). Inni tłumaczą odstępstwa od tendencji sekularyzacyjnych (np. ruchy ewangelikalne, odrodzenie w islamie) jako przypadki szczególne, nie podważające ogólnych kierunków przemian, które są nieuniknione (ostatecznie zatriumfuje sekularyzacja). Im większa jest siła modernizacji społecznej, tym silniejsza jest tendencja do marginalizacji religijności i chrześcijaństwa.

---

[11] Por. W. J a g o d z i n s k i, K. D o b b e l a e r e, *Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa*, w: *Religion und Kultur*, red. J. Bergmann, A. Hahn, Th. Luckmann, Opladen 1993, s. 68.

[12] Por. P. L. B e r g e r, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt am Main 1994; R. S t a r k, W. S. B a i n b r i d g e, *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley 1985.

W nowszych ujęciach wskazuje się, że wraz z procesami sekularyzacji w Europie ujawniały się – zarówno w krajach protestanckich, jak i w krajach katolickich – silne nurty odnowy, przebudzenia czy odrodzenia religijnego (np. wzrost znaczenia religijności ludowej). Dopiero trzy pojęcia: sekularyzacja, dechrystianizacja i rechrystianizacja, pozwalają ująć całościowo rolę chrześcijaństwa w nowoczesnej Europie. Odchodzenie od skrajnej tezy sekularyzacyjnej jest – w mniejszym lub większym stopniu – widoczne w wielu opracowaniach z lat dziewięćdziesiątych. Sekularyzacja zmieniająca w sposób istotny relację społeczeństwa i religii, kultury i religii nie jest jedynym paradygmatem wyjaśniającym zmiany w chrześcijaństwie czasów nowożytnych. Należy bardziej precyzyjnie wykrywać i opisywać religijne fenomeny we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Zatrzymanie czy odwrót trendu sekularyzacyjnego nie musi oznaczać i na ogół nie oznacza powrotu do religijności ściśle kościelnej. W próżnię wartości wytworzoną przez procesy sekularyzacyjne wchodzą często nowe ruchy religijne. Na „rynku religijnym" działają różni konkurenci oferujący swoje „produkty".

Pierwsza sekularyzacja (związana z nowoczesnością) oznaczała rozbicie pewnych całości społecznych, w których religia i Kościoły odgrywały ważną rolę. Prowadziła ona do usamodzielnienia się określonych dziedzin życia i ich wyzwolenia się spod kontroli instytucji kościelnych (autonomia jednostek i społeczeństwa). Ważne były wówczas pytania: Jak daleko postąpił proces sekularyzacji społeczeństwa? W jakim sensie jest on procesem nieodwracalnym? Druga sekularyzacja, którą można nazwać postmodernistyczną, prowadzi do demontażu religijności kościelnej i do rozwoju różnych form religijności pozakościelnej i parareligijności. Radykalna deinstytucjonalizacja religijności kościelnej poprzez swoje konsekwencje stawia nowe wyzwania tradycyjnym Kościołom. W warunkach postępującej modernizacji społecznej jest możliwa kontynuacja obydwu form sekularyzacji: nowoczesnej i ponowoczesnej, z silnym akcentem na radykalny pluralizm religijny. W zsekularyzowanym świecie chrześcijaństwo przybiera różne formy i kształty (pluralizm religijny). W wielu regionach świata, w których sekularyzacja osłabiła lub wręcz stłumiła wiarę, otwiera się droga dla wierzeń irracjonalnych.

PLURALIZM RELIGIJNY W PONOWOCZESNYM ŚWIECIE

W warunkach pluralizacji społecznej i kulturowej proces indywidualizacji obejmuje także religię. Traci ona swój monopol światopoglądowy. Struktura wiarygodności religii słabnie, ponieważ na rynku światopoglądowym działają różnorodni konkurenci, podważający wprost lub pośrednio jej roszczenia do wyłączności. W nowych warunkach jednostki mają prawo do wybierania spośród ofert obecnych na „rynku religijnym". Konkurenci prezentujący swoje

oferty muszą z kolei w większym zakresie uwzględniać potrzeby konsumentów i ich zainteresowania sprawami światopoglądowymi[13]. Pluralizm rozumiany jako koegzystencja różnych konkurencyjnych światopoglądów i religijnych grup w społeczeństwie może prowadzić do relatywizacji własnej wiary jednostki (równouprawniona egzystencja innych religii) lub do swoistego „przymusu wybierania" z różnych ofert (orientacja rynkowa). Pluralizacja i orientacja rynkowa religii prowadzi do jej prywatyzacji. Religijność określona kościelnie staje się „poznawczą mniejszością", większość ludzi zwraca się ku religijności pozakościelnej, łącznie z różnymi formami wierzeń i praktyk parareligijnych (np. religijność „polityczna", ugrupowania propagujące samorealizację, nową transcendentalną świadomość, praktyki medytacyjne, nową kulturę o proweniencji wschodnioazjatyckiej, ruchy synkretyczne, takie jak New Age, ugrupowania fundamentalistyczne)[14]. Religia w swoich kościelnych formach traci na znaczeniu, ale pojawiają się nowe formy religijności, i to w takich sektorach życia społecznego, z których – jak się wydawało – została ona ostatecznie i nieodwołalnie usunięta (np. w miastach)[15].

Dokonujące się gwałtowne przemiany społeczne i kulturowe oddziałują na religię i Kościoły. Mówi się zarówno o kryzysie religii, jak i o jej odrodzeniu w ponowoczesnym świecie. Sama religia, a tym bardziej Kościoły, funkcjonuje jako wyodrębniony sektor całościowego społeczeństwa z własnymi prawami (tzw. subsystem). Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy religijności niejasnej, niezobowiązującej, ruchomej, nieokreślonej, „mozaikowej", niezinstytucjonalizowanej (np. ezoteryzm, New Age). To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się już z religijnością zinstytucjonalizowaną czy z religijnością ukształtowaną przez Kościoły.

W pluralistycznym świecie zmienia się ranga przekonań. Pluralizm jest „społeczno-strukturalnym odpowiednikiem sekularyzacji świadomości"[16]. Miejsce silnych, przekazywanych przez tradycję przekonań zajmują zmienne opcje. Każdy wybiera sam i decyduje za siebie, odwołując się do własnych przekonań i poglądów. Nie znajduje należytego oparcia w rodzinie, w której fundamentalna więź międzypokoleniowa, będąca podstawą integralności społeczeństwa, została mocno zachwiana. Przekonania stają się sprawą gustu. Nakazy i zakazy nabierają charakteru propozycji, stabilne wzorce wyjaśniania rzeczywistości stają się hipotezami. Taki sposób pojmowania rzeczywistości przenosi się na płaszczyznę religijną. Zinstytucjonalizowane religie (Kościoły)

---

[13] Por. P. L. B e r g e r, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980.

[14] Por. H. K n o b l a u c h, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, s. 121n.

[15] Por. D. H e r v i e u - L é g e r, *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization*, „Sociological Analysis" 51(1990) s. 15-25.

[16] P. L. B e r g e r, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, s. 173.

mają coraz mniej możliwości wpływania w sposób zobowiązujący na myślenie, odczucia i działania swoich członków.

Wielu członków Kościołów można by określić jako „klientów w przedsiębiorstwach religijnych". Nie wypowiadają oni ostatecznego „nie" wobec Kościoła w przekonaniu, że może być on im jeszcze do czegoś potrzebny. Oceniają korzyści z kościelnego wyboru tak samo, jak oceniają każdy inny przedmiot wyboru. W tym sensie można by powiedzieć, że traktują religię nie tyle w kategoriach prawdy („Wahrheit"), ile raczej w kategoriach towaru („Ware"), a Kościół postrzegają nie tyle jako wspólnotę przekonań („Überzeugungskirche"), ile raczej jako organizację usług („Kirche als Dienstleistungsorganisation"), jako instytucję, która zaspokaja ogólne i konkretne potrzeby religijne swoich członków. Socjologowie mówią o desakralizacji empirycznych kształtów struktur kościelnych.

Kościół jako organizacja usług religijnych zwiększa liczbę swoich członków poprzez chrzest dzieci. Wskaźniki chrztów utrzymują się na względnie wysokim poziomie, ale sam rytuał chrztu nabiera cech bardziej rodzinnych niż religijnych. „Familizacja" rytów kościelnych odnosi się także do innych praktyk jednorazowych (np. śluby). Względna masowość praktyk chrzcielnych, przy niedostatecznej socjalizacji religijnej w rodzinach, przyczynia się ubocznie do wzrostu liczby katolików z metryki, katolików z kartoteki lub do członkostwa nieokreślonego[17]. Rozpad homogenicznych środowisk wyznaniowych i osłabienie rodziny jako przekaźnika orientacji religijnej spowodowało kryzys przekazu treści religijnych z pokolenia na pokolenie. Praktyki religijne o charakterze jednorazowym nabierają cech ceremonialnej oprawy w ważnych biograficznie momentach ludzkiego życia.

Identyfikacja z Kościołem jako proces jest nie zakończona, a jako rezultat – jest niepełna. Zwłaszcza współcześnie relatywność i stopniowalność są stałymi cechami identyfikacji z Kościołem. W warunkach dążenia jednostek do autonomii i samorealizacji Kościoły tracą na znaczeniu jako instytucje kształtujące plany życiowe swoich członków, ich decyzje i przekonania moralne. Kontakty z Kościołem nabierają charakteru dorywczego, realizowane są w określonych momentach ludzkiego życia. Zwłaszcza w tak zwanym społeczeństwie opcji oferta Kościoła jest jedną z wielu ofert będących w dyspozycji jednostki. Przechodzenie od heteronomii do autonomii w wymiarach społecznych, wzrastająca indywidualna refleksyjność i wolność mają swoje wyraźne reperkusje w sferze religijno-kościelnej. Ich efektem jest także częściowy dystans wobec Kościoła („zdystansowana kościelność"), który w skrajnych przypadkach prowadzi do przekonania, że „wierzyć można i bez Kościoła". Kościół jest traktowany jako instytucja, która stawia zbyt wysokie wymagania w dziedzinie wiary i moralnoś-

[17] Por. M. N. E b e r t z, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg im Breisgau 1997, s. 83-97.

ci[18]. Jego rola społeczna jest bardziej akceptowana w perspektywie ogólnych i uniwersalnych zasad, niż w perspektywie norm odnoszących się do konkretnych sytuacji życiowych.

Jeszcze inni wskazują, że w sytuacji konkurencji różnych organizacji i wspólnot religijnych na wolnym rynku dochodzi do wzmocnienia religijności (teza o konkurencyjności religii). Im więcej jest konkurencji między religiami, tym bardziej religijni stają się ludzie. W konsekwencji także społeczeństwa, w których zaznacza się pluralistyczny rynek religijny (np. USA) są bardziej religijne niż społeczeństwa, w których dominują religijne „monopole" (np. Europa Zachodnia)[19]. Procesy religijnej odnowy są nie tylko odbiciem kryzysu nowoczesności – w o wiele większym stopniu wynikają z logiki rynku i konkurencji. W warunkach dominacji jednej religii jej reprezentanci mogą wykazywać znaczną obojętność na problemy religijne swoich wyznawców. W sytuacji rynkowej religie czy wyznania muszą zwiększyć swoje wysiłki, aby utrzymać się na rynku i móc sprzedawać swoje produkty.

Pluralizacja podnosi poziom religijnej mobilizacji. Jednostki rozczarowane do jakiejś religii czy wyznania, nie muszą w ogóle opuszczać „religijnego rynku" – mogą wybierać swój sposób wierzenia z bogatej oferty religijnych „produktów"[20]. Dominacja jednej religii lub dwóch wyznań chrześcijańskich w poszczególnych krajach Europy Zachodniej przyczyniła się – przynajmniej pośrednio – do wzmocnienia procesów sekularyzacyjnych[21]. Współcześnie Kościoły coraz częściej doświadczają konkurencyjności, co stwarza pewną szansę dla rozwoju życia religijnego i zmusza je poniekąd do większej aktywności w zakresie mobilizacji dotychczasowych członków i rekrutacji nowych[22]. Zasada konkurencyjności w sferze religijnej – podobnie jak w dziedzinie ekonomicznej – oddziałuje korzystnie, a logika rynku obejmuje coraz szersze dziedziny działania religijnego. Są tacy, którzy w warunkach pluralistycznego „rynku religijnego" zyskują, i tacy, którzy tracą. Z jednej strony religie konkurują między sobą, z drugiej zaś strony mogą stawić czoła niereligijnym ofertom kulturalnym. Granice pomiędzy religijnością kościelną a innymi systemami religijnych i parareligijnych dóbr stają się coraz bardziej płynne.

---

[18] Por. A. F e i g e, *Vom Schicksal zur Wahl. Postmoderne Individualisierungsprozesse als Problem für eine institutionalisierte Religionspraxis*, „Pastoraltheologie" 83(1994) s. 93-109.

[19] Por. K n o b l a u c h, dz. cyt., s. 121n.; P. L. B e r g e r, *A Market for the Analysis of Ecumenicity*, „Social Research" 30(1963) s. 77-94.

[20] Por. S. R. W a r n e r, *Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, „American Journal of Sociology" 98(1993) s. 1044-1093.

[21] Por. D. W i l s o n, *Säkularisierung in Europa – Glaubensvielfalt in Amerika. Zwei Ausnahmen und keine Regel*, „Transit. Europäische Revue" 8(1994) s. 43-52.

[22] Por. R. M ü n c h, *Kirche in der Modernisierungskrise. Können die Kirchen noch einen Beitrag zur moralisch-ethischen Lebensgestaltung leisten?*, w: *Das Moralische in der Soziologie*, s. 155-168.

W dziedzinie religijnej dokonuje się znamienne przesunięcie, które socjologowie określają jako przejście od „losu" do „wyboru". Swoją wiarę każdy musi ukształtować we własnym zakresie. Elementy religijne, podobnie jak i inne elementy kultury, są do dyspozycji jednostki; mogą one łączyć się w rozmaity sposób (np. wiara w reinkarnację i chrześcijaństwo). Dominującą formą społeczną religii w niektórych krajach staje się swoiste „bricolage", będące kombinacją treści religijnych pochodzących z różnych źródeł, zespolonych w synkretyczny sposób. Przeżywanie religii, jej estetyzacja, jest traktowane jako ważniejsze niż ściśle określone treści dogmatyczne podawane do wierzenia.

Kościoły odczuwają wewnętrzny nacisk w kierunku relatywizacji związanej z pluralizmem. Wewnątrzkościelna relatywizacja oznacza, że wiele wartości i norm religijnych, zwłaszcza o charakterze moralnym, traci swoją oczywistość i niepodważalność. Niekiedy także w Kościołach mamy do czynienia z koegzystencją heterogenicznych elementów, zarówno na płaszczyźnie wartości i norm, jak i struktur oraz ugrupowań społecznych. Nie tyle instytucje, ile jednostki określają decyzje i wybory w sprawach religijno-kościelnych, stają się kompetentne w określaniu więzi wewnątrzkościelnej. Towarzyszą temu procesy zmniejszania się więzi z Kościołem i „odkościelnienia" społeczeństwa. Niektórzy sądzą, że kryzys naszych czasów idzie znacznie dalej i polega na „kryzysie Boga", którego chce się wymazać z ludzkiej historii. Jeżeli nawet sama religia nie jest czymś obcym dla postmodernistycznej mentalności, to jednak religijność jako taka jest poddana wymogom trendów pluralizacyjno-indywidualistycznych. Przemiana społecznych form religijności oznacza, że wiara religijna w społeczeństwie staje się coraz bardziej nieokreślona, niewidzialna, „rozmyta", synkretyczna i sprywatyzowana. Jest ona nie tyle sprawą Kościołów, ile raczej jednostek ludzkich[23].

Pluralizm religijnych wyborów ujawnia się nie tylko poza obrębem wielkich Kościołów chrześcijańskich, ale i wśród osób przynależących do tych Kościołów. W miarę słabnięcia uczestnictwa w życiu kościelnym zmniejsza się akceptacja wartości i norm uznawanych przez te Kościoły za obowiązujące. W Kościołach protestanckich rozwijają się zarówno tendencje liberalne, jak i konserwatywne o różnych formach wyrazu. Szczególnie aktywne są ruchy ewangelikalne. Dokonujące się przemiany religijne i kościelne w społeczeństwach współczesnych, a zwłaszcza zmniejszanie się formalnego członkostwa, spadek znaczenia Kościołów w życiu publicznym oraz odchodzenie od oficjalnych modeli życia religijno-kościelnego sprawiają, że część socjologów i teologów pastoralistów mówi o kryzysie Kościoła ludowego („Volkskirche"), a nawet o przekształcaniu się Kościoła instytucjonalnego w Kościół grup społecznych, w Kościół mniejszościowy, w mini-Kościół ludowy, w Kościół-diasporę, a nawet w sektę. Jeżeli nawet nie podziela się tak pesymistycznych prognoz, trzeba przyznać,

---

[23] Por. *Religiosität in der Postmoderne*, red. U. Gerber, Frankfurt am Main 1998.

że relację Kościół – społeczeństwo należy rozpatrywać zawsze w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym, także w tym, który określa się niekiedy jako postchrześcijański.

W warunkach zmieniającej się nowoczesności przekształca się status religii i Kościoła. Religia nie jest już instytucją o cechach oczywistości kulturowej, ujawnia się natomiast w swoich społecznych kształtach poprzez zindywidualizowane decyzje ludzkie. W konsekwencji procesów indywidualizacji w rzeczywistości społecznej pojawiają się wielorakie formy tego, co religijne. Nie oznacza to bynajmniej zmierzchu czy zaniku Kościoła ludowego, który utrzymuje swoje organizacyjne formy i kształty i jest widocznym typem organizacji społecznej. W tradycyjnym społeczeństwie przynależność do Kościoła była swoistą koniecznością. W społeczeństwie nowoczesnym jest sprawą wyboru aksjologicznego, a nawet opcji. Proces modernizacji społecznej prowadzi do znacznej pluralizacji religijnej, zarówno na płaszczyźnie obiektywnej (Kościoły-instytucje, Kościoły-organizacje, Kościoły-grupy, zrzeszenia i ugrupowania), jak i subiektywnej (jednostka określa swoją przynależność religijną). Z socjologicznego punktu widzenia należy podkreślać różnicę między religią indywidualną i zinstytucjonalizowaną (zorganizowaną)[24], między religijnością explicite i implicite, religijnością ściśle określoną i nieokreśloną, zorganizowaną i niezorganizowaną.

W warunkach strukturalnej indywidualizacji jednostki nie tyle przejmują pewien obowiązujący bezwzględnie model religijności oferowany przez „monopolistyczne" Kościoły, ile raczej konstruują własną strukturę pola religijnego. Kościoły nie są jedynymi zarządcami „religijnej substancji". Obok nich działają różne od dawna funkcjonujące sekty, nowe ruchy religijne i parareligijne, wreszcie poszczególne jednostki we własnym zakresie określają to, co jest religijne[25]. Przesunięcie w wierzeniach od instytucji do jednostki sprzyja wzrostowi dwóch typów ludzi wierzących: „majsterkowicza" („jestem religijny na swój sposób") i „probabilisty" („wierzę w coś, ale nie za bardzo wiem w co")[26]. Religijność według własnych pomysłów, według własnej reżyserii, przybiera rozmaite kształty. Zindywidualizowaną religijność można określić jako postawę „negocjującego partnera Boga". Charakteryzuje się ona z jednej strony indywidualizmem, z drugiej natomiast orientacją antyinstytucjonalną. Nie ma tu już mowy o zasadzie integralności doktryny, która traktowana jest w sposób wybiórczy. Kwestionuje się rolę Kościoła i wykładni prawd wiary w kontakcie z Bogiem i w drodze do zbawienia. Tu również mamy do czynienia

---

[24] Por. K. F. D a i b e r, *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg 1995, s. 13-19.

[25] Por. R. S c h i e d e r, *Über Zivilreligion, politische Religionskompetenz und die Zivilisierung der Religion*, w: *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, red. H. J. Höhn, Frankfurt am Main 1996, s. 84.

[26] Por. D. H e r v i e u - L é g e r, *Religia jako pamięć*, Kraków 1999, s. 228.

z religijnością, aczkolwiek odległą od ortodoksji[27]. Współcześnie negocjuje się nie tylko z Bogiem, ale coraz częściej z wieloma bogami albo nawet bez bogów, czyli z sobą samym.

Religijno-kościelny krajobraz staje się coraz bardziej złożony i do pewnego stopnia coraz bardziej nieprzejrzysty, ale równocześnie świadczy o znacznych jeszcze zasobach religijnych „późnej" nowoczesności. To, co możemy powiedzieć na temat sprywatyzowanej i pozakościelnej religijności, ma do pewnego stopnia hipotetyczny charakter, pomaga jednak w porządkowaniu obfitości występujących zjawisk. Jest ona – do pewnego stopnia – konsekwencją zindywidualizowanego rozproszenia i subiektywizacji wszystkich systemów znaczeń i wartości. Popularność nowych ruchów religijnych i parareligijnych – zwłaszcza w krajach zachodnich – wskazuje, że ludziom brakuje odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia i próbują go na nowo odnaleźć w religii[28]. Ruchy religijne o charakterze antysekularystycznym niejednokrotnie łagodzą dyskomfort psychiczny, który wytwarza nowoczesność podważająca wszystkie pewniki, które kierowały ludzkim życiem niemal przez całą historię[29]. Ludzie – zwłaszcza zagubieni wśród mnóstwa możliwych opcji – potrzebują wyraźnych wskazówek, jak należy żyć, potrzebują przewodników, a religia okazuje się raz jeszcze „najbardziej wszędobylską ze wszystkich cech wyróżniających ludzkość"[30]. Z punktu widzenia socjologicznego nowe formy pozakościelnej religijności nie muszą być określane jako mniej religijne niż formy tradycyjnej religijności kościelnej.

Jest wątpliwe, aby wzrost pozakościelnych form życia religijnego całkowicie kompensował utratę znaczenia religijności kościelnej. W XXI wieku Kościoły chrześcijańskie – wraz ze zmniejszaniem się zinstytucjonalizowanej religijności – będą istnieć w bardzo spluralizowanych formach, jako mało spójne, niekoherentne całości. Pluralizm religijny jeszcze bardziej zaznaczy się wewnątrz Kościołów i w środowiskach społecznych, w których one działają, wśród osób przynależących do Kościołów, a także poza obrębem wielkich Kościołów chrześcijańskich. Pluralizm religijny staje się „normalnym stanem", trwałym i konstytutywnym elementem społeczeństw zachodnioeuropejskich. Kończą się marzenia o bezreligijnym społeczeństwie, ale i o całkowicie „ukościelnionym" chrześcijaństwie.

---

[27] Por. J. S t y k, *Metodologiczne problemy i trudności prowadzenia badań nad religijnością w Polsce*, w: *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, W. Zdaniewicz, Kraków 1996, s. 190.

[28] Por. W. Z i m m e r l i, *Wie neu ist die neue Religiosität?*, w: *Wiederkehr von Religion?*, red. W. Oelmüller, Paderborn 1984, s. 9-24.

[29] Por. P. L. B e r g e r, *Sekularyzm w odwrocie*, „Nowa Res Publica" 1998, nr 1, s. 71.

[30] *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995 – wiosna 1996)*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1997, s. 132.

PLURALIZM RELIGIJNY WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA

Trend ku indywidualizacji religijnej i nasilające się procesy częściowego zdystansowania się wobec Kościoła, oznaczające osłabienie więzi między religijnością i kościelnością oraz utratę monopolu wielkich Kościołów chrześcijańskich w sektorze religijnym, mogą być pewną szansą rozwoju dla spluralizowanego, pojawiającego się w rozmaitych kształtach chrześcijaństwa. Z postmodernistycznego punktu widzenia jest to sytuacja normalna, oznaczająca odejście od nadmiernie zinstytucjonalizowanych form religijności w kierunku religijnego pluralizmu (nie jest to degradacja religijności, ale zmiana form religijnych). Kościół musi reagować na nową sytuację chrześcijaństwa niezależnie od tego, w jakich kategoriach zostanie ona opisana. Zmiany dokonujące się w religijności, często określane w Kościele jako kryzys, nie muszą oznaczać upadku religii, niosą one ze sobą również pewne szanse i nowe możliwości pracy dla Kościołów w multireligijnym społeczeństwie. Sytuacja religijna staje się do pewnego stopnia „postmodernistyczna", co bynajmniej nie upoważnia do podawania prognoz jednoznacznie złowrogich dla chrześcijaństwa. Kościół musi być jednak przygotowany na tę nową sytuację różnorodności i swobody światopoglądowej.

Kościół nie powinien wzywać do walki z radykalnym pluralizmem religijnym i ze strukturalną indywidualizacją religijną, lecz przekształcać je w ramach misji ewangelizacyjnej poprzez otwarty dyskurs i dialog z innymi ludźmi reprezentującymi odmienne poglądy co do rozwiązań problemów ludzkich i religijnych (nie „przeciw", lecz „z"). Przed chrześcijańskim przepowiadaniem i duszpasterstwem otwierają się nowe, wciąż słabo wykorzystane możliwości. Kościół powinien ustawicznie reflektować nad swoją kondycją, poddawać się samokrytyce w duchu Ewangelii („Ecclesia semper reformanda").

Nasuwają się tu ważne pytania: Jak nawiązać kontakt z nowymi nurtami religijnymi, a także innymi odnoszącymi się do problemów sensu życia, zachowując swoją tożsamość i nie tracąc nic z krytycznego i misyjnego wyzwania? Jak być chrześcijaninem w ustawicznie zmieniającym się kontekście społeczno-kulturowym, w pooświeceniowej kulturze i w postindustrialnym społeczeństwie? Jak reagować na rysującą się obcość między Kościołem a społeczeństwem cywilnym? Jak działać w warunkach konkurencyjnych religii, Kościołów, denominacji, sekt i różnych nowych ruchów religijnych?[31]

K. Koch mówi o trzech opcjach działania możliwych dla Kościoła we współczesnych, zróżnicowanych i spluralizowanych społeczeństwach. W opcji tradycjonalistycznej próbuje się odtworzyć dawne stosunki społeczne typowe dla społeczeństw przednowoczesnych. Kościół i wiara stają się swoistym „rezerwa-

---

[31] Por. H. J. H ö h n, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

tem przyrody" i subkulturą w złożonym społeczeństwie. W obrębie wewnętrznego życia Kościoła próbuje się zachować specyficznie tradycyjne zwyczaje, dawniej kultywowane w chrześcijaństwie. Jest to opcja odchodząca w przeszłość, z którą pożegnała się już nawet hierarchia kościelna. Opcja liberalna sugeruje konieczność dostosowania się Kościoła do zmieniających się warunków społecznych i uwzględnienia wszystkich oczekiwań wiernych. W konsekwencji Kościół staje się swoistą „stacją usług religijnych", a duszpasterstwo jest zorientowane na zaspokajanie potrzeb na „rynku religijnym". Kościół dostosowuje się do oczekiwań wiernych, nie zaś do wymagań Ewangelii. Trzecia opcja, zwana misjonarską, zakłada dialog z rzeczywistością i jej przemianę poprzez przekaz wartości. Kościół według tej opcji powinien zdążać do przezwyciężenia swego społecznego ograniczenia. Nie akceptuje się więc społecznego wydzielenia religii i Kościoła z życia publicznego oraz próbuje się wnosić Ewangelię do wszystkich ważnych obszarów ludzkiego życia[32].

Kościół nie może ulegać pokusie izolowania się od współczesnego społeczeństwa ani też bezkrytycznie dopasowywać się do tego społeczeństwa i jego wymagań. Powinien prowadzić nieustanny dialog ze zróżnicowanym religijnie społeczeństwem. W rzeczywistości balansuje on pomiędzy postawą sekciarskiego samowyizolowania się ze społeczeństwa a postawą pełną kompromisów w dopasowywaniu się do uwarunkowań nowoczesnego świata[33]. Kościół nie może pogodzić się z tezą, że religijność jest sprawą zindywidualizowaną i sprywatyzowaną, gdyż każdy akt religijny ma zawsze znamię osobowe i wspólnotowe (społeczne) zarazem[34]. Trzeba jednak pamiętać, że wszyscy uczestnicy dyskursu wywodzący swoje poglądy z przesłanek skrajnie liberalnych i sekularyzacyjnych będą optować za koniecznością ograniczenia religii i Kościoła do sfery prywatnej, zgodnie z wymogami strukturalnymi tak zwanej nowoczesności[35].

Kościół katolicki nie jest przeciwny pluralizmowi, uprawnionemu zróżnicowaniu możliwych opcji. Wiara chrześcijańska może prowadzić do rozmaitych zaangażowań[36]. Pewne formy pluralizmu religijnego są i będą obecne w Kościele. „Minął czas jednolitego etosu w społeczeństwie i w Kościele i nie możemy tworzyć opozycji: z jednej strony święty Kościół, a z drugiej zły świat. Problem

---

[32] Por. K. K o c h, *Zepchnięci na margines czy sól ziemi? O sytuacji wiary i Kościoła w postchrześcijańskich społeczeństwach Zachodu*, „Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski" 68(1998) nr 4, s. 14-16; H. B a u e r n f e i n d, *Kirche und Gesellschaft – eine lebenswichtige Spannung. Bericht über das Internationale Symposion vom 24-26.4.98 in Budweis (Tschechien)*, „Anzeiger für die Seelsorge" 1998, nr 7, s. 335.

[33] Por. K o c h, dz. cyt., s. 11, 18.

[34] Por. A. H a h n, *Identität und Biographie*, w: *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, red. M. Wohlrab-Sahr, Frankfurt am Main – New York 1995, s. 127-152.

[35] Por. J. C a s a n o v a, *Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich*, w: *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, red. O. Kallscheuer, Frankfurt am Main 1996, s. 181.

[36] Por. P a w e ł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 50.

pluralizmu istniejącego w społeczeństwie możemy rozwiązać tylko przez dopuszczenie do pewnego pluralizmu także w Kościele"[37].

Jeżeli nawet Kościół godzi się z tym, że religijność jako rzeczywistość ludzka jest otwarta na różne formy realizacji, to nie może być ona czymś nieokreślonym czy rozpływającym się w bezkształcie, nie może też być propagowana według metod swoistego kościelnego marketingu, na zasadzie indywidualnych upodobań („Kościół podaży i klienci"). Chrześcijaństwo przychylne człowiekowi nie oznacza religii bez wymogów i zobowiązań moralnych, a eklezjologia komunii sformułowana w konstytucji soborowej *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, nie oznacza demokratyzmu i socjologizmu, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła[38].

Funkcjonowania religii czy Kościoła nie można sprowadzić do mechanizmów rynkowych podobnych do tych, które działają w gospodarce. Rynkowy model religii, wypracowany przez socjologów amerykańskich, wyjaśnia tylko pewne społeczne wymiary religijności zorientowanej na subiektywne preferencje jednostki wybierającej ze zróżnicowanych religijnych ofert to, co pasuje do jej indywidualnych wymogów (zorientowanie konsumpcyjne wobec religii, religijność „użytkowa")[39]. W pluralistycznej sytuacji rynku zwiększa się proces relatywizacji oferty religijnej, podlega redefinicji i modernizacji chrześcijańska tradycja oraz utrwalone struktury kościelne. Pluralizm jest darem i zadaniem, a przewartościowanie „pola religijnego" niesie z sobą zarówno niebezpieczeństwa, jak i szansę dla działań Kościoła.

Ponowoczesność, a szczególnie związany z nią radykalny pluralizm we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, jakkolwiek stwarza dla Kościoła trudne problemy do rozwiązania, może być i jest szansą dla chrześcijaństwa. Zmusza on do podjęcia określonych wyzwań płynących z teraźniejszości i do refleksji nad wartościami, które ona szczególnie preferuje. Pluralizm religijny stwarza poniekąd „zbawczy przymus" do głębszego i bardziej personalnego przeżywania wiary i jej uzasadniania wobec ludzi inaczej wierzących lub niewierzących, daje szanse uwolnienia wiary od determinizmów społeczno-kulturowych i do przeżywania jej w wolności[40].

Istnieją w Kościele, w parafiach ogólne i konkretne inicjatywy, które wychodzą naprzeciw silnym tendencjom indywidualizacji i pluralizacji stylów ży-

---

[37] *Kościoły i Europa. Z biskupem Karlem Lehmannem, przewodniczącym Episkopatu Niemiec, rozmawia Ireneusz Cieślik*, „Tygodnik Powszechny" 1997, nr 19, s. 5.

[38] Por. J a n P a w e ł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 36.

[39] Por. H. K n o b l a u c h, *„Niewidzialna religia" Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność*, w: Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996, s. 25n.

[40] Por. T. S o r g, *Zwischen Säkularität und Religiosität. Volkskirche in den neunziger Jahren*, „Theologische Beiträge" 1990, nr 2, s. 70.

cia (np. nowe ruchy odnowy duchowej, nowe kręgi wspólnotowe i stowarzyszeniowe, lokalne inicjatywy o charakterze dialogicznym). Potencjał innowacji w Kościele współczesnym jest znaczny i wykracza daleko poza ruchy o charakterze fundamentalistycznym. Te nowe formy społeczne wrastania w wiarę będą w przyszłości w jeszcze większym stopniu kształtować oblicze Kościoła i „bycie" Kościołem w nowy sposób. Wiara religijna nie jest sprawą prywatną, zjawiskiem wewnętrznym, czymś pozaspołecznym, lecz jest aktem zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym, mającym swoje odzwierciedlenie w interakcyjnej i komunikatywnej praktyce życiowej. Kościoły muszą próbować „uwspólnotowić" różnorodne, zindywidualizowane, postmodernistyczne formy religijności. Dyferencjacji społecznej w Kościele muszą towarzyszyć nowe formy integracji. Akcentowanie nowych kształtów społecznych Kościoła niesie z sobą – oprócz niewątpliwych szans – również niebezpieczeństwo rozdzielenia się Kościoła „całościowego" na Kościoły „częściowe".

Kryzys tradycyjnych Kościołów nie wyklucza renesansu tego, co religijne w rozwiniętej nowoczesności. Tradycyjne wartości chrześcijańskie w nowej interpretacji, w warunkach ustawicznie zmieniającego się i niepewnego środowiska społecznego, mogą uzyskać niespodziewaną koniunkturę. Dynamizm religijny związany z pluralizmem niszczy co prawda „kulturowe oczywistości" kościelności, ale równocześnie stwarza nowe możliwości dla wiary i rozwoju religijności w jej różnorodnych kształtach. Kościół nie musi nadmiernie obawiać się pluralizmu religijnego, ale powinien traktować go jako ewangelizacyjne wyzwanie, mobilizujące do troski o inkulturację Ewangelii w ponowoczesnym świecie, w kontekście nieustannej relektury chrześcijańskiej Dobrej Nowiny[41].

Kościół, który działa jakby „pod wiatr", nie jest pozbawiony szans, chociaż socjolog nie jest w stanie dostarczyć terapeutycznych recept. Może on jednak formułować pewne zalecenia. Przede wszystkim zaleca rezygnację z postawy doraźnego reagowania na zmiany w środowisku społecznym i zadowolenia z dotychczasowych rozwiązań („zawsze tak robiliśmy"), opartych na przekonaniu, że Kościół zawsze skutecznie rozwiązywał swoje problemy tradycyjnymi środkami. Proponuje natomiast strategię rozwoju preferującą tak zwane duszpasterstwo komunikowania („Kommunikationspastoral"), charakteryzującą się ustawicznym poszukiwaniem nowych możliwości oddziaływania i działania (duszpasterstwo ofensywne), zwłaszcza w tych przestrzeniach społecznych, w których Kościół jest aktualnie prawie nieobecny. Oznacza to prowadzenie konstruktywnego dialogu ze współczesnym światem, bez imitowania go czy bezkrytycznego przystosowywania się do jego wymogów[42].

---

[41] Por. P. W e ß, *Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche*, Thau-Wien-München 1998.

[42] Por. E b e r t z, dz. cyt., s. 140-145; *Jugend und Kirche. Auf der Suche nach einer neuen Begegnung*, red. W. Krieger, A. Schwarz, München 1998.

W warunkach rosnącego pluralizmu i indywidualizmu religijnego w społeczeństwie oferta duchowa i społeczna Kościoła musi być coraz bardziej zróżnicowana. Nie rezygnując zbyt pochopnie i pospiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych. Jedną z dróg pogłębiania religijności oznaczającej równocześnie etap kościelnej dojrzałości są ruchy kościelne i nowe wspólnoty religijne. Wymiar instytucjonalny i charyzmatyczny Kościoła wzajemnie się wspierają, stanowią jego istotne i konstytutywne elementy. W ich dynamicznej symbiozie kryje się ogromny potencjał dla przyszłości Kościoła.

„W naszym świecie, często zdominowanym przez zeświecczoną kulturę, która upowszechnia wzorce życia oderwanego od Boga, wiara wielu ludzi poddana jest trudnej próbie, a nierzadko słabnie i gaśnie. Odczuwamy zatem pilną potrzebę skutecznego głoszenia wiary oraz solidnej i głębokiej formacji chrześcijańskiej. Jak bardzo potrzeba dziś dojrzałych chrześcijan, świadomych swojej tożsamości nadanej im przez chrzest, świadomych swojego powołania i misji w Kościele i w świecie! Jak potrzebne są żywe wspólnoty chrześcijańskie! Dlatego właśnie powstały ruchy i nowe wspólnoty kościelne: są one odpowiedzią, wzbudzoną przez Ducha Świętego, na to dramatyczne wyzwanie schyłku naszego tysiąclecia. To wy właśnie jesteście tą opatrznościową odpowiedzią"[43].

---

[43] J a n P a w e ł II, *Wiele charyzmatów i ruchów, ale jedna misja* (Przemówienie do przedstawicieli ruchów kościelnych, 30 V 1998), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998) nr 8-9, s. 39.

Jan GÓRA OP

KILKA RZUCONYCH PEREŁ
Przesłanie Jana Pawła II znad Lednicy

Przekroczyć bramę, przekroczyć próg nadziei, przekroczyć próg czasu – to znaczy przekroczyć samego siebie. Przyszłość oczekuje wyzwolenia się synów Bożych zdolnych przekraczać granice tego świata i docierać do najciemniejszych zakątków czekających na światło Ewangelii.

Kiedy myślę o Lednicy i w wyobraźni patrzę na to puste pole, które jeszcze niedawno odwiedziło tyle ludzi, to szukam początków tego zrywu. Nie mogę znaleźć innych niż owo intensywne doświadczenie łaski VI Światowego Dnia Młodzieży obchodzonego w Częstochowie 14 i 15 sierpnia 1991 roku. Tam śpiewaliśmy *Abba, Ojcze*. Ta pieśń narodziła się na Jasnogórskich Wałach najwyraźniej pod tchnieniem Ducha Świętego. Tam rozpoczęta trwa do dziś jako ciąg dalszy tego nabożeństwa. Wtedy właśnie Papież nas bierzmował i rozesłał z misją.

We wrześniu 1991 roku, w przededniu inauguracji roku akademickiego, pojechałem do Rzymu, aby podziękować Ojcu Świętemu za te przeżycia. Wówczas poprosiłem Ojca Świętego o kilka słów do moich poznańskich studentów. Był tak łaskaw, że po wspólnym obiedzie wygłosił przesłanie, które zostało utrwalone na taśmie magnetofonej. Czuję się odpowiedzialny za otrzymane od Ojca Świętego słowa, które pieczołowicie przechowuję. Przytaczam w całości ten wzruszający i wymagający adres.

„Właściwie Jasna Góra była w tym roku wielką inauguracją wszystkiego, co się nazywa duszpasterstwem młodzieży w Polsce. Również duszpasterstwa akademickiego. Więc po prostu życzę Wam na początku tego nowego roku akademickiego, żebyście się podłączyli pod Jasną Górę i ciągnęli dalej. Bo na tym się nie można zatrzymać. To jest etap. Etap dlatego tak ważny, ponieważ był wspólny. I miał wymiar europejski, wymiar światowy. Był między Wschodem a Zachodem. I to ma swoją wymowę.

Musimy wciąż pamiętać o tym, że Kościół jest katolicki, czyli powszechny. Jest obecny w całym świecie, w różnych ludach i narodach, a ja jestem szczególnie tego świadom, szczególnie tę powszechność Kościoła w sobie noszę i szczególnie jej doświadczam.

Trzeba się w dalszym ciągu czuć członkiem tej wielkiej, uniwersalnej wspólnoty, wtedy także się odkrywa lepiej i swoją bliższą wspólnotę, na przykład swoją polską wspólnotę albo poznańską nawet. A w dalszym ciągu to także

swoją domową wspólnotę, kościół domowy, i wreszcie swoją osobowość, która jest także skierowana do wspólnoty.

Bo jak powiedział Sobór: człowiek jest jedynym na świecie, jedyną na świecie istotą, której Bóg chciał dla niej samej. Równocześnie ten człowiek nie urzeczywistni, nie zrealizuje siebie samego, nie spełni siebie samego, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego. To jest wielki program. Na całe życie. Szczęść Wam Boże!"

Niezadowolony ksiądz biskup Stanisław wówczas przerwał, mówiąc: „Dosyć, masz już, masz już więcej niż pół kazania...", co też przez przypadek zostało nagrane.

Jeżeli jest to program na całe życie, to przecież muszę go wydobyć i przekazać młodzieży. Dlatego nie wolno mi zatrzymać tej kasety dla siebie.

A zatem punkt pierwszy i pierwsze zadanie: przekroczyć samego siebie. Co to oznacza dla nas?

To przecież uniwersalizm i powszechność Kościoła; jego wymiar światowy, europejski, powszechny. Oznacza to w praktyce przekraczanie granic getta, zaścianka i wychodzenie na świat. Należy pozbyć się lęku, wyleczyć się z klaustrofobii i wychodzić na wolność, na spotkanie, bo tylko w spotkaniu rodzi się nowy człowiek. Należy przekroczyć samego siebie, czyniąc z siebie dar dla drugiego, abyśmy już nie żyli tylko dla siebie, ale dla Tego, który za nas umarł i zmartwychwstał. Chrystus rozpoczął nową erę ludzi, którzy żyją nie tylko dla siebie, ale są zdolni być darem dla drugiego. Chrystus był pierwszym żyjącym dla Boga. Odtąd droga ta stała się jedynym sposobem życia chrześcijanina. Przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystus zamknął epokę ludzi żyjących dla siebie i otworzył nową erę ludzi żyjących dla Boga. Obdarzając nas nową świadomością, uzdolnił nas do uczestnictwa. Dzięki Chrystusowi następuje zmiana układów odniesienia: od siebie ku Chrystusowi, przez Chrystusa ku Bogu. Dzięki tej nowej świadomości nikt już nie żyje tylko dla siebie. Świadomość nowej tożsamości rodzi poczucie godności, siły i pewności wiary. Ta nowa religijna świadomość jest źródłem siły życia dla Chrystusa. Odtąd dramat spotkania z Chrystusem polegał będzie na tym, aby ukrzyżować swoje ciało wraz z namiętnościami. „Stary człowiek" był korelatem odniesienia – żyć dla siebie. „Nowy człowiek" swoją godność i wielkość czerpie z odniesienia do Chrystusa. Uświadomienie sobie nowego ontologicznego statusu (sacrum) winno wyzwolić w świadomości chrześcijanina nowe wartości moralne (sanctitas). Odtąd już nikt z nas nie żyje dla siebie ani nie umiera dla siebie (por. Rz 14, 7).

Tyle tytułem wprowadzenia.

Trzy przemówienia lednickie Ojca Świętego to kolejne przesłania, które otrzymaliśmy w darze.

2 czerwca 1997 roku helikopter z Ojcem Świętym na pokładzie w drodze z Gorzowa Wielkopolskiego do Gniezna krążył nad tłumami zgromadzonymi

na Polach Lednickich i przeleciał nad Bramą Trzeciego Tysiąclecia. W ten sposób Papież wprowadził młode pokolenie Polaków w kolejne tysiąclecie. Nagraną kasetę z przesłaniem Ojca Świętego przywiózł nam ojciec Konrad Hejmo, niegdyś duszpasterz akademicki w Poznaniu, a dzisiaj opiekun pielgrzymów polskich w Rzymie. To przemówienie stworzyło Lednicę. Ustanowiło ją niejako na powrót. Przemównie papieskie było pieczęcią dla wielotysięcznego spotkania młodych i zachętą na przyszłość.

Kiedy papieski helikopter odleciał, a my napełnieni entuzjazmem patrzyliśmy jeszcze w niebo podziwiając niezapomniany zachód słońca, usłyszeliśmy treść nagranych wcześniej na kasetę słów Ojca Świętego:

„Drodzy Młodzi Przyjaciele!

Wszystkich Was obejmuję sercem i pozdrawiam.

Stoicie na Polach Lednickich, jakby u źródeł chrzcielnych Polski. Pragniecie wziąć w swe ręce całą spuściznę chrześcijańskiej tradycji Ojców, aby nieść ją dalej w trzecie tysiąclecie!

W symbolicznym geście przejdziecie przez bramę w kształcie ryby pamiętając o słowach Chrystusa: «Ja jestem bramą. Jeżeli ktoś wejdzie przeze Mnie, będzie zbawiony».

Nie lękajcie się iść w przyszłość przez bramę, którą jest Chrystus. Wierzcie Jego słowom, wierzcie Jego miłości. W Nim jest nasze zbawienie.

Zanieście przyszłym pokoleniom świadectwo wiary, nadziei i miłości. Bądźcie wytrwali. Nie wystarczy przekroczyć próg, trzeba iść w głąb!

Chrystus jest bramą, ale jest też drogą. Drogą, prawdą i życiem. Idźcie wiernie drogą Chrystusa w nowe czasy. Jezus Chrystus wczoraj, dziś i na wieki.

Z serca Wam błogosławię. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen".

To była jakby pierwsza lekcja. Pamiętam, jak to przemówienie stało się dla nas codzienną audycją podczas apelu w Hermanicach. Znaliśmy je na pamięć. Pozdrawialiśmy się powtarzając: Nie wystarczy przekroczyć próg, trzeba iść w głąb! Ojciec Święty kazał nam przekroczyć próg. Trzeba przekroczyć powierzchnię, przebić się przez nią i iść w głąb. Trzeba przekroczyć szum tego świata i szukać tej ciszy, w której słychać głos Chrystusa. Trzeba przekroczyć poziom emocji i wrażeń, aby odnaleźć pewność drogi Chrystusowej. Trzeba nauczyć się odróżniać to, co ma charakter psychiczny, od tego, co jest duchowe, co nie znaczy – mniej realne.

Co to znaczy „iść w głąb"? Często się nad tym zastanawialiśmy. „Iść w głąb" znaczy docierać do coraz głębszych pokładów samego siebie w poszukiwaniu coraz silniejszych motywacji do trwania i pójścia za Chrystusem, do wykonywania czynów i zadań ze względu na Chrystusa. „Iść w głąb" znaczy więcej wytrzymać, więcej znieść, nie ulec prowokacji, pamiętając, że człowiek Chrystusowy nie podejmuje gry na każdej proponowanej mu płaszczyźnie. Człowiek Chrystusowy sam wyznacza płaszczyznę gry. „Iść w głąb" oznacza również móc więcej przyjąć na siebie i więcej wycierpieć dla miłości.

Dzięki tej głębi człowiek Chrystusowy jest zawsze mocniejszy niż warunki, w których przyszło mu żyć i pracować. Musi być silniejszy niż warunki zewnętrzne. Żadne okoliczności nie mogą go zniechęcić, on potrafi je przezwyciężyć. Musimy dysponować siłą, która to umożliwi. Chrystus daje nam najpotężniejszy środek tej siły przebicia, która tak bardzo potrzebna jest młodym, żeby się przedwcześnie nie wycofali, nie załamali, żeby nie zagubili perspektywy, bez której nie sposób żyć.

Ojciec Święty zachęca, aby iść w przyszłość ze świadomością dziedzictwa przeszłości. W świadomości młodzieży widzi trzy wymiary: świadomość przeszłości, świadectwo teraźniejszości i odwagę przyszłości. Ojciec Święty stale poszerza ten horyzont i dodaje odwagi, abyśmy mogli przekroczyć bramę, którą jest sam Chrystus. Każe nam wierzyć słowom Chrystusa, każe nam wierzyć miłości. I przypomina Ewangelię Janową, która mówi, że Chrystus jest drogą, prawdą i życiem. Co to znaczy, że jest drogą? Na pewno jest drogą do mnie samego, drogą prowadzącą do drugich i drogą do Boga. Dzięki Chrystusowi dochodzę do siebie samego, dochodzę do drugich i dochodzę do Boga. Jest prawdą – prawdą o mnie, prawdą o drugich i prawdą o Bogu. Jest wreszcie życiem. Jest moim życiem: życiem z drugimi i życiem z Bogiem i dla Boga. Stale więcej, stale dalej, stale w głąb. Jeśli wszystko zawodzi, pozostaje On, Chrystus – jedyny i ostateczny argument.

Nad jeziorem Lednica był z nami Ksiądz Prymas. Dokonaliśmy wyboru Chrystusa na naszego Pana, Króla i Zbawiciela. I ten akt wyboru – wolnej elekcji – przyjął od nas Ksiądz Prymas, tak jak dawniej przyjmowali prymasi Polski akty wolnej elekcji królów, widząc i upatrując w tym akcie wolę Bożą i znak Opatrzności. Umocnieni tym aktem wyboru przeszliśmy wszyscy przez Bramę Trzeciego Tysiąclecia zbudowaną na Polach Lednickich ku przyszłości.

Pojawienie się książki – wywiadu z Ojcem Świętym *Przekroczyć próg nadziei* było wydarzeniem. U schyłku tysiąclecia, kiedy ludzie boją się kataklizmów, wojen, nieszczęść i końca świata, ze Stolicy Piotrowej płyną słowa nadziei, otuchy i pokrzepienia. Ojciec Święty przekazuje nam program, wizję, stwierdzając, że to, co zostało nam dane, zostało nam również zadane, i że nasze ludzkie granice nie są wcale granicami Boga. A zatem, kto w Boga wierzy, ma przekraczać próg, przede wszystkim próg własnego myślenia i własnej wyobraźni. To, co niemożliwe dla natury, staje się możliwe dla łaski.

Miłość Boga wychodzącego ku człowiekowi poprzez Chrystusa nie ma sobie równej. Najbardziej wstrząsający fragment książki *Przekroczyć próg nadziei* mówi o Bogu, który w swym zbliżaniu się do człowieka poszedł najdalej, jak tylko mógł. Dalej już iść nie mógł, ponieważ człowiek tej bliskości Boga nie potrafił zaakceptować. Zaczął protestować. Dwa wielkie protesty to judaizm i islam, które nie mogą przyjąć Boga tak bardzo ludzkiego. W Chrystusie Bóg jakby za bardzo się odsłonił w swej tajemnicy. Ale On sam nie zważał na to, że

takie zniżenie się pomniejszy Go lub przesłoni w oczach człowieka, chociaż ten nie jest zdolny do tego, by znieść nadmiar tajemnicy.

Druga lekcja znad Lednicy. Jej przesłanie mówi o przekraczaniu progu samotności i lęku o siebie w drodze do domu Ojca. Jesteśmy zdolni przekroczyć próg samotności, bo Duch jest z nami, i z mocą świadczyć o Chrystusie. Drugie przemówienie znad Lednicy to telegram papieski wysłany na ręce arcybiskupa Muszyńskiego. Ze względu na to, że tekst tego przemówienia był wielokrotnie poszukiwany przez środowiska młodzieżowe, przytaczam go w całości.

„Dziś, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, jednoczę się w myślach i w modlitwie z Księdzem Arcybiskupem, Biskupami i Kapłanami, i z Wami, drodzy młodzi – dziewczęta i chłopcy, którzy zgromadziliście się wpierw u źródeł chrzcielnych Polski – na Lednickich Polach, a potem u stóp jej pierwszego apostoła – świętego Wojciecha. Każdą i każdego z was obejmuję sercem i pozdrawiam.

Wracajcie do miejsc związanych z chrztem Polski, aby odnawiać i zacieśniać tę więź z Chrystusem, która w życiu każdego i każdej z was została zadzierzgnięta w mocy Ducha Świętego podczas Chrztu świętego. Przychodzicie tu we wspomnienie Pięćdziesiątnicy, niejako powracając do pierwszego wylania Ducha w Wieczerniku i do tego, które dokonało się w waszym życiu dzięki sakramentowi Bierzmowania. Trzeba do tych momentów stale wracać. Trzeba na nowo sięgać po ich owoce, aby pojąć i wypełnić zapowiedź Chrystusa: «gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami» (Dz 1, 8).

Gdy w czerwcu ubiegłego roku przechodziliście przez Bramę Trzeciego Tysiąclecia, mówiłem do was: «Nie lękajcie się iść w przyszłość przez Bramę, którą jest Chrystus! Wierzcie Jego słowom!» Dziś pragnę uzupełnić to wezwanie zapewnieniem: na drodze, którą jest Chrystus, nie jesteście nigdy sami. Jest z Wami Duch Święty Pocieszyciel. Nie lękajcie się wyzwań, jakie stawia przed Wami świat. Przyjmijcie Ducha Świętego. «On was wszystkiego nauczy» (J 14, 26). Tylko w mocy Ducha możecie być autentycznymi świadkami zbawienia – solą dla ziemi, światłem dla świata.

Na trud i radość niesienia świadectwa o Chrystusie w nowe tysiąclecie z serca Wam błogosławię: W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (Watykan, 30 maja 1998)".

I wreszcie lekcja trzecia. Przesłanie nagrane na taśmę dla czterdziestu tysięcy młodych zgromadzonych na Polach Lednickich w dniu 5 czerwca 1999 roku. Tam też jest mowa o przekraczaniu. Tym razem mamy przekroczyć czas w kierunku wieczności. Mamy wykuwać wieczność w przemijającym kształcie doczesnego bytowania. Jak to czynić? Odpowiedzią są przemówienia wygło-

szone podczas ostatniej pielgrzymki do Ojczyzny. Uczynić miłość sposobem własnego życia.

„Drodzy Młodzi Przyjaciele!

W myślach i modlitwie jestem dziś z Wami na Polach Lednickich. Pragnę z miłością objąć każdego i każdą z Was. W duchu po raz trzeci przechodzę z Wami przez Bramę Tysiąclecia, ufając Bogu, że pozwoli nam już wkrótce wspólnie przekroczyć ten próg czasu, który wyznacza dwadzieścia wieków od przyjścia na świat Syna Bożego.

Przed dwoma laty zachęcałem Was: «Nie lękajcie się iść w przyszłość przez Bramę, którą jest Chrystus! Bądźcie wytrwali. Nie wystarczy przekroczyć próg, trzeba iść w głąb».

Rok temu zapewniałem: «Na drodze, którą jest Chrystus, nie jesteście nigdy sami. Jest z Wami Duch Święty Pocieszyciel».

Dziś pragnę Wam powiedzieć: Podnieście głowy i zobaczcie cel waszej drogi. Jeśli idziecie z Chrystusem, jeśli przewodzi Wam Duch Święty, to nie może być innego celu, jak dom Ojca, który jest w niebie. Tego celu nie można stracić z oczu. Tu już nie chodzi tylko o przyszłe tysiąclecie. Nie chodzi o ten czas, który przemija. Tu chodzi o wieczność.

Podnieście głowy. Nie lękajcie się patrzeć w wieczność. Tam czeka Ojciec, Bóg, który jest miłością. Dla tej miłości warto żyć. Miejcie odwagę żyć dla miłości. Miejcie odwagę! Niech wszelki lęk znajdzie ukojenie u Tego, do którego wołamy: Abba, Ojcze!

Na nowe tysiąclecie i drogę do Ojca z serca Wam błogosławię. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen (Lednica, 4 czerwca 1999)".

Ojciec Święty jest prorokiem. On rozszerza horyzont doczesny na perspektywę wieczności. Idźcie dalej! Jakże mu nie zaufać, skoro niczym Mojżesz stojący na górze Nebo patrzy na Ziemię Obiecaną. Idę więc za nim. Za mną idą młodzi. Idziemy w kierunku Chrystusa, który jest światłem. Idziemy do domu Ojca.

Przekroczyć bramę, przekroczyć próg nadziei, przekroczyć próg czasu – to znaczy przekroczyć samego siebie. Przyszłość oczekuje wyzwolenia się synów Bożych zdolnych przekraczać granice tego świata i docierać do najciemniejszych zakątków czekających na światło Ewangelii: do najciemniejszych zakątków w samym człowieku, jak też w świecie pędzącym z coraz większą szybkością. Ten pęd niekoniecznie prowadzi ku zbawieniu. Dlatego Ojciec nasz i przewodnik w wierze radzi przystanąć pod Bramą Trzeciego Tysiąclecia i posłuchać, zanim się zrobi krok do przodu.

Przekraczamy to, co cząstkowe, zdążając do pełni, eliminując konkurencyjność, a dojrzewając do komplementarności. Obumierając dla pychy i egoizmu, a przynosząc owoce miłości. Tak oto powstawszy z miłości w miłość się obracamy.

JAN PAWEŁ II – PAPIEŻ DIALOGU I JEDNOŚCI

Tadeusz STYCZEŃ SDS

KIM WŁAŚCIWIE JEST JAN PAWEŁ II?

Czy jest do pomyślenia bardziej radykalny antropocentryzm od tego, jaki wobec człowieka ujawnił sam Bóg? Oto dlaczego trzeba się nam koniecznie zwrócić do samego Boga, trzeba odczytać Boga możliwie do końca: stąd ten teocentryzm Karola Wojtyły, aby móc zrozumieć człowieka do końca; stąd jego antropocentryzm, aby móc uczyć się wprost jakby w samym sercu Boga Jego miłości do człowieka, czyli uczyć się miłości należnej człowiekowi u samego jej źródła, w Bogu Ojcu, jako tym, kto w Chrystusie, Bogu-Człowieku, „do końca nas umiłował".

Deus homo! Cur? (św. Anzelm)
Deus factus est homo
ut homo fieret deus. (św. Augustyn)
Iuxta crucem stabat Mater... (J 19, 25)

Na pytanie to autor jednej z pierwszych książek o papieżu Janie Pawle II udzielił osobliwej odpowiedzi: Papa-enigma, Papież-zagadka[1].

Odpowiedź ta zaskakuje, ponieważ oznacza rezygnację z próby jej udzielenia. Może ona oznaczać chęć wycofania odpowiedzi udzielonej już wcześniej, jako udzielonej przedwcześnie, ujawniając narastanie krytycznego dystansu wobec początkowej spontanicznej akceptacji jako wyrazu nie dość krytycznej egzaltacji. Może ona przecież oznaczać również chęć wstrzymania się w ogóle – lub przynajmniej do pewnego czasu – z próbą jej udzielenia. Może też oznaczać coś, co – odsłaniając się naszemu spojrzeniu – rozbudza w nas coraz głębszą potrzebę poznania, wyzwalając dalsze pytania...

Znam i głęboko cenię kapłana, który ściśle współpracował z biskupem Karolem Wojtyłą, potem arcybiskupem i kardynałem. Współpracował z nim od początku w jego krakowskiej Kurii Metropolitalnej aż do dnia wyboru na Papieża. Gdy nazajutrz po dacie 16 października 1978 roku Kurię obległa rzesza dziennikarzy z całego świata, zaciekawionych osobą nowo wybranego Papieża, Ojca Świętego Jana Pawła II, kapłan ten poczuł się głęboko zakłopotany. Gdy bowiem niektórzy z bliskich mu współpracowników mieli zawsze gotowe odpowiedzi na zadawane im przez dziennikarzy pytania, jemu wydawała się najbliższa prawdy odpowiedź, która mogła wielu spośród pytających zaskoczyć, a nawet rozczarować: Panowie! On był dla mnie tajemnicą.

---

[1] Por. J. A r i a s, *L'Enigma Wojtyła*, Roma 1986; por. też: t e n ż e, *Giovanni Paolo II: Assolutismo e misericordia*, Roma 1996.

Nie byłem tam wówczas, a przecież widzę dotąd oczyma wyobraźni autora tych słów. Widzę zwłaszcza jego spokojne, badawcze oczy, wciąż wpatrzone w głąb swego rozmówcy. Widzę go więc również, jak z tej nieprzeniknionej dla siebie głębi starał się z trudem – i w poczuciu odpowiedzialności za wypowiadane słowo – wydobyć to wszystko, na co było go wówczas stać i co tak zwięźle wysłowił: On był dla mnie tajemnicą. Zauważmy, że wypowiedź ta nie musi być wcale aż tak bardzo odległa od odpowiedzi autora wspomnianej wyżej książki: Papa-enigma.

Czy zresztą każdy z nas także nie stwierdza raz po raz o samym sobie, że stanowi sam dla siebie zagadkę, że bywa niekiedy samym sobą zaskoczony? Niekiedy in plus, niekiedy in minus. Co więcej, czy nie czuje, że nigdy sam nie jest do końca pewny siebie w stosunku do... samego siebie? Tego prawdziwego siebie, tego siebie, którego raz odkrywszy – olśniony blaskiem prawdy o sobie – miałby moc zawsze potem potwierdzić i ocalić swymi wolnymi decyzjami, wyborami...

Mądrościowym wyrazem takiego rozpoznania zagadkowości i tajemniczości człowieka są słowa Menandra, antycznego autora dramatu *Odludek*. Zdumiony niezwykłością pozycji człowieka na tle otaczającego go świata zawoła on samorzutnie: „Jakże czarującą istotą jest człowiek!". Zaraz jednak doda do tego, co dopiero stwierdził: „o ile jest człowiekiem", by móc w ogóle dokończyć rozpoczęte zdanie[2].

W kraju, w którego dzieje sąsiedzi wpisali – „na wieczną sprawy człowieka pamiątkę" – Auschwitz, w kraju, „na którego żywym organizmie wyrósł Oświęcim" – jak powie po latach papież Jan Paweł II, nikogo bodaj pytać nie trzeba, jak nieodzowny jest ten dodatek: „o ile jest człowiekiem". Wszak napis wyryty na „Bloku śmierci" nie pozwala nikomu z nas zapomnieć, co więcej, nakazuje – w imię nieokrojonej prawdy o człowieku – każdemu przypomnieć, kto by o tym chciał nie pamiętać, o tkwiącej w nas groźnej możliwości: „Homo homini..." – „Człowiek człowiekowi..."

Kim? Człowiekiem?

A przecież byli to... także ludzie. Widzimy więc, czujemy, co więcej, doświadczamy na co dzień, kim może się stać „człowiek człowiekowi", i to mocą własnego wyboru. Doświadczamy, jak dogłębnie kontrastujące ze sobą możliwości tkwią skrycie w każdym z nas. Którą z nich wybierzemy? Czy jesteśmy już dziś pewni, jaki wydamy samym sobie ostateczny werdykt u schyłku życia przed

---

[2] Można by tu także zapytać – gwoli myślowego eksperymentu – o to, jak dochodzi do tego, że Menander w jednym i tym samym zdaniu wyrazić może, a nawet musi, swą fascynację człowiekiem i zarazem najgłębszą o niego troskę? Człowiek bowiem ewidentnie może – choć wcale nie musi – sam ubezsensownić swe istnienie aktami własnej wolności, gdy mianowicie dokonuje takich aktów angażujących jego wolną wolę, którymi sam zaprzecza temu dokładnie, czemu nadal przytakuje aktami własnego poznania.

trybunałem własnego sumienia? Czy więc nie jesteśmy sami dla siebie zagadką, czy nie stanowimy sami dla siebie tajemnicy?

Rzecz godna uwagi. Również Sobór Watykański II, którego jednym z głównych architektów był kardynał Karol Wojtyła, głosi w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego" (nr 22). A więc i tu pojawia się to słowo: „tajemnica". Jakiej sprawy w człowieku ono dotyczy? Czy nie znalazło się tam za sprawą Kardynała z Krakowa, co oczywiście wcale nie wyklucza istotnego w tym udziału samego Ducha Świętego?[3] Karol Wojtyła, który wyrazi swe zdumienie nad wielkością człowieka językiem poezji: „Szczytem był każdy człowiek [...] i każdy nim jest" (*Myśląc Ojczyzna...*), nie zapomni przecież nigdy widoku dymów nad Auschwitz i Birkenau. A dymy te to nad wyraz diagnostyczna miara upadku kogoś, kto sam dokonuje wyboru stoczenia się w przepaść ze „szczytu, którym jest". Per opposita cognoscitur! Młody Karol Wojtyła niejeden raz zapewne wpatrywał się bezradnie w to zorganizowane ludziom przez ludzi widowisko symbiozy bestialstwa z bohaterstwem. Wpatrywał się w tę tragedię człowieczeństwa w człowieku już jako aktor zakonspirowanego Teatru Rapsodycznego oraz student podziemnego Wydziału Teologii UJ w Krakowie. Patrzył dręczony już wtedy pytaniem: Jakiej mocy by trzeba użyć i jaka by wystarczyła, aby tę przemoc przezwyciężyć? Czy mocą tą może być przemoc, skoro jej użycie niszczy nie tylko tego, przeciwko komu jest skierowana, lecz uderza przede wszystkim i najgłębiej – bo moralnie samobójczo! – w tego, kto zdecydował się nią posłużyć? „Szczęśliwsza jest ofiara mordu od swego mordercy" – powie już Sokrates. I doda: „Ofiara przestaje żyć, złoczyńca zaś sam siebie skazuje na współżycie ze złoczyńcą w samym sobie przez resztę swego życia".

Oto dlaczego doświadczenia i przeżycia owego czasu staną się już wtedy głównym tematem refleksji Karola Wojtyły nad sposobami ocalenia godności ludzkiej osoby; one też przygotują jego rychłe, fundamentalne decyzje życiowe. Poprzez pasję, z jaką wnika w zagadkę człowieka, staje się dla wielu – sam wciąż jeszcze tak bardzo młody – coraz bardziej nieprzenikniony, zagadkowy, tajemniczy. Czy nie dlatego rozstanie się on wnet ze sceną, czy nie dlatego z czasem rzuci nawet pióro poety, wkraczając na drogę podobną do drogi bohatera *Brata naszego Boga*? I czy w końcu nie uczyni tego wszystkiego tylko dlatego, aby być możliwie najbliżej centrum wydarzenia, mocą którego sam Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, wchodzi równie dyskretnie co nieustępliwie w dzieje wolności każdego człowieka na ten świat przychodzącego (por. 1 J, 9), aby mu pomóc odkryć do końca swą niezwykłą godność i pomóc mu ją ocalić poprzez niezwykłą cenę, jaką zapłaci za jej ocalenie? Na sposób ocalenia człowieka Bóg-Człowiek wybiera bowiem czyn stanowiący wśród tajemnic ta-

[3] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

jemnicę bodaj najtrudniejszą do rozszyfrowania. B. Pascal, jeden z najgłębszych myślicieli chrześcijańskich, użyje na określenie tego czynu nazwy: „szaleństwo krzyża", jakby niedowierzając, iżby rzeczywiście był potrzebny aż tak wielki okup za ocalenie godności człowieka ze strony Boga-Człowieka. Kościół będzie jednak – wraz ze św. Pawłem – od samego początku za ten okup, „głupstwem krzyża" przez świat nazwany, Bogu dziękować i wszelką z nim wiązać nadzieję: Ave crux spes unica! Mądrość nabożnego ludu skupi naszą uwagę głównie na spokoju, z jakim w słowa pieśni wielkopostnej wrazi i wyrazi swą pewność wieszcząc, iż nie upadnie boleści sercu zadanej ten, kto krzyż odgadnie. Jakby chciała ufnie uwydatnić, że skoro sam Bóg wybrał krzyż dla rozwiązania problemu zła w człowieku, sam też zapewne postara się także o to, by człowiek mógł zobaczyć nierozłączalną więź między cierpieniem Boga a szansą własnego ocalenia. Istotnie, poznając sercem, lud nabożny dostrzega, w Kim może wyłącznie swą nadzieję złożyć. Dlatego dając wyraz temu, co wieści pieśnią, przede wszystkim dziękuje Chrystusowi, że wszystko to, co zapowiedział: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że «Ja jestem»" (J 8, 28) – wypełnił, cierpiąc dla nas „posłuszny Ojcu aż do śmierci", aż po zwycięskie: „Wykonało się!" (J 19, 30). W ten sposób związek pomiędzy grzechem człowieka, „przepaścią męki" Boga oraz Jego wolą pokonania zła wyłącznie miłosierdziem staje się oczywisty. A cruce regnat Deus. Dlaczegóż to bowiem Chrystus nie zstąpił z krzyża, prowokowany do tego szyderczym wyzwaniem: „niechże teraz zejdzie z krzyża, uwierzymy w Niego. Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje. Przecież powiedział: «Jestem Synem Bożym»" (Mt 27, 42-43)? Czy nie mógł tego uczynić? Mógł! Dlaczego z tego zrezygnował? Czy nie dlatego, iż w ten tylko sposób było możliwe Jego ostateczne: „Wykonało się!" – wobec woli zbawczej Jego Ojca i wobec potrzeby najpilniejszej ze wszystkich potrzeb Jego dziecka, człowieka? (por. J 19, 30).

Może więc tu także należy szukać odpowiedzi na pytanie: Dlaczego Jan Paweł II tak uporczywie trzyma się krzyża? Mówią jedni: On wie, Kogo trzyma. Mówią drudzy: On wie, Kto go trzyma. Czy nie jest tak, że jedni i drudzy dopiero łącznie dotykają sedna sprawy?

Stosunek do krzyża przyciąga w każdym razie i skupia na sobie uwagę wszystkich od samego początku jego pontyfikatu. Gdy Ojciec Święty w czasie swej pierwszej Drogi Krzyżowej w Rzymie umocował wyniesiony przez siebie z Koloseum krzyż na pobliskim Wzgórzu Palatyńskim – było to w ów niezapomniany, gwieździsty wieczór Wielkiego Piątku 13 kwietnia 1979 roku – i wygłosił z jego wzniesienia przemówienie do ludu, kończąc je słowami: „Dum volvitur orbis, stat crux!" („Pośród świata, który się zmienia, stoi krzyż!"), ktoś z tłumu zawołał donośnym głosem, przerywając nagle niezwykłą ciszę, jaka wokół zaległa: Santo Padre! In hoc signo vinces! (Ojcze Święty! W tym znaku zwyciężysz!). Okrzyk ten wyzwolił natychmiast burzliwą, długo, długo nie milknącą owację wiernych. A Jan Paweł II stał nadal przez cały ten czas nieruchо-

my, jakby zastygły w milczącej adoracji znaku zbawienia świata. Czy nie współadorował on, wraz z Synem Bożym przybitym do krzyża, Boga Ojca w Jego akcie miłości „posłusznej aż do śmierci", uczestnicząc w Chrystusowym: „Wykonało się!"? Ale czy również i w reakcji ludu na słowo i gest Papieża nie wyczuwało się najwyraźniej żywego współuczestnictwa w akcie jego adoracji Boga-Ojca przez Syna Bożego na krzyżu?

Lecz krzyż bywa – jak wiadomo – również „znakiem, któremu sprzeciwiać się będą" (Łk 2, 34). Skądże się wzięła pełna wyrzutu skarga, którą lud nabożny – na jego chwałę! – włożył samokrytycznie w usta Chrystusowi: „Populе meus, quid feci tibi?", „Ludu, mój ludu, cóżem ci uczynił, w czymem zasmucił albo w czym zawinił?"

Wydaje się, że już tu dotykamy sedna tajemnicy pontyfikatu Jana Pawła II.

ANTROPOCENTRYZM CZY TEOCENTRYZM?

Po tych wstępnych reminiscencjach sprowokowanych tytułem wspomnianej książki skierujmy jednak naszą uwagę w stronę sedna problemu, na który tytuł ten naprowadza. Papa-enigma – zdaniem autora – to określenie ciążące na stosunku wielu spośród ludzi do tego – wzbudzającego skądinąd ich nieukrywany podziw – Papieża. Oczarowuje on ludzi swą ludzkością, ujmuje ich człowieczeństwem swego podejścia do nich, by jednak wzbudzić w nich tuż potem lęk wobec wymagań stawianych im w imię ich człowieczeństwa. Albowiem w imię odsłanianej ludziom wielkości, Jan Paweł II ani myśli zostawić ich w stanie samoponiżenia, w jakim ich zastaje. Jawiąc się przy człowieku jako wielki humanista, głosi równocześnie, że „Bóg jest miłością", więcej, że jeśli w ogóle istniejemy, to tylko dlatego, że Bóg nas stwórczo miłuje, że „z Jego rodu jesteśmy", ale też, że Jego stwórcza miłość do nas nie byłaby sobą, gdyby nam nie stawiała wymagań współmiernych wobec szczytu, „z którego nasz ród". Oto co może w nauczaniu Jana Pawła II na równi zafascynować ludzi i wzbudzić w nich „lęk i drżenie". Czyż bowiem te tak absolutne wymagania Boga nie są absolutnie za wysokie, zbyt ponadziemskie, aby były możliwe do spełnienia tu, na ziemi? – pytają „praktyczni ludzie"? Oto też dlaczego stając wobec zagadki, którą są sami dla siebie, czynią oni kimś jeszcze bardziej zagadkowym dla siebie... Papieża, poruszeni, a nawet zbulwersowani tym, że próbuje on tę zagadkę tak radykalnie rozwiązać. Czy aby nie przesadza? Stąd pytają: Kim właściwie jest ten Papież, który z jednej strony tak autentycznie pochyla się nad każdym człowiekiem, z takim respektem odnosi się do niepowtarzalności każdego ze swych rozmówców, iż umie sobie zjednać od pierwszej chwili cały świat swą zdecydowanie prohumanistyczną postawą, a zarazem, z drugiej strony, jest sam tak głęboko zanurzony w rzeczywistości transcendentnego Boga, że zdaje się wręcz całkowicie tracić z pola widzenia realistyczny

obraz wyzwań szeregu palących problemów konkretnych ludzi? Pośród ich gąszcza wstępuje na ołtarz i wszystkich zaprasza do sprawowania wraz z nim... Eucharystii, jakby ona była dla niego i miała być dla wszystkich innych tym, co wyłącznie jest godne uwagi człowieka. Kluczem do wszystkich ich problemów.

Oto dlaczego chcieliby oni – w obronie prozy życia – odpowiedzieć niekiedy temu Bożemu rybałtowi językiem K. I. Gałczyńskiego:

> Nie mogę. Zrozum. Jestem mały
> urzędnik w wielkim biurze świata,
> a Ty byś chciał, żebym ja latał
> i wiarą mą przenosił skały.
>
> (*Notatki z nieudanych rekolekcji paryskich*)

A on mimo to odrzuca nadal, i to zdecydowanie, wiele z proponowanych przez nich rozwiązań problemów, jako rozwiązań niegodnych człowieka. Co więcej, jako absolutnie nieskutecznych, gdyż ewidentnie za mało... radykalnych, nie sięgających samego korzenia sprawy człowieka. Stąd jego zdecydowany sprzeciw wobec propozycji rozwiązań problemów społecznych przez marksizującą „teologię wyzwolenia", przeszczepioną z uniwersytetów zachodniej Europy w tkankę społeczeństw Ameryki Łacińskiej, oraz taki sam sprzeciw wobec permisywnych trendów w dziedzinie ludzkiej płciowości, lansowanych przez teologię tak zwanego zwrotu antropologicznego, i wreszcie jego sprzeciw wobec totalitarnego wypaczenia idei wolności we współczesnych państwach demokratycznych, przejawiającego się najdrastyczniej w pozbawieniu prawnej ochrony ze strony państwa niezbywalnego z przyrodzenia prawa do życia ludzi najsłabszych – nienarodzonych. Papież nazwał to – zapewne w pełni świadom prowokacji zawartej w tym dwusłowiu – kulturą śmierci. Kim wobec tego jest ten Papież? Czy rzeczywiście koncentruje on swą uwagę i troskę na losie mieszkańców Ziemi, czy też, przeciwnie, zatraca on de facto i gubi proklamowaną przez siebie antropocentryczną opcję na rzecz swego radykalnego teocentryzmu? Czy nie mamy tu więc w gruncie rzeczy do czynienia z aktem „zdrady człowieka", tyle że utajonej za osłoną humanistycznej retoryki, zdrady dokonanej mocą aktu oddania we wszystkim wyłącznego prymatu samemu Bogu? A zatem o co temu Papieżowi chodzi: o solidarność do końca z człowiekiem czy o solidarność do końca z Bogiem? To czy to? Czyż w końcu nie trzeba się tu zdecydować na wybór jednego z tych dwojga: albo jedno, albo drugie? Czyżby było tu możliwe to, co wydaje się niemożliwe, czyli jakieś tertium, jakiś swoisty antropocentryzm, który by nie tylko nie wykluczał swoistego teocentryzmu, lecz nawet go z konieczności zakładał?

Pozwolę sobie, uprzedzając tok zamierzonych rozważań, już tu zapytać: Co mówi nam w tej sprawie sam Bóg, który czyni z samego siebie żywą tarczę ochronną dla najsłabszego z ludzi przed wszelką możliwą agresją ze strony

kogokolwiek drugiego, oświadczając: „Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście Mnie nie uczynili!" (Mt 25, 45).

Istotnie. Tertium datur! Można chyba rzec, iż „zagadka" Jana Pawła II to próba wskazania rozwiązania „zagadki" pozornej antynomii antropocentryzmu i teocentryzmu poprzez wskazanie na niezwykłe wydarzenie w dziejach ludzkości, wydarzenie, które jest zarazem wydarzeniem w dziejach samego Boga, wydarzenie, które tę opozycję unieważnia. É. Gilson nazwał je nawet datą w historii Boga, który nie ma historii, będąc „wiecznym teraz". Wydarzeniem tym jest Wcielenie Boga, wydarzenie: Deus homo! – Bóg człowiekiem!

I rzeczywiście. Pomyślmy bowiem: Czy mógłby ktokolwiek poza samym tylko Bogiem prześcignąć Boga w Jego miłości do człowieka, dzięki której człowiek w ogóle j e s t, istnieje, i jest tym, k i m jest, o s o b ą, jako że Bóg w akcie absolutnie nieprzekraczalnej koncentracji miłości do niego powołuje go z nicości do istnienia „na swój obraz i podobieństwo"? Bez nieprzerwanie trwającego aktu stwórczej miłości Boga nie byłoby nas. A przecież jesteśmy! Czy jest więc w ogóle do pomyślenia większa u kogokolwiek innego koncentracja uwagi na człowieku od aktu stwórczej miłości człowieka ze strony Boga Stwórcy, na mocy której obdarza On człowieka wraz z darem istnienia darem rozumnej wolności, czyli mocą kierowania samym sobą w świetle prawdy o sobie? Oto dlaczego radykalnego antropocentryzmu człowiek może się uczyć tylko koncentrując swą uwagę na miłości, jaką Bóg człowieka stwórczo miłuje, zwłaszcza że sam Bóg postanowił w swej niezbadanej dobroci „przekroczyć próg" swej miłości do ludzi jako ich Stwórca i zjawił się pośród nich jako ich Zbawiciel, Salvator, a nawet jako ich Odkupiciel, Redemptor, właśnie jako Redemptor hominis...

CHRYSTOCENTRYZM JANA PAWŁA II CZYLI BOSKO-LUDZKI WYMIAR ODKUPIENIA CZŁOWIEKA

Podejmijmy tedy – w ślad za Papieżem zawsze gotowym do dialogu ze światem i zawsze otwartym na wszelkie wyzwania pod adresem Kościoła – trudność pytających zasygnalizowaną w powyższej aporii: antropocentryzm czy teocentryzm? Wszak autor wspomnianej na początku publikacji *L'Enigma Wojtyła* powiedział to, co powiedział również w imieniu tych – a było ich bardzo wielu – których Papież zdołał sobie z miejsca ująć na samym progu swego pontyfikatu swoją porywającą deklaracją, która widnieje na kartach pierwszej jego encykliki, *Redemptor hominis*: „Człowiek [...] jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła" (nr 14; por. nr 10, 13). Encyklikę tę uznano – słusznie zresztą – za programową encyklikę jego pontyfikatu. Człowiek zostaje w niej postawiony przez Jana Pawła II rzeczywiście w samym centrum uwagi i troski Kościoła. „Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka" (nr 14). Dlaczego? Dlatego

– wyjaśnia od razu Jan Paweł II, chociaż nie zawsze, niestety, jest on uważnie i do końca słuchany – że Kościół, który by nie wkroczył na drogę Boga-Człowieka, drogę prowadzącą wprost w stronę człowieka, „każdego człowieka", przestałby być Kościołem Jezusa Chrystusa, czyli zdradziłby swego Założyciela i zdradziłby człowieka. Kościół ten zdradziłby bowiem eo ipso istotę misji samego Boga-Człowieka... wobec człowieka (por. RH, nr 11), jako że „z każdym bez wyjątku [...] Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony" (nr 14). A cóż to jest w końcu za misja? Co ją motywuje? By na te pytania odpowiedzieć, trzeba wraz z Janem Pawłem II postawić sobie wielkie pytanie św. Anzelma z Aosty o rację wydarzenia, że Bóg staje się człowiekiem. Cur Deus homo?

Istotnie. Pytanie to stanowi oś encykliki *Redemptor hominis* i poniekąd oś wszystkich pozostałych encyklik Jana Pawła II – wraz z ostatnio ogłoszoną encykliką *Fides et ratio*. Wszak już sam tytuł wprowadzenia do tej ostatniej stawia w samym jej centrum również problematykę człowieka. Brzmi on iście po sokratejsku: „Poznaj samego siebie!" I tu także chodzi o odpowiedź na pytanie, które stawia człowiek samemu sobie z pozycji własnego rozumu: Kim właściwie jestem ja, człowiek?

Otóż nie ma dla Jana Pawła II adekwatnej na to pytanie odpowiedzi bez postawienia kolejnego pytania, które staje się kluczowym dla wszelkiej dalszej refleksji mającej na celu usensownienie sprawy człowieka wobec samego siebie: Cur Deus homo? Dlaczego Bóg człowiekiem? i, rzecz oczywista, bez odpowiedzi na to pytanie. Jest to odpowiedź Objawienia i wiary. Otóż ta właśnie odpowiedź – stanowiąca oś problemową całego przesłania Jana Pawła II – zawarta jest już w samym tytule jego pierwszej encykliki. Brzmi ona: *Redemptor hominis* – „Odkupiciel człowieka". Bóg staje się człowiekiem, aby odkupić człowieka! Misja to wręcz niewiarygodna, bo zakłada wydarzenie niesłychane – jak podkreślono wyżej – w dziejach nie tylko człowieka, ale i Boga! „W tym zbawczym wydarzeniu dzieje człowieka w Bożym planie miłości osiągnęły swój zenit. Bóg wszedł w te dzieje, stał się – jako człowiek – ich podmiotem, jednym z miliardów, a równocześnie Jedynym!" (RH, nr 1). Cóż to się jednak stało po stronie człowieka, że zdołało zdecydować o czymś tak wręcz niewiarygodnym? Zdołało sprowadzić Boga w ludzkiej postaci na ziemię. Czymże sobie człowiek wysłużył u Boga tak niezwykłą Jego obecność pośród ludzi? Czym Mu się tak przysłużył? Czym?

Winą. Grzechem. Nie odważyłbym się udzielić tutaj tej odpowiedzi jako mojej odpowiedzi, gdyby jej wcześniej wraz z całym Kościołem nie powtórzył Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*. To tam bowiem przywołuje on niezwykłe słowa z wielkosobotniego hymnu *Exsultet*: „O felix culpa quae meruisti habere talem ac tantum Redemptorem" – „O szczęśliwa wino, któraś zasłużyła mieć takiego i tak potężnego Odkupiciela!" (RH, nr 1). Jest to więc misja samego Boga, który dla ocalenia nas, ludzi, w sytuacji naszego dramatu moralnego: winy i grzechu, czyli w sytuacji skrajnego sprzeniewierzenia się

człowieka samemu sobie i swemu Stwórcy zarazem jako Jego dziecku – „opuszcza śliczne niebo", jak przypomina kolęda, i staje się człowiekiem. „Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine et homo factus est". Dla nas także zostaje ukrzyżowany z wyroku Piłata z Pontu, umiera i zostaje pogrzebany. Lecz dnia trzeciego powstaje z martwych, jak zapowiedział pierwej, powołując się na proroczą zapowiedź Pisma... „Crucifixus etiam pro nobis sub Pontio Pilato, passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die". Wszystko to po to właśnie. Propter nos homines, czyli: dla tejże człowieka sprawy – Bóg człowiekiem się staje!

Dlatego ośmielam się wraz z papieżem Janem Pawłem II zapytać: Czy jest do pomyślenia bardziej radykalny antropocentryzm od tego, jaki wobec człowieka ujawnił sam Bóg? Oto dlaczego trzeba się nam koniecznie zwrócić do samego Boga, trzeba odczytać Boga możliwie do końca: stąd ten teocentryzm Karola Wojtyły, aby móc zrozumieć człowieka do końca; stąd jego antropocentryzm, aby móc uczyć się wprost jakby w samym sercu Boga Jego miłości do człowieka, czyli uczyć się miłości należnej człowiekowi u samego jej źródła, w Bogu Ojcu, jako tym, kto w Chrystusie, Bogu-Człowieku, „do końca nas umiłował". Oto dlaczego usłyszymy z ust Chrystusa tuż po akcie umywania nóg swoim uczniom słowa: Przykład wam dałem, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem (por. J 13, 34). Oto też dlaczego autentyczny antropocentryzm prowadzi – w sposób samozrozumiały – do teocentryzmu i vice versa, autentyczny teocentryzm prowadzi – w sposób równie samozrozumiały – do antropocentryzmu, prowadząc od człowieka do człowieka poprzez Boga jako najlepszą z możliwych dróg człowieka do człowieka. Ale w jedną i w drugą stronę prowadzi w końcu zawsze tylko ta sama de facto droga i jedna jedynie możliwa droga. Drogą tą jest i może nią być tylko On, Jezus Chrystus, Bóg i Człowiek zarazem, Człowiek i Bóg zarazem. Tak. Zarazem!

I On wkroczył na tę drogę od Boga do nas wszystkich, krocząc nią aż do końca (por. J 13, 1), owszem, On sam stał się tą drogą do nas, stawszy się do nas we wszystkim podobnym, oprócz grzechu (por. Hbr 4, 15), by pomóc nam nasz grzech przezwyciężyć. Wstąpił na nią po to, by nam odsłonić – równie do końca! – prawdę o wielkości naszego wybrania przez Boga i o tragicznych wymiarach odrzucenia tego wybrania. Wstąpił na nią, aby dać nam moc, abyśmy prawdę tę zobaczywszy, umieli ją wybrać, umieli po prostu wybrać nasze wybranie, i udźwignąć do końca ciężar naszej wielkości aż po zwycięski kres próby, jaką jest nasze życie na ziemi. Ciężar ten, ciężar miłości Boga i bliźnich, udźwigniemy. Będzie go bowiem dźwigał wraz z nami dla nas i w nas zawsze sam Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus. „Ta miłość to ciężar" – powie św. Augustyn. „Amor meus pondus meum". „Ale mnie unosi ten, kogo dźwigam" – „Eo feror quocumque feror". Właśnie po to, tylko i wyłącznie po to, założył Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, swój Kościół na ziemi. Ma on przedłużać dzieło Od-

kupienia ludzi przez Boga-Człowieka wraz z dziełem dziękczynienia za nie Bogu Ojcu i wielbienia Go w Eucharystii dziejów, aż po ich kres.

Oto dlaczego Jan Paweł II woła i do Kościoła, i do całego świata zarazem w imieniu Chrystusa: Człowiek jest drogą Kościoła, gdyż człowiek jest drogą Chrystusa, drogą Boga-Człowieka do człowieka, Boga wiernego człowiekowi aż po zwycięskie „Wykonało się!" na Golgocie (por. RH, nr 14). Czyż więc ten Papież w przytoczonym zdaniu, w którym wzywa Kościół, by wraz z Chrystusem podążał po drogach człowieka w czasie jego ziemskiej wędrówki – w zdaniu, poprzez które zyskał on sobie z miejsca życzliwą uwagę całego świata – nie deklaruje swej zdecydowanie antropocentrycznej opcji? Czy można być bardziej od Papieża antropocentrycznym, skoro ten Papież w swym antropocentryzmie próbuje jedynie wypełnić wiernie aż do końca jedyny godny tej nazwy antropocentryzm – antropocentryzm samego Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa na drogach Jego iście boskiej wierności w miłości do człowieka? Oto dlaczego człowieka nie można po prostu zrozumieć bez Chrystusa jako Odwiecznego Syna Bożego, w którego darze dla nas sam Bóg-Ojciec oddaje się nam bez reszty i do końca.

Dla tej jednej jedynej sprawy Jan Paweł II – trzymając się Krzyża – spala się jako Kapłan-Wikariusz Jezusa Chrystusa nieprzerwanie na ołtarzu Eucharystii dziejów...

Istotnie. Odważył się on oddać bez reszty, cały, Bogu-Człowiekowi, tak jak Chrystus oddał się cały Ojcu, aby móc z Nim i w Nim oddać się bez reszty odkupionemu przezeń człowiekowi cały. Widząc zaś nieprześcigniony wzorzec tego oddania w „fiat" Bogurodzicy Dziewicy Maryi, Służebnicy Pana i Oblubienicy Jego odkupieńczego dzieła, czyli Matki Odkupiciela, Jan Paweł II Jej zechciał bez reszty powierzyć sprawę swego całkowitego oddania siebie – powierzonego mu Kościoła – Jej Synowi. Chciał to uczynić właśnie przez Nią. Dał temu publiczny wyraz w swym papieskim emblemacie: Totus Tuus.

Oczywiście Jan Paweł II bynajmniej nie kończy w tym miejscu „sprawy", skoro sama wewnętrzna logika wydarzenia Wcielenia Boga prowadzi go – poprzez wydarzenie Eucharystii – z powrotem do punktu, który będąc Praźródłem wydarzenia Daru Boga dla ludzi: „Bóg człowiekiem!", czyni też jedynie możliwym jego ostateczne zwieńczenie. Może się ono definitywnie wyrazić – w sposób godny Boga – tylko w akcie oddania się Papieża wraz z całym powierzonym jego pieczy Ludem Bożym – „przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka" – Ojcu Przedwiecznemu, w Duchu Świętym, który jest Osobową Miłością Ich obu... Wszak cud Eucharystii polega koniec końców na daniu nam wszystkim przez Boga-Ojca wraz z Darem Jego Odwiecznego Syna szansy uczestniczenia już tu, na ziemi, w akcie dziękczynienia Bogu Ojcu bez końca i wielbienia Boga bez końca w sposób prawdziwie Jego godny, czyli dla Niego samego. Tak właśnie, jak czyni to znów w nieprześcigniony sposób Matka Boga, która dziękując Mu, wielbi Go zarazem hymnem pochwalnym

na Jego cześć: „Magnificat anima mea Dominum!" „Wielbi dusza moja Pana..!" I jak wyrazi to – w ślad za Nią – Kościół w mszalnym hymnie *Gloria in excelsis Deo*: „Gratias agimus Tibi propter magnam gloriam Tuam!"[4]. Chrystus bowiem zwieńczy swe dzieło służąc do końca człowiekowi i – to paradoks – przez to właśnie wielbiąc Boga-Ojca aktem tej służby jako aktem nieskończonego posłuszeństwa Jego zbawczej woli wobec człowieka. To wcale nie przypadek więc, że właśnie na krzyżu padają słowa: „Wykonało się!", ostatecznie zwieńczające dzieło Eucharystii: Bóg Chlebem, zapoczątkowane dziełem inkarnacji: Bóg człowiekiem.

Nie sposób nie zauważyć obecności pod krzyżem znów Matki tego Dzieła. Nie jest też zapewne przypadkiem, że Kościół tak bardzo łączy ze sobą święto Podwyższenia Krzyża Świętego (Elevatio crucis) ze świętem Najświętszej Maryi Panny Bolesnej (Mater Dolorosa).

Nie sposób tedy znów nie przywołać właśnie tutaj słów samego Jezusa Chrystusa z Jego Arcykapłańskiej Modlitwy jako najbardziej autorytatywnego komentarza do wydarzenia ukazującego nam samo sedno sprawy człowieka w jej najbardziej adekwatnym zwierciadle: „w oknie" czynu Boga dla człowieka par excellence, jakim jest wydarzenie Boga-Człowieka – Deus-homo! Wszak słowa te kieruje Syn Boży do Boga Ojca i do nas zarazem w osobliwie wymownym „międzyczasie": między Eucharystią w Wieczerniku a jej ostatecznym dopełnieniem na krzyżu w godzinie konania, w glorii zwycięskiego „Wykonało się!"

„Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili jedno, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował, tak jak Mnie umiłowałeś. Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata. Ojcze sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty Mnie posłał. Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich" (J 17, 20-26).

Słuchając tych słów Chrystusa trzeba nam oczywiście patrzeć na wyprzedzające je – lub towarzyszące im – Jego czyny, bezsłowne czyny Słowa Bożego. Trzeba Go widzieć najpierw u stóp Jego uczniów w Wieczerniku, trzeba Go widzieć zaraz potem, gdy oddaje im siebie właśnie w Eucharystycznym Chlebie, czyniąc to tuż na progu wydania samego siebie w ofierze życia za nich na krzyżu, trzeba Go wreszcie nam widzieć w czynie bezsłownej rezygnacji z cudu

---

[4] Por. T. S t y c z e ń SDS, *Żyć to dziękować*, „Ethos" 2(1989) nr 5, s. 38-56.

wszechmocy na rzecz cudu niepojętej i niewyrażalnej żadnym ludzkim słowem miłości...

Dlatego w ślad za tym ośmieliłbym się zachęcić Czytelnika, aby sam zechciał sobie skomentować niektóre „rutynowe", a zarazem zupełnie niekonwencjonalne gesty, które nieodmiennie towarzyszą duszpasterskiej posłudze Jana Pawła II, zwłaszcza gesty Papieża-Pasterza i Papieża-Pielgrzyma, gesty, w które Jan Paweł II jako aktor na scenie Eucharystii dziejów – milcząc – wraża i którymi zarazem najbardziej wymownie wyraża to, co zechce potem jeszcze swym wiernym powiedzieć, czy też dopowiedzieć i skomentować za pomocą słów. Warto się przyjrzeć tedy temu Papieżowi już w jego pierwszym powitalnym geście, którym wita swych wiernych na ich ziemi ojczystej. Warto się przyjrzeć następnie Papieżowi w geście, którym dziękuje Bogu Uobecniającemu się wśród nas na ołtarzu pod postaciami Chleba i Wina jako żywy pokarm, a także w geście, którym adoruje on Boga-Człowieka wywyższonego na krzyżu w akcie dziękczynienia i ostatecznej adoracji Boga Ojca. Warto go czytać w jego „uporczywym trzymaniu się krzyża": „Panie, Ty widzisz, krzyża się nie lękam. Panie, Ty widzisz, krzyża się nie wstydzę... Bo na tym krzyżu Boga mego widzę".

Wszędzie bowiem chodzi o pewne najbardziej istotne momenty w przekazywaniu prawdy o Bogu wśród nas, prawdy o Bogu-Bracie, o Bogu-Przyjacielu; chodzi o momenty, które wciąż jeszcze nie wszyscy umieją w porę zauważyć. A przecież ten dopiero pojmie słowo przyjaciela, kto pojął wymowę jego milczenia, wymowę jego bezsłownego gestu. Oto też chyba co najmniej jedna z przyczyn fenomenu „Papieża-zagadki": odnotowano jakoby radykalny zwrot Papieża w ukierunkowaniu jego uwagi od antropocentryzmu do teocentryzmu. Odnotowano to jako odejście Jana Pawła II od zadeklarowanej na początku pontyfikatu zdecydowanie humanistycznej opcji – oczywiście biorąc pozór za rzeczywistość.

Owszem, prawdą jest, że w stosunkowo krótkim czasie po ogłoszeniu encykliki *Redemptor hominis* Jan Paweł II ogłasza dwie kolejne encykliki poświęcone Bogu. Prawdą jest też, że sondują one Jego tajemnicę. Prawdą jest wreszcie, że stanowią one – łącznie zresztą z encykliką pierwszą – swego rodzaju zwarty wewnętrznie tryptyk doktrynalny, mający ukierunkować spojrzenie całego Kościoła w stronę tajemnicy Boga w Trójcy Jedynego: Ojca i Syna, i Ducha. Otóż one właśnie, wzięte łącznie, stały się dla wielu zaskakującym wyzwaniem i znakiem sprzeciwu. Miałyby one jakoby stanowić o teocentrycznym zwrocie orientacji Papieża i zarazem o jego odwrocie w stosunku do wcześniej zadeklarowanego zwrotu antropologicznego.

Istotnie, tuż za encykliką pierwszą, która kieruje naszą uwagę na Osobę Jednorodzonego Syna Bożego, jawi się druga encyklika, która naszą uwagę koncentruje na osobie Odwiecznego Boga Ojca, Boga „bogatego w miłosierdzie", co właśnie uwydatnia jej tytuł: *Dives in misericordia*. Po pewnym zaś

czasie ukazuje się kolejna encyklika, encyklika o Duchu Świętym. Nosi ona łaciński tytuł *Dominum et Vivificantem*, dopełniony podtytułem: *O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*. Ona też zwieńcza de facto dzieło konsekwentnego ukazywania nam przez Jana Pawła II Boga w Trójcy Jedynego, „Odwiecznej Komunii Osób". Tyle że w tym ukazywaniu Boga chodzi o ukazywanie człowiekowi jego Pierwowzoru, a więc Pierwowzoru dla kogoś, kogo sam Bóg powołuje mocą swej stwórczej miłości do istnienia „na swój obraz i podobieństwo", powołuje go na „szczyt, którym sam Bóg jest". Powołuje go do istnienia, aby sam mądrze kierował swą wielkością, jako ipse sibi providens, i mądrze czynił sobie ziemię poddaną. Oto dlaczego natchniony autor Psalmu ósmego nie umie ukryć swej fascynacji wobec zdumienia samego Boga na widok wspaniałości tego dzieła, którym jest człowiek, wśród wszystkich swych dzieł. Pyta on: „Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców, księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził: czym jest człowiek, że o nim pamiętasz, i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich [...]; złożyłeś wszystko pod jego stopy [...]. O Panie, nasz Panie, jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!" (Ps 8). Czy można więc było bardziej człowieka wywyższyć? Nie ma przecież już nic większego od Boga. Któż jest jak On?

Oto dlaczego ten dopiero afirmuje człowieka na miarę jego wielkości, kto afirmuje go tak, jak czyni to sam jego Stwórca, afirmując go – jak wyraża to również Sobór Watykański II – „dla niego samego". I vice versa. Ten dopiero afirmuje Boga jako Stwórcę człowieka, kto aktem afirmacji Boga obejmuje w całym zakresie to Jego arcydzieło w tym świecie, jakim jest każdy poszczególny człowiek. Czyni to zaś tylko wtedy, gdy aktem afirmacji człowieka wielbi zarazem Jego Stwórcę, dziękując Mu wraz z każdym drugim za dar istnienia, czyli dar życia, spełniając zarazem w akcie tejże afirmacji drugich, czyli miłości-służby wobec nich, w jedynie możliwy na ziemi sposób swoje człowieczeństwo. Oto dlaczego Jan Paweł II tak często powtarza za św. Ireneuszem z Lyonu: „Chwałą Boga żywy człowiek" – „Homo vivens gloria Dei".

Cała użyta przez autora Psalmu ósmego symbolika stworzonego świata jako dzieła Boga, rzuconego przez Boga-Stwórcę do stóp człowiekowi, jest fascynującym wyrazem wielkości człowieka. Ale symbolika ta jest zarazem – mocą niezwykłego kontrastu – punktem odniesienia dla symboliki dramatycznego wydarzenia w dziejach wolności człowieka, w wyniku którego zobaczymy u stóp człowieka kogoś w tym miejscu zupełnie nieoczekiwanego, i to z powodu, który wcale nie przysparza człowiekowi chwały. Przeciwnie, ukazuje raczej rozmiary jego tragedii moralnej.

Oto co w tej sprawie mówi – przywołany w ostatniej encyklice Jana Pawła II *Fides et ratio* – B. Pascal: „Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajo-

mość Chrystusa stanowi pośrodek, ponieważ w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę"[5].

Oto sposób, w jaki tajemnica człowieka rozjaśnia się poprzez rozjaśnienie do końca tajemnicy powodu, dla którego Bóg staje się człowiekiem w Jezusie Chrystusie. Wydarzenie: Deus homo! – to zniesienie aporii: antropocentryzm albo teocentryzm. Tertium datur: chrystocentryzm. Ale ten chrystocentryzm to zarazem maksymalnie radykalny antropocentryzm przy maksymalnie radykalnym teocentryzmie.

Tak oto cały ów pozorny zwrot opcji papieża Jana Pawła II „od antropocentryzmu do teocentryzmu", rodzaj swoistej niekonsekwencji pomiędzy jednym i drugim, polega na nieporozumieniu. Można by go nazwać błędem „ignorationis elenchi" w odniesieniu do istoty objawienia się nam tajemnicy człowieka dzięki objawieniu nam przez Boga – poprzez wydarzenie Deus homo oraz Cur Deus homo? – tajemnicy Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa. Przypomnijmy raz jeszcze wyżej już cytowane zdanie Vaticanum II: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa wcielonego" (KDK, nr 22). Kto przejdzie obok tego istotnego elementu w całym nauczaniu Jana Pawła II nie zwróciwszy nań uwagi, ten przejdzie z konieczności obok jedynej bodaj szansy zrozumienia, kim właściwie jest Jan Paweł II. Pozostanie on dla niego kimś, kto kluczy pomiędzy antynomią: antropocentryzm albo teocentryzm. Postać tego Papieża musi się stać wtedy dla niego postacią zagadkową, ale w negatywnym tego słowa rozumieniu – postacią nieprzejrzystą, postacią ambiwalentną i dlatego zwodniczą. „Papa-enigma", „Papież-zagadka", w tym dwuznacznym kontekście terminologicznym mógł wywołać u niektórych zawód czy nawet irytację i – w ślad za nią – zwrot w ich postawie wobec Papieża: „od oczarowania do rozczarowania".

MIĘDZY „TAJEMNICĄ WCIELENIA" A „TAJEMNICĄ PASCHALNĄ"

Mógł. Ale czy musiał? Wszak mógł u ludzi wywołać również jeszcze głębszą potrzebę rozszyfrowania „Papieża-zagadki" – kto wie, czy nie celowo poniekąd sprowokowanej przez... samego Papieża, aby móc wszystkich nas w ten sposób skłonić do tym głębszego szukania i rozwiązania zagadki nas samych. Wszak jesteśmy nią przede wszystkim sami dla siebie, zwłaszcza przez to, iż sami mamy moc usensownić swe życie i sami możemy użyć tej mocy po to, by je całkowicie ubezsensownić. Jak użyliśmy tej mocy? Któż z nas nie musi wpisać do swego własnego życiorysu wyznania Owidiusza: „Video meliora proboque, deteriora sequor!"? („Widzę dobro i przyświadczam mu, a wybieram zło", *Przemiany*).

---

[5] B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1977, s. 44.

Oto dlaczego cały zamysł „Papieża-zagadki" ukazania tryptyku trynitarycznego polega na próbie zorientowania i zatrzymania całej naszej uwagi na czymś, a raczej na Kimś „trzecim" – na Chrystusie, który najdogłębniej zespala ze sobą ukierunkowanie spojrzenia człowieka na samego siebie, na swój dramat, z ukierunkowaniem jego spojrzenia na Boga, Ojca człowieka, jedynej instancji mogącej wskazać człowiekowi wyjście z piekła bezsensu, który człowiek sam w siebie wprowadza mocą swej wolności wyłamującej się spod posłuszeństwa prawdzie o sobie, prawdzie rozpoznanej przez człowieka aktem własnego rozumu, czyli prawdzie głosu własnego sumienia.

Oto też dlaczego Ojcu Świętemu tak bardzo chodzi o to, i dokładnie o to, by człowiek dokonał próby spojrzenia na samego siebie okiem... samego Boga. Jakże to jednak jest możliwe, skoro „Boga nikt nigdy nie widział" (J 1, 18)?

Tak. To właśnie stało się możliwe. Jest faktem. Jest to możliwe, a można to zobaczyć w fakcie i zarazem akcie „okna na Boga", którym dla człowieka stał się i jest Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus. Jest to możliwe od momentu, w którym Odwieczne Słowo Boże, stawszy się ciałem, „uwidzialniło" nam Boga, Ojca naszego. „Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, ten Go objawił" (por. J 1, 18). Jednorodzony Syn Ojca Przedwiecznego, za sprawą Ducha Świętego, który jest Osobową Miłością Ich obu: Ojca do Syna i Syna do Ojca, stał się bowiem – za przyzwoleniem Dziewicy, Marii z Nazaretu, w Jej łonie – człowiekiem. Oto Bóg-Człowiek stanął i jest pośród nas! Emmanuel! Bóg z nami! Po cóż to jednak Bóg w Trójcy Jedyny zainicjował całe to wydarzenie Daru nad dary, jeśli nie po to, aby człowiek zobaczył, ile jest wart, skoro sam Bóg wymierzył jego wartość wartością swego Jednorodzonego Syna, składając Go w darze człowiekowi, a w tym Jego Darze i wraz z Nim, oddał człowiekowi w Darze samego siebie? Czyż mocą tego daru nie zrównał On człowieka ze swym Synem, i wreszcie z samym sobą, co do godności? Stąd św. Augustyn zawoła: „Deus factus est homo ut homo fieret deus!" – „Bóg stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się bogiem!" A Jan Paweł II tymi jego słowami błogosławi dziś „Urbi et Orbi". Czyni to – w sposób wyraźnie wyczuwalny – szczególnie uroczyście w dniu święta Zwiastowania-Wcielenia i Bożego Narodzenia.

A co z winą człowieka? Co z jego grzechem? Popatrzmy! Przecież Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, u stóp człowieka w geście umywania mu nóg w Wieczerniku, w kontekście Eucharystii, oraz w całej glorii „szaleństwa krzyża" na Golgocie wypowiada wszystko o człowieku do końca – z jego grzechem włącznie – tym właśnie gestem.

Ukazuje, po pierwsze, jak wielka jest godność człowieka pomimo grzechu, skoro sam Bóg uznał, iż warto i trzeba ją – pomimo wszystko – ocalić.

Ukazuje, po drugie, jak wielkie są rozmiary tragedii grzechu, skoro aż taka interwencja Boga w dzieje wolności człowieka okazała się w oczach Boga nieodzowna.

Ukazuje wreszcie, po trzecie, jak wielka jest miłość miłosiernego Boga, skoro na tego rodzaju interwencję był gotów. Wszystko to ukazuje Bóg gestem rzucenia się Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, do stóp człowiekowi, zezwalając mu krótko potem przybić swe własne stopy do drzewa krzyża, a nawet przebić serce.

A cruce regnat Deus...

Oto też w jak spektakularny wręcz sposób uwidzialnia nam Bóg-Ojciec dar zrównania nas co do godności ze swym Synem i z samym sobą – w Duchu Miłości. W Nim nas wybiera już przed wiekami i w Nim nas usynawia, gdy „nadchodzi pełnia czasów": godzina Wcielenia, godzina Eucharystii i ta pełna teatralnej niemal wymowy godzina Boga u stóp człowieka. Św. Paweł nie zawaha się tu sięgnąć do symboliki bosko-ludzkiego widowiska. Oto kim jestem, skoro jestem dzieckiem takiego Ojca!

Poczynając od tego momentu każdy z nas wtedy dopiero poznaje samego siebie do końca, widzi, kim jest, widząc, jakiego Ojca jest dzieckiem. Gdy tego nie widzę, jeszcze siebie nie widzę, wciąż jeszcze nie wiem, kim naprawdę jestem. Albowiem z samym Bogiem mam do czynienia, mając z samym sobą do czynienia. Z Bogiem też mam do czynienia, mając z każdym drugim człowiekiem do czynienia. Bez wyjątku! Św. Augustyn zawoła w momencie odkrycia w sobie – podczas przełomowej w jego życiu nocy w Mediolanie – tej właśnie ukrytej w każdym z nas tajemnicy: Nie ma mnie bez Ciebie we mnie! Jestem, gdyż obdarzasz mnie mną wprost, wyznając mi bez przerwy najdyskretniej – jak tylko to można pomyśleć – Twą miłość jako mój Stwórca i Odkupiciel. Jesteś głębiej we mnie jako mój Stwórca i Zbawca, niż ja sam w sobie. Tylko d l a t e g o jestem. Intimior intimo meo. Tak bardzo uprzedzasz moje odkrycie Twej obecności we mnie aktem Twej stwórczej miłości we mnie. Jakże poźno Cię poznałem, jak późno Cię pokochałem![6]

Oto także kontekst, w jakim Karol Wojtyła jako autor dramatu *Promieniowanie ojcostwa* wyrazi samo sedno tegoż odkrycia i przeżycia więzi łączącej go z Bogiem jako swym Ojcem: dopierom wtedy mój, gdym cały z wyboru Twój. Totus Tuus.

Oto też wskazówka, gdzie należy szukać najgłębszego motywu dla gestu całowania przezeń śladów stóp ludzi tej ziemi, którą odwiedza. Nim spojrzy im w oczy, nim dotknie ich rąk, zanim przystąpi do aktu sprawowania wśród nich Eucharystii, skomentuje to wszystko przy pierwszym z nimi kontakcie, z ich ziemią ojczystą, bezsłownym gestem Chrystusa z Wieczernika. Gest ten będzie

---

[6] Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 8, por. również s. 44-61.

stanowić wykładnię wszystkich dalszych z nimi spotkań. Czyn ten nada ostateczny sens wszystkim słowom, jakie do nich wypowie. Bo jedynie gest Boga-Człowieka w Wieczerniku do tego się nadaje... Oto Jana Pawła II teologia osoby, wyrażona teologią ciała osoby; teologia Słowa, które Ciałem się stało; teologia Boga, który człowiekiem się stał i uwidzialnił siebie wśród ludzi, aby móc powiedzieć: „Filipie! [...] Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca [...] Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?" (J 14, 9-10).

A przecież gest umywania nóg to początek dzieła, które swój ciąg dalszy ma w Getsemani, w godzinie duchowej agonii Boga-Człowieka, godzinie niepojętego opuszczenia przez ludzi, gdy cierpi dla ludzi, aż po zwycięskie „Wykonało się!" na krzyżu. On bowiem z niego nie zstąpi, choć będzie do tego prowokowany szyderczym wyzwaniem: „niechże teraz zejdzie z krzyża, a uwierzymy w Niego" (Mt 27, 42). On jednak nie zstąpił z krzyża. Dlaczego? Czy dlatego, że nie mógł, czy też dlatego, że nie chciał? Dlaczego jednak nie zechciał zstąpić z krzyża? On milczy. Pod krzyżem stoi Jan, uczeń, który wie, dlaczego. Przed kilku zaledwie dniami był świadkiem wskrzeszenia Łazarza spośród martwych. Wie zatem, że On może zstąpić. Dlaczego tego nie czyni? Nowego cudu wszechmocy nie będzie. Jest nie tylko zbyteczny. Byłby przeszkodą dla Boga. Uczyniłby Mu niemożliwym inny cud, największy z możliwych, o który teraz wyłącznie chodzi. Teraz bowiem chodzi Bogu-Człowiekowi o cud nie tylko największy z możliwych, ale zarazem najbardziej nam ludziom potrzebny. I Jan, jako naoczny świadek owego bezsłownego czynu Boga wobec człowieka, uwieczni całą głębię jego wymowy, gdy po latach da wyraz swemu doświadczeniu i przeżyciu objawienia się światu – na szczycie Golgoty – szczytu Miłości Boga ku ludziom tym krótkim zapisem: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest Miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim" (1 J 4, 16). Będzie to czyn dobrowolnej rezygnacji z wszechmocy i zarazem szczyt objawienia Miłości Boga: szczyt Miłości Miłosiernej względem człowieka, a zarazem szczyt Miłości Posłusznej Syna Bożego względem Boga Ojca. Po śmierci ludzie otworzą jeszcze Bogu – którego już ukrzyżowali – serce. To jeszcze jedna szansa dana tym spośród nas, którzy dopiero wtedy zobaczą miłość Boga i w nią uwierzą, gdy sami „będą patrzeć na Tego, którego przebodli" (J 19, 37).

Przebodliśmy Boga-Człowieka. Uśmierciliśmy Boga-Człowieka! Nie użył wszechmocy, aby obronić się przed śmiertelnym ciosem człowieka. Wszechmocy użył potem. Objawiwszy nam wpierw miłość, „miłość do końca". I jako umarły na krzyżu za nas, dla nas także zmartwychwstał. Dla nas pokonał śmierć: śmierć grzechu i śmierć ciała. Resurrexit sicut dixit. Zmartwychwstał, jak powiedział. Ale bez tej śmierci, bez tego Krzyża, nie byłoby Zmartwychwstania.

Jan Paweł II pisze: „Krzyż na Kalwarii, poprzez który Jezus Chrystus – Człowiek, Syn Maryi Dziewicy, przybrany Syn Józefa z Nazaretu – «odchodzi» z tego świata, jest równocześnie nowym otwarciem odwiecznego Ojcostwa Bo-

ga, który w Nim na nowo przybliża się do ludzkości, do każdego człowieka, obdarzając go tym trzykroć świętym «Duchem Prawdy» (J 16, 13). W tym objawieniu Ojca, w tym wylaniu Ducha Świętego, które wyciskają jakby niezniszczalną pieczęć na Tajemnicy Odkupienia, tłumaczy się sens krzyża i śmierci Chrystusa. Bóg stworzenia objawia się jako Bóg odkupienia, jako Bóg, który jest wierny Sobie Samemu (por. 1 Tes 5, 24), wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia. A miłość Jego nie cofa się przed niczym, czego w Nim Samym domaga się sprawiedliwość. I dlatego Synowi swojemu nie przepuścił, ale Go «dla nas grzechem uczynił» (2 Kor 5, 21; por. Ga 3, 13). Jeśli «uczynił grzechem» absolutnie Bezgrzesznego, to dlatego, aby objawić miłość, która zawsze jest większa od całego stworzenia, która jest Nim Samym, gdyż «Bóg jest Miłością» (1 J 4, 8.16). A nade wszystko jest Ona większa od grzechu, od słabości, od «marności stworzenia» (Rz 8, 20), potężniejsza od śmierci – stale gotowa dźwigać, przebaczać, stale gotowa wychodzić na spotkanie marnotrawnego dziecka (por. Łk 15, 11nn.), stale szukająca «objawienia się synów Bożych» (Rz 8, 19), którzy są wezwani do chwały (Rz, 8, 18). To objawienie miłości nazywa się również miłosierdziem (Św. Tomasz, *Summa theol.*, III, q. 46, a. 1, ad 3). To objawienie miłości i miłosierdzia ma w dziejach jedną postać i jedno imię. Nazywa się: Jezus Chrystus" (*Redemptor hominis*, nr 9).

Oto sedno sprawy. Sedno sprawy człowieka i sedno sprawy Boga-Człowieka z człowiekiem. Sedno tajemnicy człowieka i tajemnicy Boga-Człowieka. Odsłania się ona człowiekowi, gdy Chrystus mu ją odsłania w sobie, w swym otwartym włócznią człowieka dla człowieka Sercu. Chrystus, Bóg-Człowiek, to okno na Boga, Ojca człowieka, okno na Boga „bogatego w miłosierdzie".

„Odkupienie [...] jest w swym najgłębszym rdzeniu «usprawiedliwieniem» człowieka w jednym ludzkim Sercu: w Sercu Jednorodzonego Syna, ażeby mogło ono stawać się sprawiedliwością serc tylu ludzi, w tym Przedwiecznym Jednorodzonym Synu przybranych odwiecznie za synów i wezwanych do Łaski, wezwanych do Miłości" (RH, nr 9).

Czy Bóg mógł dać nam więcej tu, na ziemi, skoro dawszy nam samego siebie w darze swego Syna, dał nam w ogóle wszystko, co tylko mógł nam darować? Wszystko to objawił nam do końca, uczynił wręcz „widzialnym" właśnie na krzyżu, pozwalając człowiekowi w tak niezwykły sposób odsłonić tajemnicę swego Serca.

A cruce regnat Deus...

Oto także sedno przesłania, które Jan Paweł II wyłożył nam, swym rodakom, w owym kapitalnym skrócie u stóp krzyża na Giewoncie. Oto jego wielki dar dla nas, mieszkańców tej ziemi, którą w czasie swej pierwszej pielgrzymki do Ojczyzny nazwał „ziemią szczególnie odpowiedzialnego świadectwa"[7]. Zna-

[7] *Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski. Przemówienia i dokumentacja*, Poznań-Warszawa 1979, s. 20.

mienne, wybitny znawca naszych dziejów, Norman Davies, nie zawahał się nazwać ją – w tytule swej historii Polski! – „Igrzyskiem Pana Boga" (*God's Playground*). Czy nie dlatego, że wszystko, co było rzeczywiście wielkie w naszych dziejach, było zarazem skrajnie trudne? Dokonywało się jakby równocześnie w cieniu krzyża i zarazem w jego blasku. Oto także powód, w imię którego Jan Paweł II stojąc u stóp krzyża na Giewoncie i trzymając oburącz krzyż Chrystusowy w swych dłoniach wołał, żegnając się z nami pod Krokwią: „Sursum corda! – «w górę serca!»"[8]

Albowiem Bóg zwycięża i króluje mocą krzyża. Dlatego „kłaniamy Ci się Chryste i błogosławimy Tobie, żeś przez krzyż i mękę swoją odkupił świat".

A cruce regnat Deus... Ave crux, spes unica...

Już w Lublinie na KUL-u wiedzieliśmy wszyscy, że „nasz Profesor" codziennie odprawia Drogę Krzyżową w zaciszu kaplicy sióstr urszulanek przy ulicy Narutowicza 10...

Gdy to wspominamy, trudno nam nie myśleć jednocześnie o Janie, jedynym uczniu Chrystusa, który wraz z Jego Matką stał pod krzyżem, „uwierzywszy miłości", oraz o Pawle, który spotkał Chrystusa Zmartwychwstałego w drodze do Damaszku, dokąd zmierzał, aby tam prześladować Jego uczniów za to, że głoszą, iż On zmartwychwstał... Paweł pozostawił nam takie oto świadectwo o Chrystusie i samym sobie: „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie" (Ga 2, 19-20). Wcześniej nieco stwierdził: „wiem, komu uwierzyłem" (2 Tm 1, 12). I dodał do tego: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!" (1 Kor 9, 16).

Oto dlaczego trudno nam nie myśleć o wierze Jana, „ucznia u stóp krzyża", i o wierze Pawła, „szalonego apostoła narodów", myśląc to imię: Jan Paweł II.

GETSEMANI – KLUCZ DO „PAPIEŻA-ZAGADKI"?

Wielki dar – to wielkie wybranie, wielkie wybranie – to wielkie wyzwanie. To wyzwanie, aby mieć dość odwagi i mocy, aby wybrać swe wybranie, bo wybrać wybranie – to wybrać krzyż i podjąć go.

A jak bywa i jak jest w tym momencie z naszą odpowiedzią na ten dar, z odpowiedzią ze strony nas, tak niezwykle obdarowanych? Jak jest z wybraniem naszego wybrania wówczas, gdy wybranie wybrania oznacza wzięcie na siebie krzyża, ciężaru swej wielkości? Wszak wówczas to sam Bóg Ojciec

---

[8] Jan Paweł II, *Serce Jezusa – źródło życia i świętości* (6 VI 1997), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 7, s. 47.

w swym Synu Jednorodzonym – Wcielonej Prawdzie – w sposób niepojęty wybiera nas...

Trzeba nam chyba także samym sobie to pytanie postawić, myśląc o próbie udzielenia odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jan Paweł II? Patrząc z tej perspektywy, widzimy, jak bardzo odpowiedź na pytanie: Kim właściwie jest Jan Paweł II? zamienia się w odpowiedź na pytanie: Kim on jest – w tym, co czyni dla nas wszystkich – jako Jan Paweł II?

Kim jest bowiem Jan Paweł II dla nas? Jest on tym, kto dla sprawy „wybrania przez nas naszego wybrania" wręcz spala się, poczynając od dnia swego wyboru aż dotąd. Wypada, a może nawet dziś trzeba, dla naświetlenia tej sprawy nawiązać na koniec do pewnego jeszcze wydarzenia z jego życia.

W dniach od 5 do 12 marca 1976 roku metropolita krakowski głosił rekolekcje wielkopostne w Watykanie w obecności papieża Pawła VI i jego najbliższych współpracowników. Zapis wygłoszonych wówczas konferencji znajduje się w książce *Znak sprzeciwu*. Jest tam fragment wypowiedzi Karola Kardynała Wojtyły, która stawia jego tekst obok znanej medytacji B. Pascala dotyczącej sprawy owej zaprzepaszczonej bezpowrotnie przez ludzi szansy udzielenia samemu Bogu wsparcia w tej jedynej chwili, w której zechciał On u nich szukać pociechy: „Czuwajcie wraz ze mną i módlcie się" (por. Mt 26, 41; Mk 14, 38)[9].

Fragment rozważań Karola Wojtyły wydaje się znamienny głównie przez to, że pełni rolę prowokująco śmiałego wezwania ówczesnego arcybiskupa krakowskiego do Głowy Kościoła w osobie Ojca Świętego Pawła VI, by ten podjął próbę niejako doścignięcia ze swym Kościołem samego Chrystusa na Jego drodze do odkupienia ludzi. By podjął dziś jeszcze próbę doścignięcia wraz ze swym Kościołem utraconej ongiś przez swych najlepszych reprezentantów – był wśród nich także przyszły pierwszy papież, Piotr – szansy bycia z Chrystusem w godzinie Jego agonii, w Jego samotnym zmaganiu się o odkupienie ludzi i przy całkowitym opuszczeniu przez nich.

Kardynał Wojtyła nie mógł oczywiście przypuszczać wówczas, że sam niebawem stanie się, jako Papież, adresatem swego własnego, tak żarliwego apelu do ówczesnego Papieża. Czy więc nie mamy tu do czynienia z proroczym autoprogramem jego własnego pontyfikatu? Czy Jezus Chrystus nie zechciał tak nadspodziewanie dokładnie i rychło wysłuchać prośby arcybiskupa z Krakowa o możliwość dopędzenia przez ludzi wraz z Papieżem utraconej w Getsemani szansy?

„Modlitwa w Ogrodzie Oliwnym wciąż trwa" – powtarzał wówczas pełen troski i niepokoju Karol Wojtyła, Kardynał krakowski. Wciąż trwa? To niech

---

[9] „I oto Kościół stale szuka owej wówczas utraconej godziny Ogrójca – utraconej przez Piotra, Jakuba i Jana (por. Mk 14, 33 i par.) – aby uczynić zadość za tamto opuszczenie, za tamtą samotność Mistrza, która zwiększyła cierpienie Jego duszy" (Kard. K. W o j t y ł a, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1995, s. 183).

trwa! Niech jej wyzwanie przeżyje Kardynała Wojtyłę i niepokoi go dalej jako papieża Jana Pawła II! Niech zawarty w niej apel podejmie Karol Wojtyła – wraz z powierzonym mu ludem – jako Jan Paweł II, Papież!

Non obiit Carolus, dum natus est Joannes Paulus II. Nie umarł Karol Wojtyła, gdy narodził się Jan Paweł II.

Bóg potraktował sprawę z należną jej powagą: Chcesz, by Papież dopędził utraconą przez ludzi w Getsemani szansę pocieszenia Boga? Dobrze. Przyjmuję tę prośbę. Wysłuchuję twej modlitwy. Bądź ty tym Papieżem! Spróbuj dopędzić utraconą wówczas przez ludzi w Getsemani szansę pocieszenia Boga. Wysłuchuję twojej prośby, twego apelu do... Papieża.

Non obiit Carolus, dum natus est Joannes Paulus II.

Wydaje się, iż ów szczegół z biografii krakowskiego Kardynała pozwala nam wiele zrozumieć w pontyfikacie Jana Pawła II, nazwanego wszak już od dawna Proboszczem Świata. Pozwala nam też może bardziej przybliżyć się do odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jan Paweł II? I gdzie przede wszystkim należy szukać klucza do rozwiązania „zagadki" jego pontyfikatu.

CZY SYN CZŁOWIECZY ZNAJDZIE TAKĄ WIARĘ GDY PRZYJDZIE?

I na koniec jeszcze to jedno pytanie, pytanie już do nas samych: Kim my właściwie jesteśmy dla Jana Pawła II? Czy wolno nam poprzestać na samym tylko podziwie dla wiary Jana Pawła II i dla jego świadectwa, dla determinacji w próbie uczynienia dla nas wszystkiego, by Chrystus znalazł nas czuwających w Jego Kościele, „gdy przyjdzie", i aby znalazł On w nas tę wiarę, której oczekuje „w swym Kościele"?

Trzeba nam samych siebie zaniepokoić tym pytaniem.

Trzeba nam uczynić to zwłaszcza teraz, na progu przygotowań na spotkanie Chrystusa w Papieżu Pielgrzymie, który przybywa do nas, swych rodaków we własnej Ojczyźnie, w 21. roku papieskiego posługiwania Chrystusowi, Diakonii Prawdzie o wydarzeniu Daru nad dary, iż jako brat „Syn Boży został nam dany"! Trzeba nam to uczynić wreszcie w odpowiedzi na wezwanie Roku Łaski, Roku Wielkiego Jubileuszu Wydarzenia Tajemnicy Wcielenia, Wydarzenia Incarnationis Misterium, w wyniku którego sam Syn Boży i Syn Człowieczy zarazem zwraca się po dziś dzień do każdego z nas z osobna i wszystkich razem w naszym języku, języku ludzi, słowami: Wy tedy modląc się mówcie do Boga:

Ojcze nasz! Abba! Ojcze!
Przyjdź Królestwo Twoje!

Przyjdź Królestwo Twoje w nas!

6 marca 1999 roku

Ks. Alfons J. SKOWRONEK

PRZESŁANKI JEDNOŚCI
Wobec Wspólnej Deklaracji luteran i katolików

Zdumieni pytamy: i o tę sprawę ewangelicy i katolicy toczyli tak długi i tak zajadły spór?! A przecież to samo, co twierdziła strona ewangelicka, utrzymywała także strona katolicka: że usprawiedliwienie grzesznika Bóg sprawia niezależnie od wszelkich jego uprzednich uczynków, bez jakiejkolwiek z jego strony zasługi.

Podpisanie 31 października 1999 roku przez luteran i katolików w Augsburgu Wspólnej Deklaracji o usprawiedliwieniu przez łaskę stanowi przełomowe wydarzenie kończącego się wieku XX i drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa. Choć w inspirowanym przez Ducha Świętego ruchu ekumenicznym wszystko jeszcze jest możliwe, „augsburski szczyt" pozostanie zapewne ewenementem u progu trzeciego tysiąclecia. Wymieniony dokument wieńczy nie tylko całość prowadzonych do tej pory ekumenicznych dialogów i wspaniale zamyka eon roku dwutysięcznego, lecz jest jednocześnie szeroką bramą, chciałoby się rzec, „Łukiem triumfalnym" otwierającym się na wspólne przejście chrześcijan w ekumenię trzeciego tysiąclecia w duchu ich pojednanej różnorodności.

Po raz pierwszy w historii ekumenicznego procesu dokument teologicznego dialogu doczekał się oficjalnej recepcji. Dwa najwyższe kościelne gremia zamanifestowały znaną ekumenistom prawdę, że to, co łączy oba Kościoły, jest daleko silniejsze od tego, co je dzieli. Dla papieża Jana Pawła II Wspólna Deklaracja jest „milowym krokiem naprzód" ekumenii i ustawia na jej drodze znak nadziei ku konstruktywnemu wyjaśnianiu jeszcze istniejących problemów.

Przymiotnik „historyczny" na skutek nadużywania utracił sporo ze swego pierwotnego blasku. Manifestowi z Augsburga w pełni jednak przysługuje jego rdzenne znaczenie. Wokół tej Wielkiej Karty ekumenizmu wolno snuć refleksje o losach ekumenii w obliczu przejścia w nową milenijną epokę. Trzy kroki przeprowadzą nas przez ten pasaż: refleksja o antecedensach Wspólnej Deklaracji, pochylenie się nad samym przesłaniem tego dokumentu i próba spojrzenia w przyszłość.

WSPÓLNA DEKLARACJA DOKUMENTEM NOWYM I NIENOWYM

Nie sposób mówić o przesłankach jedności w horyzoncie trzeciego tysiąclecia bez uwzględnienia kontekstu Wspólnej Deklaracji wpisanej w serię poważnych teologicznych osiągnięć i dialogów w ciągu ostatnich czterdziestu lat. Można powiedzieć bez ogródek, że omawiana Deklaracja właściwie nie jest „nowym" dokumentem. Wyrasta ona bowiem z szeregu sztandarowych zdobyczy teologów oraz z oficjalnego dialogu między katolikami i luteranami. Tematyka ta była przygotowywana i pilotowana w naukowych badaniach teologów tej miary, co H. Küng (badania dotyczące doktryny usprawiedliwienia według Karola Bartha zestawionej z nauczaniem Soboru Trydenckiego, 1957), O. H. Pesch (badania dotyczące usprawiedliwienia u św. Tomasza z Akwinu i Marcina Lutra, 1967), U. Kühn, S. Pfürtner i inni. Te znakomite badania zainspirowały, uruchomiły i ułatwiły pierwszą fazę dialogu lutersko-katolickiego (w latach 1966-1972), którego wynikiem stał się tak zwany Raport z Malty (1972) dokumentujący „daleko idący konsens" w nauce o usprawiedliwieniu. Raport z Malty, który nosi znamienny tytuł *Ewangelia i Kościół*, w numerach 26-30 konstatuje, iż w tradycyjnych teologicznych rozbieżnościach o charakterze kontrowersyjnym występuje dziś „daleko idąca zgodność poglądów".

Wspólna Deklaracja w Aneksie zawiera źródła ukazujące najważniejsze prace przygotowawcze, a w samej Deklaracji przytoczone zostały sformułowania z różnych etapów dialogu katolicko-ewangelickiego. Chodzi przy tym głównie o następujące dokumenty: *„Wszyscy pod jednym Chrystusem". Stanowisko Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelickoluterskiej na temat wyznania augsburskiego* (1980); *„Justification by Faith". Lutersko-katolicki dialog w USA* (1983); *„Lehrverurteilungen kirchentrennend?"* (1986). Do tego dochodzi szereg innych tekstów, jak na przykład *Opinia Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan na temat studium: „Lehrverurteilungen kirchentrennend?"* (1992).

Wymienione przykładowo dokumenty zaowocowały szeregiem dalszych niezwykle ważkich dokumentów, które trudno tu wymieniać, a z których każdy z osobna odkrywa nowe zbieżności między naszymi Kościołami, redukując tym samym istnienie i sens utrzymujących się jeszcze rozbieżności.

W jednym i w drugim Kościele nie zabrakło też zapalonych przeciwników uchwalenia i przyjęcia Wspólnej Deklaracji. Trudno tu wchodzić w gąszcz szczegółów. Świadomość owego wspólnego wyznania kształtowała się mozolnie i znaczona była całą falą wyżów i niżów. Tu i tam, w obu Kościołach powstawały obawy o utratę własnej tożsamości. Katolicy lękali się protestantyzacji swego Kościoła, po stronie luterskiej zaś podpisanie Wspólnej Deklaracji niektórym kojarzyło się z ostrą równią pochyłą prowadzącą wprost do rzymskiej Bazyliki św. Piotra. Jeden z teologów humorystycznie stwierdził, że gdyby powstała książka o ponad trzydziestoletniej historii krystalizowania się Wspólnej Deklaracji, byłaby to zapewne powieść kryminalna. Podniesiona tempera-

tura wokół tego dokumentu pewnie rychło się nie zmieni, choć dyskusje przybiorą inny kierunek: dopiero teraz wzmoże się niecierpliwość, a z nią nacisk na teologów i na zwierzchników Kościołów. Będzie to jednak sytuacja normalna, albowiem mocą dekretu nie da się wprowadzić jedności w pojednanej różnorodności – musi ona dojrzewać.

W nauce o usprawiedliwieniu katolicy i luteranie bezkompromisowo różnili się przez prawie pięćset lat. Marcin Luter wyrokował, że w nauczaniu o usprawiedliwieniu „pozostaniemy podzieleni i przeciwko sobie na wieki". Dzięki Bogu wielkim prorokiem Luter nie był: przepowiadana przez niego „wieczność" trwała 462 lata i na naszych oczach skończyła się opublikowaniem wymienionego historycznego dokumentu. W godzinie podpisywania w Augsburgu Deklaracji papież Jan Paweł II ze swego okna na Watykanie wobec dziesiątek tysięcy pielgrzymów dawał wyraz wdzięczności z powodu osiągnięcia c e l u p o ś r e d n i e g o na naszej drodze do jedności. Teologowie widzą w tym akcie „przerzucenie zwrotnic" w nie mniej trudną podróż na pozostałe pola ekumenii, wymagające kolejnego natężonego wysiłku ze strony obu wyznaniowych partnerów. Biskup Walter Kasper, sekretarz Papieskiej Rady do Spraw Jedności Chrześcijan, w podpisaniu Wspólnej Deklaracji widzi akt „rewolucyjny", choć w istocie rzeczy stosowniejsze jest mówienie o „ewolucyjnym" rozwoju wypadków, ponieważ mamy przed sobą rezultat wspólnego i długiego dochodzenia do nowego wyrazu dla niezmiennego wyznania jednej i prawdziwej wiary, które luteranie i katolicy formułują wspólnie.

WYZWALAJĄCE TREŚCI WSPÓLNEJ DEKLARACJI

Poprzez cały kilkunastostronicowy dokument, liczący 43 numery, niczym refren pobrzmiewa formuła: „wyznajemy wspólnie". Takiego wspólnego, katolicko-ewangelickiego wyznania wiary szukalibyśmy daremnie w całym okresie pół tysiąca lat od wystąpienia Marcina Lutra. Wskażmy na kilka ważniejszych punktów tej przełomowej Deklaracji. Jak brzmi jej orędzie skierowane do wiernych obu partnerskich Kościołów chrześcijańskich? Czy i w jakim stopniu powoduje ona zmianę stylu naszej religijności i pobożności? Jak to wielkie porozumienie wpisać w nasze prastare nicejsko-konstantynopolskie credo, w którym wyznajemy wiarę w Ducha Ożywiciela, który mówił przez proroków, który działa w Kościele, w chrzcie na odpuszczenie grzechów, w obcowaniu świętych, w naszej nadziei na wskrzeszenie umarłych i na pełnię życia wiecznego?

Nie pora, by szkicować tu tematykę wiekowych a zapiekłych kontrowersji w kwestii usprawiedliwienia. Przechodzimy od razu do próby definicji tej Bożej inicjatywy: Usprawiedliwienie jest najważniejszym aktem Bożego działania zbawczego przez Jezusa Chrystusa, który gładzi grzech człowieka w sposób

całkowicie nieoczekiwany i przez niego niezasłużony. W akcie tym Bóg nie tylko odpuszcza grzech, lecz przenosi człowieka na poziom nowego „sprawiedliwego" w stosunku do Boga, odnawia przez to człowieka z gruntu w głębi jego bytu. Człowiek zostaje niejako stworzony na nowo, obdarzony wolnością, jakiej będąc grzesznikiem nie posiadał. Tego wielkiego czynu Bożej łaskawości człowiek nie może zdobyć żadnym własnym wysiłkiem, akt ten może z rąk Bożych tylko przyjąć.

A oto zwięzłe streszczenie orędzia Wspólnej Deklaracji: Katolicy i luteranie wyznają wspólnie w radosnej jednomyślności, że grzesznikowi bez reszty w sobie zagubionemu i o własnych siłach nie mogącemu podnieść się ku Bogu ani niczym sobie zasłużyć na Boże miłosierdzie (por. nr 19), Bóg mocą samego słowa i tylko z łaski (por. nr 27) odpuszcza grzechy i go usprawiedliwia (por. nr 22), o ile ten całkowicie powierzy się usprawiedliwiającej mocy Bożego słowa o przebaczeniu i usprawiedliwieniu, o ile zaufa słowu przyobiecanemu mu w Jezusie Chrystusie (por. nr 26). Boża obietnica ocalenia kieruje się do każdego człowieka bez wyjątku i stanowi niewzruszony fundament nadziei na ocalenie, w jakiejkolwiek beznadziejnej sytuacji człowiek by się znalazł (por. nr 34n.). Co więcej, jeżeli człowiek nawet przez całe swoje życie nie wyzbędzie się świadomości, że był, jest i będzie grzesznikiem, zawsze może i powinien wiedzieć o jednym: że jest grzesznikiem, którego Bóg ratuje i zbawia mimo wszystko, wbrew wszystkiemu i wszystkiemu na przekór – byleby tylko na ten wspaniałomyślny gest Boży się otworzył! (por. nr 27). Usprawiedliwiony owocuje pełnieniem dobrych uczynków, które wypływają wprost z nowego sposobu bytowania; w ten sposób strzeże i zachowuje otrzymaną w darze łaskę (por. nr 37).

Zdumieni pytamy: I o tę sprawę ewangelicy i katolicy toczyli tak długi i tak zajadły spór?! A przecież to samo, co twierdziła strona ewangelicka, utrzymywała także strona katolicka: że usprawiedliwienie grzesznika Bóg sprawia niezależnie od wszelkich jego uprzednich uczynków, bez jakiejkolwiek z jego strony zasługi. I tak, i nie.

Wielka teologia katolicka ze św. Augustynem, św. Tomaszem z Akwinu i wielu innymi najwybitniejszymi teologami głosiła naukę o usprawiedliwieniu jako wyłącznym akcie z łaski Boga, bez wszelkich zasługujących czynów człowieka.

Swe zdecydowane „tak" wypowiada także Sobór Trydencki w roku 1547 (w rok po śmierci Lutra) i to pod anatemą: „Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje czyny dokonywane albo siłami natury ludzkiej, albo dzięki nauce Prawa, lecz bez łaski Bożej poprzez Chrystusa Jezusa – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych"[1]. Adolf

---

[1] *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, oprac. J. M. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1988, rozdz. VII, pkt. 77.

Harnack, wybitny liberalny historyk ewangelicki (zm. 1930), oświadczył, że gdyby ten głos Soboru Trydenckiego zabrzmiał pięćdziesiąt lat wcześniej, reformacja potoczyłaby się całkiem inaczej, a może w ogóle by do niej nie doszło.

W okresie Lutra karta jednak się odwróciła. Doktorowi Marcinowi przyszło żyć w czasach bezprecedensowego upadku i zepsucia teologii, kiedy to teologowie o renomowanych nazwiskach często głosili właśnie to, co reformator tak namiętnie piętnował. Zacięte kontrowersje wokół usprawiedliwienia, które wstrząsały teologią wieku XVI, będziemy mogli zrozumieć nieco lepiej, gdy skierujemy uwagę na obawy artykułowane wzajemnie i przeciwko sobie przez teologów reformacji i teologów katolickich. Strona katolicka obawiała się, że reformacyjna doktryna o usprawiedliwieniu (w myśl której grzesznikowi wszystko oferowane jest przez Boga za darmo) pociągałaby za sobą takie oto skutki: człowiek byłby pozbawiony wolności do czynienia dobra, nie byłby zdolny do etycznego wysiłku, nie byłoby nagrody, nie byłoby Kościoła, redukcji uległoby znaczenie chrztu i sakramentu pokuty, a po usprawiedliwieniu przez samo słowo i samą łaskę grzesznik nie byłby człowiekiem wewnętrznie do głębi przeobrażonym. Teologowie luterscy obawiali się natomiast, że nauczanie katolickie prowadziłoby do następujących rezultatów: do zbagatelizowania grzechu, wyniosłości i triumfalizmu człowieka z dumą spoglądającego na swe dobre uczynki, do osiągania zbawienia za pieniądze oraz do tego, że Kościół stałby p o m i ę d z y Bogiem i człowiekiem (Kościół jako znak i narzędzie zbawienia).

Rejestrujemy pokrótce ten katalog obaw, ponieważ zachowały one swą ważność po dziś dzień nie tyle jako dwa fronty wyznań zajmujących wobec siebie pozycje przeciwstawne i wojownicze, lecz jako sygnatura całości naszego dzisiejszego chrześcijaństwa. Czy nie mamy dziś do czynienia z jednym wielkim trendem do bagatelizacji grzechu? Rośnie przede wszystkim świadomość, że dzisiejszy „stechnicyzowany", a raczej „zekonomizowany" człowiek, zmierzający od sukcesu do sukcesu, pragnie w swym życiu osiągnąć wszystkie dobra wyłącznie własnym wysiłkiem. Z drugiej strony obserwujemy istną paletę form etycznej nonszalancji, ulegania modnym stylom życia, a raczej wyżywania się nie kontrolowanego przez żadne normy moralne (sławetne zjawisko permisywizmu).

Zacieśniając naszą problematykę, usprawiedliwienie przeliterować możemy – w duchu Wspólnej Deklaracji – jeszcze w ten sposób: Człowiek sam i o własnych siłach nie jest w stanie nadać swemu życiu sensu, nie potrafi uwolnić sam siebie od zaciągniętej winy, nie potrafi o własnych siłach podnieść się na wyżyny człowieczeństwa, nie potrafi też w żaden sposób utrzymać solidarności z ofiarami społecznej niesprawiedliwości. Przekładając rzecz na język pozytywny powiemy: Człowiek wcale nie potrzebuje się stale usprawiedliwiać za to i z tego, że jest taki, a nie inny. Usprawiedliwienie w sensie biblijnym znaczy: że życie moje, życie twoje, nasze życie, każde życie w gruncie rzeczy ma swój sens; że nie musimy sami własnymi rękoma wszystkiego wytwarzać

względnie rozpaczać z tego powodu, iż naszych życiowych celów i ambicji osiągnąć nie potrafimy; że w ostatecznym rachunku nie liczy się nasz wyczyn i nasz sukces; że przy najgłębszym poczuciu winy istnieje jeszcze wyjście; że oprawcy nie będą triumfowali nad swymi ofiarami, ponieważ i oni zasiądą na ławie oskarżonych i będą osądzeni, gdyż Bóg swą sprawiedliwość okaże wszystkim i wszystkich podźwignie, ukierunkuje wszystkich na siebie Ten, który sam jest Panem i darzy życiem.

Księża spotykają się czasem z następującym pytaniem, wnikliwie artykułowanym przez wiernych: Dlaczego chrześcijańscy kaznodzieje tak mało i rzadko mówią o Bogu miłosiernym, o Bogu łaskawym, o Bogu, który niewiernemu grzesznikowi zawsze dotrzymuje wierności? Dzisiejsze doświadczenie religijne w mniejszym stopniu jest przecież nasycone myślą o sądzie, o grzechu, o jawnym sprzeniewierzeniu się wobec Boga. Odpowiedź mogłaby wyglądać następująco: Kaznodzieje głoszą Ewangelię Bożej łaskawości i miłosierdzia, co nie wyklucza faktu, iż czynią to może niezbyt często i nie dość przekonująco. Dzisiejsze przepowiadanie Ewangelii steruje, a przynajmniej powinno sterować ku ukazywaniu pozytywnego obrazu Boga, Boga zdecydowanie stojącego po stronie człowieka-grzesznika wewnętrznie i katastrofalnie rozbitego. Mówić bez końca winniśmy o b e z w a r u n k o w e j d o b r o c i i łaskawości Boga w stosunku do człowieka albo o a b s o l u t n e j w o l i z b a w c z e j Boga w stosunku do wszystkich ludzi.

Refleksja ta wiąże się nierozdzielnie z podstawową treścią nauki o usprawiedliwieniu. Fundamentem życia dla chrześcijanina nie jest bowiem pewne siebie zaufanie we własną zdolność do czynienia dobra, lecz pełne ufności zawierzenie się Bogu. Mówienie o niczym nie uwarunkowanej Bożej dobroci podporządkowane musi być jednak nauce o usprawiedliwieniu. Chcemy przez to powiedzieć, że zbawczy finał historii Boga z ludźmi w żadnym wypadku nie jest jakąś formą niefrasobliwego wybaczania i zapominania o wszelkim złu, lecz stanowi następstwo iście d r a m a t y c z n e g o, egzystencjalnie w s t r z ą s a j ą c e g o p r o c e s u. Nie jest tak, że dobrotliwy Bóg przymyka oko, odnosząc się z pobłażliwością do ludzkiego grzechu. Wymieniony dramatyczny proces bierze przecież swój początek w wezwaniu człowieka przez Boga. Drugim aktem jest odrzucenie Bożego wezwania przez i wreszcie radykalne s a m o z a a n g a ż o w a n i e s i ę B o g a w ocalenie straconego człowieka. Ów czyn radykalnego włączenia się Boga w dzieło zbawienia człowieka barwnie opisuje pierwsza księga Pierwszego Testamentu. W wolności swej decyzji człowiek jest tutaj potraktowany z całą powagą. Swym zaangażowaniem na rzecz człowieka Bóg sam podejmuje wielkie ryzyko. Tak więc teologia usprawiedliwienia staje się nam bliska i droga w dramaturgii biblijnej historii zbawienia.

Prawdę o tym, że Bóg jest dobry, przyjmujemy z nieomal bezdyskusyjną oczywistością. Ale prawda, że ów sprawiedliwy i dobry Bóg pozostaje dla człowieka niezmiennie życzliwy i przychylny – stanowi wydarzenie na miarę

historiozbawczą, które chrześcijanie wyznają w hymnach pochwalnych. Doświadczenie takiego Boga z gruntu przemieniło ich życie. Życzliwość Boga dla człowieka jest nie tylko nieustającą dobrocią Boga samą w sobie. Bóg ingeruje w stworzenie raczej jako gwarant sprawiedliwości, który ostro i skutecznie protestuje przeciwko niesprawiedliwym stosunkom, w jakich ludzie muszą żyć. Jego kategoryczne „nie" jest fundamentem nadziei na to, że gwałt i przemoc nie będą miały ostatniego słowa. Grzech jako rebelia człowieka przeciwko porządkowi Bożemu zapada się w nicość.

Sprawiedliwość Boża jawi się nam tutaj nie jako wyczekująca swojej godziny sprawiedliwość sądu i odwetu, czy jako sprawiedliwość r e - a k t y w n a, czyli odmierzająca tą samą miarą, lecz prezentuje się nam jako sprawiedliwość włączająca się w akcję przeobrażającą człowieka, jako sprawiedliwość k r e a - t y w n a, czyli stwórcza, stwarzająca nowego człowieka.

Dokładnie takie doświadczenie ma za sobą Marcin Luter: doświadczył on, że Bóg może człowieka przemienić, że skierowane do niego słowo Bożej obietnicy mobilizuje siły, że ten, kto od drugiego doznaje przebaczenia i doświadcza pełnego zaufania, może radykalnie zmienić swe życie ku dobru. I mamy tu na myśli, podkreślam to z całym naciskiem, nie tylko poprawę moralno-etyczną, lecz nową wewnętrzną jakość życia nawróconego człowieka. Jezus w każdej fazie swego życia zbliżał się do człowieka ze wspaniałomyślną ofertą przebaczenia. Jego słowo przekształcało się w „wywrotowe" doświadczenie całej ludzkiej egzystencji. Z takim rewolucyjnym przełomem rzeczywistości wiąże się naturalnie i to, iż u pojednanego wyostrzy się teraz świadomość jego własnej grzeszności. W tym sensie usprawiedliwienie prowadzi do uświadomienia sobie przez usprawiedliwionego, że jego grzech historycznie się nie odstanie, że grzech został mu wprawdzie darowany i odpuszczony, lecz ten grzech może nadal zataczać kręgi, z których jego sprawca nie zdaje sobie sprawy. Pewien mężczyzna, który skutecznie zerwał z alkoholizmem, opowiadał z zadziwiającą szczerością, iż w czasie którejś z kolejnych terapii odwykowych zadano jemu i innym kuracjuszom taki temat pisemnego wypracowania: „Ilu ludziom mój alkoholizm wyrządził krzywdy? Jakie to były krzywdy?" Opracowania te autorzy następnie czytali i dyskutowali o nich. Ich treść była dla niego takim szokiem, że jego skutkiem było zerwanie z nałogiem (trwa to już dziewięć lat!). Oto wniosek-wyznanie tego człowieka: „Ja wiem o tym, że mimo mojego wyleczenia się z pijaństwa, do końca życia pozostanę alkoholikiem, albowiem to piętno pozostanie w moim życiorysie". Podobny stan wewnętrzny miał zapewne na myśli Luter, gdy formułował swoją sławetną zasadę „simul iustus et peccator". I dlatego zaakceptowany przez Boga grzesznik nie potrzebuje się już więcej okłamywać na temat swego zatraconego sposobu życia. Boża deklaracja o zaakceptowaniu jego takiego, a nie innego życia prześwietla owo mroczne kłębowisko wypełnione po brzegi akrobatyką samooszukiwania się i życiowymi kłamstwami.

Właśnie orędzie, że Bóg w Jezusie Chrystusie skierował do człowieka mocne słowo swego pojednania, nie obwarowane żadnymi warunkami wstępnymi, wyostrza i niepomiernie uwrażliwia na zło. Jest to jednak uświadomienie sobie zła zdetronizowanego, zła bezsilnego, dawno obezwładnionego. W świetle Bożego orędzia grzech staje się odtąd mocą bezsilną, złem zawsze do pokonania. Odzwierciedla to wspaniałe adagium Lutra: „peccatum regnans – peccatum regnatum". Grzech przekształcił się z grzechu p a n u j ą c e g o nad człowiekiem w grzech o p a n o w a n y z pomocą Bożej łaski.

WSPÓLNA DEKLARACJA ZADANIEM NA TRZECIE TYSIĄCLECIE

Uwagi zawarte w poprzednim paragrafie zdominował duszpasterski komentarz do Wspólnej Deklaracji. Jego charakter zgodny jest z zamysłem autorów dokumentu opracowanego przez teologów (nie stroniących od wykładu fachowego), by jego przesłanie przekładać na język dostępny wiernym. Nie ma bowiem ekumenii bez jej zakotwiczenia w życiu Kościołów lokalnych i kościelnych wspólnot.

W zakończeniu autorzy Deklaracji stwierdzają: „Nasz konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu musi objawić swe skutki i sprawdzić się w życiu i nauczaniu Kościołów [...] Kościoły luterskie i Kościół rzymskokatolicki nadal będą dokładały starań, by wspólne rozumienie usprawiedliwienia pogłębiać i w kościelnym nauczaniu i życiu kościelnym pozwolić mu na zaowocowanie" (nr 43). Wspólna Deklaracja nie jest jednak czarodziejską różdżką, w okamgnieniu przemieniającą wielowiekową a złożoną rzeczywistość[2], lecz stanowi jedynie nowy początek w docieraniu do kolejnych zbliżeń. W cytowanym końcowym numerze Deklaracja wymienia pięć kręgów tematycznych stanowiących podstawę dialogu w trzecim tysiącleciu; dotyczą one takich bloków problemowych, jak: 1. stosunek słowa Bożego do nauki kościelnej, 2. nauka o Kościele, 3. autorytet w Kościele, 4. jedność Kościoła i wreszcie 5. relacje między usprawiedliwieniem i etyką społeczną. Zagadnienia te stanowią istotny „nerw" całego dzisiejszego etapu ekumenii.

W swej ekumenicznej encyklice *Ut unum sint* (1995) Jan Paweł II cztery lata przed Wspólną Deklaracją precyzuje punkt trzeci wśród wyliczonych tematów zadanego dialogu. Z bezprecedensową w enuncjacjach papieskich odwagą artykułuje trudną w ekumenicznym dialogu sprawę papieskiego prymatu: „Jest to ogromne zadanie, [...] którego nie mogę wykonać samodzielnie. Czy

---

[2] Nadburmistrz Augsburga Menacher, przemawiając w Złotej Sali Biskupiej Rezydencji po podpisaniu Wspólnej Deklaracji, posłużył się aluzyjną grą słów: „Die Gemeinsame Erklärung ist keine Verklärung... der Realitäten" – „Wspólna Deklaracja nie jest przemienieniem (zaistniałych) rzeczywistości".

zatem realna, choć niedoskonała komunia, istniejąca między nami, nie mogłaby nakłonić kościelnych zwierzchników i ich teologów do nawiązania ze mną braterskiego i cierpliwego dialogu na ten temat, w którym moglibyśmy wzajemnie wysłuchać swoich racji, wystrzegając się jałowych polemik i mając na uwadze jedynie wolę Chrystusa wobec Jego Kościoła [...]?" (nr 96). Jest to głos nie notowanej dotąd odwagi i powagi. Można w nim też zapewne dostrzec nutę samokrytyki. Prośba Biskupa Rzymskiego nie zaowocowała do tej pory podjęciem dialogu. Jest to zatem kolejne, skonkretyzowane zadanie do rozwiązania w trzecim tysiącleciu, a stanowi ono jeden z najważniejszych kroków na drodze do pełnej wspólnoty Kościołów, który musi być wykonany dziś, teraz, jeśli w oczach świata świadectwo Chrystusa składane przez chrześcijan nie ma pozostać przyćmioną pochodnią.

W polu szeroko rozumianej ekumenii w rejestrze posłannictw przekazywanych wschodzącemu tysiącleciu na czołowy plan wybija się dialog między religiami. Nowe stulecie i tysiąclecie zapowiada się jako era międzyreligijnego dialogu. Bez wyrzekania się swego zadania misyjnego, czyli głoszenia radosnego orędzia wszystkim narodom, Kościół coraz wyraźniej uświadamia sobie swoją misję nawiązywania dialogu i być może będzie to nie tyle dialog interreligijny, ile raczej dialog między duchowościami, być może dopiero ta płaszczyzna rozmów doprowadzi do zburzenia barier od wieków dzielących nasze religie.

Dotąd nie poruszona została kwestia profilu obecności chrześcijańskich Kościołów w Unii Europejskiej, która w swym zapisie prawnym respektuje status Kościołów i religijnych wspólnot. Czy Kościoły w Unii Europy będą występowały w swych nieunijnych, konfesyjnych odrębnościach, czy też stworzą dla swojej obecności wspólną platformę?

Wyliczaniu zadań dla ekumenii po roku dwutysięcznym nie byłoby końca. Szczere zadowolenie budzi opatrznościowy fakt, iż zarysowany przez Wspólną Deklarację model „konsensu zróżnicowanego" jest zgodny z odczuciem wszystkich chrześcijan, że Kościół zawsze jest i pozostanie „jednością w różnorodności", że ze swej natury stanowi jedność polifoniczną, czy też partyturę rozpisaną na wiele głosów. Istnieje zatem w Kościele fundamentalna jedność wspólnoty, która dopuszcza jednak odcienie zróżnicowań, o ile tylko nie zagrażają one wspólnocie podstawowej.

Na koniec raz jeszcze warto powrócić do praktycznego aspektu Wspólnej Deklaracji. Kardynał E. I. Cassidy, jeden z jej sygnatariuszy, wyznacza temu dokumentowi trzy rozległe obszary działań duszpasterskich na najbliższe lata. Będzie to nakreślenie programów dla: 1. studiów biblijnych nad teologiczną zawartością Deklaracji, 2. chrześcijańskiego wychowania i dalszego kształcenia oraz łącznie z tym 3. informacji i formacji ekumenicznej. Kardynał ponadto uwypuklił ekumeniczną rangę kazania, modlitwy i wspólnotowego życia w Kościołach lokalnych.

Nad tymi oraz wieloma innymi inicjatywami kontynuowanymi w trzecim tysiącleciu góruje misja podstawowa, którą już w roku 1975 papież Paweł VI określił jako zadanie n e o e w a n g e l i z a c j i. Zawołanie to podjął trzy lata później Jan Paweł II, gdy u samych początków swego pontyfikatu wygłosił do Rady Europejskich Konferencji Biskupów zdanie, które później coraz wyraźniej konkretyzował: „Europa jest na drodze do ponownego stania się kontynentem misyjnym". Nowa ewangelizacja ma zatem zmierzać do odnowionej ewangelizacji szczególnie w społeczeństwach europejskich, które wprawdzie mają za sobą prawie dwutysięczną historię chrześcijańskiego przepowiadania, lecz w czasach najnowszych doświadczyły – na Zachodzie – głęboko sięgającej sekularyzacji albo – w byłym bloku państw wschodnich – przeżyły wojowniczą kampanię niszczenia wymierzoną przeciwko Ewangelii Jezusa Chrystusa, tak że w tej sytuacji druga ewangelizacja wręcz jest konieczna. Nie trzeba dodawać, że podstawowym wątkiem tematycznym nowej ewangelizacji jest i pozostanie nauczanie o usprawiedliwieniu grzesznika z łaski.

Cele dalekosiężne? Na miarę nowego Millennium. Otuchy niech doda nam Prorok Eliasz, który dla swego ołtarza na górze Karmel mógł tylko zbierać drewno, nie potrafił zaś wykrzesać zapalnej iskry, która przekonałaby lud. „A wówczas spadł ogień od Pana z nieba" (1 Kr 18, 38), powodując zapalenie się drewna, które wiernie naznosił Eliasz. Przed takim zadaniem stają ekumeniczni Eliasze trzeciego tysiąclecia po Chrystusie.

Kard. Joseph RATZINGER

DIALOG RELIGII ORAZ RELACJA CHRZEŚCIJAŃSTWA DO JUDAIZMU

Przepowiadanie musi stać się dialogiczne. Nie głosi się drugiemu czegoś całkowicie mu nieznanego, lecz odsłania się ukrytą głębię tego, czego w swojej wierze już dotknął. I odwrotnie, przepowiadający jest nie tylko dającym, lecz również obdarzanym.

Wkrótce po zdobyciu Konstantynopola przez Turków w roku 1493 kardynał Mikołaj z Kuzy napisał książkę, której intrygujący tytuł brzmiał: *De pace fidei*. Rozpadające się imperium pogrążone było w sporach religijnych: sam Kuzańczyk brał udział w ostatecznie nieudanej próbie zjednoczenia Kościoła wschodniego i zachodniego, a w polu widzenia zachodniego chrześcijaństwa pojawił się ponownie islam. Wydarzenia tego czasu utwierdziły Mikołaja z Kuzy w przekonaniu, że pokój religijny i pokój światowy są ze sobą ściśle związane. Na ten stan rzeczy próbował on odpowiedzieć poprzez swego rodzaju utopię, która miała być oczywiście bardzo konkretnym przyczynkiem do wprowadzenia pokoju: „Ponieważ zgorszenie z powodu wielości religii na ziemi staje się nie do zniesienia, Chrystus jako sędzia świata zwołuje niebieski sobór”[1], „na którym Boski Logos doprowadzi siedemnastu przedstawicieli różnych narodów i religii do przekonania, że religijne aspiracje ich wszystkich mogą być zrealizowane w Kościele reprezentowanym przez Piotra”[2].

U podstaw wszystkich nauk mądrościowych – mówi Chrystus – „nie znajdujecie za każdym razem innej wiary, lecz zawsze jedną i tę samą”. „Bóg jako Stwórca jest trójosobowy i jedyny; jako Nieskończony nie jest ani trójosobowy, ani jedyny, ani nie jest niczym z tego, co może być powiedziane. Bowiem imiona, które przypisujemy Bogu, pochodzą od stworzeń, podczas gdy On sam jest niewysłowiony i znajduje się ponad wszystkim, co może zostać powiedziane”[3].

---

[1] H. U r s v o n B a l t h a s a r, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 10.

[2] R. H a u s t, *Nikolaus v. Kues*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII², szpalty 988-991, cytat ze szpalty 990.

[3] U r s v o n B a l t h a s a r, dz. cyt., s. 10n.

OD EKUMENIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DO DIALOGU RELIGII

Ów wymyślony niebieski sobór zszedł jednak na ziemię i z konieczności – jako że głos Logosu można usłyszeć tylko niewyraźnie – okazał się o wiele bardziej skomplikowany. W XIX wieku ruch ekumeniczny rozwijał się powoli – najpierw za sprawą misjonarskiego doświadczenia kościołów protestanckich, które w istniejącym podziale na wiele wyznań dostrzegły istotną przeszkodę dla swego świadectwa wobec świata pogańskiego i w ten sposób doszły do przekonania, że jedność Kościoła jest niezbędnym warunkiem misji. W tym sensie ekumenizm był pierwotnie fenomenem przynależącym do świata protestanckiego, fenomenem, który narodził się z wyjścia poza granice chrześcijaństwa[4]. Próba głoszenia uniwersalnego roszczenia chrześcijaństwa wymagała, aby jego przedstawiciele nie zaprzeczali sobie wzajemnie i nie reprezentowali różnych jego odłamów, których charakterystyczne cechy i wzajemne przeciwieństwa zakorzenione są wyłącznie w dziejach świata zachodniego. Następnie ruch ekumeniczny rozszerzył się na całe chrześcijaństwo. Najpierw przystąpił do niego – początkowo ostrożnie – Kościół prawosławny. Zbliżenie Kościoła katolickiego do ruchu ekumenicznego rozpoczęło się od pojedynczych grup działających w krajach, które najbardziej cierpiały z powodu rozbicia Kościoła; ostatecznie Sobór Watykański II otworzył szeroko drzwi Kościoła na poszukiwanie jedności wszystkich chrześcijan.

Spotkanie ze światem niechrześcijańskim początkowo było jedynie katalizatorem poszukiwania jedności wśród chrześcijan. Z czasem zaczęto jednak dostrzegać religijną swoistość innych światowych religii. Ewangelii nie przepowiadano przecież ludziom nie mającym żadnej religii i nie znającym Boga. Mówiono przecież do ludzi, którzy mieli głębokie przekonania religijne, kształtujące ich życie w najdrobniejszych szczegółach, tak że ich pobożność musiała zawstydzać chrześcijan, których wiara niejednokrotnie nieco już spowszedniała. Przedstawicieli innych religii nie można już zatem było nazywać po prostu poganami lub – przez zaprzeczenie – niechrześcijanami. Należało poznać ich religię. Trzeba było również zapytać: czy wolno tak po prostu zniszczyć ich religijny świat, czy też nie można (i czy nie należy) zrozumieć ich od wewnątrz i włączyć ich dziedzictwo do chrześcijaństwa?

W ten sposób chrześcijański ruch ekumeniczny objął powoli także dialog między religiami[5]. Dialog ten nie chce oczywiście iść tą samą drogą, którą poszły badania historii religii w XIX i na początku XX wieku. Przyjęły one liberalno-racjonalistyczny punkt widzenia, stawiając się rzekomo poza i ponad

---

[4] Zob. R. R o u s e, St. Ch. N e i l l, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948*, t. 1-2, Göttingen 1957-1958; *Handbuch der Ökumenik*, t. 2, red. H. J. Urban, H. Wagner, Paderborn 1986.

[5] Zob. K. R e i s e r, *Ökumene im Übergang. Paradigmaweschsel in der ökumenischen Bewegung?*, München 1989.

religiami i oceniając poszczególne religie z pewnością oświeconego rozumu. Dzisiaj panuje raczej przekonanie, że taki punkt widzenia nie istnieje. Aby zrozumieć daną religię, trzeba jej doświadczyć od wewnątrz i tylko takie doświadczenie, które z konieczności jest partykularne i historycznie uwarunkowane, może prowadzić do wzajemnego zrozumienia, a dzięki temu do pogłębienia i oczyszczenia religii.

PYTANIE O JEDNOŚĆ W WIELOŚCI

Chociaż z przytoczonych powyżej racji staliśmy się ostrożni w formułowaniu definitywnych sądów, to pytanie o jedność w wielości pozostaje nadal naglące. Problem dialogu między religiami pojawia się dziś w kontekście świata, który z jednej strony jest coraz ściślej wewnętrznie powiązany, coraz bardziej staje się wspólną przestrzenią ludzkich dziejów, ale z drugiej strony jest wstrząsany wojnami, naznaczony rosnącym napięciem między ludźmi biednymi i bogatymi, a także zagrożony z powodu nadużywania przez człowieka technicznych możliwości panowania nad ziemią. Zagrożenia te doprowadziły do powstania nowego kanonu wartości moralnych, przedstawiającego istotne moralne zadanie ludzkości w formie triady: pokój – sprawiedliwość – ochrona środowiska. Religia i moralność nie są tutaj tożsame, są jednak ze sobą nierozłącznie związane.

Oczywiste jest zatem to, że w momencie, w którym ludzkość ma możliwość zniszczenia siebie i swojej planety, na religiach ciąży wspólna odpowiedzialność za przezwyciężenie tego zagrożenia. W szczególny sposób sprawdzają się one w konfrontacji ze wspomnianym kanonem wartości, który coraz bardziej jawi się jako ich wspólne zadanie i jako formuła ich jedności. Hans Küng wyraził ją w imieniu wielu innych: „Nie ma pokoju na ziemi bez pokoju między religiami", uznając tym samym dążenie do pokoju religijnego, do jedności religii, za obowiązek wszystkich wspólnot religijnych[6].

Pojawiają się jednak pytania: Jak zrealizować ten postulat? Jak możliwe jest spotkanie różnych religii, których wzajemne przeciwieństwa ponownie przybierają dzisiaj gwałtowne formy? Jaki rodzaj jedności jest tu możliwy? Czy istnieje kryterium, które pozwoliłoby przynajmniej jej poszukiwać? Kiedy pośród olbrzymiej różnorodności religii próbujemy wskazać na pokrewieństwa, najpierw możemy wyróżnić religie szczepowe i religie uniwersalne, przy czym okazuje się, że również religie szczepowe charakteryzują się wspólnymi podstawowymi wzorami, które w różny sposób spotykają się z wielkimi tendencjami religii uniwersalnych. W tym sensie między tymi dwoma obszarami istnieje

---

[6] Na temat problematyki „ethosu światowego", który Küng postuluje w tym kontekście, zob. R. S p a e m a n n, *Weltethos als „Projekt"*, „Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken", z. 570-571, s. 893-904.

wspólna przestrzeń. Uprawnia to nas do tego, aby rozpatrując kwestię jedności religii, skoncentrować się najpierw na religiach uniwersalnych. Biorąc pod uwagę obecny stan wiedzy możemy wśród nich wyróżnić dwa podstawowe typy, które J. A. Cuttat próbuje scharakteryzować poprzez pojęcia „wewnętrzności i transcendencji"[7]. W tym miejscu jednak – oczywiście nieco upraszczając – chciałbym określić je jako typ religii teistyczny i mistyczny. Jeśli diagnoza ta jest trafna, to przed dialogiem międzyreligijnym otwierają się dwie drogi: można próbować podporządkować typ religijny typowi mistycznemu, uznając ten ostatni za bardziej ogólny, obejmujący również dziedzictwo teistyczne; można też próbować iść drogą przeciwną.

Dzisiaj pojawiła się jeszcze trzecia możliwość, którą chciałbym określić jako pragmatyczną: wszystkie religie powinny porzucić nie kończący się spór o prawdę i za swoją prawdziwą istotę, za swój właściwy cel uznać ortopraksję, której droga wydaje się jasno określona przez wyzwania współczesności. Ortopraksja może ostatecznie polegać tylko na służbie pokojowi, sprawiedliwości i ochronie środowiska. W ten sposób religie mogłyby zachować swoje formuły, formy i ryty, ale ich celem byłaby właściwa praxis: „Poznacie ich po ich owocach". Wszyscy mogliby zatem pozostać przy swoich zwyczajach, jakikolwiek spór byłby zbędny, a mimo to wszyscy staliby się jednością w sposób pozostający w zgodzie z wyzwaniami czasu.

WIELKOŚĆ I OGRANICZENIA RELIGII MISTYCZNYCH

Poniżej chciałbym krótko przeanalizować trzy wymienione drogi, a przy omawianiu drogi teistycznej zatrzymać się zwłaszcza przy kwestii relacji między monoteizmem chrześcijańskim i judaistycznym. Z racji ograniczonych ram tego przyczynku problem trzeciej wielkiej postaci religii monoteistycznej – islamu – musi zostać pominięty. W czasie, w którym nauczyliśmy się wątpić w poznawalność Transcendencji, a ponadto obawiamy się potencjalnej nietolerancji płynącej z roszczenia do prawdy, wydaje się, że przyszłość może należeć wyłącznie do religii mistycznej. Wydaje się, że dopiero ona traktuje poważnie zakaz tworzenia obrazów Boga; na przykład R. Pannikar twierdzi, że odwoływanie się Izraela do Boga osobowego, znanego z imienia, jest ostatecznie postacią ikonolatrii[8].

Ściśle apofatyczna teologia religii mistycznej nie wnosi natomiast żadnych roszczeń poznawczych w odniesieniu do tego, co boskie; religia nie jest tu

---

[7] Zob. J. A. C u t t a t, *Expérience et spiritualité orientale*, w: *La mystique et les mystiques*, Paris 1965; t e n ż e, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956. Na temat kwestii dialogu między religiami zob.: H. B ü r k l e, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*, Paderborn 1996; O. L a c o m b e, *L'élan spirituel de l'hindouisme*, Paris 1986.

[8] Zob. R. P a n n i k a r, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona 1989.

określona treściowo i dlatego nie jest również określona instytucjonalnie. Jest ona ograniczona wyłącznie do doświadczenia mistycznego, co z góry wyklucza też możliwość wejścia w konflikt z rozumem naukowym. New Age jest w pewnym sensie proklamacją epoki religii mistycznej, która jest racjonalna przez to, że nie wnosi żadnych roszczeń poznawczych, a zatem z istoty jest tolerancyjna, a zarazem gwarantuje człowiekowi rozszerzenie horyzontu, którego potrzebuje on, aby móc żyć i uporać się ze skończonością.

Jeśli tak miałaby wyglądać właściwa droga, to ekumenizm jako uniwersalne porozumienie powinien polegać na zdystansowaniu się w stosunku do pozytywnych, to znaczy wnoszących roszczenie do prawdziwości, zdań i na czysto funkcjonalnym potraktowaniu struktur sakralnych. Nie wymaga to wcale całkowitego odrzucenia istniejących dotąd teistycznych postaci religii. Wydaje się raczej, że coraz bardziej umacnia się przekonanie, że oba sposoby patrzenia na to, co boskie, są możliwe do pogodzenia i ostatecznie równoważne. W gruncie rzeczy nie chodziłoby o to, czy Boga rozumiemy osobowo czy nieosobowo. Przemawiający Bóg i milcząca głębia bytu miałyby być ostatecznie tylko dwoma różnymi sposobami myślenia o tym, co jako niewyrażalne znajduje się poza wszelkimi pojęciami. Centralny imperatyw Izraela: „Słuchaj Izraelu, twój Bóg jest Bogiem żyjącym", który jako taki pozostaje konstytutywny również dla chrześcijaństwa i dla islamu, traci swoją siłę. To, czy poddajemy się przemawiającemu Bogu, czy też zanurzamy się w milczącą głębię bytu, jest ostatecznie nieistotne. Oddanie czci, której żąda Bóg Izraela, i opróżnienie świadomości, która zapomina o swoim podmiocie i rozpływa się w nieskończoności, można wówczas potraktować jako warianty tej samej postawy wobec tego, co nieskończone.

Wydaje się zatem, że w ten sposób znajdujemy najlepsze rozwiązanie: tradycyjne formy mogą pozostać, ale uznają one zarazem relatywność wszystkich zewnętrznych postaci i jednoczą się w poszukiwaniu głębi bytu, w uwewnętrznieniu, które pozostawia za sobą również własne ja, prowadząc do dającego pocieszenie dotknięcia tego, co niewysłowione, co z kolei umacnia nas w naszym codziennym życiu.

Mówi się tu bez wątpienia o rzeczach, które mogą przyczynić się do pogłębienia religii teistycznych; nie były one zresztą nigdy całkowicie pozbawione nurtu mistycznego i teologii apofatycznej[9]. Zawsze nauczano, że słowa są tylko dalekim odbiciem niewysłowionego, i że jest ono bardziej niepodobne niż podobne do tego, co możemy sobie wyobrazić i co możemy pomyśleć[10]. Stąd też oddawanie czci jest zawsze związane z uwewnętrznieniem, a uwewnętrznienie

---

[9] Zob. L. B o u y e r, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986.

[10] IV Sobór Laterański stwierdza: „quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notata", H. D e n z i n g e r, A. S c h ö n m e t z e r, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976, nr 806.

z przekraczaniem siebie. Nie można jednak utożsamiać obu tych dróg, redukując je ostatecznie do drogi mistycznej. Wówczas bowiem świat zmysłowy całkowicie traci swoją relację do Boga. Nie można się już wtedy posługiwać pojęciem stworzenia. Kosmos, który nie jest już stworzeniem, nie ma nic wspólnego z Bogiem.

To samo odnosi się z konieczności do historii. Bóg nie jest już obecny w świecie: jest on w dosłownym sensie bez-bożny. Religia nie może już tworzyć wspólnoty myślenia i działania. Staje się ona niejako indywidualną terapią: zbawienie znajduje się poza światem, religia nie dostarcza żadnych wskazówek do działania w świecie, a jedynie siły, którą możemy otrzymać za sprawą regularnego wycofywania się w wymiar duchowy. Jako taki nie zawiera on jednak żadnego treściowego przesłania. W naszym działaniu w świecie jesteśmy zatem zdani na siebie.

Współczesne próby nowego ujęcia etyki chętnie odwołują się do takiego sposobu widzenia rzeczywistości, nawet teologia moralna zaczęła wchodzić z nim w układy. Wówczas jednak moralność staje się ostatecznie naszą konstrukcją. Ethos traci swą moc wiążącą i w mniejszym lub większym stopniu poddaje się naszym interesom.

W tym miejscu być może najwyraźniej widać, że model teistyczny ma wprawdzie więcej wspólnego z modelem mistycznym, niż to się mogło wydawać na początku, ale nie da się do niego zredukować. Do istoty wiary w jednego Boga przynależy bowiem uznanie Jego woli: oddawanie czci Bogu jest nie tylko medytacją, lecz oddaje nas ponownie nam samym, dotyka naszego życia, angażuje siły naszego umysłu, naszych uczuć i naszej woli. Uznając doniosłość elementu apofatycznego, wiara w Boga nie może zrezygnować z treściowo określonej prawdy.

MODEL PRAGMATYCZNY

Czy jednak w takiej sytuacji wspomniany już model pragmatyczny nie jest rozwiązaniem odpowiadającym zarówno wymaganiom współczesnego świata, jak i rzeczywistości różnych religii?

Nie trzeba wiele wysiłku, by dostrzec, że jest to wniosek fałszywy. Oczywiście zaangażowanie na rzecz pokoju, sprawiedliwości czy ochrony środowiska ma ogromne znaczenie, a religia niewątpliwie powinna dostarczać istotnych impulsów do tego zaangażowania. Religie nie dysponują jednak żadnym apriorycznym poznaniem tego, co hic et nunc służy pokojowi, na czym powinna polegać sprawiedliwość społeczna w poszczególnych państwach i w relacjach między nimi, jaki jest najlepszy sposób ochrony środowiska i zleconej przez Stwórcę troski o nie. Wszystko to wymaga racjonalnej refleksji.

Przynależy do niej jednak zawsze wolna konfrontacja różnych przekonań i respektowanie różnych dróg. Tam, gdzie ów często nieusuwalny pluralizm dróg i ich mozolna racjonalna konfrontacja zostają zastąpione religijnie motywowanym moralizmem, jako drogą uznaną za jedynie słuszną – religia staje się ideologiczną dyktaturą, w której totalitarna pasja nie buduje pokoju, lecz go niszczy. Religii nie można poddać jednemu praktycznopolitycznemu celowi, który staje się wówczas jej bożkiem. Człowiek „zaprzęga" Boga w służbę swoim celom i w ten sposób poniża i Boga, i siebie.

Ponad czterdzieści lat temu J. A. Cuttat napisał na ten temat bardzo mądre słowa: „Dążyć to tego, by przez zjednoczenie religii uczynić ludzkość lepszą i szczęśliwszą – to jedna rzecz. Z rozpalonym sercem błagać o jedność wszystkich ludzi w miłości do jednego Boga – to inna rzecz. To pierwsze jest być może najbardziej subtelną lucyferyczną pokusą, która zmierza do tego, by uniemożliwić to drugie"[11].

Owo odrzucenie dążenia do przekształcenia religii w polityczny moralizm nie oznacza oczywiście, że wychowanie do pokoju, sprawiedliwości, do miłości do Stwórcy i do stworzenia nie są istotnymi zadaniami wiary chrześcijańskiej i każdej religii, tak że słusznie można odnieść do nich słowa: „poznacie ich po ich owocach".

JUDAIZM I CHRZEŚCIJAŃSTWO

Skupmy się teraz na drodze teistycznej i na jej możliwościach na „soborze religii". Jak wiemy, w historii teizm pojawia się w trzech wielkich postaciach: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Trzeba więc najpierw zbadać możliwości pojednania między tymi trzema postaciami monoteizmu, by następnie spróbować włączyć je w dialog z drogą mistyczną. Jak już wspomniałem, ograniczę się tu do pierwszego podziału w ramach monoteizmu – do podziału między judaizmem a chrześcijaństwem, która to relacja ma również podstawowe znaczenie dla relacji obu tych religii do islamu. W odniesieniu do tego obszernego problemu poczynię jedynie dwie bardzo skromne uwagi.

Przeciętnemu obserwatorowi narzuca się następujące spostrzeżenie: Biblia hebrajska – Stary Testament – łączy żydów i chrześcijan, natomiast dzieli ich wiara w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego. Łatwo jednak zauważyć, że taki podział jest powierzchowny. Trzeba bowiem pamiętać, że przez Chrystusa Biblia Izraela dotarła do świata nieżydowskiego i stała się również jego Biblią.

Kiedy św. Paweł w Liście do Efezjan mówi, że Chrystus zburzył mur pomiędzy żydami i wyznawcami innych religii i ustanowił jedność, to nie jest to pusta retoryka teologiczna, lecz stwierdzenie empiryczne, chociaż oczywiście

[11] C u t t a t, *Begegnung der Religionen*, s. 84.

w tym, co empiryczne, nie odnajdziemy całej teologicznej treści tej wypowiedzi. Dzięki spotkaniu z Jezusem z Nazaretu Bóg Izraela stał się Bogiem narodów. Przez Niego spełniła się rzeczywiście obietnica, że narody będą modlić się do Boga Izraela jako jedynego Boga, że „góra Pana" zostanie wyniesiona ponad wierzchołki innych gór.

Jeśli Izrael nie może, tak jak chrześcijanie, widzieć w Jezusie Bożego Syna, to nie jest całkowicie niemożliwe to, aby zobaczył w nim Bożego sługę, który niesie narodom światło swego Boga. I odwrotnie: jeśli chrześcijanie pragną, aby Izrael pewnego dnia zobaczył w Chrystusie Syna Bożego i aby w ten sposób przezwyciężony został dzielący obie te religie rozłam, to powinni oni uznać postanowienie Boga, który w „czasie pogan" najwidoczniej dał Izraelowi jego własne posłanie. Ojcowie Kościoła opisywali je następująco: jako pierwsi posiadacze Pisma świętego muszą oni pozostać obok nas, aby w ten właśnie sposób dawać świadectwo wobec świata.

Co jednak mówi to świadectwo? Przechodzimy tu do drugiej z moich uwag. Sądzę, że dla wiary Izraela istotne są dwie rzeczy. Po pierwsze Tora, przyjęcie woli Bożej, a przez to wprowadzanie Jego panowania, Jego królestwa na tym świecie. Po drugie zaś nadzieja, oczekiwanie Mesjasza – więcej, pewność, że sam Bóg wejdzie w dzieje i wprowadzi sprawiedliwość, którą my możemy realizować tylko w bardzo niedoskonałych formach. W ten sposób łączą się trzy wymiary czasu: posłuszeństwo woli Boga odnosi się do otrzymanego słowa, które trwa w dziejach i chce być uobecniane w posłuszeństwie. Posłuszeństwo to, które realizuje w czasie część Bożej sprawiedliwości, jest wychyleniem się ku przyszłości, w której Bóg pozbiera kawałki czasu i w swej sprawiedliwości stworzy z nich całość.

Owa figura obecna jest również w chrześcijaństwie. Triada wiary, nadziei i miłości odpowiada w pewnym sensie trzem wymiarom czasu: posłuszeństwo wiary przyjmuje przychodzące z wieczności słowo, przemienia je w miłość, w teraźniejszość, i w ten sposób otwiera drogę przyszłości. Dla wiary chrześcijańskiej charakterystyczne jest to, że wszystkie trzy wymiary są ze sobą połączone i zrealizowane w postaci Chrystusa, za sprawą którego zostają zarazem przeniesione w wieczność. W Nim czas i wieczność są obecne jednocześnie, a nieskończona przepaść między Bogiem a człowiekiem zostaje przekroczona. Chrystus bowiem przychodząc na ziemię nigdy nie przestał być u Ojca; jest On obecny we wspólnocie wierzących, a zarazem jest nieustannie tym, który ma nadejść.

Również Kościół oczekuje Mesjasza, którego już zna i który jednocześnie ma dopiero objawić swoją chwałę. Posłuszeństwo i obietnica także w wierze chrześcijańskiej są ze sobą ściśle związane. Chrystus jest dla chrześcijan uobecnionym Synajem, żywą Torą, która nas zobowiązuje, a zarazem przenosi w przestrzeń miłości wraz z jej niewyczerpanymi możliwościami. W ten sposób

jest On gwarantem nadziei, że Bóg nie pozwoli, by historia stała się nie mającą znaczenia przeszłością, lecz jest w niej obecny i prowadzi ją do celu.

W odniesieniu do powyższego można powiedzieć, że postać Jezusa zarazem łączy i dzieli Izrael i Kościół. Przezwyciężenie tego podziału nie jest w naszej mocy, sprawia on jednak, że razem jesteśmy na drodze ku temu, co ma nadejść.

WIARA CHRZEŚCIJAŃSKA I RELIGIE MISTYCZNE

Powracamy w ten sposób do wspomnianego już pytania, które konkretnie odnosi się do miejsca chrześcijaństwa w dialogu między religiami: czy teistyczna, dogmatyczna i hierarchicznie zorganizowana religia jest z konieczności nietolerancyjna? Czy wiara w wyrażoną w dogmatach prawdę uniemożliwia dialog? Czy pokój jest związany z rezygnacją z prawdy?

Na te pytania spróbuję odpowiedzieć w dwu krokach. Najpierw trzeba jeszcze raz przypomnieć, że wiara chrześcijańska zawiera w sobie wymiar mistyczny i apofatyczny. Nowe spotkanie z religiami Azji będzie dla chrześcijan ważne także dlatego, że przypomni im ono o tym właśnie wymiarze ich wiary, przełamując pojawiające się niekiedy jednostronności chrześcijańskiej pozytywności.

Pojawia się tu dylemat: czy nauka o Trójcy Świętej i wiara we wcielenie nie są tak radykalnymi formami tej pozytywności, że Bóg staje się niejako dotykalny i pojmowalny, a tajemnica Boga zostaje zamknięta w ustalonych formach i historycznie danej postaci?

W tym miejscu warto przypomnieć dyskusję między Grzegorzem z Nyssy i Eunomiuszem: Eunomiusz rzeczywiście twierdził, że dzięki objawieniu Bóg stał się całkowicie pojmowalny, podczas gdy Grzegorz teologię trynitarną i chrystologię interpretował jako teologię mistyczną, która wprowadza na nie kończącą się drogę ku zawsze nieskończenie większemu Bogu[12].

Teologia trynitarna jest rzeczywiście apofatyczna o tyle, o ile przemienia proste, wzięte z ludzkiego doświadczenia pojęcie osoby, głosi oczywiście Boga mówiącego, Boga, który jest Logosem, ale zarazem zachowuje owo większe Milczenie, z którego przychodzi i na które wskazuje Logos.

To samo można powiedzieć na temat wcielenia. Rzeczywiście, Bóg staje się w dziejach konkretny, dotykalny, przychodzi do człowieka w ciele. Ale właśnie ten dotykalny Bóg jest całkowicie tajemniczy. Poniżenie, kenoza, którą sam wybiera, jest niejako nowym obłokiem tajemnicy, który Go zarazem ukrywa

---

[12] Zob. na ten temat: F. D ü n z l, *Braut und Bräutigam. Die auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993; B o u y e r, dz. cyt., s. 225n. Nadal aktualna jest praca H. Urs von Balthasara *Présense et pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.

i odsłania[13]. Czy może istnieć bowiem większy paradoks niż ten, że Boga można zranić i zabić? Słowo, które stało się człowiekiem i zostało ukrzyżowane, nieskończenie przekracza wszelkie ludzkie słowa; w ten sposób właśnie kenoza Boga jest miejscem, w którym religie mogą się spotkać bez roszczenia do panowania.

Platoński Sokrates – zwłaszcza w *Obronie Sokratesa* i w *Kritonie* – wskazuje na związek między prawdą i bezbronnością, między prawdą i ubóstwem. Sokrates jest godny wiary, ponieważ jego głoszenie „jednego Boga" nie daje mu ani pozycji, ani bogactwa, lecz przeciwnie – przynosi mu ubóstwo, a ostatecznie stawia go w roli oskarżonego. Ubóstwo jest prawdziwie boską formą przejawiania się prawdy: w ten sposób może ona oczekiwać posłuszeństwa, które nie przynosi alienacji.

TEZY KOŃCOWE

Pozostają jeszcze pytania: Co to konkretnie znaczy? Co wynika z takiego ujęcia chrześcijaństwa dla dialogu między religiami? Czy model teistyczny, inkarnacyjny otwiera szersze perspektywy niż modele mistyczny i pragmatyczny?

Na początek trzeba otwarcie powiedzieć, że ten, kto jako rezultatu dialogu międzyreligijnego oczekuje połączenia religii, na pewno zostanie rozczarowany. W czasie, w którym przyszło nam żyć, nie wydaje się to możliwe, i być może nie należy sobie nawet tego życzyć.

Czego zatem można oczekiwać? Chciałbym powiedzieć o trzech rzeczach. Po pierwsze, spotkanie religii jest możliwe nie dzięki rezygnacji z prawdy, lecz jedynie dzięki jej głębszemu zrozumieniu. Sceptycyzm nie łączy, podobnie jak czysty pragmatyzm. Stają się one tylko okazją do rozwoju ideologii, które wówczas są bardziej pewne siebie. Rezygnacja z prawdy i z przekonań nie nobilituje człowieka, lecz wydaje go rachunkowi korzyści, pozbawia go jego wielkości. Konieczny jest natomiast szacunek dla wiary innych ludzi i gotowość, aby w tym, co jest mi obce, poszukiwać prawdy, która mnie dotyczy, która może mnie korygować i prowadzić dalej. Konieczna jest gotowość, aby w wielu przejawach religii, być może obcych nam, poszukiwać głębi, która się w nich kryje.

Potrzebna jest ponadto gotowość do przekroczenia własnych ograniczeń, do lepszego poznania tego, co własne, przez to, że rozumiem innych i w ten sposób pozwalam się prowadzić drogą ku większemu Bogu – w przekonaniu, że

---

[13] Zob. B. S t a u b e n r a u c h, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg 1995, s. 84-96.

prawdy o Bogu nigdy nie posiadam całkowicie, że zawsze się jej uczę, zawsze jestem pielgrzymem, którego droga nigdy się nie kończy.

Po drugie, jeśli tak jest, że w tym, co inne, należy zawsze szukać tego, co pozytywne, tak że inny musi być mi pomocą na drodze ku prawdzie, to nie może nigdy zabraknąć elementu krytycznego. Religia niejako zawiera w sobie cenną perłę prawdy, ale zarazem ciągle ją ukrywa, i dlatego zagraża jej niebezpieczeństwo rozminięcia się ze swoją własną istotą. Religia może być chora, może stać się niszcząca. Może (i powinna) prowadzić człowieka do prawdy, ale może też odciąć go od niej. Zawarta w Starym Testamencie krytyka religii jest nadal aktualna. Stosunkowo łatwo przychodzi nam krytykować religie innych, musimy być jednak również gotowi do przyjęcia krytyki, gdy dotyczy ona naszej własnej religii.

Karl Barth rozróżniał w chrześcijaństwie religię i wiarę. Nie miał racji wówczas, gdy chciał je całkowicie rozdzielić, za pozytywną uznając tylko wiarę. Wiara bez religii jest nierzeczywista; religia należy do wiary i chrześcijaństwo musi zgodnie ze swoją istotą istnieć jako religia. Miał jednak rację twierdząc, że również wiara chrześcijan może być chora i przerodzić się w zabobon. Zatem konkretna religia przeżywana w wierze musi być nieustannie oczyszczana przez odsłaniającą się w wierze prawdę, która – z drugiej strony – w dialogu pozwala na nowo poznać swoją tajemnicę i jej nieskończoność.

Po trzecie: Czy oznacza to, że misje należy zastąpić dialogiem, w którym nie chodzi o prawdę, lecz o to, by wzajemnie sobie pomagać w stawaniu się lepszymi chrześcijanami, żydami, muzułmanami, hinduistami czy buddystami? Moja odpowiedź jest negatywna. Byłaby to bowiem ponownie całkowita obojętność, w której pod pozorem wzajemnego umacniania się w wierze nie bralibyśmy poważnie ani nas samych, ani innych, rezygnując ostatecznie z prawdy. Wydaje mi się, że odpowiedź jest następująca: misje i dialog nie mogą być sobie przeciwstawiane, lecz muszą się wzajemnie przenikać[14].

Dialog nie jest niezobowiązującą rozmową. Jego celem jest przekonanie, odnalezienie prawdy – w przeciwnym razie jest bezwartościowy. W przyszłości misje nie powinny być pojmowane w ten sposób, że człowiekowi pozbawionemu dotąd poznania Boga mówi się, w co ma wierzyć. Co prawda w świecie, który staje się coraz bardziej ateistyczny, rzeczywiście może tak być, ale w świecie religii spotykamy ludzi, którzy poprzez swoją religię poznali Boga i próbują żyć w relacji do Niego. Dlatego przepowiadanie musi stać się dialogiczne. Nie głosi się drugiemu czegoś całkowicie mu nieznanego, lecz odsłania się ukrytą głębię tego, czego w swojej wierze już dotknął. I odwrotnie, przepowiadający

---

[14] Na temat właściwego rozumienia misji zob.: H. B ü r k l e, *Missionstheologie*, Stuttgart 1979; P. B e y e r h a u s, *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission*, Wuppertal 1996. Ważne uwagi znajdują się w artykule R. Spaemanna, *Ist eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich?*, w: *Festschrift für N. Lobkowicz zum 65. Geburtstag*, Berlin 1996, s. 41-48.

jest nie tylko dającym, lecz również obdarzanym. W tym sensie w dialogu między religiami powinno znaleźć się miejsce dla tego, co Kuzańczyk wyraził jako życzenie i nadzieję w swojej wizji niebieskiego soboru: dialog religii powinien coraz bardziej prowadzić do wsłuchiwania się w Logos, który ukazuje nam jedność pośród naszych podziałów i sprzeczności.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*

Ks. Romuald Jakub WEKSLER-WASZKINEL

JAN PAWEŁ II – EMMANUEL LÉVINAS O KRYZYSIE KULTURY

Gdy [...] mówimy o „spotkaniach" Jana Pawła II – Biskupa Rzymu, pierwszego i najważniejszego nauczyciela Kościoła – z filozofem par excellence żydowskim, jest rzeczą zrozumiałą, iż podstawową „przestrzenią spotkania" jest wspólne z Żydami dziedzictwo – a więc najpierw i przede wszystkim hebrajska Biblia, którą chrześcijanin nazywa Starym Testamentem.

Z całą pewnością Jan Paweł II i Emmanuel Lévinas spotkali się w sierpniu 1983 roku w Castel Gandolfo, gdzie Gospodarz letniej rezydencji papieży gościł uczestników kolokwium na temat: „Człowiek w nauce współczesnej"; jednym z nich był Lévinas, który wystąpił z referatem: *Transcendencja i pojmowalność*[1]. Nie wiem, czy było to ich pierwsze spotkanie czy w ogóle – jedyne. Pozostawiając tę kwestię biografom, chciałbym zwrócić uwagę na inne „spotkania". Otóż interesujący wydaje się fakt, iż Jan Paweł II w swoim nauczaniu – co najmniej dwukrotnie – wprost przywołuje poglądy Lévinasa, a jeden raz nawet wyróżnia go spośród wszystkich współczesnych myślicieli.

Jan Paweł II, biskup Rzymu – zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego, następca św. Piotra Apostoła – jest przede wszystkim pierwszym świadkiem wiary i najważniejszym jej nauczycielem (por. Mt 16, 18-19; Łk 22, 31-32). Natomiast E. Lévinas, nieżyjący już filozof francuski[2], należy do myślicieli wyraźnie lokujących się w judaizmie[3]. Przywoływanie przez Jana Pawła II poglądów Lévinasa oraz ich akceptacja wskazuje na bliskość poglądów Papieża i Lévinasa w płaszczyźnie filozoficznej.

---

[1] E. L é v i n a s, *Transcendencja i pojmowalność*, w: *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo 1983*, red. K. Michalski, Paryż 1988, s. 199-213. Dalej: TIP.

[2] E. Lévinas urodził się 12 stycznia 1906 roku w Kownie. W szkołach znajdujących się na terenie Litwy i Ukrainy zdobył wykształcenie średnie. Po rewolucji bolszewickiej wraz ze swoją rodziną przeniósł się do Francji, gdzie ukończył studia filozoficzne, a po ich ukończeniu (1930 r.) przyjął obywatelstwo francuskie. Podczas II wojny światowej służył w armii francuskiej, wzięty do niewoli przebywał w obozie jenieckim w Niemczech. Od 1947 roku wykładał w szkole filozoficznej J. Wahla. Przez długie lata był dyrektorem i profesorem filozofii w Wyższej Szkole Judaizmu w Paryżu (École Normale Israélite Orientale). Od 1964 roku był profesorem filozofii Uniwersytetu w Poitiers, od 1967 – w Paryżu-Nanterre, od 1973 – na Sorbonie. Zmarł 25 grudnia 1995 roku.

[3] Zob. np. E. L é v i n a s, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdańsk 1991. André Neher, jeden z najwybitniejszych znawców kultury żydowskiej, wśród prac na temat żydowskiej tożsamości wymienia tę pracę Lévinasa.

1. Truizmem jest stwierdzenie, iż nasze dobiegające kresu stulecie przejdzie do historii jako wiek szczególnego poniżenia człowieka. Chyba najbardziej ponurymi jego symbolami pozostaną Auschwitz-Birkenau oraz Kołyma. Dwie nazwy oznaczające dwa oddalone od siebie miejsca na Ziemi, niczym dwa ślady pieczęci, pozostawione przez dwa zbrodnicze systemy: niemiecki nazistowski nacjonalizm oraz sowiecki „internacjonalizm". Systemy te – zgodnie z potoczną opinią – wywodzi się z całkowicie odmiennych źródeł. Tymczasem oba lęgną się w jednakowym klimacie intelektualnym, chociaż poszczególne społeczności – w różny sposób i w różnym stopniu uczestniczące w tych systemach – nie zawsze były (i nie zawsze są) tego świadome. Na ten właśnie fakt zwracał uwagę Ojciec Święty podczas pielgrzymki apostolskiej na Litwę we wrześniu 1993 roku. Przemawiając na Uniwersytecie Wileńskim do przestawicieli kultury i nauki powiedział: „Totalitaryzmy o przeciwnych znakach i chore demokracje doprowadziły do głębokich wstrząsów w dziejach naszego stulecia. Każdy z systemów, następujących po sobie i wzajemnie się zwalczających, miał swą własną fizjonomię, nie sądzę jednak, by błędem było uznanie ich wszystkich za wytwory jednej i tej samej k u l t u r y i m m a n e n c j i, bardzo rozpowszechnionej w Europie ostatnich wieków, z której rodzą się wizje istnienia osobowego i zbiorowego ignorujące Boga i lekceważące Jego zamysł wobec człowieka"[4].

Cóż jednak zacytowany fragment ma wspólnego z poglądami E. Lévinasa? Otóż bardzo wiele. To właśnie Lévinas, w dziele opublikowanym w latach sześćdziesiątych[5], kulturę europejską nazywa k u l t u r ą i m m a n e n c j i, czyniąc ją odpowiedzialną za totalitarne ideologie naszego stulecia[6]. Również diagnozowaniu kultury europejskiej, doprowadzonej „pomiędzy «radykalne zło» Oświęcimia a groźbę jądrową", w której „immanencja jest najwyższą łaską energii duchowej", poświęca Lévinas dwa referaty wygłoszone w roku 1983: pierwszy na XVII Międzynarodowym Kongresie Filozoficznym w Montrealu[7], drugi zaś podczas wspomnianego już kolokwium w Castel Gandolfo.

Aby podjęty temat uczynić bardziej zrozumiałym – słów parę o Lévinasa rozumieniu kultury immanencji.

Kulturę określa się jako racjonalizację natury[8]. I chyba zgodziłby się z tym określeniem Lévinas, który przez kulturę rozumie „sens wprowadzony w byt"

---

[4] J a n P a w e ł II, *Nowe przymierze między Kościołem a kulturą*, „L'Osservatore Romano", wyd. pol. 14(1993) nr 12, s. 17.

[5] E. L é v i n a s, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961 (wyd. pol.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 1998).

[6] Por. C. W o d z i ń s k i, *Ateny, Jerozolima, Rzym...*, w: L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, Kraków 1993, s. 7-62; B. S k a r g a, *Emmanuel Lévinas: kultura immanencji*, w: taż, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Kraków 1997, s. 92-113.

[7] E. L é v i n a s, *Filozoficzne określenie idei kultury*, „Studia Filozoficzne" 1983, nr 9, s. 25-34. Dalej: FIK.

[8] Por. M. A. K r ą p i e c, *Ja-człowiek*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 9, Lublin 1991, s. 236.

(FIK, s. 27). Tu pojawia się problem: jaka jest geneza tegoż sensu? Czy pochodzi on od rozpoznawanej rzeczy, czy od poznającego człowieka? A może jedno i drugie źródło sensu jest zawodne albo przynajmniej niewystarczające?

Francuski filozof uważa, że cechą charakterystyczną kultury europejskiej jest całkowite zamknięcie się w świadomości. „Nowoczesność – stwierdza Lévinas – może się rozpoznać jako ten moment kultury, w którym sama idea przyrody pomyślana jako idea b y t u – tak ważna dla kultury greckiej, a znacząca coś i n n e g o niż ludzkie – okazuje się poddana całkowicie temu, co ludzkie" (FIK, s. 26). Podkreślmy – poddana całkowicie! To właśnie w owym całkowitym poddaniu idei bytu temu, co ludzkie, kryje się błąd i czai niebezpieczeństwo.

Nowoczesność ukazała kulturę immanencji w dojrzałym kształcie, ale – zdaniem Lévinasa – przyczyn takiego właśnie kształtu kultury nowoczesnej należy szukać u samych źródeł filozofii zachodnioeuropejskiej. Albowiem już umysł ukształtowany w starożytnej Grecji redukował Inne do Tego-samego: „w s z y s t k o j e s t w o d ą" – mawiał Tales z Miletu. Już w starożytności umysł stał się synonimem wiedzy, a wiedza – rzeczywistości; „noein to kai noema tauton" – głosił Parmenides. Rzeczywistość, idea bytu – to, co według Platona miało być „rzeczywiście rzeczywiste", duch odnajdywał w sobie, przypominał. Lévinas pisze: „Być może właśnie ta adekwatność wiedzy do bycia każe powiedzieć, że uczymy się tylko tego, co już wiemy, że nic absolutnie nowego, nic innego, nic obcego, nic transcendentnego nie pobudza ani nie rozszerza prawdziwie ducha, który ma wszystko poddać rozważeniu, i że, jak to czytamy w *Timajosie*, «krąg Tego-samego otacza krąg Innego»" (TIP, s. 202)[9]. Tak było u Platona. Podobnie, zdaniem Lévinasa, jest w całej filozofii europejskiej.

Tak więc: „W kulturze zachodniej wiedza stała się miejscem zespolenia tego, co sensowne, z tym, co pojmowalne, i utożsamiła się z całą dziedziną duchową" (FIK, s. 25). Inny, komplementarny tekst mówi: „Jako wiedza myśl jest sposobem, w jaki zewnętrzność odnajduje siebie wewnątrz świadomości, która nie odwołując się do żadnego wyróżnika nieustannie siebie identyfikuje i jest Mną: Tym-samym. Wiedza jest relacją T e g o-s a m e g o do I n n e g o, w której Inne redukuje się do Tego-samego i traci swą obcość oraz w której myśl odnosi się do tego, co inne, ale tak, że inne nie jest już inne jako takie, lecz jest już własne, już m o j e. Odtąd nie ma ono tajemnic, otwiera się dla badania, to znaczy jest ś w i a t e m. Immanencją" (TIP, s. 201n.).

Tak więc wolno chyba stwierdzić, iż kultura zachodnia nie tyle sens wprowadziła w byt, ile raczej „byt" (idee bytu – ideę przyrody) wyprowadziła (wywiodła) z sensów świadomościowych (konstytuowanych przez świadomość).

---

[9] Por. P l a t o n, *Timajos*, 36 c. W tłumaczeniu P. Siwka (Warszawa 1986, s. 43) czytamy: „Ruch koła zewnętrznego przeznaczył na to, aby był ruchem substancji Tego Samego; ruch koła wewnętrznego miał być ruchem substancji Innego".

Wszystko jest ze świadomości wywiedzione albo przynajmniej do niej dopasowane: adequatio wiedzy i bycia, czyli właśnie immanencja[10].

Jakie są konsekwencje kultury immanencji? Zdaniem Lévinasa, eliminuje ona wszelką inność, wszelką transcendencję: „Inny zostaje pozbawiony swej inności, [...] staje się on treścią mojej wiedzy, jego transcendencja – moją immanencją. [...]. Wiedza jest kulturą immanencji. [...] Nic, co transcendentne, nie może pobudzić lub prawdziwie rozszerzyć umysłu. Kultura autonomii ludzkiej i prawdopodobnie zarazem kultura głęboko ateistyczna. Myśl sama się równa myśli" (FIK, s. 28).

Powiada się, że filozofia zrodzona w starożytnej Grecji była – co zresztą miało stanowić o jej swoistości – wiedzą czysto teoretyczną, że była poznaniem dla samego poznania (propter ipsum scire). Otóż Lévinas zauważa, że każde uogólnienie – sprowadzanie innego do tego-samego – jakkolwiek z założenia miałoby być czysto teoretyczne, jest zawsze jakimś braniem w posiadanie, „zawładnięciem", „zawłaszczeniem", „ujednakowieniem", którego szczytem jest „zaspokajanie". Są to wszystko metafory, których – zdaniem Lévinasa – nie wolno lekceważyć[11].

Kultura immanencji niesie tożsamość wchłaniającą odmienność, niesie t o t u m – bardzo różnej proweniencji[12] – ogarniające i eliminujące i n n o ś ć. W sferze polityki – niesie nietolerancję oraz, niejednokrotnie, fizyczną przemoc wobec tych wszystkich, którzy zostaną sklasyfikowani w kategoriach ideologicznej obcości. Autor *Totalité et infini* pisał: „Oblicze bytu ukazujące się w wojnie utrwalone jest w pojęciu totalności, które zdominowało zachodnią filozofię"[13].

---

[10] Doskonałą ilustracją owego konstytuowania sensu, a więc wyprowadzania „bytu" ze świadomości, może być następujący tekst Husserla z jego *Medytacji kartezjańskich* (Warszawa 1982, s. 30): „Świat nie jest dla mnie w ogóle niczym innym jak światem istniejącym świadomościowo w tym cogito, ze względu na mnie posiadającym swą moc obowiązującą. [...] Nie jestem w stanie przenieść się życiem, doświadczeniem, myśleniem, aktami wartościowania i działania w inny świat, inny niż ten, który sens i moc obowiązywania ma we mnie i ze mnie samego".

[11] „W kulturze immanencji zaspokojenie jako szczyt! Metafora, którą trzeba wziąć na serio; kultura, w której nic nie może pozostać inne, zwraca się natychmiast ku praktyce i możliwej technice. Odtąd zanim jeszcze zapanowała technika epoki industrializmu i rzekome zepsucie, o które epokę tę się oskarża, kultura wiedzy i immanencji rysować się zaczęła jako ucieleśnienie praktyki i zaborczości, przywłaszczania i zaspokojenia" (FIK, s. 29).

[12] „Wszystko jedno – pisze polski komentator Lévinasa – czy naczelną kategorią jest «świadomość społeczna», «społeczna struktura», «proces historyczny», czy też «świadomość», «bycie» lub «ontologia», niezależnie, jakie zachodzą między tymi sposobami myślenia odmienności, wspólne jest im zasadnicze nastawienie. Naczelna kategoria jest tak skonstruowana, że wyklucza trwałe różnice między ludźmi, ich nieredukowalną autonomię i odmienność. Jednostka jest samodzielnym podmiotem tylko warunkowo i tymczasowo. Nad pytaniem o różnicę dominuje pytanie o całość, pytanie o uczestnictwo tego, co konkretne, w tym, co ogólne". K. W ó y c i c k i, *Inny i Bóg. Nad książkami Emmanuela Lévinasa*, „Więź" 1983, nr 5, s. 21.

[13] Cyt. za: W o d z i ń s k i, dz. cyt., s. 56.

Tak oto zarysowane powyżej poglądy francuskiego filozofa oraz cytowana wileńska wypowiedź Jana Pawła II wydają się mieć podobną wymowę. Nie wiadomo, w jakim stopniu poglądy Lévinasa – poniekąd ich ziomka – znali litewscy słuchacze Papieża, Jan Paweł II znał je z całą pewnością. W jakim stopniu je podzielał?

Jan Paweł II trochę inaczej niż Lévinas patrzy na dzieje filozofii. W książce *Przekroczyć próg nadziei* kulturę immanencji – całkowite zamknięcie się w świadomości, wiąże dopiero z poglądami Kartezjusza. Zdaniem Papieża, Kartezjusz stoi u początków „nowej epoki w dziejach myśli europejskiej", to on bowiem „zainaugurował wielki zwrot antropocentryczny w filozofii". Słynne odkrycie Kartezjusza, wyrażone powszechnie znanym jego stwierdzeniem: „Myślę, więc jestem", Papież nazywa „programem nowożytnego racjonalizmu". Co charakteryzuje ów program? „Cały racjonalizm ostatnich stuleci – stwierdza Papież – czy to w wydaniu anglosaskim, czy później kantyzm, heglizm oraz filozofia niemiecka XIX i XX wieku razem z Husserlem i Heideggerem – to wszystko jest poniekąd dalszy ciąg i rozwój poglądów kartezjańskich. Autor *Méditations philosophiques* ze swoim dowodem ontologicznym odsunął nas od filozofii istnienia, a także od tradycyjnych dróg św. Tomasza. Te drogi prowadzą do Boga, który jest «istnieniem samoistnym». Ipsum esse subsistens. Kartezjusz ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku «czystej świadomości»: Absolutu, który jest czystym myśleniem. Taki Absolut nie jest samoistnym istnieniem, ale poniekąd samoistnym myśleniem. Tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli[14]. Nie tyle ważna jest obiektywna prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawienia się czegokolwiek w ludzkiej świadomości. Znajdujemy się u progu nowoczesnego immanentyzmu i subiektywizmu"[15].

Nie ma chyba potrzeby dokładniej komentować tego, co jest aż nazbyt wyraźne. Oczywiście, skoro Papież pisze o immanentyzmie n o w o c z e s n y m, to, być może, nie jest zupełnie bezpodstawne szukanie jego źródeł w starożytności. Początków kultury immanencji można dopatrywać się u preskokratyków jońskich (Tales) lub italskich (Parmenides), u Platona i Arystotelesa. Wszakże to dopiero Kartezjusz inauguruje antropocentryczny zwrot w filozofii, a jego „absolutyzacja podmiotowej świadomości" rozpoczyna nową epokę całkowitego zamknięcia się w świadomości.

Tak więc, chociaż Jan Paweł II patrzy na dzieje filozofii nieco inaczej niż Lévinas, zgadza się z nim w kwestii samego pojmowania „kultury immanencji" – jako c a ł k o w i t e g o zamknięcia się w ś w i a d o m o ś c i – upatrując w tak

---

[14] Poglądy, które Jan Paweł II wiąże z Kartezjuszem, Lévinas przypisuje całej kulturze zachodniej już od samych jej narodzin: „W kulturze zachodniej – stwierdza – wiedza stała się miejscem zespolenia tego, co sensowne, z tym, co pojmowalne, i utożsamiła się z całą dziedziną duchową" (FIK, s. 25).

[15] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 55.

rozumianej kulturze jedną z przyczyn zarówno niemieckiego nacjonalizmu, jak i sowieckiego „internacjonalizmu", podobnie zresztą jak i każdego innego totalitaryzmu.

Rozpoznanie „choroby", wskazanie przyczyn totalitaryzmów, które pochłonęły miliony ludzkich istnień, to przecież bardzo dużo. Papież w przemówieniu wileńskim poniekąd powołuje się na „diagnozę" Lévinasa oraz – co starałem się pokazać – zgadza się z nią.

2. Na rozpoznaniu choroby i wskazaniu jej przyczyn sprawa się jednak nie kończy. Konieczne jest przeciwdziałanie chorobie, wyjście z zamknięcia w świadomości, przezwyciężenie kultury immanencji. Jakie propozycje wysuwa w tym względzie Lévinas? Jaką postawę wobec tych propozycji zajmuje Jan Paweł II?

Otóż – mówiąc najprościej – filozof francuski kulturze immanencji przeciwstawia kulturę transcendencji, której fundamentem jest relacja etyczna[16]. Jego „projekt kultury" możemy nazwać propozycją metafizyki o wyraźnie kantowskiej proweniencji[17]. Tyle tylko że Kantowskie „ja-myślę" poddaje się jednoczącej syntezie, z czego Lévinas zdaje sobie sprawę. Zresztą formalna etyka Kanta zamyka się w granicach rozumu, podobnie jak w granicach rozumu zamyka się Kanta pojmowanie religii[18]. Tymczasem relacja etyczna, o której mówi Lévinas, stanowiąca fundament kultury transcendencji, jest relacją „z drugim jako takim, a nie relacją z innym sprowadzonym już do Tego-samego", czyli „relacja etyczna" odsłania niejako transcendencję. Lévinas mówi, co ową transcendencję ukazuje: „Ta inność i to absolutne oddzielenie manifestuje się w epifanii twarzy, w tym twarzą-w-twarz".

---

[16] Lévinas pisze: „pytać się trzeba: inność innego człowieka, inność drugiego, czyż nie posiada dla mnie od razu absolutnego charakteru, absolutnego w etymologicznym sensie tego wyrazu, tak jakby drugi nie był tylko innym w sensie logicznym i formalnym (to jest innym w znaczeniu dającym się logicznie lub transcendentalnie przezwyciężyć, poddającym się jednoczącej syntezie Kantowskiego «Ja-myślę»), lecz innym w sposób nieredukowalny, o inności i oddzielności rozszczepiających każdą syntezę, wcześniejszych niż wszelka jedność, gdzie możliwa relacja mego Ja z drugim, z innością niepożądanego obcego – gdzie społeczne uczucia są niezależne od wszelkiego uprzedniego rozpoznania i wszelkiego formowania się całości? Relacja etyczna! Projekt kultury poprzedzającej politykę, kultury, która oznajmiając zbliżenie się moje do bliźniego, nie polega na jakimś braku lub «stracie» w stosunku do Jedności Jedynego. Relacja z drugim jako takim, a nie relacja z innym sprowadzonym już do Tego-samego, do pokrewieństwa z moim. Kultura transcendencji [...]. Ta inność i to absolutne oddzielenie manifestuje się w epifanii twarzy, w tym twarzą-w-twarz" (FIK, s. 32n.).

[17] B. Skarga, w następujący sposób charakteryzuje propozycje Lévinasa: „W gruncie rzeczy Lévinas w [...] walce z egologią stawia pytanie, jak możliwa jest metafizyka. Pytanie jest kantowskie i kantowskie rozwiązanie. Możliwa jest ona bowiem nie w sferze poznania, lecz etyki" (dz. cyt., s. 106).

[18] Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971; t e n ż e, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993.

Kultura transcendencji to, według Lévinasa, inny wymiar kultury różniący się od kultury immanencji tym, że „dramat jej mógłby się rozgrywać w planie bardziej antycznym i «bardziej przyszłościowym» [...]. Kultura być może oczekiwana w wielości kultur jako ukryta uniwersalność. Nie wyrzekająca się przy tym prawdy i piękna" (FIK, s. 27). Ponieważ kultura immanencji redukuje Inne do Tego-samego, wobec tego kultura transcendencji „wymaga innej fenomenologii, a to destrukcji fenomenologii przejawu i wiedzy" (TIP, s. 205). To już nie może być kultura wiedzy: „Wiedza – przypominam cytowane stwierdzenie Lévinasa – jest kulturą immanencji". Zatem kultura transcendencji jest „pewną nie-in-dyferentnością, pojętą wedle intrygi duchowej całkowicie odmiennej od gnozy!" (TIP, s. 206). Mówiąc inaczej: kultura transcendencji jest nieobojętnością, której obca jest obojętność nauki – gnosis! – zrodzonej w starożytnej Grecji (poznanie dla poznania). Stąd właśnie intrygę duchową rodzącą kulturę transcendencji określa Lévinas jako odmienną od gnozy. Z kolei ta inna fenomenolgia „nie mieści się już w polu kartezjańskich tekstów [....]. I być może jest to też droga powrotu mądrości z nieba na ziemię" (TIP, s. 211).

Symbolika cytowanych tekstów, chociaż wydaje się dziwna, jest chyba dostatecznie zrozumiała. Całkowicie odmienna od gnozy intryga duchowa czy inny wymiar kultury, rozgrywający się w planie bardziej antycznym aniżeli początki kultury starożytnej Grecji, ujawniający przy tym, a przynajmniej wskazujący kierunek ku „transcendencji" – to element religijny w metafizyce Lévinasa, kierujący ku Biblii hebrajskiej[19], gdzie jego przewodnikiem i poniekąd mistrzem był Franz Rosenzweig (1886-1929).

Lévinas, któremu dane było przeżyć zagładę w chrześcijańskiej Europie i który, podobnie jak Th. W. Adorno[20], pytał: jak filozofować po Auschwitz? – w dziele Rosenzweiga *Gwiazda zbawienia*[21] odnalazł odmienną drogę od tej, którą kroczyła filozofia od Wysp Jońskich (Tales) po Jenę (Hegel) i Fryburg (Heidegger). U Rosenzweiga filozof francuski po raz pierwszy odkrywa radykalną krytykę totalności „oraz – jak sam pisał – otwarcie całkiem innej drogi w poszukiwaniu tego, co ma sens"[22] – całkiem innej niż ta, którą wytyczył „rozum filozoficzny" uformowany w starożytnej Grecji. Nie będą to już mianowicie sensy odnalezione w wiedzy-gnosis. Na owej całkiem innej drodze Biblia hebrajska zyskuje „godność aktu fundującego rozumienie"[23].

---

[19] O tym, że dzieje hebrajskiej Biblii (Starego Testamentu) rozgrywają się w planie bardziej antycznym niż antyczne dzieje Grecji i Rzymu, nikogo chyba nie trzeba przekonywać. Por. np. M. F i l i p i a k, *Biblia jako tekst religijny i kulturowy*, Lublin 1993.

[20] Por. Th. W. A d o r n o, *Dialektyka negatywna*, Warszawa 1986.

[21] F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda zbawienia*, Kraków 1998.

[22] Cyt. za: T. G a d a c z, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Lévinasa krytyka heglowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, s. 14.

[23] Zob. E. L é v i n a s, *Franz Rosenzweig: współczesna myśl żydowska*, Kraków 1985, s. 109--125 „Teksty Filozoficzne".

Dokładniejszy opis tej drogi nie jest konieczny. Zawartość „relacji etycznej", stanowiącej fundament kultury transcendencji, bodajże najwyraźniej i najzwięźlej objaśnił Lévinas w *Etyce i nieskończonym*: „Świadectwo etyczne jest objawieniem, które nie jest poznaniem. Czy trzeba jeszcze mówić, że w ten sposób świadczy się tylko o Nieskończonym, o Bogu, którego żadna obecność ani aktualność nie są możliwe?"[24]. Na kongresie filozoficznym w Montrealu Lévinas mówił: „Kultura nie jest przezwyciężeniem ani neutralizacją transcendencji; ona tkwi w odpowiedzialności etycznej i zobowiązaniu wobec drugiego, w stosunku do transcendencji jako transcendencji. Można by ją nazwać miłością. Rządzi nią twarz innego człowieka, która nie jest daną doświadczenia i nie przychodzi ze świata" (FIK, s. 34). Istotnie, owa miłość, której wyrazem jest twarz innego człowieka, nie jest daną doświadczenia i jej sens nie przychodzi ze świata. To sens przychodzący z Biblii. W Księdze Rodzaju (1, 27) czytamy: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę". Przy czym według Lévinasa: „Bycie obrazem nie oznacza bycie ikoną Boga, lecz kroczenie jego śladem"[25]. Lévinas, za Rosenzweigiem, podkreślał, że miłość Boga do człowieka jest nakazem miłości drugiego człowieka, nie może więc zamknąć się w relacji zwrotnej – człowieka do Boga. Podobnie zresztą twarz innego nie jest ikoną Boga, nie oznacza więc drogi poznawczej od obrazu do tego, Kogo jest obrazem. Twarz innego jest kroczeniem śladami Boga – naśladowaniem Go w miłości. Kroczenie śladami dokonuje się poprzez odpowiedzialność za innego.

Co o tak zarysowanej kulturze transcendencji sądzi Jan Paweł II? W jego książce *Przekroczyć próg nadziei* czytamy: „jeżeli chodzi o współczesnych myślicieli, nie mogę powstrzymać się od wymienienia przynajmniej jednego nazwiska. Jest to Emmanuel Lévinas, reprezentant szczególnego kierunku we współczesnym personalizmie oraz filozofii dialogu. Podobnie jak Martin Buber i Franz Rosenzweig, wyraża on tradycję personalistyczną Starego Testamentu, gdzie tak bardzo silnie uwydatnia się stosunek między ludzkim «ja» a Boskim, absolutnie suwerennym «Ty». Bóg, który jest najwyższym prawodawcą, wypowiedział na Synaju z całą mocą to przykazanie: «Nie zabijaj!», jako jeden z imperatywów moralnych o charakterze absolutnym. Lévinas, który podobnie jak jego współwyznawcy, głęboko przeżył dramat Holocaustu, daje temu wielkiemu przykazaniu Dekalogu szczególny wyraz. Oto osoba objawia się dla niego poprzez oblicze. Filozofia oblicza to także dziedzictwo Starego Testamentu, psalmów i ksiąg proroków, gdzie tyle razy jest mowa o «szukaniu Boskiego oblicza» (por. np. Ps 27[26], 8). Z kolei zaś oblicze, jako twarz ludzka, przemawia poprzez każdego człowieka, poprzez każdego skrzywdzonego czło-

---

[24] E. L é v i n a s, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, Kraków [b.r.w.], s. 59.

[25] Cyt. za: T. G a d a c z, *Znaczenie Boga w filozofii Lévinasa* (Przedmowa), w: E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994, s. 27.

wieka, przemawia właśnie słowami: «Nie zabijesz mnie!». Ludzka twarz i przykazanie: «Nie zabijaj» skojarzyły się Lévinasowi w sposób genialny, stając się równocześnie świadectwem naszej epoki, w której zabijanie człowieka jest tak łatwo dekretowane także przez różne parlamenty, i to parlamenty demokratycznie wybrane"[26].

Niewielu jest filozofów mogących się poszczycić taką papieską laudacją pochodzącą od Papieża-filozofa. Przyczyny owej laudacji mogą być jednak potraktowane jako zgoła niefilozoficzne. Podziw Jana Pawła II dla genialnych skojarzeń i wniosków, jakie wyciągnął Lévinas z Holocaustu, może być odczytywany jako pozostający na poziomie akceptacji Dekalogu. A fakt, że Papież akceptuje Dekalog, nie budzi najmniejszego zdziwienia.

Otóż jest to bez wątpienia „spotkanie" na tych samych stronach Biblii, które z wiarą odczytują wyznający wiarę Jezusa (judaizm) i wierzący w Jezusa (chrześcijaństwo). Ale nie tylko! To, co nazwałem papieską laudacją Lévinasa, posiada też bardzo wyraźny i ważny kontekst filozoficzny – refleksję nad dziejami filozofii.

Zwróćmy uwagę, że Lévinas w referacie wygłoszonym w Castel Gandolfo wiele miejsca poświęcił idei nieskończoności w rozumieniu Kartezjusza. Jest to, jak pisze, „idea wyjątkowa, jedyna i, dla Kartezjusza, myślenie o Bogu" (TIP, s. 208). Na czym miałaby polegać jej wyjątkowość? Na tym mianowicie, że owa idea Nieskończoności – Kartezjusza myślenie o Bogu – transcenduje cogito[27]. I coś więcej: Lévinas wskazuje, że sytuacja teoretyczna filozofii immanencji ową transcendencję tak czy inaczej eliminuje. Lévinas pyta jednak (TIP, s. 209), „jak ta idea Nieskończoności może się utrzymać w myśli będącej przecież myślą skończoną?" Pytanie retoryczne – a może prowokujące – gdyż pytający zdawał sobie doskonale sprawę, że po idei Nieskończoności, tak jak ją pojmował Kartezjusz, nie ma śladu w filozofii Hegla, Husserla ani u Heideggera[28]. W takim zaś stanie rzeczy z całą natarczywością wyłania się pytanie: skąd wzięła się owa idea Nieskończoności w filozofii Kartezjusza? Natywistyczne wyjaśnienie samego Descartes'a zdaje się nie zadowalać Lévinasa. W Castel Gandolfo wyjaśniał: „W obrębie idei Nieskończoności, która jest ideą Boga, ma miejsce pobudzenie (affection) tego, co skończone, przez to, co nieskoń-

[26] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 155n.

[27] O Kartezjusza idei Nieskończoności Lévinas stwierdza: „Myślenie, które w swej fenomenologii nie daje się bez reszty zredukować do aktu świadomości podmiotu, do czystej intencjonalności tematyzującej. W przeciwieństwie do idei, które zawsze na poziomie «przedmiotu intencjonalnego» i swego ideatum, panują nad nim, w przeciwieństwie do idei, poprzez które myśl sukcesywnie uchwytuje świat, idea Nieskończoności zawiera więcej, niż może zawierać, więcej, niż pozwala na to pojemność jej cogito. Myśli ona w pewien sposób poza to, co sama myśli" (TIP, s. 208).

[28] Zdaniem Heideggera, stwierdzenie Nietzschego „Gott ist tot" było najtrafniejszą sentencją diagnostyczną odnoszącą się do współczesności, stanowiącą „ostateczną konsekwencję dziejów europejskiej metafizyki". Por. C. W o d z i ń s k i, *Nietzsche*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 4, Warszawa 1996, s. 195.

czone, i to nie w sensie prostej negacji jednego przez drugie, nie w sensie samej tylko sprzeczności, która by je sobie przeciwstawiała i je separowała lub poddawała to, co inne, hegemonii Jednego, pojętego jako «ja myślę». [...]. Pobudzenie skończonego przez nieskończone, które jest nieredukowalne. [...]. Transcendencja nie jest już chybioną immanencją" (TIP, s. 210). I jeszcze bardziej radykalnie: tak pojęta Nieskończoność, Transcendencja, według Lévinasa, nie mieści się już w polu kartezjańskich tekstów[29]. Nie ma dla niej miejsca w tym, co Lévinas nazywał kulturą immanencji.

Czym więc – ponawiam pytanie – usprawiedliwić ową „ideę" w tekstach Kartezjusza? A oto odpowiedź Lévinasa: „Idea Nieskończoności – nawet jeśli jej nazwa, określenie i, w pewien sposób, podatność na operowanie nią mają źródło tylko w jej sensie i zastosowaniu matematycznym – zachowuje w obliczu refleksji swój paradoksalny węzeł, zaplątany w objawieniu religijnym" (TIP, s. 207).

Objawienie religijne, o którym mowa w cytowanym tekście, kieruje nas oczywiście ku Biblii. I – o czym dobrze wiemy – nie tylko Kartezjusz jest w nie „zaplątany". Jest on w dużym stopniu dziedzicem chrześcijańskiego średniowiecza[30]. Chrześcijaństwo natomiast nie pojawia się w średniowieczu; jego oddziaływanie widoczne jest już w starożytności Wschodu i Zachodu Europy. Chrześcijaństwo też nie pojawia się znikąd. Bez hebrajskiej Biblii (używając chrześciajńskiej terminologii): bez Starego (Pierwszego) Testamentu, Nowy (Drugi) Testament byłby księgą niezrozumiałą[31].

Kartezjusza idea Nieskończoności, jego myślenie o Bogu, transcenduje cogito. Lévinas zdawał sobie sprawę z tego, że wiedza o owej transcendencji nie płynie z cogito, lecz jest „zaplątana w objawieniu religijnym". Ponadto był on przekonany, że owa idea Nieskończoności w skończonej myśli nie może się utrzymać. Takie samo przekonanie żywi Jan Paweł II, co więcej – pokazuje wynikające z tego konsekwencje. Mianowicie, według Papieża, w nurcie filozofii postkartezjańskiej nie tyle liczy się obiektywna prawda, ile fakt pojawienia się czegokolwiek w ludzkiej świadomości. W nowoczesnym immanentyzmie „tylko to ma sens – stwierdza Papież – co odpowiada ludzkiej myśli"[32]. Otóż

---

[29] „Tę pobudliwość uwielbienia i pasywność zachwytu można zapewne poddać dalej idącej interpretacji fenomenologicznej [...]. Wszystko to jednak nie mieści się już w polu kartezjańskich tekstów" (TIP, s. 211).

[30] Zob.: E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1966, s. 527.

[31] Jan Paweł II naucza: „nie można wyrazić w pełni tajemnicy Chrystusa nie odwołując się do Starego Testamentu. Punktem wyjścia dla określenia ludzkiej tożsamości Jezusa jest Jego więź z ludem Izraela" (nr 3). Z przemówienia do członków Papieskiej Komisji Biblijnej, 11 IV 1997. Por. *Więź chrześcijaństwa ze Starym Testamentem*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 18(1997) nr 6, s. 41n.

[32] Por. przypis 14. Zwracam tam uwagę na niemal identyczne sformułowania Jana Pawła II oraz Lévinasa.

jego zdaniem tego rodzaju sposób uprawiania filozofii miał określone konsekwencje. Jan Paweł II nie przypisuje Kartezjuszowi odejścia od chrześcijaństwa, jednakowoż „trudno nie widzieć, iż stworzył on [Kartezjusz] klimat, w którym w nowożytnej epoce takie odejście mogło się urzeczywistnić. [...] Mniej więcej sto pięćdziesiąt lat po Kartezjuszu stwierdzamy, jak wyłączono poza nawias to wszystko, co jest istotowo chrześcijańskie w tradycji myśli europejskiej"[33].

Co mianowicie wyłączono? Przede wszystkim francuskie oświecenie okazało się definitywną afirmacją czystego racjonalizmu. Hasła rewolucji francuskiej: wolność, równość, braterstwo – rodziły się z kultu bogini rozumu. „W ten sposób – stwierdza Papież – duchowe, a w szczególności moralne dziedzictwo chrześcijaństwa zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego, do którego trzeba go znów doprowadzić, by odnalazło swą żywotność"[34].

Ale w takim stanie rzeczy rodzi się chyba zasadne i bardzo ważne pytanie: dlaczego to dziedzictwo tak łatwo zostało wyrwane ze swego podłoża ewangelicznego? Podobne pytanie – tyle że z jeszcze większą gwałtownością czy z większym zatroskaniem – można postawić odnośnie do naszego stulecia, zwłaszcza do czasów II wojny światowej[35]. Otóż wydaje się, że stało się tak, ponieważ prawda o samym chrześcijaństwie była coraz bardziej odrywana od swoich korzeni biblijnych! O ile bowiem Lévinas znajduje Kartezjusza ideę Nieskończoności jako jeszcze „zaplątaną" w objawieniu biblijnym, to już „racjonalizm oświeceniowy – konstatuje Papież – wyłączył prawdziwego Boga, a w szczególności Boga Odkupiciela, poza nawias"[36]. Epoka postkartezjańska to, używając słów Papieża, „proces odchodzenia od Boga ojców naszych, od Boga Jezusa Chrystusa"[37] – słowem: od Boga hebrajskiej Biblii.

Na marginesie zauważmy, że papieska interpretacja postkartezjańskiego nurtu filozofii wywołuje niezwykle interesujący temat: absolut filozofów (zwłaszcza współczesnych) a Bóg Biblii hebrajskiej[38]. W każdym razie interpretacja

---

[33] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 56.

[34] Tamże.

[35] Przecież Hitler i większość hitlerowskich zbrodniarzy wywodziła się z rodzin chrześcijańskich. Żołnierzom wermachtu – unurzanym w zbrodnie ludobójstwa – towarzyszyli kapelani wojskowi. Stalin był nie tylko ochrzczony – był uczniem seminarium rosyjskiej Cerkwi prawosławnej.

[36] J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 56.

[37] Tamże.

[38] Zdaję sobie sprawę, że takowy temat ma nie tylko swoją nośność filozoficzną. M. Buber pisał, że słowo „Bóg" jest „słowem najbardziej obciążonym ze wszystkich ludzkich słów. Nic nie zostało tak zbrukane, tak postrzępione [...] Pokolenia ludzi zwaliły na to słowo ciężar swojego strapionego życia i przygniotły je do ziemi; leży w prochu i dźwiga ciężar ich wszystkich. Pokolenia ludzi rozszarpały to słowo swoimi religijnymi podziałami; za nie zabijali, za nie umierali; nosi odciski palców ich wszystkich i krew ich wszystkich. Kreślą karykatury i podpisują Bóg; mordują się wzajemnie i mówią w imię Boga [...] Musimy uszanować tych, którzy Nim gardzą, ponieważ buntują się przeciwko niesprawiedliwości i swawoli tych, którzy tak chętnie powołują się na pełnomocnictwa od Boga". Cyt. za: W. K a s p e r, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 10.

ta odsłania w pełni filozoficzny kontekst ukazujący odmienność postawy Lévinasa – ową „intrygę duchową odmienną od gnozy" – którą wyróżnia Papież. Przecież sam Lévinas wyrasta z tradycji postkartezjańskiej, dokładniej – z fenomenologicznej szkoły Husserla[39]. Wraz z Rosenzweigiem i Buberem Lévinas należy do nurtu filozofii postkantowskiej. Ale wszyscy trzej należą również do personalistycznej tradycji Starego Testamentu. Dla wszystkich trzech ostatecznym i najwyższym źródłem sensu nie jest ani cogito, ani nawet zgodność umysłu z faktycznym stanem rzeczy. W tym ostatnim przypadku możemy mówić o faktyczności prawdy, ale – i to wydaje się bardzo ważne – prawda nie jest Bogiem, lecz Bóg jest prawdą. „Prawda – pisał Rosenzweig – pochodzi od Boga. Bóg jest jej początkiem. Jeśli ona sama jest blaskiem, to On jest światłem, z którego pochodzi blask"[40].

Cokolwiek by sądzić o personalistycznej tradycji Starego Testamentu, z całą pewnością nie jest ona ucieczką w irracjonalizm[41]. Wówczas, gdy Biblia zyskuje g o d n o ś ć a k t u f u n d u j ą c e g o r o z u m i e n i e, nie odrzuca się bynajmniej naturalnych sił rozumu ani się ich nie ogranicza. „Racjonalizm – pisał Lévinas – nie stanowi zagrożenia dla wiary żydowskiej"[42]. Jan Paweł II w najnowszej encyklice poświęconej relacji wiary do rozmu *Fides et ratio* stwierdza: „Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłowić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela" (nr 16). Oczywiście Lévinas pisząc o wierze ma na uwadze judaizm, Jan Paweł II – katolicyzm, ale w obu przypadkach chodzi o relację rozumu do Boga Izraela; w obu przypadkach chodzi o zaznaczenie ważności, wielkości i wyjątkowości ludzkiego rozumu, ale również jego niewystarczalności.

*

Z dwóch naszkicowanych „spotkań" Jana Pawła II z Emmanuelem Lévinasem drugie jest merytorycznie bardziej doniosłe oraz poniekąd wyjaśnia pierwsze.

Zdaniem Papieża epoka postkartezjańska była stopniowym odchodzeniem od Boga Biblii. Wydaje się, że dzieje filozofii taką właśnie opinię potwierdzają. W każdym razie głośni filozofowie wieku XIX albo ogłaszali śmierć Boga (Nietzsche), albo też pisali o absolucie (Hegel) nie mającym nic wspólnego z Bogiem Ksiąg Przymierza[43]. I ostatecznie to właśnie w tym klimacie intelek-

---

[39] Por. J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 17-42.

[40] R o s e n z w e i g, dz. cyt., s. 601.

[41] Por. L é v i n a s, *Trudna wolność*, s. 190-211.

[42] Tamże, s. 112; por. L é v i n a s, *O Bogu, który nawiedza myśl.*

[43] J. S. Pasierb pisał: „Bóg filozofów XIX wieku to absolut – to chłodne słowo jakże groźnie spowinowacone jest ze słowem absolutyzm! Absolut utożsamiający się ze światem, z ideą, z historią,

tualnym – nietzscheańsko-heglowskim – rodzą się oba systemy totalitarne, o których wspomniałem na początku tego tekstu.

Zarysowując aspekt filozoficzny „spotkań" Jana Pawła II z Lévinasem nie można pominąć całkowitym milczeniem ich aspektu religijnego. Po wiekach „dyskryminacji, nieusprawiedliwionego ograniczania wolności religijnej [...] wobec żydów"[44], po doświadczeniach Shoah, w dokumencie Soboru Watykańskiego II czytamy: „Kościół [...] pomnąc na wspólne dziedzictwo z Żydami [...] opłakuje akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom" (*Nostra aetate*, nr 4). Gdy więc mówimy o „spotkaniach" Jana Pawła II – Biskupa Rzymu, pierwszego i najważniejszego nauczyciela Kościoła – z filozofem par excellence żydowskim, jest rzeczą zrozumiałą, iż podstawową „przestrzenią spotkania" jest wspólne z Żydami dziedzictwo – a więc najpierw i przede wszystkim hebrajska Biblia, którą chrześcijanin nazywa Starym Testamentem.

Tytułem uzupełnienia warto przypomnieć, że w chrześcijaństwie, już od drugiego wieku po Chrystusie, pojawiała się pokusa porzucenia owego wspólnego dziedzictwa, więcej – przeciwstawienia Starego Testamentu Nowemu Testamentowi. Owa pokusa to herezja marcjonizmu, która zdaniem Jana Pawła II, nie jest obca naszym czasom[45]. Jeżeli zatem w postkartezjańskim immanentyzmie prawda o samym chrześcijaństwie była coraz bardziej odrywana od swoich korzeni biblijnych, jeżeli racjonalizm oświeceniowy wyłączył Boga Biblii poza nawias, to pełne wskazanie przyczyn takiego właśnie stanu rzeczy każe również zwrócić uwagę na trwającą przez wieki – i dziś obecną w chrześcijaństwie – pokusę marcjonizmu, bardziej ogólnie – antyjudaizmu[46].

Jan Paweł II, wyróżniając filozofa mocno zakorzenionego w hebrajskiej Biblii, przypomina również – a może przede wszystkim – o znaczeniu wspólnego z Żydami dziedzictwa.

---

ze społecznością, z państwem, absolut wyposażony we wszystkie atrybuty boskości, wymagający absolutnego podporządkowania się bezbronnego i osamotnionego indywiduum – oto zimne piekło naszego stulecia, jego konstelacji i archipelagów". *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 17.

[44] J a n P a w e ł II, *Odnalezione braterstwo*, „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 7(1986) nr 4, s. 25.

[45] Jan Paweł II naucza: „Według Marcjona Stary Testament pochodził od boga niegodnego tego miana, mściwego i krwiożerczego, podczas gdy Nowy Testament objawił Boga przebaczającego i wielkodusznego. Kościół zdecydowanie odrzucił ten błąd, przypominając wszystkim, że dobroć Boża objawia się już w Starym Testamencie. Niestety, w naszych czasach znów spotykamy się z pokusą marcjonizmu. [...] Stulecia przesądów i wzajemnej wrogości wydrążyły głęboką przepaść, którą Kościół stara się teraz zasypać, przynaglony ku temu przez nauczanie Soboru Watykańskiego II". J a n P a w e ł II, *Więź chrześcijaństwa ze Starym Testamentem*, s. 41.

[46] Por. np. F. G r u n b e r g e r, *Historia społeczna Trzeciej Rzeszy*, Warszawa 1971, s. 519-540; T. Z i e l i ń s k i, *Hellenizm a judaizm*, Warszawa 1927; F. K o n e c z n y, *Cywilizacja żydowska*, Komorów 1997.

PRZEWODNICY PRZEZ GRANICĘ

Ks. Stanisław KOWALCZYK

JACQUES MARITAIN – FILOZOFIA DLA TRZECIEGO TYSIĄCLECIA

W swoim życiu Jacques Maritain łączył wierność poznanej filozoficznej prawdzie z żarliwością wiary. [...] W życiu osobistym i w piśmiennictwie francuskiego tomisty dokonało się sprzężenie logosu i ethosu myśli chrześcijańskiej. Maritain był głosicielem prawdy, a zarazem jej wiernym świadkiem, dlatego jest wiarygodnym przewodnikiem na drodze do prawdy w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa.

Przełom drugiego i trzeciego tysiąclecia jest okresem istotnych transformacji w wielu dziedzinach ludzkiego życia: ekonomicznej, technicznej, naukowej, politycznej oraz ideowo-światopoglądowej. Jest to zarazem czas kryzysu tradycyjnych i uniwersalnych wartości, wskutek czego narasta dysproporcja między postępem naukowo-technicznym a moralno-duchową kondycją znacznej części społeczności światowej. W tej trudnej sytuacji niezbędne jest poszukiwanie myślicieli, których osobiste życie i intelektualne przemyślenia pozwalają widzieć w nich wiarygodnych przewodników w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa.

Należy do nich niewątpliwie Jacques Maritain (1882-1973), francuski filozof – tomista, płodny pisarz, profesor wielu uniwersytetów, prekursor Soboru Watykańskiego II, słusznie nazwany „mistrzem naszych czasów”[1]. Żył w okresie pierwszej i drugiej wojny światowej, obserwował zbrodnicze ekscesy dyktatury komunistycznej i hitlerowskiej. W swym osobistym życiu przeszedł głęboką transformację ideową. W domu rodzinnym wychowywany był w atmosferze agnostycyzmu i indyferentyzmu, natomiast podczas studiów uniwersyteckich słuchał profesorów opowiadających się za ewolucyjnym monizmem, determinizmem, teoriopoznawczym sceptycyzmem i aksjologicznym relatywizmem. Maritain początkowo przyjmował podstawowe idee i złudzenia XIX-wiecznego pozytywizmu. W okresie młodzieńczym był także zwolennikiem ateistycznego socjalizmu i zamierzał poświęcić swoje życie społecznej rewolucji światowej.

Duchowa transformacja Maritaina nastąpiła pod wpływem H. Bergsona, który w swych wykładach i pracach wskazywał na potrzebę autonomicznej filozofii oraz eksplikował rzeczywistość jako ustawiczny proces dynamiczny. Na duchową konwersję Maritaina i jego żony Raissy Umancow wywarli także

---

[1] J. D a u j a t, *Maritain. Un Maitre pour notre temps*, Paris 1978. Por. *Jacques Maritain – prekursor soborowego humanizmu*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder, Lublin 1992.

wpływ: Charles Péguy – katolicki pisarz konwertyta, Léon Bloy, benedyktyni i dominikanie. Ukoronowaniem przemian duchowych był chrzest Raissy i Jakuba Maritainów w roku 1906.

Maritain jest autorem ponad czterdziestu książek. Większość z nich dotyczy problematyki filozoficznej: są to prace z zakresu teorii poznania, ontologii, antropologii, estetyki, etyki, filozofii Boga i filozofii społeczno-politycznej. Jest również autorem prac o problematyce pedagogicznej i teologicznej. Był profesorem w Katolickim Instytucie w Paryżu, w Papieskim Instytucie Studiów Mediewistycznych w Toronto, a na terenie USA – w uniwersytetach w Chicago, Princeton, Notre Dame i w Nowym Jorku.

KOMPLEMENTARNOŚĆ FILOZOFII I TEOLOGII

Fascynacja pozytywistyczna scjentyzmem w życiu Maritaina była krótkotrwała. Również wpływ Bergsona stopniowo słabł, czego powodem było narastające zainteresowanie dorobkiem filozoficzno-teologicznym św. Tomasza z Akwinu. Maritain zarzucał Bergsonowi skrajny ewolucjonizm, antyintelektualizm, irracjonalne rozumienie intuicji i sympatie dla panteizmu. Główne prace Maritaina omawiają natomiast węzłowe problemy filozoficzne ekspliko-wane w duchu tomistycznym. Szczególnie cenna jest jego monografia z zakresu epistemologii zatytułowana *Rozróżniać, aby jednoczyć, czyli stopnie mądrości*, w której omawia on różne typy ludzkiego poznania: przyrodnicze, filozoficzne, teologiczne i mistyczne. Celem ludzkiego poznania jest poznanie obiektywnej prawdy o rzeczywistości, co jest możliwe jedynie poprzez holistyczną interpretację procesu poznawczego człowieka. Francuski tomista znajdował się w opozycji zarówno do skrajnego empiryzmu, czyli sensualizmu, jak i do idealizmu. Idealistyczna teoria poznania, promowana przez Kartezjusza i Kanta, pomija bowiem tak istotny element prawdy, jak obiektywna rzeczywistość[2]. A przecież ludzka myśl jest wtórna wobec rzeczywistości, dlatego świata zewnętrznego nie można traktować jako wytworu człowieka. Obiektywna prawda jest sensowna jedynie jako poznawcza penetracja realnej rzeczywistości. Z drugiej strony epistemologia sensualistyczna nie docenia duchowego wymiaru ludzkiej osoby, a samą prawdę traktuje w kategoriach operatywno-instrumentalnych, rezygnuje zaś z jej funkcji kontemplatywno-heurystycznej. Uznanie bezwzględnego prymatu prawdy wobec innych wartości, charakterystyczne dla francuskiego tomisty, znalazło potwierdzenie i rozwinięcie w encyklice *Veritatis splendor* papieża Jana Pawła II. Francuski myśliciel jest przewodnikiem dla tych wszyst-

[2] Por. J. M a r i t a i n, *Reflexions sur l'intelligence et sa propre vie*, Paris 1929; por. również: S. K o w a l c z y k, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 24-30.

kich, którzy główny cel refleksji filozoficznej widzą w rozpoznaniu pełnej prawdy o człowieku i otaczającej go rzeczywistości.

Tym, co w sposób szczególny charakteryzuje filozofię Maritaina, jest realizm. Jako tomista przyjmował teorię empiryzmu genetycznego, dlatego poznanie intelektualno-refleksyjne opierał na doświadczeniu zmysłowo-empirycznym. Realizm nie utożsamia się jednak z sensualizmem, ponieważ człowiek – jako rozumna i wolna osoba – dysponuje różnymi typami doświadczenia. Francuski myśliciel poszerzył tomistyczną epistemologię odwołując się do różnych typów doświadczenia ludzkiego. Nie tylko poznanie zmysłowe jest środkiem do poznania prawdy, ale także doświadczenie personalno-aksjologiczne. Tak rozumiane doświadczenie obejmuje doświadczenie moralne, artystyczne, społeczne i religijne (łącznie z mistycznym). Wpływ Bergsona sprawił, że Maritain dowartościował i poszerzył rolę intuicyjnego poznania, które jest niezbędne dla uchwycenia ustawicznych przemian rzeczywistości.

Autor *Stopni mądrości* był tomistą, ale był to tomizm otwarty na dawne i współczesne nurty filozoficzne. W tomizmie widział szczytową fazę rozwoju chrześcijańskiej filozofii, lecz równocześnie uznawał potrzebę jej ubogacania przez kontakt ze współczesną filozofią, nauką, kulturą i doświadczeniem społeczno-historycznym. „Filozofia tomistyczna – stwierdził – nie jest filozofią szkolną ani muzealną, lecz filozofią szerokich przestrzeni, gdzie doświadczenie konkretne i ciągle nowe gra zasadniczą rolę. Jest to filozofia, która dopuszcza jednocześnie mocne podstawy zdrowego rozsądku, jak i wierność intuicji rozumowej, równie zupełną jak wierność poezji dla intuicji twórczej. [...] Ambicją jej jest dać wszelkim usiłowaniom dążenia do prawdy, niezależnie z jakiego kraju i systemu pochodzą – głos w koncercie (nie mówię w kakofonii, lecz w koncercie). Zachowuje swą prostolinijność i swą godność dzięki utrzymywaniu ciągłości życiowej z teologią i dzięki grzaniu się w jej cieple promieniującym z doświadczeń ducha i miłości”[3]. Ta autocharakterystyka Maritaina sygnalizuje jego postawę wobec filozofii: wierność tradycji w sprawach istotnych łączył on z otwartością na współczesność – jej problemy i osiągnięcia. Korzystał z dorobku myśli św. Tomasza z Akwinu, ale w refleksji filozoficznej szukał odpowiedzi na pytania dziś żyjących ludzi.

Jacques Maritain, będąc twórczym filozofem, opowiadał się za komplementarnością refleksji filozoficznej i myśli teologicznej. W życiu osobistym łączył wybitną inteligencję i znajomość tomizmu z żarliwą wiarą. Autentyczne chrześcijaństwo wymaga poszukiwania i respektowania prawdy, a równocześnie realizacji Ewangelii w życiu codziennym. Chrześcijanie, jeśli nie pragną świętości – stwierdzał – zdradzają Boga i świat[4]. Francuski tomista uczestniczył – wspólnie z É. Gilsonem, E. Brehierem i M. Blondelem – w debacie na temat właściwego

---

[3] J. M a r i t a i n, *Wstęp*, w: H. Bars, *Polityka według Maritaina*, Londyn 1969, s. 25.

[4] Por. J. M a r i t a i n, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966, s. 90nn.

rozumienia filozofii chrześcijańskiej. Uznawał autonomię refleksji filozoficznej opartej bezpośrednio na naturalnych możliwościach poznawczych człowieka. Metodologiczna autonomia filozofii nie wyklucza jednak istnienia filozofii chrześcijańskiej, ponieważ chrześcijanie – dawniej i dziś – podejmują refleksję filozoficzną w psychologicznym kontekście tradycji judeochrześcijańskiej. Chrześcijańska filozofia rozwija się w klimacie wiary i łaski, dlatego mądrość filozoficzna dopełnia się mądrością teologiczną opartą na objawieniu. Komplementarność filozofii i teologii, o której mówił Maritain, współcześnie znalazła swe potwierdzenie i kontynuację w encyklice *Fides et ratio* Jana Pawła II.

PERSONALISTYCZNA ANTROPOLOGIA I PEDAGOGIKA

Jacques Maritain należy do czołowych współczesnych personalistów. Jego główne dzieła z tego zakresu to: *Wolność w świecie współczesnym*, *Humanizm integralny*, *Osoba i dobro wspólne*. W swej teorii personalizmu korzystał z antropologii tomistycznej, ale rozwinął ją twórczo odpowiadając na współczesne problemy. Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna traktuje człowieka jako organiczną więź dwu współkomponentów: materialnego ciała i niematerialnej duszy. Są to dwa substancjalne współelementy ludzkiej osoby: ciało łączy się z życiem biologiczno-wegetatywnym, dusza zaś z życiem psychiczno-duchowym. Dzięki ciału człowiek włączony jest w materialny świat nieożywiony i ożywiony, dzięki duszy – transcenduje go.

Tomista francuski formułując teorię personalizmu przestrzegał przed dwoma ekstremami: materializmem i platonizmem. Obie teorie grzeszą redukcjonizmem, gdyż całość osoby ludzkiej sprowadzają do jednego elementu: ciała lub duszy. Materializm jest monizmem, gdyż redukuje osobowość człowieka wyłącznie do materii. Takie spojrzenie na człowieka ignoruje fakt, że człowiek jest włączony w świat duchowej kultury: świadomości i samoświadomości, wolności, sumienia, wartości poznawczych (prawdy) i moralnych (dobra). Atrybuty rozumności i wolności wskazują, że człowiek ma również wymiar duchowy, nieredukowalny do procesów materialno-biologicznych. Polemizując z materialistyczną antropologią Maritain przestrzegał zarazem przed Platońską (angeliczną) interpretacją człowieka. Platon nazwał człowieka duszą, która posługuje się ciałem. W filozofii nowożytnej w sposób pokrewny pojmował człowieka Kartezjusz, określając go jako inteligencję posługującą się narządami. Taka interpretacja osoby ludzkiej deprecjonuje jej element materialno-biologiczny. Maritain był rzecznikiem humanizmu integralnego podkreślając dwuwymiarowość bytu ludzkiego. W swej charakterystyce człowieka uwypuklał konieczność nieustannego osobistego wysiłku w rozwoju osobowości. W aspekcie ontologicznym człowiek od początku jest człowiekiem, lecz w aspekcie życia psychiczno-duchowego obowiązuje go maksyma: „bądź czło-

wiekiem"[5]. Była to więc dynamiczna koncepcja osoby ludzkiej, która nadal pozostaje apelem do człowieka współczesnego.

Personalizm Maritaina jest opozycją w stosunku do ekstremalnego indywidualizmu. W dziele *Trzej reformatorzy* francuski myśliciel polemizuje z trzema nurtami indywidualizmu: religijnym – M. Lutra, filozoficznym – Kartezjusza i pedagogicznym – J. J. Rousseau[6]. Błędem czasów nowożytnych jest jednostronne zogniskowanie uwagi na człowieku jako jednostce, co implikuje jego opozycyjność wobec społeczności. Tymczasem człowiek jest nie tylko materialnym indywiduum, ale i prospołeczną osobą. „Osoba to wszechświat o naturze duchowej, obdarzony wolnością wyboru i stanowiący tym samym całość niezależną wobec świata"[7]. Ludzka osoba jest rozumnym i wolnym podmiotem, twórczym i autonomicznym wobec społeczności, lecz równocześnie całą swą istotą ku niej nakierowanym. Maritainowska polemika z różnymi formami egocentrycznego indywidualizmu jest dziś nadal aktualna, gdyż wielu ludzi myli rozwój osobowości z egoistycznie rozumianym indywidualizmem.

W centrum współczesnych ideologii społeczno-politycznych znajduje się idea wolności traktowana jako wartość najwyższa czy nawet jedyna. Wiele uwagi tematyce wolności poświęcił Maritain, w przekonaniu którego podstawowym błędem czasów współczesnych jest brak rozgraniczenia dwu typów wolności: wolności wyboru i wolności wewnętrznej człowieka. Liberalizm absolutyzuje wolność wyboru indywidualnego człowieka, którą z kolei kwestionują zwolennicy materializmu i determinizmu. Francuski tomista przyjmował istnienie psychicznej władzy człowieka – woli, dzięki której możliwy jest racjonalny wybór jednej spośród wielu możliwości. Wolność wyboru jest bytowym atrybutem osoby ludzkiej i podstawowym prawem życia społecznego. Personalistyczna interpretacja wolności nie pozwala jednak na sztuczne izolowanie tej wartości od całości bytowego bogactwa człowieka, dlatego właściwe rozumienie sensu wolności wymaga włączenia jej w realizację powołania, do którego wszyscy jesteśmy wezwani. Maritain stwierdził: „Wolność wyboru ma człowiek po to, aby dojść do tej wolności autonomii, do wolności końcowej"[8]. Wolność wewnętrzną uzyskuje człowiek poprzez utwierdzenie w dobru, co oczywiście wymaga ciągłego wysiłku. Wolność autonomii to umiejętność samokierowania sobą, wszechstronny rozwój (intelektualny, etyczny, estetyczny, religijny), poczucie odpowiedzialności za życie własne i cudze, przezwyciężanie naporu wewnętrznego i zewnętrznego zła. Francuski myśliciel w sposób jednoznaczny wykazał, że prawdziwa wolność jest opozycją egoizmu, polega bowiem

---

[5] Por. t e n ż e, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris 1949, s. 17nn.; t e n ż e, *Humanizm integralny*, Londyn 1980, s. 15n.

[6] Por. t e n ż e, *Trzej reformatorzy: Luter, Descartes, Rousseau*, Warszawa 1939, s. 30nn.

[7] T e n ż e, *Humanizm integralny*, s. 16.

[8] T e n ż e, *Freedom in the Modern World*, London 1935, s. 30.

na świadomej służbie wartościom. Taka interpretacja wolności znalazła twórczą kontynuację i uzasadnienie w encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor*.

Kolejną domeną życia ludzkiego, w zakresie której Maritain powinien być przewodnikiem dla współczesnych ludzi, jest sfera wychowania. Wyróżnił on dwie najważniejsze koncepcje wychowania: tradycyjną i liberalną. Metoda tradycyjna akcentuje dominującą rolę nauczyciela i potrzebę bezwzględnego posłuszeństwa. Koncepcja liberalna, dziś upowszechniana i przejawiająca się w tak zwanej antypedagogice, absolutyzuje wolność wychowanka i przestrzega przed stosowaniem zakazów. Personalizm pedagogiczny francuskiego myśliciela jest poszukiwaniem własnej drogi. Z jednej strony dostrzega on niezbędność autorytetu wychowawcy i posłuszeństwa, ale z drugiej wskazuje na istotną rolę samego wychowanka w procesie wychowawczym. Istotą wychowania młodych ludzi jest umiejętne pokierowanie ich naturalnego pędu do wolności, której celem jest osobowy rozwój, zakorzenienie w pozytywnych wartościach i nabycie duchowej kultury. Umiejętne wychowanie finalizuje się w samowychowaniu. Dlatego Maritain szeroko rozumiane wychowanie określił jako „formowanie człowieka lub raczej kierowanie dynamicznym rozwojem, poprzez który człowiek kształtuje sam siebie w tym celu, aby był człowiekiem”[9]. Istnieje dylemat między heteronomią woli wychowawcy a autonomią wychowanka, lecz dylemat ten rozwiązuje osobowa dojrzałość ich obu. W powyższej interpretacji niezwykle cenna dla współczesnych wychowawców jest pedagogika personalistyczna.

KONCEPCJA DEMOKRACJI PERSONALISTYCZNEJ

Zasługą Maritaina na terenie filozofii chrześcijańskiej jest zastosowanie tomistycznego personalizmu do sfery życia społeczno-politycznego. Tej problematyce poświęcił szereg dzieł: *O ustroju doczesnym i wolności*, *Humanizm integralny*, *Prawa człowieka i prawo natury*, *Chrześcijaństwo i demokracja*, *Człowiek i państwo*, *Osoba i dobro wspólne*. Na szczególną uwagę, ze względu na swą aktualność, zasługuje jego myśl dotycząca idei demokracji.

Model demokracji parlamentarnej gwarantuje zachowanie równowagi między indywidualną osobą ludzką a społecznością, to znaczy między wolnością jednostek a wymogami ogólnego prawa. Państwo demokratyczne powinno być przede wszystkim państwem suwerennym zewnętrznie i wewnętrznie, dlatego też nie może być uzależnione od innego państwa ani nie powinno znieważać własnych obywateli. Państwo nie jest absolutem, a więc należy odrzucić wszelkie ustroje totalitarne, w tym także marksistowski komunizm, który ni-

[9] T e n ż e, *Pour une philosophie de l'éducation*, s. 18.

szczył wolność i podmiotowość nie tylko indywidualnego człowieka, lecz całych społeczności.

Krytyczna ocena komunizmu nie była u Maritaina równoznaczna z bezkrytyczną aprobatą dla modelu demokracji liberalnej. Wyróżniał on dwa typy demokracji: typ liberalno-mieszczański i personalistyczny[10]. Ich odmienność jest efektem dwu różnych interpretacji zakresu i roli wolności w życiu społecznym. Demokracja liberalna absolutyzuje wolność indywidualną na terenie ekonomii, kultury, polityki i życia społecznego. Atrybuty pozytywne tej demokracji to: ścisłe respektowanie trójpodziału władzy państwa, aprobata prawa do własności prywatnej oraz obrona praw człowieka. Do mankamentów tego modelu społeczno-politycznego należy jednak skrajny indywidualizm, w imię którego aprobuje się nieograniczoną wolność indywidualną. Konsekwencją tego jest często postawa egoizmu, odrzucenie idei dobra wspólnego społeczności i hedonizm. Ostatecznie prowadzi to do anarchizacji życia społecznego. Tego rodzaju przestrogi są nadal aktualne we współczesnej Polsce, która przechodzi od komunistycznej dyktatury do demokracji liberalnej.

Maritain nie ograniczył się do krytycznej analizy demokracji liberalnej, lecz sformułował również szereg postulatów, które powinna realizować demokracja personalistyczna. Jej istotne elementy to: respektowanie ethosu, promocja wspólnoty, pluralizm i „chrześcijańskość".

Demokracja personalistyczna ma służyć dobru człowieka jako osoby, dlatego nie może ignorować wartości i kryteriów moralnych. Polityka jest częścią etyki, choć oczywiście częścią specyficzną. Z tego względu należy zerwać z taką polityką, której uosobieniem był Machiavelli. Polityka ta była tylko pozornie efektywna, ponieważ zło realizowane przez państwo ostatecznie prowadzi do jego słabości, gdyż podrywa zaufanie obywateli do elit politycznych. Społeczność polityczna, jaką jest państwo, powinna respektować zasady sprawiedliwości. Przemoc jest dopuszczalna jedynie w sytuacjach wyjątkowych, a mianowicie wobec agresora zewnętrznego lub wewnętrznego. Do kodeksu społeczno-politycznej moralności Maritain zaliczał następujące elementy: prawa osobowe i społeczno-polityczne, prawa rodziny i innych małych społeczności, demokrację, unikanie przemocy, poszanowanie sprawiedliwych praw, realizowanie równości i sprawiedliwości społecznej, wolność sumienia i religii, wzajemną tolerancję, braterstwo i miłość człowieka, ofiarność dla ojczyzny[11]. Jest to więc aplikacja Ewangelii do życia społecznego. Za podstawę życia społeczno-politycznego uznane zostały chrześcijańskie ideały sprawiedliwości, miłości, braterstwa i godności każdego człowieka.

---

[10] Por. t e n ż e, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1935, s. 35nn., 51-55; por. również: K o w a l c z y k, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, s. 56-75.

[11] Por. J. M a r i t a i n, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, s. 67nn., 83-115.

Demokracja personalistyczna jest demokracją wspólnotową: znajduje się w opozycji tak wobec ekstremalnego indywidualizmu, jak i wobec kolektywizmu. Demokracja liberalna natomiast w sposób pośredni aprobuje egocentryzm i moralny permisywizm, podczas gdy marksistowski totalitaryzm poświęca godność człowieka na rzecz dyktatu kolektywu. Wspólnotowy charakter społeczności politycznej nie może być więc utożsamiany z totalitarnym modelem państwa[12]. Zasługą Maritaina jest zaakcentowanie idei dobra wspólnego jako istotnego tworzywa autentycznej społeczności. Kategorię dobra wspólnego rozumiał on szeroko, zaliczając do niej następujące elementy: 1. element strukturalno-organizacyjny (np. służby publiczne, wojsko, finanse, szkolnictwo, komunikację); 2. dziedzictwo historyczne (np. język, kulturę, tradycję, obyczajowość, symbolikę); 3. integrację moralno-społeczną (np. świadomość obywatelską, cnoty społeczne, prawość, mądrość)[13]. Jest to personalistyczne rozumienie pojęcia dobra wspólnego, różne od ujęć charakterystycznych dla kolektywizmu, indywidualizmu i pragmatyzmu. Taka właśnie interpretacja dobra wspólnego jest szczególnie aktualna w sytuacji współczesnej Polski, której postępujący proces integracji z krajami Europy Zachodniej nie może oznaczać wyrzekania się własnej tożsamości narodowo-ideowej. Dobra wspólnego nie można ograniczać do sfery ekonomii, gdyż jego podstawowym składnikiem jest kultura umysłowo-duchowa.

Kolejnym rysem demokracji personalistycznej jest pluralizm. Wspólnota społeczna musi być pluralistyczna, gdyż współczesne społeczeństwa wykazują różnorodność postaw politycznych, światopoglądowych, moralnych oraz ekonomicznych. Pluralizm nie może jednak naruszać jedności państwa: politycznej, administracyjnej i moralnej. Powstaje pytanie: jak pogodzić pluralizm z jednością społeczności politycznej? Rozwiązanie powyższego dylematu Maritain widział w uznaniu „chrześcijańskości" państwa. Nie chodziło mu o próbę renowacji politycznego klerykalizmu z okresu średniowiecza, lecz o uznanie moralnych i społecznych walorów religii. Bóg jest podstawą prawa naturalnego, a ono z kolei warunkuje uniwersalny i trwały charakter kodeksów moralno-społecznych. Demokracja personalistyczna odwołuje się do takich wartości, jak: sprawiedliwość, równość, życzliwość, braterstwo, miłość. Wartości te znajdują pełny sens i podstawę w Bogu, dlatego Maritain mówił o „świeckiej wierze demokratycznej" jako o fundamencie społeczno-politycznego ethosu[14]. Społeczna aprobata dla moralnych wartości religii, w tym również chrześcijaństwa, nie dyskryminuje bynajmniej obywateli niewierzących. Demokracja personalistyczna zapewnia wszystkim wolność sumienia, co nie sprzeciwia się dowartościowaniu etyki o inspiracji chrześcijańskiej w życiu społecznym. Moralno-spo-

---

[12] Por. t e n ż e, *Humanizm integralny*, s. 33-73.

[13] Por. tamże, s. 16-18.

[14] M a r i t a i n, *Człowiek i państwo*, s. 116-121.

łeczna funkcja chrześcijaństwa, o której mówił francuski myśliciel, jest nadal nieodzowna we współczesnych społeczeństwach pluralistycznych.

PREKURSOR VATICANUM II

Jacques Maritain jest dość powszechnie uznawany za prekursora Soboru Watykańskiego II. Jego twórcze inspiracje są widoczne zwłaszcza w dwu dokumentach soborowych: w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* i w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Kontynuator Vaticanum II, papież Paweł VI, był duchowym uczniem Maritaina i przetłumaczył na język włoski jego książkę *Trzej reformatorzy*. Na szczególną uwagę zasługują dwa zagadnienia, w których widoczny jest wpływ francuskiego myśliciela na treść tekstów soborowych. Są nimi idea wolności religijnej oraz problem relacji pomiędzy Kościołem a państwem. Obie kwestie są ściśle ze sobą powiązane, dlatego należy je rozpatrywać łącznie.

Przejawiający się na wielu płaszczyznach pluralizm współczesnych społeczeństw jest faktem. Dlatego też państwo winno respektować wolność sumienia i religii oraz inspirować wśród obywateli postawę tolerancji. Idee te Maritain głosił już w latach trzydziestych w swej głośnej pracy *Humanizm integralny*[15]. Nie interpretował ich jednak w sensie ideologii liberalnej. Model demokracji personalistycznej chroni dobro wspólne społeczeństwa, dlatego państwo może w razie potrzeby pełnić „funkcję moralną pedagoga wolności"[16]. Powołaniem państwa jest ochrona ludzi wymagających specjalnej opieki: chodzi o zapewnienie im opieki ekonomicznej, prawnej i fizycznej. Ograniczanie wolności podyktowane dobrem wspólnym nie może jednak łączyć się z naruszaniem praw należnych ludzkiej osobie – w tym prawa do wolności sumienia. Z drugiej strony postawa tolerancji obywatelskiej wobec ludzi o innych przekonaniach nie jest równoznaczna z tolerancją dogmatyczną, czyli z aprobatą dla błędnych doktryn czy złego postępowania.

Wolność sumienia wymaga uznania autonomii społeczności naturalnej – państwa i społeczności religijnej – Kościoła. Nie była to teza całkowicie nowa, gdyż głosił ją także papież Leon XIII. Zasługą Maritaina natomiast jest stwierdzenie, że średniowieczny model relacji pomiędzy państwem a Kościołem definitywnie zdezaktualizował się. W średniowieczu, pomimo różnorodnych konfliktów, istniała „respublica Christiana". Współczesny pluralizm światopoglądowy wymaga rezygnacji z przekonania, że państwo jest „świeckim ramieniem Kościoła". Należy także odejść od modelu państwa wyznaniowego z jedną dominującą religią. Niezbędna jest więc autonomia zarówno Kościoła, jak i pań-

---

[15] Por. t e n ż e, *Humanizm integralny*, s. 119-125.

[16] Tamże, s. 133.

stwa. Dlatego Maritain zaakceptował ideę państwa świeckiego[17]. Laickość państwa rozumiał jako jego autonomię w realizacji właściwych mu zadań, to znaczy zapewnienia obywatelom godziwych warunków życia, a także jako przestrzeganie wolności sumienia i religii. Państwo laickie nie powinno być jednak państwem zeświecczonym, laicyzującym, czy tym bardziej ateistycznym. Tak było jednak w komunistycznym ustroju państwowym, gdzie ateizm stał się pseudoreligią. Również ideologiczny liberalizm ruguje religię ze wszystkich dziedzin życia społecznego, co narusza wolność osób i wolność Kościoła, który ma prawo do wolności kultu publicznego i do nauczania za pomocą środków społecznego przekazu[18]. Państwo laickie jest neutralne wobec różnych światopoglądów i religii, zapewniając wszystkim obywatelom wolność sumienia i wyznania. Nie może to oznaczać obojętności wobec wartości religijnych, których rola społeczna – zwłaszcza w zakresie moralności – jest doniosła.

Autonomia państwa i Kościoła nie jest równoznaczna z ich sztuczną separacją, a tym bardziej z opozycją. Mają one przecież wspólny teren zainteresowania, którym jest dobro ludzkiej osoby. Dlatego niezbędna jest pomiędzy nimi współpraca, między innymi w zakresie wychowania, tworzenia kultury, opieki nad rodziną, przeciwdziałania społecznym patologiom i upowszechniania wartości moralnych. Maritain, mówiąc o wzajemnych relacjach między społecznością naturalną i religijną, uznawał wyższość moralną Kościoła. Ten priorytet Kościoła dotyczy jednak wyłącznie sfery ideowo-moralnej: inspiruje on działanie ludzi przez głoszenie prawdy objawionej, może dokonywać oceny etycznej władzy politycznej, a przede wszystkim ma prawo do swobodnego wypełniania swych zadań. Maritainowska koncepcja relacji między państwem a Kościołem została zaaprobowana przez Vaticanum II, zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (por. nr 76) i w Deklaracji o wolności religijnej (por. nr 4-5, 13). Francuski myśliciel był nauczycielem dla ojców soborowych, a poprzez nich jest przewodnikiem również dla nas w trzecie tysiąclecie chrześcijaństwa.

Należy podkreślić, że w swoim życiu Jacques Maritain łączył wierność poznanej filozoficznej prawdzie z żarliwością wiary. Ekspresją tej wiary były jego pisma: *O życiu modlitwy*, *Wieśniak znad Garonny*, *Kościół Chrystusa*. Jego refleksja filozoficzna i teologiczna ma charakter wybitnie personalistyczny i zarazem społeczno-wspólnotowy. W życiu osobistym i w piśmiennictwie francuskiego tomisty dokonało się sprzężenie logosu i ethosu myśli chrześcijańskiej. Maritain był głosicielem prawdy, a zarazem jej wiernym świadkiem, dlatego jest wiarygodnym przewodnikiem na drodze do prawdy w trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa. Jego myśl filozoficzno-teologiczna inspiruje (a nie zamyka) dążenia do rozpoznawania tajemnic człowieka, otaczającej nas rzeczywistości i Boga.

---

[17] Por. tamże, s. 128-130; por. też: M a r i t a i n, *Człowiek i państwo*, s. 159n.

[18] Por. t e n ż e, *Człowiek i państwo*, s. 158.

Anna GRZEGORCZYK

EDYTA STEIN – NIEWIDZIALNA RZECZYWISTOŚĆ

Edyta Stein – filozof, a jednocześnie człowiek działający – łączy bycie refleksyjne i praktyczne. Swoją postawą egzemplifikuje wariant człowieczeństwa dążącego do pełni. Mądrość upatruje w akceptacji trudności i cierpienia, w odrzuceniu chwilowych korzyści i przyjemności, w stopniowym wzrastaniu człowieczeństwa.

KAMIEŃ

Uderz w kamień a wytryśnie mądrość. Tymi słowami podsumował nauczyciel odpowiedź maturalną Edyty Stein. Ich przesłanie, wpisane w grę językową (niem. Stein – kamień), określiło styl myślenia i egzystencji przyszłej autorki wielu dzieł filozoficznych. Symbol kamienia przywołujący niezwykle bogate skojarzenia w płaszczyźnie ludzkiego myślenia i działania (kamień filozoficzny, węgielny, mądrość, fundament, niezłomność, solidność) odświeża w metaforze „żywych kamieni" problem człowieczeństwa. Rzutuje też w sposób niezwykle sugestywny na aktualną sytuację „wyczerpanej" filozoficznie wiedzy i mocy efektywnego, wartościotwórczego jej oddziaływania na ludzką kondycję.

Analizując zmagania się Kartezjusza z fundamentem wiedzy i egzystencji, Georges Poulet powie: „Kamyk jest czarny i matowy, jeśli jednak w t e j c h w i l i weń uderzymy, dzięki łasce bożej trysną, n a r o d z ą s i ę z niego iskry"[1]. Myśl kartezjańska jest powszechnie znana, podobnie jak jej „falowe" oddziaływanie przez stulecia. Mniej może uwidacznia się fakt jej ewoluowania u samego Kartezjusza pod wpływem owego nagłego olśnienia, które symbolizuje „kamyk" poddany nadprzyrodzonemu działaniu. Horyzont racjonalistycznej wiedzy zmienia się wówczas w horyzont mądrościowy. Kryteria prawdziwości rozumowego poznania: jasność, pewność, oczywistość, stają się podrzędne wobec kryteriów ufności, miłości i spokoju wyznaczających Prawdę Jedyną. Miłość, harmonia i miłosierdzie określą jej absolutny punkt odniesienia.

Refleksja Edyty Stein poddana jest takiemu samemu działaniu. Symbolika kamienia jest jednak bardziej wymowna i ściślej związana z fenomenologicznym stylem myślenia. Oba typy refleksji wpisują się w kontekst filozofii schyłku XX wieku. We współczesnej rzeczywistości kulturowej uruchomienie bowiem horyzontu mądrościowego, jako przywracającego znaczenie ludzkiej egzysten-

---

[1] G. P o u l e t, *Sen Kartezjusza*, w: tenże, *Metamorfozy czasu*, Warszawa 1977, s. 95.

cji, staje się koniecznością. Odświeżenie więzi między wiedzą a moralnością nie tylko zdaje się przywracać zatracony w nowożytnej kulturze sens refleksji i działania, lecz zwraca je w kierunku ich pierwotnego źródła: jedni myślenia i bytu.

Oczywiście konieczność ta, która pojawiła się wskutek powolnego, rozumowego negliżowania podstawowych kategorii horyzontu: prawdy, piękna i dobra, realizuje się jako stopniowo nasilający się proces. Sięganie co światlejszych badaczy po księgi mądrości z rozmaitych kręgów kulturowych, projektowanie wiedzy jako poznania i terapii czy jako aktów kreowania osobowości i solidarności ujawnia tendencje współczesnej humanistyki, a zarazem perspektywę jednoczącą wszystkie jej dziedziny. W ich ramach nieoczekiwanie rysuje się nowa rola zarówno dla zdegradowanej przez rozwój nauk szczegółowych filozofii, jak i dla związanego z nią autorytetu myśliciela. Retorycznie brzmiące od dawna pytanie: i cóż po filozofie w czasie marnym? zaczyna prowokować rozmaite odpowiedzi[2]. Pogłębiająca się od czasów Kanta tragiczna kondycja filozofa – jego rozdarcie między emancypującą się refleksją teoretyczną a spontanicznym działaniem – osiąga swe apogeum. Katartycznym rozwiązaniem tej sytuacji zdaje się być albo samobójstwo jej zracjonalizowanej do absurdu i trywialności postaci, albo powrót do sokratejskiego stanu – stanu, w którym filozofowi przysługiwał status mędrca. Swoistym bowiem paradoksem współczesnego rozszczepienia postawy człowieka wobec świata: postawy opartej na refleksji i postawy opartej na działaniu, jest kwestia zawartej w niej potrzeby obiektywności[3].

Dzieje myśli nowożytnej pokazują, że wraz z rosnącym zaufaniem do rozumu, filozof może minimalizować tę potrzebę relatywizując różne kategorie, na przykład kategorię prawdy, a zarazem formułując metody pełnej neutralności aksjologicznej. Natomiast jej antidotum – działanie, domaga się wsparcia ze strony zasady obiektywności i horyzontu aksjologicznego. Sprzeczność ta wytwarza trudno usuwalną aporię, która pojawia się pod postacią postmodernistycznego paradoksu autokreacji i solidarności czy nieobecności znaczenia i konieczności praktycznego działania. Pułapka zastawiona na rozum i jego roszczenia zdaje się być dziełem czegoś, co go przekracza.

Edyta Stein – filozof, a jednocześnie człowiek działający – łączy bycie refleksyjne i praktyczne. Swoją postawą egzemplifikuje wariant człowieczeństwa dążącego do pełni. Mądrość upatruje w akceptacji trudności i cierpienia, w odrzuceniu chwilowych korzyści i przyjemności, w stopniowym wzrastaniu człowieczeństwa. Działanie mądrości chroni ją przed załamaniem się wobec egzystencjalnych zawirowań, przed zatraceniem wartości życia w momentach odrzucenia, czy to przez ukochaną osobę, czy przez władze uczelni, czy przez

---

[2] Zob. C. W o d z i ń s k i, *I cóż po filozofie...*, Warszawa 1992.

[3] Na temat dwóch postaw człowieka wobec świata zob.: A. P a ł u b i c k a, *Percepcja a kultura nowożytna*, w: *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, red. J. Kmita, Poznań 1999.

matkę[4]. Wedle jej rozpoznań filozofia nie chroni człowieka przed upadkiem, załamaniem, kryzysem, a jedynie go w nich pogrąża. Staje się w ten sposób zaprzeczeniem siebie – dzisiaj powiedzielibyśmy: antyhumanistyką. Nie służy człowiekowi. W tym sensie, za Tomaszem z Akwinu, Edyta Stein powie, iż „cała wiedza to siano"[5]. Mądrość dla niej to moralność i sztuka życia. Nie łączy jej z posiadaniem wiedzy szczegółowej, lecz z filozofią pojętą jako wiedza o pięknie, dobru i prawdzie. Wpisuje się tym samym w szeroko pojęty platonizm[6].

Łączenie znajomości świata i wartości ze znajomością siebie czyni z niej człowieka „działającego" zarazem refleksyjnie i spontanicznie. W tym sensie jest mądrzejsza od dociekającego wyłącznie intelektualnie naukowca, ponieważ prawdziwy filozof jest równocześnie mądry, to znaczy działa zgodnie ze swoim myśleniem.

Odzyskując pojęcie mądrości współczesna kultura może odzyskać zgodność między prawdziwą wiedzą a dobrym życiem. Może odzyskać utraconą prawdę. Horyzont mądrościowy otwarł dla Edyty Stein jej nauczyciel. Ona sama wypełniła go „mądrą miłością"[7]. Znalazła dla niej przedmiot: spotkanie filozofii w mądrości Boga. W ostateczności – jak wielokrotnie podkreślała – liczy się tylko ta mądrość. Edyta Stein przezwycięża tragizm postawy filozofa, ponieważ odkrywa Prawdę Jedyną. Jej „skok w wiarę", uznany (na przykład przez Ingardena) za absolutnie nierozważny, de facto okazał się zwycięstwem nad postawą racjonalizmu i irracjonalizmu. Z perspektywy historycznych dokonań to raczej konsekwentni racjonaliści filozoficzni pozostają tragiczni. W ich poznawczym horyzoncie musi bowiem dojść do konfliktu wartości prawdziwych i pozornych.

Stein w swoim życiu łączy wiedzę o bycie skończonym i wiecznym z wiedzą filozoficzno-fenomenologiczną. To właśnie fenomenologia zaprowadzi ją do Boga, podobnie jak było to w przypadku wielu innych filozofów, na przykład A. Reinacha, M. Schelera, D. von Hildebranda, A. Koyré. Integracja ta umożliwia bowiem łączenie wiedzy z działaniem w miłości dla drugiego, a więc nie jest sprzeczna z wiedzą krzyża. Osiąga „mądrość miłości", a więc przezwycięża erosa w kierunku agape. Horyzont mądrościowy i przezwyciężenie to nadają cel i sens działaniu.

Współczesny kontekst filozoficzny wskazuje raczej na „nieobecność znaczenia", na „bezsensowność", „wyczerpanie się" filozofii i sztuki wynikające z uznania relatywizmu, subiektywizmu, agnostycyzmu czy nihilizmu. W swej

---

[4] Zob. J. I. A d a m s k a OCD, *Sól ziemi. Rzecz o Edycie Stein*, Poznań 1997.

[5] Por. Księgi mądrościowe, w tym Księgę Przysłów (1, 7), gdzie zarysowany jest topos „głupca"; zob. też Pierwszy List św. Pawła do Koryntian (1, 20), szczególnie zaś pytanie: „Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata?"

[6] Por. W. A. L u i j p e n, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972, s. 144.

[7] Zob. J. I. A d a m s k a OCD, *Mądrość miłości*, Tczew-Pelplin 1998.

integracyjnej postawie Stein przywraca sens jednocześnie działaniu i filozofii, zgodnie z etymologią tego ostatniego pojęcia, która wskazuje na umiłowanie mądrości i łączenie wiedzy z życiem w miłości. Wiedza mądrościowa to prawdziwa wiedza filozoficzna, ale zarazem wiedza religijna lub też wiedza potoczna i życiowa ufundowana na dociekaniu. Wiedza mądrościowa jest głęboka, dojrzała i trwała – ma charakter uniwersalny. Tak rozumiana mądrość prowadzi do prawdziwego szczęścia. Mądrość zatem to Prawda, Dobro, Światło, Bóg, czyli chrześcijański eudajmon.

Zauważmy, iż wedle przekonań izraelskich mędrzec to ten, który przestrzega trzech zasad rozumu: 1. ludzkie poznanie jest nieustającą wędrówką; 2. na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny, który uważa, że wszystko zawdzięcza tylko sobie; 3. z uwagi na bojaźń Bożą uznaje przed rozumem nieograniczoną transcendencję Boga i miłość w kierowaniu światem. Widać wyraźnie, że przekonania te dowartościowują ludzki rozum, ale go nie przeceniają. Rozum dopełniony zostaje w nich przez wiarę. Ten topos mędrca Edyta Stein przejmuje niejako ze swych żydowskich korzeni, lecz rozbudowuje go w chrześcijańskiej oprawie.

TWIERDZA

Tak rozumiany horyzont mądrościowy otwiera Edycie Stein drogę ku tajemnicy. Droga ta jest karkołomna i wieloetapowa. Prowadzi jednak do siedziby Boga, w której wraz z Nim można zamieszkać. Jej trakt utrudniany jest sukcesywnie przez rozmaite wyrzeczenia w dziedzinie dóbr konsumpcyjnych, sławy, wiedzy czy poznania rozumowego. One to umacniają osobowość w doskonałości. Jej stopniowe osiąganie zbliża do Stwórcy, który jest Prawdą, Mądrością, Miłością.

Osiągnięcie „góry Karmel" wymaga pozostawienia „po drodze" naturalnego rozumu, ponieważ wejście na nią jest przed nim zakryte. Konstrukcja twierdzy jest metaforą „drogi doskonałości"[8]. Wyznacza się w niej precyzyjnie ciąg coraz „droższych" i „doskonalej" położonych mieszkań, które możliwe są do wynajęcia. Ich cena dyktowana jest trudem kolejnych wyrzeczeń „kupującego". Edyta Stein pokonuje wszystkie etapy drogi na górę Karmel zgodnie z Eliaszową tradycją, reformatorsko zaadaptowaną przez Teresę z Avila. Swą twierdzę duchową buduje w oparciu o horyzont, który jednoczy Miłość i Mądrość. Z uwagi na ten właśnie horyzont „Bogu podoba się tu mieszkać". Edyta Stein dociera w swym refleksyjnym i egzystencjalnym byciu do duchowego wnętrza, które zamknięte jest aż w siódmej komnacie. Jej wyprawa po sens nosi znamiona trudności godzenia rozumu i wiary, zmierza w kierunku syntezy

[8] Por. A. de Saint-Exupéry, *Twierdza*, Warszawa 1998, s. 15.

racjonalności i łaski, której owocem jest jednia i osiągnięcie Logosu – Boga żywego[9]. Jest to Jednia, która traci znamiona platonizmu przez wzbogacenie jej o chrześcijańską agape. W niej to eros przekształcony zostaje w miłość nadprzyrodzoną przez oczyszczenie i łaskę. Stanowi ona odbicie nieskończonej miłości Boga.

Ewangelia św. Pawła (por. 1 Kor 13, 4-7) określa agape jako umiłowanie tego, co nie jest warte miłości, jako miłość spontaniczną, bezinteresowną, miłość, która tworzy dobro zstępując z góry, od Boga, miłość, która musi rozlewać się, być przekazywana. Agape to Chrystus, który w tobie żyje, miłość woli, która chce obdarować dobrem. Stworzone przez agape więzi międzyludzkie potrafią przetrwać samą śmierć. Ważne jest, że miłość chce kochać. Miłość rozdawana w spojrzeniu, akceptacji, w podziwie, w życzliwym traktowaniu drugiego. Tak pojęta agape jest perspektywą filozoficzną i życiową Edyty Stein zawartą w jej „wiedzy krzyża"[10]. Agape wyznacza w niej też ojczyznę miłości, która jest zamieszkiwaniem „królestwa Bożego" – ojczyznę w pełni uniwersalną, którą Stein wybrała dla siebie i dla wszystkich innych ludzi. Człowiek to ten, który zamieszkuje. Obrzędy są w czasie tym, czym w przestrzeni jest domostwo. Bez „serca domu" (wspólnoty, punktu odniesienia) człowiek jest nigdzie. Nie na tym zaś polega wolność, aby nie być wcale. Tymczasem bez „twierdzy" człowiek staje się niczym, co najwyżej „płaską kałużą". Kochając dom, człowiek kocha jego architekta, a więc Boga ustanawiającego wartości.

Budowa twierdzy przypomina inną budowę – budowę statku. Zarówno figura statku, jak i morza symbolizuje bowiem wieczność. Każdą budowę może dosięgnąć pokusa niszczenia. Topos burzenia świątyni i budowania na jej gruzach nowej przestrzega przed niemożnością jej ponownego wzniesienia, jeśli została zburzona wskutek pychy: nie uczynię świątyni piękną, jeśli wciąż będę ją budował od nowa[11]. Przestroga ta likwiduje w myśleniu Edyty Stein przekonanie o przygodności bytu i o relatywizmie wartości. Zagrożenie nierozumnego człowieka zgnilizną chaosu, relatywizmem, aż do utraty domostwa, często jest symbolizowane figurą klepsydry, w której czas upływa nadaremnie. Nie oczekuj niczego od człowieka, jeśli pracuje on tylko na swoje życie, nie zaś dla wieczności. Dla takiego bycia niepotrzebna jest architektura twierdzy i jej zasad. Uniwersalia zgromadzone w nieskończoności bytu wiecznego chronią skutecznie trwałość każdej konstrukcji, która została wzniesiona w oparciu o nie. Topos statku na pustyni dookreśla to przekonanie. One też dyktują konieczność przemiany życia w dom, w twierdzę. Powodują konieczność dokonania

---

[9] Por. J. Ż y c i ń s k i, *Głębia bytu*, Poznań 1988.

[10] Por. E. S t e i n, *Wiedza krzyża*, Kraków 1994.

[11] Por. fakt zburzenia świątyni w Jerozolimie; zob. też: de S a i n t - E x u p é r y, dz. cyt., s. 23n., 28, 33.

wyboru: „bo jeden określony kwiat jest przede wszystkim odmową wobec wszystkich innych kwiatów i pod tym tylko warunkiem staje się piękny”[12].

Jeśli chcesz, aby ludzie byli sobie braćmi, zmuś ich, aby budowali razem wieżę. „Budowanie wieży” to wcielanie pragnień budujących, to ochrona przed waśniami i chaosem, która daje spełnienie. W dziele tworzenia nie ma miejsca na wybiegi. Ludzie pragną tego samego, jedynie ich drogi do celu różnią się między sobą. Wskutek słów, które nie obejmują prawdy, i w imię miłości ludzie chwytają za broń. Generałowie nie rozumieją, że bez miłości nie można nic zrobić[13]. Wolność od wszystkiego jest wolnością bydlęcą. Człowiek wolny od wszystkiego zmierza w kierunku zezwierzęcenia. Wyzwolenie od wszelkich przymusów prowadzi do śmierci człowieka.

Edyta Stein rozwija powyższe myśli w swych *Uniwersaliach* i w *Teologii symbolicznej*, przeciwstawiając się Heideggerowskim przekonaniom zawartym w *Budować, mieszkać, myśleć*. Poznawcza i egzystencjalna zarazem metafora twierdzy pozwala łączyć byt skończony z wiecznym, samotność ze wspólnotowością, Boga z człowiekiem; hierarchizuje skalę wartości w budowaniu tak więzi z Bogiem, jak i własnej osobowości. Pozwala uniknąć „pułapek rozumu”[14].

Wyprawa Edyty Stein po sens, która dokonuje się pod przewodnictwem Teresy z Avila, każe widzieć w wierze przytłumione światło, które nie wystarcza rozumowi. Pozwala także odkryć, że umysł nie może stworzyć prawdy, może jedynie próbować ją odnaleźć. Przeświadczenie to doprowadza ją do Bytu Nieskończonego – do Boga. Podążając naturalną drogą do siebie samej i do Boga Edyta Stein pojmuje tajemnicę naszego istnienia jako fenomen czysto duchowy. Czysto duchowe jest – wedle jej przekonań – jedynie nasze wnętrze. Wyprawa po sens jest podróżą duszy, która pokonując siedem koncentrycznie zbudowanych komnat, dochodzi do ostatniej, w której odnajduje Światło. Ten ostatni etap jest doświadczeniem Prawdy Jedynej, czyli Boga, i zarazem zakończeniem budowania twierdzy duchowej. Cierpienie – mądrość – ofiarowanie jawią się jednocześnie w tym Świetle jako w pełni zrozumiałe i nierozłączne. Światło to – jak wiemy – wypełniło bramę obozu w Oświęcimiu, w konkretności i metaforyczności ludzkiej egzystencji, która odnalazła siebie samą i Boga[15]. Brama ta symbolicznie zamknęła jej byt skończony i otwarła byt wieczny. Dla nas przechowała „testament duchowy” Edyty Stein: Tajemnicę

---

[12] Tamże, s. 29n.

[13] Por. tamże, s. 52, 66, 70, 72.

[14] Zob. E. S t e i n, *Byt skończony a Byt wieczny*, Poznań 1995, s. 131-137; t a ż, *Z własnej głębi*, t. 2, Kraków 1978, s. 169-193; M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 316-335. Na temat struktury osoby w pismach Edyty Stein piszę szerzej we wstępie do: E. S t e i n, *Twierdza duchowa*, Poznań 1998.

[15] Zob. metaforykę światła zastosowaną w końcowych scenach filmu poświęconego postaci Edyty Stein *Siódmy pokój,* w reżyserii M. Meszaros.

Krzyża może pojąć ten, kto został ukrzyżowany. Cierpienie – Chrystus – Zjednoczenie z Bogiem – Światło.

Ostatni pokój twierdzy – w innej architekturze najwyższy szczyt wieży – to ten, w którym nie żałuje się ani cierpienia, ani śmierci, która jest powrotem do Boga, ani nawet żałoby. Siedziby duchowości nie buduje się na sile rozumu i praw logiki. Tworzy się ją „doskonałą" osobowością i wiarą. Obierając Boga za głównego architekta, spoiwem jej czyni się miłość, która wymyka się tym prawom.

GŁĘBIA

Przeciwieństwem „góry" jest" „głębia". W myśleniu Edyty Stein mamy do czynienia z paradoksalnym ich zjednoczeniem. Z uwagi na pojemność znaczeniową rzeczywistości „góry Karmel" oksymoroniczna metafora obejmuje w swym sensotwórczym działaniu „górę i dół". Efektem wznoszenia się jest jednoczesne pogłębianie osobowości i poznania. Docieranie „wzwyż" doskonałości możliwe jest przez nieustającą wędrówkę w głąb duchowego wnętrza, której etapy przemieniają człowieka. Osiągnięcie logosu, który jest jednością przeciwieństw, zostaje dookreślone chrześcijańską perspektywą osobowego i Boskiego współdziałania. „Kto nie dotrze w g ł ą b s a m e g o s i e b i e, nie odnajdzie Boga i nie osiągnie życia wiecznego. Lub dokładniej: ten, kto nie odnajduje Boga, nie dotrze też w głąb samego siebie ani do Źródła życia wiecznego, które czeka nań w g ł ę b o k o ś c i a c h j e g o w n ę t r z a" (podkr. A.G.)[16]. Efekt myślowych i „praktycznych" powiązań Edyty Stein z Teresą z Avila to osiągnięcie głębi sensu i pełne uznanie słów Boga: „Ja otwieram pieczęć sensu". To zbudowanie porównywalnych ze sobą twierdz wewnętrznych. Odbicie głębokie, a nie powierzchniowe „góry Karmel".

Myślenie paradoksalne, obejmujące etapowość drogi na górę Karmel, będzie charakteryzować cały styl filozofowania Edyty Stein. „Moja dusza jest najbardziej wolna, gdy jest posłuszna"[17] – stwierdzi. Przesłania dla ludzkości będzie upatrywać w tajemnicy „żłóbka" i „krzyża", a kościół mistyczny budować będzie z „żywych kamieni". Myślenie to szczególnie uwyraźni się w jej teologii symbolicznej.

Biografia Edyty Stein jest księgą spotkania w Biblii i w Ewangelii, spotkania żydów i chrześcijan, Izraelczyków, Niemców i Polaków... oraz wszystkich nacji i wyznań. Wędrówka po prawdę każe Edycie Stein u końca drogi wyznać: „Duszą należę do Boga, ale ciałem i krwią jestem Żydówką". Dla Boga wyrzeka się wszystkiego, zgodnie z Eliaszowym przesłaniem i kategorią Sein-

---

[16] S t e i n, *Byt skończony a Byt wieczny*, s. 503.

[17] T a ż, *Z własnej głębi*, s. 159.

-lassen Eckharta. Kategorią, którą i jej filozoficzni koledzy, na przykład Husserl czy Heidegger, za Mistrzem przejmują, ale którą tylko ona do końca wdraża w swe życie, wyrzekając się również pojęciowo, rozumowo uprawianej filozofii. Powinowactwa myślowe z jej „kolegami po fachu" są powszechnie znane i nie one się w tym momencie narzucają. Ciekawość natomiast wzbudzać może porównanie z czymś nieporównywalnym, co z góry wyznacza pewien dysonans poznawczy, który może jednak rzucić pewne światło na wyjątkowość postaci E. Stein. Sądzę, że takim czekaniem na nieoczekiwane może być próba zderzenia dwóch bardzo różnorodnych biografii.

PORTRET

Skonfrontujmy życie i twórczość Edyty Stein z inną, świadomie konstruowaną egzystencją, również kobiety, filozofa i artysty życia – Simone de Beauvoir.

W biografię Edyty Stein, a także w skonstruowaną przez nią twierdzę, wkomponowany jest jej portret malowany przez Niebieskiego Malarza. W biografię Simone de Beauvoir wpisuje się chwilowy wizerunek kobiety, którego ulotność naznaczona jest czysto ludzkim przemijaniem[18]. Kontrast portretów tych dwóch kobiet filozofów poucza o wymiarach sensu egzystencji formowanej filozoficznie.

Życie ogarnięte sensem jest życiem wypełnionym i promieniującym – twierdzi autorka książki *Byt skończony a Byt wieczny*[19]. Kategoria portretu – jako obrazu Boga w człowieku – jest zarazem kategorią sensu, kategorią symbolizującą Chrystusa jako jego dawcę. Przekonanie to jest długiem zaciągniętym od Teresy z Avila, dla której portret to inaczej sens. Stąd jego nadprzyrodzoność, a także spójność w nim duszy ludzkiej z Bogiem. Już to stwierdzenie wskazuje na zasadniczą różnicę w „malowaniu" podobizny Simone de Beauvoir. Jej wizerunek jest z założenia czysto „ludzki", świadomie odłączony od Transcendencji.

Edyta Stein próbuje formować swój portret przez nadprzyrodzone poznanie, które jest wglądem w siebie, możliwym dzięki intuicji skierowanej na Boga. Intuicję tę wyraża „wiedza niejasna w pełni", dająca jednak przeczucie sensu. Jego narastanie dokonuje się w trakcie budowania wewnętrznej twierdzy duchowej. „Jasne poznanie", które jest widzeniem zupełnym i „całkowitym posiadaniem" najgłębszego wnętrza – instazą – a zarazem doskonałą indywiduacją dającą wewnętrzne skupienie, osiąga się u końca drogi, w ostatniej komnacie twierdzy duchowej. Tak doskonale wykończony portret duchowy jest moż-

---

[18] Por. J. H a t e m, *Edyty Stein filozofia twórczości artystycznej*, Rzym 1998 (maszynopis).

[19] S t e i n, *Byt skończony a Byt wieczny*, s. 378. Por. w tym względzie związki E. Stein z myślą S. Kierkegaarda.

liwy, ale „trzeba, by Bóg trzymał pędzel”[20]. „Malowanie” takiego portretu staje się koniecznością z uwagi na „niewypowiadalność duszy” na etapie wyższych stopni poznania. Poznanie i sens wymagają więc podtrzymywania kontaktu ze Stwórczą Podstawą. Wykonanie tak rozumianego portretu wymaga miłości. To miłość i Bóg-artysta jest jego malarzem.

Portret łączy Prawdę, Piękno (doskonałość, odpowiedniość, rozbłysk Boga) i Dobro. Jest autentyczny prawdą transcendentną i zarazem artystyczną. Prawda transcendentna to rozumność wszystkich bytów, ich zdolność do posiadania ducha. Natomiast rozumowe poznanie siebie jest cząstkowe i jako takie nie osiąga pełni. Stąd widać wyraźnie, że prawdy rozumu oraz prawdy transcendentne nie są względem siebie sprzeczne: obie rozwijają sens nadany im przez Boga – Absolut. Na jego bazie – wedle E. Stein – rozwija się ludzka samo-realizacja sensu, co wskazuje na jego nadprzyrodzone kierowanie. Analogia doskonałości portretu jako sensu z doskonałym dziełem sztuki, które też jest spójne jako całość (w której środki artystyczne są instrumentalnie podporządkowane wartościom estetycznym), zespala filozoficzną koncepcję głębi bytu z jego artystyczną artykulacją[21].

Prześledźmy dalej kontrast między portretami Edyty Stein i jej „rówieśnicy” w przełomowych doświadczeniach – Simone de Beauvoir. Dla francuskiej egzystencjalistki rok 1922 jest zdecydowanym odejściem od Boga, dla niemieckiej fenomenolożki zaś wyraźnym zwróceniem się ku Niemu. Dla jednej i dla drugiej „philosophari necesse est”, lecz wcielanie tego założenia w konkretne przemyślenia i styl życia jest diametralnie różne.

Autorka *Siłą rzeczy* buduje swoją filozofię poczynając od całkowitego wyzwolenia, na bazie absolutnej wolności od wszystkiego, co zniewala, a więc na bazie wolności od rodziny, macierzyństwa, tradycyjnej etyki, konwenansów, zmierzając w kierunku pełnej estetyzacji refleksji i życia, w kierunku narcystycznego zapatrzenia się w czysty werbalizm i w siebie samą. Swymi przekonaniami i pragnieniami wpisuje się w filozoficzny i literacki high life, realizując jednocześnie typowy skądinąd styl życia estety (w sensie Kierkegaarda), zanurzający się w tak zwanej pełni życia. Poszukiwanie nowego człowieka poprzez dociekania filozoficzne i ich życiowe wcielanie koncentruje się u francuskiej pisarki wokół kategorii przyszłości, która ma być formą transcendencji bez Boga. Owa myślowa koneksja z Camusem, budującym „królestwo Boże na ziemi”, „bez łaski”, za to z absolutyzowaniem człowieka jako jego niepodległego nikomu mieszkańca, przyjmuje jeszcze bardziej radykalną, ale zarazem trywialną postać. Sukces towarzyski, literacki i materialny, który odnosi, sława, egzotyczne podróże, wolność od przymusów i trosk – wszystko to buduje

---

[20] Tamże, s. 436.

[21] Por. fenomenologiczną koncepcję dzieła sztuki R. Ingardena, którą E. Stein znała i akceptowała.

twierdzę życia z zewnętrzności. Budowla ta spojona zasadą estetyzacji obwarowuje się w sens i wartości, które ugruntowują portret wiecznie młodego, przygodnego, „przyjemnościowego", liberalnego i egoistycznie nastawionego człowieka, który popijając w artystycznym klimacie wino na Campo dei Fiori, zapomina o sąsiadującym z terenem winiarni niegdysiejszym getcie i snuje egzystencjalistyczne refleksje na temat ludzkiego bytowania ku śmierci.

„Twierdza zewnętrzna" Simone de Beauvoir i „szkicowany" w niej portret kobiety odzwierciedlają czysto ludzkie, przemijające marzenia i wartości. Nic dziwnego, że wraz z upływem czasu, z „czasowieniem się" egzystencji awangardowej filozofki, twierdza ta kruszeje, a malowany w niej portret dzieli los wizerunku Doriana Greya. Życie przeciw czasowi, które prowadziła, ulega nieodwracalnemu prawu vanitas. „Pełnia życia" i konstruujące ją estetyczne zasady zmieniają się w pustkę, samotność i starość.

Literatura, filozofia i egzystencja estety, jako substytut religii i odtrutka na nią, okazują się niewiele znaczącymi ruinami. W perspektywie starości i śmierci filozoficzne dywagacje egzystencjalistyczne, że „śmierć stanowi jedynie przypadek, w którym człowiek jako byt pour soi przechodzi w byt en soi", stają się nieprzekonywającą werbalistyką. Wolnościowa przygodność życia estety nie satysfakcjonuje starzejącej się kobiety, która nie może już dokonywać wyborów. Stąd niezwykle trafna wydaje się diagnoza J. Życińskiego, iż portret wieńczący bujną egzystencję Simone de Beauvoir jest „malowany goryczą" i jako taki stanowi „nowy wariant filozofii augustiańskiego niepokoju serca". Sytuowanie filozofii i życia wokół skończoności i powierzchniowości bytu ludzkiego, jego przygodności i wolności, kolejny raz w dziejach ludzkich biografii intelektualnych doprowadza do melancholii, frustracji, pesymizmu i ostatecznie – do przegranej nowego, niezależnego człowieka. Portret autorki *Siłą rzeczy* obrazuje paradoks estety „klęczącego przed pustką".

Simone de Beauvoir budowała z chwilowego trwania i na jego użytek twierdzę zewnętrzną, na co dzień atrakcyjną: pełną kawiarnianych dysput i egzotycznych podróży, towarzyskich uciech i sytości konsumpcji, zmysłowości i wyzwolenia z konwenansów, „twierdzę" łatwą i przyjemną, bez trudów i trosk, nastawioną na własne ego. Twierdza ta wznoszona była na przesłankach skończoności bytu, jego przygodności, wolności, braku absolutnej prawdy. Jako taka spełniała wszystkie ludzkie – ziemskie założenia i marzenia jej budowniczego, runęła jednak pod wpływem doświadczenia starości.

Edyta Stein tymczasem wznosi pieczołowicie twierdzę wewnętrzną, Twierdzę zbudowaną z wyrzeczeń, ale dającą perspektywę na wieczność. Buduje ją sukcesywnie, przez konstrukcję siedmiu koncentrycznie i pionowo wznoszących się mieszkań – etapów drogi życiowej, z dala od uciech i zmysłowości świata, w wielkim trudzie i w trosce o bliźnich. Twierdza ta budowana była na przesłankach nieskończoności bytu, jego konieczności. O tym, że w ży-

ciu nie ma przypadków, że istnieje wolność zależna i prawda jedyna, Stein mówi wprost: „gdy się patrzy od strony Boga – nie ma p r z y p a d k ó w i [...] całe moje życie aż do najdrobniejszych szczegółów nakreślone w planach Boskiej opatrzności i przed oczyma wszystkowidzącego Boga prezentuje się jako doskonałe powiązanie sensu. Wtedy to zaczynam radować się na światło chwały, w którym także mnie ma się kiedyś odsłonić tajemnica powiązania sensu. Dotyczy to nie tylko pojedynczego życia ludzkiego, ale również życia całej ludzkości, co więcej, całości wszystkich jestestw"[22]. Skończona budowla tej twierdzy spełniała wszystkie pozaziemskie pragnienia jej budowniczego i ... ostała się mimo śmierci jej konstruktora, wzmocniona spoiwem świętości i ciągle żywego oddziaływania. Zawieszony w niej portret Edyty Stein emanuje blaskiem prawdziwej głębi.

SYMBOL

Symbol jako słowo-obraz buduje poznanie Edyty Stein. Na nim oparta jest konstrukcja twierdzy duchowej. W interpretacji filozoficznej głębia sensu (bytu) rysuje się w perspektywie esencjalizmu. Tę niewidzialną, istotową rzeczywistość odsłania fenomenologia. Symbolizm religijny Stein ma podłoże fenomenologiczne[23]. Niewidzialna rzeczywistość to rzeczywistość mistyczna, w niej zaś obecne jest przeżywanie sacrum. Realna obecność sacrum przenika tu sferę profanum. Duch, który jednoczy podmiot z Bogiem, jest inicjatorem jego twórczej przemiany oraz przemiany świata[24].

Zasada symbolu, jako zasada konstrukcji twierdzy duchowej, czyli niewidzialnej rzeczywistości, organizuje „dobre domostwo". Zabezpiecza je przed działaniem swojej odwrotności – ironii. Ironia – jak wyrażają się współcześni humaniści – to „rzecz łobuzów": łobuz nie rozumie bowiem słów, którymi się posługuje, ponieważ nie rozumie, że ludzie zamieszkują własny dom. Rozbieranie własnego domu, gubienie sensu, który mają rzeczy, równoznaczne jest ze „świętokradztwem znaczenia". Rzecz ciekawa, że po destrukcji ironista pragnie zbudować nowe domostwo, gdzie każda rzecz i każdy krok ma swój sens. Postmodernistyczny dekonstrukcjonista, snujący nie kończące się narracje, chciałoby się powiedzieć: „gaduła kulturowy", zdąża do chaosu mieszając zawartość ksiąg. „Gaduła" ma rację wedle swej absurdalnej wiedzy, ale nie rozumie tajemnicy życia, nie rozumie, że jest nią samo życie – jak to wyraziła Edyta Stein.

---

[22] S t e i n, *Byt skończony a Byt wieczny*, s. 148.

[23] Na temat symbolizmu zob.: P. R i c o e u r, *Symbol daje do myślenia*, w: tenże, *Symbolika zła*, Warszawa 1986.

[24] Por. J. Ż y c i ń s k i, *Trzy kultury: nauki przyrodnicze, humanistyka i myśl chrześcijańska*, Poznań 1990, s. 239.

Ironia prowadzi w kierunku zła. Będąc jego zasadą, wymierzona jest przeciwko symbolicznemu porządkowi. Stein ze swoją filozofią „refleksji i działania", znajdującą wyraz w symbolizmie przenoszącym zasadę obiektywizmu i dobra, występuje przeciwko ironii, a z naszej perspektywy można powiedzieć – przeciwko jej dekonstrukcyjnym zabiegom dokonywanym na pojęciach.

Wymiar głębi w koncepcji filozoficznej Edyty Stein wyraża się w języku religijnym, który przyjmuje znamiona języka symbolicznego. Wiemy, że symbole przedstawiają to, co nieuchwytne, tajemnicze, niedefiniowalne. Symbole religijne zaś odnoszą się do tego, co nieskończone, co nieuwarunkowane, czyli do Boga. Przyjmuje się, że cechą symboli jest niebezpośredniość komunikacyjna, konkretność, zmysłowość i duchowa abstrakcyjność, naoczność, posiadanie własnej mocy, uznanie społeczne. Jeżeli dodamy jeszcze, że ich religijną postać cechuje głębia znaczeniowa, to możemy powiedzieć, że symbole te otwierają niewidzialne pokłady rzeczywistości, które w żaden inny sposób nie mogą być ujawnione. Otwierają one wewnętrzne pokłady duszy, a więc przybliżają warstwę fundamentalną, czyli samo bycie, i pozwalają człowiekowi doświadczyć wymiaru głębi[25]. Prawda jedyna – prawda objawiona wyraża się w symbolu. W tym znaczeniu odnosi się ona do Absolutu – do Boga. Dotarcie do niej jest m i s t y c z n ą e k s t a z ą R z e c z y w i s t o ś c i – bytu wiecznego i jego stworzenia.

Sensotwórcza moc symbolu, a zarazem fenomen spotkania w nim Boga, bytu skończonego i wiecznego, bierze się stąd prawdopodobnie, że ukazuje on w swej rozwiniętej postaci narrację, wynurzanie się podstawowych kategorii egzystencjalnych, takich jak życie i śmierć czy początek i koniec, które w antropologii każdej kultury są zorganizowane w spójną wizję świata. Twórcza siła symbolu-mitu czerpie swą moc właśnie z pytania o wartości, z poszukiwania prawdy, której odnalezienie sformułowałoby taką wizję świata. Scala ona w jednię i pełnię przeciwieństwa bytu i myślenia w Prawdzie.

W symbolu bowiem aspekt poznawczy łączy się z aspektem wiary, co stanowi swoistą „umowę prawdziwościową". Z tej prawdziwościowej funkcji symbolu wywodzi się jego działanie sensotwórcze. Stąd po utracie wartości, szczególnie zaś po utracie sensu życia, w rozmaitych wędrówkach w trakcie kryzysów egzystencjalnych i po nich, gdy ich odbiciem staje się twórczość i filozofia, odświeża się ich fundament – Logos . Również po nadmiernej semiotyzacji przestrzeni kulturowej, której przejawem jest konwencjonalizacja znaczeń prowadząca do katastrofy semantycznej, w powrocie do symbolu należy upatrywać ożywczego dla niej źródła.

Kreatywność symboliczna, przez swą „migotliwość znaczeniową" i realne (nie zaś umowne) powiązanie z rzeczywistością, łączy się z innymi dyskursami o nieugruntowanej w pełni znaczeniowości, a więc z plastyką, z muzyką czy

---

[25] Por. P. T i l l i c h, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994.

z poezją. Umożliwia zatem jednoczesne uchwycenie konkretnego i abstrakcyjnego aspektu natury-kultury, poznania i wiary oraz szeroko pojętego Absolutu, do którego prawda musi być odniesiona, aby miała s e n s[26].

Kreatywność ta zakłada zatem r e a l i z m s y m b o l i c z n y. Filozofia niewypowiadalnego – próby, nadziei i miłości, w swym odświeżeniu symboli horyzontu bytu transcendentalnego uruchamia pojęcie Absolutu jako otwierającego pieczęć sensu. Tym samym próbuje przezwyciężyć bardzo ludzkie, ale samobójcze dla człowieka tendencje do hiperindywidualizmu – absolutnej wolności. F i l o z o f i ę m i ł o ś c i zaczyna wypełniać filozofia leżąca u źródeł człowieczeństwa, a więc filozofia jedni, pełni, logosu i mitu, czyli symbolu, a więc rzeczywistości i pojęciowości – inaczej filozofia słowoczynu. Sądzi się, że odżywa w niej cały utracony słownik pojęć kultury judeochrześcijańskiej, który przechowuje uniwersalia – fundament człowieczeństwa.

Edyta Stein powraca do symbolicznego języka, w którym natura i kultura stanowią jednię na bazie symbolu, umożliwiając porozumienie ponad podmiotem i przedmiotem w obliczu Transcendencji. Liczące się humanistyczne diagnozy wskazują bowiem niezbicie, że człowiek, aby utrzymać swoje człowieczeństwo, musi przekroczyć siebie. Podobnie jak bohater *Twierdzy*, A. de Saint-Exupéry uzna, iż „wiecznie trzeba budzić w człowieku to, co w nim jest wielkością, i nawracać go na jego własną wielkość”[27]. Reguły majeutyki gwarantują zrodzenie nowego człowieka w nowej sytuacji egzystencjalno-filozoficzno-etycznej poprzez sztukę „przypominania sobie świata”. Człowiekowi nie należy niczego wmawiać, nie należy też moralizować, a jedynie przez zadane pytania pozwolić mu zrodzić siebie na nowo i słuchać oraz doświadczać prawdy, która wydobywa się z ukrycia drogą nie tylko dyskursywną. Człowiek powinien zatem dać się prowadzić prawdzie, wracać do prawdy w sensie aletheia[28].

---

[26] Jego kreatywna dynamika bierze swój „rozpęd” ze sposobu organizacji uniwersum mitycznego: indywidualnego i zbiorowego. Uniwersum indywidualne jest organizowane wokół terminów „życie” – „śmierć”. Uniwersum zbiorowe skupia pojęcia natury i kultury. Zainteresowanych bliżej tym problemem odsyłam do eseju: H. H a s t r u p, *Natura jako przestrzeń*, „Konteksty” 1994, nr 3-4.

[27] D e S a i n t - E x u p é r y, dz. cyt., s. 54.

[28] Aletheia (gr. aletheia – prawda, to, co nie skryte), słowo, którego filozoficzną treść najczęściej zwykło się oddawać za pomocą łacińskiego wyrazu „veritas”, czyli prawda; z tym, że stosownie do określenia M. Heideggera z *Sein und Zeit* (1927), aletheia w sensie prawdy lub prawdziwości winna być odnoszona raczej do postrzegania (widzenia, słyszenia etc.) i doświadczenia (szukania, odnajdywania etc.), niż do jakichkolwiek informacji słownych (na przykład wypowiedzi językowych czy zdań w sensie logicznym). Zanim bowiem jakiś stan rzeczy zostanie przez nas poznany w sposób dyskursywny i zanim będziemy w stanie odpowiedzialnie coś o nim orzec, musi nam się uprzednio ujawnić jako istniejący. Dlatego greckiemu pojęciu prawdy w sensie aletheia odpowiada nie tylko jej klasyczna formuła, według której prawda polega na zgodności myśli z rzeczywistością, ale raczej nieodparta oczywistość istnienia doświadczanego stanu rzeczy: jego (samo)obecność w aspekcie bytowości (bez jakiegokolwiek kategorialnego odniesienia do intelektu). Prawdzie w sensie aletheia odpowiada więc zaledwie fragment klasycznej definicji

PRAWDA

„Oto prawda". Stwierdzenie to położyło kres długotrwałemu poszukiwaniu prawdy przez Edytę Stein po przeczytaniu *Autobiografii* Teresy z Avila. „Bóg jest prawdą. Kto szuka prawdy, szuka Boga, czy jest tego świadom, czy nie"[29].

To, co prorok słyszy i widzi, jest jednocześnie „wysoką szkołą" teologii symbolicznej. „Święty pisarz" – wedle Stein – znajduje obrazy i słowa dla wypowiedzenia tego, co niewypowiadalne, i uwidocznienia tego, co niewidzialne[30]. Słowo-obraz, czyli symbol będący metodą-konstrukcją teologii symbolicznej, przenosi jednocześnie w rzeczywistość, która jest ukryta przed ludzkim rozumem. Jest zatem „głęboka", pozapojęciowa, doświadczana nadnaturalnie i jednocześnie prawdziwa. Oznacza to, że w doświadczeniu tym widzi się ją i słyszy jednocześnie, lecz znajduje się ona poza zasięgiem werbalizacji. Wchodzący w nią podmiot uczestniczy w tej rzeczywistości, budując twierdzę duchową; jego portret nakłada się w niej na wizerunek Boga. To zjednoczenie, dzięki „dotknięciu Bożemu", umożliwia osobowe z Nim spotkanie. Dochodzi więc do doświadczenia Boga, które jest „poznaniem intymnym", nie zaś zdobyciem o Nim wiedzy. Sprawia to, iż partycypujący w tej niewidzialnej rzeczywistości podmiot „niepojęcie ją pojmuje", a Bóg-Portret-Symbol obdarza go swoją mocą. W tym sensie można powiedzieć, że teologia symboliczna E. Stein „aktualizuje" się w najnowszych badaniach nad językiem religijnym. Wystarczy odwołać się do E. Cassirera, P. Tillicha, P. Ricoeura czy M. Petersona, którzy mimo różnic cieniujących w tej kwestii ich stanowiska podkreślają „moc sprawczą" religijnego symbolu. Teologia symboliczna wpisuje się też w poznawczo i aksjologicznie nośną dyskusję na temat prawdy, która odzyskuje w niej swe atrybuty Absolutu i zakres aletheia[31]. Warto zauważyć, że również badacze spoza kręgu zainteresowań językiem religii, metodologicznie odrzucający symbolizm, próbują „dotykać" niewidzialnej rzeczywistości wyraźnie odwołując się do mistycznego słownictwa[32].

---

prawdy dotyczący prawdziwości myśli, które o istniejącym stwierdzają, że jest, a o nie istniejącym, że nie jest.

[29] T. R. P o s s e l t OCD, *Edith Stein*, Brescia 1959, cyt. za: J. S u l l i v a n OCD, *Święta Edith Stein rzuca wyzwanie katolikom*, Rzym 1998 (maszynopis). Kwestia szukania Boga przez każdego, kto szuka prawdy, bezpośrednio dotyczy dociekań Husserla. Zob. list z 23 III 1938 r., w: E. S t e i n, *Wybór Boga. Listy 1917-1942*, Rzym 1973.

[30] Por. S t e i n, *Z własnej głębi*, s. 187.

[31] Por. E. C a s s i r e r, *Mit i religia*, w: tenże, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1971; por. też: T i l l i c h, *Pytanie o Nieuwarunkowane*; M. P e t e r s o n, *Czy można sensownie mówić o Bogu?*, „Znak" 1995, nr 12, s. 33-51.

[32] Por. na przykład wypowiedź głośnego francuskiego semiotyka A. J. Greimasa: „Chcieć wypowiedzieć niewypowiadalne, namalować niewidzialne: dowody, iż rzecz, jedyna, zdarzyła się, że inna jest być może możliwa. Tęsknoty i oczekiwania karmią świat wyobraźni, którego formy,

Ten bowiem, kto doświadcza Boga, rozumie „wymowę symboli i może w «portrecie» rozpoznać s w e g o Boga, którego zna osobiście" – powie Edyta Stein. Zasadą zaś wszelkiego doświadczenia mistycznego jest poczucie obecności Bożej. Dzięki niej możliwe jest poznanie intymne, które jest „żywe", pozapojęciowe, pozanaukowe. Jest doświadczaniem przez wierzącego prawdy objawionej, w którym odkrywa się ukryte sensy: cudowne powiązania i kształty prawd, a także wymogi Boga w świetle wiary. To doświadczalne poznanie Boga równoznaczne jest z przemówieniem Boga. Sprawia, że sam Bóg mówi do człowieka – wierzącego podmiotu.

Teologia symboliczna „podprowadza" zatem wyznaczoną drogą (kamień – twierdza – głębia – światło), która jest odejściem od zmysłowości świata w kierunku duchowości, na sam szczyt, ku zjednoczeniu z Bogiem. Samo zjednoczenie jednak następuje dzięki łasce Boga. Nawiązanie kontaktu z Bogiem jest, wedle Stein, „wypełnieniem wiary" i zarazem „wyjściem poza słowa", ponad siebie. Stanowi „początek życia wiecznego w nas", jest więc odczuciem obecności Boga lub Jego widzeniem. Dlatego jest p r a w d z i w y m s p o t k a n i e m z tym, co Niewidzialne. Analogie do E. Lévinasa narzucają się same. Wystarczy odwołać się do jego *Całości i nieskończoności* czy *O Bogu, który nawiedza myśl*, aby ich nieodpartość stała się oczywista[33].

To wpisanie się teologii symbolicznej Edyty Stein we współczesną myśl filozoficzną jest jednocześnie pełne dystansu w stosunku do tak obecnie modnego panteizmu, szczególnie zaś do panteizmu o profilu New Age. Wystarczy dokonać choćby wstępnych porównań mistyki twierdzy duchowej z piramidą duchową tego ostatniego nurtu[34]. Panteizm jest naturalną drogą do Boga, na której poznaje się Go poprzez ślady w naturze, ale nie jest jeszcze wiarą w Boga – powie autorka *Z własnej głębi*. Jej mocne stwierdzenie, że teologia symboliczna „ukrywa to, co święte, przed tłumem profanów", można wprost odnieść do płytkości nurtu New Age. Spostrzeżenia mówiące o tym, że „znaki" dawane naszemu światu, aby poszedł „drogą wzwyż", są trudne do odczytania z uwagi na ogólny brak zmysłu religijnego czy „porażenie ślepotą", które prowadzi do

---

uwiędłe czy rozkwitające, zajmują miejsce życia: niedoskonałość, zbaczająca z drogi, spełnia w ten sposób po części swoją rolę.

Daremne usiłowania podporządkowania codzienności lub wyjścia poza nią: poszukiwanie tego, co nieoczekiwane, które się wymyka...

Co pozostaje? Niewinność: marzenie powrotu do źródeł, gdzie jednocześnie człowiek i świat stanowią jedno w pierwotnej pancalii. Lub uważna nadzieja jedynej aisthesis, olśnienia, które nie zmuszałoby do zamykania powiek. Mehr licht!". Szerzej na temat sakralizacji języka semiotyki zob.: A. G r z e g o r c z y k, *Praca sensu*, w: *Idąc za Greimasem*, red. A. Grzegorczyk, M. Loba, Poznań 1998.

[33] Zob. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa 1998; t e n ż e, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Kraków 1994.

[34] Szerzej na ten temat zob.: A. G r z e g o r c z y k, *Pułapki New Age. Nowy paradygmat – nowa wizja świata – nowy człowiek*, w: *New Age – zakazane oświecenie?*, Poznań 1999.

bezbożności, odnosić się mogą nie tylko do czasów końca XX wieku. Wskazują również, że teologia symboliczna może raczej Boga zasłaniać, niż go ukazywać. Fakt ten daje się zaobserwować szczególnie w przypadku ludzi złej woli, prawdziwie porażonych ślepotą, ludzi, którzy nie chcą wierzyć, „nie chcą chcieć", współczesnych Faustów i Narcyzów. „Bóg daje się znaleźć tym, którzy go szukają". Podczas gdy panteistyczne objawienie naturalne jedynie pobudza do szukania, objawienie nadnaturalne również odpowiada na pytania panteistyczne. Znalezienie Boga umożliwia wiara. To w jej świetle „Bóg daje się znaleźć". Spotkanie wolności Boskiej z wolnością ludzką jest zatem darem tego „ciemnego i nieprzejrzystego poznania". Boże Słowo bez przyjęcia, czyli bez wiary, jest słowem martwym, pozbawionym ukrytego, żywego sensu.

Stwierdzenia te dają sposobność wprowadzenia klarownych rozróżnień między symbolem i alegorią. Konstrukcja myślowa symbolu wskazuje na coś, co leży poza nią. Ukrycie jego sensu jest stopniowalne: najgłębsze w „żywym" symbolu religijnym, najpłytsze zaś w skonwencjonalizowanej alegorii. Stąd też Boża tajemnica jest w nich ukryta na różne sposoby. Nakaz: „Kto ma uszy do słuchania, niechaj słucha" wprowadza adepta wiary w świat alegorycznych przypowieści, otwierających się na żywe spotkanie w miarę pokonywania kolejnych etapów doświadczania Boga. Tajemne objawienie: objawienie się Boga w milczeniu, poza słowami, poza obrazami, a więc poza językiem różnorodnych symbolicznych powiązań, przekształca teologię symboliczną w teologię mistyczną. Ta ostatnia króluje zatem na szczycie wszystkich stopni poznania. W niej „mówi Bóg" – Prateolog – Prasymbol – Wcielenie Boskiego Słowa – Prawda. Symboliczność języka religijnego jest zatem stopniowalna. Dlatego między mistycznym biegunem Prasymbolu a biegunem, z którego wchodzą na drogę wiary zwykli śmiertelnicy, napotyka się rozmaitych pośredników: teologów, kapłanów i... anioły.

Jeśli intelekt dochodzi do ekstremum, osiąga swój kres. Wznosi się wówczas, by dojść do najwyższych, ostatecznych prawd i odkrywa, że nasza wiedza jest zawsze niewystarczająca. Wtedy duma załamuje się. Poznający człowiek ma przed sobą dwie możliwości: albo jego duma przejdzie w rozpacz, albo pochyli się on z czcią w obliczu prawdy niepoznawalnej oraz przyjmie z pokorą w wierze to, czego nie może zdobyć poprzez naturalną aktywność intelektualną. Narzucają się tu zbieżności między koncepcją Husserla i św. Tomasza z Akwinu. Obaj filozofowie są bowiem głęboko przekonani, że Logos działa we wszystkim, co istnieje, i że nasze poznanie jest w stanie stopniowo odkrywać części owego Logosu, pod warunkiem, że zachowane są rygory uczciwości intelektualnej. Zbieżności te wychwytuje i jednocześnie asymiluje w swoim myśleniu Edyta Stein, interpretatorka dzieł obydwu myślicieli.

Prawda jako Absolut, jedyna, blisko Boga, ujawnia się w poznaniu mistycznym, w którym człowiek wstępuje na drogę łaski i wycisza racje rozumowe. Wiedza krzyża dystansuje wiedzę naukową, uczy miłości, która przezwycięża

zarówno wszelkie sprzeczności napotykane przez rozum, jak i wszelkie negatywne stany emocjonalne, na przykład nienawiść. Wznosi się na świętym realizmie, którego podstawą jest realizm symboliczny. Bliski realizmowi dziecięcemu, odzwierciedla on wewnętrzną wrażliwość duszy odrodzonej w Duchu Świętym. Formuje wiedzę świętych opartą na tajemnicy krzyża. Zdaniem Edyty Stein św. Jan od Krzyża dodatkowo poszerza go jeszcze o realizm artystyczny, zgodnie z założeniem, iż prawdziwe dzieło sztuki jest symbolem. Pełnia sensu osiągana w tej perspektywie jawi się jako spoiwo niewidzialnej rzeczywistości i efekt partycypacji w niej. W jej kontekście twierdzenie o realizmie świętych nie brzmi paradoksalnie, lecz nabiera największej mocy. Również „Słowo krzyża" głoszone przez św. Pawła znajduje w nim całkowite zrozumienie: „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi" (1 Kor 1, 22-25). Radosne orędzie krzyża możliwe jest do odczytania jedynie na gruncie realizmu świętych, przez wejście na kamienistą i wąską drogę góry Karmel, czyli w mistyczną partycypację. „Tą ścieżką na wysoką górę doskonałości mogą iść tylko tacy podróżni, którzy nie dźwigają niczego, co by ich ciągnęło w dół"[35]. Na jej szczycie złączenie bytu skończonego i wiecznego jest w pełni widoczne. Również wszelkie atrybuty jednego i drugiego zostają odpowiednio zhierarchizowane.

Dlatego teolodzy i inni naukowcy, którzy nie partycypują w mistyce krzyża, w jego realizmie, a piszą o rozmaitych drogach duchowych, de facto nie wiedzą, o czym piszą; powtarzają jedynie slogany, martwe, powierzchowne słowa. Uczestnictwo w niewidzialnej rzeczywistości domaga się bowiem śmierci człowieka zmysłowego i jego przemiany w kierunku duchowym. W zamian zaś oferuje poznanie tej rzeczywistości. Niemożliwe staje się możliwe w poznaniu doświadczającym. Święty realizm ugruntowany na realizmie symbolicznym umożliwia wypowiedzenie tego, co niewypowiadalne. Widać wyraźnie, że jest on ponad słowami i ponad obrazami, ponieważ jest realnym, mistycznym uczestnictwem[36].

Niebezpieczeństwa zagrażające podczas drogi na górę Karmel płyną ze strony świata konsumpcji, ze zmysłowej natury człowieka, z jego niewiedzy, z braku umiejętnego kierownictwa. Stąd ćwiczenie zmysłów, wyobraźni, rozu-

---

[35] Stein, *Wiedza krzyża*, s. 44.

[36] W tym kontekście ujawnia się mizerność i bezowocność prób przysposobienia języka mistycznego do współczesnych badań semiotycznych, borykających się z problemami artykulacji sensu na poziomie głębokim. „Mistycyzm semiotyczny" jest nieuprawnioną i tchórzliwą uzurpacją. W tym względzie najbardziej uczciwa jest konstatacja Greimasa, który rejestruje jedynie „przerażenie sacrum".

mu i woli staje się koniecznością. Realizm święty jest bowiem r e a l i z m e m d u c h o w y m. To spostrzeżenie w pełni tłumaczy się w odniesieniu do założeń niewidzialnej rzeczywistości i poznania doświadczającego. Trzeba jednak zauważyć, że Edyta Stein wprowadza pewną korektę do interpretacji dzieł mistycznych, w tym do recepcji duchowości św. Jana od Krzyża. Jej spostrzeżenie o przenikaniu się realizmu świętego, dziecięcego i artystycznego u autora *Żywego płomienia miłości*, a także akcentowanie „czynnych" aspektów biograficznych wskazuje na pełnię jego człowieczeństwa integrującą refleksję z działaniem. „Mistyczna solidarność", będąca programem realizmu duchowego Stein, bezpośrednio koresponduje ze spuścizną św. Jana od Krzyża i w swej wielkości zyskuje wymiar codziennego i nadnaturalnego uczestnictwa.

Przekonanie Edyty Stein, że żyjąc na tym świecie nigdy nie powinniśmy zrywać z nim związków, że większe zbliżenie do Boga czy też głębsza zażyłość z Bogiem niezmiennie prowadzą człowieka poza siebie i ku światu, w zamiarze niesienia tam życia Bożego, łamie pewne stereotypy w odczytywaniu mistycyzmu. Eliminuje całkowitą bierność i pychę duchową z życia religijnego. Pokazuje, że mistyczność jest d o j r z e w a n i e m ż y c i a r e l i g i j n e g o. Odświeża zatem skostniałe już i trywialnie nadużywane pojęcie „extasis". Oddala jego introwersyjną konotację i stwarza ideę ekstatycznego współuczestnictwa, która współgra z mistyczną partycypacją. W niej bowiem zawarte są przekonania i działania przeciw fuga mundi. „Możemy znaleźć Boga w świecie, niosąc Boga w świat". „Ponosimy wielkie ryzyko zamierzając znaleźć miejsce dialogu z Bogiem w atmosferze wzniosłości nie przystającej do sytuacji realnego życia". Edyta Stein odnajduje nowe formy duchowości: codziennej, realnej, współuczestniczącej, solidarnej i pokornej. Jest to duchowość mistyczna, ale z odnawiającym rozumieniem definiującej ją ekstatyczności. Łączy ona niebo z ziemią, lecz nie ulatuje do nieba będąc jeszcze na ziemi.

Realizm duchowy jako przesłanie z „niewidzialnej rzeczywistości" wiąże zatem kontemplację ze współuczestnictwem. Wyraża się w s o l i d a r n o ś c i i p a r t y c y p a c j i m i s t y c z n e j. Obejmuje „wiedzę krzyża" z jej współcierpieniem, odstąpieniem od własnego ego i niesieniem współczującej miłości, pocieszenia. Paradoks solidarności i samotności, którego aporetyczność w sposób szczególny eksponuje filozofia współczesna, jest zniwelowany w radosnym orędziu tej wiedzy. Tak nośna obecnie kategoria pielgrzyma[37] znajduje w niej w pełni przekonujące i źródłowe dopowiedzenie. Plan drogi dla towarzyszy podróży, zgnębionych czy niespokojnych, obejmuje tu i „ból dorastania", i „pustkę pokoleniową". Pedagogika uczestnicząca i rozumiejąca (w sensie fenomenologicznym) Edyty Stein wyznacza „przemieniającą perspektywę" jako warunek sine qua non dla drogi wędrowca. Uwewnętrznianie na niej życia

[37] Zob. Z. B a u m a n, *Dwa szkice o moralności współczesnej*, Warszawa 1994.

religijnego, z jednoczesnym niesieniem Boga dla innych, pozwala zmierzać w kierunku pełni człowieczeństwa.

Autorka *Twierdzy duchowej* nie daje czysto doktrynalnych, teoretycznych i książkowych wskazówek. Podobnie jak św. Jan od Krzyża, prowadzi ku „niewidzialnej rzeczywistości", ku „duchowej twierdzy", którą zbudowała. Jest wiarygodną „towarzyszką podróży"[38].

Swym realizmem duchowym Stein wpisuje się w najbardziej aktualne postrzeganie życia jako podróży. Oczywiście „pogłębionej" podróży. Jak powie Leszek Kołakowski: „Tu jednak mówimy o podróżach, gdzie chodzi nam, podróżnikom, o doświadczenie czegoś nowego jako nowego właśnie, o kontakt z jakąś rzeczywistością nieznajomą"[39]. Dla Edyty Stein jest to podróż w głąb sensu, do niewidzialnej rzeczywistości. Jest to chyba najbardziej zadziwiająca właściwość jej mistycyzmu: spotkanie zwyczajności i niezwykłości, naturalności i nadprzyrodzoności, oczekiwanego i nieoczekiwanego, bytu wiecznego i skończonego, Boga i człowieka.

Ten aspekt mistycyzmu podejmuje współczesna humanistyka, jak również rozmaite trendy terapeutyki egzystencjalnej[40]. Można nawet mówić o pewnej modzie na mistycyzm i świętych. Trzeba jednak pamiętać o prawdziwym spełnianiu wymogów realizmu duchowego odsłaniającego niewidzialną rzeczywistość. Edyta Stein jest wytrawnym po niej przewodnikiem. Potwierdza w ten sposób znane paradoksalne sformułowanie: Największymi realistami są święci.

ECCE HOMO

Kim jest człowiek? Pytanie postawione w Psalmie 8: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?", ze sfinksowym wzmocnieniem w Sofoklesowym *Edypie*, ponawiane przez stulecia, znajduje zaskakującą wykładnię w *Makbecie* Szekspira: Człowiek to ten, który zabija. Dodajmy jeszcze chociażby Kantowskie wznowienie kwestii w postaci trzech poprzedzających ją pytań: Co mogę wie-

---

[38] W tym miejscu pozwolę sobie odesłać czytelnika do wielce inspirujących odczytań Ewangelii autorstwa A. Pronzato, z którymi zgodziłaby się zapewne E. Stein: „Zbyt łatwo jest stawiać drogowskazy do miejsc, w których się nigdy nie było. Zbyt też jest wygodnie mówić o geografii ziem, na których nigdy nie postała nasza stopa. Nie mamy prawa snuć opowieści o Grocie, gdy pozostajemy w cieple naszych domów i cel, o oknach przyćmionych zawiłościami mistyki i ideologii albo duchem mieszczańskim, który nie pozwala, by otaczająca niewygodna rzeczywistość raziła nas w oczy. Uważajmy, byśmy nie stali się niczym wyrocznie rozdzielające gotowe odpowiedzi na wszystkie problemy, na wszystkie trudności, jeśli sami tych problemów, niepokojów, dramatów nigdy nie przeżyliśmy. Nigdy ich boleśnie nie przecierpieliśmy. Nigdy nie odebrały nam one snu ani apetytu. Starajmy się wyrzucać z siebie mniej słów, a bardziej być «towarzyszami podróży»". A. P r o n z a t o, *Niewygodne Ewangelie*, Poznań 1994, s. 20n.

[39] L. K o ł a k o w s k i, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1997, s. 43.

[40] Zob. T. H a l i k, *Mistyka a duchowa diagnoza naszych czasów*, „W drodze" 1998, nr 12.

dzieć?, Co powinienem czynić? Czego się mogę spodziewać?, aby zauważyć, że dookreślają one problem w kontekście „Boga nie skażonego przez byt”[41].

Późniejsze odpowiedzi nawiązują do *Krytyki praktycznego rozumu* i do rozwiązania idącego w kierunku etycznym.

Fenomenologia łączy Edytę Stein nie tylko z Husserlem, ale także z Heideggerem i Lévinasem. Prowadzi jej twórców na trop istoty przedmiotu ożywianego przez „ja” (podmiot). Jak wiemy, metoda ta uwięzi Husserla w agnostycyzmie skrajnego subiektywizmu, Heideggera zamknie w ekstremalnej egologii. Odejście od niej Lévinasa, przez wprowadzenie pojęcia aktu etycznego jako intencji transcendentalnej i zarazem metafizycznej, zbliża jego koncepcję do poszukiwań Stein, jednocześnie oddalając je od fenomenologii zarówno jej mistrza, jak i autora *Czasu i bycia*.

Przypomnijmy, że dla Lévinasa etyka to właśnie metafizyka. Jak daleko w tym założeniu od mojości (egologii) autora *Czasu i bycia*? Dla Lévinasa „ja” jest tożsame z sobą tylko wtedy, gdy przekracza siebie przez oddanie Innemu. Formułowana na gruncie tego założenia etyka heroiczna, etyka samozaparcia, współbrzmi wyraźnie z filozofią i postawą Edyty Stein. Odpiera tym samym potoczną wizję kartezjańską. Nie tylko bowiem rozum określa człowieka, ale również Husserlowskie „ego”, zamknięcie się w sobie, a także Heideggerowskie „bycie ku śmierci”. Odpowiedź Stein: jesteśmy bytem ku Bogu, uruchamia zarówno problem przekraczania siebie, jak i etycznego apelu, a także prowadzi do przezwyciężania skończoności, czasowości i śmiertelności. Jest to jedna z najmocniejszych odpowiedzi filozoficznych, jaką udało się sformułować. Heidegger, Lévinas i Stein – łańcuch fenomenologicznych problemów i jego ostatnie, najsilniejsze ogniwo. Heidegger synonimicznie wiąże bycie sobą, bycie ateistą, bycie u siebie, bycie oddzielonym, bycie szczęśliwym i wreszcie bycie stworzonym. Lévinas pokazuje, jak rozdarcie wpisane w tak zakrojony egoizm rodzi pragnienie Drugiego. Stein natomiast dowodzi i doświadcza naszego bycia ku Bogu.

Heidegger – szczególnie w późnym okresie twórczości – pozostawia miejsce dla milczącego Boga. Jest on dla niego poza wszelką pojęciowością czy racjonalnością. Według Heideggera Bóg nie filozofuje. Również Bóg w myśli Lévinasa nie jest Bogiem filozofów, lecz bezgraniczną pozytywnością, i objawia się w swojej nieobecności. Swój ślad pozostawia w epifanii twarzy, na której szczególnie uwidacznia się piętno Oświęcimia. Stąd czynienie dobra jest jedyną drogą ku nieskończoności Boga. Ofiarowując się więc ludziom idziemy po śladach Boga. Tak doświadczany Bóg jest zasadą zwycięstwa w każdym z nas. Postawienie dobra przed filozofią nie tylko wprowadza nas w zagadnienie agatologii, ale także przygotowuje grunt do spotkania Boga, który się w nim przejawia. Te refleksje Lévinasa dopowiada do końca właśnie

[41] Por. B. S k a r g a, *Wstęp*, w: Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, s. XVI.

Edyta Stein. Istnienie – podobnie jak i on – uznaje za fakt. Problemem zaś pozostaje jego usprawiedliwienie. Wspólnie postawioną kwestię: czy możemy istnieć nie zabijając, a przeciwnie: ponosząc ofiarę dla innych, Stein rozwiązuje w swym wykładzie praktycznej filozofii i wiary zawartym w *Wiedzy Krzyża* i w konkretnych życiowych działaniach, włącznie z całopalną ofiarą w Oświęcimiu. W ten sposób nie tylko likwiduje rozdarcie płynące z egoizmu, z powodu którego cierpiał Heidegger, ale i rozdarcie między refleksyjnością filozofa a spontanicznością człowieka działającego, przed którym nie uchronił się Lévinas.

Filozoficzny kontekst koncepcji Edyty Stein dopełnia myśl Maxa Schelera, który pozyska Stein dla idei katolickich przez ukazanie świata wartości. Fenomenologia autora pracy *Resentyment a moralność* odwiedzie ją od racjonalizmu (podobnie jak wielu innych fenomenologów) i pokaże, jak kwestie prawdy rozumowej można dookreślić w świetle wiary i prawdy objawionej. Ten trop zawiedzie ją do filozofii życia, której ośrodkiem prawdy uczyni Boga[42].

Heidegger głosi: „Tylko Bóg mógłby nas uratować"[43], odwołując się do źródła filozofowania i bycia – do symbolu i mitu. Wskrzesza prawdę w jej pierwotnej kondycji: dawcy sensu i źródła bycia. Namawia nas na przyjęcie tego mitu, który w pewnej mierze utraciliśmy. Mit i prawda to źródło greckiego, i nie tylko, filozofowania. Jesteśmy na początku „polnej drogi", ale również u początku poezji i spontaniczności, u początku intuicyjnej poezji, połączenia poezji z filozofią. Jesteśmy na początku drogi człowieka w ogóle. Można patetycznie rzec: jesteśmy u ź r ó d e ł r o z k w i t u c z ł o w i e c z e ń s t w a[44]. Asystujemy przy narodzinach człowieka zgodnie z wszelkimi majeutycznymi-sokratejskimi regułami.

Jako teoretyk sztuki i filozof Edyta Stein podąża do tych właśnie źródeł. Podobnie jak jej poprzednicy: Teresa z Avila i Jan od Krzyża, jednoczy poezję, filozofię i życie w Logosie-Bogu. Nie trzeba dodawać, że kreacyjna moc miłości towarzyszy ponownym narodzinom tej jedności i że jest związana właśnie z tym źródłem. Wiara w miłość staje się najważniejsza dla postawy życiowej i filozoficznych wyborów Edyty Stein.

Uwspółcześnijmy naszą refleksję przez nawiązanie do przemyśleń L. Kołakowskiego, który dostrzega konieczność wznowienia horyzontu transcendentalnego w celu ratowania człowieka i cywilizacji. Wedle jego rozpoznań obecność mitu jest strukturalnie potrzebna ludzkiej egzystencji i życiu kultur. W eseju zatytułowanym *Cywilizacja na ławie oskarżonych* prostej mądrości kazno-

---

[42] Zob. uwagi Edyty Stein w: *Dyskusja z M. Schelera teorią uchwytywania cudzej świadomości*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988.

[43] M. H e i d e g g e r, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, „Teksty" 1977, nr 3; t e n ż e, *Polna droga*, „Colloquia Communia" 1983, nr 4-5.

[44] Por. R. H a b a c h i, *U źródeł człowieczeństwa*, Warszawa 1982.

dziei przeciwstawia wyrafinowanie intelektualistów: „Tak wygląda, jakbyśmy obudzili się nagle i zaczęli dostrzegać to, co skromni i niekoniecznie wysoko wykształceni kapłani widzieli – i przed czym ostrzegali – od trzech stuleci i co nieustannie piętnowali w swoich kazaniach niedzielnych. Powtarzali swojej owczarni, że świat, który Boga zapomniał, zapomniał także odróżnienia między dobrem a złem, pozbawił życie ludzkie sensu i opadł w nihilizm. My dzisiaj, wypchani naszą socjologiczną, historyczną, antropologiczną i filozoficzną wiedzą, odkrywamy tę samą prostą mądrość, którą próbujemy wyrazić w mowie nieco zawilszej. Przyznaję, że mądrość ta niekoniecznie przestaje być prawdziwa przez to, że jest stara i prosta, i w rzeczy samej myślę, że z pewnymi ograniczeniami, jest prawdziwa”[45].

Nic dziwnego, że przy takiej diagnozie dostrzec można beznadziejność wysiłków intelektualistów, skoro zanik tabu, jako najgroźniejszy aspekt nowoczesności, jest poniekąd ich osiągnięciem. Stąd też Kołakowskiego „pochwała niekonsekwencji”, jako metoda na rozluźnienie ciasnego racjonalizmu i otwarcie furtki dla myślenia religijnego, jest skądinąd również obroną „skoku w wiarę” Edyty Stein i innych fenomenologów.

*

Według Edyty Stein człowiek jest bytem szukającym swojej pełni. Swą ideą „pełni człowieczeństwa” Stein występuje przeciwko Heideggerowskiemu „czasowieniu bycia” jako zmierzaniu ku śmierci. Człowiek wykuwa się przez oddalenie od buntu, bo jest przecież twierdzą. Jej kruszenie nie następuje przez czas, lecz przez wolność od wszystkiego, która jest „nicestwieniem”. Człowiek to przecież ten, który zamieszkuje obrzędy w czasie skończonym i wiecznym, a więc w domostwie zbudowanym z miłości. Bez „twierdzy” człowiek osiąga absolutną wolność od wszystkiego, ale jednocześnie zmierza w kierunku zezwierzęcenia. Wyzwolenie od wszelkich przymusów prowadzi ku jego śmierci – ripostuje Edyta Stein Heideggerowi. Z prawdy nakazów Boga rodzi się człowiek. Miłosierdzie wyraża się w pomocy niesionej człowiekowi, aby zrodził sam siebie. Zasadą konstytutywną człowieka jest zatem Bóg – powtórzy za Mistrzem Eckhartem Edyta Stein.

Dzieło Stein to synteza refleksji i działania, w której uwidacznia się konieczność łączenia horyzontu aksjologicznego z potrzebą obiektywności. Zgodnie z tą zasadą zdobywanie wiedzy wysuwa na plan pierwszy „wyczerpaną” współcześnie kategorię prawdy. Jak podkreśliliśmy już, kategoria ta musi być odniesiona do absolutu, aby mogła być „sensownie” używana. Tylko przy założeniu istnienia absolutnego umysłu prawomocne jest użycie słowa

[45] L. K o ł a k o w s k i, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 203.

„prawda"[46]. Z uwagi na swą drogę refleksji i działania, będącą doświadczeniem poznania Boga, E. Stein wyraża mistyczne credo, że Bóg jest prawdą: esse et verum convertuntur. W świetle tego credo jej myśl, że kto szuka prawdy, choćby nieświadomie, szuka Boga, nabiera mocy fides i ratio.

W dokonanej przez Edytę Stein syntezie refleksji i działania budowa twierdzy duchowej, oparta na „partycypacji mistycznej", jest nie tylko pociągającą literackim urokiem metaforą. Przede wszystkim jest egzystencjalno-fenomenologicznym symbolem dźwigającym moc poznania i wiary. W tym znaczeniu znosi zatem postmodernistyczny „paradoks autokreacji i solidarności". Albowiem relacja do Boga – Prawdy – Absolutu – Miłości likwiduje „egologię" autokreacji i pozwala wyjść – z otrzymanym od Niego darem – do wspólnoty, z którą łączy nas mistyczne powinowactwo. Zjednoczenie w Bogu jest więc mistyczną solidarnością. Droga do niej jest pionowa – wznosząca. Wiedzie przez Kamień – Twierdzę – Głębię – Symbol do Prawdy-Pełni, by osiągnąć poziom, który jest szczytem i synonimicznym zjednoczeniem wszystkich jej elementów-etapów. Stąd Kamień – Twierdza – Głębia – Symbol – Prawda to Jedno, czyli Absolut – Bóg – Mądrość – Miłość – Dobro – Pełnia. Pełne człowieczeństwo. Intelektualność i spontaniczność. Oto kamień filozoficzny Edyty Stein.

Niepokoje duszy i rozumowe dociekania łączą nieoczekiwanie drogę Edyty Stein i Kartezjusza, wyjaśniając samo źródło powstania filozofii: Logos. Horyzont mądrościowy Edyty Stein zbudowany jest z „żywych kamieni". „Iskry" rozsypujące się z nich rodzą się dzięki łasce Bożej i rozświetlają w ten sposób Niewidzialną Rzeczywistość.

---

[46] Por. t e n ż e, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 92n.; por. też: J. A. K ł o c z o w s k i, *Prawda i prawda absolutna. Bóg a ludzkie poznanie w myśli Leszka Kołakowskiego*, „Znak" 1992, nr 8, s. 72-85.

John F. CROSBY

DIETRICH VON HILDEBRAND – FILOZOF WOLNOŚCI

Von Hildebrand wyraża swój zdecydowany sprzeciw wobec poglądu Arystotelesa mówiącego, że nasza wolność wyboru ograniczona jest do wyboru środków prowadzących do celu ostatecznego. Podkreśla natomiast, że nasza wolność w istocie rozciąga się na cele ostateczne.

Kiedy w 1948 roku w Organizacji Narodów Zjednoczonych redagowana była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, doszło do impasu związanego z użyciem w niej pojęcia „jednostka". Mówiąc o jednostce demokratyczne państwa zachodnie kładły nacisk na jej pierwszeństwo przed państwem, podczas gdy kraje bloku sowieckiego sprzeciwiały się zachodniemu indywidualizmowi. Prawdopodobnie to właśnie wtedy libański filozof Charles Malik zaproponował, aby zastąpić termin „jednostka" terminem „osoba". Otworzyło to drogę personalistycznemu ujęciu praw człowieka, na które zgodzić się mogły obydwie strony. Stojąc dziś na progu trzeciego millennium możemy potraktować to właśnie zdarzenie jako symbol obiecującej przyszłości dla filozofii personalistycznej.

Filozofia ta może jednak spełnić pokładane w niej nadzieje jedynie wtedy, gdy odda sprawiedliwość wolności osoby. Nie istnieje bowiem coś takiego, jak personalizm deterministyczny. Znaczny wkład w dzisiejsze rozumienie wolności osoby wniósł niemiecki fenomenolog Dietrich von Hildebrand (1889-1977). Warto wydobyć jego myśl z zapomnienia, w które niezasłużenie popadła, tak by mogła odnaleźć swoje miejsce w personalistycznej filozofii przyszłości. Hildebrandowskie ujęcie wolności ukażemy tutaj na tle próby wyjaśnienia, jak możliwe jest świadome czynienie zła.

1. Naszym punktem wyjścia jest stwierdzenie niezaprzeczalnego faktu, że jako ludzie jesteśmy zdolni czynić zło, zachowując pełną świadomość, że jest to zło. Chociaż Platon, jak twierdzą jego interpretatorzy, przeczył temu faktowi, to swoim przeczeniem przeciwstawiał się najbardziej oczywistym faktom moralnym. Po doświadczeniu zła, które stało się udziałem człowieka w ostatnim stuleciu, nikt prawdopodobnie nie będzie dziś skłonny wracać do Platońskiego intelektualizmu w odniesieniu do zła moralnego.

Przeanalizujmy kradzież owoców opisaną przez św. Augustyna pod koniec „Księgi II" jego *Wyznań*. Stwierdza on, iż nie tylko był świadomy zła kradzieży,

której dokonał, lecz że kradzież ta sprawiła mu szczególną przyjemność. Czytamy, że wyrzucił skradzione gruszki „nasyciwszy się satysfakcją samego czynu złego”[1]. Pyta retorycznie: „Czy może wobec tego, że nie miałem mocy złamania prawa, przyjemność mi sprawiło przynajmniej udawanie, że to czynię”?[2] I dalej: „Więc było tak, że to, co zabronione, podobało się z tego jedynie powodu, że było zabronione?”[3] Twierdzi, że ukradł wyłącznie dlatego, że kradzież była zakazana. Przypuszcza, że chciał przez to naśladować boską wszechmoc („Niby więzień upajający się pozorną wolnością i fantastycznym złudzeniem wszechmocy, gdy w jakiejś chwili uda mu się uczynić to, co jest zakazane...”[4]). Słynna analiza własnego postępowania, którą przeprowadza św. Augustyn każe nam zaakceptować coś, co Platon uznałby za rzecz niemożliwą: Augustyn czynił zło świadomie.

Opis kradzieży dokonanej przez św. Augustyna sprawia, że musimy również wyjść poza to, czego na temat świadomego czynienia zła naucza Arystoteles. Na początku wydaje się to zaskakujące, gdyż Arystoteles odrzuca pogląd Platona i zdecydowanie twierdzi, że istnieją przypadki, w których czynimy zło w sposób świadomy. Zawęża on jednak zakres zła czynionego przez nas świadomie do tego, co określa terminem „akrasia”, traktując je jako działanie niepowściągliwe czy też jako coś, co można by nieco dowolniej interpretować jako czynienie zła z powodu słabości, jak dzieje się to w przypadku, gdy ulegamy silnym pragnieniom, chociaż ani przez chwilę nie tracimy świadomości, że poddawanie się im jest złem. Św. Augustyn natomiast przedstawia dokonaną przez siebie kradzież jako czyn zbyt złośliwy i buntowniczy, aby móc zakwalifikować go jako działanie akratyczne. Nie wspomina też o nucie słabości, która takie zachowanie charakteryzuje. Co więcej, w przypadku działania akratycznego celem nie jest czynienie zła, lecz pozyskanie jakiegoś dobra, które podmiot wolałby osiągnąć bez popełniania złego czynu. Augustyn jednak ukradł właśnie po to, aby działać wbrew prawu. Można zatem powiedzieć, że działanie akratyczne reprezentuje sobą jeden z mniej szkodliwych typów świadomego czynienia zła; istnieją również jego ciemniejsze, bardziej poważne odmiany. Chociaż nie zostały one zauważone przez Arystotelesa, kradzież, którą opisuje św. Augustyn, sprawia, że musimy je dostrzec.

Zadaniem filozofii moralnej, które pojawia się w tym miejscu, jest wyjaśnienie, w jaki sposób ten rodzaj świadomego czynienia zła jest możliwy. Zadanie to nie byłoby takie trudne, gdyby można było po prostu stwierdzić: osoba ludzka może dostrzec zło tkwiące w jakimś czynie i dokonać tego czynu właśnie ze względu na owo zło, jak gdyby wola zdolna była rozpoznawać nie tylko

---

[1] Św. A u g u s t y n, *Wyznania*, II, 6, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 36.
[2] Tamże, s. 40.
[3] Tamże.
[4] Tamże.

dobro i prawość i pożądać ich, lecz również rozpoznawać zło i nieprawość i również ich pożądać. Gdybyśmy mieli utrzymać ten pogląd, musielibyśmy podważyć tezę dotyczącą ludzkiej woli, którą głosi philosophia perennis, mianowicie że przedmiotem woli jest dobro, a więc wszystko, czegokolwiek wola pożąda, pożądane jest ze względu na dobro – wola nie może pożądać niczego ze względu na zło. Wola nie jest obojętna wobec dobra i zła i w równym stopniu na nie otwarta; wola przyporządkowana jest do dobra, a dobro do woli. Nawet kradzież opisana przez św. Augustyna podporządkowuje się temu prawu. Chociaż czasami wyznaje on, że ukradł właśnie z tego powodu, że kradzież była zakazana, wspomina również o pewnych dobrach, w których miał nadzieję uczestniczyć dokonując czynu niedozwolonego. Wymienia wolność („mancam libertatem"), którą chciał zdobyć, bezkarnie szydząc z prawa moralnego. Jak zauważyliśmy, mówi on też o „similitudo omnipotentiae", które uczyniło kradzież atrakcyjną. Pod koniec rozdziału stwierdza, że sam nigdy nie dokonałby jej i sugeruje, że współuczestnicząc w kradzieży miał nadzieję na zacieśnienie więzów z towarzyszami. Gdyby kradzież dokonana przez św. Augustyna nie miała żadnego związku z wszystkimi owymi dobrami obejmującymi wolność, suwerenność i solidarność, czy też z jakimiś innymi dobrami, moglibyśmy skłaniać się ku stwierdzeniu, że kradzież w opisanym kształcie była niemożliwa, że prawdopodobnie nie mogłaby być popełniona przez osobę ludzką.

Tak więc filozofia moralna staje przed wielkim i trudnym zadaniem. Łatwo byłoby stwierdzić, że zło pociąga wolę nie mniej niż dobro, lub powiedzieć, że wola skłania się jedynie ku dobru i że błądzi, kiedy czyni zło, oraz że nigdy nie czyni zła świadomie.

Żadne z tych dwóch łatwiejszych stanowisk nie jest jednak możliwe do utrzymania. Pierwsze z nich wikła się w problem zależności woli od dobra, do którego odnieśliśmy się powyżej. Drugie natomiast popada w błąd „intelektualizmu", który zderza się z pewną niezależnością woli od dobra. Jakie zatem stanowisko jest właściwe?

Mam nadzieję rozwiązać ten problem sprawdzając, czy teza, że wola odpowiada jedynie na dobro, da się utrzymać, gdy poddamy ją dokładniejszej analizie. Zamierzam sprawdzić, czy tezy tej nie należy skorygować – nie odrzucić, lecz skorygować – i czy po skorygowaniu otwiera ona drogę do zrozumienia możliwości świadomego czynienia zła.

2. Powróćmy do kwestii wolności, której św. Augustyn poszukiwał poprzez swoje samowolne zachowanie. Można oczywiście stwierdzić, że dla człowieka istnieją różne dobra, które określane są mianem wolności, podobnie jak istnieją różne formy niewolnictwa, które zawsze jest dla człowieka szkodliwe. Przyjmijmy, że Augustyn niejasno uświadamiał sobie istnienie niektórych z tych dóbr wtedy, gdy zdecydował się na kradzież, i że tłumaczy to częściowo jego decyzję. Pytanie, które chcę postawić, jest następujące: Jak poważnie podchodził on do

tych dóbr? Czy jest być może coś innego poza nimi, co poruszało jego wolę i co poruszało ją silniej niż one?

Przypuśćmy, że moglibyśmy zbliżyć się do młodego Augustyna i wyjaśnić mu, że najgłębsza wolność, do której jest zdolny, oparta jest nie na samowolnym zachowaniu, lecz na zachowaniu zgodnym z prawem, że służyć znaczy panować, że zachowanie samowolne uczyni go niewolnikiem jego własnych pragnień i w końcu wykrzyknie, że przestał być sternikiem swej duszy, i przyzna wobec całego świata w swoich *Wyznaniach*, że wolność, którą uzyskał żyjąc samowolnie, sprowadza się do tego, co określa jako „mancam libertatem", jako wolność okaleczoną, która okazuje się w istocie bardziej zniewoleniem niż wolnością. Jeśli zatem św. Augustyn poważnie odnosi się do zagadnienia wolności, zrozumiawszy prawdę tego, co mu mówimy, musi porzucić swój plan kradzieży gruszek, a wraz z nim odrzucić wszelkie samowolne działanie, musi zdecydować się na to, by szukać swojej wolności żyjąc zgodnie z prawem moralnym, nie zaś wyszydzając je. „Ten, kto pożąda celu, pożąda środków". Jeśli celem, do którego dąży, jest wolność, a teraz już wie, co jedynie prowadzi do tego celu, jak może tego nie wybrać?

Rzeczywistość jednak rozbiega się z tym dość wiarygodnym oczekiwaniem: biorąc pod uwagę wszystko to, co wiemy o stanie umysłu i ducha szesnastoletniego Augustyna, można sobie wyobrazić, że raczej obstawałby przy tym, by realizować własną wolę, chociaż zapewne nie zaprzeczyłby niczemu i nie miałby żadnego powodu, aby wątpić w prawdziwość tego, co powiedzieliśmy o wolności i prawie. Oczywiście nie ma znaczenia, co naprawdę uczyniłby Augustyn; zasadniczym punktem naszej analizy jest bowiem to, że osoba, która na jakimś poziomie swojej świadomości wie, że nie osiągnie prawdziwej wolności w życiu samowolnym, może mimo to realizować w praktyce swoją wolę. Nietrudno jest zrozumieć taką osobę, niekiedy sami kimś takim jesteśmy. W takich wypadkach wydajemy się podążać dodatkowo za czymś innym niż samo dobro wolności; wiemy bowiem, co prowadzi nas do tego dobra i co nas od niego odwodzi, a nadal wybieramy to drugie.

Owo „coś dodatkowego oprócz dobra wolności" przyciąga naszą uwagę również wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę przypadki, w których złe postępowanie wydaje się wynikać z błądzenia. Oczywiście niektórzy dostrzegają widmo heteronomii wyłaniające się z zachowania zgodnego z prawem. Uważają, że przestrzeganie prawa, a także prawo moralne, z którego ono wypływa, stanowią pewien rodzaj obcej zasady, która może jedynie pozbawić człowieka jego prawdziwej wolności. Można by stwierdzić, że błądzą oni utrzymując to stanowisko i że błąd ten jest przyczyną, dla której w życiu kierują się samowolą. Nie można jednak poprzestać na tym, że założymy tego rodzaju błąd z ich strony. Musimy zmierzyć się z pytaniem: w jaki sposób błąd taki jest w ogóle możliwy? Przecież wydaje się on wręcz niemożliwy, gdyż prawo moralne nie jest jakimś obcym prawem, lecz prawem naszego bytu – nie jest podstawą

heteronomii, lecz autonomii. Jak jest zatem możliwe, że coś zostaje uznane za przeciwieństwo tego, czym w istocie jest? Błąd taki wydaje się tym bardziej nieprawdopodobny, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że wielu prostych ludzi, w tym również dzieci, pojmuje bez żadnego wysiłku (nawet jeśli tylko w sposób przedfilozoficzny), że nasza wolność jest skończoną, stworzoną wolnością, która rozwija się jako wolność tylko wtedy, gdy szanujemy prawo moralne. Nie ma tu w ogóle żadnego wielkiego problemu intelektualnego (Kierkegaard rozumiał to bardzo głęboko). Mamy natomiast do czynienia z wiedzą, która ujawnia się w sposób tak bardzo wewnętrzny, że w pewnym sensie nigdy nie może być zapomniana. Jeśli osoba rzeczywiście zwraca się ku dobru, nie musi tracić czasu na zastanawianie się nad tym, czy dobro to osiągnie na drodze zachowania samowolnego, czy też na drodze zachowania zgodnego z prawem. Jeśli jednak się nad tym głowi lub jeśli niesłusznie uznaje za heteronomię szacunek dla prawa, w istocie będący sercem i duszą autentycznej wolności, wtedy możemy jedynie przyjąć, że pociąga ją coś innego niż samo dobro i coś innego niż dobra takie jak autentyczna wolność.

Zwróćmy uwagę na pewną analogiczną sytuację. Przypuśćmy, że mamy do czynienia z kimś, kto otrzymał wiele ofert pracy, a mówi się o nim, że jest zainteresowany wyłącznie wysokością zarobków. Zastanawiamy się, czy jest to prawda. Jeśli widzimy, że decyduje się on na jedno z gorzej płatnych stanowisk lub że poważnie rozważa przyjęcie któregoś z nich, czy też nie interesuje się tym, która praca jest najwyżej opłacana, podczas gdy mógłby łatwo uzyskać tę wiedzę, wiemy, że nie jest prawdą, że osoba ta interesuje się wyłącznie wysokością zarobków, ale że jest zainteresowana innymi aspektami ofert pracy. Podobnie jest z człowiekiem, który odmawia czynienia rozpoznanego dobra lub który nie widzi dobra, które mógłby łatwo dostrzec: jaką więc inną rzeczą poza samym dobrem jest zainteresowany?

W tym miejscu przejdę do nowej propozycji, którą poczynił Dietrich von Hildebrand[5].

3. Ów niesłusznie zapomniany katolicki filozof powtarza za całą tradycją filozofii wieczystej, że osoba ludzka podchodzi do rzeczywistości jak gdyby pytając: Co jest naprawdę dobre? Czemu mam być posłuszny? Co zasługuje na moją miłość i szacunek? Pozwala to człowiekowi dostrzec nie tylko wiele rzeczy, które są dla niego prawdziwie dobre i które go doskonalą, lecz widzieć również wiele rzeczy wewnętrznie doskonałych lub godnych poszanowania, które von Hildebrand w swoich późniejszych pracach nazywa rzeczami w a r t o ś c i o w y m i. Osoba ludzka nie tylko ujmuje je poznawczo, lecz odnosi się do nich z gotowością uczestnictwa w nich oraz okazania im należnego szacunku.

---

[5] Zob. D. von H i l d e b r a n d, *Ethics*, Chicago 1972, rozdz. I-III, s. 30-35. Najważniejszym rozdziałem jednak jest rozdział IV.

Owa fundamentalna postawa szacunku jest sposobem, w jaki powinniśmy podchodzić do świata, jedynie bowiem na tej drodze możemy w pełni stać się sobą jako osoby. Von Hildebrand dodaje jednak, że jako osoby możemy również porzucić nasze osobowe powołanie i podchodzić do świata w inny sposób. Możemy żyć trwając w postawie pychy i pożądliwości, poszukując w świecie czegoś, co nasyci nasze „nieokiełznane pożądania", co zaspokoi naszą próżność i pychę, ignorując wszystko inne.

Do tego punktu myśl von Hildebranda może nie wydawać się czymś niezwykłym, jednak gdy tylko postaramy się uniknąć jej interpretacji przy użyciu pewnych tradycyjnych kategorii, zaczyna ona ujawniać się w swojej oryginalności. Przede wszystkim powinniśmy unikać mówienia, że w postawie pychy i pożądliwości nasze rozumienie dobra (bonum) jest zafałszowane w taki sposób, że wychwytujemy jedynie b o n u m a p p a r e n s. Należy tego unikać, gdyż von Hildebrand uważa, że w bonum apparens ciągle obecne jest r a t i o b o n i, które w opisywanej postawie zostaje całkowicie porzucone. Pełen pychy i pożądliwości człowiek uznaje wiele różnych rzeczy za atrakcyjne i godne pożądania, chociaż zdaje sobie sprawę z tego, że żadna z nich nie doskonali jego natury ani też nie jest z natury doskonała czy godna poszanowania. Można, niczym młody Augustyn, podeptać prawo i to, co godziwe, nie z powodu tego, że ktoś błędnie uważa, że będzie w ten sposób uczestniczyć w jakimś dobru, lecz dlatego, że tkwi w postawie pychy mając poczucie swojej absolutnej suwerenności. Nie mówmy, że posiadanie takiej suwerenności jest pożądane jako dobro. Osoba, która rości sobie do niej prawo, powie, i to powie zdecydowanie, że nie interesuje jej to, co prawdziwie udoskonala jej naturę, ani też to, co jest wewnętrznie doskonałe czy godne poszanowania. Stwierdzi natomiast, że odrzuca wszystkie zainteresowania tego typu, aby cieszyć się złudzeniem absolutnej suwerenności. Osoba taka z pewnością jednak musi mieć jakieś rozumienie – jakkolwiek mogłoby ono być zafałszowane – wartości czy też godności boskiej suwerenności. Gdyby go nie posiadała, nie zależałoby jej tak bardzo na pozyskaniu suwerenności. W tym wymiarze jej działanie nadal ma pewien związek z dobrem. Nie chce ona jednak udzielić właściwej odpowiedzi na to dobro, czy to przez szacunek dla niego, czy też przez doskonalenie się poprzez partycypację w nim. Chce je natomiast zawłaszczyć dla swojej własnej chwały. Wyobraźmy sobie, że osoba taka troszczy się o to, co doskonali jej prawdziwe „ja" i pozwala jej bardziej stać się tym, kim jest. Gdyby rzeczywiście, w najmniejszym nawet stopniu, zależało jej na tym, natychmiast dostrzegłaby, że atrybut wyłącznie boski, taki jak boska suwerenność, nie może w żaden możliwy sposób przynależeć do doskonałości stworzenia. Człowiek może próbować sięgać po ten atrybut jedynie wtedy, gdy kieruje nim coś, co jest silniejsze niż samo pożądanie rozpoznanego przezeń dobra. Czyni to dlatego, że jego pycha sprawia, iż pewne rzeczy stają się dla niego atrakcyjne atrakcyjnością, która całkowicie wykracza poza sferę dobra.

C. S. Lewis wyraził tę alternatywę dla dobra, stwierdzając w swoim krótkim, ale znakomitym eseju *The Abolition of Man*: „Kiedy wszystko to, co mówi: «to jest dobre», zostanie odbrązowione, pozostaje jedynie to, co mówi: «chcę»"[6]. Tradycyjny pogląd w tej kwestii głosił, że nie można powiedzieć: „chcę", jeśli nie mamy do czynienia z czymś, co jest przynajmniej postrzegane jako dobro. Lewis słusznie zauważa, że rzeczywiście istnieje w nas pragnienie, które może się ujawniać w przypadku, gdy pożądana rzecz nie posiada żadnego aspektu dobra.

Podobne spostrzeżenie odnajduję w pracy G. Griseza, J. Boyle'a i J. Finnisa. Czytamy tam: „Kiedykolwiek człowiek dokonuje j a k i e g o k o l w i e k w y b o r u, jego wola, o tyle, o ile jest pożądaniem racjonalnym, musi być ukierunkowana przez jakieś inteligibilne dobro [...] [i] owo ukierunkowujące dobro jest którymś z dóbr ludzkich (lub ich kombinacją) albo też daje się do niego (do nich) sprowadzić" (podkr. J. C.). W cytacie tym autorzy podkreślają oczywiście krytykowane przeze mnie konieczne przyporządkowanie woli do dobra, dodają jednak: „Do chwili ukończenia tego artykułu zakładaliśmy, że to, co jest prawdziwe w wielu przypadkach, jest prawdziwe zawsze. Jednak przed jego publikacją zastanowiliśmy się raz jeszcze nad tą kwestią. Być może owa inteligibilność, która kieruje wolą przy podejmowaniu pewnych moralnie złych wyborów, wiedzie jedynie do użycia skutecznych środków w celu zaspokojenia pragnień, wrogich uczuć czy innych emocji, których dokładny przedmiot nie daje się sprowadzić do żadnego z podstawowych dóbr ludzkich. Jeśli zaś tak jest, oznacza to, że podstawowe ludzkie dobra nie są p r z y c z y n a m i moralnie złych wyborów, lecz jedynie służą ich r a c j o n a l i z o w a n i u" (podkr. J. C.)[7]. W ten sposób autorzy ci zauważają to, co szczegółowo rozwinął von Hildebrand: zwrócenie się osoby ku dobru jest zawsze pewnym wyborem, ponieważ istnieje alternatywa – człowiek może łaknąć czegoś, co odpowiada jego pysze i pożądliwości i co nie ma dla niego żadnego aspektu dobra.

Można zatem zauważyć, jak owocne dla odpowiedzi na nasze pytanie o możliwość świadomego czynienia zła jest owo poszerzone rozumienie przedmiotu woli. Filozofowie wykazują bowiem pewną chroniczną tendencję do powielania teorii, według których czynienie zła jest wynikiem błądzenia. Dobrze znanym faktem jest to, że Arystoteles, chociaż pragnął zerwać z nauczaniem Sokratejsko-Platońskim, według którego nikt świadomie nie czyni zła, to jednak przywrócił to nauczanie dokładnie w tym samym ustępie *Etyki nikomachejskiej*, w którym podał je w wątpliwość[8]. Ów błąd intelektualizmu będzie nie do uniknięcia tak długo, jak długo uważać będziemy, że wola reaguje jedynie

---

[6] C. S. L e w i s, *The Abolition of Man*, New York 1968, s. 77n.

[7] G. G r i s e z, J. B o y l e, J. F i n n i s, *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*, „American Journal of Jurisprudence" 1987, s. 147n. Nie wiem, czy któryś z tych autorów w swoich późniejszych pracach rozwija poczynione tutaj spostrzeżenie.

[8] Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 7, 1-3.

na dobro. Nieocenione rozróżnienia poczynione przez von Hildebranda pozwalają nam zrozumieć, w jaki sposób możemy rozpoznać coś jako dobre i słuszne, a jednak wcale się tym nie zainteresować, jeśli nie zaspokaja to naszej pychy i pożądliwości. Jego analizy pozwalają nam też zrozumieć, jak to się dzieje, że uznawszy pewien czyn za zło, możemy ochoczo go popełnić: niczym kradnący gruszki Augustyn, możemy czegoś pragnąć, ponieważ zadowala to naszą pychę i pożądliwość.

Von Hildebrand mówi o tym również w inny sposób. Istnieją dwa podstawowe podejścia do rzeczywistości, które możemy przyjąć: pełna szacunku otwartość na byt albo dumne wywyższanie swojego „ja" i (lub) całkowite pobłażanie swojej pożądliwości[9]. Każdemu z tych punktów widzenia odpowiada zasadniczo inny typ „ważności". Jak twierdzi von Hildebrand, postawie szacunku odpowiada to, co jest prawdziwie dobre, podczas gdy postawie pychy i pożądliwości odpowiada pewna pozytywność, którą określa jako „przykładanie wagi do tego, co jest jedynie subiektywnie satysfakcjonujące", a której brak jest aspektu obiektywnego dobra. Te dwa rodzaje ważności są radykalnie niewspółmierne; mogę zatem wybrać to, co zaspokaja moją pychę, zachowując przy tym pełną świadomość, że odchodzę od tego, co jest prawdziwie dobre. To właśnie dzięki naciskowi położonemu na tę niewspółmierność von Hildebrand może obronić to, co gubią wszystkie intelektualistyczne teorie złego czynu: może oddać sprawiedliwość faktowi, że zły czyn reprezentuje słabość ze strony woli, nie zaś ze strony intelektu[10].

Zaprezentowane przez von Hildebranda nowe ujęcie przedmiotu woli pozwala zrozumieć, w jaki sposób możemy nie dostrzegać wielu form dobra, które znajdują się bezpośrednio w polu naszego poznania. Łatwo można też pojąć, jak to się dzieje, że w pewien sposób tłumimy w sobie znajomość różnych rodzajów dobra, którego wymagania przeszkadzałyby zaspokojeniu naszej pychy i pożądliwości. Rezultatem jest ślepota na te dobra i błądzenie, które jednak nie usprawiedliwia czynienia zła ani też nie czyni rozumienia woli zaprezentowanego przez von Hildebranda nieistotnym dla wyjaśnienia złych czynów – przeciwnie: jest to błądzenie, które może wyjaśnić jedynie jego filozofia woli i jej przedmiotu.

---

[9] Nietrudno tu zauważyć podobieństwo do wyróżnionych przez św. Augustyna dwóch typów miłości: „amor sui usque ad contemptum Dei" oraz „amor Dei usque ad contemptum sui".

[10] Afirmując związek między wolnością wyboru oraz niewspółmiernością wybranego dobra, co tutaj czynimy, po raz kolejny wykazujemy zbieżność z nauczaniem szkoły Griseza. Von Hildebrand rozpoznaje jednak ową niewspółmierność, która czyni wolność możliwą, nie tylko na poziomie, na którym umieszcza ją Grisez, czyli na poziomie podstawowych dóbr ludzkich, które są niewspółmierne z sobą, lecz również na bardziej fundamentalnym poziomie, na którym dobro w swoich wszystkich formach jest niewspółmierne z wagą, którą przykładamy do tego, co zaspokaja pożądliwość lub zadowala pychę.

Jednocześnie filozofia von Hildebranda pozwala zachować wiele z tego, co tradycja mówi o wzajemnym przyporządkowaniu woli i dobra. Całkowicie zgadzamy się z tezą, że osoba ludzka nie może chcieć tego, co jest złe, w jego aspekcie bycia złem; zło może stać się możliwym przedmiotem pożądania woli o tyle tylko, o ile przyjmuje pewną formę pozytywną dla naszej pychy i pożądliwości. Nie odnajdujemy też trudności w uznaniu tezy, że nawet najgorsza wola nie może nigdy całkowicie wyzwolić się z wszelkiego elementu dobra, że nawet najgorsza wola zawsze związana jest z jakimś wypaczonym dążeniem do pewnego dobra. Gotowi jesteśmy również uznać, że niemal każdy zły czyn jest „racjonalizowany" przez sprawcę, czyli nieszczerze ukazywany w kategoriach prawości i dobra, którym sprawca tym samym składa hołd, nawet w przypadku, gdy nie jest naprawdę nimi powodowany. Przede wszystkim jednak podkreślmy, iż uznajemy – wraz z całą tradycją filozoficzną – że osoba może żyć i rozwijać się jedynie w relacji do dobra; chociaż człowiek dysponuje wolnością świadomego odejścia od dobra, nie posiada wolności do bycia szczęśliwym w rezultacie tego odejścia.

4. Zauważmy, że von Hildebrand nie poprzestaje na ukazaniu nowej perspektywy widzenia wolności, która działa, kiedy popełniamy czyn zły. Jego filozofia rzuca również nowe światło na wolność używaną podczas czynienia dobra. Skoro bowiem wola nie jest z konieczności związana z dobrem, staje ona, jak zauważyliśmy, wobec alternatywy w stosunku do dobra. Zwracając się zatem ku dobru nie realizuje po prostu swojej natury; jest raczej tak, że osoba ludzka zwracając swoją wolę ku dobru dokonuje aktu wolności fundamentalnej.

Przeanalizujmy więc, w jaki sposób von Hildebrand rozwija tę myśl w dyskusji z etyką Arystotelesowską. Kiedy Arystoteles mówi, że ostatecznym celem wszelkiego ludzkiego dążenia jest eudajmonia, nie uważa, że owo ukierunkowanie na eudajmonię jest osiągnięciem ze strony wolności. Sądzi natomiast, że owo ukierunkowanie jest wynikiem samej natury racjonalnego pożądania. Ludzka wola z n a t u r y zwraca się ku eudajmonii, tak jak ludzkie oko z natury reaguje na światło, a w przypadku jego braku pozostaje w spoczynku. Von Hildebrand sprzeciwia się Arystotelesowi twierdząc, że ludzka wola ma jednak alternatywę w stosunku do eudajmonii: zamiast dążyć do eudajmonii, człowiek może bowiem poddać się temu, co jest jedynie subiektywnie satysfakcjonujące, i stwierdzić, naprawdę tak uważając, że nie interesuje go, czy to, co go zadowala, jest dla niego obiektywnie szkodliwe. Oczywiście n i e p o w i n i e n działać w ten sposób i z pewnością nie osiągnie eudajmonii, jeśli to zrobi, lecz faktem jest, że człowiek m o ż e świadomie dokonywać takiego samozniszczenia. Jeśli jego celem jest rzeczywiście eudajmonia, to znaczy, że podjął już moralnie dobrą decyzję, która mogła przecież być zupełnie inna. Bez względu na to, czy wybrał dobro, które naprawdę prowadzi do eudajmonii, samo prag-

nienie jej osiągnięcia stanowi już akt moralnie pozytywny. Pragnienie to nie jest bowiem koniecznym rezultatem posiadania racjonalnej natury, lecz dziełem osobowej wolności[11]. W ten też sposób von Hildebrand wyraża swój zdecydowany sprzeciw wobec poglądu Arystotelesa mówiącego, że nasza wolność wyboru ograniczona jest do wyboru środków prowadzących do celu ostatecznego. Podkreśla natomiast, że nasza wolność w istocie rozciąga się na cele ostateczne. Dodaje, że zostałaby ona zdegradowana do wolności technicznej i przedmoralnej, gdyby rzeczywiście ograniczała się do wyboru środków. W przeciwieństwie do tego, wybór celu ostatecznego nadaje jej charakter wybitnie moralny.

To właśnie z przedstawionych powyżej racji w refleksji D. von Hildebranda odnajduję tak głębokie źródło dla rozwoju coraz bardziej adekwatnej filozofii wolności osoby, jak również zachętę do uprawiania filozofii personalistycznej, która będzie tak ważna w nadchodzącym stuleciu.

Tłum. z jęz. angielskiego *Dorota Chabrajska*

---

[11] Nietrudno jest wykazać, że ta fundamentalna wolność osoby ludzkiej została wyraźnie dostrzeżona i potwierdzona przez Dunsa Szkota. Por. dzieła Dunsa Szkota zebrane przez Allana Woltera w pracy: *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington D.C. 1986, s. 179-205. Wolter często podkreśla zbieżność znaczeniową między „affectio iustitiae" Dunsa Szkota i von Hildebranda rozumieniem fundamentalnej wolności osoby ludzkiej.

FILOZOFIĘ PRZEŁOŻYĆ NA STYL ŻYCIA

Z ks. prof. dr. hab. Andrzejem SZOSTKIEM, Rektorem KUL, rozmawia ks. Alfred WIERZBICKI

Ks. Alfred Wierzbicki: Księże Rektorze, naszą rozmowę o Katolickim Uniwersytecie Lubelskim prowadzimy jesienią 1999 roku. Dzieli nas dziesięć lat od początku transformacji ustrojowej w Polsce. W okresie panowania ideologii totalitarnej KUL był postrzegany jako „wyspa wolności". Już samo jego istnienie, a tym bardziej imponujący wkład, który wnosił w rozwój nauki w Polsce, stanowiły alternatywę. Nasuwa się jednak pytanie: czy KUL był przygotowany do nowych czasów, które nadeszły wraz z przełomem roku 1989?

Ks. prof. dr hab. Andrzej Szostek: Generalnie mówiąc, KUL tak się przygotowywał i okazał się w końcu tak niedostatecznie przygotowany, jak wiele innych instytucji w PRL, które działały, wpisywały się w szeroko rozumianą opozycję, jednocześnie nie bardzo wierząc w jej skuteczność. Myślę, że przed rokiem 1989 wyspecjalizowaliśmy się w podejmowaniu protestów w słusznej sprawie bardziej niż w wysiłku budowania tego, co nowe. Toteż po roku 1989 doznaliśmy uczucia mało dotąd znanego: radości, zakłopotania i zaskoczenia, że się to udało, z jednoczesnym cichym pytaniem: co teraz? co z tym fantem zrobić?

Przy tych zastrzeżeniach chciałbym jednak podkreślić, że KUL był bardzo aktywny przed rokiem 1989. Wykorzystał tamten czas nader owocnie, co wiązało się z wielką ofiarnością ze strony zarówno rektorów i profesorów, jak i studentów całej uczelni. Nie tylko przetrwał, nie tylko był oazą czy „wyspą wolności", ale gdy tylko zelżały nieco więzy komunizmu, zaczął się rozwijać, rozbudowywać wewnętrznie i zewnętrznie przez swoje kontakty zagraniczne, zwłaszcza podczas rektorowania o. prof. Mieczysława A. Krąpca. Jeszcze w latach osiemdziesiątych Uniwersytet korzystając z dogodniejszych warunków politycznych rozpoczął budowę nowego Kolegium. Dotąd przecież nie pozwalano nam na budowę czegokolwiek. Odnowił te kierunki studiów, które zostały zamknięte w czasach stalinowskich, zaczął otwierać nowe, wzrosła nieco liczba studentów. To wszystko świadczy o tym, że Uniwersytet starał się nie tylko

dostosować do ówczesnych czasów, ale również wykorzystywać sytuację polityczną do umocnienia swojej pozycji. W tym więc sensie, rzec można, że już przed rokiem 1989 KUL przygotowywał się do nowej sytuacji, choć jak wszyscy w Polsce, jej nie przewidywał. Myślę ponadto, że cały okres rządów na KUL-u ks. prof. Stanisława Wielgusa – czas dziewięcioletni, który rozpoczął się jeszcze przed przełomem 1989 roku, a skończył się rok temu – świadczy o tym, że KUL już wcześniej był w znacznej mierze przygotowany do nowej sytuacji, a w tej nowej rzeczywistości starał się jak najlepiej wykorzystać otwierające się możliwości. Pomniejszony do symbolicznego minimum Uniwersytet, w którym mogło studiować w latach sześćdziesiątych, gdy ja sam byłem studentem, 2-3 tysiące studentów, teraz liczy 18 tysięcy studentów. Nie tylko odrodzono pewne kierunki, ale otwarto również nowy Wydział Matematyczno-Przyrodniczy, który ma ważkie znaczenie dla całości uniwersalnej wiedzy o człowieku i dla humanistycznego charakteru Uniwersytetu. Rozwijają się kierunki badań prowadzonych zarówno indywidualnie przez profesorów KUL-u, jak i we współpracy z innymi ośrodkami w kraju i za granicą. Rozwijają się kontakty zagraniczne z Zachodem i ze Wschodem. W tym więc sensie sądzę, że KUL okazał się przygotowany do nowej sytuacji. Czas rektorowania o. Krąpca to wykorzystywanie słabości politycznej PRL. Potem mamy czas trudnego przełomu: właśnie wtedy ksiądz rektor Wielgus zapewnił KUL-owi znaczne dofinansowanie ze strony państwa, bez którego Uniwersytet w nowej sytuacji ekonomicznej nie mógłby istnieć.

Obecnie KUL odnajduje swoją tożsamość jako katolicki uniwersytet w normalnym społeczeństwie. I to jest zadanie na dzisiaj. Tak długo trwała symboliczna obecność KUL-u, że postrzegamy racje istnienia tego Uniwersytetu w oporze, w walce przeciwko ideologii ateistyczno-komunistycznej. Tymczasem warto przypomnieć, że KUL został założony w roku 1918, a nie w 1945, i że na świecie istnieje sporo uniwersytetów katolickich, które w ogóle nie doświadczyły bezpośredniego oddziaływania ideologii komunistycznej, a ich istnienie ma sens w normalnych krajach. Otóż my dzisiaj musimy sobie na nowo to wszystko uprzytomnić. Myślę, że to się jakoś dzieje...

A. W.: Na czym polega katolickość uniwersytetu katolickiego?

A. Sz.: Nawiązałbym najpierw do hasła KUL-u nie przypadkiem zrodzonego w 1918 roku i wskazującego na pewne podobieństwa ówczesnego momentu w historii Polski z chwilą obecną. Przypominam, że Polska odrodziła się wtedy po 123 latach nieobecności na mapie Europy i świata, że scalić się musiała z Polaków zebranych z trzech zaborów, z trzech różnych mocarstw, z trzech państw o różnych tradycjach. Bywało, iż w przeszłości – z pierwszą wojną światową włącznie – Polacy walczyli przeciwko Polakom na różnych frontach europejskich. To scalenie nie było wcale rzeczą łatwą. Dzisiaj uczymy

historii tak, jakby to, że powstała nowa Polska, było rzeczą oczywistą, samą przez się zrozumiałą. Ale to nieprawda. Po odzyskaniu niepodległości trzeba było dopiero Polskę budować, bez pewności, że się to uda. Szukano między innymi idei, które mogłyby połączyć Polaków głębiej niż wszystko, co ich dzieli. Stąd zrodziło się hasło Uniwersytetu – „Deo et Patriae" („Bogu i Ojczyźnie"), ponieważ tym, co łączyło Polaków, była wiara katolicka i głęboki patriotyzm.

Otóż dzisiaj, po roku 1989, kiedy rozpoczynamy budowę nowej, trzeciej już Najjaśniejszej Rzeczypospolitej, ogromnie ważną rzeczą jest odrodzenie ośrodka chrześcijańskiej i akademickiej kultury oraz odrodzenie miłości do Ojczyzny. Jakże ją nam zepsuto w czasach PRL. Jak często mamy dzisiaj do czynienia z ludźmi, którzy nie tylko uciekają z Polski w sensie geograficznym, ale również uciekają od polskości, wstydzą się tego, że są Polakami. W jakiż głęboki kompleks antypatriotyczny wpadają z powodu tego całego zakłamania, którego byli w owym czasie ofiarami, a czasem i współuczestnikami.

Zanim przejdę do kwestii samej katolickości, chcę więc wrócić do pierwotnej idei Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Podobnie jak wtedy, tak i dzisiaj trzeba zbudować nową Rzeczpospolitą. Podobnie jak wtedy, tak i dzisiaj jej kształt nie jest nam jeszcze w pełni znany, ale zależy on od nas, zależy w znacznej mierze od tego, jak będą do tego zadania przygotowani katolicy, których jest większość, których świadomość, wykształcenie i oddanie Kościołowi może mieć decydujący wpływ na kształt nowej Rzeczypospolitej. Tak więc w obecnej sytuacji uniwersytecki ośrodek myśli katolickiej jest niezwykle ważny. Ogromnie ważną rzeczą jest również odrodzenie szeroko rozumianej miłości Ojczyzny. W 1918 roku, gdy historyczna sytuacja była trudniejsza, Polaków nie trzeba było namawiać do miłowania ojczyzny. Dzisiaj trzeba. Patriotyczny egzamin w 1939 roku Polacy zdali wspaniale. Pokazała to druga wojna światowa, cały opór zarówno przeciwko Niemcom, jak i Sowietom. My dzisiaj staramy się wychowywać młodzież tak, aby w przyszłości – gdy przyjdzie jej zdawać egzamin – wypadła nie gorzej. To właśnie jest powrót do pierwotnej idei katolickiego uniwersytetu w Polsce.

A. W.: Na tym tle należy pytać o katolicki charakter Uniwersytetu – tamtego i obecnego. Jak się więc dzisiaj przejawia ta katolickość naszego Uniwersytetu?

A. Sz.: Różnorako. Myślę, że zacząć trzeba od tego, że zainteresowania naukowe na poszczególnych wydziałach koncentrują się na tym, co niekiedy niezbyt precyzyjnie, ale na co dzień wystarczająco jasno, jest określane mianem chrześcijańskiej kultury. Samo przez się jest zrozumiałe, że tym zajmują się Wydział Teologii i Wydział Filozofii, ale także Wydziały Nauk Humanistycznych i Społecznych, a ich rola we współczesnej polskiej kulturze jest bardzo ważna.

A. W.: Właśnie to jest znamienne, że prawie od początku istnienia KUL-u kierują nim głównie filozofowie. Filozofami było wielu znakomitych poprzedników Księdza Rektora i sam założyciel Uniwersytetu – ks. Idzi Radziszewski. Czy to, że filozofii powierza się szczególną rolę, również w sprawowaniu rektorskiej troski o Uniwersytet, ma jakiś związek z charakterem Uniwersytetu?

A. Sz.: Nie chciałbym tu wprowadzać tego rodzaju taniej rywalizacji między poszczególnymi wydziałami. Myślę, że wiąże się to z czymś jeszcze, o czym warto wspomnieć. Mianowicie, Wydział Filozofii kształci, może wyraźniej niż inne wydziały, nie tylko w jednym kierunku. Historia, ekonomia czy socjologia są niezwykle ważne i w żadnym stopniu nie chcę tu pomniejszać ich wartości, ale przygotowują one do wyraźnie określonej roli w społeczeństwie, do pełnienia pewnych dość dobrze zdefiniowanych zawodów. W przypadku filozofii nie jest to takie proste. Zawód filozofa jest dość ograniczony, jeśli chodzi o zapotrzebowanie na tego typu absolwentów. Natomiast w programie studiów filozoficznych znajduje się dużo przedmiotów poszerzających ogólną erudycję kulturową. Ponadto studia te uczą dyscypliny myślenia przez obecność przedmiotów typu metodologiczno-logicznego. Może dlatego filozofowie często „sprawdzają się" w różnych zawodach i funkcjach, niekoniecznie wprost kojarzących się z filozofią. Ale takie kształcenie jest ważne dla każdego studenta. I my się o to staramy w całym programie studiów na KUL-u.

Chcę podkreślić, że znajduję absolwentów KUL-u, a filozofii w szczególności, także na takich stanowiskach, jak dyrektor banku, dyrektor poczty czy członek rady miejskiej. Co więcej, mam wrażenie, że obecność filozofii – filozofii szeroko rozumianej – w programie całych studiów daje tę ogólną erudycję. Historia filozofii, etyka i logika są przedmiotami obowiązkowymi dla wszystkich studentów na KUL-u. Przedmioty logiczno-metodologiczne pozwalają studentowi osiągnąć giętkość myślenia, zdolność zdrowej, mądrej adaptacji – z korzyścią dla społeczeństwa i dla samego siebie. Myślę, że ta umiejętność, ważna w ogóle, okazuje się szczególnie potrzebna dzisiaj, kiedy jesteśmy w dobie przemian, których dalszych etapów nie umiemy jeszcze przewidzieć.

A. W.: Wykształcenie jest coraz bardziej cenione przez młodzież. Rysuje się jednak tendencja, aby traktować je czysto pragmatycznie, jako środek prowadzący do kariery. Jaki więc ideał kształcenia KUL proponuje studentowi?

A. Sz.: Oczywiście wystrzegamy się jednostronności. Źle jest kształcić człowieka wyłącznie w jednym zawodzie. Istnieje bowiem ryzyko, że w tym zakresie pracy nie znajdzie, że za kilka lat ten specjalista nie będzie już potrzebny. Jest to rzecz niezgodna z duchem uniwersytetu. Już sama jego nazwa wskazuje, że uniwersytet oferuje pewien zakres uniwersalnego przygotowania człowieka do życia, do poznania świata, Boga i siebie.

Również zła i niebezpieczna jest druga skrajność: swego rodzaju „kawiarniana filozofia" spędzania czasu na studiach. W gruncie rzeczy nie ma się już wtedy czasu na studia, jest tylko czas na różne aktywności, dyskusje, które ze swojej natury mają charakter dopełniający, nie zaś wypełniający program studiów. Otóż daleki jestem od tego, aby chwalić taką postawę, w której nad erudycję, wiedzę, rzetelną pracę w danej dziedzinie przedkłada się przemądrzałe dywagacje i tego typu tanią aktywność intelektualną. Powiadali starożytni, że cnota znajduje się pośrodku. Trzeba szukać pewnego wypośrodkowania polegającego na tym, aby dać studentowi wiedzę. To jest pewien swoisty kontrakt, który społeczeństwo zawiera z uniwersytetem. Oznacza to, że ktoś, kto otrzymuje tytuł magistra filologii polskiej, psychologii, pedagogiki, ekonomii, teologii, filozofii, jest przygotowany do pełnienia pewnych zadań, do wykonywania pracy, która dla niego jest w społeczeństwie przewidziana. Jednocześnie jest rzeczą bardzo ważną, raz jeszcze do tego wrócę, aby uczyć myśleć, aby wyrobić u studenta, przyszłego absolwenta, zdolność wykorzystywania w sposób twórczy i elastyczny nabytej wiedzy. Należy również uczyć się uczyć, nie tylko nabywać pewną wiedzę, ale nabywać pewnego przyzwyczajenia do uczenia się.

A. W.: A co KUL daje studentowi w dziedzinie edukacji wiary?

A. Sz.: Sprawa ta istotnie wiąże się z katolickim charakterem uczelni i z jej związkiem z Kościołem. Chcę zwrócić uwagę na sieć oddziałów Towarzystwa Przyjaciół KUL w kraju i za granicą. Jest to społeczność, której jesteśmy ogromnie wdzięczni za dobrą wolę, modlitwę i ofiarność. Otóż ci ludzie spodziewają się, że absolwenci KUL-u będą lepiej zorientowani w sprawach Kościoła niż absolwenci innych uczelni, i to niezależnie od tego, jaki kierunek na KUL-u studiowali. Stąd też w imię tej katolickości Uniwersytetu wszyscy studenci KUL-u są zobowiązani do pewnej edukacji w dziedzinie wiary katolickiej. Dwa wykłady są więc obowiązkowe: „Biblia dzisiaj" – przedmiot traktujący o Piśmie świętym, o jego poznawaniu i kierowaniu się nim w życiu, oraz „Katolicka nauka społeczna", która nas przygotowuje do życia w społeczeństwie. Obydwa przedmioty stanowią element formacji katolickiej. Pracują u nas – i to etatowo – duszpasterze, którzy wspomagają studentów w ich dojrzewaniu: ludzkim i chrześcijańskim.

A. W.: To znaczy, że KUL świadomie podejmuje prace formacyjne.

A. Sz.: Oczywiście, że tak. Sam jestem etykiem, podobnie jak Ksiądz, i obaj dobrze wiemy, że również etyka jest wykładana dla wszystkich studentów KUL-u. Przedmiot ten ma charakter formacyjny. Podobnie myślę, że wymienione przedmioty teologiczne spełniają rolę w zakresie formowania świado-

mości wiary katolickiej. Rzecz jasna, że nie można nikogo indoktrynować, wiara zakłada bowiem wolność człowieka. Naszym zadaniem jest stwarzać korzystne warunki do rozwoju świadomości wiary.

A. W.: Wydaje się, że KUL pozostaje w zasadzie uczelnią humanistyczną, w szerokim znaczeniu humanistyki jako całokształtu różnorodnych metodologicznie dziedzin wiedzy, które łączy to, że wszystkie zajmują się człowiekiem i jego światem. Ale czy owa humanistyczna koncentracja, stanowiąca o specyfice prac badawczych i dydaktyki na KUL-u, ma szansę kontynuacji? Pojawia się pewien niepokój o trwałość humanistycznej tradycji na KUL-u. Wyraziła go między innymi pani profesor Irena Sławińska w swoich wspomnieniach. Chciałbym przytoczyć fragment jej książki. „Katolicki Uniwersytet Lubelski inna to już dziś Uczelnia i instytucja. Obrosły ją filie zamiejscowe, colleges, studia zaoczne [...] Rośnie wielopiętrowy gmach, który wypełniają wielotysięczne tłumy – anonimowe [...] Zdominuje – pewnie – ekonomia, sztuki menedżerskie [...] Czy ostoi się supremacja filozofii? Czy wielki, wspaniały Kongres Światowy ku czci Wolności nie okaże się pożegnalnym salutem?"[1].

A. Sz.: Ogromnie cenię sobie panią profesor Sławińską, jej wielki dorobek, jej postać. Myślę, że w jej wypowiedzi ważny jest nade wszystko sam niepokój, samo pytanie. Oczywiście potrzebna jest nam świadomość grożącej nam w tym względzie jednostronności, przesady, zatraty pewnej szlachetnej tradycji. I potrzebne są głosy takie, jak głos Pani Profesor, zobowiązujące nas do pamiętania o tej szlachetnej tradycji. Jednocześnie trzeba mieć świadomość – i mam nadzieję, że Pani Profesor zgodziłaby się ze mną – że to samo w różnych warunkach trzeba realizować nie tak samo. W czasach, o których wspomina Pani Profesor, tłum był mniej anonimowy dlatego, że do studiów nie dopuszczano wielu chętnych. Warto pamiętać, że ówcześni rektorzy nieustępliwie zabiegali o to, aby w uczelni mogło kształcić się jak najwięcej studentów. Wytrwale zabiegali o to, byśmy nie byli oazą oddzieloną od reszty świata, traktowanego niekiedy zbyt pochopnie jak pustynia. Ta postawa, to pragnienie okazuje się dzisiaj możliwe do realizacji. Powiększenie liczby studentów, czego konsekwencją jest to, że tłum staje się coraz bardziej anonimowy, nie jest zdradą dawnych ideałów, lecz realizacją czegoś, co przedtem zrealizowane być nie mogło z powodów politycznych.

Po drugie musimy się zdecydować, czy chcemy wchodzić w pewną tworzącą się rzeczywistość, czy nie. Uczestnictwo w niej oznacza kształcenie różnego typu ludzi. To wszystko zawarte jest przecież w pytaniu o katolicki charakter uczelni. Otóż nie możemy zapomnieć o tym, do czego nas zobowiązał Sobór Watykański II, aby aktywnie uczestniczyć w życiu społecznym. Również kato-

[1] I. Sławińska, *Szlakami moich wód...*, Lublin 1998, s. 147.

licy polscy, odsuwani przez całe dziesięciolecia w PRL od aktywnej obecności w życiu społecznym lub też manipulowani w swej aktywności, są do tego dziś wezwani. Nie wolno nam więc zignorować tego wyzwania, jakim jest nowa, budująca się Polska, i nie możemy zamknąć się w dziedzinie dawniej możliwych do realizacji tematów humanistycznych.

Proszę na przykład zwrócić uwagę na to, że rola filozofii w czasach walki ideologicznej była nieco inna. Dziś między innymi chodzi o to, żeby tę filozofię umieć przełożyć na pewien styl życia. Znamienną rzeczą jest to, że nasi filozofowie, na czele z rektorem Krąpcem – liderem szkoły filozoficznej, o której wspomina Pani Profesor, w ostatnich latach, po roku 1989, niezwykle aktywnie angażują się w tematykę filozoficzno-społeczną.

Po to wypracowuje się pewnego typu zręby myślenia o człowieku, aby wprowadzać je w świat, w życie. Myślę, że obecność księdza profesora Stycznia i całego Instytutu Jana Pawła II w zmaganiach dotyczących obrony dziecka poczętego, także jego ochrony prawnej, jest świadectwem tego, co powinno wyrastać ze świadomości, kim jest człowiek.

Otóż w tym sensie to, że KUL się rozwija, przyjmując także wielu studentów prawa, ekonomii, studiów menedżerskich, wcale nie oznacza, że utracił on swoją samoświadomość humanistyczną. Przynajmniej nie musi tego oznaczać.

A. W.: Dotychczas KUL był jedynym katolickim uniwersytetem w Polsce, a do niedawna również jedynym katolickim uniwersytetem w Europie Środkowo-Wschodniej. W latach dziewięćdziesiątych katolickie uniwersytety powstały na Węgrzech i Słowacji, a w roku akademickim 1999/2000 rozpoczyna swą działalność Uniwersytet im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie (powstały w wyniku przekształcenia Akademii Teologii Katolickiej). Poza tym na kilku uniwersytetach w Polsce zostały erygowane za zgodą władz kościelnych wydziały teologii. Wszystko to razem zdaje się sprawiać, że zadania, które w przeszłości wypełniał KUL, teraz zaczynają podejmować również inne ośrodki uniwersyteckie. Jakie wyzwanie stanowi dla KUL-u utrata wyjątkowej pozycji na intelektualnej mapie katolicyzmu w Polsce?

A. Sz.: Jesteśmy w nowej sytuacji. I ta nowa sytuacja dla ludzi w całej Polsce, zarówno poza Kościołem, jak i w Kościele, i w KUL-u, stanowi swoiste wyzwanie. Grozi nam niemądra postawa nostalgiczna. Paradoksalnie upośledzenie zaczyna się niekiedy traktować jako przywilej. To, że KUL był odizolowany od innych uczelni; to, że miał ograniczoną liczbę studentów; to, że nie dostawał dotacji państwowych; to, że jego absolwenci natrafiali na różne trudności w znalezieniu pracy – to wszystko było upośledzeniem celowo wprowadzanym przez władze PRL, w niektórych okresach silniej, w niektórych słabiej, ale konsekwentnie. Dzisiaj, po przełomie 1989 roku, składa się to na pewną mozaikę nostalgiczną: „Ale to były czasy!" Otóż, to były czasy, które na szczęś-

cie już minęły i nie chcemy, by wracały. KUL miał przed 1989 rokiem naturalną, wyjątkową pozycję. Nie musiał się reklamować jako uczelnia wyjątkowa. Taką był. Nie chcemy jednak do tej sytuacji wracać, chcemy zmierzać do świata normalnego.

Proszę nie zapominać o tym, że dla rozwoju nauki niezbędny jest dialog, dyskusja, opinie innych ludzi. Zaczyna się od tego, że potrzebni są recenzenci pracy doktorskiej czy habilitacyjnej. To jest związane z tym, że wiele badań musi być podejmowanych przez więcej niż jeden ośrodek.

Dzisiaj myślimy często w kategoriach rywalizacji, trochę nakładając logikę rynku na sytuację uniwersytetów. Otóż ten element rywalizacji istnieje i jest on nawet dość zdrowy. Nie jest on na KUL-u nowy. Istnieją tu 24 kierunki studiów. Wiele z nich jest realizowanych od lat, od czasu wojny, a nawet jeszcze wcześniej. Polonistykę na przykład można studiować nie tylko na KUL-u, ale także na innych uczelniach. Podobnie historię, psychologię czy socjologię. I to, że kierunki te są obecne nie tylko na KUL-u, nie stanowiło samo przez się poważnego zagrożenia. Zrozumiałą rzeczą było, że w tym samym kierunku kształcą różne uczelnie, jednocześnie nadając mu na każdym z uniwersytetów swoisty koloryt.

Podobnie jest dzisiaj z teologią. Na poziomie uniwersyteckim kształci w Polsce więcej niż jeden wydział teologii. Bogu dzięki. W przypadku teologii, podobnie jak w przypadku polonistyki czy historii, działalność innych wydziałów teologicznych nie stanowi dla KUL-u zagrożenia. Tak jak w przypadku innych nauk uprawianych na KUL-u i poza nim, teologowie KUL-owscy będą z teologami innych uczelni zarówno współpracować, jak i rywalizować. Ważniejszy jest element współpracy, który łączy poszczególne ośrodki. Czasem pojedynczy ośrodek jest zbyt słaby, aby móc przeprowadzić określony typ badań. Istnienie wielu ośrodków zajmujących się tymi samymi problemami pozwala na wymianę naukową, na ubogacenie literatury.

Skoro jesteśmy już przy temacie wielości uniwersyteckich wydziałów teologii: byłoby błędem, gdyby katolicka w olbrzymiej większości Polska miała zbyt mało ośrodków kształcenia katolickiego, zwłaszcza teologicznego. Mała ich liczba to ułomność, to krzywda czyniona katolikom. Ale byłoby również źle – powiedzmy to sobie wyraźnie – gdyby miało się okazać, że tych ośrodków jest tyle, że zaczyna brakować kandydatów na studia. Jest rzeczą dość niemądrą wybieranie się na studia wyłącznie dlatego, że na jakimś kierunku są miejsca i jakoś trzeba te pięć lat spędzić. Trzeba studentów przed tym bronić.

Chciałbym jednak dodać, że z punktu widzenia prawnego, i chyba nie tylko prawnego, KUL nadal pozostaje nominalnie i oficjalnie jedynym uniwersytetem katolickim w Polsce. Nie chcę pomniejszać katolickiego charakteru takich uczelni, jak dotychczasowa Akademia Teologii Katolickiej. Teraz w oficjalnej nazwie nowego uniwersytetu, który powstał w jej miejsce, brak przymiotnika „katolicki”. Nie dlatego, żeby uniwersytet chciał mu się sprzeniewierzyć – nie

podejrzewam go o to, ale nazywa się Uniwersytet im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego i ma status uczelni państwowej – i tym właśnie różni się od KUL-u, który został założony przez Episkopat Polski i jest w szczególny sposób z Kościołem katolickim w Polsce związany. Przez długie lata istniała specjalna komisja do spraw KUL-u przy Episkopacie Polski. Swoim statutem KUL został zobowiązany do służenia Kościołowi jako cały uniwersytet, nie zaś tylko poprzez wydziały kościelne. Podczas gdy na Uniwersytecie im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Ksiądz Prymas jest kanclerzem wydziałów kościelnych, u nas arcybiskup Lublina jest kanclerzem całego uniwersytetu. Nie chodzi mi o to, żeby upierać się przy pewnej wyjątkowości, ale – jak już mówiłem – trzeba sobie uświadomić, gdzie została przełamana sytuacja monopolu, a gdzie nie. Dodajmy: Uniwersytet im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego jest utrzymywany w stu procentach z budżetu państwa, podczas gdy KUL jest utrzymywany przez państwo tylko w zakresie wydatków bieżących, natomiast nie otrzymuje dotacji na inwestycje.

A. W.: Słyszy się głosy, że KUL powinien na nowo przemyśleć rolę, jaką ma do odegrania zarówno w Polsce, jak i w naszej części Europy. Taki pogląd rozważa profesor Jerzy Kłoczowski w artykule opublikowanym w „Tygodniku Powszechnym"[2]. Sugeruje on, że o ile zapadłyby odpowiednie decyzje, KUL mógłby, ze względu na swoją pozycję i potencjał naukowy, pretendować do rangi uniwersytetu przygotowującego już nie elity, ale elity elit. Czy KUL faktycznie stanął przed dylematem egalitarności i elitarności?

A. Sz.: Profesor Kłoczowski nie twierdzi, że należy „machnąć ręką" na uczelnie egalitarne, a rozwijać wyłącznie elitarne, potrzebne są bowiem i jedne, i drugie. I ma rację. Zarówno wiedza elitarna, jak i egalitarna – czy to w naukach świeckich, czy w naukach kościelnych – jest niezbędna.

Po drugie, zwróćmy uwagę, że apel profesora Kłoczowskiego jest skierowany do biskupów. Profesor Kłoczowski doskonale zdaje sobie sprawę, że wybór ten nie należy do rektora uczelni katolickiej. Co więcej, mechanizm, w którym funkcjonujemy w Polsce, jest taki, że tym efektywniej można prowadzić badania naukowe, im większa jest uczelnia. Zastanawiające jest to, że ranking uczelni ogłaszany przez tygodnik „Wprost", oparty zresztą na niezbyt rzetelnych danych, pokazuje za każdym razem, że im większa uczelnia, tym jest ona ważniejsza i tym wyższa jest jej pozycja. Dlaczego tak się dzieje? Otóż pewne elementy tego rankingu: liczba doktoratów, ważność prac naukowych i tematów badań naukowych, możliwe są do osiągnięcia jedynie w wielkim ośrodku. Nawiasem mówiąc, jest to powód, dla którego tak niebezpieczne jest rozdrobnienie inicjatywy naukowej. Skumulowanie pewnego potencjału na-

---

[2] J. Kłoczowski, *Jak wejść „do elity elit?"*. „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 36 s. 10.

ukowego pozwala na silniejszą obecność, na lepsze badania. Taki jest mechanizm naukowo-ekonomiczny nie tylko w naszym kraju.

Dlaczego uczelnie na Zachodzie, o których mówi profesor Kłoczowski, mogą mieć elitarny charakter i dlaczego tak naprawdę znajduje się wśród nich tak niewiele uniwersytetów katolickich? Dlatego, że uczelnie te mają dodatkowych sponsorów, którzy pozwalają im uwolnić się od tego mechanizmu. Gwarantują oni stałą pomoc finansową dla danego ośrodka i wtedy rektor uczelni nie musi martwić się o liczbę studentów, może utrzymywać profesorów nie z etatów dydaktycznych i może wzmacniać elitarny charakter uczelni.

Apel profesora Kłoczowskiego wart jest rozważenia i prawdopodobnie po dyskusji znalazłby jeszcze inną postać w realizacji. Mogę powiedzieć tylko to, że w sytuacji, w jakiej jesteśmy, staramy się utrzymać poziom najlepiej, jak potrafimy. Cieszymy się z tego, że w KUL-u może studiować 18 tysięcy studentów, włącznie z doktorantami, których jest prawie pół tysiąca. Chcemy, żeby można było ten potencjał naukowy budować, umacniać, jednak nie kosztem pomniejszenia liczby studentów, ponieważ to dzięki ich liczebności między innymi możemy tworzyć pewną elitarność wewnątrz Uniwersytetu.

A. W.: Bogactwem Uniwersytetu są jego ludzie. Jakie znaczenie dla KUL-u ma fakt, że przez 24 lata jego profesorem był ksiądz, potem biskup i kardynał Karol Wojtyła?

A. Sz.: Karol Wojtyła był profesorem etyki. Miałem to szczęście, że mogłem być jego asystentem. Kiedyś mówiono, że ranking uniwersytetu zależy od wybitnych postaci. No cóż, wystarczy, że uniwersytet ma jednego laureata Nagrody Nobla, by natychmiast zyskał olbrzymie znaczenie wśród innych uniwersytetów. Mutatis mutandis – mieliśmy szczęście mieć w swoim gronie, i to właśnie na Wydziale Filozofii (w początkach jego istnienia), o. prof. M. A. Krąpca, prof. S. Swieżawskiego, ks. prof. S. Kamińskiego, ks. prof. M. Kurdziałka, a potem księdza kardynała Karola Wojtyłę. Wpłynęło to na atmosferę Uniwersytetu i dzisiaj przyczynia się ogromnie do rozsławienia imienia całej uczelni. Jesteśmy z tego powodu bardzo szczęśliwi, ale i zobowiązani.

Nie jest rzeczą przypadku, że na KUL-u powstał Instytut Jana Pawła II wydający już od lat kwartalnik „Ethos". Organizowane są przezeń specjalne sympozja, którym często patronuje rektor KUL. Wydawane są prace, które mają za zadanie prezentować interdyscyplinarne studia nad myślą Jana Pawła II oraz upowszechniać tę myśl i przesłanie apostolskie Papieża.

A. W.: Ksiądz Rektor jest jednym ze współzałożycieli Instytutu Jana Pawła II. Jak z tej szerszej perspektywy, jaką daje obecnie spojrzenie rektora, widzi Ksiądz działalność Instytutu?

A. Sz.: Pytanie stawia mnie w niezręcznej sytuacji. Byłem przez całe lata zaangażowany w działalność Instytutu i nie mogę się na ten temat całkiem bezstronnie wypowiadać. Nemo iudex in causa sua. Powiem ostrożnie, iż niezwykle dobrze się stało, że ten Instytut został założony, pełni on bowiem bardzo ważną funkcję dla tożsamości Uniwersytetu, dla tożsamości jego katolickiego charakteru i związku z Kościołem.

A. W.: Wspomniany przez Księdza Rektora kwartalnik „Ethos” w edytorialu do pierwszego numeru deklarował, że pismo chce być płaszczyzną dialogu Uniwersytetu ze społeczeństwem. W jaki sposób „Ethos” powinien to zadanie spełniać obecnie?

A. Sz.: Dobrze byłoby z tym pytaniem zwrócić się wprost do Instytutu. Ja chcę powiedzieć, że nam wszystkim ogromnie potrzebny jest dialog, do którego wzywa nas Ewangelia. Dialog, w którym strzec się trzeba dwóch skrajności. Jedna, określana niekiedy mianem dogmatyzmu, polega na dialogu pozornym, do udziału w którym zaprasza się tych tylko, którzy myślą podobnie i mogą umacniać się w złudnym przekonaniu, że inaczej myśleć się nie da. I druga skrajność: w imię tak zwanej otwartości gubi się własną tożsamość, jest się bardziej adwokatem drugiej strony niż własnej, traci znaczenie prawda, której się rzekomo szuka. Naprawdę nie bardzo wiadomo, co się w taki dialog wnosi. Otóż trzeba i tutaj szukać pewnego złotego środka, który polega na tym, że trzeba nade wszystko szukać prawdy i jej bronić w sposób stanowczy, nieustępliwy, wierny, dociekliwy, czynić ją kryterium jakiejkolwiek dyskusji. Ale takiej trudnej dyskusji – prowadzonej w imię prawdy, na którą nikt nie ma monopolu – wszyscy musimy szukać, należy zapraszać do rozmowy tych, którzy myślą inaczej, ale co do których mamy podstawy twierdzić, że myślą uczciwie, z poczuciem odpowiedzialności za swoje poglądy. „Ethos” czynił to wielokrotnie. I to, moim zdaniem, Instytut Jana Pawła II powinien czynić nadal.

A. W.: Serdecznie dziękuję Księdzu Rektorowi za rozmowę.

Wojciech CHUDY

ASPEKTY NARODU POLSKIEGO

Naród należy do bytów naturalnych w rzeczywistości społecznej, co odróżnia go na przykład od partii czy innych struktur powołanych przez ludzi. W ten sposób pojęcie narodu włącza się w zespół pojęć związanych z samym życiem ludzkim na zasadzie innej niż konwencja.

W oczach świata mamy wraz z Irlandczykami opinię nacjonalistów. Przebywając na meczu piłkarskim, w którym reprezentacja Polski gra z zespołem innego kraju, można nawet odnieść wrażenie, że jest to sąd prawdziwy. Podobnie na niektórych seansach filmu Pan Tadeusz. *Jednak nie da się ukryć, że w środowiskach opiniotwórczych naród ma dziś złą prasę. Zwłaszcza w opinii uczonych socjologów, większości publicystów i niektórych polityków, wartości związane ze świadomością narodową – jak „duma narodowa" czy „solidarność z tym, co polskie" – zajmują niskie lokaty, daleko za „dobrobytem" lub „europejskością". Biorąc pod uwagę takie kryteria poczucia narodowego, jak wierność tradycji i dbałość o kształt kultury narodowej, można powiedzieć, że ostatnio przeżywamy jako wspólnota kolaps patriotyczny. Bez ryzyka wielkiego błędu można także przewidywać, że stan ten będzie się w najbliższych latach pogłębiać.*

A przecież to właśnie w tym miejscu, gdzie żyjemy, współrzędne chrześcijaństwa i narodowości – wraz ze współrzędną polityczną: państwem – wyłaniają się przed dziesięcioma i pół wieku razem z mroku dziejów i razem, aż do załamania się państwowości polskiej, współkształtują się w rzeczywistości społecznej, duchowej i nadprzyrodzonej. Mimo różnorodnych trendów nowożytnej myśli filozoficznej i społecznej, często odchodzącej od lub wręcz negatywnie ustosunkowanej do pojęcia i struktury narodu, Polacy (jeśli nie patrzeć jedynie na elity) przeważnie trwali przy poczuciu narodowym i w świadomości więzi narodowej. Jak pokazały doświadczenia wielkich sprawdzianów, do których z pewnością należały rozbiory czy okres niewoli komunistycznej, Polska jest przede wszystkim narodem, a więc zbiorowością ludzi istniejącą w oparciu o w s p ó l n e im dziedzictwo duchowe i materialne, o faktyczną j e d n o ś ć kultury (w tym zwłaszcza języka) i p r z y s z ł e c e l e, w których ludzie ci widzą dla siebie zbieżną perspektywę. Do tego określenia dodać trzeba: jest wspólnotą o pewnym stopniu s a m o ś w i a d o m o ś c i owego specyficznego istnienia.

Bazę narodu w ogóle, narodu polskiego zaś w szczególności, stanowią takie czynniki, jak wspólny język, obyczaje, zbiór wspólnie wyznawanych wartości, w szczególności religijnych, czynniki biologiczne (np. przynależność do określonej rasy), klimatyczno-geograficzne (np. zajmowanie określonego miejsca na ziemi) czy ekonomiczne. Synteza tych czynników wzajemnie na siebie oddziałujących i zapośredniczanych stale w życiu jednostek i grup, stanowi o narodzie. Nie można przecież wskazać na jakiś jeden czynnik istotnie decydujący o tym, że na przykład Polak urodzony i żyjący na emigracji nie jest członkiem narodu polskiego, chociaż utożsamia się z tym narodem i realizuje jego wartości, czy też o tym, że ateista nie może być pełnoprawnym Polakiem. Istotę struktury narodu stanowi bowiem swoisty s p o s ó b i s t n i e n i a wspólnoty (aspekt obiektywny) oraz stopień u ś w i a d o m i e n i a we wspólnocie owego specyficznego sposobu bytowania (aspekt subiektywny).

Naród należy do bytów n a t u r a l n y c h w rzeczywistości społecznej, co odróżnia go na przykład od partii czy innych struktur powołanych przez ludzi. W ten sposób pojęcie narodu włącza się w zespół pojęć związanych z samym życiem ludzkim na zasadzie innej niż konwencja. Łatwo można dostrzec s e k w e n c j ę związanych ze sobą form bytowania społecznego łączących się jednocześnie najściślej w swoim funkcjonowaniu z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Są to: rodzina – naród – oraz religia (Kościół). Katolicka nauka społeczna, zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II, akcentuje istotną nierozerwalność tej sekwencji. Ujmując rzecz od strony negatywnej, można powiedzieć, że zagrożenie jednego z jej członów jest również zagrożeniem dla pozostałych. Na przykład uderzenie w rodzinę niszczy naród i osłabia Kościół.

Wartością, która stanowi jedną z zasad wyróżnienia powyższej sekwencji, jest w a r t o ś ć d a r u, jaki zyskują uczestnicy tych wspólnot. Dar ten zawsze przewyższa swą wartością możliwość odpłacenia, czyli zdyskontowania go w relacji sprawiedliwości. Podobnie jak dzieci nie są w stanie odpłacić, „wyrównać" swym rodzicom za dary życia i wychowania otrzymane od nich, tak członek narodu lub Kościoła otrzymuje dary od wspólnoty naturalnej (dziedzictwo duchowe, kulturę) lub nadprzyrodzonej (sakramenty, drogę zbawczą), dary przewyższające możliwość odpłaty w porządku ziemskim i racjonalnym. Stąd sekwencja trzech form wspólnoty jest drogą uczestniczenia człowieka w porządku zarazem doczesnym i teologicznym. Osoba ludzka przechodzi od dojrzałych związków rodzinnych do wymiaru narodu; zaangażowanie w tych rzeczywistościach stanowi naturalną „glebę" dla uczestnictwa w Kościele będącym Mistycznym Ciałem Chrystusa.

Jak widać, naród daleki jest w tym ujęciu od redukcyjnych interpretacji biologistycznych lub kulturowych, lecz posiada pełną konotację znaczeń: od doczesnych po teologiczne. Charakterystyczne, że ideologie antypersonalistyczne – obecne dziś w naszej rzeczywistości społecznej – podważają i atakują wartości wchodzące właśnie w skład owej sekwencji. Negując je potwierdzają w swoisty

sposób ich związek i spoistość. W imię szczęścia powszechnego albo wolności indywidualnej krytykuje się (a niekiedy wręcz tępi) tradycyjnie rozumianą rodzinę, naród i Kościół lub wiarę w Boga. Zamiast tych tradycyjnych wartości, proponuje się zwiększenie swobody w związkach rodzinnych, zastąpienie trwałej struktury narodowej strukturami opartymi na relacjach ekonomicznych bądź utylitarno-hedonistycznych, wreszcie odrzucenie (albo przynajmniej „uprywatnienie") wartości Boga w imię wyzwolenia człowieka.

Poprzez n e g a c j ę wartości narodowych dokonuje się – zwłaszcza w mass mediach – destruktywne oddziaływanie na kształt i jakość narodu. Sam byt narodu jest bowiem nierozerwalnie – można powiedzieć: ontycznie – związany z dojrzałością i spójnością świadomości jego członków. Zafałszowany i przesiąknięty ideologiczną indoktrynacją obraz narodu stanowi budulec duchowy wypaczający i deformujący społeczeństwo – poprzez skrzywienie świadomości społecznej – czego przykładem są dzieje pedagogiczno-społeczne Niemiec hitlerowskich czy sytuacja Rosji radzieckiej. Polski nie ominął ten proces. Kilkudziesięcioletnie oddziaływanie relatywizmem i cynizmem na „duszę polską" w czasie istnienia PRL nie pozostało bez skutku. Przyglądając się dziś w tym aspekcie niektórym wysokonakładowym czasopismom można powiedzieć wprost: „akcja trwa!". Wspólnota pozbawiona spójnego fundamentu swoich dziejów narodowych, zwłaszcza młoda część społeczeństwa, która nie odnajduje podpory pozytywnej identyfikacji zbiorowej, łatwiej ulega procesowi atomizacji lub przejawia skłonności do tworzenia zbiorowości opartych na fałszywej zasadzie integracji, jak na przykład korzyść materialna, rasa czy pojmowana fanatycznie idea.

Trzeba jednak wyraźnie stwierdzić, że postawa afirmacji narodu nie wyraża się jedynie w potwierdzaniu i eksponowaniu wartości i zdarzeń przynoszących chwałę narodowi, lecz również w akcentowaniu i krytycznym wydobywaniu tych, które przynoszą Polsce niesławę. Zdrowy naród ż y j e p r a w d ą. Zakłada więc nie tylko spojrzenie opierające się na optyce „niezłomnego narodu", „mężnego Kościoła" i triumfu „Solidarności" A.D. 1989, ale dotyka również ciemniejszych kart, takich jak tragiczne wątki ukraińskie, antysemityzm czy tłumienie przez polskich żołnierzy „czeskiej wiosny" w 1968 roku. Zasadniczo ważny jest tu sprawiedliwy umiar w patosie martyrologii i pasji piętnowania terenów historii i teraźniejszości własnego narodu.

Wreszcie sprawa ostatnia, lecz nie najmniej ważna. Naród, którego formę samoświadomości stanowi żywy duch kultury ludzkiej, posiada związki kulturowe z wieloma i n n y m i n a r o d a m i. Są to związki żywotne, choć nierzadko – o czym świadczą nasze stosunki z narodem ukraińskim, litewskim czy żydowskim – trudne, a w przeszłości niekiedy tragiczne. Przecież to właśnie dzięki tym związkom naród polski uzyskiwał swą najistotniejszą tożsamość, podobnie jak i narody będące w związkach tych korelatami. Dlatego mówiąc o polskości nie należy zapominać o „jedności kultury polskiej", mieszczącej

w sobie pierwiastki innych narodów, oraz o celu „zjednoczenia narodów w chrześcijaństwie", przyświecającym z istoty narodom z korzenia europejskiego.

Naród polski żyjący i zintegrowany samoświadomością katolicyzmu i dziejów, broniący tych wartości i swojego rosnącego na ich gruncie samostanowienia, naród Polaków żyjących na ziemi polskiej i na emigracji, wierzących i niewierzących, otwarty na pluralizm innych nacji i światopoglądów dopełniających go do universum europejskiego i ogólnoludzkiego – oto w jednym zdaniu podsumowanie powyższej idei narodu.

Jarosław KUPCZAK OP

KAROL WOJTYŁA NA NOWO ODCZYTANY

Co jakiś czas w naszym kraju dają się słyszeć głosy, że Polacy kochają Papieża, ale nie czytają tego, co pisze, i nie słuchają tego, co ma do powiedzenia. Nie można odmówić tym głosom słuszności. Należy jednak zauważyć, że w ostatnich latach pojawiło się w naszym kraju kilka ważnych inicjatyw dotyczących studiów nad myślą Jana Pawła II (jedną z nich jest działalność krakowskiego Instytutu Tertio Millennio) oraz ujrzało światło dzienne kilka ważnych książek o myśli Papieża. Trzy lata temu niezmiernie zasłużony w tej dziedzinie lubelski Instytut Jana Pawła II wydał klasyczną już pozycję Rocco Buttiglionego *Myśl Karola Wojtyły*. Obecnie dzięki współpracy Wydawnictwa M i Instytutu Tertio Millennio w naszych księgarniach pojawiła się równie ważna książka autorstwa Kennetha L. Schmitza *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*[1].

Warto przybliżyć polskim czytelnikom niezwykle barwną i ciekawą postać profesora Kennetha Louisa Schmitza, z którym autor tej recenzji miał okazję współpracować przez kilka lat podczas studiów w Stanach Zjednoczonych. Schmitz urodził się w Kanadzie w 1922 roku. Podczas II wojny światowej służył jako nawigator w kanadyjskim lotnictwie bombowym. Z tamtych czasów pozostały mu odznaczenia bojowe i trudna pamięć nocy spędzonych nad ogarniętymi pożarami niemieckimi miastami.

We wczesnych latach pięćdziesiątych Schmitz studiował pod kierownictwem słynnego Étienne Gilsona na uniwersytecie w Toronto, czego owocem było uzyskanie tytułu doktora filozofii w 1953 roku. Równocześnie studiował w Papieskim Instytucie Studiów Średniowiecznych w Toronto pod kierownictwem takich sław, jak Anton Pegis i Jacques Maritain. W latach 1952-1988 Schmitz wykładał filozofię na uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie, między innymi w Loyola College w Los Angeles, Marquette University w Milwaukee, Indiana University w Bloomington, Catholic University of America w Waszyngtonie oraz w Trinity College w Toronto. Krąg jego zaintere-

[1] K. L. S c h m i t z, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, tłum. W. Buchner, Kraków 1997, ss. 175, Wydawnictwo M.

sowań i tematyka wykładów są imponujące: sięgają od filozofii starożytnej, poprzez filozofię średniowieczną, nowożytny racjonalizm i empiryzm, niemiecki idealizm (ze szczególnym uwzględnieniem myśli Hegla), aż po fenomenologię, współczesny personalizm i chrześcijańską antropologię.

Od roku 1992 profesor Schmitz wykłada filozofię w waszyngtońskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II. Tematy jego wykładów odzwierciedlają jego obecne zainteresowania: „Antropologia Jana Pawła II", „Chrześcijański personalizm", „Czy istnieje filozofia chrześcijańska?", „Nowożytność i chrześcijaństwo", „Wyzwanie personalizmu", „Nowa ewangelizacja w erze postmodernistycznej". Lista publikacji Profesora jest bardzo długa; znajduje się na niej kilka książek w różnych językach oraz ponad sto artykułów, które były publikowane w amerykańskich i brytyjskich czasopismach filozoficznych. Profesor Schmitz pełni obecnie prestiżowe funkcje w amerykańskich i europejskich towarzystwach filozoficznych i akademickich, między innymi od roku 1991 jest członkiem Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki. Profesor bardzo ceni Polskę i Polaków; owocem jego kilkukrotnych wizyt w naszym kraju są przyjaźnie z polskimi filozofami i ludźmi kultury.

Książka *W sercu ludzkiego dramatu* jest zapisem pięciu wykładów (McGivney Lectures), które profesor Schmitz wygłosił jesienią 1991 roku w Waszyngtonie. Znajduje to odbicie w strukturze książki: składa się ona z pięciu rozdziałów poświęconych analizie kolejnych etapów rozwoju myśli antropologicznej Karola Wojtyły. W rozdziale pierwszym, który nosi tytuł „Na scenie. Nowe słowa, stare prawdy" i dotyczy twórczości poetyckiej Wojtyły, Schmitz ujawnia podstawowe założenie metodologiczne swojej książki. Opiera się ono na przekonaniu o jedności i ciągłości myśli Wojtyły wyrażanej na różnych etapach jego życia w różnych formach przekazu: w poezji i dramacie, w teorii filozoficznej i teologicznej, w artykułach publicystycznych i wykładach, a wreszcie w encyklikach i dokumentach papieskich. Miejsca, w których Schmitz ilustruje filozoficzne i teologiczne tezy Wojtyły za pomocą jego poezji, należą do najciekawszych fragmentów książki.

W drugim rozdziale, zatytułowanym: „W lubelskim warsztacie. Wskrzeszanie tradycji", autor przedstawia wczesny okres twórczości Wojtyły na podstawie mało znanych *Wykładów lubelskich*. Zdaniem Schmitza znaczenie tych wykładów (Wojtyła wygłosił je na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1954-1957) polega na możności „podpatrzenia" filozofa w jego warsztacie, to znaczy w zmaganiu z oporną materią historii europejskiej filozofii. Schmitz zwraca uwagę, że w *Wykładach lubelskich* Wojtyła dochodzi do przekonania o niezbywalnym znaczeniu metafizyki dla nauki o człowieku: „Metafizyka nie jest po prostu uzupełnieniem analizy etycznej; nie służy jej także jedynie pomocą. Metafizyka jest konieczna i istotna dla analizy etycznej, jeżeli mamy wyjaśnić rzetelnie, czym jest etyczne doświadczenie i etyczne życie"[2].

Schmitz zauważa, że z *Wykładów lubelskich* wyłaniają się wyraźnie zarysowane zręby dojrzałej teorii antropologicznej i etycznej Wojtyły, jak sam pol-

[2] Tamże, s. 70.

ski filozof później to określi – jego „adekwatnej antropologii". Podstawą tej teorii jest realistyczna wizja ludzkiej wolności, którą Wojtyła tworzy w oparciu o intuicje odnalezione zarówno w filozoficznych systemach Platona i Arystotelesa, Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, Immanuela Kanta i Maxa Schelera, jak też w dwudziestowiecznej psychologii eksperymentalnej. Schmitz pisze: „Jeżeli zapytamy: «jaka jest wyróżniająca cecha działania etycznego, którego domaga się dobro?», Wojtyła odpowie nam, że jest nią wolność: dobro realizowane przez wolność, która odpowiada przed prawdą bytu. Ściślej mówiąc, dobro jest wolnością jako zasadniczy sposób bycia istoty duchowej. Można sądzić, że Wojtyła dąży do wyartykułowania pojęcia ducha nie tylko jako bytu niematerialnego, lecz również jako czynnika przeznaczonego do realizacji szczególnego dobra bytu w formie ducha. Wolność jest przeto dobrem zamiennym z bytem jako duchem. Opis wolności jako właściwego sposobu bycia istoty duchowej oznacza zachowanie realizmu, który jest niepodważalnym celem antropologii Wojtyły"[3]. Schmitz podkreśla, że dzięki swojej refleksji nad wolnością Wojtyła przyswoił sobie podstawowe wartości dziewiętnastowiecznego idealizmu niemieckiego z jego naciskiem na wolność i ducha, wpisując je jednak w kontekst tradycyjnej, realistycznej metafizyki.

W swoim opus magnum, książce *Osoba i czyn* z 1969 roku, Wojtyła utrzymuje metodologiczne przekonanie o wadze opisu metafizycznego w antropologii, chociaż równocześnie poświęca dużą uwagę ludzkiej podmiotowości i wewnętrznemu doświadczeniu osoby. Schmitz pisze: „Jako realista z przekonania, Wojtyła przyswoił sobie narzędzia wykorzystywane przeważnie przez idealistów, aby wprowadzić do realizmu zagadnienie subiektywności. Usiłuje oczyścić te narzędzia z ich idealistycznych wypaczeń, aby uwolnić je od błędu uznawania świadomości za podmiot absolutny. Jednocześnie stara się wyartykułować wewnętrzną sferę rzeczywistości ludzkiej w sposób niedostępny dla metafizyki i jej ogólnego wyjaśniania tej rzeczywistości w kategoriach swoistego rodzaju bytu i szczególnych sposobów istnienia"[4]. O ile *Wykłady lubelskie* były zwrotem w stronę metafizyki, o tyle *Osoba i czyn* wskazuje na ważną rolę fenomenologii w filozofii człowieka.

Schmitz zauważa, że fundamentalne pytania, wokół których Wojtyła krąży w swoich rozważaniach antropologicznych i etycznych, brzmią: „Dlaczego mamy być moralni?" oraz „Czym są wartości moralne?". Sądzi, że Wojtyła pragnie „przeniknąć do samej istoty aktu moralnego i świadomości etycznej. Zdaje sobie sprawę, że – aby to uczynić – musi potraktować poważnie dramatyczną zmianę, jaka zaszła w myśli zachodniej od późnych Wieków Średnich"[5]. W bardzo ciekawej glosie kanadyjski filozof podkreśla, że nowożytna koncepcja subiektywności człowieka różni się diametralnie od średniowiecznej, religijnej koncepcji życia wewnętrznego. Rezultatem nowożytnej sekularyzacji życia wewnętrznego jest to, że obecnie na plan pierwszy wysuwa się aspekt psychologiczny i epistemologiczny,

[3] Tamże, s. 69.

[4] Tamże, s. 88.

[5] Tamże, s. 50n.

podczas gdy znaczenie tradycyjne zdominowane było przez wewnętrzność religijną i metafizyczną, której przeznaczeniem nie jest ludzki podmiot, lecz wyłącznie Bóg. Schmitz uważa, że Wojtyle powiódł się ambitny zamiar „podporządkowania współczesnej ścieżki introspekcji (która tak często wiedzie ku idealizmowi) tradycyjnej ścieżce życia wewnętrznego (która prowadzi nas ku transcendencji i Bogu)"[6].

Ostatni rozdział książki Schmitza, zatytułowany „Ocena projektu filozoficznego. Współczesność i tradycja", zawiera klucz do interpretacji projektu filozoficznego Wojtyły. Schmitz sądzi, że wyjątkowość Soboru Watykańskiego II, który w decydujący sposób wpłynął na styl myślenia filozoficznego i teologicznego Wojtyły, da się ująć w dwóch słowach: aggiornamento i powrót do źródeł. Twierdzi on, że te dwa terminy oddają również wyjątkowy charakter filozofii Wojtyły: „chodziło o zastosowanie nowych metod na użytek świeżego spojrzenia na osobę ludzką"[7]. „Nowe metody" to przede wszystkim metoda fenomenologiczna, której zastosowanie umożliwiło Wojtyle opisanie przestrzeni ludzkiego przeżycia, doświadczenia, podmiotowości i wewnętrzności.

Schmitz zwraca uwagę, że myśliciele XVI i XVII wieku wykopali przepaść pomiędzy człowiekiem a światem zewnętrznym. Ich zdaniem świat zewnętrzny rządzony jest przez bezduszne, przedmiotowe i deterministyczne prawa mechaniki. Człowiek natomiast, a konkretnie jego podmiotowość i świadomość, jest „podstawowym punktem oparcia i oceny całej rzeczywistości i każdej wartości"[8]. Schmitz podkreśla, że podział ten, wymuszony w pewien sposób przez rozwój nauk empirycznych i techniki, paradoksalnie doprowadził do absolutyzacji ludzkiej świadomości i do deformacji antropologii: „Ludzka świadomość okazała się [...] gwarantem pewności. Jako fundament, nienaruszalna podstawa i ośrodek wszelkiego znaczenia, wszelkiej wartości i rzeczywistości, jaźń przyznała sobie funkcję udzielania kredytu rzeczywistości i udzieliła tego kredytu w walucie własnego doświadczenia. [...] Wskutek nowożytnego przemieszczenia ludzki podmiot uzyskał status absolutny – właśnie jako świadomość; świadomość ludzka nie tylko bowiem stawia swoje własne warunki, lecz narzuca je także samej rzeczywistości"[9]. Istotą nowożytnego błędu antropologicznego jest – według Schmitza i Wojtyły – absolutyzacja świadomości, która nabiera charakteru stwórczego wobec prawdy, wartości i całej rzeczywistości. Zdaniem Schmitza wielką zasługą Wojtyły jest realistyczna modyfikacja pojęcia świadomości. Wojtyła odbiera świadomości charakter absolutu i uznaje ją jedynie za aspekt osoby, dzięki czemu może realistycznie opisać jej miejsce w całości ludzkiej osoby.

Książka profesora Schmitza ma również swoje słabe strony. Autor nie zna języka polskiego, dlatego też ilość prac Wojtyły poddanych analizie jest bardzo ograniczona. Natomiast fakt, że książka była pisana dla czytelnika amerykańskiego, ma swoje dobre strony. Polski czytelnik odnajdzie w niej ciekawe uwagi na temat różnic w europejskim i amerykańskim podejściu do

---

[6] Tamże, s. 51.
[7] Tamże, s. 137.
[8] Tamże, s. 150.
[9] Tamże, s. 150n., 152n.

antropologii, a także bardzo popularnych na amerykańskich uniwersytetach postmodernistycznych prób dekonstrukcji pojęcia osoby, na temat nowożytnych problemów dotyczących rozumienia pojęcia tradycji czy też zawiłych losów angielskiego tłumaczenia książki *Osoba i czyn*. Analizy i opinie kanadyjskiego filozofa pozwalają nam dostrzec uniwersalną wartość refleksji filozoficznej Wojtyły. Pokazują, że wartość ta nie jest ograniczona do polskiego kontekstu i nie jest jedynie funkcją patriotyzmu i konfesyjnej lojalności jej polskich komentatorów.

Książka Schmitza, przy całym bogactwie analiz i odniesień, pozostaje pozycją trudną dla czytelników nieobeznanych z filozofią oraz dla tych, którzy po raz pierwszy spotykają się z myślą Wojtyły. Być może osoby te powinny najpierw sięgnąć po inne publikacje, na przykład po książkę Rocco Buttiglionego *Myśl Karola Wojtyły* czy też cenne studium Jana Galarowicza *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Moja rada jednak jest następująca: książkę Schmitza niech trzymają na podręcznej półce, bardzo blisko.

Ks. Jerzy SZYMIK

O OJCU WIDZIANYM Z WNĘTRZA PASCHY SYNA[1]

„Jest taka muzyka, która z całą siłą oddaje to, co teraz mam na myśli: chodzi mi o preludium chorałowe Jana Sebastiana Bacha do wielkanocnej kantaty *Christ lag in Todesbanden* (BWV 625). Ile razy tej muzyki słucham, mam to samo wrażenie: przebiegam niebo i ziemię, szukam i wciąż jeszcze nie znajduję, a przecież wiem, że nic w tym biegu i szukaniu nie jest na próżno".

Takimi to dwoma zdaniami ks. Tomasz Węcławski zakończył tekst poświęcony refleksjom nad *Księdzem na manowcach*, najnowszą książką ks. Józefa Tischnera[2]. Ja z kolei chcę tymi zdaniami rozpocząć tekst poświęcony refleksjom nad najnowszą książką ks. Tomasza Węcławskiego *Abba. Wobec Boga Ojca*. Podczas lektury miałem bowiem to właśnie głębokie i nieodparte wrażenie, że wspólnie: autor i czytelnik, przebiegamy niebo i ziemię, szukamy, coś znajdujemy, coś gubimy, czegoś szukamy dalej i z coraz większą pasją. I że naprawdę nic w tym biegu i szukaniu nie jest na próżno...

Od kilkunastu lat czytam uważnie prawie wszystko, co publikuje ks. Węcławski. Dodam, iż jest to taka obfitość tekstów, że trudno czytelnikowi za autorem nadążyć. Wyjaśniam też owo „prawie": z większych pozycji nie przeczytałem *Wspólnego świata religii* (trochę mniej mnie ta problematyka „profesjonalnie" interesuje, ale na pewno ów problem zainteresuje się mną i po książkę kiedyś sięgnę). Nie przeczytałem też książki zatytułowanej *Sieć*, choć uważnie ją przejrzałem. Książka ta nieco mnie odstraszyła nazbyt wyszukaną formą gatunkową i całym swoim zewnętrznym sztafażem komputerowego kodu. Podejrzewam zresztą, że *Sieć* – wbrew entuzjazmowi, z jakim ją przyjęto przed dwoma laty – tak naprawdę nie ma „swojego czytelnika" w takim sensie, w jakim ma go każda inna książka ks. Węcławskiego. Internauci w zasadzie nie czytają książek (w tradycyjnym, gutenbergowskim kształcie), a czytelników tradycyjnej książki i miłośników teologicznej myśli Węcławskiego nie trzeba zdobywać otwieraniem plików tekstowych „Karl11.txt." i wprowadzaniem wyrażeń typu „@interteol.-

---

[1] Omówienie książki ks. T. Węcławskiego *Abba. Wobec Boga Ojca*, posłowie ks. A. Zuberbier, Kraków 1999, ss. 310, Wydawnictwo „Znak".

[2] Ks. T. W ę c ł a w s k i, *Ksiądz na manowcach, czyli ile jest do pomyślenia*, „Tygodnik Powszechny" 1999, nr 47, s. 11.

fund". Choć nie muszę, rzecz jasna, mieć racji...

Za to przeczytałem z nieskrywanym uznaniem, z rosnącą wobec autora sympatią i – mam nadzieję – z pożytkiem następujące książki w takiej oto kolejności: *Elementy chrystologii*, *Jezus*, *Gdzie jest Bóg?*, *Rekolekcje z Karlem Čapkiem*, *W teologii chodzi o Ciebie*. Do tego dochodzi sporo artykułów, wywiadów, wykładów, esejów. Czytywałem także tu i tam to, co o piśmiennictwie Węcławskiego pisali inni. I w świetle tego wszystkiego twierdzę, że najnowsza książka *Abba. Wobec Boga Ojca* jest zwieńczeniem dotychczasowego dorobku autora, książką najważniejszą i najdojrzalszą. Ciekawsza była, być może, książka zatytułowana *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*, kiedy to właściwie ks. Tomasz objawił po raz pierwszy w całej krasie oryginalność swojego teologicznego myślenia i języka, ale ostatnia publikacja jest od niej cięższa w najlepszym sensie tego słowa: cięższa ciężarem znaczenia i rozmachem.

Książka *Abba. Wobec Boga Ojca* jest pomyślana jako zbiór rozważań będących próbą odpowiedzi na trzy pytania. Pytania są skierowane do Boga, a samo ich brzmienie pomaga bezbłędnie rozpoznać „ten głos" i informuje nas, że mamy do czynienia z Węcławskim w najlepszym wydaniu: „Ojcze, co jest z tym światem?", „Ojcze, co jest z nami?" i „Ojcze, co jest z Tobą?". To, że książka ta wywarła na mnie wielkie wrażenie, już powiedziałem. Teraz spróbuję uzasadnić dlaczego.

Podobno jednym z ważniejszych powodów, dla których teologia znajduje współcześnie niewielu wdzięcznych słuchaczy, jest to, iż odpowiada ona na nie zadane pytania. Na kartach *Abba...* pojawiają się pytania, które wiszą w gęstym (od nich właśnie) powietrzu końca dwudziestego wieku. Są to najważniejsze pytania czasów ponowoczesnych, zadawane w stylu naszej epoki, to znaczy skrajnie: bądź to z furią, bądź w tonacji rozczarowania, tonacji, z której najwidoczniej wycieka życie. Węcławski pytania te odważnie formułuje (właściwie przypomina je lub też werbalizuje, bo one nieraz „bezsłownie" wokół nas, wśród nas i w nas – po prostu „są") oraz równie odważnie na nie odpowiada. Generalnie dotyczą one „doświadczenia beznadziejności ludzkiego życia i śmierci" rozpatrywanych „same w sobie", czyli w oderwaniu od chrześcijańskiego (religijnego) kontekstu i światła (por. s. 179). Najcelniejszy, moim zdaniem, pod tym względem fragment książki, fragment precyzyjnie opisujący klimat, podszewkę i wagę pytań „wiszących w powietrzu współczesności", brzmi tak: „to, co przed naszymi oczyma rozwija się jako historia człowieka, wcale nie wygląda na dzieło dobrego Boga. Historia nie wygląda na dzieło Boga z dwu zasadniczych powodów: po pierwsze, ze względu na panujące w niej niezawinione przez istotę ludzką zło i cierpienie, które tylko bardzo eufemistycznie można nazwać «niedoskonałością tego świata»; po drugie, ze względu na zło i cierpienie przez człowieka mniej lub bardziej wyraźnie zawinione. Na takim tle rodzi się zasadnicza nieufność i wątpliwość wobec tego, że nasza historia (taka, jaka była i jest) mogłaby naprawdę być historią Boga z ludźmi" (s. 192). Autor syntetyzuje i prezentuje wachlarz udzielanych odpowiedzi: gnostyckie zwątpienie w jakąkolwiek wartość tego zmiennego i podległego zepsuciu świata; ponowoczesne prag-

nienie wszystkiego bez ostatecznego związania się z czymkolwiek; religijne fundamentalizmy. Ostatecznie chodzi o poczucie absurdu płynące z rozczarowania „tym, co dotąd było i jest", poczucie – dodajmy – na wszystkie możliwe sposoby artykułowane przez sztukę XX wieku.

Wielka to sprawa: tych pytań się autor nie boi, z nimi się – jako teolog – mierzy. To już niemało.

Najważniejsza teza książki *Abba. Wobec Boga Ojca* jest jednocześnie najważniejszą tezą teologii uprawianej przez ks. Węcławskiego. Pojawia się wiele razy na kartach książki i nie jest rzeczą łatwą wybrać jej sformułowanie najbardziej trafne. Wybieram – po długich poszukiwaniach i jeszcze dłuższym namyśle – takie: „jak naprawdę jest [...] można naprawdę wiedzieć tylko w takim spotkaniu z Bogiem, w którym każdy we własnym miejscu i czasie doświadczy, że Bóg nie chce być Bogiem bez niego i że nie chce być Bogiem bez tego dobra, które jest możliwe w życiu każdego z nas inaczej. To właśnie jest sama istota doświadczenia Bożego ojcostwa dokonanego i objawionego w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym – i ostatecznie każdemu dostępnego w wierze" (s. 199). Bóg nie chce być Bogiem bez nas i to właśnie jest zasadniczym rysem portretu Ojca objawionym w Jezusie... To teza kluczowa, nie tyle oryginalna dla myślenia ks. Węcławskiego, ile będąca oryginalnym przetworzeniem i „polską translacją" myślenia Wolfharta Pannenberga, Eberharda Jüngela, Karla Bartha. Ale też przecież czegoś jeszcze bardziej podstawowego: istoty Dobrej Nowiny.

Bodaj najbardziej zostają w pamięci po zamknięciu książki przenikliwe diagnozy współczesności i współczesnego stanu Kościoła. Na przykład te dotyczące zjawiska, które zostało określone jako religijna „celebra": „Używam słowa «celebra», bo chodzi mi nie tylko o liturgię w sensie ścisłym, ale także o to, co składa się na obraz oficjalnego życia kościelnego (począwszy od języka, przez estetykę przedmiotów i gestów, a skończywszy na wyrazie twarzy i sposobie bycia tak zwanych ludzi Kościoła – zwłaszcza duchownych). W ostatnich dziesięcioleciach w Kościele rzymskim celebra ta została wprawdzie oczyszczona z wielu form wybujałych i zaciemniających jej sens oraz związek z wielką tradycją chrześcijaństwa. Została jednak równocześnie tak wygładzona i domknięta, że wbrew pozorom nie stała się bardziej przystępna i zrozumiała dla tych, którym chciano ją uprzystępnić. Jej najgroźniejszą cechą jest właśnie połączenie samowystarczalności ze skłonnością do urabiania wszystkiego na swój własny obraz i kształt" (s. 166n.). Zjawiska tego typu zauważa wielu, ale tylko nieliczni są zdolni do analiz aż tak przenikliwych. Takich miejsc jest w książce wiele. Przykładowo już tylko chcę wspomnieć – głównie po to, by zachęcić czytelnika do wnikliwego namysłu nad tym fragmentem podczas lektury – o prezentowanej w drugiej części książki klasyfikacji „czterech religii", które to fragmenty służą autorowi do diagnozy zjawiska współczesnego kryzysu religijnych społeczności.

Wydaje się, że u źródeł tego, co merytorycznie i formalnie udane w książce ks. Węcławskiego, leży spora dawka uwagi poświęcona sprawom metodologii i metodyki – problemowi metody. Autor dba o jasność założeń wstępnych, precyzję stawianych pytań, logiczność i adekwatność wywodu, poprawność

(nie mylić z negatywnymi odcieniami znaczeniowymi correctness!) teologicznego wnioskowania. Wszystkie partie materiału poprzedzone zostały szkicem projektu, zwieńczone zaś podsumowaniem. Stronice temu poświęcone zajmują bodaj jedną czwartą część książki. Dla odbiorcy tekstu dotyczącego przecież spraw trudnych i bardzo trudnych – to duża pomoc.

To, o czym teraz wspomnę, jest czymś, do czego ks. Węcławski już zdążył przyzwyczaić swoich czytelników. Wydaje się to więc czymś oczywistym, ale w świecie ksiąg teologicznych jednak czymś oczywistym i powszednim nie jest. Chodzi mianowicie o coś więcej niż erudycja i oczytanie: o wielość i różnorodność źródeł, z których autor wywodzi myśl i – niczym z wielobarwnych nici – tka tekst swojej księgi. Pojawiają się filologiczne analizy biblijnych tekstów odwołujące się do dorobku egzegezy i teologii biblijnej, parafrazy i zapożyczenia z tekstów czołowych współczesnych teologów ewangelickich (Jüngel, Barth, Pannenberg – to zresztą chyba główni „sprawcy" wielu treści obecnych w teologii Węcławskiego), teksty patrystyczne, analizy dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, odwołania do literatury pięknej (zwróćmy uwagę na przykład, jaką rolę odgrywa w omawianej książce *Boska Komedia* Dantego). Język i wyobraźnia autora i czytelnika są tu więc w czasie procesu „pisania-czytania" odżywiane wszechstronnie, chciałoby się powiedzieć – renesansowo. Ks. Węcławski zdaje się żadnego kształtu słowa nie odrzucać a priori.

Teologia książki *Abba. Wobec Boga Ojca* posiada swój fundament teologiczny i swój uprzywilejowany hermeneutyczny klucz. Pierwszym jest stworzoność świata, drugim – konsekwentny chrystocentryzm. Są to jakby zawiasy, które podtrzymują ciężar teologicznej konstrukcji książki i umożliwiają jej twórczy „ruch": „dzieje człowieka i jego świata są od początku do końca dziejami zbawienia dokonanego w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym" (s. 154). To między innymi dzięki temu ks. Węcławski nie staje się nigdy – w moim głębokim przekonaniu – nowinkarski. Choć, jak słusznie zauważa w posłowiu ks. Andrzej Zuberbier, charakterystyczne dla autora jest „odchodzenie od zwykłego ujmowania zagadnień teologicznych, stawianie ich na nowo i inaczej niż do tej pory" (s. 299), to jednak owo „na nowo i inaczej" nie jest tu w żadnym wypadku synonimem sprzeniewierzania się tradycji myśli chrześcijańskiej. Jest to tylko – i aż – jej aggiornamento, czy – jak kto woli – „udzisiejszenie".

Jeśli miałbym o coś żal do autora omawianej książki, to o zbyt częste jednak uleganie żywiołowi języka. Czytelnik ma czasami wrażenie, że wpada w wir językowych gier, konstrukcji myślowych słabszych od konstrukcji językowych; jakby myśl była tu czasami wtórna wobec języka, jakby tylko „służyła językowi". Pojawiają się zwroty manieryczne (dodajmy jednak z pokorą – któż jest od nich wolny?), jak choćby ów, zawierający czasownik w jakże charakterystycznej dla Węcławskiego odmianie: „tak jak ona się konkretnie wyraziła, wyraża i jeszcze może wyrazić" (s. 155).

Ale to moje grymaszenie dotyczy drobiazgu. Bo jednak prawie zawsze ks. Węcławski znakomicie „znajduje słowa, w których jego [człowieka wierzącego] wiara i miłość dochodzą do głosu". Skąd ten cytat? Ano, z rozmowy z naszym autorem, jaką przeprowadził

na łamach czasopisma „W drodze" Jan Grzegorczyk[3]. Kontekst przytoczonego zdania jest wielce symptomatyczny. Węcławski mówi bowiem: „Język skostniały nie jest językiem teologii – co najwyżej teologię udaje albo z daleka przypomina. Teologia jest doświadczeniem wiary przemawiającym do nas dzisiaj i wciąż na nowo [...] Święty Paweł mówi za prorokiem: Uwierzyłem, dlatego przemówiłem. Kto wierzy i kocha, znajduje słowa, w których jego wiara i miłość dochodzą do głosu. Byle nie wierzył tylko sobie samemu".

Taka to książka. Dobrze napisana, odpowiadająca odważnie na zadawane przez nasz świat trudne pytania. Odpowiedzi zaś są udzielane z wnętrza Paschy Jezusa i układają się w obraz Tego, do którego „możemy wołać: Abba, Ojcze!" (Rz 8, 15).

---

[3] J. G r z e g o r c z y k, *Kościół w czasach barwnej szarości*, „W drodze" 1999, nr 11, s. 4-16.

Dorota CHABRAJSKA
Maciej RAJEWSKI

NOWE MILLENNIUM – STARE LĘKI I NASTAWIENIA?

Początek nowego millennium sprzyja pojawianiu się różnorodnych lęków i oczekiwań, które wywoływane są myślą o końcu dziejów, o zbliżającym się końcu świata. Lęki takie oraz związane z nimi postawy i zachowania nie są jednak czymś charakterystycznym jedynie dla naszych czasów. Jak twierdzą autorzy dwóch interesujących książek[1], które niedawno pojawiły się na rynku wydawniczym, nawroty myśli eschatologicznej wielokrotnie ujawniały się już zarówno w dziejach cywilizacji europejskiej, jak i w innych cywilizacjach. Rzadko jednak przyczyną tych nastawień i stanów emocjonalnych było samo przejście z jednego stulecia w stulecie kolejne. Przyczyny te bowiem łączyły się zarówno z obecnymi w danej kulturze proroctwami, których spełnienia oczekiwano, jak i z pojawiającymi się w tych okresach wizjami nowego porządku społeczno-politycznego czy też religijnego. Zjawiska te niejednokrotnie prowadziły do niepokojów społecznych, a nawet mogły stanowić przyczyny konfliktów zbrojnych i wojen, tak w Europie, jak i poza jej granicami.

W swojej pracy *Krótka historia końca czasów*, poświęconej charakterystyce kryzysów i wydarzeń, które pojawiały się w historii w związku z oczekiwaniem przez ludzi końca dziejów, Paula Clifford stara się odpowiedzieć na szereg pytań: Jak nasi poprzednicy wyobrażali sobie koniec świata? Jak się do tego zdarzenia przygotowywali? Czym ich koncepcje końca dziejów różnią się od poglądów pojawiających się obecnie? Jak kształtują się te koncepcje w dziejach cywilizacji i czy możliwe jest ich interkulturowe oddziaływanie na siebie? Autorka stawia sobie również za cel określenie znaczenia powyższych zjawisk dla poszczególnych kultur, twierdząc jednak, że samo oczekiwanie końca świata jest w pewien sposób wpisane w ludzką kondycję. Pisze, że jej książka „stanowi osobiste przeżycie naszej zbiorowej fascynacji tym, dlaczego, kiedy i w jaki sposób nastąpi koniec świata. Wiąże się z tym konieczność odbycia podróży w czasie, od zoroastryzmu do literatury łacińskiej, od proroctw żydowskich do chrześcijańskich, przez całe stulecia i poprzez kontynenty, od Euro-

[1] P. C l i f f o r d, *Krótka historia końca czasów*, tłum. T. Szafrański, Warszawa 1999, ss. 243, Instytut Wydawniczy PAX; J. K r a c i k, *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Kraków 1999, ss. 179, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

py do Stanów Zjednoczonych. Po drodze spotkamy proroków i szarlatanów, naukowców i astrologów, ludzi o głębokich przekonaniach religijnych i takich, którzy ich w ogóle nie mają – a także powiemy o okresach klęsk narodowych [...], gdy ludzkie myśli zwracały się ku czasom ostatecznym"[2]. Czytając pracę P. Clifford nie tylko dowiadujemy się, co „koniec świata" oznaczał dla ludzi w przeszłości, lecz możemy również uświadomić sobie, w jakim stopniu przeszłość ta jest częścią naszego dziedzictwa duchowego.

Człowiek stawia sobie pytanie, dokąd zmierza świat, prawdopodobnie po to, by uporać się z nieodwołalnością śmierci. Wizję końca świata zawiera już najstarsza znana religia objawiona – zaratusztrianizm (ok. 1500 r. przed Chrystusem), stanowiąca państwową religię Iranu aż do VII wieku po Chrystusie. Wpływ tej religii na judaizm znalazł odzwierciedlenie w księgach prorockich. Clifford zauważa jednak, że nie wszystkie religie starożytne zawierały koncepcję końca świata. Pomimo wysoko rozwiniętego kultu zmarłych i znanych z tekstów religijnych opisów kataklizmów o wymiarze kosmicznym, Egipcjanie nie mieli żadnej koncepcji końca świata. Śmierć traktowali w podobny sposób jak życie, czego dowodem było umieszczanie przez nich w grobowcach „wyposażenia" zmarłego: różnego rodzaju przedmiotów kultury materialnej oraz pożywienia[3].

Również klasyczna kultura Greków i Rzymian nie wykształciła konkretnych wyobrażeń dotyczących końca świata. Stworzyła natomiast koncepcję świata zmieniającego się na gorsze wraz z przejściem wieku złotego w srebrny, a następnie w brązowy i żelazny. Zgodnie z tymi wierzeniami świat nieuchronnie stawał się coraz gorszy, stale oddalając się od dobra. Wierzenia te przeniknęły do eschatologii żydów i chrześcijan[4].

Elementy apokaliptyczne, takie jak chaos i zniszczenie ogarniające zarówno przyrodę, jak i całą ludzkość, pojawiają się natomiast w wypowiedziach żydowskich i chrześcijańskich autorów. Cechą charakterystyczną tych pism apokaliptycznych jest wyjątkowo rozbudowana symbolika dotycząca wydarzeń ostatecznych. U żydów po raz pierwszy z koncepcją końca dziejów łączy się wiara w zmartwychwstanie i w życie po śmierci[5]. Warto zauważyć, że apokaliptyka nie jest charakterystyczna wyłącznie dla eschatologii żydowskiej i chrześcijańskiej. Również islam głosi wiarę w nadejście końca świata oraz w następujący po nim sąd ostateczny[6].

Według Clifford znakom i wydarzeniom mającym zwiastować koniec świata towarzyszy na ogół wiara w poprzedzające go pojawienie się pewnych postaci ludzkich bądź nadnaturalnych, które mają odegrać ważną rolę u końca dziejów. Historia pokazuje, że tego rodzaju wierzenia otwierały drogę dla działań wielu fałszywych proroków, politycznych przywódców, dla manipulacji religijnych czy politycznych[7].

Zarówno chrześcijańskie, jak i islamskie pisma zgodne są co do tego, że prawdziwy czas końca znany jest jedynie Bogu. Nie przeszkadza to jednak lu-

---

[2] C l i f f o r d, dz. cyt., s. 14.
[3] Por. tamże, s. 19-35.
[4] Por. tamże, s. 36n.
[5] Por. tamże, s. 42-54.
[6] Por. tamże, s. 104n.
[7] Por. tamże, s. 107-132.

dziom w niezmordowanym podejmowaniu wysiłków w celu ustalenia momentu nadejścia końca dziejów. Clifford opisuje szereg przypadków związanych z manipulowaniem datą przy określaniu spodziewanego końca świata. Przedstawia też postacie słynnych w dziejach proroków i prorokiń końca czasów (np. Jana Chrzciciela, Hildegardy z Bingen, G. Savonaroli, U. Shipton, E. Douglas, J. Southcott), bez których – jak twierdzi – oczekiwanie końca świata byłoby chaotyczne i niespójne. Omawia też interesująco literaturę podejmującą wprost problem końca czasów bądź też do niego nawiązującą poprzez elementy apokaliptyczne. Zalicza do niej *Pieśń o Rolandzie* oraz średniowieczne misteria będące najstarszą formą literacką przedstawiającą sceny Sądu Ostatecznego, poezje Williama Blake'a, książkę M. Shelley *Ostatni człowiek*, a także sztukę J. P. Sartre'a *Przy drzwiach zamkniętych*. W dziele Sartre'a Clifford dostrzega znamienną dla współczesności tendencję do sekularyzacji, również w odniesieniu do końca czasów[8].

Autorka książki charakteryzuje też szereg ruchów religijnych i quasi-religijnych, w których ważną rolę odgrywają wierzenia i przepowiednie dotyczące końca świata, i stwierdza, że wspólnym elementem ruchów millenarystycznych jest nadzieja na moralne odrodzenie ludzkości i na powstanie nowych, lepszych społeczności. Porównując ze sobą wyobrażenia dotyczące końca świata, które pojawiają się w różnych kulturach i epokach historycznych, autorka zauważa, że nie wszystkie one są pesymistyczne i przepowiadają tragiczny koniec ludzkości. Chrześcijańska wizja końca świata daleka jest od pesymizmu, oparta jest bowiem na przekonaniu, że ludzie, chociaż nie mają wpływu na to, kiedy nastąpi kres dziejów, mogą, przynajmniej do pewnego stopnia, sprawować kontrolę nad swoim przeznaczeniem. Clifford przytacza również obraz nowego nieba i nowej ziemi, który odnajdujemy w 21. rozdziale Apokalipsy św. Jana: „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły" (21, 4)[9].

W swoich rozważaniach Clifford wskazuje na złożoność zjawiska, jakie stanowi w kulturze stała obecność wierzeń związanych z oczekiwaniem końca świata. To właśnie jego złożoność i wieloaspektowość powoduje, że zjawisko to okazuje się praktycznie nieusuwalne z kultury, chociaż prowadzi do pytań, na które człowiek w warunkach ziemskiego bytowania nie jest w stanie odnaleźć definitywnej odpowiedzi. Autorka pisze: „Wydarzenia końca czasów, przepowiadane, odkąd zaczęto spisywać dzieje, wraz ze znakami je poprzedzającymi i usilnymi próbami osadzenia ich w czasie, stanowią cząstkę naszego dziedzictwa kulturowego. Chociaż wszystkie większe religie starają się wyjaśnić ideę końca czasów i symbole, żadna z religii nie może wyjaśnić wszystkiego. Wydaje się, że dzieje się tak, ponieważ od chwili, gdy w ogóle pojawiła się koncepcja końca czasów, jest ona zawłaszczana przez ludzi mających własne, określone cele. W istocie rzeczy [...] znaki i wydarzenia same w sobie nie wyjaśniają końca czasów. Tak więc dla niektórych poszukujących takich wyjaśnień płaszczyzna ma

[8] Por. tamże, s. 133-197.

[9] Zob. tamże, s. 237-240.

charakter religijny, zaś dla innych polityczny. Dla jeszcze innych, jak na przykład bohaterowie sztuki Becketta, to, co chcą powiedzieć, jest w ogóle pozbawione sensu, jednakże tradycyjne wyobrażenia na temat końca czasów pomagają im to wyartykułować"[10].

Z drugiej strony Clifford uznaje za pozytywne zjawisko fakt, że ludzie nigdy nie powstrzymają się od różnych spekulacji dotyczących szczegółowego określenia momentu końca świata. Porzucenie zainteresowania tym problemem byłoby nawet niepokojące z punktu widzenia funkcjonowania naturalnej ciekawości i wyobraźni człowieka. Wyraża też nadzieję, że jej praca stanowić będzie inspirację do podjęcia dalszych rozważań przez badaczy, którzy – podobnie jak ona – zafascynowani są wieloaspektowo ujętym zagadnieniem końca dziejów[11].

*

Również książka *Trwogi i nadzieje końca wieków* ks. Jana Kracika dotyczy tego, jak w ciągu wieków ludzie ujmowali problem końca świata. We wstępie autor stwierdza, że jego studium traktować będzie przede wszystkim „o nawrotach eschatologicznej trwogi zbiorowej, nie zaś wszelkiej czy indywidualnej, która zagląda każdemu w oczy wraz z nastającą [...] śmiercią. [...] o okolicznościach historycznych, które wywoływały przekonanie o nadciągającym zbiorowym Finale. [...] o ludziach takich czasów, o ich reakcjach i przedsięwzięciach. O tym, jak bardzo chcieli wiedzieć – kiedy? Jak pilnie, jako chrześcijanie, szukali odpowiedzi w Biblii i jak rozmaite wnioski wyciągali z tej lektury"[12].

Autor charakteryzuje przede wszystkim eschatologię judeochrześcijańską. Zauważa, że w odróżnieniu od cyklicznej eschatologii grecko-rzymskiej, ma ona charakter linearny. Zarówno ludzka śmierć, jak i koniec świata zdarzy się tylko raz. Celem życia człowieka jest przygotowanie się na tę ostateczną przyszłość. Następujące po sobie wydarzenia cechuje sensowność. Według tej eschatologii człowiek nie jest bierną, zależną od fatum jednostką: jego los uzależniony jest od jego własnych wyborów i działań[13].

Już w pismach proroków Starego Testamentu pojawia się wyrażenie „dzień ostatni" albo „dzień Jahwe", kiedy to Bóg zniszczy doczesny świat, osądzi winnych oraz zapoczątkuje nową egzystencję ludzkości. Pierwotnie dzień ten symbolizował wyzwolenie Izraela z rąk jego wrogów, z czasem jednak ziemski wymiar oczekiwanej nowej egzystencji przesunął się znaczeniowo w stronę zbawczego uniwersalizmu.

Literatura apokaliptyczna była popularna w judaizmie już od II wieku przed Chrystusem. Zgodnie z pismami pochodzącymi z tego okresu zamysł Boga realizuje się w historii. Wierzono zatem, że skutkiem tej realizacji będzie ustanie zła, zwycięstwo sprawiedliwości, upadek ziemskich potęg oraz nastanie mesjańskiego królestwa (w okresie tym Izrael pozostawał pod obcym panowaniem grecko-syryjskiej dynastii Seleucydów). Literatura tego okresu przedstawia konflikty polityczne, militarne, a na-

[10] Tamże, s. 199.
[11] Por. tamże, s. 240n.
[12] K r a c i k , dz. cyt., s. 9.
[13] Por. tamże, s. 12.

wet kosmiczne, mające wstrząsnąć światem, oraz walkę mocy dobra z siłami zła. Kres panowania zła utożsamiano z przywróceniem Bożego porządku. W Księgach: Machabejskiej, Mądrości i Daniela pojawia się nauka o zróżnicowanym pośmiertnym losie ludzi sprawiedliwych oraz ludzi złych, o powszechnym zmartwychwstaniu i o Sądzie Ostatecznym.

Podobnie jak apokaliptyka późnego judaizmu, chrześcijaństwo również przyjęło dwudzielny schemat dziejów. Ich przemijająca, historyczna faza ma ustąpić nowej, ponadhistorycznej, transcendentnej, wiecznej i uniwersalnej fazie dziejów. Tę nową fazę rozpoczął Chrystus, lecz nie osiągnęła ona jednak całej swojej pełni. Powrót Chrystusa na ziemię poprzedzony ma być szeregiem zjawisk: pojawieniem się fałszywych proroków, głodu, trzęsień ziemi, wojen, wzmożonych prześladowań Jego uczniów, a także szczególnymi zjawiskami astronomicznymi. Ponieważ nadejście to opóźniało się, paruzję podzielono na dwie fazy: w pierwszej Chrystus miał powrócić, aby wskrzesić męczenników i wraz z nimi królować przez tysiąc lat, w drugiej zaś miał mieć miejsce ostatni zwycięski bój ludzi wiernych Bogu ze zwolennikami diabła, zakończony rozgromieniem tych ostatnich. Millenaryzm ten odwoływał się do Apokalipsy św. Jana jako do swojego źródła.

Występując przeciwko millenarystom dosłownie pojmującym Biblię i uznającym ziemską Jerozolimę za przyszłe miejsce zamieszkania, Orygenes zaproponował duchową reinterpretację zwyczajowego, przestrzenno-czasowego pojmowania paruzji. Rzeczywiste znaczenie powtórnego przyjścia Chrystusa miało polegać na Jego objawieniu się całemu rodzajowi ludzkiemu, z czym było związane ujawnienie się prawdziwego charakteru wszystkich ludzi[14].

Kracik wskazuje, że w miarę oddalania się eschatologii chrześcijańskiej od eschatologii judaistycznej, uwaga chrześcijan przesuwała się z oczekiwania paruzji na przygotowanie na Sąd Ostateczny, z którym łączyło się przyszłe bytowanie w niebie lub w piekle. Żyjący w pierwszych wiekach po Chrystusie autorzy chrześcijańscy: Laktancjusz oraz Kommodian opisywali walkę z siłami zła, domagając się powszechnego włączenia się w nią wiernych. Jej rezultatem miało być tysiącletnie panowanie Chrystusa. Wierzono, że po pokonaniu antychrysta lud święty będzie na wieki żył w Nowym Jeruzalem, nie podlegając starzeniu się i umieraniu, odnowiona ziemia zaś dawać będzie obfite plony[15]. Zdaniem Kracika „ta chorobliwa mieszanina rojeń odwetowych i sielankowych pojawi się jeszcze nieraz w ciągu dziejów w zestawieniach bardziej niebezpiecznych, bo próbujących przechodzenia od millenarystycznych mrzonek do ich urzeczywistniania. Wpierw pod szyldem religii, później w jej obronie przeciw Kościołowi, a wreszcie przeciwko i Kościołowi, i religii. A wszystko w imię świetlanej przyszłości, która jest tuż-tuż i na bardzo długo"[16].

Św. Augustyn natomiast ostro przeciwstawiał duchowe królestwo Boże doczesnemu królestwu panującemu na ziemi. Podobnie jak Orygenes przyjął on alegoryczną interpretację przekazu Apokalipsy. Pierwsze zmartwychwstanie miało być przejściem od grzechu

---

[14] Por. tamże, s. 13-33.
[15] Por. tamże, s. 34n.
[16] Tamże, s. 35.

do życia chrześcijańskiego. Królowanie Chrystusa i świętych na ziemi rozpocząć się miało wraz z powstaniem Kościoła. Millennium tego panowania oznaczać miało albo tysiąc lat poprzedzające Sąd Ostateczny, albo cały okres trwania ziemskiego Kościoła[17]. Św. Augustyn podkreślał, że królestwo ziemskie przeminie i nie ma dla niego ratunku. Należy zatem je porzucić dla drugiego, duchowego i wiecznego królestwa, które zaczęło się od przyjścia Chrystusa. Poglądy św. Augustyna były przeciwieństwem postawy millenarystów, którzy pragnęli zbudować „przedsionek nieba na ziemi". Jego wystąpienie przyczyniło się do potępienia przez Kościół, już w połowie V wieku, millenarystycznych wyobrażeń jako zabobonu. Usunięty z oficjalnej doktryny Kościoła millenaryzm powrócił jednak w wierzeniach ludowych i w popularnych przekonaniach. Wyjątkowo często pojawiała się w nich idea wybrańców Bożych. Tak więc wyobraźnię Zachodu zaczęła kształtować, obok Biblii i nauk Ojców Kościoła, również ludowa, niekanoniczna i nieprawowierna apokaliptyka[18].

Eschatologiczne kryzysy bardzo często nawiedzały w przeszłości Europę. Chociaż około roku tysięcznego pojawiły się obawy przed nadejściem antychrysta, to jednak znacznie większy strach zapanował około roku 1033, kiedy to spodziewano się końca świata w związku z upływem tysiąca lat od chwili śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. W średniowieczu bowiem ważniejsza od daty narodzin była data śmierci, centralnym zaś świętem roku kościelnego pozostawała Wielkanoc[19].

Do zmagań o nowy ład w chrześcijaństwie Kracik zalicza też walkę papiestwa z cesarstwem o inwestyturę. Również poparcie dla krucjat można, jego zdaniem, tłumaczyć wzrostem millenarystycznych nastrojów w wieku XII. Zgodnie z księgą Apokalipsy oraz z apokaliptyką ludową przed nastaniem tysiącletniego królestwa Chrystusa miała zniknąć w świecie wszelka niewiara. Krzyżowcy byli zatem przekonani, że pokonanie muzułmanów i żydów oznaczało początek walki ostatecznej, której zwieńczeniem miało być zwycięstwo nad szatanem. Według ówczesnych wierzeń Jerozolima miała stać się siedzibą władzy w ostatecznej fazie dziejów chrześcijaństwa. Obecność krzyżowców w Jerozolimie gwarantowała, że antychryst zamierzający ustanowić tam swoją siedzibę napotka silny opór[20].

Między XII i XVI wiekiem pojawiło się wiele ruchów i prądów religijnych motywowanych oczekiwaniem końca świata w najbliższej przyszłości. Należały do nich między innymi poglądy Joachima z Fiore, ruch zapoczątkowany przez Johna Wiklefa, taborycki millenaryzm wywodzący się z poglądów Jana Husa oraz działalność Savonaroli. Nawet odkrycie Ameryki przez Kolumba przyjęte zostało jako zapowiedź końca czasów, albowiem jak uczy Biblia: „Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy nadejdzie koniec" (Mt 24, 14). Według Kolumba odkryty ląd był nową ziemią i nowym niebem, o których mówił św. Jan w Apokalipsie. Również późniejsza kolonizacja Ameryki dokonywana była

---

[17] Por. tamże, s. 36.
[18] Por. tamże, s. 47.
[19] Por. tamże. s. 36-58.
[20] Por. tamże, s. 84n.

w nastroju millenarystycznym. Kracik pisze, że millenaryzm ten miał z czasem przekształcić się w ideę postępu. Jego zdaniem także protestancka reforma wyrastała z fenomenu eschatologicznego: zarówno Luter, jak i Kalwin uważali się za proroków ostatnich dni[21].

Eschatologiczne tendencje osłabiane były wraz ze wzrostem procesów sekularyzacji nasilających się od XVIII wieku oraz w wyniku pooświeceniowej wiary w postęp. Nadal jednak pojawiały się millenarystyczne ugrupowania religijne oczekujące powstania raju na ziemi, a także różnego rodzaju społeczno-polityczne ideologie niekoniecznie powiązane z wiarą religijną, lecz o wyraźnie soteriologicznych ambicjach[22].

Lektura obu książek, autorstwa P. Clifford oraz ks. J. Kracika, niewątpliwie przybliża czytelnikowi zagadnienie eschatologii chrześcijańskiej oraz historię ruchów millenarystycznych. Pozwala także umieścić w szerszym kontekście historii kultury współczesne doświadczenie przejścia ludzkości w kolejne millennium, które również w końcu XX wieku łączyło się z ponawianiem pytania o datę końca świata, z przywoływaniem słynnych przepowiedni dotyczących przyszłości oraz ze stawianiem pytania o kondycję naszej cywilizacji. Pytanie to jest zarazem pytaniem o to, czy świat współczesny rzeczywiście oczekuje powrotu Chrystusa, czy jest na ten powrót przygotowany, czy nowa cywilizacja chrześcijańska, o której tyle się dziś mówi, budowana jest ze świadomością oczekiwania na ten powrót.

[21] Por. tamże, s. 91-138.

[22] Por. tamże, s. 160-169.

David SULLIVAN MAfr.

WIELKI WKŁAD MAŁEGO NARODU W ŚREDNIOWIECZNĄ HISTORIĘ EUROPY

„Słowa «Irlandczyk»" i «cywilizacja» rzadko kiedy kojarzymy ze sobą"[1]. Zwykle uważamy, iż skarb naszej cywilizacji zawdzięczamy Grekom, Rzymianom, wielkim i starym uniwersytetom na kontynencie europejskim, słynnym kompozytorom niemieckim, włoskim czy francuskim. Irlandczycy zaś w potocznym wyobrażeniu nie mieli w tym wielkim dziele znaczącego udziału. Najczęściej uważa się, że Irlandia to mała i do niedawna biedna wyspa na krańcu Europy. Historia pokazuje jednak, że wyspa ta odegrała ważną rolę w rozwoju kontynentu europejskiego. Thomas Cahill w książce pod tytułem *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację* wysuwa tezę, że bez udziału Irlandczyków dzisiejsza Europa byłaby pozbawiona dużej części dorobku starożytnej kultury łacińskiej. Faktem bowiem jest, że w V wieku najazdy barbarzyńców doprowadziły do upadku starożytnej kultury europejskiej. Wielkie centra starożytnej kultury rzymskiej, wraz z bibliotekami, zostały zniszczone. Dopiero w IX wieku można mówić o ponownym rozkwicie nauki w Europie. Co łączy te dwa okresy? Autor książki stara się dowieść tezy, że ogniwo łączące okres starożytny z epoką renesansu karolińskiego stanowią mnisi irlandzcy. Podczas gdy cesarstwo rzymskie chyliło się nieuchronnie ku upadkowi, w Irlandii zaczynał się proces odnowy: pod wpływem chrześcijaństwa wyzwalała się ona z zacofanej kultury celtyckiej stając się „wyspą świętych i nauki". Rozkwitające klasztory irlandzkie stawały się ośrodkami nauki i wiedzy. Mnisi kopiowali klasyczne dzieła łacińskie, greckie i irlandzkie. Tworzyli w ten sposób biblioteki, dzięki którym ocalona została cała literatura europejska. Od połowy VI wieku mnisi irlandzcy zaczęli wyjeżdżać: najpierw do Szkocji, a następnie do Anglii i na kontynent europejski, zabierając ze sobą swoje książki. W ten sposób kultura starożytna i chrześcijańska wróciła do Europy.

Autor książki nie ogranicza się do prezentacji faktów, lecz przedstawia historię wczesnego średniowiecza ukazując poszczególne postacie – symbole swojego czasu. Są nimi: łaciński poeta Auzoniusz, św. Augustyn, irlandzka królowa

[1] Th. C a h i l l, *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego*, tłum. A. Barańczak, Poznań 1999, ss. 271, Media Rodzina of Poznań. Cytat ze s. 13.

Medb, św. Patryk – apostoł Irlandii, św. Columcille – pierwszy irlandzki mnich, który wyjechał z Irlandii, św. Kolumban – założyciel wielu klasztorów na kontynencie europejskim. Przez pryzmat tych postaci czytelnik może wejść w żywą historię tego odległego okresu. W ten sposób treść książki okazuje się przystępna dla wszystkich, nawet dla tych, którzy nie posiadają wiedzy dotyczącej okresu średniowiecza.

HISTORIA NIEZNANA?

Cahill twierdzi, iż wkład Irlandczyków w historię Europy jest w dużej mierze nieznany. Nie chodzi mu jednak o to, że nie są nam znane fakty. Problem tkwi w tym, że większość historyków nie przypisuje większej roli udziałowi Irlandii w historii Europy. Dzieje się tak, według autora, ponieważ łatwiej opisać stan niż proces; łatwiej opisać starożytność, a potem średniowiecze, aniżeli przejście z jednego okresu do drugiego. Ponadto historycy piszą zazwyczaj ze swojej perspektywy. Autor, który jest Amerykaninem, zwraca uwagę na to, że większość historyków, którzy dotąd opisywali historię Europy, to Anglicy-protestanci i Amerykanie-protestanci anglosaskiego pochodzenia. Z tego powodu przeoczyli oni ogromny wkład kultury celtyckiej i katolickiej. Według wykształconego Anglika żyjącego w poprzednim stuleciu Irlandczycy byli ze swej natury nieprzystosowani do cywilizacji. Tak utrwalone poglądy niektórych historyków w pewnym stopniu zniekształciły ich osądy. Są jednak również historycy, którzy przyznają, że wkład Irlandczyków w historię Europy był nieoceniony. Cahill cytuje kilku z nich, na przykład Jamesa Westfalla Thompsona, który napisał: „Doniosłość wpływów irlandzkich w Europie jest niemożliwa do oszacowania" (s. 194). Czy wobec tego podtytuł książki nie powinien brzmieć: „Historia mało znana heroicznej roli Irlandii", zamiast „Nieznana historia"?

UPADEK CESARSTWA RZYMSKIEGO

W roku 406 barbarzyńcy przeszli przez Ren i rozpoczął się okres najazdów plemion germańskich na Cesarstwo Rzymskie. Siedemdziesiąt lat później ostatni cesarz został pozbawiony tronu i Cesarstwo upadło. W ciągu kilkudziesięciu lat plemiona germańskie podbiły wszystkie części zachodniego Cesarstwa. Dokonały spustoszenia wielkich ośrodków kulturowych w Europie.

Rzym upadł jednak nie tylko z powodu najazdów z zewnątrz. Jeszcze przed początkiem napadów barbarzyńskich ze starej kultury łacińskiej ulatywało już życie. Aby przedstawić czytelnikowi czynniki wewnętrzne upadku Cesarstwa, autor posługuje się postacią ówczesnego poety – Auzoniusza. Mimo że za życia cieszył się sławą, jego poezja okazuje się płytka i pozbawiona wartości. W jego wierszach nie ma nic oryginalnego; nie wnosi niczego nowego do dorobku poprzedników. Angielski historyk Gibbons napisał: „Sława poetycka Auzoniusza świadczy o upadku smaku w tej epoce"[2].

Aby ukazać nam to, co wówczas przepadło, autor przedstawia wielką postać św. Augustyna. Jego dzieła stanowią szczyt osiągnięć kultury klasycznej.

[2] Tamże, s. 31.

Nie tylko język, którym się posługiwał, był bogaty, ale również treść jego pism była bogata i oryginalna. Jego *Wyznania* są pierwszą prawdziwą autobiografią. On pierwszy ma samoświadomość: mówi o tym, co się dzieje wewnątrz jego duszy. Św. Augustyn był dziedzicem całej literatury greckiej i łacińskiej. Wywarły na niego ogromny wpływ wielkie dzieła Wergiliusza, Cycerona, Platona. Gdyby zaginęła ta literatura, nasza strata byłaby ogromna. Wraz z duchem tej cywilizacji stracilibyśmy cały jej smak.

IRLANDIA PRZED PRZYJŚCIEM ŚW. PATRYKA

Po przedstawieniu tła upadku Cesarstwa Rzymskiego autor przechodzi do opisu sytuacji panującej wówczas w Irlandii. Od 350 roku przed naszą erą żyli tam Celtowie. Przed chrześcijaństwem była to przedpiśmienna, arystokratyczna, wojownicza, na pół wędrowna kultura epoki żelaza. Sytuacja kulturalna i polityczna od wieków pozostawała tam niezmienna. W świetle eposu irlandzkiego *An Tain*[3] autor przedstawia obraz Irlandii przed przybyciem chrześcijaństwa. Bohaterowie eposu nie oddają się głębokim rozmyślaniom. Działają z polotem i rozmachem. Królowa Medb gotowa jest zrobić wszystko, aby udowodnić, że jest bogatsza od męża. Jej chciwość powoduje wielką wojnę z wojskiem Ulsteru, któremu chciała ukraść Brunatnego Byka z Cuailinge. Opis tej wojny przedstawia nam surowy świat pełen barbarzyńskiego przepychu. Jest to świat, w którym życie ludzkie jest tanie: wojny plemienne są na porządku dziennym, niewolnictwo jest zjawiskiem powszechnym, seksualność jest nieskrępowana. Ludzie są zafascynowani siłą słowa. W takiej kulturze podstawowe wartości to szczodrość, piękno i odwaga. Wojownicy starają się pokazać swoją siłę, starają się udowodnić, iż nie boją się śmierci. Kobiety również objawiają siłę woli i potęgę namiętności. Celtowie irlandzcy konkurowali w pogoni za godnym podziwu wyczynem, heroicznym gestem, którym mogła być walka, akt płciowy, pijatyka czy sztuka.

ŚW. PATRYK

Św. Patryk przybył do Irlandii na początku V wieku[4]. Jego przybycie to ewenement pod wieloma względami. W historii całego Kościoła Patryk jest jednym z pierwszych misjonarzy po św. Pawle[5]. W ówczesnych czasach nikomu nie przyszło do głowy, aby wyjść poza terytorium znajdujące się pod panowaniem Rzymian i tam głosić Ewangelię.

[3] *An Tain*, jeden z najstarszych eposów irlandzkich, opowiada o kradzieży zdobycznego byka. Kradzież ta wywołała spór między wielkim bohaterem Cuhulainnem a potężną królową Medb. Istniało wiele przekazów ustnych. Epos był też przepisywany i kopiowany przez mnichów irlandzkich.

[4] Patryk przybył do Irlandii jako biskup prawdopodobnie w 432 roku. Źródła historyczne dowodzą, że nie był pierwszym misjonarzem. W 431 roku przybył tam Palladius, o którym wiemy niewiele. Został posłany do Irlandii przez papieża Celestyna i pracował w południowej części kraju (Wicklow). Jego pobyt był krótki, wkrótce zmarł w Brytanii.

[5] Twierdzenie autora, że Patryk był pierwszym prawdziwym misjonarzem, jest przesadne. Już dużo wcześniej pierwsi misjonarze dotarli do Etiopii i założyli tam Kościół.

Patryk był pod tym względem pionierem. Urodzony prawdopodobnie w rzymskiej Brytanii i wykształcony w Galii, idąc za powołaniem Bożym, udał się do ludzi mieszkających poza terytorium Imperium Rzymskiego. Jadąc do Irlandii jako biskup i misjonarz, Patryk wracał do kraju, gdzie wcześniej przez kilka lat żył jako niewolnik. Około 401 roku bowiem piraci irlandzcy złapali go i sprzedali w niewolę. Przez kilka lat pasł owce w górach, gdzie cierpiał z powodu osamotnienia, głodu i zimna. Wrażenia wyniesione z pobytu w irlandzkiej niewoli były na pewno niemiłe. A jednak trzydzieści lat później powrócił do tego kraju jako misjonarz. Świadczy to o jego wielkim sercu, które pozwoliło mu przebaczyć swoim gnębicielom. Chociaż czas niewoli był bolesnym doświadczeniem, okazał się również czasem wielkich błogosławieństw. Św. Patryk nauczył się modlić i głęboko doświadczył Bożej opatrzności. Mimo iż żył wśród obcych mu ludzi, a jego życie było stale zagrożone, obdarzył swój przybrany lud prawdziwą miłością. Irlandczycy cenili jego odwagę, niewzruszoną lojalność i szczodrość. Udało mu się dotrzeć do głębi irlandzkiej psychiki. Stał się Irlandczykiem.

W całym świecie rzymskim chrześcijaństwo towarzyszyło romanizacji. Gdy cesarz nadał religii chrześcijańskiej pozycję uprzywilejowaną, Rzymianie z łatwością odczytali ten przejrzysty znak czasu i pojęli, że przynależność do Kościoła leży w ich interesie. Doprowadziło to do tego, że od czasów Konstantyna wiara większości chrześcijańskich konwertytów była raczej powierzchowna. Tymczasem św. Patryk nie był w stanie zaoferować Irlandczykom dobrych warunków życia doczesnego, ale dzięki temu nawrócenie Irlandczyków było głębsze. Wiara, którą głosił, była radykalna. Wymagała głębokiego nawrócenia się i zmiany stylu życia.

Sukces pracy ewangelizacyjnej św. Patryka bierze się w dużej mierze z tego, że udało mu się wejść w mentalność irlandzką; udało mu się stworzyć niezwykłą więź między Ewangelią a życiem irlandzkim. Kościół irlandzki zachował wiele elementów duchowości celtyckiej. Bóg, którego przedstawiał Patryk, jest podobny do Boga Celtów: jest to Bóg obecny w całym stworzeniu. „Nasz Bóg – powiedział – jest Bogiem wszystkich ludzi, Bogiem nieba i ziemi, mórz i rzek, Bogiem słońca, księżyca i wszystkich gwiazd, Bogiem wysokich gór i głębokich dolin. Bóg mieszka w niebie i na ziemi, i w morzu, i we wszystkim, co się tam znajduje. Daje wszystkiemu życie. Panuje nad wszystkim, podtrzymuje wszystko; daje światło słońcu. Stworzył źródła na pustyniach i wyspy na morzach”[6].

Cytując *An Tain*, Cahill pokazuje, że świadoma pogarda wobec śmierci cechuje wszystkich irlandzkich bohaterów. Św. Patryk podsunął młodym Irlandczykom realną alternatywę: zamiast być bojownikami, mogli być dzielni idąc za Chrystusem, a jednocześnie żyć bez miecza i wojen. Przyjmując wiarę chrześcijańską Irlandczycy nie musieli rezygnować ze swojej kultury. Kultura celtycka została wchłonięta przez chrześcijaństwo i z tej racji Kościół irlandzki zapuścił głębokie korzenie, przeniknął wszystkie warstwy życia społecznego i indywidualnego. Używa-

[6] G. Moorhouse, *Sun Dancing, A Vision of Medieval Ireland*, New York 1997, s. 134. Tłum. cytatu – D. S.

jąc współczesnego słownictwa teologicznego, moglibyśmy powiedzieć, że św. Patryk dokonał głębokiej inkulturacji wiary chrześcijańskiej[7]. Zmiany, które dokonały się w społeczeństwie, były radykalne: niewolnictwo i składanie ludzi w ofierze stało się nie do pomyślenia, a wojny plemienne znacznie osłabły.

KOŚCIÓŁ IRLANDZKI

Odmiennie niż w innych krajach, w Irlandii chrześcijaństwo zostało przyjęte bez oporu. Z tego powodu nie było tu męczenników. Stanowiło to problem dla młodego Kościoła. Skoro męczeństwo jest ważne w życiu Kościoła, Irlandczycy wyróżnili trzy swoiste formy męczeństwa: męczeństwo białe, zielone i czerwone. Męczeństwo czerwone – to oddanie życia dla Chrystusa. Zielone – to życie pokuty[8]. Białe męczeństwo natomiast polegało na opuszczeniu kraju i rodziny, by żyć w radykalnym oddaniu się Bogu, zwykle w klasztorze w Wielkiej Brytanii lub na kontynencie.

W młodym Kościele irlandzkim kwitło wówczas życie monastyczne. Rzesze ludzi porzucały wygody i przyjemności życia, mieszkały w osamotnieniu w lasach, na szczytach górskich albo na samotnych wyspach, aby studiować Pismo święte i obcować z Bogiem. System zarządzania Kościołem wprowadzony przez św. Patryka był systemem episkopalnym, jednak znaczenie klasztorów szybko wzrastało, a do początku XII wieku największą władzą dysponowali opaci. Skoro życie monastyczne było uważane za zielone męczeństwo, nic dziwnego, że reguły i duchowość monastyczna w Irlandii były bardzo surowe – o wiele surowsze niż reguła św. Benedykta. Mnisi irlandzcy naśladowali przykład ojców pustyni. Zachowywali trzy okresy ostrego postu w roku: Wielki Post, Adwent oraz czas po Zielonych Świętach. Ponadto pościli również przez dwa dni w tygodniu: w środę i w piątek[9]. Z powodu swojej surowości reguła irlandzka nie cieszyła się powodzeniem na kontynencie.

W klasztorach irlandzkich ważną rolę pełniła nauka. Mnisi posługiwali się łaciną, uczyli się również greki. Studiowali nie tylko przedmioty religijne, ale czytali też autorów klasycznych: greckich i łacińskich[10]. Przepisywali potrzebne teksty z pożyczonych książek i w ten sposób tworzyli biblioteki. „Irlandczycy wynieśli naukę czytania i pisa-

---

[7] Paweł VI w 1975 roku w swojej encyklice *Evangelii nuntiandi* i Jan Paweł II w 1990 roku w encyklice *Redemptoris missio* zaproponowali nowy wzór ewangelizacji, która nazywa się inkulturacją. W 1995 roku w adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Africa* Jan Paweł II podkreślał konieczność inkulturacji, mówiąc: „inkulturacja jest pierwszoplanowym celem i pilną koniecznością w życiu Kościołów partykularnych, warunkiem prawdziwego zakorzenienia się Ewangelii w Afryce, «nakazem ewangelizacji», «drogą do pełnej ewangelizacji», jednym z największych wyzwań, jakie stają przed Kościołem na kontynencie u progu trzeciego tysiąclecia", nr 59.

[8] „Poprzez post i pracę wyzwala się ze złych skłonności, czyli przyjmuje na siebie pokutę". M o o r h o u s e, dz. cyt., s. 178.

[9] W języku irlandzkim środa znaczy „pierwszy post"; czwartek – „dzień między postami" i piątek – „dzień postu".

[10] Beda Czcigodny mówi, że mnisi studiowali Wergiliusza, Horacego i innych autorów pogańskich.

nia do roli centralnego aktu religijnego" – pisze Cahill (s. 164). Stworzyli swój własny styl pisania, do którego dołączyli sztukę dekoracji. Niektóre strony słynnej *Księgi z Kells*, *Księgi z Durrow* czy *Ewangelii z Lindesfarne* są prawdziwymi dziełami sztuki. Klasztory stały się nie tylko ośrodkami modlitwy, ale także sztuki i nauki. Niektóre z nich (np. Glendalough) były uczelniami klasztornymi, które przyciągały do siebie studentów duchownych i świeckich z Irlandii i z krajów sąsiednich. Tak więc gdy na kontynencie europejskim zamierała nauka i wiedza, w Irlandii następował ich rozkwit.

Kościół irlandzki miał swoisty charakter. Od momentu jego założenia kontakty z Rzymem były sporadyczne. Kultura i sytuacja społeczna były tu inne niż w Rzymie. Był to Kościół monastyczny[11]. Opaci odgrywali o wiele ważniejszą rolę niż na kontynencie. Wśród podwładnych opat miał biskupów, którzy wyświęcali księży. Na podstawie życia świętej Brygidy z Kildare autor pokazuje, że w Kościele irlandzkim kobiety odgrywały rolę, która nieco różniła się od norm rzymskich. Różne legendy i przekazy na jej temat mówią o tym, że Brygida i inne przeorysze odprawiały Mszę świętą, wysłuchiwały spowiedzi; odegrały one ważną rolę w Kościele. Takie i podobne przykłady pokazują, że Kościół irlandzki cechuje odstępstwo od wielkiej cnoty rzymskiej, jaką był porządek. Zamiast porządku ważny był natomiast szacunek dla odmienności.

ROLA KOŚCIOŁA IRLANDZKIEGO W EUROPIE

W 557 roku św. Columcille zainicjował kolejny etap rozwoju Kościoła irlandzkiego. Jest on założycielem ruchu „białego męczeństwa", polegającego na tym, że mnisi wycofują się ze świata, opuszczają rodzinę i kraj i wstępują do klasztorów poza Irlandią: najpierw w Szkocji, a później na kontynencie europejskim. W ślad za Columcille'em mnisi irlandzcy zakładali klasztory w dzisiejszej Wielkiej Brytanii, Francji, Szwajcarii, Włoszech, Niemczech, aż do Kijowa na Ukrainie. Ewangelizacja nie była celem „białego męczeństwa", lecz jego owocem. Mnisi starali się osiągnąć zbawienie własnych dusz przez oddalenie się od osobistych przywiązań do rodziny i do ojczyzny. Wyjeżdżali z kraju szukając „miejsca osobistego zmartwychwstania". Wyjazd z kraju był pielgrzymką, podczas której szukali dróg obcowania z Chrystusem. Mnisi wyruszali na kontynent jako „pielgrzymi Chrystusa" w poszukiwaniu zbawienia i samotności. Mimo iż zawsze zamieszkiwali w miejscach położonych jak najdalej od ludzi (pierwsze klasztory w Irlandii znajdowały się w okolicach prawie niedostępnych: na przykład grota św. Kevina w Glendalough, Skelig Michil, dopiero później wielkie klasztory zaczęto budować w miejscach łatwo dostępnych), to wkrótce jednak zaczynali głosić Ewangelię i zakładać zgromadzenia zakonne. Takie domy klasztorne dawały wsparcie osobom kopiującym księgi i przyciągały ludzi nauki[12].

[11] Diecezje zostały założone dopiero na początku XII wieku.

[12] Por. K. H u g h e s, *Złoty wiek wczesnochrześcijańskiej Irlandii*, w: *Historia Irlandii*,

Irlandia przyczyniła się do odrodzenia Europy na dwa sposoby. Po pierwsze, klasztory irlandzkie przyciągały wielu uczniów spoza Irlandii. Beda Czcigodny powiedział: „Wielu szlachetnie urodzonych Anglików oraz ludzi niższego stanu również się tam udało [...] albo dla łaski wiedzy, albo dla surowszego życia" (s. 159). Studentami byli mnisi, a także osoby świeckie. Irlandczycy byli również otwarci na różnorodne idee. Mnisi irlandzcy kopiowali bez cenzury wszelkiego rodzaju teksty klasyczne. Po drugie, klasztory irlandzkie znajdujące się na kontynencie stały się ośrodkami nauki i centrami wiedzy dla ludzi pochodzących z tamtych terenów. Były otwarte dla wszystkich. Stały się światłem świecącym w ciemności. Mnisi wyjeżdżający z Irlandii zabierali ze sobą książki, tak więc razem z mnichami irlandzkimi książki wróciły do Europy. W ten sposób zakonnicy irlandzcy umożliwili europejski renesans w czasach Karola Wielkiego. W swoich klasztorach Irlandczycy przyjmowali ludzi z całej Europy i dzielili się z nimi swoją miłością do wiedzy i nauki.

W okresie przed IX wiekiem nauka prawie zanikła w Europie. Po upadku Cesarstwa Rzymskiego wszystkie wielkie biblioteki na kontynencie europejskim zniknęły; nawet pamięć o nich uleciała ze świadomości tych, którzy żyli w kształtujących się feudalnych społeczeństwach średniowiecznej Europy. Pewien ówczesny autor napisał: „Biblioteki, jak groby, były zamknięte na zawsze"[13].

ZMIERZCH KOŚCIOŁA IRLANDZKIEGO

Na początku IX wieku, kiedy nauka i literatura znowu odzyskały swoje miejsce na kontynencie europejskim, sytuacja w Irlandii zaczęła ulegać poważnym zmianom. Irlandia, która do tej pory żyła w pokoju, teraz znalazła się w stanie oblężenia[14]. Wikingowie napadali i rabowali klasztory zasobne w drogocenne przedmioty. W rezultacie Wikingowie, którzy założyli pierwsze miasta w Irlandii, zniszczyli klasztory i kulturę klasztorną, a Irlandia wskutek tego jeszcze raz znalazła się na marginesie Europy. Kościół irlandzki nigdy nie odzyskał swojej dawnej pozycji i znaczenia.

Jeszcze przed przybyciem Normanów, pod wpływem Kościoła w Canterbury, Kościół irlandzki zaczął się zmieniać. Będąc do tej pory Kościołem monastycznym, stał się Kościołem diecezjalnym, podobnie jak w innych częściach Europy. W 1166 roku przybyli Normanowie, którzy podbili większą część wyspy. Założyli klasztory zakonów kontynentalnych (np. augustynianie). Jeśli Wikingowie odebrali Irlandczykom ich pierwszoplanową rolę, to inwazja angielska w XVI i XVII wieku i prawa karne w XVIII wieku prawie zniszczyły tożsamość irlandzką. Na podstawie tego, że Kościół irlandzki przetrwał wszystkie te historyczne próby, można wyrazić nadzieję, że przetrwa też głęboki kryzys, który przeżywa obecnie.

---

red. T. Moody, F. X. Martin, Poznań 1998, s. 87n.

[13] Ammianus Marcellonus; C a h i l l, dz. cyt., s. 181.

[14] Pierwszy najazd Wikingów na Irlandię miał miejsce w 795 roku.

KILKA UWAG

Autor wychodzi z pewnych osobistych założeń. Mimo iż nie urodził się w Irlandii, widać, że ceni wszystko, co pochodzi z ziemi jego przodków. Jest pozytywnie nastawiony wobec św. Patryka, Kościoła irlandzkiego, duchowości celtyckiej. Nie ma do nich żadnych zastrzeżeń. Nie zwraca uwagi na słabości tegoż Kościoła, który nie był doskonały. Kościół europejski niósł wówczas pewne wartości, których w Kościele irlandzkim brakowało: na przykład porządek, „moderatio". Do pewnych aspektów Kościoła rzymskiego autor podchodzi z większą rezerwą[15]. Jego książka jest w pewnym sensie reakcją na jednostronną historię napisaną przez historyków angielskich i protestanckich. Można jednak zadać sobie pytanie: czy Cahill nie jest również nieco jednostronny?[16]. Mam wrażenie, że chcąc podkreślić ogromny, a do tej pory niedoceniony wkład Irlandczyków w uratowanie cywilizacji starożytnej, Cahill nie docenia wkładu innych, na przykład Izydora, Kasjodora, którzy również brali udział w dziele ocalania wielkich dzieł literatury.

W końcowym rozdziale książki autor zwraca uwagę na problem napięcia między Rzymianami i katolikami w Kościele. „Rzymianie są bogaci i potężni, muszą wszystkim rządzić na własną modłę i wchodzić w posiadanie coraz większych dóbr [...]; Katolicy [...] są uniwersalistami, którzy instynktownie wierzą, że cała ludzkość jest jedną rodziną, że każda istota ludzka jest tak samo dzieckiem Boga i że Bóg ją wykarmi" (s. 216). Kościół irlandzki był „katolicki"; szanował odmienność, co było przeciwieństwem wielkiej cnoty rzymskiej, którą stanowił porządek; był zakorzeniony w kulturze irlandzkiej[17]. Autor żałuje, że ten Kościół nie przetrwał. Zniknął z dwóch powodów: został osłabiony przez napady Wikingów oraz przez romanizację, która narzuciła Kościołowi irlandzkiemu zwyczaje i reguły liturgiczne, obowiązujące w Kościele rzymskim. Ale konfliktu między Kościołem irlandzkim i rzymskim nie można zredukować do konfliktu między tendencją do dominowania i jednolitości a tendencją do poszanowania odmienności, jak to przedstawia Cahill. Podstawy konfliktu między dwoma Kościołami są nieco głębsze. Kościół irlandzki stał w opozycji do społeczności cywilnej. Mnisi irlandzcy nie dostosowywali się do zwyczajów świata. Nie chodzi tylko o napięcie między porządkiem a od-

[15] Autor nie szczędzi św. Augustynowi ostrych słów. Pisze, że św. Augustyn, ojciec wielu rzeczy uprzednio nieznanych, jest także ojcem inkwizycji (s. 72). Dalej pisze: „Przy całej swej wielkości Augustyn stał się na starość typem złośliwego księdza pełnego miłosierdzia dla tych, którzy się go boją, i zajadłej pogardy dla tych, którzy się odważą sprzeciwić" (s. 74).

[16] Pisze na przykład, że Kościół irlandzki był jedynym Kościołem odromanizowanym. Zapomina jednak o Kościołach w Indiach, Etiopii i Armenii.

[17] Przypomnijmy, że Kościoły Egiptu i Etiopii jako jedyne w Afryce przetrwały zalew nacjonalizmu arabskiego oraz islamu dzięki temu, że miały swoje korzenie w kulturze rodzimej. Kościół romanizowany w krajach północnej Afryki nie był zainteresowany dotarciem do ludności rodzimej. Był raczej skierowany do ludności łacińskiej. Ten Kościół nie zdał egzaminu w kontakcie z islamem. Zob. ks. J. G o r z k i, *Problem inkulturacji*, w: *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, red. H. Zimoń, Lublin 1995, s. 226.

miennością, ale o konflikt między dwoma modelami Kościoła. „Czy Kościół miał skupiać w sobie i reprezentować społeczeństwo w trakcie procesu jego przekształcania, zgodnie z nauką św. Augustyna i w myśl założeń Rzymu oraz episkopatu galijskiego, czy też miał być alternatywą dla społeczeństwa? Celtycki monastycyzm, który tak doskonale dopasował się do lokalnej gospodarki i struktury społecznej, z której wyrósł, narzucał wzorce niemożliwe do osiągnięcia na obszarach kultury osiadłej. [...] Napływ Celtów na kontynent miał [...] ogromne znaczenie dla rozwoju kultury. W sferze religijnej natomiast podkopał autorytet episkopatu, najstarszej centralnej instytucji Kościoła [...], stwarzając odmienny rodzaj Kościoła, w którym ideał monastyczny mógłby stać się normą"[18].

Mimo iż autor nie unika pewnej jednostronności, to jednak uzupełnia braki w naszym widzeniu historii Europy. Cahill zwraca uwagę na to, co się działo na peryferiach kontynentu, i pokazuje, jak mały naród, nie dysponujący żadną władzą polityczną i znajdujący się daleko od centrum, może wpływać na przyszłość kontynentu.

Książka jest godna polecenia czytelnikom, którzy interesują się Irlandią i jej historią. Jest to kolejna książka, która odkrywa korzenie i bogactwo duchowości celtyckiej, przeżywającej odrodzenie w dzisiejszych czasach. Będąc Irlandczykiem przeczytałem z wielkim zainteresowaniem te rozdziały, które odnoszą się do dziejów Irlandii. Jako misjonarz zainteresowałem się szczególnie rozdziałem poświęconym św. Patrykowi, który przyniósł Irlandczykom Ewangelię w dostępnym im języku. Udało mu się przekazać wiarę w taki sposób, że zostało zachowane to, co najgłębsze w kulturze i w duszy ludu, któremu głosił Ewangelię. Z tej racji starożytny Kościół irlandzki był tak silny i miał ogromny wpływ na przyszłość Europy. Głoszenie Ewangelii na terenach misyjnych w podobny sposób stanowi ogromne wyzwanie dla współczesnego Kościoła.

---

[18] P. J o h n s o n, *Historia chrześcijaństwa*, Gdańsk 1993, s. 188n.

Jacek WOJTYSIAK

„SENSOTWÓRCZA" FUNKCJA RELIGII
Uwagi filozofa

W dniach 19-21 listopada 1999 roku w Uniwersytecie Warszawskim odbyło się ogólnopolskie sympozjum z okazji 2000-lecia chrześcijaństwa. Sympozjum, które zgromadziło liczne autorytety polskiej nauki, było faktycznie głębokim świadectwem złożonym przez uczonych. Uczestnicy obrad przedstawili wykłady i prowadzili dyskusje w ramach następujących grup tematycznych: miejsce chrześcijaństwa w cywilizacji, granice poznania naukowego, etyka chrześcijańska, język i literatura wobec religii, człowiek współczesny – rozum i wiara. Znamienne – a jest to rzadkością w polskim życiu naukowym – że tuż przed konferencją ukazała się dwuczęściowa publikacja zawierająca większość przygotowanych na sesję referatów oraz materiały do dyskusji[1]. W posłowiu do części pierwszej książki *Człowiek – nauka – wiara* jej redaktor, J. J. Jadacki, wyróżnia wśród poruszonych w niej problemów następujące, jak to określa, „gościńce": religia wobec innych dziedzin kultury – artykuły A. Bogusławskiego, T. Hofmokla, J. Janika, J. Brzezińskiego, M. Hellera, S. Sawickiego, a także artykuły J. Salamuchy i M. Przełęckiego zamieszczone w części drugiej; chrześcijaństwo wobec antyku – artykuły J. Wojtczaka, J. Domańskiego, D. Dembińskiej-Siury, H. Samsonowicza; chrześcijaństwo wobec realiów Rzeczypospolitej – artykuły J. Tazbira, J. Kłoczowskiego, A. Nowickiej-Jeżowej, Z. Sudolskiego, J. Bartmińskiego i J. Puzyniny; chrześcijaństwo wobec postmodernizmu – artykuły J. Życińskiego, A. Szostka, M. Safjana; chrześcijaństwo wobec innych cywilizacji – artykuły T. Żylicza, J. J. Jadackiego, A. Wierzbickiej, M. K. Byrskiego (s. 305-310).

Z bogactwa interesujących problemów poruszonych w książce *Człowiek – nauka – wiara* oraz w towarzyszącej jej publikacji *Człowiek współczesny: rozum a wiara* wybierzmy tylko jeden – ten, który filozofa zajmuje szczególnie: problem sensowności i zasadności twierdzeń religijnych. Zagadnienie to, wyraź-

[1] Część pierwsza publikacji nosi tytuł: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, red. J. J. Jadacki, K. Wójtowicz [cz. 1], Warszawa 1999, ss. 310, Uniwersytet Warszawski. Część druga została zatytułowana: *Człowiek współczesny: rozum d wiara. Materiały do dyskusji okrągłego stołu* (artykuły J. Salamuchy i M. Przełęckiego), red. J. J. Jadacki [cz. 2], Warszawa 1999, ss. 38, Uniwersytet Warszawski.

nie sformułowane przez Przełęckiego w artykule zatytułowanym „Poznanie religijne" (por. cz. 2, s. 18), kilkakrotnie powraca w omawianej książce, na przykład w wypowiedzi Bogusławskiego przeciwko antropomorfizmowi w pojmowaniu Boga (por. „O pozytywnej stronie granic poznania", cz. 1, s. 68-73).

Jaki sens mają twierdzenia religijne? Na użytek niniejszych uwag pomińmy filozoficzne wypowiedzi o Bogu i związane z nimi trudności. Ograniczmy się tu tylko do języka kluczowych tekstów religijnych, czyli tak zwanych tekstów objawionych: do tekstów Biblii. Mają one rozmaity, odsłaniany przez egzegetów, charakter. Chociaż znajdują się wśród nich wypowiedzi w miarę jednoznaczne, dominują raczej wypowiedzi metaforyczne. Te ostatnie podlegają jednak „demetaforyzacji", o czym świadczy na przykład artykuł Jadackiego zatytułowany „Uniwersalność etyki katolickiej" oraz artykuł Wierzbickiej: „Jak interpretować Ewangelię? Semantyka metafory i przypowieści". Jadacki dokonuje rekonstrukcji logicznej struktury etyki Ewangelii, a Wierzbicka – przekładów metafor ewangelicznych na język uniwersalny (tzw. naturalny metajęzyk semantyczny). Czynią to przekonywająco, a można im wytknąć co najwyżej pewne drobne przeoczenia, na przykład Jadacki pomija współczesne badania egzegetyczne. Jego zdaniem podana w Ewangelii według św. Mateusza (5, 44 i 22, 39) norma miłości każdego bliźniego nie tyle zastępuje „starą" normę, ile jest powtórzeniem „starej" normy zawartej w Księdze Kapłańskiej (19, 18). W przekładach stosowanych przez Wierzbicką natomiast występują wyrażenia (pojęcia) nieobecne w tablicy wyrażeń (pojęć) uniwersalnych, takie jak: „czasami", „ponieważ", „rzeczy", „wy", „wam", „mój", „zawsze", „z powodu", „Bóg".

Wspomniane analizy są ważne, jednak – jak sądzę – nie odsłaniają one głównego przesłania Ewangelii. Przesłanie to nie ma charakteru normatywnego (typu: „Rób to-a-to!") czy prakseologicznego (typu: „będzie dobrze dla ciebie, jeżeli..."), lecz przede wszystkim ma charakter opisowy (informacyjny). Jan Paweł II, współczesny głosiciel Dobrej Nowiny, streszcza owo przesłanie za Soborem Watykańskim II następująco: „On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał [...] stał się prawdziwie jednym z nas [...]"[2]. Można po prostu powiedzieć, że Ewangelie w pierwszym rzędzie zawierają opisy typowych sytuacji, w jakich znajduje się człowiek, wraz z zapewnieniem, że sytuacje te mają wartość i sens, gdyż uczestniczył (uczestniczy) w nich Syn Boży. Wszelkie ewangeliczne normy i reguły zyskują swą prawomocność w związku z tymi opisami i zapewnieniami.

Wśród przywoływanych w Ewangeliach typowych sytuacji życiowych uprzywilejowane miejsce zajmują te, z którymi ludzie praktycznie i teoretycznie nie mogą sobie poradzić (tak zwane sytuacje egzystencjalne czy graniczne). Należą do nich przede wszystkim cierpienie i śmierć. (Nieprzypadkowo Szostek rozpoczyna swój artykuł „Prawda

[2] J a n P a w e ł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente* do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000, nr 4.

– wolność – sumienie" od analizy ewangelicznej opowieści o uzdrowionym ślepcu – por. cz. 1, s. 232n.). Po wykonaniu odpowiednich zabiegów intelektualnych można co prawda owe fenomeny wyjaśnić „globalnie" (mają one sens i wartość w kontekście całości doskonałego Kosmosu), jak wykazał to za G. W. Leibnizem w wykładzie „Ontologia wartości" J. Perzanowski[3]. Ludzie jednak myślą „lokalnie" („co z tego, że wszechświat jako całość jest dobry i doskonały, skoro mnie: tu i teraz – a niektórych nawet przez całe życie – boli?!"). Nic więc dziwnego, że – jak wykazują Bartmiński i Puzynina – „cierpienie jest rysem dominującym w polskim obrazie Jezusa Chrystusa", a obraz ten współgra z obrazem Chrystusa jako „upostaciowanej Miłości" (por. „Językowy obraz Chrystusa w kulturze polskiej XX w.", cz. 1, s. 20). Tym samym współczesne interpretacje Ewangelii zawarte w polskiej kulturze odzwierciedlają wyżej omówioną strukturę: opis cierpienia i zapewnienie o jego wartości, którą gwarantuje miłość. Co więcej, dzięki badaniom Byrskiego okazuje się, że struktura ta ma charakter uniwersalny: „archetyp ofiary [cierpienia i śmierci z miłości – J. W.] jest obecny we wszystkich kulturach" (por. „Ecce homo, czyli dialog z hinduizmem o śmierci Boga", cz. 1, s. 97).

Powyższe uwagi wymagają potwierdzenia w analizach tekstów Ewangelii. Zwróćmy tu tylko uwagę na dwa z nich, będące w pewnym aspekcie podsumowaniem pozostałych: na „Osiem błogosławieństw" (Mt 5, 3-12) i na „Sąd Ostateczny" (Mt 25, 31-46). Mają one podobną strukturę: wyliczenie pewnych trudnych sytuacji życiowych (ubóstwo, smutek, bieda, brak sprawiedliwości, bycie prześladowanym i obmawianym, głód, pragnienie, bezdomność, nagość, choroba, bycie w więzieniu); zapewnienie o ich wartości (ci, którzy ich doznają, są „błogosławieni"; z tymi, którzy ich doświadczają, utożsamia się „Król" wszechświata); wyprowadzenie normy (zachęty?) lub reguły („cieszcie się i radujcie" – przyjmijcie i zaakceptujcie te sytuacje, ponieważ jesteście w nich „błogosławieni"; „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" – Mt 25, 40, ponieważ „Król" utożsamia się z „najmniejszymi").

Jeśli powyższe uwagi są w miarę jednoznaczne i jasne, to stanowią one kolejny argument na rzecz tezy, że twierdzenia religijne można wyrażać w języku w miarę jednoznacznym i treściowo określonym. Tym samym postulat współpracy tradycji chrześcijańskiej i oświeceniowej, akcentowany przez Życińskiego w referacie „Chrześcijaństwo a dziedzictwo oświecenia: między wyzwaniem a dialogiem" (cz. 1, s. 283n.), zyskuje kolejny przykład realizacji i wpisuje się w wielowiekowy proces dialogu chrześcijaństwa z filozofią grecką (o czym piszą Dembińska-Siury, Domański i Wojtczak). Chociaż niektóre wymienione wyżej pojęcia wymagają dalszego ujaśnienia (np. wcielenie, Syn Boży, Król, sens, wartość), jednakże nie

[3] Niestety, tekst wykładu wygłoszonego podczas sympozjum przez J. Perzanowskiego nie został zamieszczony w omawianej publikacji. W książce zabrakło też m.in. głębokiego i niosącego uniwersalne przesłanie odczytu W. Stróżewskiego „Jak możliwa jest metafizyka chrześcijańska?" oraz – zapowiedzianej w programie – rozmowy z nestorem polskiej filozofii S. Swieżawskim.

jest to specyficzne dla dyskursu (meta)-religijnego. Wielowiekowy proces stopniowego ujaśniania pewnych pojęć zachodzi także w nauce i w filozofii, a filozofia dopiero w XX wieku znalazła w miarę ścisłą terminologię do opisania na przykład fenomenu dzieła sztuki (co dokonało się głównie w tekstach R. Ingardena). Subtelne dziedziny wymagają pracy wielu pokoleń nad sformułowaniem adekwatnego dla nich języka. Naukowa biblistyka (rozpoczęta, jak się zwykło przyjmować, dopiero pracami R. Bultmanna) i analityczna filozofia religii (podsumowana ostatnio w *A Companion to Philosophy of Religion*[4]) są dyscyplinami stosunkowo młodymi. Zresztą nie należy pochopnie krytykować języka religijnego, skoro – co ujawnili fizycy kwantowi: Hofmokl, Janik, a także Heller – już język nauki wzorcowej (fizyki) stoi przed pytaniami uczącymi pokory.

Z problemem sensowności wypowiedzi religijnych splata się wyraźnie problem ich zasadności – do tego stopnia, że niektórzy wręcz utożsamiają sensowność zdania z jego uzasadnialnością. Proponuję zwrócić uwagę na dwa, pominięte przez Przełęckiego (poza wzmianką na s. 32, cz. 2), sposoby uzasadniania omawianych tu twierdzeń. Dokładniej przedstawia je J. M. Bocheński w swej książce *Logika religii*, niepotrzebnie jednak, jak się zdaje, oddzielając je od siebie.

Według Bocheńskiego „w pewnym okresie życia podmiot zaczyna sądzić, że jeżeli uzna podstawowy dogmat jakiejś religii, to całość jego doświadczeń będzie można zorganizować i jakoś wyjaśnić. To pewnie mają na myśli autorzy piszący, iż przyjęcie tej hipotezy «nadaje sens światu i życiu». Logicznie oznacza to, że hipoteza religijna odgrywa rolę aksjomatu, z którego można [...] wyprowadzić całą resztę"[5]. Załóżmy, na użytek niniejszych uwag, że podstawowy dogmat (jako hipoteza religijna) jest równoważny (choć nierównoznaczny) z dyskutowanym wyżej zdaniem: „życie ludzkie, a zwłaszcza jego trudne sytuacje, ma sens i wartość". Z powyższego zdania trudno wyprowadzić sprawozdania z życiowych doświadczeń, tak jak trudno ze zdania wartościującego wyprowadzić zdania opisowe. Można jednak dzięki owemu zdaniu te sprawozdania „zorganizować i jakoś wyjaśnić": w świetle (meta)hipotezy religijno-aksjologicznej wszystkie doświadczenia życiowe jawią się jako – mimo wszystko – pozytywne, jako właśnie „sensowne" i „wartościowe".

Wspomnianą (meta)hipotezę religijno-aksjologiczną można uznać na podstawie zaakceptowanego przez Przełęckiego „doświadczenia religijnego w sensie szerszym" jako „pewnego przeżycia wartości", które ma charakter poznawczy: „coś nam ujawnia, o czymś nas powiadamia" (cz. 2, s. 24n.). Doświadczenie to należy do poznania pozanaukowego i dzieli pewne wspólne cechy z innymi jego odmianami, zwłaszcza – jak zauważył Sawicki w artykule „Religijny horyzont poezji" (cz. 1, s. 220) – z doświadczeniem poetyckim, wymykającym się analizie logicznej. Według Przełęckiego ma ono charakter „senso-

---

[4] Zob. *A Companion to Philosophy of Religion*, red. P. L. Quinn, Ch. Taliaferro, Oxford 1999.

[5] Por. J. M. B o c h e ń s k i, *Logika religii*, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, oprac. J. Parys, Warszawa 1993, s. 447.

twórczy"[6] lub lepiej: „sensoodkrywczy" (notabene: Przełęckiego koncepcja filozofii koreluje z koncepcją Jana Pawła II zawartą w *Fides et ratio*[7], gdzie słowo „sens" pojawia się co najmniej 52 razy). Problem jednak w tym, że twierdzenia oparte na doświadczeniu religijnym w szerszym znaczeniu „to – jak twierdzi Przełęcki – twierdzenia o treści ogólnometafizycznej raczej niż specyficznie religijnej" (cz. 2, s. 25).

Powyższa uwaga Przełęckiego skłania do przypuszczenia, że ogólna metafizyczna (meta)hipoteza religijno-aksjologiczna jest wspólna dla wielu religii, a nawet dla systemów filozoficznych zawierających religijne przesłanie. Uznaje się ją dzięki szczególnym doświadczeniom „sensotwórczym". Specyficzne twierdzenia religijne uzasadnia się jednak inaczej: w odwołaniu do autorytetu przekazicieli tekstów głoszonych jako objawione.

Dzięki pracom Bocheńskiego (a także L. Koja) dysponujemy logicznymi analizami pojęcia autorytetu. Według teorii Bocheńskiego[8] uzasadnienie czyjegoś autorytetu epistemicznego polega na bezpośrednim lub pośrednim wykazaniu jego kompetencji i prawdomówności w danej dziedzinie. Ta druga droga jest częstsza, lecz „logicznie słaba". Jednakże z drugiej strony „większość zdań [także naukowych – J. W.], które uznajemy za prawdziwe, jest w obecnym okresie oparta na autorytecie epistemicznym"[9]. Sytuacja człowieka wierzącego nie jest w tym względzie istotnie gorsza od sytuacji naukowca zmuszonego do korzystania z wyników badań przeprowadzonych przez innych.

Podobnie rzecz ujmuje Salamucha w artykule „Struktura katolickiego poglądu na świat": „Wiara autorytatywna jest o tyle irracjonalna, że jej tezy nie są ani oczywiste, ani do tez oczywistych sprowadzalne; ale na tyle jest racjonalna, że można racjonalnie badać wartość autorytetu podstawowego i można racjonalnie badać treść jej tez" (cz. 2, s. 10). Zauważmy przy tym, że uznanie autorytetu przekaziciela tekstu objawionego prowadzi do uznania „podstawowego dogmatu" (np. typu: „przesłanie Ewangelii jest prawdziwe"). Dogmat ten jest natomiast – jak założyliśmy – bądź równoważny z (meta)hipotezą religijno-aksjologiczną, bądź tę hipotezę implikuje („jeżeli przesłanie Ewangelii jest prawdziwe, to życie ma sens i wartość", choć niekoniecznie na odwrót). Okazuje się tedy, że główna (meta)teza danej religii (wyznania) jest odpowiednikiem lub partykularyzacją (meta)hipotezy religijno-aksjologicznej racjonalnie uznawanej na podstawie doświadczenia.

Powyższa koncepcja dwóch poziomów systemu religijnego (wspólnego, ogólnego – (meta)hipoteza religijno-aksjologiczna, oraz specyficznego – podstawowy (meta)dogmat i pozostałe dogmaty), uzasadnianych na dwóch drogach (odpowiednio: doświadczenia i autorytetu), zapewnia wystarczającą (choć nieniezawodną) racjonalność dyskursu religijnego. Koncepcja ta ponad-

---

[6] M. P r z e ł ę c k i, *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*, Warszawa 1996, s. 55, 63.

[7] Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio* do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem.

[8] Por. J. M. B o c h e ń s k i, *Co to jest autorytet?*, w: tenże, *Logika i filozofia*, s. 187-324, por. zwłaszcza twierdzenia 5.1 – 5.11.

[9] Tamże, twierdzenie 5.11.

to umożliwia wyjaśnienie niektórych fenomenów. Należy do nich na przykład wielość religii i wyznań oraz fakt występowania w nich pewnych wspólnych elementów. Prawdopodobnie bezwyznaniowi teiści, a także i aksjologicznie zorientowani agnostycy akceptują tylko te wspólne elementy – względnie ich większą (w pierwszym przypadku) lub mniejszą (w przypadku drugim) część. Natomiast wyznawcy poszczególnych religii dodatkowo akceptują tezy bardziej szczegółowe (np. typu: „sens życia tkwi w Jezusie Chrystusie"). W swych szczegółowych przekonaniach różnią się oni między sobą, ponieważ uznali za autorytety różne osoby lub instytucje.

Dodajmy, że merytoryczne spory między przedstawicielami poszczególnych religii (i wyznań) można próbować rozstrzygać w oparciu o badanie stopnia uzasadnienia uznawanych autorytetów lub stopnia zgodności treści danej wiary z ogólną i powszechną intuicją (intuicjami?) religijno-aksjologiczną. Badanie to jest jednak ogromnie skomplikowane, ostatecznie o wyborze autorytetu decyduje wszak – psychologicznie, historycznie i kulturowo warunkowane – niepowtarzalne i trudno weryfikowalne zaufanie do danych osób lub wspólnot. Podstawą dialogu międzyreligijnego i ekumenizmu jest zrozumienie subtelności (przeżywanego także we własnej religii i wyznaniu) fenomenu zaufania oraz doniosłości wspólnych intuicji metafizyczno-aksjologicznych.

Wydaje się, że omawiana publikacja jest owocem wrażliwości uczonych na wartości odsłaniane w tych intuicjach. Jak się okazuje, naukowy krytycyzm nie musi wszak przeszkadzać w ich dostrzeganiu. Może natomiast pomóc w głębszym zrozumieniu tego, na czym polega postawa wiary i jakie jest jej miejsce w życiu człowieka jako bytu rozumnego. Dobrze się więc stało, że na progu nowego tysiąclecia polscy naukowcy na nowo podjęli próbę przemyślenia relacji między wiarą a nauką. Powyższe uwagi świadczą o tym, że próba ta, inspirując innych do refleksji, jest jak najbardziej udana.

Tadeusz KOWALEWSKI

RELIGIJNOŚĆ PONOWOCZESNA

Rzeczywistość dnia codziennego, w której przyszło nam żyć, charakteryzuje wiele przemian w różnych sektorach życia społecznego. Na progu trzeciego tysiąclecia postawa człowieka wobec fundamentalnych prawd zawartych w Dekalogu ulega zmianom, które trudno było wcześniej przewidzieć. W takim właśnie czasie ks. prof. Janusz Mariański prezentuje polskiemu czytelnikowi jedną z najnowszych swoich książek *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*[1]. Książkę opatrzył wstępem prof. E. Ciupak, który słusznie przypisuje autorowi szereg zasług, a przede wszystkim to, że ks. prof. Mariański uprawiając studia socjologiczne nad religijnością potrafi eliminować „preferencje światopoglądowe badacza", jest krytyczny i posiada umiejętność formułowania stwierdzeń obiektywnych.

W badaniach nad religijnością postmodernistyczną trudno zastosować standardowe metody i techniki, ponieważ kategorie i kryteria pozwalające rozstrzygnąć, czy dana jednostka znajduje się w ramach Kościoła czy też poza jego obrębem, są nieprecyzyjne i niejednoznaczne. Wiele z metod wypracowanych teoretycznie nie można sprawdzić i uwiarygodnić empirycznie. Postmodernizm wykształcił nową strukturę religijności, której nie można ująć za pomocą obecnie funkcjonujących narzędzi badawczych. W badaniach empirycznych bierze się pod uwagę przede wszystkim następujące układy odniesienia: instytucjonalny, środowiskowy, osobowo-subiektywny. Badaniom poddane są te wartości i normy, które zostały zinternalizowane przez społeczeństwo. Empiryczne badania religijności nie mogą zamykać się w ustalonych schematach, ale muszą być otwarte na różnorodność fenomenów religijnych, częstokroć niezależnych od oficjalnych instytucji kościelnych. Wobec tego powstaje postulat pluralizmu w badaniu procesów przemian religijności. Obok metod ilościowych powinny pojawić się metody jakościowe. Tak więc wypowiedzi respondentów nie należy sztywno kategoryzować, respondenci powinni mieć możliwość swobodnej, spontanicznej wypowiedzi.

Książka *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością* przedstawia

[1] J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i powowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, ss. 346, Zakład Wydawniczy Nomos.

sytuację Kościoła i religii na tle zderzenia kultury tradycyjnej i modernistycznej cywilizacji. Ponowoczesność jest stosunkowo nowym zjawiskiem, które obejmuje różnorakie dziedziny ludzkiej aktywności. Badacze interpretują ponowoczesność bądź jako nową fazę nowoczesności, bądź jako początek nowego okresu w rozwoju świata. Ponowoczesność w nieodparty sposób wpływa na instytucje kościelne, które – według autora – „straciły na ważności jako depozytariusze transcendentnych dóbr zbawienia" (s. 12). Zjawisko to wywołało jednocześnie „pluralizację form wyrazu tego, co religijne" (s. 12). Jednak nie jest to kryzys religii, a raczej „społecznego kształtu chrześcijaństwa" (s. 13). Socjologiczna refleksja nad religijnością i kościelnością w odniesieniu do tradycji, nowoczesności i ponowoczesności jest istotna ze względu na pytania, które należy postawić. Pytania te dotyczą „konsekwencji i wyzwania dla chrześcijan w nowych warunkach społecznych, związanych z «kurczeniem się» środowiska Kościoła ludowego i narastającym ożywieniem pewnych form religii czy religijności we współczesnym świecie" (s. 13). Prezentowana książka podejmuje wiele ważnych problemów związanych z przemianami religijności i więzi z Kościołem we współczesnym nam świecie. Autor dokonuje uprawomocnienia socjologii religijności postmodernistycznej. Zrozumienie zmian w procesie transformacji religii i Kościoła w społeczeństwie polskim, gdzie ponowoczesność jest bardziej postulatem niż rzeczywistością, stwarza lepsze możliwości wypracowania adekwatnych form ewangelizacji w celu urzeczywistnienia cywilizacji miłości.

Autor książki wprowadzając czytelnika w problematykę złożonej rzeczywistości przełomu tysiącleci ukazuje ponowoczesność jako fakt społeczno-kulturowy (pojęcie niedostatecznie zdefiniowane) oraz religię i Kościół w procesie przemian. Ponowoczesność, określana często jako postmodernizm, jest zarówno refleksją nad współczesnością, jak i zjawiskiem gwałtownej pluralizacji postaw ludzi. Socjologia postmodernizmu ma rację bytu o tyle, o ile przeprowadza diagnozę nowo wyłaniającej się tendencji kulturowej, którą jest postmodernizm. Mariański prezentuje różne podejścia do postmodernizmu. Próbuje przybliżyć zjawisko ponowoczesności jako stan „uwikłania w nowoczesność", w którym nie potrafimy już poszukiwać wiary (s. 32). Przywoływany przez autora Z. Bauman uważa, że w ponowoczesności „akcentuje się to, co żywiołowe, chaotyczne, asystemowe i nieracjonalne" (s. 32). Według niego w ponowoczesności istnieje trójprzymierze następujących wartości: równości, zróżnicowania i tolerancji. Natomiast według omawianego K. Gabriela „tworzą się nowe formy wzajemnego przenikania się tradycji i nowoczesności, zarówno na poziomie świadomości, jak i struktur społecznych. Zderzenie się tradycji z ponowoczesnością nie prowadzi do całkowitego wygaszania zastanych wartości, norm, obyczajów i zwyczajów" (s. 45).

Społeczeństwo pod wpływem takich zjawisk, jak dyferencjacja społeczna, deinstytucjonalizacja, pluralizm społeczny i kulturowy, strukturalny indywidualizm, ulega przekształceniom. Czynniki te, charakteryzujące proces przemian w przechodzeniu od nowoczesności do ponowoczesności, sprzyjają otwartości na nowe style życia. W społeczeństwie zdominowanym przez gospodarkę rynkową przedmiotem wyboru są nie tylko

dobra materialne, ale także przeżycia duchowe, wartości kulturowe oraz reguły i formy życia. To z kolei wywołuje różne alternatywy światopoglądowe. Ten proces przemian określany jest jako postmodernizm, który stanowi „przejście od połowicznej nowoczesności do w pełni rozwiniętej i refleksyjnej, ze stałym pomniejszaniem elementów tradycji" (s. 126). Dyferencjacja społeczna, deinstytucjonalizacja, pluralizm społeczny i kulturowy, strukturalny indywidualizm – to cztery wielkie procesy społeczno-kulturowe, będące fundamentalnymi przekaźnikami zmian w religijności i więzi z Kościołem. Szczegółową analizę tych procesów znajdujemy w rozdziale drugim omawianej publikacji.

Sytuacja Kościoła z punktu widzenia socjologicznego ukazana jest na tle przechodzenia od paradygmatu sekularyzacji do paradygmatu indywidualizacji. Następuje przechodzenie od dość dobrze znanej przeszłości ku odkrywanej przyszłości. To pociąga za sobą niepewność natury poznawczej i normatywnej, która zapoczątkowała kryzys religii i upadek jej wiarygodności. W konsekwencji coraz częściej kwestionowany jest związek przyczynowo-skutkowy między religijnością a moralnością. Odrzucenie wiary w Boga nie pociąga za sobą niemoralnego życia. W takiej sytuacji, jak twierdzi Mariański, „w społeczeństwie, z którego jest wypierane «sacrum», wytwarzają się różne moce destrukcyjne, zacierające granice między dobrem a złem, tym, co jest dozwolone człowiekowi jako człowiekowi, i tym, co nie jest mu dozwolone" (s. 57). Ponowoczesność prowadzi do indywidualizacji, która sprzyjając odchodzeniu od tradycyjnych systemów etycznych i religijnych, stwarza niebezpieczeństwo ugruntowania się relatywizmu, co w konsekwencji stwarza groźbę nihilizmu moralnego. Autor stwierdza, że zmiany, które się dokonały w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II, „nie przyniosły – przynajmniej w Europie Zachodniej – oczekiwanej inkulturacji wiary w nowoczesnych społeczeństwach, chociaż być może zdołały zapobiec większemu kryzysowi religijnemu" (s. 59). Wiele ludzi uważa, że można obejść się bez religii i bez Kościoła. Dawny model instytucjonalnej kościelności przestał być modelem dominującym. Wskutek tego powstają różne formy religijności alternatywnej w postaci pozakościelnych struktur, w których niejednokrotnie zacierają się różnice między tym, co religijne i niereligijne, między tym, co sakralne i niesakralne.

Nowe ruchy i wspólnoty religijne stanowią swoistą barierę przeciwko wpływom modernistycznym. Małe wspólnoty o charakterze religijnym w lepszym stopniu niż tradycyjne parafie zaspokajają potrzeby religijne pewnej grupy ludzi wierzących. Towarzyszące temu procesy przemian religijności i kościelności autor opisuje w rozdziale czwartym. Ukazane zostały także zależności między dyferencjacją społeczną, deinstytucjonalizacją, pluralizmem społeczno-kulturowym a religią. Mariański, ukazując wzajemne zależności powyższych zmiennych, przytacza interesujące dane statystyczne pochodzące z badań przeprowadzonych w Europie Zachodniej w 1990 roku (s. 199-206). Tabele, ukazujące religijną samoocenę, uczestnictwo w nabożeństwach i mszach niedzielnych, zaufanie do instytucji Kościoła, w drastyczny sposób obnażają upadek religijności Europejczyków. Pod

względem wypełniania nakazów religijnych można zauważyć różnice konfesyjne: „u katolików zaznacza się silniejsza orientacja na rodzinę i tradycyjną rolę kobiety w rodzinie, u protestantów zyskuje wyższe uznanie potrzeba autonomii i samodzielności, odpowiedzialności w działalności zawodowej" (s. 208). Dokonująca się deinstytucjonalizacja oznacza w praktyce dnia codziennego rozluźnienie więzi między religijnością a kościelnością. Społeczeństwo staje się „społeczeństwem radykalnego wyboru" (s. 212). Ludzie w „religijnych supermarketach" wybierają światopogląd tak, jak każdy inny towar na wolnym rynku podaży.

Krytycznej ocenie został poddany Kościół ludowy. Szansą odnowy parafii jest przemiana tego Kościoła. Mariański nie boi się radykalnych stwierdzeń opisujących obecny stan chrześcijaństwa, uważając, że „chrześcijaństwo w warunkach zróżnicowanego pluralizmu nie jest uniwersalną instancją normatywną, lecz jedną z wielu. Kościoły tracą pełną kontrolę nad religijnymi wierzeniami jednostek" (s. 213). Popularną postawą społeczną staje się postawa chrześcijanina selektywnego, wyrażającego swój światopogląd znanym sformułowaniem: „jestem katolikiem, ale...". Wielokrotnie przytaczane są poglądy F. X. Kaufmanna, który uważa, że społeczeństwo pluralistyczne cechuje pewnego rodzaju podejście do religii, zwane przez niego „wiarą koktajlową". Twierdzi on, że ludzie wyznający „wiarę koktajlową" zmieniają światopogląd w zależności od sytuacji. Sceną, na której ten typ religijności staje się „mozaiką heterogenicznych systemów wierzeniowych", jest jednostka, a nie kultura czy społeczeństwo (s. 217).

Z wyżej przedstawionego stanu rzeczy wyłania się obraz religijności postmodernistycznej, która bazuje na gruzach tradycyjnej hierarchii wartości. Religijność ta często sprowadza się do poziomu folkloru i obrzędowości, a moralność – do obyczajowości w wymiarze wyłącznie kulturowym. Pomimo tych pesymistycznych tendencji, Mariański stwierdza, że „hipoteza wzrastającego pluralizmu religijnego i wielości zindywidualizowanych systemów wierzeniowych zastępuje w socjologii hipotezę końca religii" (s. 298). Religijności nie da się skategoryzować w hermetycznie zamkniętych systemach. Kościół jednak nadal pozostaje jednym z miejsc artykułowania religijności przez ludzi współczesnych.

W omawianej książce Mariański przedstawia badania socjologiczne nad religijnością postmodernistyczną, których jest jednak niewiele, a te, które przeprowadzono, dotyczą głównie młodzieży. Wskazują one na przepaść istniejącą pomiędzy formalną przynależnością do jakiegoś wybranego Kościoła a autentycznie wyznawaną wiarą. Badania H. Barza, przeprowadzone wśród młodzieży niemieckiej, stanowią ilustrację tego stanu. Centralnym problemem religii jest tu obraz Boga i stosunek człowieka do Boga. Dualistyczny model Boga jest trudny do zaakceptowania przez współczesną młodzież, której bardziej odpowiada wizja monistyczna. Wiara w Boga odrywa się od chrześcijańskiego, osobowego, transcendentnego wymiaru i zmierza ku rozumieniu Boga jako natury, energii itp. Dramatycznie zmienia się też obraz Jezusa Chrystusa. Młodzi cenią Jezusa jako wspaniałą postać historyczną, ale nie przypisują Mu boskości (por. s. 300-312). Wyznanie

wiary przeciętnego młodego Niemca zostało przedstawione w sposób następujący: „wierzę przede wszystkim w samego siebie, wierzę tylko w to, co uznaję za prawdziwe, nie wierzę w coś nadnaturalnego, wierzę w Boga i Szatana, który jest we mnie, w kosmosie, wierzę w to, co dostrzegam, co potrafię udowodnić, wierzę w paranormalne zjawiska (np. jasnowidzenie, fenomeny okultystyczne), wierzę w reinkarnację [...], wierzę tylko o tyle, o ile coś z tego mam" (s. 307).

Takie wyznanie prowadzi do erozji religijnej. Procesy erozji w Kościele katolickim przebiegają nieco wolniej niż w Kościele ewangelickim. Jednym z przejawów tej erozji może być spadek frekwencji na niedzielnej Mszy świętej, zanik praktyk modlitewnych, kryzys tradycyjnego modelu moralności seksualnej. Uzyskane wyniki badań są wyzwaniem dla duszpasterstwa młodzieżowego, które powinno swoim zasięgiem objąć niepraktykujących i wprowadzać nowe modele pracy duszpasterskiej. Religijność postmodernistyczna staje się mozaiką dowolnie dobieranych części „heterogenicznych kultur religijnych i systemów myślowych, aż po granice niespójności światopoglądowej" (s. 315). Religijność ponowoczesna jest mało konkretna, zamazana, podlega ciągłym przemianom i wskutek tego trudno ją w pełni zdefiniować. Jest wynikiem nie tyle procesów sekularyzacji, co przede wszystkim procesów indywidualizacji. Religijność traci kontekst społeczny, co stwarza trudność badaczom życia społecznego, gdyż zanika przedmiot ich badań.

Mimo to Mariański reasumuje swoje rozważania optymistycznie, twierdząc, że „proces rozwoju w sferze życia społecznego, przebiegający według kontinuum: od tego, co tradycyjne, do tego, co ponowoczesne, nie pociąga za sobą procesów zaniku religijności jako takiej, lecz prowadzi do przemiany jej form i funkcji" (s. 322). Na progu trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwo w Europie znalazło się w trudnej sytuacji. W każdej trudnej sytuacji można jednak odnaleźć światło nadziei. Obok symptomów kryzysu religijności, a głównie kościelności, wywołanego wpływem postmodernizmu, pojawiają się oznaki odnowy wielkich religii, także chrześcijaństwa. W obrębie chrześcijaństwa powstają ruchy odnowy życia religijnego, które stwarzają nadzieję na lepsze jutro Kościoła. Wywołane postmodernizmem przemiany postaw religijnych stają się wyzwaniem dla przedsięwzięć duszpasterskich, które powinny posługiwać się nowymi metodami i językiem przekazu trafiającym do indywidualistycznie nastawionych Europejczyków. Ponowoczesne społeczeństwo nie jest wypełnieniem wizji apokaliptycznych: obok zagrożeń, które można pokonać, niesie szanse, które należy wykorzystać. Każde pokolenie wezwane jest do udzielenia odpowiedzi na pytanie dotyczące przynależności do chrześcijaństwa. Powinniśmy na nowo przemyśleć, co jest rdzeniem naszej osobistej religijności, a szerzej ujmując, jaka jest podstawa kultury religijnej chrześcijanina. Kościół katolicki nie jest skostniałą strukturą, lecz jest Kościołem żywym i otwartym na ludzi każdej epoki. Jak twierdzi autor, „ponowoczesność nie musi oznaczać zmierzchu czy upadku kultury religijnej, może być traktowana jako wezwanie do poszukiwania głębszych struktur sensu ludzkiej egzystencji" (s. 332). Kościół poprzez liczne wypowiedzi Ojca Święte-

go Jana Pawła II oraz liczne dokumenty Stolicy Apostolskiej daje wyraźny znak zaangażowania w świat i szukania dialogu nie tylko z chrześcijanami, ale także z ludźmi dobrej woli. Bogactwo Kościoła po Soborze Watykańskim II, a szczególnie bogactwo pontyfikatu naszego wielkiego rodaka Jana Pawła II, powinno być w pełni zinternalizowane przez Kościoły lokalne, a tym samym przez nas wszystkich. Powinna dokonać się nowa ewangelizacja prowadząca ku cywilizacji miłości, a nie jakaś „rekatolizacja Europy": chodzi „o ożywienie jej chrześcijańskich korzeni, o nową inkulturację Ewangelii w Europie Zachodniej, o bardziej wyraźny głos Kościoła w pluralistycznym społeczeństwie" (s. 333).

Analizę kondycji europejskiego chrześcijaństwa Mariański konkluduje następująco: „chrześcijaństwo wchodzi w pochrześcijańskie III Tysiąclecie w sytuacji mniejszości i globalnej diaspory. Niepodobna jednak zakwestionować faktu, że na peryferiach Kościołów chrześcijańskich, a nawet już całkowicie poza nimi, tworzą się nowe formy pozakościelnej (i postmodernistycznej) religijności" (s. 334).

Ogólne wrażenia, które towarzyszą czytelnikowi po zakończeniu lektury książki Mariańskiego *Religia i Kościół między tradycją a ponowoczesnością*, nie skłaniają do optymizmu, lecz wywołują troskę i poczucie odpowiedzialności za stan naszego życia religijnego. Biorąc pod uwagę liczne badania socjologiczne, na które powołuje się autor (pochodzące głównie z obszaru Niemiec), wpływ ponowoczesności – czy też jak niektórzy wolą: postmodernizmu – wywołuje znaczące zmiany postaw religijnych w odniesieniu do własnego światopoglądu i stosunku do instytucji kościelnych. Powstająca dychotomia między tym, co religijne i moralne, oraz tym, co religijne i kościelne, wskazuje na potrzebę adekwatnych działań duszpasterskich, i to nie tylko działań podejmowanych przez księży, ale i przez laikat. W dobie „kultury obrazu" powstałej wskutek globalizacji życia społecznego dotychczasowy przekaz staje się niewystarczający. W działalności ewangelizacyjnej powinny zostać wykorzystane nowe nośniki informacji (np. internet). Na gruncie polskim serwis internetowy „Opoka" i „Mateusz" są dobrym początkiem nowoczesnej ewangelizacji.

Książka J. Mariańskiego została zredagowana interesująco. Liczne przypisy poszerzają naszą wiedzę w zakresie poruszanych zagadnień. Jednak fachowa terminologia, częstokroć zaczerpnięta z literatury niemieckojęzycznej, może ograniczać grono czytelników. W tekście książki znajduje się kilka cytatów i tabel bez wyraźnych odnośników do źródła (np. s. 102, 205, 219). Sądzę jednak, że te drobne potknięcia edytorskie nie umniejszają znaczenia tego studium socjologicznego. Publikacja ta jest istotnym wkładem w poznanie rzeczywistości Kościoła i współczesnej, ponowoczesnej religijności. Powinna być uważnie czytana nie tylko przez kleryków w seminariach duchownych i przez duszpasterzy, lecz także przez wszystkich zaangażowanych w ruchach odnowy Kościoła i przez każdego świadomego chrześcijanina.

Ks. Krzysztof KAUCHA

JAK ODRÓŻNIĆ RELIGIĘ OD IDEOLOGII – „AUSCHWITZ" I „PO AUSCHWITZ"[1]

„Zawsze, kiedy chodzę po terenie obozu Birkenau, jestem świadom tego, jak mało rozumiem. Okropności, które tu się dokonały, nie sposób pojąć. Równocześnie jednak uświadamiam sobie, że jestem wezwany do tego, by dać odpowiedź. Dlatego napisałem tę pracę. Pisząc ją, starałem się być stale otwarty na głos ofiar. [...] Dzięki uwadze poświęconej ofiarom i sprawcy ich cierpień, Rudolfowi Hössowi, narastało we mnie przekonanie, że jedno jest przede wszystkim ważne: ratować miłość" (s. 455). Powyższy cytat pochodzący z książki ks. Manfreda Deselaersa *Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz* można rozwinąć następująco: w świecie „po Auschwitz" ratowanie miłości jest powszechnym obowiązkiem moralnym wierzących i niewierzących, jest cierpliwym działaniem zmierzającym do „zawrócenia" koła historii w tym celu, aby w trzecim tysiącleciu ludzkimi sumieniami nie zawładnęły zbrodnicze ideologie oparte na nienawiści do kogokolwiek. Ten obowiązek moralny autor omawianej książki odczytał bardzo osobiście: jako głęboko religijne powołanie skierowane przez Boga właśnie do niego – niemieckiego księdza katolickiego. Uczynił z niego cel i program swojej kapłańskiej obecności w świecie. Deselaers doskonale wie, że miłość należy ratować wszelkimi możliwymi i – rzecz jasna – godziwymi sposobami, praktycznie i teoretycznie. Praktycznym jego działaniem jest obecność w Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu, a teoretycznym studium biografii Rudolfa Hössa, człowieka oddanego ideologii narodowego socjalizmu aż do „przedostatnich" dni życia, w których dokonał się jego powrót do religii.

Ideologia i religia czy religia i ideologia... Oprócz słów takich jak: Bóg, Nieskończony, miłość, dobro, zło, grzech pierworodny, głos sumienia, spotkanie Innego, są to słowa kluczowe w prezentowanej książce. Jest ona wielowątkowa, tak jak wielowątkowe są teologiczne dyskusje „po Auschwitz". Decydując się jednak na omówienie jednego z podnoszonych w niej problemów, można potraktować tę pracę jako próbę odpowiedzi na pytanie, jak odróżnić religię od ideologii, tak aby rzeczy-

[1] Ks. M. D e s e l a e r s, *Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, ss. 474, Wydawnictwo WAM.

wistości oznaczane przez te dwa terminy nie tylko zostały prawidłowo zdefiniowane, ale aby – zarówno w teorii, jak i w obszarze ludzkiej praxis – nie zachodziły one na siebie. Niektórzy bowiem zdążyli już może przywyknąć do poglądów (obdarzanych nawet przymiotnikiem „naukowe") głoszących, iż między religią a ideologią zasadniczo nie ma różnic, mają one tę samą strukturę, akt akceptacji ideologii w niczym nie odbiega od aktu religijnej wiary, a postawa heroicznego męczeństwa charakteryzuje zarówno chrześcijańskich świadków wiary, jak i fanatycznych wyznawców ideologii. Przykładem takiego sposobu myślenia jest teza, iż satanizm jest formą religii, a oddawanie czci szatanowi jest w istocie aktem religijnym. Ponieważ nadal pojawiają się tego typu sądy, praca Deselaersa, ukazująca istotne różnice między religią a ideologią, jest bardzo potrzebna.

Przedmiotem badania autor uczynił przede wszystkim biografię komendanta Auschwitz oraz wszystko to, co doprowadziło do „Auschwitz", czyli ideologię narodowego socjalizmu, zarówno w jej wersji propagandowej, jak i w wydaniu zaślepionych nią jej wykonawców. Raz po raz wypływają na powierzchnię przykłady wielkich i powszechnie cenionych intelektualistów, którzy w jakimś momencie swego życia wpadli w szpony ideologii sądząc, że wypełniają misję religijną[2]. Sprawa dotyczy zatem „Rudolfa Hössa i innych". Jednakże Deselaers ma na uwadze o wiele szerszy obszar, a mianowicie bieg ludzkich dziejów „po Auschwitz". Nieodróżnianie religii od ideologii było i nadal jest niebezpieczeństwem zagrażającym człowiekowi, także człowiekowi współczesnemu.

Ta węższa i szersza perspektywa badawcza znalazła swoje odbicie w strukturze omawianego studium. Wprawdzie autor podzielił je na dwie części, jednakże wyraźnie występuje w nim podział trójczłonowy. Część pierwsza koncentruje się na biografii Hössa, a jej źródła stanowią: autobiografia (*Meine Psyche. Werden, Leben und Erleben*) i zeznania procesowe komendanta Auschwitz oraz więźniów, akta procesowe, a także badania psychologiczno-śledcze przeprowadzone przez dra Martina M. Gilberta, dra Jana Sehna i prof. Stanisława Batawię. Część druga to filozoficzno-teologiczne rozważania poświęcone genezie i eksplikacji fenomenu zła w świecie stworzonym przez Boga, a „przewodnikami" Deselaersa w tej części są: Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Søren Kierkegaard, ks. Józef Tischner i Bernard Welte. Część trzecia skupia się na zastosowaniu tych podstawowych ustaleń „fenomenologicznie zorientowanej filozofii i korzystającej z jej dorobku teologicznej antropologii" (s. 257) do świadectw biograficznych Hössa, co umożliwia zrozumienie jego drogi do postawy idolicznej (ideologicznej), uzależnienia życia od idola oraz drogi wyprowadzającej komendanta Auschwitz z tego uzależnienia.

Do jakich wniosków dochodzi Deselaers w wyniku swoich badań w kwestii odróżnienia religii i ideologii? Diagnoza jest następująca: albo żyje się religijnie, albo wierzy się i składa ofiary idolowi. Religia albo ideologia. Tertium non datur. Diagnoza Deselaersa dotyczy w pierwszym rzędzie Rudolfa Hössa, ale na podstawie bardzo często stosowa-

---

[2] Dotyczy to między innymi Martina Heideggera. Zob. H. O t t, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, Warszawa 1997.

nego w drugiej części książki kwantyfikatora ogólnego można zasadnie twierdzić, iż dotyczy także każdego człowieka. Religia w ujęciu autora omawianego studium to pozytywna odpowiedź człowieka na zew-wezwanie pochodzące od Boga nie przebywającego bezpośrednio „w bycie", Boga, który przemawia jako osobowy głos poprzez spotkanie z każdym człowiekiem. Ten głos posiada kształt ojcostwa-macierzyństwa, a ponieważ jest nadprzyrodzoną („spoza bytu") miłością, czyni ze wszystkich ludzi rodzeństwo. Głos Boga-Miłości domaga się od człowieka miłości wobec każdego bliźniego bez jakiegokolwiek wyjątku. Więcej, w religii chrześcijańskiej Bóg nie tylko wzywa do miłości każdego bliźniego, ale najbardziej bezpośrednio, jak to tylko możliwe, i w najbardziej sugestywny sposób daje dowód swojej miłości względem każdego człowieka-grzesznika, a dzieje się to w wydarzeniu krzyża Jezusa Chrystusa.

Ideologia natomiast to kultowe zwrócenie się ku bożkowi-idolowi, który przejmuje rolę przedmiotu naturalnej dla każdego człowieka skłonności do dobra i miłości. W przypadku ideologii narodowego socjalizmu był to idol-rasa, idol-naród i idol-wódz. Deselaers w swojej pracy przytacza fakty pozwalające uświadomić sobie, jak bardzo „sięgały do nieba" oraz w głąb ludzkiego sumienia aspiracje owego idola: nazistowscy ideologowie narodowemu socjalizmowi wyznaczali dziejową rolę zastąpienia chrześcijaństwa; Adolfa Hitlera nazywali Chrystusem, a jego orędzie Ewangelią. Himmler ułożył „katechizm" zasad wiary wzorowego SS-mana, w którym zostało nakazane wyzbywanie się głosu własnego sumienia na rzecz rozkazów wodza (Göring mawiał: „Nie mam sumienia. Moje sumienie zwie się Adolf Hitler"). W ramach ideologii kazano ponad wszystko kochać idola, być solidarnym ze współwyznawcami (autor omawianej książki nazywa to „połowiczną miłością"), ale jednocześnie nakazano z całą surowością i konsekwencją nienawidzić wrogów rasy i narodu nadludzi.

Według Deselaersa najważniejszym kryterium odróżniającym religię od wszelkiej ideologii jest miłość względem każdego bliźniego. Prawdziwa religia nigdy bowiem nie przestaje objawiać miłości Nieskończonego i do niej wzywać, ideologia natomiast wprowadza w świat mniej lub bardziej zakamuflowane elementy nienawiści. Miłość charakteryzująca religię musi być intensywna nie w sensie natężenia emocjonalnego, ale w znaczeniu zaangażowania całej egzystencji osoby religijnej. Autor omawianego studium podziela opinię Welte-go, zdaniem którego możliwe są również karykaturalne (idoliczne) postawy religijne. Ma to miejsce wtedy, gdy człowiek nie angażuje całego siebie w akcie religijnym, oraz wtedy, gdy próbuje na własną rękę wprzęgać religię do osobistej walki przeciw jakiemukolwiek nieprzyjacielowi[3]. Jedną z konkluzji omawianej książki jest wezwanie głoszone „po Auschwitz", aby stale poszerzać obszar religii i prawdziwej religijności, a wówczas teren wpływu ideologii (ideologii) będzie się zmniejszał. Deselaers ujął to w następujących słowach: „«Auschwitz» stało się synonimem nieludzkości, dalekości Boga i masowego mordu. «Auschwitz» nie może zwyciężyć. Nie wolno nam pozwolić na to, aby spo-

[3] Zob. B. W e l t e, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, Freiburg 1952, s. 18.

wodowany przez «Auschwitz» szok przyprawił nas o znieczulenie i zgorzknienie, lecz musimy przeciwnie przywrócić do praw człowieczeństwo i odzyskać nadzieję, która pozwoli nam uwierzyć w miłość. Silniejsze niż moc, która wytworzyła «Auschwitz», musi stać się nasze zaangażowanie, aby «po Auschwitz» stworzyć cywilizację miłości, której centrum tworzy judeochrześcijańskie Objawienie o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga" (s. 458).

Przy ogromnym szacunku dla pracy ks. M. Deselaersa i dla uczuć leżących u podstaw podjęcia takiego, a nie innego tematu chciałbym przedstawić kilka drobnych uwag oraz jedną zasadniczą wątpliwość. Kryteria służące precyzyjnemu odróżnieniu religii od ideologii są niezwykle potrzebne. Jest to jednak zadanie, które należałoby wykonać wspólnie ze specjalistami z innych dziedzin: z historykami, religioznawcami, socjologami, psychologami. Teologowi w pojedynkę trudno stworzyć dzieło wszechstronnie dopracowane, o wysokim stopniu ogólności twierdzeń. Można Deselaersowi postawić zarzut, iż porównał ze sobą jedynie reprezentantów bardzo złożonych zbiorów (chrześcijaństwo reprezentuje według niego świat religii, a faszyzm świat ideologii). Nie uprawnia to do zbyt ogólnych wniosków. Poza tym mam wrażenie, iż autor omawianej książki zbyt kurczowo trzyma się filozofii i języka E. Lévinasa. Oczywiście ma prawo do bycia inspirowanym przez kogoś, ale inspiracja nie może doprowadzać do sytuacji, w której czytelnik gubi się i nie wie, czyje poglądy są referowane: E. Lévinasa czy autora pracy. W niektórych fragmentach książki, daje się zauważyć pewna bojaźliwość Deselaersa. Mam na myśli te miejsca, w których istotne pytania lub polemiki umieścił on w nawiasie (np. s. 268) lub w przypisie (np. s. 330).

Czas na zapowiedzianą zasadniczą wątpliwość. Wbrew pozorom nie dotyczy ona jedynie mniej czy bardziej precyzyjnych sformułowań językowych, za pomocą których teolog mówi o Bogu, Objawieniu i o religii. Niektóre wypowiedzi Deselaersa stawiają pod znakiem zapytania osobowe istnienie Boga oraz możliwość nawiązania realnej więzi między Bogiem a człowiekiem, do czego przecież sprowadza się religia[4]. Czy można blisko siebie sytuować religię i ateizm? Czy można religijną więź między Bogiem a człowiekiem wyjaśniać za pomocą przymiotnika „ateistyczny" (niezależnie od tego, jak wąsko albo szeroko czy też metaforycznie rozumie się „ateizm")? Niepokojące i niezrozumiałe są te fragmenty książki Deselaersa, w których pod wpływem Lévinasa pisze on o niemożliwości nawiązania bezpośredniej relacji z Bogiem. Wprawdzie Nieskończony jawi się nam jako głos osobowy, ale jest On całkowicie „poza bytem", „poza byciem-tu-oto", poza naszym światem. Bóg jest korelatem ogromnej Tajemnicy, która nie „jest" w tym świecie, a jedynym śladem Jego istnienia jest każdy Inny wzywający do odpowiedzialności poprzez miłość (por. np. s. 286-290, 364). Poruszony filozofią Lévinasa, Deselaers dochodzi do wniosku, iż to wprawdzie paradoksalne, ale pierwotna wiara w Boga, będąca odpowiedzią na wezwanie do odpowiedzialnej miłości, jest życiem, tak jakby Boga nie było: „Początkowo jednak miłość Boga jest w pewien sposób «atei-

[4] Zob. M. R u s e c k i, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 56-92.

styczna»; «ateistycznie wierzyć w Boga» znaczy tyle co bezgranicznie kochać ludzi i dzieło stworzenia" (s. 290). Rozumiem intencje autora, ale nie uważam, aby rezygnacja z objawieniowej obecności Boga w „bycie-tu-oto" oraz słowo „ateistyczny" były tu odpowiednie. Czy w rzeczywistości nie jest tak, że objawienie istnienia i natury Boga dociera do nas na wiele różnych sposobów (nie tylko w spotkaniu z Innym), a dzięki niemu dochodzimy do mocnego przekonania o osobowym bycie Boga, nie zamykamy doczesności „bytu-tu-oto" przed obecnością Boga oraz uczymy się „kochać ludzi i dzieło stworzenia" nie jakoś „ateistycznie", ale właśnie dlatego, że Bóg jest i sam jest źródłem miłości?

Być może Deselaers znowu pod wpływem Lévinasa zaliczyłby moje uwagi do „ateistycznej" filozofii i teologii Zachodu, które wypracowały „ekonomiczne" pojęcie Boga wtłaczanego na siłę w kategorie zmiennego „bycia". W imię takiej „ekonomicznej" koncepcji domagano się, aby Bóg interweniował w „Auschwitz", a brak działania z Jego strony brano za argument na Jego nieistnienie. Jest to jednak droga błędna – przekonuje Deselaers. Pisze on: „Pytanie o Boga w ten uczepiony Bycia sposób oznacza «śmierć Boga». Ponieważ Bóg, o którym mówi Biblia, jest poza wyobrażonym zgromadzeniem świata – jako Ten, komu jest ono dane w Innym – immanentne pytanie o Boga nie może Go znaleźć i dlatego w miarę postępującego Oświecenia prowadzi z konieczności do ateizmu. Szukano Boga tam, gdzie Go nie ma. W ten sposób związane ściśle z Byciem filozofia i teologia stają się śmiertelne nie tylko dla Boga, ale także dla człowieka, który traci swoje powołanie i jedyność, zakorzenione w absolutnie Innym" (s. 342). Nie podzielam tego poglądu ani tego punktu widzenia. Do postępującej laicyzacji na Zachodzie (a o to przecież chodzi w mówieniu o „śmierci Boga") nie doprowadziły ani filozofia, ani teologia, lecz w największej mierze pooświeceniowe ideologie. Można tu przytoczyć wiele argumentów, kilka z nich znajduje się właśnie w książce *Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*. W przeciwieństwie do autora prezentowanego studium sądzę, iż w imię wiary w Boga, o którym mówi Biblia, należy rozpoznawać Jego obecność w „wyobrażonym zgromadzeniu świata", „w ten uczepiony Bycia sposób". Nie na siłę, nie za wszelką cenę i nie tam, gdzie Boga na pewno w obszarze stworzenia „nie ma". Jeśli nie będzie się tego czynić, wówczas czy tego chcemy, czy nie prawdziwie ateistyczna (a nie tylko metaforyczna) hipoteza „śmierci Boga" sama się otworzy. A co wtedy z „ratowaniem miłości", które autorowi i nie tylko jemu tak głęboko leży na sercu? Czy będziemy wówczas mogli od czegokolwiek zacząć?

Ks. Krzysztof GUZOWSKI

ROZUM – TRON RYWALIZUJĄCYCH BOGÓW

Książka Pawła Lisickiego *Doskonałość i nędza*[1] jest zbiorem esejów filozoficzno-teologicznych. Niektóre z nich były już wcześniej publikowane w „Znaku" i „Frondzie". Lisicki jest autorem młodym (ur. 1966 r.), ale ma już na swoim koncie wiele artykułów zamieszczonych w czasopismach oraz dwie publikacje książkowe. Szkice zawarte w *Doskonałości i nędzy* stanowią nie tylko omówienie różnych poglądów, ale są także bardzo wnikliwym spojrzeniem na sytuację moralną człowieka Zachodu.

Mentalność współczesnego człowieka charakteryzuje się przywiązaniem do wolności, poczuciem autonomii i godności oraz przekonaniem, że to nie zewnętrzna instancja orzeka w sprawach wiary i moralności, lecz indywidualne sumienie. Prawdy, przykazania, tajemnice i symbole religijne są w tym kontekście przeciwnikami rozumu, gdyż człowiek staje się sobą dopiero poprzez rozumienie, jasność, brak wątpliwości i autonomię.

„Mieć cały świat na głowie" – to nie tylko potoczne powiedzenie. Rzeczywiście niejednokrotnie czujemy przytłaczający napór świata, zwłaszcza gdy dążymy do objęcia go naszym rozumem. Łacińskie „de-finire" (zakreślać, stawiać granice) przywodzi nam na myśl cały wielowiekowy wysiłek zmierzający do tego, aby pewne poziomy rzeczywistości określić, ująć, ocenić, aby na kanwie owych definicji budować gmachy systemów ludzkiej myśli. Filozof i teolog nie mogą ignorować pracy poprzednich pokoleń myślicieli. Zebrane w recenzowanym tomie eseje Lisickiego zasługują na uwagę przede wszystkim dlatego, że autor snuje swoje refleksje w nawiązaniu do poglądów, które ukształtowały główne nurty myśli europejskiej. Natomiast wiele współczesnych kierunków myślowych, zanurzonych w sceptycyzmie, przyjmuje jako jedynie prawdziwe wewnętrzne stany człowieka: psychologia zajmuje więc miejsce filozofii, psychoterapia – miejsce religii, a dobre samopoczucie i samoakceptacja – miejsce Boga.

Lisicki zastanawia się nad granicą niepoznawalności Boga. „Nie-znany Bóg" to nie jest problem ukrywania się Boga, jakby Bóg specjalnie nie dawał się poznać. Autor zastanawia się przede wszystkim nad funkcjami umysłu, nad tym, jak człowiek dochodzi do poznania, nad ograniczeniem i niedoskonałoś-

[1] P. L i s i c k i, *Doskonałość i nędza*, Warszawa 1997, ss. 276, Biblioteka Debaty.

cią ludzkiego rozumu. Poznając jakiś przedmiot człowiek stara się go rozumowo uchwycić, objąć. Autor zauważa jednak, że w filozofii Boga posługując się tym samym tokiem rozumowania, co w naukach szczegółowych, nie możemy dotrzeć do istoty Boga. Filozof z kręgu kultury chrześcijańskiej nie może ignorować prawdy, że Bóg chrześcijański jest Bogiem żywym, obecnym w historii. Jednocześnie musi pozostać przy metodzie filozoficznej, gdyż argumenty racjonalne stanowią podstawę do wnioskowania o tym, co prawdziwe, a co fałszywe. Rozumienie Boga i Jego istoty nie odbywa się jednak tylko w umyśle: ten, kto myśli o Bogu, wchodzi z Nim w relację osobową. Mamy tu proces podobny do tego, który występuje w miłości: brakuje słów do określenia naszej miłości, ale nie brakuje nam wiedzy co do tego, dlaczego wybraliśmy tę właśnie osobę. Oczywiście obiektywizm poznania Boga nie może być utożsamiany z obiektywizmem nauk szczegółowych, gdzie doświadczenie pozwala zdefiniować odcinek konkretnej sfery rzeczywistości i dostarcza przekonania, że coś już uchwyciliśmy, zdefiniowaliśmy na stałe. W procesie poznawania Boga definiowanie nie dotyczy wprost przedmiotu poznania, lecz narzędzi, czyli języka, pojęć, dzięki którym zbliżamy się do „pojęcia" Boga. Rozumienie zbliża, a bliskość pozwala lepiej rozumieć. Sceptycyzm wobec możliwości poznania Boga nierzadko przemienia się w sceptycyzm wiary. Rozum i wiara wspierają się bowiem wzajemnie: fides querens intellectum; credo ut intelligam.

Okazuje się, że każdy system myślowy to jedynie mniejszy lub większy „kontener", który nie jest w stanie zmieścić „wszystkiego". Należy przyjąć postawę optymistyczną wobec możliwości rozumu, ale mądrość zaleca również pokorę i umiarkowanie, by „niepojęte" nie zostało utożsamione z „nieistniejącym". Katolicka nauka o natchnieniu mówi, że Bóg objawił człowiekowi to, co jest konieczne (tzn. wystarczające) do wejścia na drogę do zbawienia. Wiara domaga się zatem rozumu, ale nade wszystko domaga się wychodzenia poza kategorie zaczerpnięte ze świata skończonego. Jednocześnie Lisicki zwraca uwagę na to, że prawda o Bogu nie może istnieć całkowicie poza historią, bo pozostałaby jedynie w świecie idei i pojęć i nie byłaby nikomu potrzebna.

Autor dzieli się też wątpliwościami co do stawiania znaku równości między przekonaniami religijnymi i pewnością twierdzeń naukowych. To prawda, nie mamy obiektywnego, uznawanego przez wszystkich kryterium prawdziwości twierdzeń religijnych, a zatem przekonania religijne nie mogą mieć tego samego stopnia pewności co twierdzenia naukowe. Dlatego wielu myślicieli sądzi, że rozum jest zagrożeniem dla wiary. Rozum pokonuje bowiem zbyt okrężną drogę w dochodzeniu do wnioskowania o Bogu. Z jednej strony wnioskowanie o Bogu poprzez analogię ze światem stworzonym ogranicza rzeczywistość Boga, a z drugiej strony zbyt szczegółowy i daleko idący tok rozumowania prowadzi do złudnego przekonania, że rozum sobie ze wszystkim poradzi. Zgodnie z rozumowaniem L. Szestowa, można powiedzieć, że pułapka rozumu polega na tym, że nie jest on bezosobową, neutralną i obiektywną siłą; rozum bywa interesowny, bywa tylko inną nazwą pożądania.

Nie wolno jednak odrzucić rozumu, powiada autor, ponieważ wiara jest

w pewnej mierze zaufaniem objawiającemu się Bogu, ale do pewnego stopnia jest przekonaniem opartym na przesłankach rozumowych. Objawienie spotyka się z naturalnym rozumem, ale również go przekracza, nie dopasowuje się bowiem do ludzkich wyobrażeń i kulturowych schematów. W filozofii Boga i w teologii potrzebny jest zatem powrót do ontologii, by przedmiotem wiary opartej na rozumowych przesłankach nie był człowiek, lecz Przedwieczna Mądrość.

Wnioskowanie w prostej linii ze stworzeń o Bogu doprowadziło wielu do odebrania Bogu atrybutów boskich i przypisania Mu cech ludzkich. Przez to człowiek pozornie zajął pozycję arbitra, sędziego i stwórcy. Oto zaułek, w którym znaleźli się spadkobiercy tak zwanego rozumu dorosłego, twierdząc, że sprawa dobra i zła, sprawa doskonałości i grzechu, to jedynie sprawa konwencji, że leży ona w gestii samego człowieka. By nie czuć samotności po odrzuceniu Boga, człowiek sam uznał się za twórcę sensu i wartości. Okazało się jednak, że jest to tylko gra pozorów, odpychanie myśli, że taki wirtualny, nierzeczywisty świat zapada się w nicość. Człowiek zbuntowany odrzuca twierdzenia metafizyczne i religijne, sądząc, że wszystko jest rzeczywiste o tyle, o ile uzyska jego aprobatę. Uznaje siebie więc za centrum świata. Ale wówczas musi się zmierzyć z tymi wszystkimi, którzy myślą tak samo. Lisicki trafnie naświetla ten paradoks.

Okazuje się jednak, że śmierć przekracza wszelkie ludzkie rozumienie, wszelkie ludzkie kategorie i ustanawiany przez człowieka sens. Człowiek tak bardzo pragnie istnienia, że wszystko, co zaprzecza nieskończoności, a co dyktuje rzeczywistość, stawia ludzki rozum przed nieprzekraczalnym dylematem. Skończoność i konieczność... Fakt śmierci, powtarzający się i banalny, i równoczesny bunt przeciw Bogu, który jest ponad nią, odbiera wszelkim filozofiom zdolność rozumienia i definiowania. Nieuchronność tego losu przeobraża ludzką suwerenność w tragifarsę: rozum radzi sobie doskonale w fantazjowaniu, stwarzaniu wizji świata, ale konieczność śmierci stale przypomina mu o istnieniu odwiecznych praw rzeczywistości. Dopiero otwarcie na Boga przywraca rozumowi perspektywę pozwalającą przekroczyć ten dylemat.

Lisicki wskazuje na to, że nihilizm wyrasta z buntu przeciwko prawdzie, że do życia przynależy również śmierć; wyrasta z buntu przeciwko Bogu, z buntu przeciw Jego wiecznemu trwaniu, podczas gdy naszym nieuchronnym losem jest przemijanie. Mamy tu do czynienia nie tyle z teoretyczną negacją istnienia Boga, ile raczej z odrzuceniem Go z tego powodu, że nie interesuje się On losem konkretnej osoby. Nie może być moim przyjacielem, bo nie dotyka Go ten sam los. Człowiek zbuntowany solidaryzuje się z milionami jednostek stawiających zarzuty przeciwko Bogu. Oskarża Boga o nieczułość wobec śmierci, cierpienia i przemijalności. Bunt przeciwko uznaniu siebie za stworzenie to jednak wyraz pychy, która każe traktować ludzi jako równorzędne bóstwa, wprowadzając w świat swój „boski porządek". Ateizm to właśnie odrzucenie porządku, który jest nam wspólny, bo został ustanowiony przez Boga.

Według Lisickiego jedyną możliwością wolności, która istnieje w ramach kultury śmierci, jest odrzucenie Boga.

Rozum buntuje się przeciwko wymaganiom ortodoksji religijnej, dlatego że kryterium prawdziwości stanowią dla niego wąsko pojęta oczywistość i pewność logiczna, a w religii pojawiają się pozorne sprzeczności (np. kto jest ubogi, ten jest bogaty). W celu ratowania wolności człowieka nowożytny humanizm proponuje zatem tylko tę jedną alternatywę. (Sądzono, że po marksizmie nie będzie już nowej, skierowanej przeciwko Bogu ideologii.) Tajemnica nieskończoności Boga i skończoności człowieka dla wielu jawi się jako bluźnierstwo wobec rozumu, który zajął pozycję ostatecznego arbitra. Rozumienie Absolutu pokazuje jednak, że Boska nieskończoność nie jest wymierzona przeciwko człowiekowi. Wszystko to, co człowiek uznaje za doskonałość i do czego dąży, jest już zrealizowane w Bogu i w Jego naturze. Relacja Bóg-człowiek, człowiek-Bóg nie będzie przygniatająca, jeśli rozum będzie szukał odpowiedzi na swe podstawowe pytania i pragnienia w ponadczasowości ludzkiego trwania w Bogu. Cała katolicka nauka o łasce i miłości Boga poucza, że zbawienie i potępienie nie polega na rachunkowym liczeniu dobrych i złych czynów, lecz na wyjściu Boga do człowieka. Ten, kto Boga osądził i odrzucił, sam odmawia Mu możliwości zbawienia siebie. Lisicki pokazuje tu istotę katolickiej teologii nadziei i eschatologii, które dawna kazuistyka teologii moralnej nieraz wypaczała.

Lisicki przestrzega przed utożsamianiem religii z kulturą. I słusznie. Wiara nie jest bowiem jedynie zgodą na duchowy kształt kultury. Kultura niesie ze sobą różne tendencje, z których nie wszystkie są zgodne z prawdą chrześcijaństwa. Nowa ewangelizacja zlaicyzowanych społeczeństw, o której dzisiaj mówi Kościół, nie polega przede wszystkim na tworzeniu nowych metod – to ponowne odkrycie w kulturze tej Prawdy, którą jest Chrystus. O sile chrześcijaństwa zawsze stanowiło przyjmowanie z każdej kultury i cywilizacji tych prawd, które służyły człowiekowi, i przepajanie ich uniwersalnymi prawdami Objawienia. Dziś natomiast słabością niektórych chrześcijan bywa utożsamienie się z kulturą zsekularyzowaną. Nowożytny humanizm skupia się jednak wokół czci dla człowieka, a wartość chrześcijaństwa uznaje tylko wtedy, gdy przylega ono do czysto ludzkich miar. Religia zostaje zatem sprowadzona do humanizmu. Lisicki przypomina, że zbawienie dokonuje się dzięki wierze, nie zaś dzięki kulturze. Religia dopóty żyje, dopóki ma siłę zmieniania, tworzenia, i nie poprzestaje na dostosowywaniu się do ustalonych obrzędów czy też przeciwnie: nowych trendów. Nie można utożsamiać tego, co pochodzi z kultury i ją wyraża, z tym, co oddaje rzeczywistość odkupienia i wiary. Wszelkie wygodne lokowanie się w formalizmie, rytualizmie, instytucjonalnym legalizmie okazywało się zabójcze dla Kościoła, będącego ze swej istoty odbiciem miłości Boga, który wszedł w historię i nie ustaje w działaniu.

Uzasadnieniem trwania chrześcijaństwa nie jest jego historyczna ani kulturowa potęga, ale wierność Objawieniu. Lisicki przypomina, że zrozumienie nie wyprzedza wiary. Akt wiary zakłada oczywiście pewne zrozumienie tego, kim jest Bóg, ale droga do pełnego zrozumienia jest daleka i jest to droga na całe życie. W Objawieniu Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi, aby go prowadzić. Dlatego myśleć kategoriami wiary,

oznacza myśleć po Bożemu, a nie po ludzku, stwarzając sobie własny, wyłącznie kulturowy obraz Absolutu. Doskonała ofiara Chrystusa ustanowiła nowy początek, wzór do naśladowania, jednoczący ludzi między sobą nie poprzez powtarzanie rytów i zamknięcie w wymiarze kultury, lecz poprzez odwołanie się do jedynej ofiary, która jest początkiem przemiany ludzi wierzących i jedności całego rodzaju ludzkiego. Człowiek nie jednoczy się tu z całością natury, lecz z Bogiem osobowym. Śmierć Boga-Człowieka przenika wszystkie czasy, i właśnie ta ofiara łączy ze sobą wszystkie stworzenia.

Lisicki powraca do mitu autentyczności, który jest silnie zakorzeniony w naszej kulturze. Autentyczność to przeciwieństwo fałszu, podrobienia, oszustwa, stąd mit ów mówi o tym, że sens życia człowiek może odnaleźć wyłącznie w sobie samym. Autentyczność nie prowadzi jednak do poznania siebie na tle świata zewnętrznego – całości rzeczywistości; droga poznania zatrzymuje się bowiem na tym, co subiektywne. Okazuje się wówczas, że religia nie posiada już historycznego i kosmicznego kształtu. Istnieć autentycznie to nie interesować się powszechnym ładem, odrzucić wspólną ludzką naturę, rytuał, przynależność do całości. Być może poglądy takie można uznać za reakcję na nastawienie pewnych metafizyków, którzy jednostkę ludzką postrzegają jedynie w perspektywie uniwersalnych kategorii ontologicznych. Stąd dzisiaj tyle irracjonalnego buntu przeciw metafizyce i normom etycznym, które traktowane bywały na sposób nazbyt legalistyczny, pomijający to, co indywidualne i osobowe. Jednak odrzucenie metafizyki oznacza również zanik etyki, gdyż etyka to także uznanie pewnych norm i prawd powszechnych. Dla poglądu propagującego autentyczność prawda to nie uznanie pewnego wzorca powszechnego, ale szczerość, czyli nieskrępowana ekspresja uczuć. Stąd częste dziś nawoływanie do powrotu do wartości moralnych nie oznacza powrotu do moralności, lecz jedynie propagowanie autentyczności.

W swojej książce *Doskonałość i nędza* Lisicki ukazuje paradoksalne zadanie współczesnej filozofii i teologii: obronić Boga przed ludźmi. Podobnie jak biblijna Judyta broniła praw Boga wobec ludzi, tak dzisiaj trzeba bronić granicy między tym, co boskie, i tym, co ludzkie, między dobrem i złem, między prawdą i złudzeniem – ostatecznie, rozróżnienia między Bogiem a człowiekiem.

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Historia chrześcijaństwa. Religia – kultura – polityka, t. 4, *Biskupi, mnisi i cesarze (610-1054)*, red. G. Dagran, P. Riché, A. Vauchez, Warszawa 1999, ss. 790, Wydawnictwo Krupski i S-ka.

Dzieło to jest propozycją trafiającą wydawniczo w punkt Roku Jubileuszowego. Stanowi czwarty tom monumentalnej czternastotomowej *Historii chrześcijaństwa* opracowanej przez sztab francuskich historyków, a będącej (jak pisze w *Przedmowie* Jerzy Kłoczowski, redaktor naukowy wydania polskiego) „najbardziej poważną i ambitną próbą światowej historiografii ostatnich lat syntetycznego ujęcia dziejów wszystkich Kościołów i społeczeństw chrześcijańskich".

Tom zapoczątkowujący polską wersję tej serii (ukazują się także inne wersje językowe, m. in. bardzo dobre wydanie niemieckie) jest pierwszym z trzech tomów poświęconych średniowieczu i stanowi przede wszystkim monografię dotyczącą chrześcijaństwa Wschodu. W wiekach VII-IX to Konstantynopol dominował na mapie świata – nie tylko religijnej, ale i kulturowej oraz politycznej. W tym kontekście dokonywała się chrystianizacja terenów Polski (Cyryl i Metody), a także Węgier, Rusi, Bułgarii i innych krain. Rzym na początku tego okresu był „tylko rozległym obszarem ruin", pisze w *Przedmowie* André Vauchez.

Książka, którą polecamy, jest dziełem naukowym, została zaopatrzona w kompletne instrumentarium (przypisy, mapy, aneks), niezbędne w pracy badacza. Jest jednak także pozycją odkrywającą przed czytelnikiem fascynujące aspekty historii. Na szerokim tle przemian politycznych, ekonomicznych i kulturalnych autorzy ukazują proces oddalania się od siebie Kościołów wschodniego i zachodniego, a także ujawniają mechanizmy, w wyniku których dokonała się z czasem zamiana ról i Rzym przeistoczył się w centrum i źródło dynamicznie rozprzestrzeniającego się chrześcijaństwa łacińskiego. Polska znajdowała się pod ciśnieniem tych przemian. Warto uświadomić sobie niezwykłą i poniekąd tajemniczą złożoność k o r z e n i naszej religijności.

Tom został dobrze wybrany jako początek edycji. Oryginał francuski uzupełniono wieloma elementami polskimi: rozszerzono znacznie część IV *Nowe chrześcijaństwo* (autor: J. Kłoczowski), przypisy i bibliografię, dodano wiele ilustracji. Okładkę wydania polskiego zdobi scena z drzwi gnieźnieńskich: św. Wojciech otrzymuje godność biskupią z rąk cesarza Ottona III.
Janusz Krupski – którego wydawnictwo, choć stosunkowo młode, zasłużyło się już wieloma publikacjami ważnymi dla kultury – zapowiada całość edycji *Historii chrześcijaństwa* w ciągu 2-3 lat. Warto śledzić kolejne tomy i sięgać po nie. Dzieło to stanowi rodzaj intelektualnego, duchowego i kulturowego punktu wyjścia do wieku i tysiąclecia, w które wkraczamy.

W.Ch.

•

Ks. Janusz Królikowski, *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000, ss. 175, Wydawnictwo Księży Sercanów.

Tytuł i podtytuł książki ks. Janusza Królikowskiego same w sobie mówią o tym, czego czytelnik może od niej oczekiwać. Jest to książka o pontyfikacie Jana Pawła II, pisana z perspektywy dwudziestolecia tego pontyfikatu. Papież został w niej ukazany jako świadek Chrystusa, który niestrudzenie za Nim podąża i do tego samego nieustannie zachęca cały Kościół. Stąd właśnie tytułowe *Budzenie Kościoła*. Postawa i działalność Papieża – jak zauważa autor – spotyka się z wielkim uznaniem, lecz czasem z kontestacją. Jedną z przyczyn tej kontestacji jest być może fakt, iż „nie nadążamy za tempem narzuconym Kościołowi przez Papieża z Krakowa" (s. 35). Z książki wyłania się obraz pontyfikatu niezwykle dynamicznego, nie tylko z powodu wielości podróży apostolskich i innych inicjatyw duszpasterskich, ale z powodu charakterystycznej dla Jana Pawła II dynamicznej wizji powołania chrześcijańskiego i takiej też wizji Kościoła. Chrześcijanin i Kościół są nieustannie w drodze – w ślad za Chrystusem zmierzają do domu Ojca.
Należy zwrócić uwagę na drugi ważny aspekt książki ks. Królikowskiego. Jest ona poświęcona teologii pontyfikatu Jana Pawła II. Autor nie zajmuje się tym wszystkim, czego Ojciec Święty dokonał w ciągu ponad dwudziestu lat pontyfikatu. Stara się raczej wniknąć w myśl i intencje Papieża. Próbuje pośrednio odpowiedzieć na pytanie: dlaczego ten pontyfikat jest właśnie taki? Skąd wypływają jego źródła? Tym źródłem jest oczywiście wiara w Chrystusa: wiara Piotra i wiara Kościoła. To jednak tylko część odpowiedzi. Wiara domaga się racji, potrzebuje przemyślenia i systematyzacji, czyli teologii. Ponadto wiara chrześcijańska jest dziś konfrontowana z innymi wizjami ludzkiego życia i powołania. I o tym wszystkim: o wierze, o teologii i o dialogu ze współczesnym światem pisze ks. Królikowski w tej książce.
Kilku zagadnieniom autor poświęcił szczególnie wiele miejsca. Jest to przede wszystkim zagadnienie świadectwa chrześcijańskiego i wewnętrznej dialek-

tyki między tym, co obiektywne (Chrystus Odkupiciel), a tym, co subiektywne (doświadczenie spotkania z Nim) w wierze chrześcijańskiej. Dla ukazania tych dwóch aspektów wiary autor odwołuje się do encyklik *Redemptor hominis* i *Redemptoris missio*. Rozważania chrystologiczne i misyjne zostały uzupełnione rozważaniami o Trójcy Świętej (te z kolei w nawiązaniu do tryptyku encyklik: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et vivificantem*). Inne szeroko potraktowane zagadnienie należy do dziedziny eklezjologii: Jana Pawła II wizja Kościoła jako komunii (communio personarum). Ponadto autor porusza takie tematy, jak: relacja wolności do prawdy, chrześcijańska wizja narodu, życie ludzkie, ekumenizm (tego tematu dotyczy zamieszczony w książce tekst zmarłego w 1997 roku ks. Kazimierza Kupca). Rzecz jasna, autor odwołuje się do nauczania Jana Pawła II, ale nie stroni – dowodząc swej erudycji – od nawiązań i dyskusji z różnymi kierunkami myśli teologicznej i filozoficznej, zarówno tak zwanej klasycznej, jak i nowożytnej.

C.R.

Jarosław Kupczak OP, *W stronę wolności. Szkice o antropologii Karola Wojtyły*, Kraków 1999, ss. 131, Cerf – Kairos – Wydawnictwo M – Wydawnictwo Znak.

Karol Wojtyła wniósł ważny i oryginalny wkład w rozwój polskiej filozofii. Z wielu względów jego myśl spotyka się z zainteresowaniem uczonych poza granicami naszego kraju. Wśród znawców i poważnych komentatorów filozofii Wojtyły znajdziemy Włocha (R. Buttiglione), Kanadyjczyka (K. Schmitz) czy Amerykanina (M. Novak; jego szkic zamieszczony został w anonsowanej tu książce). Zafascynowany zagadnieniem podmiotowości człowieka-osoby, Wojtyła podjął się próby syntezy klasycznej filozofii bytu i nowożytnej filozofii świadomości: paradygmatów wydawałoby się całkowicie odrębnych i niemożliwych do pogodzenia.

Polskiemu czytelnikowi, który chciałby dowiedzieć się nieco więcej o filozoficznym dorobku obecnego Papieża, raczej nie zagraża nadmiar lektury. O Karolu Wojtyle napisano już naprawdę dużo, o jego filozofii – jednak niewiele. Z tym większym uznaniem należy odnieść się do książki krakowskiego dominikanina o. Jarosława Kupczaka. Nazwisko o. Kupczaka od pewnego czasu znają – głównie z łamów „Azymutu" – ci, którzy w naszej prasie śledzą komentarze dotyczące myśli Karola Wojtyły-Jana Pawła II. Dodać warto, że wcześniej o. Kupczak odbył studia doktoranckie w Instytucie Jana Pawła II w Waszyngtonie, a obecnie jest wykładowcą i rektorem Kolegium Filozoficzno-Teologicznego oo. Dominikanów w Krakowie.

Pierwszym wrażeniem, jakie narzuca się podczas lektury książki *W stronę wolności*, jest jej przystępny, klarowny styl. Ma ona charakter, w dobrym tego słowa znaczeniu, pogadankowy. Autor opowiada nam intelektualną

biografię Karola Wojtyły, relacjonuje jego spotkania ze św. Janem od Krzyża, św. Tomaszem z Akwinu czy Maxem Schelerem. Dowiadujemy się, że zagadnienia teologiczno-filozoficzne znajdują paralelny wyraz w poezji Wojtyły. Dowiadujemy się także o znaczeniu różnych okresów życia Wojtyły dla rozwoju jego myśli, na przykład o studiach na Angelicum w Rzymie (gdzie mógł zapoznać się z różnymi interpretacjami tomizmu) czy o wykładach w KUL (gdzie w latach pięćdziesiątych dynamicznie rozwijano egzystencjalną wersję tomizmu). Autor podkreśla intelektualną otwartość Karola Wojtyły: myśl Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza z Akwinu oraz D. Hume'a, J. Benthama, I. Kanta, M. Schelera była przedmiotem jego monograficznych „wykładów lubelskich". Gruntownie mylą się zatem niektórzy biografowie twierdząc, iż „polskie pochodzenie Wojtyły świadczy o jego zaściankowości i niezrozumieniu problemów świata zachodniego" (s. 55n.).
Autor omawia poglądy krakowsko-lubelskiego filozofa z dużą znajomością przedmiotu: dobrze zna zarówno jego „dzieło", jak i „komentarze". Przy okazji prezentacji szczegółowych problemów pokazuje ich szersze historyczno-doktrynalne tło. Na przykład czytelnik w rozdziale „Chrześcijańska inspiracja" (o wpływie chrześcijańskiego Objawienia na antropologię filozoficzną Karola Wojtyły oraz teologicznej interpretacji tego, czego dowiadujemy się z filozofii) otrzymuje przy okazji minitraktat o problemie filozofii chrześcijańskiej (w tej kwestii Wojtyła jest uczniem E. Gilsona – twierdzi autor). W ten sposób książeczka wprowadzająca w myśl Wojtyły stanowi zgrabne zaproszenie do filozofii w ogóle, pokazuje różne tradycje filozoficzne oraz kierunki w etyce i w antropologii filozoficznej.
Tytuł książki sugeruje, że filozofia Karola Wojtyły jest filozofią wolności. Autor przedmowy do tej książki, Jan Galarowicz, zauważa, że nie ma w niej rozdziału dotyczącego wprost wolności. Problem wolności pojawia się tu inaczej: poprzez analizę ludzkiego doświadczenia, świadomości i poznania z jednej – oraz analizę realcji międzyosobowych z drugiej strony. Wolność każdego człowieka jest „uwikłana" w kontekst poznania oraz relacji do innych osób. Dlatego myśl Karola Wojtyły poświęcona jest – mówiąc już językiem Jana Pawła II – „moralnej strukturze ludzkiej wolności". Książka o. Jarosława Kupczaka dobrze to ukazuje.

C.R.

Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje, red. B. Chyrowicz SSpS, Lublin 1999, ss. 229, Towarzystwo Naukowe KUL.

Imię „Dolly" kojarzy nam się dzisiaj z pierwszą sklonowaną owcą. Stało się ono niejako hasłem wywoławczym różnego rodzaju dyskusji na temat klonowania ssaków, w tym wzbudzającej najwięcej emocji możliwości klonowania człowieka. Doświadczenia związane z postępem technicznym niejedno-

krotnie już przekonały nas, że droga od technicznych możliwości do ich praktycznego zastosowania bywa bardzo krótka. To, co możliwe, a ponadto – pozornie przynajmniej – korzystne, bywa stosunkowo szybko uznawane za moralnie i prawnie dopuszczalne. Czy klonowanie człowieka może przynieść gatunkowi ludzkiemu, podobnie jak ma to miejsce w przypadku klonowania zwierząt, wymierne korzyści? Czy owe korzyści są w stanie usprawiedliwić zastąpienie matki natury swoistą manufakturą konstruowania ludzkich zarodków? Czy uznany za genetycznie wartościowy i z tego powodu powielony ludzki organizm gwarantuje jego posiadaczowi szczęśliwe życie? Czy to szansa polepszenia ludzkiego gatunku, czy też zagrożenie utraty właściwej człowiekowi niepowtarzalności wykraczającej poza przynależność do biologicznego gatunku?

Autorzy artykułów zawartych w książce: *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje* starają się – każdy stosownie do posiadanych kompetencji – odpowiedzieć na te frapujące pytania. Jacek A. Modliński i Jolanta Karasiewicz (pracownicy naukowi Instytutu Genetyki i Hodowli Zwierząt PAN w Jastrzębcu) dokładnie i rzeczowo objaśniają możliwe dzisiaj techniki klonowania ssaków; Magdalena Fikus (z Instytutu Biochemii i Biofizyki PAN) omawia problem transgenicznych zwierząt, których klonowanie mogłoby przynieść człowiekowi wymierne korzyści; Juan de Dios Vial Correa (prezydent Papieskiej Akademii Życia oraz rektor Katolickiego Uniwersytetu w Santiago de Chile) zastanawia się, jak dalece klonowanie człowieka mogłoby wpłynąć na dehumanizację ludzkiego gatunku; Barbara Chyrowicz SSpS (z Katedry Etyki Szczegółowej KUL) analizuje kwestię, czy klonowanie mogłoby naruszyć identyczność osoby; Leon R. Kass (jeden z twórców współczesnej bioetyki jako odrębnej dziedziny naukowej) przedstawia problem klonowania człowieka na tle przemian w mentalności współczesnego społeczeństwa spowodowanych szerokim stosowaniem metod „in vitro". Wszyscy autorzy opowiadają się zdecydowanie przeciw klonowaniu człowieka.

J.M.

Tomasz KORPYSZ

V COLLOQUIA NORWIDIANA
Sprawozdanie z sympozjum „Norwid a chrześcijaństwo”
Lublin, KUL 13-15 X 1999

„Chrześcijaninem jestem przez Łaskę Bożą” – napisał w jednym z listów Cyprian Norwid. Wyznanie to odsłania istotną prawdę o poecie – fakt, że był on człowiekiem głęboko wierzącym, a chrześcijaństwo stanowiło niezbywalny składnik jego osobowości, było jednym z elementów organizujących życie i twórczość poety. Nieuwzględnianie światopoglądu czy choćby horyzontu aksjologicznego artysty przy analizie jego spuścizny doprowadzić może do nieporozumień czy wręcz błędów interpretacyjnych. Zważywszy na wciąż istniejące wątpliwości teoretyczne dotyczące języka religijnego i sacrum w literaturze oraz bogactwo problematyki, jaką w tym zakresie niosą teksty Norwida, Zakład Badań nad Twórczością Cypriana Norwida Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego postanowił zorganizować konferencję zatytułowaną „Norwid a chrześcijaństwo”. Sympozjum odbyło się w Lublinie w dniach 13-15 X 1999 roku i było już piątym spotkaniem z cyklu „Colloquia Norwidiana”. Dotychczasowe „rozmowy o Norwidzie” wprowadziły do norwidologii wiele nowych pytań, rozstrzygnięć istniejących problemów, reinterpretacji dotychczasowych ujęć. Tegoroczna konferencja, której temat zainteresował ponad dwadzieścioro norwidologów z kraju i z zagranicy, niewątpliwie także wzbogaci stan wiedzy o Cyprianie Norwidzie. Będzie też stanowiła wkład środowiska naukowego zajmującego się Norwidowską spuścizną do obchodów Wielkiego Jubileuszu chrześcijaństwa.

W czasie sympozjum, które uroczyście otworzył Jego Magnificencja Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ksiądz profesor Andrzej Szostek, wygłoszone zostały referaty przyjmujące różne perspektywy badawcze i rozmaite metodologie. Autorzy sięgali zarówno do metod wypracowanych przez literaturoznawstwo, jak też do językoznawstwa, filozofii, a nawet psychologii, muzykologii i historii sztuki. Wśród referatów były wystąpienia o charakterze ogólnym, teoretycznym, i takie, które skupiały się na konkretnym zagadnieniu, motywie czy wręcz słowie. Materiał badawczy stanowiły przy tym dla niektórych referentów wszystkie teksty Norwida, dla innych zaś – wybrane grupy utworów (najczęściej – cykl *Vademecum*), a nawet jedno konkretne dzieło (*Wanda*).

Sesję rozpoczął referat Władysława Stróżewskiego „Filozofia człowieka

w *Vade-mecum* Cypriana Norwida". Autor – filozof i muzykolog – zwrócił uwagę na muzyczność poetyckiego cyklu, na jego polifoniczną strukturę, w której kilka podstawowych motywów wciąż powraca w nowych modyfikacjach i konfiguracjach. Najważniejszym, wciąż przewijającym się tematem *Vade-mecum* jest kondycja człowieka i istota człowieczeństwa. Prelegent podkreślił, że człowiek jest zanurzony jednocześnie w sferze sacrum i w sferze profanum: jest wprawdzie „kapłanem", ale – jak pisze Norwid – „kapłanem bezwiednym i niedojrzałym". Człowiek jest w sposób nieuchronny związany z rzeczywistością ziemską, materialną, ale jego istota leży w sferze sacrum, prowadzi go ku transcendencji. Życie ludzkie polega między innymi na „dojrzewaniu do kapłaństwa", zdobywaniu samoświadomości. W sposób oczywisty wiąże się to z pracą, trudem, koniecznością podejmowania ofiar i wyrzeczeń, a także z wędrówką, pielgrzymowaniem. Jak podkreślił profesor Stróżewski, pielgrzymowanie – podstawowy topos *Vade-mecum* – jest stanem konstytutywnym dla człowieka, stanowi o jego dojrzałości i godności, umożliwia osiągnięcie pełni człowieczeństwa.

Ksiądz Antoni Dunajski znaczącą część wystąpienia na temat: „Teologiczny wymiar twórczości Norwida na przykładzie jego refleksji o pochodzeniu człowieka" poświęcił zagadnieniom ogólnym, teoretycznym, dotyczącym problemu badań sakralności literatury. Autor podkreślił między innymi konieczność wyrazistego rozróżnienia terminów „sacrum w literaturze", „teologia w literaturze" i „teologia literacka". Pierwszy z nich odnosi się do wyraźnej obecności tematów, motywów sakralnych, religijnych w dziełach; drugim określa się istnienie ukrytych wątków teologicznych, które odkrywa interpretator tekstu; trzeci zaś winien być zarezerwowany dla elementów świadomej – choć niekoniecznie pretendującej do miana spójnego i całościowego systemu – refleksji teologicznej. Zdaniem prelegenta w przypadku Norwida można mówić nie tylko o sacrum czy teologii w literaturze, ale także o teologii literackiej. Ksiądz Profesor wskazywał na oryginalność niektórych Norwidowskich rozważań teologicznych, nie omieszkał jednak ujawnić pojawiających się niespójności czy błędów. Druga część wystąpienia dotyczyła antropologii Norwida. Autor przypomniał, że poeta jednoznacznie krytycznie wypowiada się o teorii ewolucji i wielokrotnie podkreśla Boskie pochodzenie człowieka, obecność sacrum w ludzkim wnętrzu. Jednocześnie jednak Norwid wskazuje na nieuchronne uwikłanie w doczesność i skażenie grzechem. Natura ludzka rozpięta jest między sacrum a profanum; zdaniem poety zamykanie się na którąś z tych sfer jest błędem, jest sprzeniewierzeniem się naturze ludzkiej.

Referat ojca Jacka Salija OP „Problem męczeństwa u Norwida" w znacznej mierze poświęcony był refleksji nad stosunkiem autora *Assunty* do męczenników wczesnochrześcijańskich. Zajmują oni ważne miejsce w Norwidowskim myśleniu o Kościele i historii chrześcijaństwa, są wzorem postawy wierności i zaufania; czasy pierwszych wyznawców jawią się poecie jako okres wiernego realizowania przykazań. Męczeństwo jest, zdaniem prelegenta, najbardziej wyrazistym przykładem dochowywania wierności Chrystusowi. Ojciec Profesor nie ograniczył się jednak tylko do wczes-

nego okresu rozwoju Kościoła, zajął się szerzej pojętą Norwidowską wizją cierpienia i męczeństwa. Wskazał na to, że oba pojęcia i określane nimi postawy są dla poety niezwykle ważne i niemal zawsze pozytywnie przez niego wartościowane, pod warunkiem wszakże, że mają one wymiar sakralny. Norwid jednak, jak podkreślił ojciec Salij, odżegnuje się od niepotrzebnego szafowania zdrowiem i życiem, celowego szukania męczeńskiej śmierci. Czym innym jest bowiem sprostanie powstałej sytuacji, wyzwaniu, czym innym zaś dążenie do męczeństwa, postawa „cierpiętnictwa". Istotnym wątkiem rozważań była też refleksja nad Norwidowską opozycją między męczeństwem a wojną. O ile męczeństwo w niektórych sytuacjach bywa konieczne i jest zwykle wartościowane pozytywnie, o tyle wojna jest przez poetę traktowana jako wynaturzenie, zło. W kontekście rozważań na temat męczeństwa interesująca była jeszcze jedna myśl ojca Salija: dostrzeżenie wątków męczeńskich w Norwidowskich opisach losu artysty.

Profesor Stefan Sawicki zajął się w swoim wystąpieniu Norwidowską wizją kultury. Zagadnienie to jest tym bardziej interesujące, że rzeczownik „kultura" nie występuje w żadnym tekście autora *Promethidiona*. Referat dotyczył problemu szerszego – kategorii kultury. Profesor Sawicki poddał analizie te fragmenty Norwidowskich tekstów, w których mowa jest na przykład o cywilizacji, przede wszystkim zaś – o artyzmie, pięknie i sztuce. Sztukę rozumie Norwid bardzo szeroko, włącza w jej obręb wiele różnych sfer działalności ludzkiej. Jest ona dla niego tym, co umożliwia dotarcie do prawd wyższych, przejście ze sfery profanum do sfery sacrum. Człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, ma udział w ciągłym Boskim procesie stwarzania, który prowadzi między innymi do konkretyzacji, materializacji piękna. Kategoria piękna stała się jednym z podstawowych zagadnień wystąpienia profesora Sawickiego; nie bez przyczyny powracającym motywem oraz swego rodzaju kluczem interpretacyjnym referatu stał się znany cytat z *Promethidiona*: „Cóż wiesz o pięknem? Kształtem jest miłości". Wielostronna, dogłębna analiza tego cytatu oraz rozważania nad wzajemnymi związkami triady: piękno – sztuka – kultura doprowadziły do wniosku, iż sztuka jest pięknem wyrastającym z miłości; jest kształtem, czyli wcieleniem, zmaterializowaniem miłości. W perspektywie takiej konstatacji zrozumiały stał się nieco zaskakujący dla czytelników *Promethidiona* tytuł referatu profesora Sawickiego: „«Kształtem jest miłości» – Norwid o kulturze".

George Gömöri tytułem swego referatu „Stosunek Norwida do wczesnego chrześcijaństwa" jasno zakreślił granice przyjętego obszaru badawczego. Autor podkreślał liczną obecność wątków wczesnochrześcijańskich w tekstach Norwida oraz pozytywne wartościowanie pierwszych wieków chrześcijaństwa, a zwłaszcza – pierwszych wyznawców. Profesor Gömöri potwierdził wcześniejsze obserwacje ojca Salija o tym, że męczennicy pierwszych wieków są przez Norwida oceniani niezwykle wysoko i niejednokrotnie traktowani jako punkt odniesienia i wzór. Profesor Gömöri podkreślił fakt, że osobiste rzymskie doświadczenia Norwida, jego podróże, spotkania i lektury miały niewątpliwie wpływ na to, że tak wiele miejsca poświęca poeta Rzymowi, a także na to, że tak

licznie reprezentowane są w jego twórczości motywy biblijne. Autor zwrócił też uwagę na fakt, że Norwid wielokrotnie przeprowadza porównania między pierwszymi chrześcijanami a współczesnymi sobie wyznawcami. Z zestawień takich wynika dość negatywny obraz dziewiętnastowiecznego chrześcijaństwa. Z drugiej jednak strony można zauważyć interesujące paralelizmy w Norwidowskich opisach społeczności wczesnochrześcijańskich i w uwagach na temat postaw i losu polskich emigrantów. W tym przypadku rozważania Norwida niejednokrotnie służą dowartościowaniu współczesnych, w pewnym sensie – nadaniu celu i wymiaru sakralnego ich działaniom, ich posłannictwu.

Wystąpienie Zofii Trojanowicz mieściło się w gronie tekstów rekonstruujących Norwidowskie widzenie chrześcijaństwa, skupiało się jednak na czasach współczesnych artyście. Autorka wskazywała no to, że mimo silnego wpływu filozofii A. Cieszkowskiego i B. Trentowskiego, zaskakująco mało jest w twórczości Norwida śladów zainteresowania dziewiętnastowiecznym piśmiennictwem religijnym, które – zwłaszcza we Francji – przeżywało wówczas rozkwit. Znacznie ważniejsze dla artysty i silniej obecne w jego twórczości są pisma Ojców Kościoła, zwłaszcza zaś – Biblia. Teksty te traktuje Norwid jako niemal jedyne, a na pewno – najważniejsze źródła, do których powinien sięgać każdy wierzący. Jednym z nieco zaskakujących wniosków płynących z wystąpienia „Norwid wobec dziewiętnastowiecznej myśli chrześcijańskiej" była myśl, że kluczem do zrozumienia Norwidowskiej wizji chrześcijaństwa jest perspektywa Kościoła drugiej połowy XX wieku, Kościoła posoborowego. Swoją tezę profesor Trojanowicz udowadniała na przykładzie Norwidowskiej refleksji o pracy, wiązanej przez poetę nie tylko z oryginalnością i sztuką, ale także z ludzką podmiotowością i wolnością oraz sferą sacrum. Praca jest bowiem dla Norwida z jednej strony skutkiem grzechu pierworodnego, z drugiej zaś – realizacją miłości człowieka do Boga, drogą powrotu do Stwórcy.

Ryszard Zajączkowski w referacie „Kościół – naród – ludzkość. Społeczno-religijne wątki myśli Cypriana Norwida" skupił się przede wszystkim na Norwidowskim rozumieniu dwóch pierwszych pojęć i podkreślił, że dla poety rzeczywistości nimi nazywane są ze sobą nierozerwalnie połączone. Naród bowiem, jako zjawisko nie mające charakteru czysto socjologicznego, zbudowane wokół wspólnych wartości, zawierające elementy sacrum, może się w pełni ukształtować i rozwinąć jedynie poprzez łączność z Kościołem, z drugiej zaś strony Kościół najpełniej objawia się w dojrzałych organizmach społecznych, jakimi są narody. Wiele uwagi prelegent poświęcił analizie niekiedy fantastycznych Norwidowskich opisów historycznego rozwoju chrześcijaństwa, zwłaszcza chrystianizacji Europy. Podstawowym zagadnieniem referatu stało się jednak samo pojęcie Kościoła. Doktor Zajączkowski wskazywał na to, że Norwid rozumie je bardzo szeroko; w jego wizji Kościół przekracza granice ściśle określonej rzeczywistości historyczno-kulturowej. Z jednej strony obejmuje on bowiem niektórych wyznawców innych religii, z drugiej zaś – można mówić o prefiguracji Kościoła w czasach przedchrześcijańskich. Zdaniem prelegenta całe dzieje ludzkości mają dla Norwida wymiar eklezjalny.

Ostatni referat pierwszego dnia obrad wygłosił profesor Józef Fert. W wystąpieniu zatytułowanym „Norwid wobec towianizmu" zajął się on stosunkiem Norwida do dziewiętnastowiecznego chrześcijaństwa, a zwłaszcza niektórych jego przejawów. Dużą część rozważań stanowiła rekonstrukcja miejsca i roli towiańszczyzny w środowisku emigracyjnym, a także wpływu, jaki ruch ten wywarł na niektórych jej przedstawicieli – zwłaszcza Mickiewicza. U podłoża ostrego konfliktu Norwida z Mickiewiczem było między innymi właśnie zaangażowanie się autora *Pana Tadeusza* w nową formację religijną i jego późniejszy – obcy Norwidowi – mistycyzm. Sam Norwid nie uznawał towiańszczyzny za zjawisko poważne, uważał je raczej za swego rodzaju prowokację intelektualną. Wynikało to być może z faktu, że Towiański i jego zwolennicy z czasem coraz bardziej oddalali się od ortodoksji. Profesor Fert przypomniał poza tym nieporozumienia (prostowane już przez samego Norwida) wynikające stąd, że zwolennikiem towianizmu był brat poety – Ludwik. Autor *Vade-mecum* kilkakrotnie ostro i zdecydowanie odżegnywał się od głosów w jakikolwiek sposób łączących go z Kołem Sprawy Bożej. Fakt, że pozostawał poza szerokim kręgiem towiańczyków, uważał przy tym Norwid za powód do dumy; podobnie traktował też otwarte sprzeciwienie się Mickiewiczowi i jego koncepcji mesjanizmu.

Drugi dzień sesji zdominowały wystąpienia poświęcone problemom języka Cypriana Norwida, ze szczególnym uwzględnieniem języka religijnego. Pierwszym z nich było wystąpienie Jadwigi Puzyniny „Leksyka religijna w «Indeksie słownictwa Cypriana Norwida»". Jego podstawę stanowiły dane kartoteki kierowanej przez Panią Profesor Pracowni Słownika Języka Cypriana Norwida; jako kontekst porównawczy służyły zaś wydawnictwa leksykograficzne obrazujące stan polszczyzny dziewiętnastowiecznej oraz idiolekt Adama Mickiewicza. Autorka zestawiła kilkadziesiąt jednostek leksykalnych, wśród których znalazły się między innymi takie, jak: chrześcijanin, kościół, msza, krzyż, kapłan, anioł, piekło, oraz formacje od nich pochodzące. Podział analizowanych wyrazów ze względu na typy tekstów, w których występują, pozwolił autorce wyróżnić między innymi grupę poetyzmów, umożliwił też zauważenie tego, że niektóre jednostki leksykalne są charakterystyczne dla konkretnego tekstu, na przykład współtworzą jego koloryt. Porównania liczbowe z językiem Mickiewicza ujawniły fakt, że Norwid używał leksyki religijnej znacznie częściej; niejednokrotnie tworzył też interesujące neologizmy, na przykład: s-przeciw-chrześcijańszczenie. Charakterystyczne dla Norwida jest też unikanie zdrobnień, których wiele pojawia się w pismach autora *Dziadów*, a także wyraźna predylekcja do zastępowania wyrazów z rodziny „katolicki" leksemami z rodziny „chrześcijański".

Wystąpienie Tomasza Korpysza na temat: „«Chrześcijanin» w pismach Cypriana Norwida" skupiało się na analizie semantyki, wartościowania i łączliwości leksemu „chrześcijanin". Autor poddał oglądowi wszystkie Norwidowskie użycia analizowanego rzeczownika, który w pismach autora *Promethidiona* występuje prawie trzy razy częściej niż w tekstach Mickiewicza. Norwid niejednokrotnie dokonuje przy tym modyfikacji semantycznych, przede wszystkim

zaś – aksjologicznych neutralnego w języku ogólnym leksemu. W kilkunastu przypadkach poeta nadaje mu pozytywne wartościowanie, w podobnej liczbie przykładów osoby określane jako chrześcijanie poddane są surowej krytyce. Szczególnie interesujący jest fakt, że osobom, które nie są wierne przykazaniom i sprzeniewierzają się nauce Chrystusa, Norwid odmawia miana chrześcijanina. Z drugiej strony do wspólnoty chrześcijańskiej włącza on niekiedy osoby nieochrzczone, które – choćby nieświadomie – realizują w swym życiu prawdy ewangeliczne. Ostatecznym kryterium weryfikacji i oceny każdego chrześcijanina jest dla Norwida nie formalna przynależność do Kościoła, lecz codzienna postawa wobec świata.

Referat Piotra Sobotki „Negatywne uczucia w *Vade-mecum* a Norwidowski horyzont aksjologiczny" łączył elementy literaturoznawstwa, językoznawstwa i psychologii. Autor przedstawił w nim kilka różnych metod opisu emocji, wskazując przy tym na trudności, jakie wiążą się z ostrym oddzielaniem poszczególnych uczuć. Rozdział taki bywa często niemożliwy, podmiot bowiem doświadcza kilku emocji jednocześnie. Konstatacja tego faktu skłoniła prelegenta do wprowadzenia istniejącego w psychologii pojęcia „wiązki uczuć", które okazało się szczególnie przydatne do analiz tekstów literackich. Spośród różnych językowych środków wyrażania emocji (np. metafor, frazeologii, leksemów nazywających i konotujących) autor wybrał środki leksykalne. Analiza nazw uczuć negatywnych występujących w *Vade-mecum* stała się zasadniczą częścią wystąpienia. Interesująca była refleksja nad tym, że w wielu Norwidowskich utworach emocje traktowane zwykle jako negatywne są wzbogacane o element transcendentny, prowadzą w konsekwencji ku dobru (np. umożliwiają pełniejszy rozwój duchowy); w niektórych zaś tekstach emocje takie mają wprost wartościowanie pozytywne. Przewartościowania, których dokonuje Norwid w badanym zakresie, wynikają zwykle, jak podkreślił Sobotka, z chrześcijańskiego horyzontu aksjologicznego autora *Vade-mecum*.

Celem referatu „Norwid wobec romantycznych prób odnowy języka religijnego epoki" wygłoszonego przez Wojciecha Kudybę było ukazanie idiolektu Norwida (a raczej jego części dotyczącej sfery religijnej) na tle ogólnego języka dziewiętnastowiecznego. Autor wskazywał na to, że wiele nazw czy całych sformułowań, które przyjęło się uważać za neologizmy Norwida, zapożyczał on z katechizmów, a także z pism współczesnych filozofów i teologów, przede wszystkim Krasińskiego, Cieszkowskiego i Trentowskiego. Innowacje językowe wymienionych autorów związane były z tym, że próbowali oni tworzyć własne systemy historiozoficzne, przez co zwykle przynajmniej ocierali się o heterodoksję. Norwidowskie próby „odnowy języka religijnego" wynikały tymczasem z przekonania, że konieczne jest docieranie do realnie istniejącej, choć ukrytej prawdy, odczytywanie wciąż na nowo źródeł, przywracanie wyrażeniom ich pierwotnych, zatraconych znaczeń. Znaczną część bogatego w konteksty referatu doktora Kudyby stanowiły przykłady Norwidowskich neologizmów czy metafor dotyczących sfery sacrum. Autor poddawał je wnikliwej analizie i interpretacji zarówno ze względu na znaczenie teologiczne i zgodność z oficjalną nauką Kościoła, jak też

ze względu na ewentualne pokrewieństwa z terminami występującymi w pismach innych myślicieli epoki.

Anna Kadyjewska w wystąpieniu zatytułowanym „«TEN, który jest wszystko, jest wszędzie». O Bogu w pismach Norwida" zajęła się problemem Norwidowskiego obrazu Stwórcy. Autorka wskazywała na różne możliwe sposoby mówienia o Najwyższym, skupiła się jednak na metaforach i peryfrazach. Analiza dotyczyła tych cech Boga, które są charakterystyczne dla twórczości autora *Assunty*. Norwidowskie opisy opierają się na antonimicznych parach typu: bliskość – dalekość, istnienie – nieistnienie, poznawalność – niepoznawalność. Poddany analizie materiał został pogrupowany ze względu na to, do której Osoby Trójcy Świętej odnosił się dany fragment. Twórczość Norwida okazuje się wyraźnie chrystocentryczna; Chrystus jest przy tym przedstawiany zwykle w perspektywie męki i śmierci, jest przede wszystkim Chrystusem cierpiącym, rzadziej – zmartwychwstałym. W obrazie Boga Ojca natomiast Norwid podkreśla zwykle właśnie Jego ojcostwo. Zwraca uwagę mała liczba kontekstów bezpośrednio odnoszących się do Ducha Świętego. Kadyjewska zauważyła jednak, że wiele fragmentów, w których rozważany jest problem wolności, w głębokiej strukturze semantycznej wiąże się z Norwidowską wizją Ducha Świętego. Rozważania autorki pozwoliły zweryfikować tezę, iż Bóg Norwida to wyłącznie Deus Verbum i Deus Veritatis; z pism poety wyłania się bowiem także wyraźny obraz Deus Caritatis.

Zagadnieniu języka artystycznego, a w szczególności kwestii stylu artystycznego poświęcone było wystąpienie profesor Teresy Skubalanki zatytułowane „Z problematyki stylistycznej religijnych wierszy Norwida. Język religii, język poezji". Nieco miejsca zajęła w tym referacie ważna i wciąż dyskutowana kwestia teoretyczna: konieczność wytyczenia granic języka i stylu oraz wskazania charakterystycznych, konstytutywnych cech stylu artystycznego. Zasadnicza część wystąpienia dotyczyła innego zagadnienia, mianowicie porównawczego zestawienia języka religijnego i języka poetyckiego. Materiałem badawczym stały się dla autorki z jednej strony psalmy, z drugiej zaś – wiersze z *Vademecum*. Zainteresowanie Pani Profesor skupiło się przy tym szczególnie na problemie symbolu i symboliczności w obu wymienionych cyklach. Autorka nie poprzestała na wyszukiwaniu paralelizmów czy wręcz Norwidowskich zapożyczeń, wskazała też na wprowadzane przez poetę modyfikacje biblijnych obrazów; przedstawiła wreszcie własną propozycję rozumienia terminu „symbol". Interesujące były obserwacje statystyczne profesor Skubalanki, z których wynikało na przykład, że najczęstszym pojęciem przywoływanym w psalmach jest „Bóg", w *Vade-mecum* zaś – „człowiek".

Rozważania Krzysztofa Trybusia, prowadzone z uwzględnieniem szerokiego tła kulturowego, dotyczyły jednego z istotniejszych dla Norwida, bogatych w rozmaite konotacje pojęć – starości. Autor, podobnie jak profesor Sawicki, potraktował zagadnienie szeroko i przedstawił uwagi na temat starości jako kategorii kulturowej. Doktor Trybuś wskazywał na to, że motyw starości w pismach Norwida pojawia się bardzo często. Poeta wielokrotnie pisze o sobie jako o osobie starej; charakterystyczne jest

to, że czyni to już jako mężczyzna trzydziestokilkuletni. Fakt ten wypływa być może z wyraźnego Norwidowskiego nachylenia w stronę przeszłości, historii, tradycji. Jest on też zapewne wynikiem silnie w kulturze obecnego związku starości z dojrzałością, mądrością, przeciwstawianym niedoświadczonej, nierozważnej młodości. Doktor Trybuś podkreślił też, że szacunek dla ludzi starszych, ważna rola, jaką pełnią oni w strukturze rodzinnej i społecznej, pozytywne wartościowanie starości są wspólne chrześcijaństwu i starożytności. Norwidowskie rozważania na temat starości mogą być kolejną próbą łączenia, godzenia antyku z chrześcijaństwem. Mówiąc o przyczynach częstego pojawiania się tematu starości w pismach Norwida, a zwłaszcza autokreacji poety na starca, warto wspomnieć, że starość wiąże się także z ustabilizowaną sytuacją życiową i szacunkiem otoczenia. Tych wartości brakowało autorowi *Fatum* przez całe życie.

Ostatni dzień obrad otworzył referat profesor Elżbiety Feliksiak „Ukryta struktura *Vade-mecum*". Autorka zajęła się w nim dyskutowanym niemal od początków norwidologii problemem spójności *Vade-mecum* jako cyklu oraz wiązań istniejących między poszczególnymi ogniwami. Poszukiwanie struktury obejmującej całość *Vade-mecum* rozpoczęło się zrekonstruowaniem i skomentowaniem schematów wypracowanych przez innych badaczy. Najbardziej znany spośród nich jest zaproponowany przez Juliusza W. Gomulickiego model „klamrowania". Autorka wskazała poza tym na swego rodzaju system dziesiętny, wyznaczany przez utwory najważniejsze, podkreślające podstawowe motywy cyklu. Taki schemat bywa niekiedy interpretowany jako odwzorowanie struktury różańca. Profesor Feliksiak podkreśliła, że spośród wielu możliwych modeli najlepszy wydaje się ten, który opiera się na motywie drogi. Droga, wędrówka jest naczelnym, powtarzającym się toposem *Vade-mecum*, który organizuje całość cyklu. Jak zaznaczyła prelegentka, w przypadku Norwidowskich liryków nie jest to zwykła wędrówka, lecz swego rodzaju pielgrzymka, pielgrzymka dojrzałego chrześcijanina przez pustynię życia.

Referat profesora Mieczysława Inglota „Chrześcijańska reinterpretacja legendy o Wandzie w polskim dramacie pierwszej połowy XIX w. (Ze szczególnym uwzględnieniem *Wandy* Cypriana Norwida)" wprowadził do rozważań kontekst romantycznej i przedromantycznej literatury krajowej. Autor wskazał na fakt, że Norwid, podejmując się literackiego przedstawienia mitu o Wandzie, wpisywał się w żywą w tym czasie tradycję. Motyw ten był bowiem bardzo popularny w literaturze polskiej przełomu XVIII i XIX wieku, a zwłaszcza w pierwszej fazie romantyzmu. Wandę traktowano wówczas nie tylko jako godnego pamięci bohatera, ale też jako wzór postawy wierności wyższym ideałom i wartościom. Interesujący jest fakt, że w wielu utworach postać Wandy była przez autorów chrystianizowana. Podkreślano na przykład niezniszczalność jej ciała, co przywodzi na myśl opisy chrześcijańskich świętych. Śmierć Wandy przedstawiano przy tym niekiedy na wzór męczeńskiej śmierci Chrystusa, choć jednocześnie w opisach można odnaleźć elementy rytuałów przedchrześcijańskich. Z drugiej strony postać Wandy w niektórych przypadkach nosiła rysy Matki Bożej. Istotnym wątkiem przy-

woływanych przez profesora Inglota dramatów jest też podkreślanie szczególnego powołania, wybrania Słowian. *Wanda* Norwida, mimo oryginalności realizacji tematu, w wielu aspektach czerpie z wzorów dawniejszych. W Norwidowskim ujęciu wyraźne są także wątki chrześcijańskie, ważny okazuje się motyw szczególnego wybrania Słowian, podkreślona jest rola mogiły Wandy jako narodowego symbolu.

Piotr Chlebowski poruszył w swoim referacie problem epopei w twórczości Norwida. Wskazał na to, że epos, gatunek o bogatej historii, był przez poetę uważany za jedną z najlepszych form mówienia o dziejach. Autor *Ad leones* wielokrotnie pisał o wybitnych realizacjach gatunku w literaturze światowej, sam także dążył do stworzenia dzieła na ich miarę. Doktor Chlebowski zauważył, że Norwidowska wizja epopei wyraźnie różniła się od jej romantycznej koncepcji, wypływała bowiem z jego postawy religijnej, z teologicznego widzenia świata. Najważniejszą tezą referatu „Epopeja chrześcijaństwa a epopeja chrześcijańska w twórczości Norwida" był postulat o konieczności rozróżniania wymienionych w tytule pojęć. Epopeja chrześcijańska to, zdaniem autora, próba całościowego opisu dziejów świata w perspektywie eschatologicznej. Chrześcijaństwo jest w tym przypadku traktowane jako pewna ponadczasowa, uniwersalna wartość. Przykładem tekstu, który zbliża się do zarysowanego wzorca, jest *Rzecz o wolności słowa*. Epopeja chrześcijaństwa jest z kolei opisem konkretnego fragmentu dziejów, określonej formacji historyczno-kulturowej. Norwidowskim przykładem spełniającym autorską charakterystykę gatunku jest, zdaniem prelegenta, *Quidam*. Warto zaznaczyć, że opisywane formy wypowiedzi nie wykluczają się, lecz raczej dopełniają.

Grażyna Halkiewicz-Sojak wygłosiła referat o nieco zagadkowym tytule: „O Norwidowskim Piaście Kołodzieju i motywie środka, czyli kilka uwag o pułapce dychotomicznych kategorii interpretacyjnych". Wystąpienie rozpoczęła ona cytatem z rozprawy Czesława Miłosza, we fragmencie tym Miłosz wskazywał na dwie skrajności determinujące postawę badaczy religijności Norwida. Według pierwszej z nich poeta postrzegany jest w perspektywie nowoczesnego, „posoborowego" katolicyzmu, ekumenizmu, otwartości, wartości uniwersalnych, według drugiej zaś Norwid to przedstawiciel katolicyzmu zamkniętego, zaściankowości, to tradycjonalista, antysemita. Autorka referatu wskazała na to, że oba wymienione podejścia naznaczone są znacznymi uproszczeniami, Norwid zaś nie poddaje się takim prostym dychotomiom. Zasadnicza część referatu dotyczyła jednak nie krytyki tytułowych „dychotomicznych kategorii interpretacyjnych", lecz częstego w pismach Norwida motywu koła. Jest on – jak stwierdziła prelegentka – „integracyjny", ma bowiem wymiar wszechogarniający, wiąże uniwersalizm z tradycjonalizmem. Wynalazek koła jest przy tym naznaczony sakralnością, jego początki związane są z Boską interwencją – wizytą aniołów w domu Piasta. Analiza Norwidowskiego ujęcia postaci Piasta Kołodzieja stała się kolejnym istotnym wątkiem rozważań autorki.

Wystąpienie profesor Elżbiety Wolickiej „«Przymierza łuk». Myśl o sztuce w pismach Cypriana Kamila Norwida" opierało się przede wszystkim na analizie teoretycznych uwag Norwida o sztu-

ce, zwłaszcza zaś rozprawy *Sztuka w obliczu dziejów*. Autorka podkreśliła sakralność sztuki w ujęciu Norwida, fakt, że jest ona drogą do sacrum, swego rodzaju sakramentem, który łączy człowieka z Absolutem. Jednocześnie jednak poeta nie odrywał sztuki od codzienności, przeciwnie – niemal wszelkiej działalności artystycznej stawiał cele utylitarne. Ważnym wątkiem rozważań prelegentki była rekonstrukcja Norwidowskiej historii sztuki, poetyckich, niekiedy fantastycznych opisów jej rozwoju i doskonalenia się, a także problem relacji sztuka – naród. Rozważania nad Norwidowską koncepcją sztuki prowadzone były na szerokim tle filozoficznym; autorka przywoływała zwłaszcza idealizm niemiecki. Ważnym kontekstem porównawczym dla badanego zagadnienia są, zdaniem prelegentki, przede wszystkim poglądy estetyczne Schellinga i Goethego.

Referat siostry Aliny Merdas RSCJ zatytułowany „«Dochodzić – trud», czyli o problemach badań nad chrześcijaństwem Norwida" w pewnym zakresie dopełniał wystąpienie księdza Antoniego Dunajskiego. Autorka także zajęła się problemami teoretycznymi. Wskazała między innymi na obecne w norwidologii dwie postawy badawcze: poszukiwanie wątków religijnych w twórczości Norwida oraz docieranie do religijności czy systemu wartości samego artysty. O ile pierwsza metoda opiera się jedynie na Norwidowskiej spuściźnie, o tyle druga winna sięgać przede wszystkim do materiałów biograficznych. Wyciąganie z tekstów artystycznych jednoznacznych wniosków na temat przekonań czy horyzontu aksjologicznego ich twórcy prowadzić może niekiedy do błędnych interpretacji. Autorka podała kilka przykładów takich niewłaściwych odczytań czy nadinterpretacji. Refleksja nad grupą tekstów krytycznych stanowiła część zasadniczą omawianego wystąpienia. Siostra Merdas zwróciła uwagę na to, że lektura rozpraw norwidologicznych przynosi niejednokrotnie wiele informacji na temat ich autorów. Konkretne rozstrzygnięcia interpretacyjne, na przykład całkowicie pomijające religijność Norwida, są często konsekwencją określonego światopoglądu badacza. Niekiedy błędy w odczytaniu utworów poety wynikają też, jak zauważyła prelegentka, po prostu z nieznajomości podstawowych prawd wiary czy też tradycji chrześcijańskiej.

Ostatni referat sympozjum zatytułowany „Chrześcijaństwo Norwida w interpretacjach badaczy" został wygłoszony przez Marka Busia. Znawca recepcji Norwida przedmiotem oglądu uczynił istniejące w norwidologii wypowiedzi na temat religijności samego Norwida. Materiał badawczy stanowiły bardzo różne teksty – począwszy od nekrologów, a skończywszy na osobnych publikacjach książkowych. Doktor Buś cytował zarówno wypowiedzi zupełnie pomijające kwestię przekonań religijnych Norwida, jak i takie, w których zagadnienie to było eksponowane. Religijność Norwida bywała w niektórych okresach podnoszona jako naczelna wartość jego twórczości, kiedy indziej zaś stawała się podstawą do formułowania zarzutów o „wstecznictwo" czy „zaściankowość". Charakterystyczny jest fakt, że opinie takie były związane z czasem ich powstania; były też wielokrotnie powtarzane. Interesującym przykładem mogą być teksty pochodzące z okresu Młodej Polski. W niektórych niemal zupełnie brak jest tradycyjnego słownic-

twa religijnego. Autorzy pisali wówczas na przykład o „łączności z Absolutem", używali określeń typu „mistyk", „wizjoner". Jednocześnie jednak pojawiały się w tym czasie wątki niemal hagiograficzne; nazywano poetę „jednym z apostołów", „rycerzem ze straży Chrystusa", „prorokiem" czy wręcz „świętym". Cytowane przykłady potwierdzały uwagę siostry Merdas o tym, że wypowiedzi krytyczne ujawniają przekonania ich autorów; dodać jeszcze można, że noszą na sobie ślad czasu, w którym powstały.

Zagadnienie religijności Norwida wielokrotnie już stawało się tematem rozpraw badaczy. Referaty wygłoszone podczas sympozjum „Norwid a chrześcijaństwo" oraz dość burzliwe dyskusje, jakie toczyły się na sali obrad i w kuluarach, świadczą o tym, że temat ten otwiera wciąż nowe perspektywy badawcze. Część z nich została w czasie sesji dogłębnie zanalizowana, część zaś jedynie zarysowana. Wypada mieć nadzieję, że Norwidowska wizja chrześcijanina i chrześcijaństwa, tak bliska współczesnemu posoborowemu nauczaniu Kościoła, zostanie dzięki ubiegłorocznym „rozmowom o Norwidzie" przybliżona szerszemu gronu odbiorców.

Cezary RITTER

CHRISTUS MANSIONEM BENEDICAT

Starodawny obyczaj każe w uroczystość Objawienia Pańskiego – zwaną także świętem Trzech Króli – po powrocie z kościoła do domu wykaligrafować kredą na drzwiach napis: K + M + B, dodając do tego kolejny Rok Pański. Tym razem – A.D. 2000. W tym akcie pisania kredą na drzwiach chcą uczestniczyć wszyscy domownicy. Zwłaszcza ci najmłodsi, których trzeba brać na ręce, aby mogli dosięgnąć do miejsca napisu. Ksiądz, przypominając swoim parafianom o tym zwyczaju, dodaje, że jest on dla innych – przede wszystkim dla sąsiadów – świadectwem, iż za tymi drzwiami, w domu czy mieszkaniu, mieszkają ludzie wierzący w Chrystusa.

Napis: K + M + B pochodzi – jak powszechnie wiadomo – od pierwszych liter imion trzech magów (mędrców, królów, książąt?) ze Wschodu – Kacpra, Melchiora i Baltazara, którzy zgłębiając księgi i znaki oczekiwali przyjścia Mesjasza. I kiedy znaki zgodziły się z tym, co zapowiadały księgi – wyruszyli w kierunku Betlejem. Ewangelia według św. Mateusza przekazuje nam cały dramatyzm tej podróży – zwłaszcza spotkanie z królem Herodem – i jej następstwa, których finałem była ucieczka Świętej Rodziny do Egiptu. Tę podróż, za głosem, z jednej strony – mądrości, a z drugiej – wiary, tak sobie wyobraził poeta Thomas S. Eliot w wierszu *Wędrówka Trzech Króli* (w przekładzie K. Boczkowskiego):

„Wrogie miasta i nieprzyjazne osiedla,
I wsie brudne, biorące wysokie opłaty:
Trudna to była podróż.
W końcu jechaliśmy już tylko nocą,
Zasypiając co chwila,
Wśród głosów, które w uszach nam śpiewały,
Że nasz trud jest szaleństwem".

Mędrcy dotarli do celu swej podróży, odkrywając tam jeden z paradoksów wiary: dialektykę narodzin i śmierci. Musi umrzeć to, co stare, aby mogło narodzić się nowe. W wierszu Eliota jeden z mędrców, trochę niczym biblijny stary Symeon, wspomina:

„Wszystko to było dawno, pamiętam,
I uczyniłbym to jeszcze raz; ale ustalmy
To, ustalmy
To: czy droga prowadziła nas do
Narodzin czy Śmierci? To były Narodziny – oczywiście,
Mieliśmy dowód, bez wątpienia. Widziałem – narodziny i śmierć,

Lecz sądziłem, że różnią się. Te narodziny – były dla nas
Ciężką i gorzką agonią: jak Śmierć, nasza śmierć".

W starych tradycjach i obyczajach splatają się różne wątki. Kolejne pokolenia wnoszą coś od siebie. Jest więc jeszcze i inny, dziś już mniej znany, sposób odczytywania liter pisanych kredą na drzwiach naszych domostw. Pochodzi on z czasów, kiedy znajmość i użycie łaciny (w której imię Kacper rozpoczyna się od litery „C") było bardziej rozpowszechnione niż obecnie. Według tego sposobu czytamy: „Christus Mansionem Benedicat". Co znaczy: „Chrystus błogosławi (temu) domowi". Było w tym może jakieś nawiązanie do faktu narodzin Zbawiciela w domu cieśli z Nazaretu i do losów tamtej rodziny.

Życie rodzinne jest najbardziej prozaiczną formą życia: każdego dnia te same czynności i troski, ta sama krzątanina. Małżonkom towarzyszy świadomość wyboru i związania na całe życie z tym oto człowiekiem. Jednakże z tego właśnie powodu każdy z domowników wchodzi w najbardziej podstawowe relacje międzyludzkie: uczy się „co to znaczy kochać i być kochanym, a więc, co konkretnie znaczy być osobą" (*Centesimus annus*, nr 39). W społeczeństwach Europy Zachodniej – a w jakiś sposób dotyczy to także Polski – tak pojęte życie rodzinne znalazło się dziś w pewnym kryzysie. W „społeczeństwie doznań" (jak się czasem określa wysoko rozwinięte społeczeństwa konsumpcyjne) ludzie nie chcą żyć tak prozaicznie. Nie zauważają jednak tego, co przy tym tracą, co ich omija: nie tylko wspólne przebywanie osób ze sobą, ale – jak o małżeństwie i rodzinie pisał Karol Wojtyła – „wzajemne przebywanie osób w sobie". Jeśli wolno tak powiedzieć: najbardziej osobowe z ludzkich doznań. Takie „przebywanie osób w sobie" nazywa się miłością. Tej wartości (podobnie jak wartości wiary w Boga) nie da się przeliczyć na cokolwiek innego. Jest ona niewymierna, absolutna. Zarazem jest ona podstawowa. Bez niej relacje międzyludzkie (a w konsekwencji życie społeczne), w których dominuje wyuczona, konwencjonalna uprzejmość i „krawat ślicznie zapięty" (Norwid), tracą swój humanistyczny profil, przyjmując z wolna charakter wyłącznie funkcjonalny.

„Christus Mansionem Benedicat Anno Domini 2000". Tak możemy w Roku Wielkiego Jubileuszu odczytać tradycyjny napis kredą (zdarza się, iż przetrwa on do roku następnego) na drzwiach naszych domostw. W idei Wielkiego Jubileuszu nie chodzi bowiem o nic innego, jak właśnie o to, aby każdy zwrócił się i przybliżył do Chrystusa, a przez to przybliżył się do drugiego człowieka; aby każdy zwrócił się ku człowiekowi – zwłaszcza ku temu sobie najbliższemu: w swojej rodzinie i w domu – a przez to przybliżył się do Chrystusa.

Lublin, 6 stycznia 2000 roku

Maria FILIPIAK

DWUDZIESTY PIERWSZY ROK PONTYFIKATU JANA PAWŁA II – 16 X 1998 – 15 X 1999*

PAŹDZIERNIK

16 X – Przemówienie podczas spotkania z Polakami na placu św. Piotra *Otwórzcie drzwi Chrystusowi.*

17 X – Przemówienie w czasie audiencji dla pielgrzymów z Białorusi *Wolność trzeba stale zdobywać i tworzyć.*

18 X – Homilia podczas Mszy świętej na placu św. Piotra z okazji 20-lecia pontyfikatu Jana Pawła II *Posługa apostolska we współczesnym świecie.*

23 X – Homilia w czasie Mszy świętej na rozpoczęcie roku akademickiego *W poszukiwaniu „oblicza Boga".*

25 X – Homilia podczas Mszy świętej i beatyfikacji: Zefiryn Agostini (1813-1896), Włoch, kapłan; Antoni od św. Anny Galvão (1739-1822), Brazylijczyk, kapłan; Faustyn Miguez (1831-1925), Hiszpan, kapłan; Teodora Guerin (1798-1856), Francuzka, siostra ze Zgromadzenia Sióstr Opatrzności Bożej *Miłowali Boga i służyli Mu całym życiem.*

27 X – Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk *Aby głębiej zrozumieć tajemnicę Boga, człowieka i stworzenia.*

29 X – Przemówienie podczas audiencji dla przyjaciół i dobroczyńców Fundacji Jana Pawła II *Dzieło wielu serc.*

31 X – Przemówienie do uczestników konferencji na temat inkwizycji *Poznać prawdę w szczerości serca.*

LISTOPAD

22 XI – Homilia na rozpoczęcie obrad Synodu Biskupów poświęconego Oceanii *Królestwo Chrystusa nie zna kresu.*

---

* Według „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 19(1998), 20(1999), 21(2000) nr 1 i 2.

29 XI – Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000 *Incarnationis mysterium.*
– Homilia podczas Mszy świętej w I niedzielę adwentu *Idźmy z radością ku Ojcu.*

GRUDZIEŃ

8 XII – Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju.*
12 XII – Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Synodu Biskupów poświęconego Oceanii *Wspólnymi siłami prowadźcie dzieło nowej ewangelizacji.*
15 XII – Homilia podczas Mszy świętej dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni *Człowiek potrzebuje miłości i prawdy.*
22 XII – Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej *Stolica Apostolska chce być domem całego Kościoła.*
23 XII – Przemówienie do Polaków podczas audiencji generalnej *Chrystus objawia miłość Ojca do ludzi.*
25 XII – Homilia podczas pasterki w Bazylice św. Piotra *Oddajmy cześć Zbawicielowi.*
– Orędzie „Urbi et Orbi" *Bóg narodził się dla nas.*
31 XII – Homilia podczas nieszporów na zakończenie 1998 r. *Ten rok wprowadzi nas w Wielki Jubileusz.*

1999

STYCZEŃ

1 I – Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki *Do Niego należy czas i wieczność.*
22 I – Orędzie na XXXIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1999 r. *Środki przekazu cenną pomocą dla tych, którzy szukają Ojca.*
22-28 I – Pielgrzymka apostolska do Meksyku i Stanów Zjednoczonych.
22 I – Meksyk: Ceremonia powitalna *Kontynentalny wymiar podróży.*
23 I – Homilia podczas Mszy świętej w bazylice Matki Bożej z Guadalupe *Niech kontynent nadziei będzie także kontynentem życia.*
– Przemówienie do korpusu dyplomatycznego *Budujcie świat bardziej ludzki i sprawiedliwy.*
24 I – Homilia podczas Mszy świętej na Autodromie im. Braci Rodriguez *Potrzeba nowej ewangelizacji zgodnej ze wskazaniami Kościoła.*
– Przesłanie do chorych *Tajemnicę cierpienia wyjaśnia tylko Chrystus.*

25 I – Przemówienie podczas spotkania czterech pokoleń na stadionie Azteków *Nie dajcie się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężajcie.*

26 I – Stany Zjednoczone: ceremonia powitania w St. Louis *Musi zwyciężyć kultura życia.*

– Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą *Nadszedł czas, aby zabłysło wasze światło.*

27 I – Homilia podczas Mszy świętej w St. Louis *Miłość Serca Chrystusa żąda odpowiedzi.*

LUTY

2 II – *Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1999 r.*

10 II – Audiencja generalna po podróży do Meksyku i Stanów Zjednoczonych *Rodzi się tysiąclecie: umacniajmy wiarę!*

11 II – Przesłanie papieskie do uczestników Krajowego Kongresu Włoskiej Federacji Ćwiczeń Duchownych *Ku chrześcijańskiej doskonałości.*

– Przemówienie podczas wizyty „ad limina Apostolorum" biskupów Laosu i Kambodży *Wierni Chrystusowi aż do heroizmu.*

12 II – Przemówienie do kardynałów i biskupów, przyjaciół ruchu „Focolari" *Głoście Ewangelię miłości.*

17 II – Katecheza w Środę Popielcową *Czas nawrócenia.*

– Homilia wygłoszona w Środę Popielcową *Przez śmierć do pełni życia.*

27 II – Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii Życia *Godność człowieka umierającego.*

MARZEC

1 III – Przemówienie do uczestników XVIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Świeckich *Dawajmy świadectwo Chrystusowi słowem i czynem.*

6 III – Przemówienie do uczestników V Zgromadzenia Ogólnego Papieskiej Akademii Nauk Społecznych *Ludzki kapitał i moralne wartości.*

7 III – Homilia podczas beatyfikacji męczenników hiszpańskich: Wincenty Soler (1867-1936); Deogracias Palacios (1901-1936); Leon Inchausti (1859-1936); Józef Rada (1861-1936); Julian Moreno (1871-1936); Józef Ryszard Diez (1909-1936); Wincenty Pinilla (1870-1936); ks. Emanuel Martin Sierra (1892-1936); oraz Mikołaj Barré (1621--1686), Francuz, kapłan z zakonu minimitów; Anna Schäffer (1882--1925), Niemka, stygmatyczka *Duch Święty napełnił ich miłością.*

12 III – Przemówienie do uczestników Papieskiej Akademii Nauk *Zrównoważony rozwój.*

13 III – Przemówienie do uczestników kursu zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską *Sakrament pojednania w Roku Wielkiego Jubileuszu.*

14 III – *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1999 r.*

25 III – Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą rzymską *Kochajcie życie – ten dar i misję, które Bóg wam powierza.*

– Przemówienie do biskupów z Ukrainy podczas wizyty „ad limina" *Poszukujcie wytrwale dróg dialogu.*

28 III – Homilia w czasie Mszy świętej w Niedzielę Palmową podczas obchodów Światowego Dnia Młodzieży *Jezus Chrystus jest Panem czasu i dziejów.*

KWIECIEŃ

1 IV – Homilia podczas Mszy świętej Krzyżma w Wielki Czwartek *Święto kapłanów.*

– Homilia podczas Mszy świętej Wieczerzy Pańskiej w Wielki Czwartek *Wzniosła tajemnica Eucharystii.*

3 IV – Homilia podczas Mszy świętej w Wigilię Paschalną *Pascha Chrystusa nadzieją świata.*

4 IV – *List Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów.*

– Orędzie „Urbi et Orbi" *Przyjmując śmierć, Chrystus zwyciężył śmierć.*

18 IV – Homilia podczas Mszy świętej kanonizacyjnej: Marcelin Józef Benedykt Champagnat (1789-1840), Francuz, kapłan, założyciel Zgromadzenia Braci Szkolnych Marystów (Małych Braci Maryi); Jan Calabria (1873-1954), Włoch, kapłan, założyciel Zgromadzeń Ubogich Sług i Ubogich Służebnic Bożej Opatrzności; Augustyna Liwia Pietrantoni (1864-1894), Włoszka, zakonnica ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Joanny Antidy Thouret *Ich oczy były otwarte na prawdę i miłość Chrystusa.*

22 IV – Przemówienie do zespołu redakcyjnego „La Civiltà Cattolica" *Wasze pismo jest cenną posługą dla Kościoła.*

24 IV – Przemówienie do laureatów Pokojowej Nagrody Nobla *Poszanowanie wolności i godności człowieka warunkiem pokoju.*

25 IV – Homilia podczas Mszy świętej z okazji święceń kapłańskich *Kapłaństwo wielkim darem i tajemnicą.*

27 IV – *Przesłanie Ojca Świętego do biskupów Etiopii i Erytrei.*

MAJ

2 V – Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej: o. Pio z Pietrelciny (1887-1968), Włoch, kapłan z zakonu kapucynów, mistyk, stygmatyk *Zadziwiał świat swoim życiem i wiarą.*

3 V – Przemówienie do pielgrzymów przybyłych na beatyfikację o. Pio *Msza św. była dla niego sercem każdego dnia.*

5 V – *Przesłanie Jana Pawła II z okazji 50-lecia powstania Rady Europy.*

7-9 V – Pielgrzymka apostolska do Rumunii.

7 V – Powitanie na lotnisku w Bukareszcie *Pielgrzymka wiary i nadziei.*
– Przemówienie podczas spotkania z wiernymi *Chrześcijaństwo w dziejach Rumunii.*
– Przemówienie podczas spotkania z członkami Konferencji Episkopatu Rumunii *Otwiera się nowa karta waszych dziejów.*
– Przemówienie podczas wizyty w pałacu prezydenckim *Budujcie społeczeństwo, które służy wszystkim.*

8 V – Przemówienie podczas liturgii bizantyjskiej w katedrze katolickiej *Wasze kajdany są chwałą i chlubą Kościoła.*
– Przemówienie podczas spotkania z patriarchą Teoktystem i członkami Świętego Synodu *Przywróćmy widzialną jedność Kościołowi.*
– *Wspólna deklaracja Papieża Jana Pawła II i Patriarchy Teoktysta.*

9 V – Rozważanie podczas modlitwy „Regina coeli" *Świadkowie Chrystusa.*
– Homilia podczas Mszy świętej w Bukareszcie *Trzeba iść dalej drogą wierności i miłości.*
– Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Bukareszcie *Aby wszyscy chrześcijanie stanowili jedno.*

12 V – Przemówienie podczas audiencji generalnej po podróży do Rumunii *Wymowny znak Bożego działania w historii.*

14 V – Przemówienie do uczestników zgromadzenia generalnego Papieskich Dzieł Misyjnych *Miłość Ojca przynagla nas do działalności misyjnej.*

16 V – Homilia podczas Mszy świętej z okazji Dnia Miłosierdzia *Bądźcie tam, gdzie człowiek cierpi.*

23 V – Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1999 r. *Wszyscy jesteśmy wezwani do budowania Królestwa Ojca.*

30 V – Homilia podczas Mszy świętej w Ankonie *Żywy Kościół w służbie Ewangelii.*

CZERWIEC

2 VI – Przesłanie do uczestników XVI Zgromadzenia Ogólnego Caritas Internationalis *Bądźcie świadkami Ewangelii miłości.*

3 VI – Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Bożego Ciała *Eucharystia sakramentem miłości i pokoju.*
– *List Papieża do biskupów Niemiec.*

4 VI – List do ordynariusza Lyonu z okazji stulecia poświęcenia ludzkości Najświętszemu Sercu Pana Jezusa *Pielęgnujcie kult Najświętszego Serca Pana Jezusa.*
– Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Rodziny *W obronie rodziny i jej praw.*

11 VI – Orędzie na stulecie poświęcenia ludzkości Najświętszemu Sercu Pana Jezusa *Bóg objawia swą miłość w Sercu Chrystusa.*

5-17 VI – Pielgrzymka do Polski.

5 VI – Gdańsk: przemówienie powitalne na lotnisku Rębiechowo *Przychodzę do was jako pielgrzym ze słowami wiary, nadziei i miłości.*
– Sopot: homilia podczas Mszy świętej z okazji 1000-lecia kanonizacji świętego Wojciecha *Męczeńska krew św. Wojciecha naszym dziedzictwem.*

6 VI – Pelplin: homilia podczas Mszy świętej *W nowe tysiąclecie z Księgą Ewangelii.*
– Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański" *Wierna Słowu Bożemu.*
– Elbląg: przemówienie podczas nabożeństwa czerwcowego *Szczęśliwi, którzy strzegą przykazań.*

7 VI – Licheń: przemówienie z okazji poświęcenia sanktuarium Matki Bożej w Licheniu *Ta, która uwierzyła.*
– Bydgoszcz: homilia podczas Mszy świętej *Błogosławieni, którzy cierpią dla sprawiedliwości.*
– Toruń: przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę.*
– Homilia podczas nabożeństwa czerwcowego i beatyfikacji ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego *Społeczeństwa i narody potrzebują ludzi pokoju.*

8 VI – Ełk: homilia podczas Mszy świętej *Ubodzy duchem to ludzie otwarci na wielkie sprawy Boże.*

10 VI – Siedlce: homilia podczas Mszy świętej *Bądźcie solą, która daje chrześcijański smak życiu.*
– Drohiczyn: przemówienie podczas nabożeństwa ekumenicznego *Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności Kościoła.*

11 VI – Warszawa: przemówienie w Parlamencie RP *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny.*
– Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą greckokatolicką w kościele ojców bazylianów *Posługa jedności potrzebuje modlitwy.*
– Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski *Służcie Ewangelii Chrystusa, aby nieść nadzieję światu.*
– Modlitwa w intencji narodu żydowskiego na Umschlagplatz.

– Przemówienie podczas zamknięcia II Synodu Plenarnego *Jesteśmy wszyscy współodpowiedzialni za Kościół.*
– Przemówienie z okazji poświęcenia Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego *Umocnieni prawdą, budujemy lepszy świat.*

12 VI – Sandomierz: homilia podczas Mszy świętej *Tylko czyste serce może w pełni miłować Boga.*
– Zamość: przemówienie podczas Liturgii Słowa *Piękno tej ziemi woła o zachowanie jej dla przyszłych pokoleń.*

13 VI – Warszawa: homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej: Regina Protmann (1552-1613), Polka, założycielka Zgromadzenia Sióstr Katarzynek; Edmund S. Bojanowski (1814-1871), Polak, założyciel wiejskich ochronek oraz Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej; 108 polskich męczenników z czasów II wojny światowej *Świadkowie żywej wiary, niezachwianej nadziei i ofiarnej miłości.*
– Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański" *Wypraszaj, Maryjo, Twojemu ludowi łaskę świętości.*
– Przemówienie podczas spotkania z pracownikami LOT-u *Służcie wielkiemu dziełu zbliżania ludzi do siebie.*
– Radzymin: przemówienie z okazji nawiedzenia cmentarza ofiar wojny 1920 r. *Spłacam dług.*
– Warszawa-Praga: przemówienie podczas Liturgii Słowa *Tym, którzy przyjdą po nas, przekazujemy Ewangelię i Eucharystię.*

14 VI – Łowicz: homilia podczas Mszy świętej *Pomagajmy młodym budować fundament pod ich przyszłe życie.*
– Sosnowiec: przemówienie podczas Liturgii Słowa *Świat pracy potrzebuje ludzi prawego sumienia.*

15 VI – Kraków: homilia podczas Mszy świętej odczytana przez kard. Franciszka Macharskiego *W duchu wdzięczności i odpowiedzialności za owocowanie wiary.*
– Gliwice: przemówienie do wiernych odczytane przez abpa Józefa Kowalczyka *Pozostańcie wierni Bogu, który jest miłością.*

16 VI – Stary Sącz: homilia podczas Mszy świętej i kanonizacji: bł. Kinga (1234-1292), królewna węgierska, fundatorka i mniszka sądeckiego klasztoru klarysek *Nie lękajcie się być świętymi.*
– Wadowice: przemówienie podczas Liturgii Słowa *Po synowsku całuję próg domu rodzinnego.*

17 VI – Kraków: homilia podczas Mszy świętej w katedrze na Wawelu *Stąd czerpię siłę i natchnienie.*
– Gliwice: przemówienie podczas spotkania z wiernymi *Bóg zapłać Ślązakom.*
– Częstochowa: rozważanie podczas spotkania z pielgrzymami na Jasnej Górze *Zawierzam Pani Jasnogórskiej siebie samego, Kościół i rodaków.*

– Kraków: przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach *Ojczyzno moja, ziemio umiłowana, bądź błogosławiona.*

18 VI – Przesłanie do uczestników seminarium na temat nowych ruchów i wspólnot kościelnych *Trzeba się dzielić bogactwem charyzmatów.*

20 VI – Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański" *Niezapomniane doświadczenie wiary i braterstwa.*

23 VI – Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej *Oddajmy wspólnie chwałę Bogu za te dni łaski.*

25 VI – Przemówienie do plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych *Sens pielgrzymowania do sanktuariów.*

29 VI – *List [...] o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia.*

– Orędzie na XV Światowy Dzień Młodzieży 2000 r. *„Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas".*

– Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła *Dążmy do pełnej jedności, jakiej pragnął Jezus.*

LIPIEC

1 VII – Przesłanie na XV Światowy Dzień Młodzieży.

– Przemówienie do uczestników kapituły generalnej Zgromadzenia Księży Marianów *Zawsze pokładajcie wielką ufność w Maryi.*

SIERPIEŃ

6 VIII – Orędzie na VIII Światowy Dzień Chorego 2000 r. *Kontemplujmy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina.*

15 VIII – Przesłanie do uczestników VI Kongresu Misyjnego Ameryki Łacińskiej i I Amerykańskiego Kongresu Misyjnego *Nieśmy światło Chrystusa wszystkim narodom.*

27 VIII – Przemówienie do uczestników Tygodnia Studiów nad Małżeństwem i Rodziną *Ojcostwo i macierzyństwo w zamyśle Bożym.*

WRZESIEŃ

17 IX – Przemówienie do biskupów litewskich *Nowa ewangelizacja najpilniejszą potrzebą Kościoła.*

19 IX – Wizyta duszpasterska w Słowenii.

– Przemówienie podczas spotkania z delegatami krajowego synodu Kościoła w Słowenii *Podejmujcie dzieło nowej ewangelizacji.*

– Homilia podczas Mszy świętej i beatyfikacji: bp Antoni Marcin Slomšek (1800-1862), Słoweniec, biskup *Idźcie śladami waszego rodaka, aby szerzyć Ewangelię nadziei i miłości.*

19 IX – Przemówienie do uczestników XIV Międzynarodowej Konferencji Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Ekonomia i zdrowie.*

23 IX – Przemówienie do przedstawicieli „Jubilee 2000 Debt Campaign" *W sprawie rozwiązania problemu zadłużenia.*

25 IX – Przemówienie do biskupów odpowiedzialnych za duszpasterstwo akademickie *Zadania duszpasterstwa akademickiego.*

30 IX – Przemówienie podczas odsłonięcia odnowionej fasady Bazyliki św. Piotra *Ku czci Księcia Apostołów.*

– Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Modlitw o Powołania *Eucharystia źródłem wszelkich powołań i posług w Kościele.*

– Przemówienie do uczestników Kongresu Międzynarodowego Towarzystwa Onkologii Ginekologicznej *Chorzy na raka wołają o pomoc.*

PAŹDZIERNIK

1 X – *List Ojca Świętego Jana Pawła II do osób w podeszłym wieku.*

– *List apostolski motu proprio ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża Współpatronkami Europy.*

– Homilia na rozpoczęcie Synodu poświęconego Europie *Chrystus prawdziwą nadzieją człowieka i historii.*

3 X – Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej: Ferdynand Maria Baccilieri (1821-1893), Włoch, kapłan w zakonie Towarzystwa Jezusowego, kaznodzieja, spowiednik; Edward Jan Maria Poppe (1890-1924), Flamand, kapłan, kaznodzieja; Archanioł Tadini (1846-1912), Włoch, kapłan, duszpasterz, założyciel Zgromadzenia Sióstr Robotnic Świętego Domu Nazaretańskiego; Marian z Roccacasale (1778-1866), Włoch, brat z Zakonu św. Mikołaja; Diego Oddi (1839-1919), Włoch, brat z Zakonu św. Franciszka; Mikołaj z Gesturi (1882-1958), Włoch, brat z Zakonu Kapucynów *Wielkodusznie poświęcili życie służbie Ewangelii.*

15 X – Homilia podczas Mszy świętej dla środowisk uniwersyteckich Rzymu z okazji rozpoczęcia nowego roku akademickiego *Wiara musi przenikać całe życie człowieka.*

Maria FILIPIAK

CHRZEŚCIJAŃSTWO U PROGU TRZECIEGO TYSIĄCLECIA*

Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1999

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. 2204
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
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206.

NP I – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220.

---

* Pozycje oznaczone gwiazdką odnoszą się wprost do tematu roku dwutysięcznego, pozostałe zaś do niego tylko nawiązują.

NP II, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877.

NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004.

AP6 – *„Anioł Pański" z papieżem Janem Pawłem II*, t. 6, Libreria Editrice Vaticana 1998, ss. 442.

ORpol. – „L'Osservatore Romano" wyd. polskie 1(1980) –

1978

1. *Wierność Soborowi* (Pierwsze orędzie radiowe i telewizyjne „Urbi et Orbi", 17 X), NP I, s. 1-6; toż: *Fedeltà al Concilio*, IGP I, s. 4-20.

1979

2. *Encyklika [...] „Redemptor hominis"* (15 III), Città del Vaticano 1979, p. 1, 22; toż: *Letterae encyclicae „Redemptor Hominis"*, IGP II, 1, s. 550-660.

3. *Zadanie świeckich: wprowadzać w społeczeństwo zaczyn Ewangelii* (Homilia podczas Mszy świętej, Limerick (Irlandia), 1 X), NP II, 2, s. 247-251, p. 7; toż: *L'impegno dei laici: permeare la società del lievito del Vangelo*, IGP II, 2, s. 496-503.

4. *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 2 X), NP II, 2, s. 258-269, p. 21-22; toż: *La dignità della persona umana, fondamento di giustizia e di pace*, IGP II, 2, s. 522-540.

5. *Wspólnota w modlitwie doprowadzi nas do pełnej wspólnoty w Eucharystii* (Homilia podczas Mszy świętej, Stambuł, 29 XI), NP II, 2, s. 610-613, p. 5; toż: *La comunione nella preghiera ci condurrà alla piena comunione nell'eucaristia*, IGP II, 2, s. 1274-1279.

1980

6. *Chrystus łączy a nie dzieli* (Przemówienie do przedstawicieli innych wyznań chrześcijańskich, Kenia, 7 V), NP III, 1, s. 522-523, p. 5; toż: *Cristo unisce non divide*, IGP III, 1, s. 1213-1215.

7. *Nowy świat powstać musi w imię Boga i w imię człowieka* (Przemówienie do budowniczych społeczeństwa pluralistycznego, 6 VII), NP III, 2, s. 83-89, p. 9; toż: *Un mondo nuovo deve sorgere in nome di Dio e dell'uomo*, IGP III, 2, s. 154-163.

8. *Encyklika [...] „Dives in misericordia" o Bożym miłosierdziu* (2 XII), Città del Vaticano 1980, p. 15; toż: *Lettera Enciclica „Dives in Misericordia"*, IGP III, 2 s. 1483--1574.

1981

9. *Listy uwierzytelniające nowego ambasadora Ghany* (17 I), NP IV, 1, s. 50-51; toż: *Le credenziali del nuovo Ambasciatore del Ghana*, IGP IV, 1, s. 102-103.

1982

* 10. *Prymat wartości duchowych w wychowaniu młodych roku 2000* (Posłanie na XI Zgromadzenie Międzynarodowego Urzędu Wychowania Katolickiego, 18 III), NP V, 1, s. 387-389; toż: *Il primato dei valori spirituali nella educazione dei giovani del 2000*, IGP V, 1, s. 890-891.

1983

11. *Pielgrzymujemy do Lourdes, ażeby przybliżyć się do tajemnicy Odkupienia* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Wniebowzięcia Matki Bożej, Lourdes, 15 VIII), ORpol. 4(1983) nr 7-8, s. 1, 13, p. 6; toż: *Maria testimone di Dio nel mistero della redenzione dell'uomo e del mondo*, IGP VI, 2, s. 221-228.

12. *Walka o wyzwolenie dusz poprzez Krew Chrystusa* (Homilia podczas Mszy świętej na Światowy Dzień Misyjny, 23 X), ORpol. 4(1983) nr 10, s. 21, p. 6; toż: *L'opera del missionario è una „battaglia" motivata dall'amore verso chi è prigioniero dell'errore*, IGP VI, 2, s. 847-852.

* 13. *Kościół i świat w przededniu Wielkiego Jubileuszu Roku Dwutysięcznego* (Przemówienie podczas audiencji dla Kolegium Kardynalskiego i Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 5(1984) nr 1-2, s. 14-15; toż: *La Chiesa offre la sua collaborazione perchè si spengano i focolai di tensione*, IGP VI, 2, s. 1404-1418.

1984

14. *Spoglądam z podziwem na ekumeniczną współpracę w Kanadzie* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w anglikańskim kościele św. Pawła, 14 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 24-25, p. 5; toż: *Il ripristino dell'unità dei cristiani è d'importanza cruciale per l'evangelizzazione*, IGP VII, 2, s. 527-532.

1985

15. *Program ośmiu błogosławieństw* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Lima, 2 II), ORpol. 6(1985) nr 3, s. 18-19, p. 7-8; toż: *Ai giovani: „Costruite la pace di oggi e quella del nuovo millennio"*, IGP VIII, 1, s. 356-365.

16. *Do młodych całego świata* (List z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, 26 III), ORpol. 6(1985) nr 1, s. 5-10; toż: *Lettera Apostolica per l'„Anno Internazionale della Gioventù"*, IGP VIII, 1, s. 757-837.

17. *Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży* (Orędzie na XIX Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 15 IV), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 9, p. 7; toż: *Aiutare i giovani a realizzare la vocazione di uomini e di cristiani*, IGP VIII, 1, s. 1116-1123.

18. *Przeżyliśmy dni nowej Pięćdziesiątnicy* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, 8 XII), ORpol. 6(1985) nr 10-11-12, s. 12, p. 8; toż: *Il Sinodo proietta il Concilio verso il terzo millennio*, IGP VIII, 2, s. 1444-1451.

1986

19. *Encyklika „Dominum et Vivificantem" [...] o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata* (18 V), Watykan 1986, p. 49-54; toż: *Lettera Enciclica [...] „Dominum et Vivificantem"*, IGP IX, 1, s. 1470-1623.

20. *Czym było dla Kościoła Nadzwyczajne Zgromadzenie Synodu Biskupów?* (Przemówienie do kardynałów i pracowników Kurii Rzymskiej, 28 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 14-15, p. 5; toż: *Lo Spirito ha guidato la Chiesa del nostro tempo nell'arduo cammino di rinnovamento voluto dal Concilio*, IGP IX, 1, s. 1953-1967.

1987

21. *Kultura solidarności* (Przemówienie do intelektualistów, Santiago (Chile), 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 22, p. 9; toż: *È compito dell'intellettuale oggi promuovere la cultura della solidarietà,* IGP X, 1, s. 998-1006.

22. *Ogłaszam rozpoczęcie fazy przygotowawczej rzymskiego Synodu duszpasterskiego* (Przemówienie wygłoszone w wigilię uroczystości Zesłania Ducha Święte-

go, 6 VI), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 4-5, p. 6; toż: *È lo Spirito Santo l'artefice della vita nuova e il dispensatore nascosto della santità nell'uomo*, IGP X, 2, s. 2002-2007.

1988

23. *W służbie braterstwa i solidarności* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 9(1988) nr 2, s. 6, p. 5; toż: *I mass media aiutino l'uomo a realizzare liberamente la vocazione alla fraternità e alla solidarietă*, IGP XI, 1, s. 168-172.

24. *List apostolski „Mulieris dignitatem" [...] z okazji Roku Maryjnego o godności i posłaniu kobiety* (15 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 3-12, p. 31; toż: *Lettera Apostolica „Mulieris Dignitatem" [...] sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno mariano*, IGP XI, 3, s. 317-378.

25. *Orędzie błogosławieństw dotyczy również pracy człowieka* (Homilia podczas Mszy świętej, Miluza (Francja), 11 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 12, p. 2; toż: *La nuova evangelizzazione di cui l'Europa ha bisogno ha il suo centro nel messaggio delle beatitudini*, IGP XI, 3, s. 1180-1187.

26. *Moje rodzime dziedzictwo pomaga mi odkrywać i rozumieć innych* (Przemówienie podczas audiencji dla polskich pielgrzymów w dziesiątą rocznicę pontyfikatu, 16 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 1, 15, p. 2; toż: *Furono pronti a farsi servi di tutti*, IGP XI, 3, s. 1231-1238.

1989

27. *Adhortacja apostolska „Redemptoris custos" [...]* (15 VIII), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 3-77, p. 32; toż: *Esortazione Apostolica [...] „Redemptoris Custos"*, IGP XII, 2, s. 197-249

28. *Głosimy wobec świata, że Chrystus jest naszym pokojem* (Homilia na zakończenie 44. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Seul, 8 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 10-11, p. 6; toż: *Proclamiamo davanti al mondo che Cristo continua a riconciliare i popoli*, IGP XII, 2, s. 797-802.

1990

29. *Kościół powraca do Betlejem* (Homilia podczas Mszy świętej w bazylice watykańskiej, 1 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4, p. 5; toż: *„Sii fautore, non distruttore della vita!"*, IGP XIII, 1, s. 1-4.

* 30. *Europa i świat na progu ostatniej dekady XX wieku* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 13 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 5-6; toż: *Interi popoli hanno preso la parola: donne, giovani, uomini hanno vinto la paura*, IGP XIII, 1, s. 69-83.

31. *Synod – kolejny etap na drodze ewangelizacji Afryki* (Przemówienie do biskupów Burkina Faso i Nigru, Wagadugu 29 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 26, p. 7; toż: *L'assemblea del Sinodo dei Vescovi per l'Africa dovrà chiarire i fondamenti teologici della nostra azione in favore dell'uomo*, IGP XIII, 1, s. 309-313.

32. *Abyście mogli odczytać do końca tajemnicę poświęcenia, jaką nosicie w sobie* (Homilia podczas Mszy świętej dla zakonników i zakonnic Rzymu, 2 II), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 4, p. 5; toż: *Gioiosa disponibilità di ogni anima consacrata al servizio missionario per la nuova evangelizzazione*, IGP XIII, 1, s. 376-380.

33. *Co Duch Święty mówi Kościołowi przez doświadczenia wschodniej i zachodniej Europy?* (Przemówienie do uczestników zebrania konsultacyjnego przed specjalnym zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconym Europie, 5 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 1, 16-17, p. 9; toż: *Un reciproco scambio di doni e di esperienze tra le Chiese dell'Oriente e dell'Occidente per la nuova evangelizzazione dell'Europa*, IGP XIII, 1, s. 1512-1523.

34. *Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego „Redemptoris missio"* (7 XII), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4-37, p. 92; toż: *La Lettera Enciclica [...] „Redemptoris Missio"*, IGP XIII, 2, s. 1398-1486.

1991

35. *Encyklika [...] „Centesimus annus"* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30, p. 62; toż: *Lettera enciclica „Centesimus Annus"*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

36. *W światłach Fatimy nowa ewangelizacja Europy* (Przemówienie do biskupów portugalskich, 12 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 23-25, p. 3; toż: *La luce di Fatima vi induce ad agire con coraggio a favore della nuova evangelizzazione del Continente europeo*, IGP XIV, 1, s. 1220-1227.

37. *Po dwóch tysiącach lat – dar języków* (Homilia podczas uroczystości Zesłania Ducha Świętego, 19 V), ORpol. 12(1991) nr 7, s. 51-52, p. 7; toż: *Leone XIII ha dato vita ad un nuovo insegnamento della Chiesa: il vangelo sociale dei nostri tempi*, IGP XIV, 1, s. 1287-1292.

38. *Kościele, co mówisz sam o sobie?* (Przemówienie podczas nabożeństwa do Serca Pana Jezusa, Płock, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 15, p. 4; toż: *Il vostro Sinodo è un contributo al comune tesoro della Chiesa universale*, IGP XIV, 1, s. 1573-1576.

39. *Co to jest wiara?* (Homilia podczas Mszy świętej, Brazylia, 15 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 13-15, p. 4; toż: *All'alba del terzo millennio occorrono uomini la cui fede sia luce e forza di una società nuova*, IGP XIV, 2, s. 855-860.

40. *Orędzie [...] na VII Światowy Dzień Młodzieży 1992 r.* (24 XI), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 5-7, p. 6; toż: *„Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo"*, IGP XIV, 2, s. 1264-1270.

41. *Pozwólmy prowadzić się Duchowi Prawdy* (Homilia podczas Mszy świętej na rozpoczęcie zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie, 28 XI), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 4-5, p. 3; toż: *„Possa il Sinodo mobilitare gli animi per una nuova evangelizzazione dell'Europa"*, IGP XIV, 2, s. 1288-1291.

42. *Z nową odwagą podejmijmy dzieło głoszenia Ewangelii* (Przemówienie podczas spotkania z Kurią Rzymską, 23 XII), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 17-20, p. 6; toż: *La nuova evangelizzazione si impone per tutte le contrade del Continente*, IGP XIV, 2, s. 1438-1448.

1992

43. *Światło powołania* (Homilia podczas Mszy świętej dla zakonników i zakonnic Rzymu, 2 II), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 24-26, p. 5; toż: *„Il fuoco che nasce dall'amore divino è l'ardore di cui abbiamo bisogno per la nuova evangelizzazione"*, IGP XV, 1, s. 213-217.

44. *Bądźcie wierni Duchowi Świętemu, Kościołowi i jego Magisterium* (Przemówienie podczas audiencji dla członków Rady Międzynarodowej Biura Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej, 14 III), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 36-38, p. 1; toż: *Non ci può essere contraddizione tra fedeltà allo Spirito e fedeltà al Magistero della Chiesa*, IGP XV, 1, s. 591-594.

45. *Wszyscy uczestniczymy w działalności misyjnej Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 7 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 19-20, p. 1, 5; toż: *„Nella prospettiva del Giubileo del 2000 scorgo l'alba di una nuova era missionaria"*, IGP XV, 1, s. 1694-1698.

46. *Wolni – aby miłować. Wolni – aby służyć* (Homilia podczas Mszy świętej w kościele św. Stanisława w Rzymie, 28 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 49-50, p. 6; toż: *Nella prospettiva della Croce la libertà si presenta come dono e vocazione*, IGP XV, 2, s. 1977-1981.

1993

47. *Przywróćcie nadzieję waszemu ludowi* (Przemówienie podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Beninu, Cotonou, 3 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 18-20, p. 6; toż: *Il vostro popolo ha bisogno di essere liberato dalle antiche paure e di sentirsi dire che è amato da Dio*, IGP XVI, 1, s. 266-273.

48. *Rola „Katechizmu Kościoła katolickiego" w duszpasterstwie* (Przemówienie do przewodniczącego komisji katechetycznych Konferencji Episkopatów z całego

świata, 29 IV), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 32-34, p. 7; toż: *La pastorale catechistica trova nel „Catechismo della Chiesa Cattolica" lo strumento più idoneo in vista della nuova evangelizzazione*, IGP XVI, 1, s. 1038-1043.

49. *Na drogach nowej ewangelizacji* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Synodu Diecezji Rzymskiej, 29 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 37-38, p. 7; toż: *Il „Libro del Sinodo": una regola pastorale per il cammino della Chiesa di Roma verso il Giubileo del 2000*, IGP XVI, 1, s. 1363-1369.

50. *Jesteśmy wezwani, aby chodzić w światłości* (Homilia podczas Mszy świętej dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni, 14 XII), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 6--8, p. 7; toż: *Voi giovani appartenete già al Terzo Millennio*, IGP XVI, 2, s. 1464-1470.

51. *Z nadzieją idziemy na spotkanie nowych czasów* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie roku, 31 XII), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 19-21, p. 4; toż: *Il cammino del Sinodo diocesano è stato una manifestazione concreta di comunione apostolica*, IGP XVI, 2, s. 1586-1591.

1994

52. *Chrześcijaństwo jest religią pokoju* (Homilia podczas Mszy świętej w bazylice watykańskiej, 23 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 46-48, p. 4; toż: *Non siete abbandonati, siamo con voi, sempre più saremo con voi!*, IGP XVII, 1, s. 171-178.

53. *Oddajcie wasze słowa na służbę prawdy* (Przemówienie podczas wizyty w Biurze Prasowym Stolicy Apostolskiej, 24 I), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 51-52, p. 4; toż: *Siamo compagni di uno stesso pellegrinaggio: spettatori di situazioni drammatiche, ma testimoni di incoraggianti segni di speranza*, IGP XVII, 1, s. 189-193.

54. *„Jesteście miłością Kościoła"* (Homilia podczas Mszy świętej dla zakonników, zakonnic i członków instytutów świeckich, 2 II), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 27-29, p. 8; toż: *La Vita consacrata: epifania della Gloria di Dio*, IGP XVII, 1, s. 247-253.

* 55. *Wobec Wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (Przemówienie na rozpoczęcie obrad Nadzwyczajnego Konsystorza Kardynałów, 13 VI), ORpol. 15(1994) nr 9--10, s. 5-9; toż: *Verso il Grande Giubileo dell'Anno 2000*, IGP XVII, 1, s. 1175-1188.

56. *Czym jesteś, rodzino chrześcijańska?* (Przemówienie podczas światowego spotkania rodzin, 8 X), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 23-25, p. 5; toż: *„Famiglia, che cosa dici di te stessa? Io sono „Gaudium et Spes"*, IGP XVII, 2, s. 457-463.

* 57. *List apostolski „Tertio millennio adveniente" [...] w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000* (10 XI), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 4-22; toż: *Lettera Apostolica [...] „Tertio Millennio Adveniente"*, IGP XVII, 2, s. 664-743.

58. *Orędzie Ojca Świętego na III Światowy Dzień Chorego 1995 r.* (21 XI), ORpol. 16(1995) nr 1, s. 10-11, p. 3; toż: *Dalla testimonianza coraggiosa dei deboli, dei malati e dei sofferenti, può scaturire il più alto contributo alla pace nel mondo*, IGP XVII, 2, s. 839-843.

59. *Zadania kardynałów w Kościele* (Liturgia Słowa z okazji Zwyczajnego Konsystorza Publicznego, 26 XI), ORpol. 16(1995) nr 1, s. 47-49, p. 6; toż: *Gli eletti alla dignità cardinalizia sono chiamati, in mondo del tutto singolare, ad un esigente servizio d'amore*, IGP XVII, 2, s. 881-886.

60. *Wierność Chrystusowi aż do męczeństwa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XI), ORpol. 16(1995) nr 1, s. 51-52, p. 1; toż: *L'avvento segna l'avvio della prima fase della preparazione al grande Giubileo del 2000*, IGP XVII, 2, s. 899-901.

1995

* 61. *Z myślą o Wielkim Jubileuszu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 12 III), ORpol. 16(1995) nr 5, s. 39-40; toż: *Il Giubileo dell'anno 2000 costituisce un grande momento di trasfigurazione*, IGP XVIII, 1, s. 501-503.

62. *List Jana Pawła II na 350-lecie Unii Użhorodzkiej* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 7, p. 6; toż: *Verso i 350 anni dell'unione di Użhorod*, IGP XVIII, 1, s. 602-604.

63. *Bądźcie zaczynem dla świata* (Przemówienie do pielgrzymów z archidiecezji łódzkiej, 24 IV), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 58-59; toż: *Al pellegrinaggio dell'Arcidiocesi di Łódź*, IGP XVIII, 1, s. 1039-1043.

64. *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia* (Homilia podczas Mszy świętej na wzgórzu Kaplicówka, Skoczów, 22 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 26-28, p. 4; toż: *„Oggi la Polonia ha urgente bisogno sopratutto di uomini di coscienza!"*, IGP XVIII, 1, s. 1382-1390.

65. *Trwajcie mocno w wierze* (Liturgia Słowa, Żywiec, 22 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 32-33, p. 3; toż: *Destano preoccupazione le odierne tendenze che mirano alla programmatica laicizzazione della nostra società,* IGP XVIII, 1, s. 1398-1402.

66. *Encyklika „Ut unum sint"* (25 V), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 4-31, p. 1, 100-103; toż: *Lettera Enciclica [...] „Ut Unum Sint"*, IGP XVIII, 1, s. 1434-1565.

67. *Prawda Boża musi kształtować całe życie człowieka* (Przemówienie podczas spotkania z Episkopatem Belgii, Bruksela, 4 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 30-31, p. 5; toż: *Solo nella verità si può realizzare la svolta culturale necessaria oggi per edificare una cultura della vita*, IGP XVIII, 1, s. 1659-1664.

* 68. *Na drodze przygotowań do trzeciego millennium* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 7 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 24-26; toż: *La Santità nella storia, la pace in Europa, il cammino verso il Terzo Millennio hanno segnato la visita apostolica in Belgio*, IGP XVIII, 1, s. 1677-1687.

* 69. *O przygotowaniach Kościoła do Wielkiego Jubileuszu* (Przemówienie do członków Centralnego Komitetu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, 8 VI), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 33-34; toż: *Il Grande Giubileo: un evento storico perchè l'umanità riscopra la sua altissima vocazione*, IGP XVIII, 1, s. 1695-1700.

70. *Nie możemy trwać w rozłączeniu* (Homilia podczas Mszy świętej z udziałem patriarchy ekumenicznego Konstantynopola, 29 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 12-13, p. 7; toż: *„Non possiamo rimanere separati! Dobbiamo camminare insieme perchè questa è la volontà del Nostro Signore"*, IGP XVIII, 1, s. 1859-1864.

71. *Ewangelia nawiedzenia* (Homilia podczas Mszy świętej, Lewocza (Słowacja), 3 VII), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 41-42, p. 6; toż: *Vengo a testimoniare un tempo in cui non c'era libertà religiosa affinchè tutti rammentino i giorni dell'oppressione*, IGP XVIII, 2, s. 30-35.

72. *Kościół chce być czynnie obecny w budowaniu wspólnego domu* (Przemówienie podczas audiencji dla nowego ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej Stefana Frankiewicza, 11 VII), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 43-44; toż: *La definizione di „Polonia semper fidelis" riacquisti nella nuova realtà il significato che ebbe nel passato*, IGP XVIII, 2, s. 93-98.

73. *Jedność przezwycięża podziały* (Audiencja generalna, 30 VIII), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 49-50, p. 6; toż: *L'unità vince le divisioni*, IGP XVIII, 2, s. 268-278.

74. *Orędzie Jana Pawła II na IV Światowy Dzień Chorego 1996 r.* (8 IX), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 7-8, p. 1; toż: *Per vincere le povertà del nostro tempo occorre rivedere i comportamenti consumistici, combattere l'edonismo, opporsi all'indifferenza*, IGP XVIII, 2, s. 324-327.

75. *Budujcie Europę nadziei, wierną własnym korzeniom* (Do młodzieży Europy, Loreto (Włochy), 9 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 34-36, p. 5; toż: *Uniti nella Casa di Maria per deporre un nuovo seme di speranza nella travagliata Europa dei nostri giorni*, IGP XVIII, 2, s. 338-343.

* 76. *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa" [...] o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000* (14 IX), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 4-40, p. 142; toż: *Esortazione apostolica [...] „Ecclesia in Africa"*, IGP XVIII, 2, s. 373-541.

77. *Wprowadzajcie Słowo Boże w wasze języki i kultury* (Do Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, 15 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-

-12, s. 18-20, p. 1, 8; toż: *„Amata Africa, avanza lungo il tuo cammino con fiducia"*, IGP XVIII, 2, s. 559-565.

78. *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 4-9, p. 16; toż: *„Sono di fronte a voi come testimone della dignità dell'uomo"*, IGP XVIII, 2, s. 730-744.

79. *Osoba ludzka w centrum wszelkiego działania* (Przemówienie do pracowników ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 11, p. 5; toż: *La vostra opera è un segno che il nuovo millennio vedrà una nuova fioritura di autentica umanità,* IGP XVIII, 2, s. 745-747.

80. *Ameryka musi odnaleźć pełnię wolności w prawdzie* (Homilia podczas Mszy świętej, Baltimore, 8 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 20-22, p. 2; toż: *La sfida che l'America deve affrontare oggi è quella di trovare la pienezza della libertà nella verità,* IGP XVIII, 2, s. 782-789.

* 81. *Ku trzeciemu tysiącleciu w wierności Chrystusowi i Jego Ewangelii* (Przemówienie podczas audiencji generalnej po podróży do Stanów Zjednoczonych, 18 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 10-11; toż: *„Prego perchè gli Stati Uniti restino fedeli alla vocazione di Nazione fondata sulla libertà, sulla virtù, sull'accoglienza e sulla difesa della vita"*, IGP XVIII, 2, s. 860-871.

82. *Orędzie Jana Pawła II na XI Światowy Dzień Młodzieży* (26 XI), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 8-10, p. 2; toż: *„Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna"*, IGP XVIII, 2, s. 1254-1260.

83. *Dobry Pasterz naszym wzorem w służbie Jego owczarni* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 18-20, p. 5; toż: *Manila, Loreto, ONU: tre momenti di un anno ricco di eventi e di ricordi*, IGP XVIII, 2, s. 1432-1439.

84. *Aby nasze chrześcijaństwo było dojrzałe* (Przemówienie do Polaków, 23 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 20-21, p. 5; toż: *Il Millennio del Battesimo ha preparato la Polonia al Grande Giubileo del Duemila*, IGP XVIII, 2, s. 1444-1446.

85. *Dziękujemy Panu za rok pracy w Jego Kościele* (Homilia podczas nieszporów na zakończenie roku, 31 XII), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 25-26, p. 5; toż: *Un futuro di serenità e di pace per tutte le famiglie*, IGP XVIII, 2, s. 1460-1464.

1996

86. *Modlitwa jest prawdziwym źródłem dążenia do pełnej jedności* (Audiencja generalna, 17 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 43-44, p. 2; toż: *La preghiera è la vera fonte della ricerca della piena unità*, IGP XIX, 1, s. 74-81.

87. *Szukajmy pilnie dróg zjednoczenia* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, 25 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 38-39, p. 4; toż: *Una sfida per i cristiani in occasione del Grande Giubileo: presentarsi a Cristo se non pienamente uniti, almeno più vicini*, IGP XIX, 1, s. 132-135.

88. *Przypatrzcie się powołaniu waszemu* (Homilia podczas Mszy świętej w rzymskiej parafii św. Klary, 28 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 39-40, p. 4; toż: *Parrocchia di San Cleto Papa*, IGP XIX, 1, s. 141-148.

89. *Wspólnie budujcie pokój w waszej ojczyźnie* (Homilia podczas Mszy świętej, San Salwador, 8 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 26-28, p. 6; toż: *Mai più la guerra! Costruite un futuro di speranza con la saggezza della pace*, IGP XIX, 1, s. 264-270.

90. *Chrystus nigdy was nie zawiedzie* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Caracas (Wenezuela), 11 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 34-35, p. 6; toż: *Aprite le porte del cuore a Cristo! Siate „profeti della vita" e accogliete la sfida di essere evangelizzatori dei vostri coetanei*, IGP XIX, 1, s. 311-315.

91. *Nie spuszczaj z nich Twego wzroku* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", Caracas (Wenezuela), 11 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 33, p. 2; toż: *Mi reco idealmente a Guadalupe per celebrare la Giornata Mondiale del Malato*, IGP XIX, 1, s. 307-308.

* 92. *Opatrznościowe wydarzenie w życiu Kościoła* (Przemówienie do uczestników spotkania poświęconego Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000, 16 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 50-52; toż: *Cristo, cuore del mondo*, IGP XIX, 1, s. 336-343.

* 93. *Świat patrzy na Rzym i wiele oczekuje od Rzymu* (Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, 22 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 52-54; toż: *Anche oggi il mondo guarda a Roma e attende molto da Roma*, IGP XIX, 1, s. 398-404.

94. *O nową kulturę pracy* (Przemówienie podczas spotkania z pracownikami fabryki kryształów w Colle di Val d'Elsa (Włochy), 30 III), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 22-24, p. 2; toż: *Occorre fare del principio di solidarietà il criterio costante e qualificante delle scelte di politica economica*, IGP XIX, 1, s. 871-877.

95. *List apostolski papieża Jana Pawła II na 350-lecie Unii Użhorodzkiej* (18 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 4-6, p. 5; toż: *„Anzitutto rendo grazie al mio Dio, per mezzo di Gesù Cristo, riguardo a tutti voi"*, IGP XIX, 1, s. 1014-1022.

96. *Obrona życia zadaniem każdego człowieka* (Przemówienie podczas audiencji dla słuchaczy Radia Maryja, 18 IV), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 44-45, p. 2; toż: *Un fermo sì alla vita: Ad ogni vita e in modo particolare al nascituro nel grembo materno*, IGP XIX, 1, s. 1029-1032.

97. *Prawdziwa i głęboka odnowa liturgiczna* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 3 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 42-43, p. 1; toż: *Promuovere la massima fedeltà alle leggi liturgiche richiamando alla memoria tutti i principii formulati dal Concilio Vaticano II*, IGP XIX, 1, s. 1134-1139.

98. *Świętość to pełnia życia* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej, 12 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 28-29, p. 4; toż: *In un cielo nebuloso risplende il sole della santità,* IGP XIX, 2, s. 1238-1243.

99. *Nie lękajcie się Chrystusa, nie lękajcie się Kościoła* (Homilia podczas Mszy świętej, Lublana, 18 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 9-11, p. 7; toż: *All'alba di un nuovo periodo della vostra storia urge un ritorno alle sorgenti in vista della nuova evangelizzazione*, IGP XIX, 1, s. 1275-1280.

100. *Nienaruszalne prawa istoty ludzkiej* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego sympozjum nt. „«Evangelium vitae» a prawo", 24 V), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 42-44, p. 7; toż: *Sia fermata la produzione di embrioni umani*, IGP XIX, 1, s. 1345-1351.

101. *Misje ewangelizacyjne Rzymu* (Homilia podczas Mszy świętej w wigilię zesłania Ducha Świętego, 25 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 40-41, p. 4; toż: *Inaugurazione della grande missione cittadina in preparazione al Giubileo del Terzo Millennio con la veglia di Pentecoste*, IGP XIX, 1, s. 1369-1374.

102. *Wiara i działalność misyjna Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1996 r., 28 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 5-6, p. 7; toż: *La Chiesa si inchina di fronte al sacrificio dei nuovi „martiri" e si stringe con la preghiera attorno ai credenti che soffrono violenza*, IGP XIX, 1, s. 1378-1382.

* 103. *Jezus Chrystus jest sercem Kościoła* (Przemówienie do członków Głównego Komitetu Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, 4 VI), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 38--40; toż: *Nella forte tensione spirituale del Vaticano II il respiro del Giubileo del Terzo Millennio*, IGP XIX, 1, s. 1447-1452.

104. *Otwarcie i bez lęku dawajcie świadectwo waszej wierze* (Przemówienie do pielgrzymów z Czech, 8 VI), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 15-17, p. 6; toż: *Dal „decennio del rinnovamento spirituale" al Grande Giubileo del duemila*, IGP XIX, 1, s. 1473--1477.

105. *Prawo wszystkich ludzi do godziwego mieszkania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 VI), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 14-15, p. 2; toż: *Per tutti casa, famiglia, lavoro: tre punti fermi di una grande strategia*, IGP XIX, 1, s. 1524-1527.

106. *Wiara chrześcijańska duszą Europy* (Homilia podczas Mszy świętej, Paderborn (Niemcy), 22 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 9-11, p. 2, 6; toż: *Da Paderborn un*

grido alla Chiesa in Germania: „Non fatevi gettare nello scoraggiamento! siate uniti nella speranza", IGP XIX, 1, s. 1552-1560.

107. *Obowiązek ewangelizacji spoczywa na wszystkich chrześcijanach* (Homilia podczas ekumenicznej Liturgii Słowa, Paderborn, 22 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 15-16, p. 9; toż: *Insieme dobbiamo nuovamente annunciare alle genti d'Europa il messaggio gioioso del Vangelo*, IGP XIX, 1, s. 1568-1574.

108. *Człowiek jest powołany do wolności* (Przemówienie przed Bramą Brandenburską, Berlin, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 29-31, p. 8; toż: *L'uomo è chiamato alla libertà. Annuncio a tutti voi che mi ascoltate: la pienezza e la compiutezza di questa libertà ha un nome: Gesù Cristo*, IGP XIX, 1, s. 1610-1618.

109. *W kierunku porozumienia i zbratania narodów* (Audiencja generalna po podróży do Niemiec, 26 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 4-5, p. 4; toż: *I diritti dell'uomo, delle nazioni, della giustizia internazionale e della solidarietà capisaldi di una nuova stagione storica*, IGP XIX, 1, s. 1619-1629.

* 110. *Duchowa pielgrzymka katolików i prawosławnych ku Jubileuszowi* (Przemówienie do delegacji ekumenicznego patriarchatu Konstantynopola, 29 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 41; toż: *Il Grande Giubileo del 2000 possa essere una celebrazione comune di Gesù Cristo, nostro Signore*, IGP XIX, 1, s. 1645-1647.

111. *Wiara człowieka powinna działać przez miłość* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1997 r., 21 VIII), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 4-6, p. 5; toż: *Individuare le esigenze prioritarie ed elaborare risposte più consone al rispetto della dignità delle persone e al dovere dell'accoglienza*, IGP XIX, 2, s. 205-211.

112. *Życie małżeńskie i rodzinne dzisiaj* (Przemówienie podczas spotkania z młodymi małżeństwami i ich dziećmi, 20 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 26-28, p. 3; toż: *Il sapore della famiglia cristiana nella società,* IGP XIX, 2, s. 406-413.

* 113. *Jubileusz Roku 2000 naglącym wezwaniem do ewangelizacji* (Przemówienie do członków Konferencji Episkopatu Francji, 22 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 33-35; toż: *Accogliete il Grande Giubileo del Duemila come un appello pressante alla nuova evangelizzazione*, IGP XIX, 2, s. 432-437.

114. *Orędzie Jana Pawła II na V Światowy Dzień Chorego 1997 r.* (18 X), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 9-10, p. 3; toż: *La Giornata del Malato si colloca nel primo anno del triduo preparatorio al Giubileo del Duemila*, IGP XIX, 2, s. 560-565.

115. *O nową wiosnę kultury chrześcijańskiej* (Przemówienie do przedstawicieli akademii papieskich, 28 XI), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 45-46, p. 3, 4, 6; toż: *Le Pontificie Accademie verso il Grande Giubileo dell'anno 2000*, IGP XIX, 2, s. 773--778.

* 116. *Pierwszy rok przygotowania do Wielkiego Jubileuszu* (Homilia podczas nieszporów pierwszej niedzieli adwentu, 30 XI), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 10-11; toż: *È incominciato „in Urbe et in Orbe" l'itinerario verso la soglia della Porta Santa*, IGP XIX, 2, s. 796-799.

* 117. *W obliczu Wielkiego Jubileuszu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 XII), AP 6, s. 314-315; toż: *„È ora di vincere la pigrizia e la mediocrita. È ora di riscoprire il valore della preghiera"*, IGP XIX, 2, s. 860-861.

118. *Przebacz, a zaznasz pokoju* (Orędzie na XXX Światowy Dzień Pokoju 1997 r., 8 XII), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 4-8, p. 7; toż: *„Offri il perdono, ricevi la pace"*, IGP XIX, 2, s. 928-939.

119. *Rodzina darem i zadaniem dla wszystkich* (Przemówienie do przewodniczących Komisji Episkopatów Ameryki Łacińskiej do Spraw Rodziny, 12 XII), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 26-27, p. 6; toż: *Matrimonio e impegno di trasmettere la vita sono valori primari che la legislazione civile non può ignorare o combattere*, IGP XIX, 2, s. 1002-1005.

120. *Posługa miłości Kościołowi powszechnemu* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 16-18, p. 2; toż: *Nel 1996 siamo entrati in un Avvento pluriennale*, IGP XIX, 2, s. 1054-1060.

121. *Z Ewangelią w życie* (List do mieszkańców Wiecznego Miasta, 25 XII), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 39; toż: *Il Vangelo in ogni casa*, IGP XIX, 2, s. 1074-1076.

122. *Dziękujmy Bogu za wszystko* (Homilia podczas nieszporów na zakończenie roku, 31 XII), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 23-25, p. 1; toż: *Il volto di Roma in vista del Grande Giubileo*, IGP XIX, 2, s. 1102-1106.

1997

123. *Człowiek uczestniczy w życiu Boga* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 25-26, p. 6.

124. *Zadaniem apostoła jest głoszenie Ewangelii* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 27-28, p. 5.

125. *Kościół prowadzi ludzi do Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 I), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 28, p. 3.

126. *Wspólna odpowiedzialność za budowanie jedności* (Audiencja generalna, 22 I), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 12-13, p. 3.

127. *Głosić Jezusa – Drogę, Prawdę i Życie* (Orędzie na XXXI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 7-8.

128. *Kościół musi być zjednoczony* (Przemówienie do delegacji ormiańskiego Katolikatu Cylicji, 25 I), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 13-14.

129. *Wasza misja w Kościele i świecie* (Homilia podczas Mszy świętej dla wspólnot życia konsekrowanego, 2 II), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 31-32, p. 4.

130. *Na drodze modlitwy, nawrócenia i pokuty* (Audiencja generalna, 12 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 37-38, p. 3.

131. *Chrystus w centrum życia i posługi kapłanów* (Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, 13 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 13-14, p. 6.

132. *Prawo Chrystusa zabezpiecza dobro człowieka i całej społeczności* (Homilia podczas Mszy świętej w kościele św. Juliusza Męczennika, 2 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 18-19, p. 1.

133. *Idźmy za głosem Boga, który przemawia w naszym sumieniu* (Homilia podczas Mszy świętej w kościele św. Gaudentego, 9 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 19-20, p. 4.

134. *Najgłębszy sens wydarzeń Wielkiego Tygodnia* (Homilia podczas Mszy świętej w kościele Najświętszego Zbawiciela, 16 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 20-21, p. 4.

135. *Trzeba odbudować zranione i rozbite społeczeństwo* (Przemówienie podczas spotkania z biskupami Bośni i Hercegowiny, 13 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 15--16, p. 5.

136. *Jesteście darem dla Kościoła i świata* (Przemówienie podczas spotkania z ludźmi chorymi i zakonnikami, 26 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 14-15, p. 3.

137. *Przykład i przesłanie św. Wojciecha aktualne w naszych czasach* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie obchodów tysiąclecia śmierci św. Wojciecha, Praga, 27 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 16-17, p. 4, 5.

138. *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy świętej z okazji tysiąclecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 27-29, p. 6.

139. *W służbie Chrystusa i Kościoła* (Orędzie do osób konsekrowanych, 4 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 41-43, p. 5.

140. *Nie dopuście, aby wam odebrano chrześcijańską godność* (Homilia podczas Mszy świętej i kanonizacji Jana z Dukli, Krosno, 10 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 67--70, p. 4.

141. *Śpiewaliśmy razem „Te Deum laudamus"* (Audiencja generalna, 18 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 73-74, p. 2.

142. *Wierni Stolicy Apostolskiej* (Przemówienie do biskupów katolickiego Kościoła ormiańskiego, 23 VI), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 38-39, p. 5.

143. *Orędzie Jana Pawła II na VI Światowy Dzień Chorego 1998 r.* (29 VI), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 4-6, p. 4, 5, 6, 9.

144. *Maryja w życiu kapłana* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 13 VII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 44-45, p. 1.

145. *Misja młodych w Kościele* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 47, p. 1, 3.

146. *Miłość i służba nadają sens waszemu życiu* (Tekst przemówienia przekazany młodzieży podczas XII Światowego Dnia Młodzieży, Paryż, 21 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 17-19, p. 6.

147. *Bądźcie poszukiwaczami, świadkami i głosicielami prawdy Chrystusa* (List do młodzieży, 8 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 4-6, p. 1.

148. *Orędzie [...] na Wielki Post 1998 r.* (9 IX), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 5-6, p. 5.

149. *Rodzina światłością świata* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 29.

150. *Orędzie [...] na XXXV Światowy Dzień Modlitw o Powołania 1998 r.* (24 IX), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 9-11, p. 5.

151. *Sztuka i kultura w służbie ewangelizacji* (Przesłanie do uczestników II Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Komisji do Spraw Kościelnych Dóbr Kultury, 25 IX), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 4-5, p. 2, 4.

152. *Eucharystia największym darem Boga dla ludzi* (Przemówienie na zakończenie XXIII Krajowego Kongresu Eucharystycznego we Włoszech, 28 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 18-20, p. 2.

153. *Znak na niebie dla naszych czasów* (Przesłanie z okazji 80. rocznicy ostatniego objawienia Matki Boskiej Fatimskiej, 1 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 7-8.

154. *Kościół wobec rodziny* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kongresu teologiczno-duszpasterskiego, 3 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 12-14, p. 6.

155. *Pozostańcie w ramionach Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 5 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 21-22.

* 156. *Na drodze Kościoła ku Wielkiemu Jubileuszowi* (8 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 9-10, p. 1.

157. *List apostolski [...] „Divini amoris scientia"* (Opublikowany z okazji ogłoszenia św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza Doktorem Kościoła powszechnego, 19 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 29-36, p. 12.

* 158. *Być chrześcijaninem u progu trzeciego tysiąclecia* (Przemówienie do uczestników XVII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Świeckich, 30 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 27-28.

159. *Kościół potępia teorie rasistowskie* (Przesłanie do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudaizmu, 31 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 30-31, p. 1.

160. *Naśladujcie Chrystusa – Lekarza duszy i ciała* (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 8 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 31-32, p. 2.

161. *Orędzie [...] na Światowy Dzień Migranta 1998 r.* (9 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 12-14, p. 7.

162. *Aby ludzie uwierzyli w Chrystusa* (Audiencja generalna, 16 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 48, p. 1.

* 163. *Wprowadzenie w Jubileusz* (Audiencja generalna, 19 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 45-46.

164. *Liturgia w życiu Kościoła* (Audiencja generalna, 23 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 48-49, p. 1.

165. *Na początku było Słowo* (Audiencja generalna, 26 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 46-47, p. 5.

166. *List [...] do Kościoła w Jerozolimie* (28 XI), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 22-25, p. 1, 9.

167. *Duch Święty odnawia nasze serca i oblicze ziemi* (Homilia podczas Mszy świętej w pierwszą niedzielę adwentu, 30 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 19-20, p. 1.

168. *Orędzie [...] na XIII Światowy Dzień Młodzieży* (30 XI), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 4-7, p. 2.

169. *Rok poświęcony Duchowi Świętemu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 30 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 21, p. 1.

* 170. *Modlitwa Ojca Świętego na drugi rok przygotowania do Wielkiego Jubileuszu Roku 2000* (30 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 21-22.

171. *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich* (Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1998 r., 8 XII), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 4-8, p. 8.

172. *Jesteś pełna łaski* (Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 13, p. 2.

173. *Wcielenie – wkroczenie wieczności w czas* (Audiencja generalna, 10 XII), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 58-59, p. 4.

* 174. *W nowe tysiąclecie chcemy wejść drogą miłości* (Przemówienie na zakończenie obrad Synodu Biskupów poświęconego Ameryce, 11 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 44-45.

175. *Ewangelia łączy wasze kraje* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Synodu Biskupów, 12 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 45-46, p. 1.

176. *Słowo Chrystusa światłem i wsparciem dla wszystkich* (Homilia podczas Mszy świętej dla wykładowców i studentów rzymskich uczelni, 16 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 14-15, p. 5.

177. *Kościół głosi ludziom orędzie zbawienia* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 16--18, p. 2, 7.

178. *Syn Boży wszedł w ludzki czas* (Homilia podczas nieszporów na zakończenie roku, 31 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 22-23, p. 4.

1998

179. *Wierność niepisanemu prawu sumienia* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 10 I), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 31-33, p. 4.

180. *„Rzymie, mój Rzymie..."* (Przemówienie do Rady Miejskiej Wiecznego Miasta, 15 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 55-56, p. 4, 5.

181. *Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa* (Przemówienie do biskupów, 16 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 30-32, p. 4.

182. *Z pomocą Ducha Świętego głosimy nadzieję* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 4-5, p. 2, 5.

183. *Zawierzam was Maryi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 24-25, p. 2.

184. *W trosce o wielki i ofiarny czyn nowej ewangelizacji* (Przemówienie do biskupów, 2 II), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 36-40, p. 2, 7.

185. *Chrystus jedynym Zbawicielem* (Audiencja generalna, 4 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 42-43, p. 5.

* 186. *Nawrócenie serca odpowiedzią na dar zbawienia* (Przemówienie do uczestników spotkania z Głównym Komitetem Jubileuszu Roku 2000, 12 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 27-28, p. 6.

187. *Razem z wami dziękuję Bogu* (Słowo do biskupów przed Mszą świętą koncelebrowaną z grupą biskupów, 14 II), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 43.

188. *Odnowa człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą odnowy sumień* (Przemówienie do biskupów, 14 II), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 43-47, p. 1, 7.

189. *Pełne zbawienie* (Audiencja generalna, 18 II), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 40--41, p. 5.

190. *Bł. Maria Karłowska wzorem służby bliźniemu* (Przemówienie do pielgrzymów z diecezji toruńskiej, 19 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 53-54, p. 2.

191. *W poszukiwaniu jedności chrześcijan w Europie* (Przemówienie do Wspólnego Komitetu Rady Konferencji Episkopatów Europy i Konferencji Kościołów Europy, 20 II), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 44-45, p. 1.

192. *Wezwani do odpowiedzialnej posługi* (Liturgia Słowa na placu św. Piotra, 21 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 13-14, p. 3.

193. *Słowem i życiem głoście nadzieję, która nie zawodzi* (Homilia podczas Mszy świętej na placu św. Piotra, 22 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 15-16, p. 4.

194. *Czas przygotowania Kościoła do Paschy* (Audiencja generalna, 25 II), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 22-23, p. 3.

195. *Otwórzmy drzwi Chrystusowi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 III), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 46, p. 2.

196. *Służcie wiernie wszystkim, których Pan wam powierzy* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość św. Józefa, 19 III), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 39-40, p. 3.

197. *Sakrament pokuty w życiu Kościoła* (Przesłanie do Penitencjarii Apostolskiej, 20 III), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 4-6, p. 1.

198. *Spotkałem Kościół żywy* (Audiencja generalna, 25 III), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 7-8, p. 1.

199. *Weź swój Krzyż!* (Przemówienie do młodzieży, 2 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 23-24, p. 1.

200. *Krzyż idzie z młodymi, a młodzi idą z krzyżem* (Homilia podczas Mszy świętej w Niedzielę Palmową i obchodów Światowego Dnia Młodzieży, 5 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 24-26, p. 2.

201. *Kościół chce odpowiedzieć na oczekiwania mieszkańców Azji* (Homilia podczas Mszy świętej na rozpoczęcie obrad Synodu Biskupów poświęconego Azji, 19 IV), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 4-5, p. 5.

202. *Ostateczne przyjście Chrystusa* (Audiencja generalna, 22 IV), ORpol. 19(1998) nr 7, s. 45-46, p. 1.

203. *Jesteście bogactwem Kościoła* (Przesłanie do uczestników Światowego Kongresu Ruchów Kościelnych, 27 V), ORpol. 19(1998) nr 8-9, s. 34-35, p. 1.

204. *List apostolski „O świętowaniu niedzieli"* (30 V), Città del Vaticano 1998, p. 3, 87.

205. *Wielkie znaki obecności Ducha Świętego w działalności misyjnej Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 31 V), ORpol. 19(1998) nr 8-9, s. 30-32, p. 1.

206. *Chleb pielgrzymów* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Bożego Ciała, 11 VI), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 43-44, p. 5.

207. *Na drodze ku jedności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 VI), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 56, p. 3.

208. *Przelali krew za Kościół* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 44-45, p. 3, 5.

209. *Kochajcie swoją wiarę* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 19 VII), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 54, p. 2.

210. *Duch Święty źródłem komunii* (Audiencja generalna, 29 VII), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 52-53, p. 4, 5.

211. *Duch Święty działa poza widzialnymi granicami Kościoła* (Audiencja generalna, 12 VIII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 39-40, p. 1.

212. *Niedziela objawia sens czasu* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 23 VIII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 52-53, p. 2.

213. *Duch Boży a „ziarna prawdy" obecne w religiach niechrześcijańskich* (Audiencja generalna, 9 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 44-45, p. 1.

214. *Duch a „ziarna prawdy" w ludzkiej myśli* (Audiencja generalna, 16 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 45-46, p. 4.

215. *Duch a „znaki czasu"* (Audiencja generalna, 23 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 46-47, p. 6.

216. *Bierzmowanie jako dopełnienie łaski chrztu* (Audiencja generalna, 30 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 47-48, p. 1, 5.

217. *Orędzie [...] na XXXVI Światowy Dzień Modlitw o Powołania 1999 r.* (1 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 4-6, p. 1.

218. *W trosce o wszystkie Kościoły* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Kongregacji dla Kościołów Wschodnich, 1 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 42-44, p. 10.

219. *Dialog między kulturą, nauką i wiarą* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury i nauki, Zagrzeb, 3 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 10-11.

220. *Powołani do ożywiania wiary i rozbudzania miłości* (Przemówienie do uczestników XVIII Zebrania Generalnego Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego, 6 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 45-46, p. 1.

221. *Orędzie [...] na Wielki Post 1999 r.* (15 X), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 4-5, p. 3.

222. *Otwórzcie drzwi Chrystusowi* (Przemówienie do rodaków, 16 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 22-23, p. 4.

* 223. *Incarnationis mysterium* (Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz Roku 2000, 29 XI), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 9-15.

224. *Idźmy z radością ku Ojcu* (Homilia podczas Mszy świętej w pierwszą niedzielę adwentu, 29 XI), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 25-26, p. 1, 2, 3, 4.

225. *Na szlaku do domu Ojca* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 XI), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 26-27, p. 2.

226. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1999 r., 8 XII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 4-8, p. 1, 13.

227. *Orędzie [...] na VII Światowy Dzień Chorego 1999 r.* (8 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 6-8, p. 1.

228. *Szczególnie umiłowana przez Ojca* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 8 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 27, p. 2, 3.

229. *Maryja – Matka ożywiona Duchem Świętym* (Audiencja generalna, 9 XII), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 32-33, p. 1.

230. *Wspólnymi siłami prowadźcie dzieło nowej ewangelizacji* (Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Oceanii, 12 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 21-22, p. 2.

231. *Od Ojca do Ojca* (Audiencja generalna, 16 XII), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 33-34, p. 1, 4.

232. *Oddajmy cześć Zbawicielowi* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 34, p. 4.

233. *Rodzina Syna Bożego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 36-37, p. 2.

* 234. *Ten rok wprowadzi nas w Wielki Jubileusz* (Homilia podczas nieszporów na zakończenie roku, 31 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 37-38.

1999

235. *Do Niego należy czas i wieczność* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki, 1 I), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 38-39, p. 1, 3.

236. *Słudzy Bożej epifanii* (Homilia podczas Mszy świętej i konsekracji biskupów w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 40-41, p. 4.

237. *Orędzie [...] na XIV Światowy Dzień Młodzieży* (6 I), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 5-9, p. 7.

238. *Oby wszyscy odkryli miłość Ojca wszechświata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 13-15, p. 1, 4.

239. *Niech kontynent nadziei będzie także kontynentem życia* (Homilia podczas Mszy świętej, Guadalupe (Meksyk), 23 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 18-20, p. 3.

269. *Błogosławieni, którzy cierpią dla sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy świętej, Bydgoszcz, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 23-25, p. 4.

270. *Służcie Ewangelii Chrystusa, aby nieść nadzieję światu* (Orędzie do Konferencji Episkopatu Polski, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 58-60, p. 1, 8, 9.

271. *Jesteśmy wszyscy współodpowiedzialni za Kościół* (Homilia podczas Liturgii Słowa na zakończenie II Synodu Plenarnego, Warszawa, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 61-62, p. 3, 4.

272. *Bóg objawia swą miłość w Sercu Chrystusa* (Orędzie na stulecie poświęcenia ludzkości Najświętszemu Sercu Pana Jezusa, 11 VI), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 13--16, p. 3.

273. *Pomagajmy młodym budować fundament pod ich przyszłe życie* (Homilia podczas Mszy świętej, Łowicz, 14 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 89-91, p. 4.

274. *Świat pracy potrzebuje ludzi prawego sumienia* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Sosnowiec, 14 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 93-95, p. 2.

275. *W duchu wdzięczności i odpowiedzialności za owocowanie wiary* (Homilia podczas Mszy świętej na Błoniach krakowskich, odczytana przez kard. Franciszka Macharskiego, 15 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 97-100, p. 5.

276. *Ojczyzno moja, ziemio umiłowana, bądź błogosławiona* (Przemówienie pożegnalne, Kraków, 17 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 122-123, p. 2, 6.

277. *Oddajmy wspólnie chwałę Bogu za te dni łaski* (Audiencja generalna, 23 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 126-127, p. 1.

278. List [...] *O pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia* (29 VI), Città del Vaticano 1999, p. 1, 5, 10.

279. *„Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas"* (Orędzie na XV Światowy Dzień Młodzieży 2000 r., 29 VI), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 16-19, p. 1.

280. *Dążmy do pełnej jedności, jakiej pragnął Jezus* (Homilia podczas Mszy świętej w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 42-43, p. 5.

281. *Kontemplujmy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina* (Orędzie na VIII Światowy Dzień Chorego 2000 r., 6 VIII), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 19-23, p. 1, 2, 6, 8, 15.

282. *Nieśmy światło Chrystusa wszystkim narodom* (Przesłanie do uczestników VI Kongresu Misyjnego Ameryki Łacińskiej i I Amerykańskiego Kongresu Misyjnego, 15 VIII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 6-7, p. 3.

283. *Przezwyciężać osobisty grzech i „struktury grzechu"* (Audiencja generalna, 25 VIII), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 34-35, p. 4.

284. *Być konsekwentnym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 VIII), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 42, p. 2.

285. *Kościół prosi o przebaczenie win swoich synów* (Audiencja generalna, 1 IX), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 35-36, p. 2.

286. *W sprawie rozwiązania problemu zadłużenia* (Przemówienie do przedstawicieli „Jubilee 2000 Debt Campaign", 23 IX), ORpol. 20(1999) nr 11, s. 25-26.

287. *Eucharystia źródłem wszelkich powołań i posług w Kościele* (Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Modlitw o Powołania, 30 IX), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 4-6, p. 4, 5.

288. *List apostolski motu proprio ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę z Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy* (1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 12-16, p. 2.

* 289. *Zanim przekroczymy próg Drzwi Świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 XI), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 8-9.

290. *Matka Chrystusa idzie z nami* (Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 10-11.

291. *Przygotujmy mieszkanie dla Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 12 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 11-12, p. 1.

292. *Służyć człowiekowi* (Homilia podczas Mszy świętej dla studentów uniwersytetów rzymskich, 14 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 38-39, p. 2, 3, 5, 6.

293. *Bóg otworzył wszystkim drzwi do zbawienia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 19 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 12, p. 1.

* 294. *Obchody jubileuszowe muszą prowadzić do nawrócenia* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 21 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 13-15.

295. *Bóg stał się człowiekiem dla człowieka* (Audiencja generalna, 22 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 15-16, p. 2.

296. *Chrystus jedynym Zbawicielem człowieka* (Homilia podczas Pasterki i inauguracji Jubileuszu Roku 2000, 24 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 16-17, p. 1.

* 297. *Wejdźmy w trzecie tysiąclecie z Chrystusem* (Orędzie „Urbi et Orbi", 25 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 17-18.

* 298. *Rok łaski i miłosierdzia* (Homilia podczas uroczystości otwarcia Drzwi Świętych i nieszporów w bazylice św. Jana na Lateranie, 25 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 19-20.

299. *Chrońmy prawa rodziny* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 20, p. 2.

* 300. *Wielki Jubileusz wezwaniem dla rodzin* (Audiencja generalna, 29 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 20-21.

301. *Za wszystko dziękujmy Bogu* (Homilia podczas nieszporów na zakończenie roku, 31 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 21-22, p. 3, 4.

2000

* 302. *Wkraczamy w rok 2000 z Maryją* (Homilia podczas uroczystości otwarcia Drzwi Świętych w bazylice Matki Boskiej Większej, 1 I), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 23-24.

303. *Bądźmy apostołami pokoju* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 I), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 24, p. 1, 2.

304. *Kochajcie Pana Jezusa* (Przemówienie do dzieci, 2 I), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 25-26, p. 5.

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 Papieskim Wydziale Teologicznym. Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet kard. S. Wyszyńskiego), 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).

Czesław B a r t n i k, profesor, teolog. Urodzony w 1929 r. w Źrzebcach k. Szczebrzeszyna. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Instytucie Katolickim w Paryżu i na Uniwersytecie Katolickim w Louvain.

Od 1956 r. prefekt w Gimnazjum Sióstr Kanoniczek w Lublinie. Od 1957 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym KUL (obecnie kierownik Katedry Teologii Historycznej) oraz w Wyższym Seminarium oo. Kapucynów. Od 1959 r. wychowawca w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie, w latach 1966-1973 wicerektor tegoż seminarium.

Współredaktor *Encyklopedii katolickiej* (kierownik działu teologii dogmatycznej). Członek Towarzystwa Naukowego KUL i Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL. Członek Komisji do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych PAN

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, teologia historii, narodu i kultury, historia dogmatów, filozofia personalistyczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem historii uniwersalnej w teilhardyzmie* (1972); *Teilhardowska wizja dziejów* (1975); *Teologia pracy ludzkiej* (1977); *Teologiczne rozumienie zbawienia* (red., 1979); *Kościół Jezusa Chrystusa* (1982); *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku imperium rzymskiego* (1982); *Polska teologia narodu* (red., 1986); *Formen der politischen Theologie in Polen* (1986); *Chrystus jako sens historii* (1987); *Historia ludzka i Chrystus* (1987); *Idea polskości* (1990); *Hermeneutyka personalistyczna* (1994); *Walka o Kościół w Polsce* (1994); *Personalizm* (1995); *Historia i myśl* (1995); *Fenomen Europy* (1998); *Metodologia teologiczna* (1998); *Poznanie teologiczne* (1998); *Teologia społeczno-polityczna* (1998); *Teologia historii* (1998); *Kościół jako sakrament świata* (1998); *Teologia narodu* (1999); *Gromy mówiące* (1999);

Teologia kultury (1999); *Kultura i świat osoby* (1999); *Dogmatyka katolicka* (t. 1, 1999, t. 2 w druku).

Wojciech C h u d y, doktor habilitowany, filozof, publicysta. Urodzony w 1947 r. w Dąbrowie k. Wielunia. Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1983 r. pracownik naukowy KUL. Obecnie kierownik Katedry Filozofii Wychowania na Wydziale Nauk Społecznych i zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ethos". W latach 1995--1997 również wykładowca na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Członek zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL, zarządu Lubelskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Rady Nadzorczej Radia Lublin. Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Laureat II Nagrody w Konkursie im. R. Schneidera (1981). Wyróżniony Nagrodą POL-CUL (Australia).

Główne obszary zainteresowań: filozofia poznania, metafizyka, filozofia człowieka, nauczanie Jana Pawła II, myśl filozoficzna G. W. Hegla, antropologiczne i aksjologiczne aspekty niepełnosprawności, szeroko rozumiana problematyka społeczna.

Publikacje książkowe: *Refleksja a poznanie bytu* (1984); *Filozofia wieczysta w czas przełomu* (1986); *Teatr bezsłownej prawdy* (red., 1990); *W łupinie orzecha czyli filozofia bez przesady* (1992); *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji"* (1993); *Śniadanie u Sokratesa czyli trzy, cztery rzeczy najważniejsze* (1999); *Skosem w prawo. Między polityką a metafizyką* (1999); *Filozofia kłamstwa* (w druku).

John F. C r o s b y, profesor, filozof. Urodzony w 1944 r. w Waszyngtonie. Studia filozoficzne na Georgetown University (USA) oraz na Uniwersytecie w Salzburgu (Austria). Od 1966 do 1970 r. profesor Uniwersytetu w Dallas, a w latach 1970-1990 w Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Od 1990 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Franciscan University w Steubenville (USA).

Wyróżniony dedykacją książki D. von Hildebrandta *Moralia*.

Główne obszary badań: etyka, antropologia filozoficzna, filozofia religii, myśl filozoficzna J.H. Newmana.

Publikacje książkowe: *The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum* (1978); *The Selfhood of the Human Person* (1996).

Jan Wojciech G ó r a OP, doktor teologii, duszpasterz młodzieży, rekolekcjonista, kaznodzieja i pisarz. Urodzony w 1948 r. w Prudniku na Opolszczyźnie. Studia w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Ojców Dominikanów w Krakowie oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Po studiach – duszpasterz w Tarnobrzegu i w Warszawie. Od 1977 r. duszpasterz akademicki w Poznaniu. Twórca i animator ośrodków duszpasterstwa akademickiego w Ustroniu-Hermanicach, na Jamnej oraz na Lednicy.

Laureat Nagrody Literackiej im. Kościelskich nadawanej w Genewie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mój dom* (1981); *Mój świat* (1983); *Dopokąd idę* (1983); *Sylwetka biskupa w XII- i XIII-wiecznej Polsce na podstawie kronik i żywotów świętych* (1984); *Pióro plebana* (1986); *Kasztan* (1987); *Na krańce świata* (1988); *Grabiąc ściernisko* (1989); *Gość wiecznego domu* (1990); *Spotkania z Ojcem...* (1991); *Dokąd ty nie chcesz* (1992); *Pijani Bogiem* (1994); *Wino dojrzewa powoli* (1996); *Narodzić się z Boga* (1996); *Jeżeli jest się inteligentem* (1997); *Był jak przechodzień w domu Ojca* (1997); *Góra albo jak wyżebrać niebo i człowieka* (1999).

Ks. Krzysztof G ó ź d ź, doktor habilitowany, teolog. Urodzony w 1955 r. w Lubartowie. Studia teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Katolickim Uniwersytecie w Eichstätt, na Wydziale Ewangelickim Uniwersytetu w Monachium oraz w „Marianum" w Rzymie.

Od 1989 do 1997 r. dyrektor Diecezjalnego Domu Rekolekcyjnego w Lublinie, od 1991 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Historii Dogmatów i kierownik Instytutu Teologii Dogmatycznej.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: teologiczne rozumienie historii, chrześcijański sens dziejów (szczególnie według W. Pannenberga i O. Cullmanna), antropologia teologiczna, chrystologia personalistyczna, eschatologia, protologia, sakramentologia, mariologia oraz teologia historii zbawienia, systemy teologii niemieckiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg* (1988); *Historia i Logos. Profesorowi Cz. S. Bartnikowi na 60-lecie* (współred., 1991); *Nowa ewangelizacja odpowiedzią na wyzwania obecnego czasu* (red., 1993); *In Te Domine speravi. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi Metropolicie Lubelskiemu* (współred., 1996); *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna* (1996); *Teologia współczesna o szatanie* (red., 2000).

Anna G r z e g o r c z y k, profesor, filozof. Urodzona w 1949 r. w Świebodzinie. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Od 1975 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UAM.

Członek Poznańskiego Towarzystwa Filozoficznego, Chrześcijańskiego Towarzystwa Filozoficznego, International Society of Aesthetics, Association International de Semiotique. Członek Komisji Metodologii Nauk Poznańskiego Oddziału PAN.

Główne obszary badań: filozofia kultury, semiotyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nomotetyczne modele rozwoju literatury* (1983); *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce* (1993); *Anioł po katastrofie. Szkice z filozofii kultury* (1995); *Semiotyczne olśnienia* (red., 1997); *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa* (1999). Tłumaczka prac A. J. Greimasa i E. Leacha.

Ks. Stanisław K o w a l c z y k, profesor, filozof. Urodzony w 1932 r. w Sieciechowie na Kielecczyźnie. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1958 r. wykładowca w WSD w Sandomierzu (w latach 1992-1995 rektor). Od 1964 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1984-1990 kierownik Instytutu do Spraw Duszpasterstwa Polonijnego, 1998-1999 – Instytutu Socjologii, obecnie kierownik Katedry Filozofii Społecznej.

Współzałożyciel Sandomierskiego Towarzystwa Naukowego (w latach 1993-1998 wiceprezes). Członek Towarzystwa Naukowego KUL, International Society for Neoplatonic Studies (sekcja augustyńska) USA. Członek Komisji Episkopatu do Spraw Dialogu z Niewierzącymi, później Komisji Episkopatu do Spraw Kultury.

Wyróżniony m. in. nagrodami przyznanymi przez Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych w Warszawie, Instytut do Spraw Polonii i Duszpasterstwa Polonijnego KUL i Nagrodą im. Włodzimierza Pietrzaka.

Główne obszary badań: metafizyka ogólna, filozofia Boga, filozofia człowieka, filozofia społeczności, filozofia kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia Boga* (1972); *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego* (1979); *Wieki o Bogu* (1986); *An Outline of the Philosophical Anthropology* (1991); *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina* (1992); *Jacques Maritain – prekursor soborowego huma-*

nizmu (współred. 1992); *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej* (1994); *Liberalizm i jego filozofia* (1995); *Filozofia wolności. Rys historyczny* (1999).

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, były kierownik Katedry Teologii Biblijnej Nowego Testamentu.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL oraz Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski.

Główne obszary badań: Ewangelie synoptyczne w aspekcie historycznym, teologicznym i literackim, biblistyka stosowana i teologia 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); *Odkrywanie Ducha Świętego* (1998). Autor tłumaczeń i komentarzy do Listów św. Jana w Biblii poznańskiej.

Ks. Janusz M a r i a ń s k i, profesor, socjolog, filozof społeczny. Urodzony w 1940 r. w Borowie (ziemia płocka). Studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku i socjologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1970 do 1984 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku, w latach 1973-1974 pracownik naukowo-dydaktyczny Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, a obecnie od 1981 r. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W latach 1998-1999 członek Rady Fundacji CEBOS. Obecnie członek Prezydium Komitetu Socjologii PAN, wiceprezes Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Görres-Gesellschaft i Towarzystwa Naukowego Płockiego.

Główne obszary badań: socjologia moralności, socjologia religii, katolicka nauka społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967-1976)* (1984); *Postawy społeczno-moralne młodzieży płockiej* (1984); *Wprowadzenie do socjologii moralności* (1987); *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne* (1990); *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków* (1991); *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne* (1992); *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością* (1995, nagroda prezesa Rady Ministrów J. Buzka); *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością* (1997); *Między nadzieją i zwątpieniem* (1998); *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim* (1998).

Abp Józef M i c h a l i k, doktor, teolog, metropolita przemyski. Urodzony w 1941 r. w Zambrowie. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie oraz na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza „Angelicum" w Rzymie.

W latach 1964-1965 wikariusz w Jelonkach na Mazowszu. Od 1973 do 1978 r. wicekanclerz Kurii Biskupiej w Łomży i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży. W latach 1978-1986 rektor Papieskiego Kolegium Polskiego w Rzymie i pracownik Papieskiej Rady do Spraw Świeckich. Od 1986 r. biskup gorzowski (po reorganizacji zielonogórsko-gorzowski). Od 1993 r. arcybiskup metropolita przemyski obrządku łacińskiego.

Przewodniczący Rady Episkopatu Polski do Spraw Polonii i Polaków za Granicą, członek watykańskiej Kongregacji do Spraw Biskupów, konsultor Papieskiej Rady do Spraw Laikatu, przewodniczący Komisji do Spraw Laikatu przy Radzie Konferencji Episkopatów Europy (CCEE). Były przewodniczący Zespołu Episkopatu Polski do Spraw Konstytucji.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, homiletyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *La Chiesa e il suo rinnovamento secondo Andrea Frycz Modrzewski* (1973); *Przypatrzcie się bracia powołaniu waszemu* (1991); *Mocą Twoją, Panie! Wybrane teksty z nauczania pasterskiego (1993-1998)* (1999) oraz modlitewnik *Moje rozmowy z Bogiem* (1976).

Ks. Piotr M o s k a l, doktor, filozof. Urodzony w 1955 r. w Tczewie. Studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1980-1984, 1990-1991 wikariusz parafialny w diecezji chełmińskiej (Popowo Biskupie, Bydgoszcz-Fordon, Gdynia). Od 1991 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Filozofii KUL.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu i Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: filozofia religii (szczególnie problem racji religii), filozofia Boga, filozofia dziejów.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Problem filozofii dziejów. Próba rozwiązania w świetle filozofii bytu* (1993).

Vittorio P o s s e n t i, profesor, filozof moralista. Urodzony w 1938 r. w Rzymie.

Obecnie pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu w Wenecji. Współpracownik czasopism włoskich.

Członek Società Filosofica Italiana i Międzynarodowego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, konsultant Związku Włoskich Wykładowców Filozofii (ADIF). 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); Razionalismo 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"; wyd. pol. *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki"*, 1998); *Approssmazioni all'essere* (1995); *Cattolicesimo e modernità. Balbo. Del Noce. Rodano* (1996); *Filosofia e rivelazione* (1999). Wydawca serii : „Scienze umane e filosofia" i „Seconda navigacione. Annuario di filosofia" oraz dzieł J. Maritaina.

Kard. Joseph R a t z i n g e r, profesor, teolog. Urodzony w 1927 r. w Marktl (Bawaria, Niemcy). Studia teologiczne i filozoficzne w Wyższym Instytucie Teologicznym w Freising oraz na uniwersytecie w Monachium.

Wykładowca teologii fundamentalnej i dogmatyki w Freising, później w Bonn. Od 1963 r. profesor w Münster, od 1966 r. – w Tybindze, od 1969 – w Regensburgu. W 1977 r. mianowany biskupem, a następnie (w tym samym roku) kardynałem. Od 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary.

Ekspert na Soborze Watykańskim II, współzałożyciel czasopisma „Concilium". Od 1981 r. przewodniczący Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Główne obszary badań: dogmatyka, teologia fundamentalna.

Ważniejsze publikacje książkowe: *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche* (1954); *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1959); *Die christliche Brüderlichkeit* (1960); *Einführung in das Christentum* (1968; wyd. pol. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, 1970); *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1978; wyd. pol. *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, 1984); *Theologische Prinzipienlehre* (1982); *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio con Joseph Ratzinger* (1985; wyd. pol. *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem roz-*

mawia Vittorio Messori, 1986); *Kirche, Ökumene und Politik* (1987; wyd. pol. *Kościół, ekumenizm, polityka*, 1990); *Wahrheit, Werte, Macht* (1993; wyd. pol. *Prawda, wartości, władza*, 1999); *Ein neues Lied für den Herrn* (1995; wyd. pol. *Nowa pieśń dla Pana*, 1999); *Salz der Erde* (1996; wyd. pol. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, 1997).

Giovanni R e a l e, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1931 r.

Profesor historii filozofii antycznej na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie.

Główne obszary badań: myśl filozoficzna Platona, Arystotelesa, Teofrasta i presokratyków.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* (1961); *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della Metafisica* (1964); *Aristotele, La Metafisica* (tłum. i oprac., t. 1-2, 1968); *Melisso, Testimonianze e frammenti* (1970); *Storia della filosofia antica* (t. 1-5, 1975-1980, wyd. pol. *Historia filozofii starożytnej*, dotychczas ukazały się: t. 1, 1993; t. 2, 1996; t. 3, 1999); *Per una nuova interpretazione di Platone* (1989); *Saggezza antica* (1996); *Eros. Demone mediatore* (1999); *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone* (1999); Karol Wojtyła, *Persona e atto* (współred. 1999). Redaktor serii „Testi a fronte". Wydawca i współtłumacz wszystkich dialogów Platona.

Ks. Alfons S k o w r o n e k, profesor, teolog, duszpasterz. Urodzony w 1928 r. w Piekarach Śląskich. Studia teologiczno-filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a także w ośrodkach zagranicznych: Nijmegen, Louvain, Paderborn, Münster.

Wieloletni pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie emerytowany), wykładowca w wielu ośrodkach krajowych i zagranicznych (głównie niemieckich). Obecnie wykładowca w Instytucie Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Łódzkiego. Od 1996 r. duszpasterz gminy niemieckojęzycznej w Warszawie.

Główny obszar badań: ekumenia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (1971); *Teologiczne zbliżenia* (1992); *Sakrament wiary* (t. 1-5; 1995-1998). *Z Kościołem w trzecie tysiąclecie* (1999); *Panorama Kościołów na obszarze niemieckojęzycznym Europy Zachodniej* (w druku).

Tadeusz S t y c z e ń 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 Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Rady Naukowej tegoż Instytutu, 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); *Medicine and Law: For or Against Life?* (współred., 1999; wyd. pol. *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?*, 1999). Redaktor serii „Człowiek i Moralność", „Jan Paweł II Naucza", „Biblioteka Ethosu".

Andrzej S z o s t e k MIC, profesor, etyk. Urodzony w 1945 r. w Grudziądzu. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1971 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, od 1993 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej. W latach 1992-1998 prorektor, a od 1998 r. – rektor KUL.

W latach 1992-1997 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy Kongregacji Nauki Wiary. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL, członek Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Członek zespołu redakcyjnego kwartalnika „Ethos", współpracownik czasopisma „Anthropotes".

Główne obszary badań: argumentacja w etyce, istota poznania moralnego (sumienia), zagadnienia etyki miłości i życia, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura, rozum, wolność* (1989, wydanie niemieckie *Natur-Vernunft-Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993; wyd. białoruskie *Besydi z etiki*, 1999); *Wokół godności, prawdy, miłości. Rozważania etyczne* (1995). Redaktor serii „Człowiek i Moralność", „Etyka i Technika".

Ks. Jerzy S z y m i k, doktor habilitowany, teolog, poeta. Urodzony w 1953 r. w Pszowie na Górnym Śląsku. Studia teologiczne w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1979-1986 wikariusz w Siemianowicach Śląskich i Chorzowie-Batorym. Od 1991 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik II Katedry Teologii Dogmatycznej. Współpracownik redakcji „Gościa Niedzielnego".

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, literaturoznawstwo i metodologia tych nauk.

Autor książek: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus"* (1994); *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury* (1996); *Kocham teologię! dlaczego?* (1998); *Być dla, czyli myśleć sercem* (1999); *Teologia w krainie Pepsi-coli* (1999) - oraz tomików poetyckich: *Uczę się chodzić* (1988); *Gwiazdy w filiżance* (1989); *Zupełnie inaczej* (1991); *Wstęp wolny* (1992); *Ziemia niebieska* (1994); *Dotyk źrenicy* (1997) i wyboru *102 wiersze* (1997).

George W e i g e l, doktor, teolog. Urodzony w 1951 r. w Baltimore (USA). Studia teologiczne na University of St. Michael's College w Toronto (Kanada).

Adiunkt w St. Thomas Seminary School of Theology w Kenmor (USA). Prezydent Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie.

Członek Catholic Theological Society of America, Council on Foreign Relations.

Główne obszary badań: katolicka etyka społeczna, relacja państwo – Kościół, problem wojny sprawiedliwej, życie i myśl papieża Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tranquillitas ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace* (1987); *The Final Revolution: The*

Resistance Church and the Collapse of Communism (1992; wyd. pol. *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, 1995); *Soul of the World: Notes on the Future of Public Catholicism* (1996); *The Witness to Hope* (1999).

Ks. Romuald J. W e k s l e r - W a s z k i n e l, doktor, filozof. Urodzony w 1943 r. w Starych Święcianach k. Wilna, w rodzinie żydowskiej - w getcie. Uratowany przez polskie małżeństwo Piotra i Emilię Waszkinel (odznaczonych medalem „Sprawiedliwy wśród narodów świata"). Studia teologiczne w Warmińskim Wyższym Seminarium Duchownym w Olsztynie, filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1971 r. pracownik KUL, początkowo w redakcji *Encyklopedii katolickiej*, następnie na Wydziale Filozofii, obecnie starszy wykładowca. Jednocześnie wykładowca w Warmińskim Wyższym Seminarium Duchownym.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Polskiego Towarzystwa Studiów Żydowskich.

Główne obszary badań: metafizyka, antropologia filozoficzna, filozofia francuska (Bergson), religia i kultura Żydów.

Autor artykułów z powyższych dziedzin oraz książki *Geneza pozytywnej metafizyki Bergsona* (1986).

Abp Józef Ż y c i ń s k i, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1948 r. w Nowej Wsi k. Piotrkowa Trybunalskiego. Studia w Seminarium Duchownym w Częstochowie, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a także na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie.

Pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, od 1988 r. profesor na Wydziale Filozoficznym. Wykładowca wielu uniwersytetów krajowych i zagranicznych, głównie w USA. W 1990 r. mianowany biskupem ordynariuszem diecezji tarnowskiej (do 1997 r.). Obecnie ordynariusz archidiecezji lubelskiej.

Współzałożyciel Ośrodka Badań Interdyscyplinarnych, współredaktor wydawnictw OBI w Tucson. Członek m. in. Papieskiej Rady Kultury, Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego, Rady Stałej Konferencji Episkopatu Polski, Komisji Wspólnej Episkopatu i Rządu RP, Europejskiej Akademii Nauki i Sztuki (Salzburg), Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, Komitetu Biologii Ewolucyjnej i Teoretycznej PAN.

Główne obszary badań: filozofia nauki, filozofia przyrody.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wszechświat i filozofia* (współautor, 1980); *Język i metoda* (1983); *Drogi myślących* (współautor, 1983); *Listy do Nikodema* (1985); *Filozofować w kontekście nauki* (współautor, 1987); *Teizm i filozofia analityczna* (t. 1, 1985; t. 2, 1988); *Głębia bytu* (1988); *Philosophy in Science* (współautor, t. 3, 1988); *Newton and the New Direction in Science* (współautor, 1988); *The Idea of Unification in Galileo's Epistemology* (1988); *The Structure of the Metascientific Revolution* (1988); *Pisma z kraju UB-u* (1989); *W kręgu nauki i wiary* (1989); *Dylematy ewolucji* (współautor, 1990); *Three Cultures: Science, the Humanities and Religious Values* (1990); *Bóg Abrahama i Whiteheada* (1991); *Ułaskawianie natury* (1992); *Granice racjonalności* (1993); *Sacrum i kultura* (1995); *Elementy filozofii nauki* (1996); *Ziarno samotności* (1997); *Na zachód od domu niewoli* (1997); *Europejska wspólnota ducha* (1998); *Pięć dialogów* (1999); *Wartości w eterze* (1999).

SUMMARY

The present issue of the "Ethos" is entitled Christianity on the Threshold of the Third Millennium, and it refers to the jubilee of the two millennia of Christianity which is celebrated this year. The article From the Editors points to the impact of the event of the Incarnation of Jesus Christ on our understanding of history for which precisely this event has become the fundamental point of reference. In the homily opening the Jubilee Year John Paul II stresses the fact that Jesus Christ is man's only Saviour.

The first set of articles, entitled The Heritage of the Two Millennia, opens with an article by Fr. Jerzy Bajda, who attempts to demonstrate the fundamental human experience of being open to objective truth, and ultimately – to the Absolute Truth. Giovanni Reale points to the elements of ancient Greek philosophy concerning the obligation bestowed upon man to take care of his soul which were later complemented and developed by the Christian thought, and which are still significant to modern man. Three articles that follow are of theological character: Fr. Czesław S. Bartnik presents an analysis of the thesis concerning the adoption of the world in Christ, pointing to the cosmic dimension of the Incarnation, while Fr. Józef Kudasiewicz presents an exegesis of the excerpts from the New Testament which include Christ's missionary order. Fr. Krzysztof Góźdź in turn points to the fact that Christ's promise concerning the eternal nature of the Church does not refer to the local Churches in particular parts of the world, but rather to the universal Church. To conclude this section, Fr. Piotr Moskal presents a philosophical analysis of different ways of the interpretation of religious faith.

The section entitled The Church of the Future opens with a text by Abp. Józef Michalik, who discusses the history and the present condition of the participation of the laity in the evangelizational mission of the Church. Fr. Jerzy Szymik in turn points to the fact that a certain type of weakness constitutes an inherent characteristic of the Church since Christ identified Himself with what is weak according to human measures. Vittorio Possenti reflects on the possibility of converting Jacques Maritain's idea of building a new Christiandom into reality. George Weigel in turn points to the contribution of Christianity towards laying the moral foundations of democracy. Abp. Józef Życiński relates the postulates concerning pastoral care in Poland, as they are seen in the light of the last year's Synod of the Bishops of Europe. Fr. Janusz Mariański presents a sociologial analysis of the changes in modern religiousness, pointing not only to the threats to Christianity that are inherent in the so-called postmodernist culture, but also to the opportunities which this culture offers Christianity. In the concluding article Jan Góra, OP, puts forward a reflection on the message which John Paul II conveyed to the young people who gathered in Lednica near Poznań during his latest pilgrimage to Poland.

The subsequent section, entitled John Paul II – the Pope of Dialogue and Unity, opens with an article by Tadeusz Styczeń, SDS, in which the author

attempts to point to the most significant aspects of John Paul II's message to the world. Fr. Alfons J. Skowronek analyses the Joint Declaration of Lutherans and Catholics on the Doctrine of Justification. Card. Joseph Ratzinger demonstrates, on the example of the dialogue between Christianity and Judaism, how an encounter with a different religion can provide the grounds for mutual enrichment. As shows Fr. Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, John Paul II's reception of the philosophy of Emmanuel Lévinas, whose thought takes its roots from Judaism, constitutes an example of such an encounter.

The final set of articles bears the title G u i d e s A c r o s s t h e B o r d e r, and it includes texts which present profiles of three Christian thinkers of the 20th century. Thus Fr. Stanisław Kowalczyk shows how philosophical reflection and the experience of faith constituted an organic whole in the life of Jacques Maritain and at the same time inspired his commitment to public life. Anna Grzegorczyk in turn presents the uniqueness of Edith Stein's philosophical and theological reflections. Concluding this scetion, John F. Crosby compares the philosophy of freedom developed by German phenomenologist Dietrich von Hildebrand with the understanding of freedom accepted within the Aristotelian and Thomistic tradition.

The section I n t e r v i e w s o f t h e "E t h o s" includes Fr. Alfred Wierzbicki's interview with Fr. Prof. Andrzej Szostek, Rector of the Catholic University of Lublin, on the subject of the idea of the university and its realization by the Catholic University of Lublin.

In the standing column T h i n k i n g a b o u t t h e F a t h e r l a n d... Wojciech Chudy writes about the fundamental elements that constitute the reality of the nation.

The section N o t e s a n d R e v i e w s opens with a review by Jarosław Kupczak, OP, of a book by Canadian philosopher K. L. Schmitz entitled *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły - Papieża Jana Pawła II* [In the Heart of Human Drama. Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła – Pope John Paul II]. Then Fr. Jerzy Szymik reviews Fr. T. Węcławski's book *Abba. Wobec Boga Ojca* [Abba. Facing God the Father]. Dorota Chabrajska and Maciej Rajewski discuss two books devoted to the problem of how the end of the world has been perceived in history: P. Clifford's *Krótka historia końca czasów* [A Brief History of End--Time] and J. Kracik's *Trwogi i nadzieje końca wieków* [The Fears and the Hopes of the End of the Millennium]. David Sullivan, M. Afr., writes about a book by Th. Cahill entitled *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego* [How the Irish Saved Civilization. The Untold Story of Ireland's Heroic Role from the Fall of Rome to the Rise of Medieval Europe]. Jacek Wojtysiak discusses the proceedings of a symposium organized to celebrate the jubilee of 2000 years of Christianity published in two volumes: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa* [Man - Science - Faith. Proceedings of the Symposium to Celebrate the Jubilee of the 2000 years of Christianity], edited by J. J. Jadacki and K. Wójtowicz, and *Człowiek współczesny: rozum a wiara. Materiały do dyskusji okrągłego stołu* [Modern Man: The Reason and the Faith. Proceedings of the Round Table Discussion], edited by J. J. Jadacki. Tadeusz Kowalewski reviews a study on postmodernist religiousness *Religia i Kościół między tradycją i nowoczesnością. Studium socjologiczne* [Religion and the Church Between Tradition and Modernity. A Sociological Study] by J. Mariański. Fr. Krzysztof Kaucha presents a review of Fr. M. Deselaers's *Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz* [God and Evil in the Light of the Biography and Statements of Rudolf Höss, Commandant of Auschwitz]. Finally, Fr. Krzysztof Guzowski discusses a collection of essays by P. Lisicki entitled *Doskonałość i nędza* [Perfection and Degradation]. This part of the volume concludes with the P r o p o s a l s o f - t h e "E t h o s."

In the section R e p o r t s Tomasz Korpysz discusses a symposium devoted to the output of C. K. Norwid.

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 includes Cezary Ritter's reflections on the Jubilee Year in which the author points to the necessity of its being celebrated not only by the universal Church, but above all, by the home church constituted by each family.

The concluding part of the volume comprises the C a l e n d a r of the twenty first year of John Paul II's pontificate (by Maria F i l i p i a k), a B i b l i o g r a p h y of John Paul II's addresses concerning the subject of Christianity on the threshold of the third millennium (by Maria F i l i p i a k), and N o t e s a b o u t t h e A u t h o r s.

CONTENTS
"Ethos" 13:2000 No. 1-2 (49-50)

CHRISTIANITY ON THE THRESHOLD OF THE THIRD MILLENNIUM

From the Editors – History and Its Fulfilment (J.M.) 7
John Paul II – "On the Threshold of the Third Millennium the Church Welcomes You, Son of God" (the homily opening the Jubilee Year) 13

THE HERITAGE OF THE TWO MILLENNIA

Fr. Jerzy Bajda – Adam – Man: Here, but not from Here 19
Giovanni Reale – The Concepts of: Man, the Care of the Soul and the Spiritual Eros, as the Message of Ancient Thought to Modern Man (transl. by P. Mikulska) 32
Fr. Czesław S. Bartnik – Adoption of the World in Christ 46
Fr. Józef Kudasiewicz – Jesus's Missionary Manifesto (Mt 18: 16-20) 52
Fr. Krzysztof Góźdź – *Ecclesia aeterna* 61
Fr. Piotr Moskal – Faith and Rational Recognition of God 71

THE CHURCH OF THE FUTURE

Abp. Józef Michalik – The Laity in the Church. Voice in the Discussion Concerning the Prospects for the Future. 85
Fr. Jerzy Szymik – Hope of the Arthritically Swollen Knees. Christianity and Culture – AreWe in for a Post-Christian Era? 100
Vittorio Possenti – The Problem of the New Christiandom. Maritain, the Council and Post-modernity (transl. by J. Merecki, SDS) 107
George Weigel – Christianity and the Future of Democracy (transl. by D. Chabrajska, J. Merecki, SDS) 121
Abp. Józef Życiński – The Vision of New Evangelization, as Seen in the Message of the Second Special Synod of the Bishops of Europe, and the Problems of the Polish Church Concerning Pastoral Care 129
Fr. Janusz Mariański – Radical Religious Pluralism – a Chance or a Threat to the Church of the Future? 145
Jan Góra, OP – A Few Thrown Pearls. John Paul II's Message from Lednica 162

JOHN PAUL II – THE POPE OF DIALOGUE AND UNITY

Tadeusz S t y c z e ń, SDS – Who is Really John Paul II? 171
Fr. Alfons J. S k o w r o n e k – Prerequisites of Unity. Facing the Joint Declaration of Lutherans and Catholics. 192
Card. Joseph R a t z i n g e r – Dialogue Between Religions and the Relationship Between Christianity and Judaism (transl. by J. Merecki, SDS). 202
Fr. Romuald Jakub W e k s l e r - W a s z k i n e l – John Paul II – Emmanuel Lévinas. On the Crisis of Culture 214

GUIDES ACROSS THE BORDER

Fr. Stanisław K o w a l c z y k – Jacques Maritain – Philosophy for the Third Millennium. . 229
Anna G r z e g o r c z y k – Edith Stein – Invisible Reality. 239
John F. C r o s b y – Dietrich von Hildebrand – Philosopher of Freedom (transl. by D. Chabrajska) 262

INTERVIEWS OF THE "ETHOS"

To Translate Philosophy into a Life Style. Fr. Alfred W i e r z b i c k i talks to Fr. Prof. Andrzej S z o s t e k, Rector of the Catholic University of Lublin. 273

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Wojciech C h u d y – Aspects of the Polish Nation. 285

NOTES AND REVIEWS

Jarosław K u p c z a k, OP – Karol Wojtyła Newly Interpreted (review of K. L. Schmitz's *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły – Papieża Jana Pawła II*, Kraków 1997). 289
Fr. Jerzy S z y m i k – On the Father Seen in the Depth of the Son's Pascha (review of Fr. T. Węcławski's *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999). 294
Dorota C h a b r a j s k a, Maciej R a j e w s k i – New Millennium – Old Fears and Attitudes? (review of: P. Clifford's *Krótka historia końca czasów*, Warszawa 1999 and J. Kracik's *Trwogi i nadzieje końca wieków*, Kraków 1999). 299
David S u l l i v a n, M. Afr. – The Important Contribution of a Small Nation in European Medieval History (review of Th. Cahill's *Jak Irlandczycy ocalili cywilizację. Nieznana historia heroicznej roli Irlandii w dziejach Europy po upadku Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań 1999). 306
Jacek W o j t y s i a k – The "Sense Creating" Function of Religion. Remarks of a Philosopher (review of: J. J. Jadacki & K. Wójtowicz's (eds.), *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, [part 1], Warszawa 1999, and J. J. Jadacki's (ed.), *Człowiek współczesny: rozum a wiara. Materiały do dyskusji okrągłego stołu*, [part 2], Warszawa 1999). 315

Tadeusz K o w a l e w s k i – Postmodernist Religion (review of J. Mariański's *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997) .. 321
Fr. Krzysztof K a u c h a – How to Differentiate Between Religion and Ideology – "Auschwitz" and "after Auschwitz" (review of Fr. M. Deselaers's *Bóg a zło w świetle biografii i wypowiedzi Rudolfa Hössa komendanta Auschwitz*, Kraków 1999) 327
Fr. Krzysztof G u z o w s k i – Reason – the Throne of Rivalling Gods (review of P. Lisicki's *Doskonałość i nędza*, Warszawa 1997) 332
P r o p o s a l s o f t h e "E t h o s"..... 337

REPORTS

Tomasz K o r p y s z – The 5th *Colloquia Norwidiana* (report on a symposium "Norwid and Christianity," Lublin, KUL, 13-15 Oct. 1999) 343

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Cezary R i t t e r – *Christus mansionem benedicat* 355

THE CALENDAR

The 21st Year of the Pontificate of John Paul II. 16 October 1998 – 15 October 1999 (by Maria F i l i p i a k)..... 357

BIBLIOGRAPHY

Christianity on the Threshold of the Third Millennium. A Bibliography of John Paul II's Addresses from Years 1978-1999 (by Maria F i l i p i a k) 367

Notes about the Authors..... 395

Summary 403

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA KUL

Wydawcy: INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin,
telefon i fax: 0-81 445-32-17; 445-32-18

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 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. bp 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
telefon: 0-81 445-32-13;
e-mail: ethos@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)
Po pielgrzymce 1997 (41/42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Prawo naturalne a prawo stanowione (45/46)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)

W najbliższych numerach:

* Polskie przełomy
* Przesłanie Zbigniewa Herberta