

*Ad Dei gloriam et pacem in terris*

*W służbie dla chwały Bożej i pokoju na ziemi*

KSIĘGA PAMIĄTKOWA  
KU CZCI BISKUPA PROFESORA  
BOHDANA BEJZE  
W 70. ROCZNICĘ URODZIN







# **ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE**

**8**

**1999**

**rocznik**

**Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi**

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

ks. dr Ireneusz Pękalski (redaktor naczelny)  
ks. dr Andrzej Perzyński, ks. dr Sławomir Szczyrba, ks. dr Jan Wolski

Adres Redakcji: 90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14; tel. 36-59-66, 36-54-69, tel./fax 36 01 52

Za pozwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa  
M. Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE  
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 (0-42) 36-04-81

## SŁOWO WSTĘPNE

*W historii każdej społeczności, każdej organizacji czy instytucji dostrzec można pewne osoby, które nadawały jej kierunek, kształtowały jej oblicze, w istotnym stopniu decydowały o charakterze. O takich osobach powiada się powszechnie, iż – jako znaczące osobowości i indywidualności – stanowiły swojego rodzaju kamienie milowe prowadzące tę społeczność do określonego celu.*

*Dzieje społeczności są dziejami wielorako powiązanych ze sobą ludzi, są naczyniami i ściśle związane z dziejami poszczególnych ludzi. Dlatego każda społeczność zaciąga dług u osoby. Ten dług wypada splacać nade wszystko w postaci pamięci przechowującej wiernie zdobyte – dzięki obcowaniu z tą osobą – doświadczenie. Brak tak rozumianej troski musiałby niepokoić. Społeczność bez historii, bez żywej pamięci, wchodziłaby na drogę bez przyszłości. Godzi się o tym mówić u kresu dopalającego się piękną jesienią roku 1999, u progu Jubileuszowego Roku 2000 i w przededniu przelomu wieków i tysiącleci.*

*Takie myśli nasuwają się, gdy przychodzi nam świętować – przypadający właśnie w 1999 roku – JUBILEUSZ 70-LECIA URODZIN odchodzącego na emeryturę BISKUPA PROFESORA BOHDANA BEJZE. Bez żadnej wątpliwości jest on jednym z owych milowych, prowadzących do celu kamieni.*

*Nie można bowiem nie zauważyć i nie docenić wkładu Biskupa Profesora w dzieje Kościoła powszechnego i Kościoła w Polsce. Tym bardziej nie można nie doceniać jego – blisko półwiecznej – znaczącej obecności i posługi w Kościele łódzkim. Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, która niebawem rozpocznie nowy rok akademicki 1999/2000 jako Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, wiele zawdzięcza blisko czterdziestoletniej pracy naukowo-dydaktycznej swemu profesorowi zwyczajnemu oraz trzydziestoletniej pracy Biskupa Profesora w Senacie tejże Uczelni. W szczególny sposób dług wdzięczności wobec Księdza Biskupa Profesora zaciągnął Wydział Filozoficzny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w jego ramach zaś Specjalność Filozofia Bytu, Boga i religii, oraz Katedra Filozofii Boga i Religii, którą od jej powstania w 1976 roku nieprzerwanie kierował. Tyleż samo – czterdzieści lat pracy Biskup Profesor ofiarował Wyższemu Seminarium Duchownemu w Łodzi, troszcząc się o formację naukową i duchową przyszłych kapłanów archidiecezji łódzkiej. Dług wdzięczności wobec Jubilata zaciągnął także (ze wzajemnością zresztą, która przerodziła się w trwającą wiele dziesięcioleci przyjaźń i współpracę) Wydział Filozoficzny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Towarzystwo Naukowe KUL. To właśnie na tym pierwszym i dotychczas jedynym uniwersytecie katolickim Biskup Profesor czterdzieści lat temu – w 1959 roku – pod okiem znakomitych twórców Lubelskiej*

*Szkoły Filozoficznej – Profesorów: Mieczysława Alberta Krąpca OP, Stefana Swieżawskiego, ks. Stanisława Kamińskiego, Jerzego Kalinowskiego, ks. Mieczysława Kurdziałka, zdobył szlify naukowe i dołączył do grona polskich filozofów chrześcijańskich.*

*Niech ta Księga Pamiątkowa, której tytuł nawiązuje do biskupiego zawołania Jubilata **Ad Dei gloriam et pacem in terris**, tak bardzo trafnie oddającego charakter Jego posługi na rzecz wymienionych środowisk i społeczności, ukazująca się w ramach „Łódzkich Studiów Teologicznych”, będzie skromnym przejawem wdzięcznej pamięci i życzliwości względem Osoby Dostojnego Jubilata żywnionych przez Kolegów, Przyjaciół, Uczniów i Wychowanków Biskupa Profesora – *Ad multos annos!**

*ks. Sławomir Szczyrba  
Redaktor Księgi Pamiątkowej*



KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Łódź

## RYS BIOGRAFICZNY I BIBLIOGRAFIA PRAC BISKUPA PROF. DRA HAB. BOHDANA BEJZE

Biskup Bohdan Bejze, biskup tytularny Idassy, biskup pomocniczy w archidiecezji łódzkiej, profesor zwyczajny Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi urodził się 28 lutego 1929 r. w Pabianicach. Wywodzi się z rodziny włókiarskiej – tzw. średniej inteligencji. Ojciec – Bronisław, był specjalistą od wzornictwa tekstylnego, matka – Regina (z domu Niedzielska) zajmowała się prowadzeniem domu. Przyszły biskup i uczoney był drugim z dwojga dzieci, obok córki – Krystyny, Państwa Bejze. Edukację szkolną Bohdan Bejze rozpoczął wcześniej od swoich rówieśników. Już wtedy wykazywał ponadprzeciętne zdolności. W latach 1935/36–1938/39 (klasy 1–4) uczęszczał do siedmioklasowej Publicznej Szkoły Powszechnej nr 1 im. Kazimierza Promyka w Pabianicach. Podczas II wojny światowej kontynuował naukę na tajnych kompletach (klasy 5–6 oraz 1 klasę i pierwsze półrocze 2 klasy gimnazjalnej). W latach 1944/45–1947/48 podjął naukę w I Państwowym Gimnazjum i Liceum Męskim im. Jędrzeja Śniadeckiego w Pabianicach. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości (1948) zgłosił się na studia do Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi. Studia seminaryjne zakończył w 1953 r. przyjęciem święceń kapłańskich. Święceń kapłańskich udzielił mu 14 czerwca 1953 r. biskup Michał Klepacz, w łódzkiej katedrze. Wkrótce po święceniach został skierowany na specjalistyczne studia filozoficzne na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tam (w 1956 r.) uzyskał stopień magistra filozofii, przedstawiając pracę *Rola analogii w dowodzeniu istnienia Boga (W świetle metafizyki tomistycznej)*. W 1959 r. uzyskał stopień naukowy doktora filozofii na podstawie rozprawy *Udział analogii w poznawaniu Boga (Studium z zakresu metodologii metafizyki)*. Promotorem pracy magisterskiej i rozprawy doktorskiej – Mistrzem w filozofii – był prof. dr hab. Mie-

czysław A. Krąpiec OP. Recenzentem przedstawionych prac był m.in. ks. prof. dr hab. Stanisław Kamiński.

W ciągu ostatniego roku studiów doktoranckich (w roku akad. 1957/58) ks. mgr Bohdan Bejze pełnił obowiązki asystenta przy Katedrze Metafizyki, kierowanej przez ojca prof. Krąpca. Prowadził ćwiczenia z metafizyki. W roku akad. 1958/59 biskup Michał Klepacz powierzył ks. mgr Bohdanowi Bejze prowadzenie zajęć dydaktycznych z zakresu filozofii (metafizyka, teodycea, psychologia racjonalna) w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Jesienią 1961 r. młody doktor filozofii został także pracownikiem naukowo-dydaktycznym, na stanowisku starszego asystenta przy Katedrze Metafizyki Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Prowadził zajęcia z metafizyki i filozofii Boga dla studentów Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej i studentów Wydziału Teologii (1961/62–1962/63). W tym czasie w porozumieniu z ks. prof. Józefem Iwanickim i ks. prof. Piotrem Chojnackim rozpoczął przygotowania do przeprowadzenia przewodu habilitacyjnego. W roku akad. 1963/64 ks. Bejze miał objąć etatowe stanowisko adiunkta. Bieg wydarzeń uległ „zakłóceniu”. Papież Jan XXIII bullą z 20 maja 1963 r. powołał ks. dra Bohdana Bejze do godności biskupiej. Po śmierci Jana XXIII, która w niedługim czasie nastąpiła, jego następcą, Paweł VI, wydał 25 czerwca 1963 r. nową bullę powołującą ks. Bohdana Bejze na urząd biskupa tytularnego Idassy (w Afryce) i biskupa pomocniczego w diecezji łódzkiej. Konsekracja biskupia odbyła się w katedrze w Łodzi 1 września 1963 r. Konsekracji przewodniczył kard. Stefan Wyszyński, prymas Polski. Młody sufragan łódzki zmuszony został przerwać zajęcia dydaktyczne w warszawskiej uczelni. Pozostawał jednak z nią w kontakcie. Wygłaszał w ATK liczne odczyty, publikował w jej periodykach swoje prace, współdziałał (w roli redaktora) z jej wydawnictwem<sup>1</sup>. Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, w którym – w sesji III i IV – brał aktywny udział, po śmierci biskupa Michała Klepacza (1967), po bez mała dwuletnim okresie vacatu na stolicy diecezji łódzkiej, od roku akad. 1969/70 podjął na nowo zajęcia dydaktyczne na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Prowadził wykłady monograficzne – zagadnienia wybrane z zakresu filozofii Boga.

Jako uczestnik Soboru Watykańskiego II, wygłosił w czasie jego III sesji (jesienią 1964 r.) dwa przemówienia poświęcone głównie problematyce filozoficznej i kulturalnej<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Działalność redakcyjną biskup Bejze rozpoczął w 1967 r. Jej efektem były dzieła zbiorowe filozoficzne i filozoficzno-teologiczne poświęcone problematyce Boga i człowieka. Już w następnym roku ukazały się drukiem *Studia z filozofii Boga* (Wyd. ATK, Warszawa 1968), *O Bogu i o człowieku* (t. 1–2, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1968–1969), *W nurcie zagadnień posoborowych* (t. 1–4, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1967–1970). Niektóre z tych inicjatyw miały swoją kontynuację, przerodziły się w serie wydawnicze.

<sup>2</sup> Od momentu otrzymania nominacji biskupiej rozpoczął organizowanie w wielu kościołach modlitw w intencji beatyfikacji Ojca Świętego Jana XXIII (W toku obrad plenarnych Vaticanum II jako pierwszy przedstawił propozycję beatyfikacji papieża Jana XXIII). Postać Papieża Dobroci i

W listopadzie 1970 r. został powołany na członka korespondenta Towarzystwa Naukowego KUL (Wydział Filozoficzny).

27 czerwca 1972 r. odbyło się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie kolokwium habilitacyjne biskupa Bohdana Bejze. Rada Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK podjęła uchwałę o nadaniu biskupowi dr Bohdanowi Bejze stopnia doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii bytu na podstawie całości dorobku naukowego ze szczególnym podkreśleniem wkładu w badania nad współczesnymi ujęciami problematyki istnienia i istoty Boga. Recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli: ks. prof. dr hab. Kazimierz Kłószak, ks. prof. dr hab. Stanisław Kamiński oraz ks. doc. dr hab. Marian Jaworski. Uchwała Rady Wydziału została zatwierdzona przez Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki pismem Podsekretarza Stanu z dnia 20 października 1972 r. Minister Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki pismem z 30 listopada 1972 r. powołał biskupa dra hab. Bohdana Bejze na stanowisko docenta w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Rektor ATK pismem z 13 października 1976 r. powierzył – od 1 listopada tegoż roku – nowemu doktorowi habilitowanemu kierownictwo Katedry Filozofii Boga i Religii<sup>3</sup> na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK. Od tego czasu biskup Bejze należy do Senackiej Komisji ds. Nauki. Jest także członkiem Senatu ATK (od 1969 r.). Prowadzi wykłady z filozofii Boga i filozofii religii, seminaria magisterskie i doktoranckie. Jest recenzentem w wielu przewodach doktorskich i habilitacyjnych.

W 1987 r. biskup docent Bohdan Bejze otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego. Recenzentem dorobku naukowego był prof. dr hab. Mieczysław Gogacz z ATK. Na stanowisko profesora zwyczajnego mianowany został w 1993 r.<sup>4</sup>

---

jego największe dzieło, jakim jest Sobór Watykański II, propagował przy pomocy artykułów, odczytów i kazań. Z okazji rocznic związanych z Janem XXIII i ostatnim Soborem zorganizował liczne sympozja. 7 kwietnia 1986 r. staraniem Wydziału Teologicznego ATK i biskupa Bejze odbyło się Sympozjum Naukowe *Posoborowa Odnowa Kościoła w Polsce* (W ramach tego sympozjum bp Bejze wygłosił odczyt nt. *Sobór Watykański II a episkopat Polski*). 4 marca 1991 r. ponownie z inspiracji bpa Bejze zostało zorganizowane w ATK sympozjum nawiązujące do 25. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II. W jego programie bp Bejze wygłosił odczyt nt. *Sobór Watykański z perspektywy 25 lat posoborowych*. Rok 1992 (30. rocznica otwarcia Soboru) obfitował w liczne wykłady poświęcone temu największemu wydarzeniu XX wieku. Bp Bejze wygłaszał odczyty w ATK, w Seminariach Duchownych w Łodzi i Włocławku, w Klubie Inteligencji Katolickiej w Łodzi.

<sup>3</sup> Początkowo była to Katedra Filozofii Religii.

<sup>4</sup> Bp Bejze szeroko interesował się (zwłaszcza przed habilitacją, lecz także po habilitacji) filozoficzną problematyką Boga, antropologią filozoficzną zagadnieniem zła. Po habilitacji skupił się nad filozoficzną problematyką Boga i religii, poświęcając jej wykłady i zajęcia seminaryjne, własne publikacje autorskie, odczyty naukowe i popularno-naukowe oraz działalność redakcyjno-wydawniczą. Opublikowane przez bpa Bejze artykuły, z punktu widzenia zawartości treściowej, dzielą się na trzy grupy: (1) Przedstawiają różnorodne poglądy współczesnych autorów na doniosłe w filozofii Boga tematy, przez co wskazują na potrzebę podjęcia zorganizowanych badań; (2) Przeprowadzają dyskusję z poglądami wyrażonymi w publikacjach filozoficznych, głównie zagranicz-

Od roku akademickiego 1988/89 (do 1990/91) biskup prof. Bohdan Bejze wykładał metafizykę i filozofię Boga w Łódzkim Ośrodku Akademii Teologii Katolickiej, którego powstania był zaangażowanym inspiratorem i promotorem. W Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi prowadził oprócz wykładów z filozofii Boga, wykłady z religioznawstwa i współczesnych kierunków filozoficznych. Biskup Bejze uczestniczył w pracach Komisji Episkopatu Polski: ds. KUL; ds. Studiów; ds. Duszpasterstwa Akademickiego; ds. Seminariów Duchownych; ds. Realizacji Uchwał Soboru Watykańskiego II<sup>5</sup>. Był przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi<sup>6</sup>, członkiem Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej<sup>7</sup>, członkiem Komisji Episkopatu ds. Wydawnictw Katolickich, przewodniczącym Sekcji Wykładowców Filozofii przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej, przewodniczącym Podsekcji Wykładowców Metafizyki<sup>8</sup>. Był

---

nych; (3) zajmują się dydaktyką filozofii Boga i organizacją katolickich szkół akademickich. Bp Bejze – jak powiada prof. M. Gogacz w recenzji dorobku naukowego kandydata do profesury – „pełni w kulturze polskiej, głównie w jej nurtach chrześcijańskich, a także w tych nurtach w świecie, ważną rolę inspiratora refleksji filozofów nad poważnymi i podstawowymi zagadnieniami metafizyki i teodycei, rolę profesora, który skłania do podjęcia wysiłku intelektualnego w zakresie tematów, potrzebnych filozofii i ludziom (...) Zachęca do badań, poszukiwania najlepszych rozwiązań, wypowiedzania przemyśleń. (...) przejawia wspaniałą postawę społeczną w filozofii zabiegając o rozwój intelektualny filozofów i o rozwój tematów filozoficznych.”

<sup>5</sup> W latach 1975–1980 był zastępcą przewodniczącego, a od roku 1980 do końca istnienia odnośnej Komisji – jej przewodniczącym.

<sup>6</sup> Biskup Bejze zorganizował m.in. wspólne posiedzenie naukowe Sekcji Filozoficznej Wykładowców Uczelni Katolickich i Komisji Episkopatu ds. Dialogu z Niewierzącymi, poświęcone tematowi *Religia w życiu społecznym*. Odbyło się ono 23 kwietnia 1992 r. w budynku ATK w Warszawie. Zob. *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 20 (Warszawa 1995). Jako przewodniczący Komisji ds. Dialogu z Niewierzącymi uczestniczył w międzynarodowej konferencji, która pod kierunkiem Papieskiej Rady ds. Dialogu z niewierzącymi obradowała w Speyer (RFN) w dniach od 28 czerwca do 1 lipca 1990 r. nad szansami i zagrożeniami Kościoła dziś.

<sup>7</sup> Biskup Bejze wchodził w skład zespołu, który pod przewodnictwem ks. kard. Karola Wojtyły – stojącego wówczas na czele Rady naukowej Episkopatu i Komisji ds. Nauki Katolickiej – przygotowywał Kongres Teologów Polskich, zorganizowany we wrześniu 1971 r. na katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

<sup>8</sup> W dniu 3 czerwca 1988 r. został wybrany przewodniczącym całej Sekcji Filozoficznej. W ramach Kongresu Teologów Polskich, który odbył się w Lublinie w dniach 12–14 września 1989 r., kierował pracą Sekcji Filozoficznej jako jej przewodniczący. Będąc przewodniczącym Podsekcji Metafizyki w zespole wykładowców uczelni katolickich, zorganizował ogólnokrajowe sympozja filozoficzne, które odbyły się: 15 października 1979 r., 22 października 1980 r. i 17 listopada 1981 r. (wszystkie w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Księży Pallottynów w Ołtarzewie) oraz 8 czerwca 1989 r. (w gmachu Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie). Jako przewodniczący Sekcji Filozoficznej Wykładowców Uczelni Katolickich zorganizował w ATK całoroczny cykl wykładów pod wspólnym tytułem „O filozoficznym poznaniu Boga dziś”. Wykłady objęte tym cyklem zostały zaprogramowane od listopada 1991 r. – co miesiąc jeden – do maja 1992 r. Do wygłoszenia tych wykładów zostali zaproszeni profesorowie filozofii z różnych uczelni katolickich. W każdym wykładzie znalazła się odpowiedź na pytania: Jakie stanowisko w kwestii filozoficznego poznania Boga uznają za słuszne? Jak oceniam inne poglądy głoszone współcześnie w tej

przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Kultury. Należał do delegacji Episkopatu Polski, która w 1976 r. pod przewodnictwem kard. Karola Wojtyły brała udział w 41. Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Filadelfii (USA). Uczestniczył, w gronie ustalonym przez Episkopat Polski, w II Międzynarodowym Kongresie Studiów Kościelnych (Rzym 1976) oraz w Międzynarodowym Kongresie *Ewangelizacja i ateizm* (Rzym 1980).

Jest członkiem rzeczywistym Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Naukowego Towarzystwa Tomistycznego w Warszawie i Societa Internazionale Tommaso d'Aquino w Rzymie.

W 1987 r., w 25. rocznicę rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II, biskup Bejze otrzymał Nagrodę Społeczną im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego, przyznaną mu „za wybitny wkład pracy w popularyzowanie dorobku Vaticanum II w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem serii wydawniczej *W nurcie zagadnień posoborowych* oraz *Chrześcijanie*”<sup>9</sup>. W 30. rocznicę otwarcia Soboru Watykańskiego II otrzymał Nagrodę Naukową im. Włodzimierza Pietrzaka (za rok 1993), przyznaną mu przez Stowarzyszenie *Civitas Christiana* – za wybitny wkład w rozwój katolickiej nauki, kultury i filozofii chrześcijańskiej ze szczególnym uwzględnieniem zasług i dorobku w dziele organizowania ruchu intelektualnego i upowszechniania odnowy soborowej w Polsce. Jest także laureatem Nagrody Naukowej I stopnia im. Ireny i Franciszka Skowyrów, przyznawanej przez Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym, działający na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – za pomysł i redakcję serii wydawniczych *Chrześcijanie i W nurcie zagadnień posoborowych* (1997).

Oprócz wykonywania czynności duszpasterskich właściwych wszystkim biskupom, jest od 1968 r. (z nominacji Ordynariusza Łódzkiego, biskupa Józefa Rozwadowskiego) wikariuszem generalnym najpierw diecezji, obecnie archidiecezji łódzkiej. Od 1970 r. należy do Kapituły Katedralnej Łódzkiej (obecnie: Archikatedralnej Kapituły Łódzkiej). Jest w niej prałatem archidiaconem. Należy do Kolegium Konsultorów i do Rady Kapłańskiej. Jest przewodniczącym Wydziału Nauki i Kultury Chrześcijańskiej Kurii Archidiecezji Łódzkiej. Stał na czele Sekcji Doktrynalnej w komitetach, które organizowały „łódzką stację” II Krajowego Kongresu Eucharystycznego w 1987 r. w czasie pobytu Jana Pawła II w Łodzi oraz II Diecezjalny Kongres Eucharystyczny w Łodzi w 1988 r. Do czasu choroby uczestniczył aktywnie także w przygotowaniu i w pracach III Synodu Archidiecezji Łódzkiej, który odbył się w latach 1996–1998.

Brał udział w licznych oficjalnych wystąpieniach Episkopatu Polski z racji obchodów millenijnych, rocznic soborowych, koronacji wizerunków Matki Bo-

---

kwestii? Po każdym posiedzeniu była możliwość zgłaszania do danego wykładowcy pytań na piśmie. Teksty wszystkich wykładów, jak również teksty pytań i udzielonych na nie odpowiedzi zostały ogłoszone drukiem w serii *Studia z filozofii Boga*, t. 5 (Warszawa 1992).

<sup>9</sup> Zob. „Chrześcijanin w Świecie” – czerwiec 1988, s. 127 nn.

skiej, uroczystości beatyfikacyjnych<sup>10</sup> (w Polsce i w Rzymie), obchodów jubileuszowych w różnych diecezjach, apostolskich wizyt Ojca Świętego Jana Pawła II w Polsce. Biskup Bohdan Bejze zasłynął w Polsce z działalności publicystycznej, odczytowej i kaznodziejskiej dotyczącej św. Maksymiliana Kolbego i innych wybitnych katolików polskich XX wieku<sup>11</sup>. Znaczące miejsce w tej działalności zajmowało organizowanie uroczystości i wygłaszanie przemówień odnoszących się do II wojny światowej i okupacji Polski<sup>12</sup>.

## PUBLIKACJE

### [A] Teksty autorskie (Artykuły i książki<sup>13</sup>)

1. *Przyczyny niepowodzeń tomizmu*, „Filozofia” nr 1, 1955, s. 44–50.  
(Uwaga: „Filozofia” była czasopismem studentów Wydziału Filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, które wydawano w maszynopisie i udostępniano do czytania w Zakładzie Filozofii KUL)
2. *O kongresach profesorów filozofii w Lyonie*, „Filozofia” nr 4, 1955, s. 33–36.
3. *Zagadnienie Boga w nauczaniu filozofii*, „Filozofia” nr 4, 1955, s. 36–47.
4. *Prace seminaryjne o traktacie De Primo Principio Jana Dunsza Szkota*, [w:] *Streszczenia rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych*, Poznań 1956, s. 138–139; *Zagadnienie Boga jako bytu pierwszego w ujęciu Dunsza Szkota na podstawie III rozdziału Traktatu „De Primo Principio”*, tamże, s. 141–144.

<sup>10</sup> W okresie starań o beatyfikację ojca Maksymiliana Kolbe bp Bejze odprawiał w różnych kościołach msze święte w intencji wyniesienia Twórcy Niepokalanowa na ołtarze i wygłaszał związane z tą intencją kazania. Począwszy od uroczystości beatyfikacyjnej, która odbyła się 17 października w Rzymie, bp Bejze co rok w dniu 14 sierpnia (w dniu dedykowanym bł. Maksymilianowi) celebrował msze święte pontyfikalne i przemawiał w bazylice franciszkańskiej w Niepokalanowie.

<sup>11</sup> Wiele wybitnych postaci doczekało się starannych opracowań biograficznych w redagowanej przez bpa Bohdana Bejze serii *Chrześcijanie*.

<sup>12</sup> Z okazji 50 rocznicy masowych aresztowań duchowieństwa w okupowanej Polsce i 50 rocznicy śmierci św. Maksymiliana Kolbego odbyła się 12 października 1991 r. w Pabianicach (staraniem działającej w Łodzi Okręgowej Komisji Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu) sesja historyczno-naukowa na temat eksterminacji duchowieństwa w czasie drugiej wojny światowej i okupacji. Następnego dnia został odsłonięty i poświęcony pomnik św. Maksymiliana Kolbego. Uroczystość odsłonięcia pomnika była połączona ze sprawowaniem mszy świętej koncelebrowanej przez biskupów i księży z grona byłych więźniów obozów koncentracyjnych. Bp Bejze należał do zespołu organizatorów obydwu tych uroczystości. Nadto samodzielnie zorganizował sesję, która odbyła się w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, w dniu 15 października 1991 r., na temat prześladowania polskich księży katolickich w okresie ostatniej wojny. Materiały z obydwu sesji ukazały się drukiem w pracy zbiorowej pt. *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*, Łódź 1992.

<sup>13</sup> Zob. Pozycja 140 i 318. W prezentacji bibliografii kierowano się chronologią publikacji.

5. *Filozofia Boga – problem żywy*, „Katecheta” 1 (1957) nr 2, s. 114–120.
6. *Migawki z życia KUL-u*, „Związkowiec” (Toronto), 13 VII 1957.
7. *Przed rokiem (Wspomnienia z Jasnogórskich Ślubowań Narodu)*, „Gość Niedzielny” nr 33, 1957.
8. *Książd Prymas na Podhalu*, „Gość Niedzielny” nr 39, 1957.
9. *Niezwykła audyencja u Jasnogórskiej Pani*, „Gość Niedzielny” nr 41, 1957.
10. *Czy kłeska katolicyzmu?*, „Tygodnik Powszechny” 11 (1957) nr 48.
11. *Prace nad metafizyką na Wydziale Filozofii KUL (w latach 1954/55–1956/57)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958) nr 1, s. 100–105.
12. *W służbie nauki i kultury katolickiej (O działalności Biblioteki Głównej KUL)*, „Katecheta” nr 2, 1958, s. 119–123.
13. *Zagadnienia biblijne wobec nauki*, „Znak” nr 49, 1958, s. 868–862.
14. *Na marginesie dyskusji o dowodzie kinetycznym*, „Znak” 47 (1958) s. 598–600.
15. *O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*, „Znak” 47 (1958) s. 600–606.
16. *Ten, Który jest (O poprawną koncepcję istoty Boga)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958) nr 2, s. 67–72.
17. *Filozoficzna nauka o Bogu a metafizyka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958) nr 3, s. 93–97.
18. *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak” 50/51 (1958) s. 897–910.
19. *Tydzień Filozoficzny na KUL*, „Ateneum Kapłańskie” 56 (1958) nr 295, s. 318–319.
20. *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 1, s. 149–173.
21. *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak” 59 (1959) s. 579–587.
22. *Nad grobem ks. Szczepana Machnickiego TJ, profesora Seminarium Duchownego w Łodzi*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” nr 9, 1959, s. 241–242.
23. *Głosy do sporu o poznawalność Boga*, „Ateneum Kapłańskie” 59 (1959) nr 303, s. 127–133.
24. *Czasopisma filozoficzne nowe i wznowione („Aquinas”, „Ruch Filozoficzny”)*, „Znak” 55 (1959) s. 114–116.
25. *O publikacjach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego z zakresu filozofii*, „Znak” 55 (1959) s. 116–117.
26. *Recenzje książek filozoficznych (Kowalewski, Tatarkiewicz, Jaworski, Wilczek)*, „Homo Dei” 28 (1959) nr 2, s. 317–319.
27. *Tomizm mniemany i autentyczny*, „Znak” 77 (1960) s. 1428–1432.
28. *Wielkiemu tomiście w hołdzie*, „Homo Dei” 30 (1961) nr 1, s. 91–93.
29. *Recenzja książki filozoficznej (Charisteria)*, „Homo Dei” 30 (1961) nr 2, s. 188.
30. *Rozmowy poświęteczne*, „Przewodnik Katolicki” nr 5, 1961.
31. *Na półmetku roku*, „Przewodnik Katolicki” nr 26, 1962.
32. *Recenzje książek filozoficznych (Pastuszka, Granat, Mascall, Kamiński, Mazierski)*, „Homo Dei” 30 (1961) nr 4, s. 377–378; 380–382.
33. *O „Tomizmie” Gilsona*, „Tygodnik Powszechny” 16 (1962) nr 5.

34. *Analogia bytu istniejącego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 5 (1962) nr 1, s. 121–126.
35. *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 1, s. 105–118.
36. Recenzje książek filozoficznych (De Finance, Fabro, Klubertanz), „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 1, s. 189–192.
37. *Teodycea. Program i metoda jej wykładu*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 4, s. 92–94.
38. *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 1, s. 41–53.
39. *Z życia Seminarium Duchownego*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” nr 1–3, 1963, s. 68–62.
40. *Asceza zawsze aktualna*, „Przewodnik Katolicki” nr 21, 1964.
41. Propozycja do projektu *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, „Biuletyn Prasowy” (Concilio Ecumenico Vaticano II – Ufficio Stampa) nr 34, 30 X 1964.  
Przedruk:
  - 1) bp Bohdan Bejze, *O chrześcijańską współczesność*, Warszawa 1986, s. 76–78.  
Ten sam tekst w wersjach krótszych:
  - 2) *La philosophie chrétienne. La béatification de Jean XXIII*, „La Documentation Catholique” 20 XII 1964, s. 1658–1659.
  - 3) „La Civiltà Cattolica” 2 (1965) nr 116, s. 484.
  - 4) G. Caprile SJ, *Il Concilio Vaticano II*, t. 4, Roma, s. 317.
42. Propozycja do projektu *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*, „Biuletyn Prasowy” (Concilio Ecumenico Vaticano II – Ufficio Stampa) nr 47, 19 XI 1964.  
Przedruk: *O chrześcijańską współczesność*, s. 94–96.
43. *Solidarność międzyludzka*, „Tygodnik Powszechny” 18 (1964) nr 52.
44. *O nauczaniu filozofii Boga*, „Znak” 120 (1964) s. 667–671; 121/122 (1964) s. 882–895.
45. *Wokół tomistycznej filozofii Boga*, [w:] *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 3–24.
46. *Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1 (1965) 2, s. 5–31.
47. *W sprawie badań nad filozofią Boga*, „Les Etudes Philosophiques” nr 3, 1966, s. 458–460 (w jęz. francuskim).  
Przedruk:
  - 1) „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1966) 1, s. 165–172.
  - 2) „Zeszyty Naukowe KUL” 9 (1966) nr 4, s. 59–62.
  - 3) „Collectanea Theologica” 37 (1967) s. 205–209.
  - 4) „Homo Dei” 36 (1967) nr 3, s. 162–164.
  - 5) „Roczniki Filozoficzne” 15 (1967), z. 1, s. 172–176.
48. *Ojciec Maksymilian – temat aktualny*, „Tygodnik Powszechny” 20 (1966) nr 47.



49. *O beatyfikację Ojca Maksymiliana Kolbego*, „Przewodnik Katolicki” nr 47, 1966.
50. *W rocznicę zakończenia, które było początkiem*, „Przewodnik Katolicki” nr 50, 1966.
51. *O realizację programu odnowy*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 7–12.  
Przedruk: Ten sam tekst w wersji częściowo zmienionej i krótszej:  
*Aktualne zadania kościołów lokalnych*, „Tygodnik Powszechny” 22 (1968) nr 14.
52. *W poszukiwaniu współczesnego systemu filozofii Boga*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 41–S6.
53. *Cierpienia i nadzieje naszego czasu*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 363–386.
54. *Rozmowy posoborowe*, „Przewodnik Katolicki” nr 49, 1967.
55. *Czego oczekujemy od teologii współczesnej*, [w:] *Tajemnica Boga*, Poznań 1967, V–XXVIII.
56. *Przedmowa*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968; s. 7–8.
57. *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 105–120.
58. *Słowo wstępne*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, s. 5–10.
59. Wypowiedź na temat punktu wyjścia argumentu kinetycznego na istnienie Boga, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4 (1968) 2, s. 269–270.
60. *Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, [w:] *O Bogu i o człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, s. 11–78.
61. *W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 51–78.
62. *Wspomnienie o biskupie Michale Klepaczu*, „*Collectanea Theologica*” 38 (1968) 1, s. 85–87.
63. *Aktualna problematyka antropologii filozoficznej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 5 (1969) 1, s. 5–61; 5 (1969) 2, s. 5–47.
64. *W poszukiwaniu współczesnego ujęcia problemu zła*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Warszawa 1969, s. 13–50.
65. *Prace zespołowe w dziedzinie filozofii chrześcijańskiej*, [w:] *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa 1970, s. 388–393.
66. *Wiara odnowiona*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, Warszawa 1970, s. 7–13.
67. *Kronika Soboru Watykańskiego II*, [w:] J. Walker, *Album Soborowy*, Poznań 1971, s. 11–100.
68. *Przedmowa*, [w:] *Studia o ojcu Maksymilianie Kolbe*, Warszawa 1971, s. 3–4.
69. *Przedmowa*, [w:] *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 5–6.
70. *Chrześcijanin wobec zła*, [w:] *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 297–323.

71. *Przedmowa*, [w:] Ks. A. Fedorowicz, *Rozważania i myśli*, Poznań 1971, s. 5–6.
72. *Posoborowa działalność polskich ośrodków teologicznych*, „Przewodnik Katolicki” nr 9, 1972.
73. *Aby nasza więź z Janem XXIII trwała*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 5: *Jan XXIII i jego dzieło*, Warszawa 1972, s. 5–6.
74. *Ojciec Maksymilian Kolbe a nasza współczesność*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 6: *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, Warszawa 1972, s. 5–10.
75. *Słowo wstępne*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, t. 2, Warszawa 1973, s. 5–6.
76. *O potrzebie badań nad antropologią chrześcijańską*, [w:] *Teologia a antropologia*, Kraków 1973, s. 48–58. W tejże książce wypowiedzi dyskusyjne: s. 149–150, 157–159.
77. *Analogia w filozoficznym poznaniu Boga*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 497–498.
78. *Filozofia – po co i jaka?*, „Ateneum Kapłańskie” 73 (1973) nr 387, s. 153–154.
79. *Na marginesie nowej książki o istnieniu Boga*, „Ateneum Kapłańskie” 73 (1973) nr 388; s. 449–451.
80. *Przedmowa*, [w:] *Aby poznać Boga i człowieka*, część 1: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, s. 7–10.
81. *Lektura na Rok Świąty*, „Przewodnik Katolicki” nr 15, 1974.
82. *Przedmowa*, [w:] *Chrześcijaństwo*, t. 1, Warszawa 1974, s. 9–10.
83. *Żył w prawdzie* (Wspomnienie o ks. Aleksandrze Fedorowiczu), [w:] *Chrześcijaństwo*, t. 1, Warszawa 1974, s. 368–370.
84. *O myśl katolicką naszych czasów*. (Rozmowa red. Jacka Susuła z biskupem B. Bejze), „Tygodnik Powszechny” 29 (1975) nr 35.
85. *Słowo wstępne*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 7: *Ksiądz Aleksander Fedorowicz w Kościele dzisiejszym*, Warszawa 1975, s. 5–7.
86. *Wierność i rozwój*, „Przewodnik Katolicki” nr 49, 1975.
87. *Świadectwa i wezwania*, „Ateneum Kapłańskie” 86 (1976) nr 397, s. 142–144.
88. *Zakorzenie i rozwój*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 8: *Chrześcijaństwo żywych*, Warszawa 1976, s. 5–8.
89. *Redakcyjne słowo wstępne*, [w:] *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 11–13.
90. *Jan XXIII i odnowa katolickiej doktryny*, [w:] *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, s. 23–29.
91. *Po kongresie i przed kongresem*, „Tygodnik Powszechny” 30 (1976) nr 28.
92. *Na kanwie filozoficznych dyskusji o człowieku*, „Znak” 265 (1976), s. 1042–1043.
93. *Aby filozofów średniowiecza zrozumieć*, [w:] *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1, Warszawa 1976, s. 5–6.
94. *Dyscypliny, systemy z interpretacje w obrębie problematyki Boga*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, t. 3, Warszawa 1977, s. 5–10.

## Przedruk:

- 1) *L'enseignement de la philosophie de Dieu aujourd'hui*, [w:] *The human Person and Philosophy in the Contemporary World* (ed. by J. M. Życiński), 2, Kraków 1980, s. 419–426.
- 2) „Collectanea Theologica”, Fasciculus specialis, 1978, s. 231–234.
95. *Człowiek – jestestwo zwrócone ku Bogu*, „Biuletyn Informacyjny ATK”, nr 5, 1977, s. 28–29.
96. *Koncepcja realnej różnicy między istotą a istnieniem w trzeciej drodze na istnienie Boga*, [w:] *Teologia nauką o Bogu*, Kraków 1977, s. 199–200.
97. *Uczelnie katolickie w nurcie odnowy*, „Tygodnik Powszechny” 31 (1977) nr 41.
98. *Nota redakcyjna*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, s. 26–27.
99. *Wśród posoborowych problemów uczelni katolickich*, [w:] *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, s. 63–71. Fragmentem tego artykułu jest wypowiedź w ankiecie: „Żywotne tradycje uniwersytetu europejskiego”, „Zeszyty Naukowe KUL” 21 (1978) nr 2, s. 54–58.
100. Wypowiedź w ankiecie o znaczeniu wyboru kardynała Karola Wojtyły na Papieża, „Więź” nr 12, 1978, s. 27–28.  
Przedruk: *Papież i my*, Warszawa 1981, s. 46–47.
101. *Rozmowy w Radio Watykańskim o książkach*, „Więź” nr 11–12, 1979, s. 173–180.
102. *Zajęcia interdyscyplinarne dotyczące filozoficznej problematyki Boga*, „Biuletyn Informacyjny ATK”, nr 3, 1979, s. 39.
103. *Co współcześni chrześcijanie chcą wiedzieć o Bogu?* [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 12, *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, Warszawa 1980, s. 211–221.
104. *Zło w świecie ludzi*, „Więź”, 1981, 7–8, s. 109–111.
105. *Some remarks on the Philosophy of God for our time*, [w:] *Evangelizzazione et ateismo* (Atti del Congresso Internazionale su Evangelizzazione e ateismo, Roma, 6–11 ottobre 1980), Roma–Brescia 1981, s. 341–342.
106. *Evangelism in the face of total atheism*, [w:] *Evangelizzazione et ateismo*, Roma–Brescia 1981, s. 343–345.
107. *Świadectwo nadal żywe*, „Przewodnik Katolicki” nr 4, 1981.  
Przedruk (Ten sam tekst w częściowo innych wersjach):  
1) *I valori di un messaggio*, „L'Osservatore Romano”, 16 X 1981.  
2) *Padre Massimiliano Kolbe e il nostro oggi*, [w:] *Padre Massimiliano Kolbe* (Atti del Convegno, Mestre-Venezia, 24–25 ottobre 1981), Milano 1982, s. 48–50.
108. *Sobór Watykański II: wciąż aktualny program pracy*, „Więź” nr 2, 1981, s. 4–8.
109. *Komunikat Komisji Episkopatu ds. Realizacji Uchwał Soboru Watykańskiego II*, „Więź” nr 2, 1981, s. 8–9.

110. *Posoborowe doświadczenia i perspektywy* (Rozmowa red. Józefa Smosarskiego z biskupem B. Bejze), „Więź” nr 2, 1981, s. 9–15.
111. *Przed setną rocznicą urodzin Jana XXIII*, „Tygodnik Solidarność” nr 31, 1981.  
Przedruk:  
1) „Gość Niedzielny” nr 32, 1981.  
2) „Niedziela” nr 32, 1981.  
3) „Tygodnik Powszechny” 35 (1981) nr 32.  
4) „Ład” nr 16–17, 1981.  
5) „Przewodnik Katolicki” nr 34, 1981.
112. *Jak uczcić setną rocznicę urodzin Jana XXIII*, „Gość Niedzielny” nr 45, 1981.  
Przedruk:  
1) „Ład” nr 26, 1981.  
2) „Niedziela” nr 46, 1981.  
3) „Tygodnik Solidarność” nr 47, 1981.  
4) „Tygodnik Powszechny” 35 (1981) nr 48.  
5) Ten sam tekst: *Janowi XXIII w hołdzie*, „Rycerz Niepokalanej” nr 6, 1982, s. 111.
113. *Z tekstów o błogosławionym Maksymilianie i Papieżu Janie XXIII*, „Homo Dei” 51 (1982) nr 3, s. 208–214.
114. *Zasłużył na pamięć wdzięczną*, (Wspomnienie o ks. Zygmuncie Franczewskim), [w:] *Chrześcijaństwo*, t. 9, Warszawa 1982, s. 193–194.
115. *W stulecie urodzin Jana XXIII i kard. Augusta Hlonda*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” nr 3, 1982, s. 383–387.  
Przedruk: „Biuletyn Informacyjny ATK”, nr 5, 1983, s. 3–8.
116. *Ojciec Maksymilian Kolbe*, „Przewodnik Katolicki” nr 32, 1982.  
Przedruk: Ten sam tekst z częściowymi zmianami: *S. Massimiliano Kolbe e la realizzazione del rinnovamento post-conciliae*, „Miles Immaculatae” (Roma) nr 1–3, 1982, s. 32–36.
117. *Słowo wstępne*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 5–6.
118. *Filozofia Boga dla naszego czasu*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 13: *Modlitwa i praca*, Warszawa 1981, s. 355–364.
119. *Poznać istnienie Boga – ale jak?*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 7–20.
120. *Dzisiejsza problematyka poznania Boga w ogniu dyskusji*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 368–371.
121. *W sprawie uprawiania i przekazywania wiedzy o Bogu*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 372–423.
122. *Bóg w świetle metafizyki*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 424–429.
123. *Wokół filozofii religii*, [w:] *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 430–434.
124. *Rola pięciu dróg w afirmacji istnienia Boga*, „Więź” nr 9, 1982, s. 52–60.

- Przedruk: *W kierunku religijności*, Warszawa 1983, s. 18–17.
125. *Przedmowa*, [w:] *W kierunku religijności*, Warszawa 1983, s. 6–7.
126. Kazania wygłoszone podczas mszy świętej transmitowanej przez Polskie Radio, [w:] *Świętokrzyskie kazania radiowe*, Kraków 1983, s. 194–196; 226–229; 288–291.
127. *Pojąć Boga – sprawcę świata i źródło moralności*, [w:] *W służbie Ludowi Bożemu*, Poznań 1983, s. 99–114.
128. *Uwagi wstępne*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 15: *Kontemplacja i działanie*, Warszawa 1983, s. 5–6.
129. *Wprowadzenie*, [w:] *Chrześcijan*, t. 11, Warszawa 1983, s. 7–8.
130. *Spośród spostrzeżeń dotyczących Księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego, które wymagają upowszechnienia*, „Biuletyn Informacyjny ATK”, nr 4, 1983, s. 7–13.
131. *Przedmowa*, [w:] *Macierzyńska miłość życia. Teksty o Stanisławie Leszczyńskiej*, Warszawa 1984, s. 7–12.
132. *Wybrany i wierny* (Wspomnienie o ks. Tomaszu Bojasińskim), [w:] *Chrześcijan*, t. 13, Warszawa 1984, s. 137–138.
133. *Ks. Zygmunt Gorazdowski*, „Gość Niedzielny” nr 50, 1984.  
Przedruk: *Stulecie Zgromadzenia Sióstr św. Józefa*, [w:] *Świętokrzyskie kazania radiowe*, t. 2, Kraków 1985, s. 355–357.
134. *Przed dwudziestą rocznicą zakończenia Soboru Watykańskiego II*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 16: *Wiara i życie*, Warszawa 1985, s. 5–6.  
Przedruk: „Przewodnik Katolicki” nr 29, 1985.
135. *O Stanisławie Leszczyńskiej na dalekich kontynentach*, „Niedziela” nr 40, 1985.
136. *Słowo redakcyjne do czytelnika*, [w:] *Chrześcijan*, t. 16, Warszawa 1985, s. 7–8.
137. Jesienią 1985 r. z racji 20. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II cykl sześciu artykułów o tematyce soborowej zamieszczono w „Niedzieli” nr 39, 1985.  
Przedruk: bp Bohdan Bejze, *O chrześcijańską współczesność*, Warszawa 1986, s. 274–298.
138. *Lekcja życia*, „Przewodnik Katolicki” nr 1, 1986.
139. *Życie i kolejne tomy „Chrześcijan”*, „Królowa Apostołów” nr 5, 1986, s. 20–21.  
Przedruk: *Chrześcijan*, t. 17, Warszawa 1986, s. 7–9.
140. *O chrześcijańską współczesność*, Warszawa 1986, Akademia Teologii Katolickiej, ss. 428.
141. *O Bogu wczoraj i dziś*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 16: *Wiara i życie*, Warszawa 1985, s. 141–156; t. 17: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, Warszawa 1987, s. 46–61.

142. Kazania wygłoszone podczas mszy świętej transmitowanej przez Polskie Radio, [w:] *Świątokrzyskie kazania radiowe*, t. 3, Warszawa 1987, s. 208–210; 295–297.
143. *Ku prawdzie i miłosierdziu*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 17: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, Warszawa 1987, s. 5–6.
144. *Jak upowszechniać katolickie książki*, „Ład”, 1987, 14.
145. *Świadek wielkości Boga*, „Ład” nr 21, 1987.
146. *W nurcie zagadnień posoborowych. Z księdzem biskupem Bohdanem Bejze rozmawia ks. Waldemar Wojdecki*, „Przewodnik Katolicki” nr 41, 1987.
147. *Na rzecz soborowego programu odnowy. Z ks. biskupem prof. Bohdanem Bejze rozmawia Piotr Nitecki*, „Ład” nr 23, 1987.
148. *Sobór Watykański II a Episkopat Polski*, „Studia Theologica Varsaviensia” 25 (1987) 2, s. 213–225.
149. *Wspominając Sobór*, „Przewodnik Katolicki” nr 49, 1987.
150. *Na marginesie reportażu o wizycie Jana Pawła II w Łodzi*, „Ład” nr 2, 1988.
151. *Był człowiek posłany od Boga*, „Przewodnik Katolicki” nr 7, 1988.
152. *Reagowanie na znaki czasu. Rozmowa z ks. bpem prof. dr hab. Bohdanem Bejze z Łodzi* (rozmawiała red. Katarzyna Wyzga), „Nowe Życie” nr 5 (120), 1988.
153. *Wypowiedź na temat aktualności encykliki „Pacem in terris”*, „Ład” nr 17, 1988.
154. *Macierzyńska miłość życia*, „Niedziela” nr 22, 1988.
155. *Wprowadzenie*, [w:] *Macierzyńska miłość życia*, wyd. 2, Łódź 1988, s. 5–6; *Zamiast zakończenia*, tamże, s. 161–164.
156. *O profesor Stefani Skwarczyńskiej*, „Ład” nr 43, 1988; *O pogrzebie profesor Stefani Skwarczyńskiej*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” nr 8–9, 1988, s. 187–188.
157. *O książce ks. bpa Kazimierza Majdańskiego „Będziecie moimi świadkami”*, „Pismo Okólne” nr 51, 1988.
158. *Przemówienie Księdza Biskupa Jubilata na zakończenie mszy świętej w katedrze (Z obchodów jubileuszowych 25-lecia biskupstwa biskupa Bohdana Bejze)*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” nr 1, 1989, s. 23–26; *Kilka końcowych zwierzeń*, tamże, s. 36–38.
159. *Dalla sua testimonianza una spinta al rinnovamento religioso e morale*, „L’Osservatore Romano” 23 IV 1989. Ten sam tekst w wersji szerszej: *Beatyfikacja matki Franciszki Siedliskiej a dzisiejsze potrzeby religijne*, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 13 (1989), nr 4.
160. *Błogosławiona Urszula Ledóchowska*, „Ład” nr 34, 1989.
161. *W nurcie historii Polaków*, „Królowa Apostołów” nr 9, 1989.  
Przedruk:  
1) „Gazeta Niedzielną”(Londyn) 22 X 1989.

- 2) W wersji uzupełnionej jako wstęp do pracy zbiorowej: *Chrześcijananie*, t. 19, Niepokalanów 1992, s. 7–8.
162. *Rozważania wokół Jana XXIII*, „Królowa Apostołów” nr 9, 1989, s. 16–17.
163. *Święty Maksymilian – znany i nie znany*, „Kronika Rzymska” nr 7–8, 1989, s. 24–25.  
Przedruk: ten sam tekst w wersji uzupełnionej jest *Słowem wstępnym* do tomu zbiorowego:  
*Zrozumieć Świętego Maksymiliana*, Niepokalanów 1991, s. 5–7.
164. *Wśród pilnych problemów Kościoła*, „Królowa Apostołów” nr 12, 1989, s. 26.  
Przedruk: „Gazeta Niedzielną” (Londyn) 2 VII 1989.
165. *Apostolstwo żywej wiary wyzwaniem naszego czasu*, „Czyn Katolicki” (Londyn) nr 4, 1989, s. 18–16.  
Przedruk: „Duszpasterz Polski Zagranicą” (Rzym) nr 7–9, 1989, s. 297–300.
166. *O Janie XXIII – Papieżu Dobroci*, [w:] *Świętokrzyskie kazania radiowe*, t. 4, Kraków 1989, s. 268–272.
167. *Sobór Watykański II*, [w:] *Katolicyzm A–Z*, Łódź 1989, s. 415–430.
168. *Chronologia Soboru Watykańskiego II*, „Kalendarz Rycerza Niepokalanej” 1990, s. 16–34.
169. *Nauczyciel konsekwencji* (Rzecz o ks. Jerzym Mirewiczu TJ), „Czyn Katolicki” (Londyn) nr 1, 1990, s. 2–3.
170. *Słowo wstępne*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 19: *O życie godne człowieka*, Warszawa 1990, s. 5–7.
171. *Przed 25. rocznicą zakończenia Soboru Watykańskiego II*, [w:] *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 19: *O życie godne człowieka*, Warszawa 1990, s. 335–347.
172. „Dziennik Łódzki” rozmawia z ks. bp Bohdanem Bejze. *Wojna – pokój – odnowa*, „Dziennik Łódzki” 29 V 1990.
173. *W nurcie zagadnień posoborowych. Z księdzem biskupem Bohdanem Bejze rozmawia ksiądz Waldemar Wojdecki*, „Przewodnik Katolicki” nr 25, 1990.
174. „Dziennik Łódzki” rozmawia z bpem prof. Bohdanem Bejze. *O łódzkim ośrodku ATK*, „Dziennik Łódzki” 25 VI 1990.
175. *Przeciw wojnie – za pokojem w jedności z Janem Pawłem II*, „Królowa Apostołów” nr 9, 1990, s. 23.  
Przedruk:  
1) „Nasza Rodzina” (Paryż) nr 1, 1991, s. 4, 5, 7.  
2) „Biuletyn”, Centrum Jana Pawła II (Orchard Lake, Michigan, USA), nr 7–10, 1990, s. 3–4.
176. *Katecheci w dzisiejszych szkołach*, „Niedziela” nr 39, 1990.
177. *25. rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II. Z biskupem Bohdanem Bejze rozmawia ks. Florian Pelka, kierownik Polskiej Sekcji Radia Watykańskiego*, „Kronika Rzymska” nr 9–10, 1990, s. 22–24.
178. *O życie godne człowieka*, „Wiadomości Dnia” 31 X –1 XI 1990.

179. *Wśród pilnych zadań Kościoła*, „Pismo Okólne” nr 44, 1990.  
Przedruk:  
1) „Przewodnik Katolicki” nr 45–46, 1990.  
2) „Rycerz Niepokalanej” nr 1, 1991, s. 6–7.
180. *Solidarni z Janem Pawłem II w realizacji Soboru Watykańskiego II*, „Niedziela” nr 47, 1990.
181. *Wokół współczesnej biografistyki katolickiej w Polsce*, [w:] *Prasa i książka religijna* (Materiały z IV Warmińskich Dni Duszpasterskich), Olsztyn 1990, s. 61–65. Tamże inne teksty: s. 134–135; 167–168.
182. *Sobór Watykański II i jego polskie wątki*, „Niedziela” nr 49, 1990.
183. *Msza św. radiowa z okazji 25. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II*, „Pismo Okólne” nr 49, 1990.  
Przedruk:  
1) „Przewodnik Katolicki” nr 49–50, 1990.  
2) „Wiadomości Dnia”, 29 XII 1990.  
3) „Gazeta Niedzielną” (Londyn) 16 XII 1990.
184. *25 rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II. Otworzył Kościół na Świat* (Rozmowa z red. D. Zajączkowską), „Codzienna Gazeta Polska” 8–9 XII 1990.
185. *W Rzymie bezpośrednio po Soborze*, „W drodze” nr 12, 1990, s. 34–38.
186. *Przedmowa*, [w:] *Z Chrystusem w drogę* (tekst: ks. Remigiusz Popowski SDB, obrazy: ks. Tadeusz Furdyna SDB), Warszawa 1990, s. 5.
187. *O rocznicach Maksymilianowskich*, „Pismo Okólne” nr 7, 1991, s. 12–13.  
Przedruk: „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” nr 1–2, 1991, s. 41–43.  
Fragmenty tego tekstu:  
1) „Rycerz Niepokalanej” nr 3, 1991, s. 91.  
2) „Rycerz Niepokalanej” (Santa Severa) nr 6 (408), 1991, s. 229.
188. *Za życiem – przeciw śmierci*, [w:] S. L e s z c z y ń s k a, *Nie, nigdy! Nie wolno zabijać dzieci*, Warszawa 1991, s. 5–7.
189. *Jeśli ten apel ma być skuteczny*, [w:] S. L e s z c z y ń s k a, *Nie, nigdy! Nie wolno zabijać dzieci*, Warszawa 1991, s. 65–69.
190. *O Soborze Watykańskim II z perspektywy 25 lat posoborowych*, „W drodze” nr 3, 1991, s. 28–40.
191. *Wypowiedź o Ojcu Świętym Janie Pawle II*, [w:] *Moje spotkania z Janem Pawłem II*, Warszawa 1991, s. 18–16.
192. *Wobec Świętego Maksymiliana. W 50. rocznicę śmierci ojca Maksymiliana Kolbego z biskupem Bohdanem Bejze rozmawia ksiądz Ireneusz Skubiś*, „Niedziela” nr 33, 1991.
193. *Millennium a Sobór*, [w:] P. R a i n a, „*Te Deum*” narodu polskiego. *Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w świetle dokumentów kościelnych*, Olsztyn 1991, s. 524–526.



194. *Wzór moralnej prawości. 20. rocznica beatyfikacji o. Maksymiliana Kolbe*, „Niedziela” nr 41, 1991.  
Przedruk (w wersji dłuższej i częściowo zmienionej):  
1) *Msza św. radiowa w intencji katolickich księży aresztowanych przed 50 laty*; „Pismo Okólne” nr 42, 1991, 6–8.  
2) „Informator Rycerstwa Niepokalanej” nr 12 (24) 1991, s. 271–273.
195. *Książka w służbie Kościoła. Rozmowa z biskupem Bohdanem Bejze* (Rozmawiał ks. Jerzy Szymik), „Gość Niedzielny” nr 43, 1991.
196. *50. rocznica akcji ludobójstwa przeciwko duchowieństwu polskiemu*, „Niedziela” nr 44, 1991.  
Przedruk: „Gazeta Niedzielną” (Londyn) 1 XII 1991.
197. „*Był człowiek posłany od Boga, a Jan mu było na imię*”. *O Janie XXIII w 110. rocznicę urodzin*, „Niedziela” nr 47, 1991.
198. *Przed sprowadzeniem relikwii bł. Urszuli Ledóchowskiej z Rzymu do Polski*, [w:] *Świętokrzyskie kazania radiowe*, t. 5, Kraków 1991, s. 71–73.
199. *25. rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II*, [w:] *Świętokrzyskie kazania radiowe*, t. 5, Kraków 1991, s. 344–346.
200. *Zawierzenie Szkoły Liderów Katolickich Matce Bożej*, „Niedziela” nr 3, 1992.
201. Sympozjum Sekcji Filozoficznej Wykładowców Uczelni Katolickich poświęcone religii w życiu społecznym, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992) 2, s. 259–260.
202. *Cykl filozoficznych wykładów o poznaniu Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992) 2, s. 262–268.
203. *Punkt wyjścia współczesnego dowodu na istnienie Boga*, [w:] *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1992, s. 91–94.
204. *Wprowadzenie*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, t. 5: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, Warszawa 1992, s. 7–8.
205. *Wśród współczesnych projektów filozoficznego poznania Boga*, [w:] *Studia z filozofii Boga*, t. 5: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, Warszawa 1992, s. 142–146.
206. *Modły o beatyfikację o. Tomasza Rostworowskiego TJ i drużyny Joanny Skwarczyńskiej*, „*Wiadomości Diecezjalne Łódzkie*” nr 1, 1992, s. 19.  
Przedruk:  
1) „*Gazeta Niedzielną*” (Londyn) 9 II 1992.  
2) „*Ład*” nr 9, 1992.
207. *Odpowiedzialność kapłanów za nową ewangelizację*, „*Wiadomości Diecezjalne Łódzkie*” nr 1, 1992, s. 23–26.
208. *Dwie rocznice w działalności biskupa Bohdana Bejze*, „*Wiadomości Diecezjalne Łódzkie*” nr 1, 1992, s. 12–14.  
Przedruk: „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992) 2, s. 257–259.

209. *Ewangelizował swym życiem. W 18. rocznicę śmierci o. Tomasza Rostworowskiego TJ*, „Niedziela” nr 16, 1992.
210. *Wszędzie był sobą. O. Tomasz Rostworowski na wolności i w więzieniu*, „Gazeta Niedzielną” (Londyn) 12 VII 1992.
211. *Wśród naglących potrzeb Kościoła w Polsce. Sytuacja przed 30. rocznicą otwarcia Soboru Watykańskiego II*, „W drodze” nr 8, 1992, s. 92–98.  
Przedruk: „Duszpasterz Polski Zagranicą” nr 3, 1992, s. 357–363.
212. *Przedmowa*, [w:] Ks. K. Pietrzyk SDB, *W radości i poświęceniu. Bł. Piotr Jerzy Frassati*, Warszawa 1992, s. 5–6.
213. *Biogram*, [w:] *Kto jest kim w województwie łódzkim*, Łódź 1992, s. 14.
214. *W trosce o Kościół. 30. rocznica inauguracji Soboru Watykańskiego II i 10. rocznica kanonizacji św. Maksymiliana*, „Niedziela” nr 41, 1992.
215. *O prawidłową formację młodych pokoleń Polaków*, „Niedziela” nr 42, 1992.
216. *Jak dziś mówić o Bogu*, „Ład” nr 43, 1992.  
Przedruk:  
1) „Przewodnik Katolicki” nr 44, 1992.  
2) „Królowa Apostołów” nr 12, 1992, s. 8.
217. *Przejęty każdym z osobna człowiekiem*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” nr 9, 1992, s. 268–269.
218. *Słowo wstępne*, [w:] *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*, Łódź 1992, s. 7–8.
219. *O poznanie prawdy*, [w:] *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*, Łódź 1992, s. 279–280.
220. „*Dziennik Łódzki*” rozmawia z biskupem prof. Bohdanem Bejze, *Ojcem Soboru. To były wielkie dni...* „Dziennik Łódzki” 8 XII 1992.
221. *Homilia biskupa Bohdana Bejze*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” nr 11–12, 1992, s. 317–320.
222. *Sobór Watykański II – wydarzenie wyjątkowe. Wspomnienia i refleksje uczestnika*, „Kronika Rzymska” nr 10–11–12, 1992, s. 24–26.
223. *Streszczenie wypowiedzi z sesji na temat eksterminacji inteligencji w czasie wojny*, [w:] *Eksterminacja inteligencji Łodzi i okręgu łódzkiego 1939–1940*, Łódź 1992, s. 147.
224. *O soborowe odrodzenie i nową ewangelizację*, [w:] *Chrześcijanie*, t. 20, Niepokalanów 1993, s. 7.
225. *Nowa książka o poznaniu Boga*, „Niedziela” nr 10, 1993.
226. *Współczesne wzory postaw chrześcijańskich. Z biskupem Bohdanem Bejze rozmawia ks. Ireneusz Skubiś*, „Niedziela” nr 20, 1993.
227. *Przed 30 laty zmarł papież Jan XXIII*, „Niedziela” nr 23, 1993.
228. *Jan Paweł II i realizacja Soboru Watykańskiego II*, „Królowa Apostołów” nr 7, 1993, s. 5.
229. *Istotne przymioty Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 29 (1993) 1, s. 7–19.

230. *Cykl wykładów „Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu”*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 29 (1993) 1, s. 212–215.
231. *O Bogu u kresu XX wieku*, „*W drodze*” nr 6, 1993, s. 89–93.
232. *Bezmiar cierpienia ofiar Oświęcimia*, [w:] *Świątokrzyskie kazania radiowe*, t. 6, Kraków 1991, s. 168–163.
233. *Rola MI w dzisiejszym Kościele*, „*Informator Rycerstwa Niepokalanej*” nr 7–8, 1993, s. 201–207.
234. *W jedności duchowej z Głową Kościoła – na wzór świętego Maksymiliana*, „*Słowo-Dziennik Katolicki*” 13–15 VIII 1993.
235. *Ojciec Święty ocenia nas i wzywa, a my...*, „*Niedziela*” nr 35, 1993.
236. *Kościół a kultura w środkach masowego przekazu*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 2 (1993), s. 143–148.
237. *Racjonalność kultury*, „*Łódzkie Studia Teologiczne*” 3 (1994), s. 313–322.
238. *Komisja Episkopatu Polski ds. Kultury – na starcie*, „*Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie*” nr 5, 1994, s. 205–206.
239. *Dialogi o Bogu i kulturze*, „*Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie*” nr 7–8, 1994, s. 288–290.
240. *Święty Maksymilian Kolbe wczoraj i dziś. Biskup Bohdan Bejze odpowiada na pytania z Niepokalanowa*, „*Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie*” nr 7–8, 1994, s. 291–295.
241. *Życie katolickie wymaga troski o kulturę*, „*Słowo – Dziennik Katolicki*” 18 I 1995.
242. *Spotkanie z wartościami serca*, „*Słowo – Dziennik Katolicki*” 20–22 I 1995.
243. *Przemówienie na uroczystości wręczenia nagrody im. W. Pietrzaka AD 1994*, „*Słowo – Dziennik Katolicki*” 20–22 I 1995.
244. *50. rocznica masakry w Łodzi – Radogoszczy*, „*Słowo – Dziennik Katolicki*” 26 I 1995.
245. *Lekcja oświęcimska z 2 lutego 1945 r.*, „*Słowo – Dziennik Katolicki*” 2 II 1995.  
Przedruk: „*Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie*” nr 2, 1995, s. 60–63.
246. *Do czytelników*, [w:] *Religia w życiu społecznym*, Warszawa 1995, s. 5–7.
247. *Wśród naglących potrzeb Kościoła*, [w:] *Religia w życiu społecznym*, Warszawa 1995, s. 97–103.
248. *Wspomnienie o ojcu Tomaszu Roztworowskim TJ*, [w:] *Chrześcijanie*, t. 21, Warszawa 1995, s. 22–23.
249. *Od redakcji*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 5.
250. *Święty Maksymilian nauczycielem twórczej jedności z Kościołem*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 37–41.
251. *Do Niepokalanowa pod patronatem rodziców św. Maksymiliana*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 91–93.
252. *Co się dzieje w Roku Maksymilianowskim*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 144–146.

253. *Święty Maksymilian wczoraj i dziś*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 198–203.
254. *Wystawa Maksymilianowska w Pabianicach*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 213–214.
255. *Świadectwo o św. Maksymilianie*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 254–257.
256. *Ewangelizować intensywnie*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 273–275.
257. *Ze św. Maksymilianem w nowe tysiąclecie*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 301–303.
258. *Po Roku Maksymilianowskim przygotowanie do Roku 2000*, [w:] *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, s. 334–336.
259. *O poznawaniu Boga, o filozofii i kulturze*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 5 IV 1995.
260. *W trosce o kulturę. Z księdzem biskupem Bohdanem Bejze rozmawia Lidia Dudkiewicz*, „Niedziela” nr 18, 1995.
261. *Kształcenie słowem żywym i drukowanym. Rozmawiamy z biskupem Bohdanem Bejze, przewodniczącym Komisji Episkopatu ds. Kultury*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 6 VI 1995.
262. *O służbie wartościom najważniejszym. W 25 rocznicę śmierci Teresy Strzembosz*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 8 VI 1995.
263. *Jan Paweł II o drugiej wojnie światowej*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 1–3 IX 1995.
264. *Obrady filozofów. Po VI Polskim Zjeździe Filozoficznym – Toruń 1995 rozmawiamy z bp Bohdanem Bejze*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 2–24 IX 1995.
265. *U progu nowego roku akademickiego. Rozmawiamy z bpem prof. Bohdanem Bejze o filozofii i soborowej odnowie*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 2 X 1995.
266. *Filozofia Boga i religii. O cyklu wykładów otwartych mówi bp Bohdan Bejze*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 6–8 X 1995.
267. *Upowszechnić katolicki styl życia*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 26 X 1995.
268. *O kształtowanie katolickiej kultury*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 8 XI 1995.
269. *Śp. Bp Jan Kulik. Trzeci biskup pomocniczy Kościoła łódzkiego odszedł do wieczności*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 21 XI 1995.
270. *Aby zdążyć*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 26 XI 1995.
271. *Znaki czasu – dobre i złe*, „Niedziela” nr 48, 1995.
272. *Komunikat Komisji Episkopatu ds. Kultury (W kierunku pastoralnej troski o kulturę)*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 10–12 XI 1995.  
Przedruk: „Niedziela” nr 48, 1995; „Przegląd Katolicki” 26 XI 1995; „Gość Niedzielny” 3 XII 1995; „Przewodnik Katolicki” 3 XII 1995; „Tygodnik Powszechny” 3 XII 1995; „Słowo – Dziennik Katolicki. Magazyn” 8–10 XII 1995.
273. *Sobór Watykański II – światłem dla myśli i życia*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 8–10 XII 1995.

274. *Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 2 II 1995.
275. *Słowo wstępne*, [w:] Ks. Krzysztof Pawlina, *Jak młodym mówić o Bogu dziś... Odpowiedzi młodzieży polskiej na Kwestionariusz rzymski*, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1995, s. 5–8.
276. *20 tom serii wydawniczej „W nurcie zagadnień posoborowych”. Z biskupem Bohdanem Bejze rozmawia ks. Ireneusz Skubiś*, „Niedziela” nr 1, 1996.
277. *Drogą soborowej odnowy do Jubileuszu Roku 2000*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” nr 1–2, 1996, s. 16–21.
278. *Gdy myślimy o roku 2000, O pilnych zadaniach środowisk katolickich*, „Słowo” rozmawia z bp. Bohdanem Bejze, „Słowo – Dziennik Katolicki” 9 I 1996.
279. *21 tom serii wydawniczej „Chrześcijaństwo”. Z biskupem Bohdanem Bejze rozmawia ks. Ireneusz Skubiś*, „Niedziela” nr 7, 1996.
280. *W trosce o prawdę. Zasługi dla soborowej odnowy*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 8 II 1996.
281. *Poznawać św. Maksymiliana. Z bp. Bohdanem Bejze z Łodzi rozmawia w Santa Severa o. Jerzy Szyran*, „Rycerz Niepokalanej” (Santa Severa) nr 3, 1996, s. 106–107.
282. *Biogram*, [w:] Grzegorz Polak, *Kto jest kim w Kościele katolickim?*, Warszawa 1996, Wyd. Katolicka Agencja Informacyjna, s. 21.
283. *Mówić młodzieży o Bogu – ale jak?*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 27 II 1996.
284. *Główne zadania Kościoła w Polsce*, „Niedziela” nr 19, 1996.
285. *Przedmowa*, [w:] *Wobec Boga i moralności*, Wyd. Civitas Christiana, Warszawa 1996, s. 5–7.
286. *Aby filozofować odpowiedzialnie*, [w:] *Wobec Boga i moralności*, Wyd. Civitas Christiana, Warszawa 1996, s. 347–360.
287. *Pilny apel o jedność z Ojcem Świętym*, „Niedziela” nr 35, 1996.
288. *O majorze Henryku Sucharskim w 50 rocznicę śmierci*, „Słowo – Dziennik Katolicki” 30 VIII–1 IX 1996.
289. *O realnym byciu językiem jasnym*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 4 (1995), s. 239–240.  
Przedruk: „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1996) 1, s. 310–311.
290. *W trosce o prawdę*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 4 (1995), s. 241–244.
291. *Wobec Boga i moralności. Z bp. Bohdanem Bejze rozmawia ks. Ireneusz Skubiś*, „Niedziela” nr 42, 1996.
292. *Kim był ks. Jerzy Mirewicz TJ dla Kościoła i kultury?*, „Niedziela” nr 43, 1996.  
Przedruk:  
1) „Inspiracje” nr 5 (41), 1996, s. 41–42.  
2) „Czyn Katolicki” (Londyn) nr 1, 1997, s. 14–18.  
3) „Duszpasterz Polski Zagranicą” (Rzym) 48 (1997) nr 2, s. 196–201.  
4) „Przegląd Uniwersytecki (KUL)” 7 (1996) nr 6 (44), s. 25 i 30.

293. *Wprowadzenie*, [w:] *W trosce o kulturę*, Wyd. Civitas Christiana, Warszawa 1996, s. 5–7.
294. *Odpowiedź na pytania rzymskiego kwestionariusza „W kierunku pastoralnej troski o kulturę”*, [w:] *W trosce o kulturę*, Wyd. Civitas Christiana, Warszawa 1996, s. 33–39.
295. *Ksiądz Jerzy Mirewicz 1909–1996*, „Przegląd Uniwersytecki (KUL)” 7 (1996) nr 6 (44), s. 25 i 30.
296. *Duchowe przygotowanie do Kongresu Eucharystycznego*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej” nr 12 (84), 1996, s. 384–387.
297. *Współdziałanie ze Stolicą Apostolską na płaszczyźnie kultury*, „Inspiracje” nr 5 (41), 1996, s. 61.
298. *Wykłady otwarte z filozofii Boga i religii w Akademii Teologii Katolickiej*, „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1996) 1, s. 303–304.  
Przedruk: „Ruch Filozoficzny” 53 (1996) nr 1, s. 150–151.
299. *O sytuacji i potrzebach kultury dziś*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5 (1996), s. 21–30.  
Przedruk: [w:] *Ku prawdzie we wspólnocie człowieka i Boga. Studia dedykowane ks. Stanisławowi Kowalczykowi*, Sandomierz 1997, s. 157–166.
300. *Rozmowa z prof. Stefanem Świeżawskim o Soborze Watykańskim II nazajutrz po jego zakończeniu*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5 (1996), s. 291–294.  
Przedruk: „Kwartalnik Filozoficzny” nr 1, 1997, s. 31–34.
301. *Wzór staranności w służbie Bożej. O biskupie Janie Fondalińskim pracowniku Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, w 25. rocznicę śmierci*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 5 (1996), s. 317–320.  
Przedruk: „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” nr 7–8, 1996, s. 310–313.
302. *Do katolickich wydawców*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” nr 4, 1996, s. 121–122.
303. *Kluczowe zadania Kościoła w Polsce*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” nr 4, 1996, 122–126.
304. *Ks. Zygmunt Franczewski. Wspomnienie w 25. rocznicę śmierci*, „Niedziela Łódzka” nr 3, 1997.
305. *Współczesnym przybliżyć Boga*, [w:] *Mówić o Bogu...* (Seria: *Mówić o Bogu...*, t. 1) red. Zdzisław Kijas OFM Conv., Kraków 1997, Stowarzyszenie Civitas Christiana i Wyd. OO. Franciszkanów „Bratni Zew”, s. 11–13.
306. *Czy z filozoficznej koncepcji Boga można wysnuć dyrektywy moralne? w: Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej, KUL-Lublin, 20–25 sierpnia 1996*, RW KUL, Lublin 1997, s. 707–714.  
Przedruk: „Studia Philosophiae Christianae” 33 (1997) 1, s. 113–118.
307. *Ks. Prof. Józef Szuleta (1908–1997)*, „Studia Philosophiae Christianae” 33 (1997) 2, s. 186–189.  
Przedruk:

- 1) „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” nr 1, 1997, s. 35–40.
- 2) „Niedziela” nr 5, 1997.
- 3) „Przegląd Uniwersytecki KUL” nr 2, 1997, s. 6–7.
308. *Cześć św. Maksymiliana w Pabianicach*, „Niedziela Łódzka” nr 6, 1997.
309. *O żywą jedność z Chrystusem*, „Niedziela” nr 10, 1997.  
Przedruk: „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” nr 2, 1997, s. 107 n.
310. *Wprowadzenie do synodalnej sesji archidiecezji łódzkiej na temat „Ewangelizacja kultury i poprzez kulturę”*, „Niedziela Łódzka” nr 12, 1997.
311. *Ewangelizacja chrześcijańskiej kultury. Rozmowa z bp. Bohdanem Bejze, redaktorem książki „W trosce o kulturę”* (rozmawiał Andrzej Chojnowski), „Słowo – Dziennik Katolicki” 12 III 1997.
312. *Problemy kultury dziś. Z biskupem Bohdanem Bejze rozmawia ks. Ireneusz Skubiś*, „Niedziela” nr 19, 1997.
313. *Czego wymaga współczesna ewangelizacja?*, „Rycerz Niepokalanej” (Santa Severa) nr 5, 1997, 170–171.
314. *Upamiętniać przeszłość, kształtować teraźniejszość. Czemu służy seria wydawnicza „Chrześcijanie”, [w:] Na przełomie stuleci. Naród – Kościół – Państwo w XIX i XX wieku. Księga Jubileuszowa dedykowana Profesorowi Ryszardowi Benderowi*, Wyd. Klub Inteligencji Katolickiej, Lublin 1997, s. 575–584.
315. *Na szlaku życia*. Wypowiedź ks. bp. prof. Bohdana Bejzego na Sympozjum Jubileuszowym z okazji 50-lecia Wydziału Filozofii KUL, „Przegląd Uniwersytecki KUL” nr 7–8, 1997, s. 11.
316. *Studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na szlaku mego życia umysłowego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 427–429.
317. *Biskup Michał Klepacz. Wspomnienie z okazji 50. rocznicy sakry i 30. rocznicy śmierci*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 6 (1997), s. 437–439.  
Przedruk:
  - 1) „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” nr , 1997, s. 105–107.
  - 2) „Niedziela Łódzka” nr 18, 1997.
318. *Teodycea tomistyczna. Synteza*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7, 1998, s. 3–50.  
Wydanie książkowe: Wydawnictwo Archidiecezjalne Łódzkie, Łódź 1999, ss. 84.
319. *O Soborze Watykańskim II*, Łódzkie Studia Teologiczne, 8, 199, s. 36–68.

[B] Prace zbiorowe pod redakcją – serie wydawnicze

1. *Studia z filozofii Boga*, t. 1, Warszawa 1968, ss. 443, Wyd. ATK.
2. *Studia z filozofii Boga*, t. 2, Warszawa 1973, ss. 388, Wyd. ATK.
3. *Studia z filozofii Boga*, t. 3: *Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*, Warszawa 1977, ss. 496, Wyd. ATK.

4. *Studia z filozofii Boga*, t. 4: *Wśród współczesnych ujęć teizmu i ateizmu*, Warszawa 1977, ss. 400, Wyd. ATK.
5. *Studia z filozofii Boga*, t. 5: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, Warszawa 1992, ss. 269, Wyd. ATK.
6. *Studia z filozofii Boga*, t. 6: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, Warszawa 1993, ss. 305, Wyd. ATK.
7. *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1: *Studia wokół problematyki „esse”*, Warszawa 1976, ss. 375, Wyd. ATK.
8. *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t.3: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, Warszawa 1980, ss. 403, Wyd. ATK.
9. *O Bogu i o człowieku*, t.1: *Problemy filozoficzne*, Warszawa 1968 ss. 288, Wyd. Sióstr Loretanek.
10. *O Bogu i o człowieku*, t.2: *Problemy filozoficzne i teologiczne*, Warszawa 1969, ss. 245, Wyd. Sióstr Loretanek.
11. *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971 ss. 384, Wyd. ATK.
12. *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 1: *O Bogu dziś*, Warszawa 1974, ss. 238, Wyd. Sióstr Loretanek.
13. *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, Warszawa 1974, ss. 264, Wyd. Sióstr Loretanek.
14. *W kierunku prawdy*, Warszawa 1976, ss. 642, Wyd. ATK.
15. *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, Warszawa 1978, ss. 724, Wyd. ATK.
16. *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, ss. 589, Wyd. ATK.
17. *W kierunku religijności*, Warszawa 1983, ss. 366, Wyd. ATK.
18. *W służbie Ludowi Bożemu*, Poznań 1983, ss. 703, Wyd. Pallottinum.

***W nurcie zagadnień posoborowych***, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa

19. t. 1 (temat: *Bóg i Kościół*), 1967, ss. 472.
20. t. 2 (temat: *Człowiek – jego natura i postępowanie*), 1968, ss. 560.
21. t. 3 (temat: *Światopoglądowe i moralne zagadnienie zła*), 1969, ss. 460.
22. t. 4 (temat: *Wiara odnowiona*), 1970, ss. 472.
23. t. 5: *Jan XXIII i jego dzieło*, 1972, ss. 524.
24. t. 6: *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, 1972, ss.516.
25. t. 7: *Ksiądz Aleksander Fedorowicz w Kościele dzisiejszym*, 1975, ss. 440.
26. t. 8: *Chrześcijaństwo żywych*, 1976, ss. 520.
27. t. 9: *Maria Teresa Ledóchowska i misje*, 1977, ss. 408.
28. t. 10: *Jeśli Ewangelię przyjmuje się dosłownie*, 1977, ss. 472.
29. t. 11: *Na rzecz postawy chrześcijańskiej*, 1978, ss. 488.
30. t. 12: *Być człowiekiem i chrześcijaninem*, 1980, ss. 532.
31. t. 13: *Modlitwa i praca*, 1981, ss. 500.
32. t. 14: *Chrześcijańska duchowość*, 1981, ss. 504.
33. t. 15: *Kontemplacja i działanie*, 1983, ss. 448.



34. t. 16: *Wiara i życie*, 1985, ss. 360.  
35. t. 17: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, 1987, ss. 358.  
36. t. 18: *Odrodzenie jest możliwe*, 1988, ss. 384.  
37. t. 19: *O życie godne człowieka*, 1990, ss. 356.  
38. t. 20: *Religia w życiu społecznym*, 1995, ss. 254.

***Chrześcijanie***, Wyd. ATK, Warszawa

39. t. 1, 1974, ss. 393.  
40. t. 2, 1976, ss. 582.  
41. t. 3, 1978, ss. 535.  
42. t. 4, 1980, ss. 547.  
43. t. 5, 1980, ss. 506.  
44. t. 6, 1981, ss. 524.  
45. t. 7, 1982, ss. 635.  
46. t. 8, 1982, ss. 496.  
47. t. 9, 1982, ss. 312.  
48. t. 10, 1983, ss. 340.  
49. t. 11, 1983, ss. 332.  
50. t. 12, 1984, ss. 292.  
51. t. 13, 1984, ss. 326.  
52. t. 14, 1985, ss. 328.  
53. t. 15, 1985, ss. 307.  
54. t. 16, 1985, ss. 278.  
55. t. 17, 1986, ss. 340.  
56. t. 18, 1987, ss. 301.

***Chrześcijanie***, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów

57. t. 19, 1992, ss. 279.  
58. t. 20, 1993, ss. 301.  
59. t. 21, 1995, ss. 384 + fot.  
60. t. 22, 1998, ss. 383 + fot.

***Dialogi o Bogu i kulturze***, Wyd. Civitas Christiana, Warszawa

61. t. 1: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, 1994, Wyd. drugie – poprawione i poszerzone, 510.  
62. t. 2: *Wobec Boga i moralności*, 1996, ss. 376.  
63. t. 3: *W trosce o kulturę*, 1996, ss. 461.

## [C] Prace zredagowane

1. *Macierzyńska miłość życia. Teksty o Stanisławie Leszczyńskiej*, Warszawa 1984, Wyd. ATK, ss. 240. Wydanie drugie, powiększone, Łódź 1988, Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss.164.
2. S. Leszczyńska, *Nie, nigdy! Nie wolno zabijać dzieci*, Warszawa 1991, Wyd. Sióstr Loretanek, ss. 70.
3. *Zrozumieć Świętego Maksymiliana*, Niepokalanów 1991, Wyd. Ojców Franciszkanów, ss. 215.
4. *Martyrologia duchowieństwa polskiego 1939–1956*, Łódź 1992, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss. 280.
5. *Święty Maksymilian wśród nas*, Wyd. Archidiecezjalne Łódzkie, Łódź 1994, ss. 160.
6. *Polscy biskupi o świętym Maksymilianie*, Niepokalanów 1995, Wyd. Ojców Franciszkanów, ss. 416.

BP BOHDAN BEJZE

## O SOBORZE WATYKAŃSKIM II

Należy uznać, że tematyka niniejszego tekstu jest szczególnie aktualna ze względu na tegoroczną pielgrzymkę Ojca Świętego Jana Pawła II do Polski. Obecny Papież uczestniczył bowiem w Soborze Watykańskim II. Początkowo w czasie obrad soborowych, biskupi z innych krajów nie znali Go. Jednakże dzięki doskonałym przemówieniom – wkrótce po zakończeniu Soboru Watykańskiego II – 26 czerwca 1967 r. Karol Wojtyła został kardynałem.

W przemówieniu do dyplomatów wygłoszonym 12 października 1962 r., na-  
zajutrz po inauguracji obrad soborowych, Jan XXIII powiedział: „Sobór, który  
rozpoczął się wczoraj w naszej obecności, świadczy w oczywisty sposób o po-  
wszechności Kościoła”.

Sobór świadczył o powszechności Kościoła własnym charakterem po-  
wszechnym. Polegał on na tym, że zebrani w Bazylice Watykańskiej Ojcowie  
Soboru byli członkami wielu narodów i mieszkańcami rozmaitych krajów, a jed-  
nocześnie stanowili kolegium zjednoczone tą samą wiarą; mówiąc najkrócej: róż-  
norodność i jedność w zgromadzeniu Ojców Soboru – oto, co decydowało o jego  
powszechności.

Powszechność Soboru, a wraz z nią powszechność Kościoła, widoczne były  
w Bazylice Świętego Piotra od samego początku soborowych obrad, stawały się  
jednak coraz bardziej wyraźne w toku postępujących prac Soboru i w miarę, jak  
krystalizowała się atmosfera towarzysząca tej pracy. W dyskusjach bowiem nad  
rozpatrywanymi kolejno projektami soborowych uchwał pojawiały się coraz lic-  
niejsze wypowiedzi, które różniły się od siebie treściowo (m.in. z tej racji, że Oj-  
cowie Soboru powoływali się na różnorakie doświadczenia i potrzeby swych  
wspólnot lokalnych), lecz inspirowane były taką samą intencją mówców zmierza-  
jących wspólnie ku soborowej odnowie życia religijnego. Atmosferę typową dla  
obrad Soboru, mającego charakter powszechny, urabiały przede wszystkim oko-  
liczności następujące:

A. Biskupi zasiadali na trybunach w soborowej auli w kolejności zależnej od daty  
nominacji biskupiej. Ojcowie Soboru starsi biskupstwem znajdowali się bliżej  
ołtarza, natomiast młodszy – bliżej wielkich drzwi (wiodących ku wnętrzu Bazy-

liki); w ten sposób sąsadowali ze sobą bezpośrednio biskupi różnego wieku oraz różnych narodowości i ras, co uwydatniało złożoną wielorako strukturę zgromadzenia soborowego.

B. Mimo wszelkich różnic, Ojcowie Soboru z biegiem czasu coraz intensywniej odczuwali zachodzącą między nimi jedność; przyczyniały się do tego najsukteczniej: codzienna Msza święta poranna odprawiana w rozmaitych obrządkach dla wszystkich uczestników Soboru; częsta obecność Papieża w auli soborowej, wzmacniająca w świadomości biskupów poczucie ich współdziałania z Następcą Piotra; bezpośrednie, częstokroć serdeczne kontakty między wszystkimi biorącymi udział w Soborze.

Aby treść i atmosferę Soboru powszechnego przedstawić w sposób właściwy, należy w tym zwięzłym szkicu, jakim jest tekst niniejszy, poświęcić osobną uwagę panującej na Soborze wolności przekonań. Otóż dzięki temu, że Ojcowie Soboru wypowiadali się w toku dyskusji swobodnie i głosowali zgodnie z indywidualnymi przekonaniami – ujawniały się zapatrywania różnorodne, zarazem zaś optymistycznie i pomyślnie poszukiwano łączącej wszystkich prawdy. Wolności poglądów przeto należy przypisywać, że wszyscy członkowie Soboru powszechnego stali się rzeczywistymi współautorami soborowego dzieła – wyrażając tę samą myśl inaczej – że dzieło to, zawarte w uchwałach Soboru, jest faktycznie owocem dociekań powszechnych. Rzecz zrozumiała, że tego rodzaju styl pracy Soboru wywierał doniosły wpływ na atmosferę soborowej auli; Ojcowie Soboru czuli się w pełni uszanowani w swej godności czynnych uczestników obrad soborowych, a jednocześnie utwierdzali w sobie świadomość osobistej odpowiedzialności za losy Soboru i całego Kościoła.

W orędziu wygłoszonym podczas uroczystości zakończenia Soboru, 8 grudnia 1965 r., Paweł VI zwrócił się między innymi do artystów. W przemówieniu tym znalazły się słowa: „Wam wszystkim mówi Kościół Soboru za Naszym pośrednictwem: jeżeli jesteście przyjaciółmi prawdziwej sztuki, jesteście Naszymi przyjaciółmi! Od dawna Kościół jest w przymierzu z Wami. Wyście zbudowali i ozdobili jego świątynie, uświetniliście jego dogmaty, wzbogaciliście jego liturgię. Wyście pomogli mu przełożyć jego Boskie posłannictwo na język form i obrazów, uczynić uchwytnym świat niewidzialny”.

Przymierze między Kościołem a ludźmi sztuki przejawiało się również w ich działalności związanej z Soborem: dla uczczenia Ojców Soboru odbyły się w Rzymie w doskonałym wykonaniu specjalne koncerty muzyki poważnej; medale upamiętniające poszczególne sesje Soboru i ofiarowane ich uczestnikom opracowali artyści plastycy; uroczystości soborowe oraz inne wydarzenia kościelne, które miały miejsce w Rzymie w okresie Soboru, były przedmiotem i pięknych i starannych transmisji telewizyjnych; nakręcono interesujące filmy o Soborze; oprócz niezliczonej liczby fotografii wykonanych przez dokumentalistów, reporterów oraz amatorów, powstał obfity zbiór fotografiki artystycznej o tematyce soborowej; liczne

postacie z grona uczestników Soboru, rzymskie obiekty sakralne, fragmenty Bazyliki Watykańskiej stały się treścią portretów, szkiców, obrazów.

Kiedy Jan XXIII wkrótce po otwarciu Soboru, 13 października 1962 r., przemawiał do przedstawicieli prasy, podkreślił z naciskiem potrzebę upowszechnienia obiektywnych wiadomości o Soborze: „Domagamy się od was wszystkich wysiłku, byście sami zrozumieli i umożliwili innym zrozumienie przede wszystkim religijnej i duchowej natury tych uroczystych zebrań soborowych. Po sumiennym spełnieniu waszej, drodzy Panowie, misji informatorów o Soborze, spodziewamy się bardzo dodatnich owoców w orientacji opinii światowej w odniesieniu do Kościoła katolickiego w ogóle, do jego instytucji i jego wskazań. Może się zdarzyć – zwłaszcza wtedy, gdy nie dochodzi do głosu informacja lojalna i przedmiotowa – że na tym punkcie mogą się zrodzić uprzedzenia, niejednokrotnie uparte, podtrzymujące w umysłach zarzewie nieufności, podejrzeń, nieporozumień, które pociągają za sobą oplakane skutki, utrudniające rozwój harmonii między ludźmi i między narodami”.

Podobne myśli wyraził Paweł VI podczas spotkania z dziennikarzami 26 listopada 1965 r., gdy zbliżał się koniec soborowych obrad i zarazem początek okresu posoborowej odnowy.

Potrzeba upowszechniania rzetelnej informacji i gruntowej wiedzy o Soborze Watykańskim II zachodziła w czasie trwania Soboru i zachodzi obecnie, w dobie realizacji soborowych uchwał. Obejmuje ona zarówno Sobór Watykański II od strony wydarzeniowej, jak i całokształt soborowej doktryny. Wśród dość pokaźnej liczby polskich publikacji zajmujących się problematyką Soboru brakuje między innymi: szczegółowego opisu dziejów Soboru, wszechstronnego omówienia działalności polskich uczestników Soboru, monograficznych komentarzy (na poziomie naukowym i na poziomie popularnym) do soborowych uchwał, dokładnej do treści tych uchwał konkordancji tekstów soborowych przeznaczonych dla duszpasterzy.

Z myślą o potrzebach występujących w polskim piśmiennictwie posoborowym opracowano niniejszą *Kronikę*. Zawiera ona zestawienie najważniejszych wydarzeń, które bądź należą do historii samego Soboru, bądź też miały miejsce w Kościele w czasie przygotowywania i trwania Soboru. Wydarzenia te przedstawione są w wykładzie chronologicznym – zgodnie z tym, jak następowały po sobie kolejne sesje soborowe i okresy międzysesyjne.

Bezpośrednio po owym zarysie chronologicznym podana jest zwięzła synteza podstawowych danych dotyczących uczestników, pracy i rezultatów Soboru.

Ostatnia część *Kroniki* została poświęcona polskim Ojcom Soboru. Ukazuje ona określonych ludzi oraz rozległy wachlarz ich zajęć, jakie wykonywali w związku z Soborem. Grupa polska była jedną z wielu grup narodowościowych, z których każda miała własną, pod pewnymi względami odmienną od innych specyfikę, wchodząc zarazem w skład jednego i tego samego zgromadzenia soborowego. Przedstawienie udziału polskiej grupy w Soborze pozwala zorientować się

konkretnie, w jaki sposób członkowie lokalnej wspólnoty kościelnej współtworzyli wraz z członkami innych analogicznych wspólnot jeden organizm Soboru powszechnego i jak współpracowali ze wszystkimi innymi uczestnikami Soboru nad powstaniem powszechnego programu religijnej odnowy.

## PRZEBIEG SOBORU

### Rok 1958

- **9 października:** Umiera papież Pius XII. Podobnie jak jego poprzednik, Pius XI, również Pius XII poczynił starania o wznowienie obrad Soboru Watykańskiego I. Od 1948 do 1951 r. przedyskutowano ewentualne tematy, opracowano pewne projekty i utworzono Komisję Centralną. Z początkiem 1951 r. plan był gotowy. Wszystkie przygotowania odbywały się w absolutnej tajemnicy.
- **28 października:** Kardynał Roncalli zostaje wybrany Papieżem i przyjmuje imię Jana XXIII.
- **30 października:** W pewnej prywatnej rozmowie Papież wspomniał o możliwości zwołania Soboru.
- **2 listopada:** Podczas audiencji Papież rozmawia o Soborze z kardynałem Ruffinim (który podsuwał podobną ideę już w 1948 r. Piusowi XII). W ciągu następnych dni Papież rozmawia na ten temat również z innymi osobami.
- **15 grudnia:** Konsystorz i mianowanie 23 nowych kardynałów; na pierwszym miejscu tej listy znajduje się arcybiskup Mediolanu, Montini.

### Rok 1959

- **9 stycznia:** Papież zwierzył się w sekrecie księdzu G. Rossi o swej decyzji zwołania Soboru.
- **20 stycznia:** Jan XXIII powiadamia kardynała Tardini, sekretarza stanu, o swym postanowieniu zwołania Soboru. Tegoż dnia Ojciec Święty przygotował pierwszy szkic dwóch przemówień, które wygłosił 25 stycznia.
- **25 stycznia:** W benedyktyńskim klasztorze przylegającym do Bazyliki św. Pawła – Jan XXIII oznajmił siedemnastu obecnym tam kardynałom, że zamierza zwołać Diecezjalny Synod Rzymski oraz Sobór Powszechny, a także przeprowadzić reformę prawa kanonicznego.
- **26 stycznia:** Kardynał Montini deklaruje publicznie swe pełne poparcie dla decyzji Papieża.
- **29 stycznia:** Kardynał Tardini komunikuje oficjalnie członkom Świętego Kolegium Kardynałów tekst papieskiego przemówienia (wygłoszonego w Bazylice św. Pawła) zapowiadającego Sobór.

- **2 lutego:** W liście *A voi* Papież wzywa lud rzymski do odmawiania po modlitwie *Anioł Pański* trzy razy *Chwała Ojcu* w intencji pomyślnych skutków Synodu i Soboru.
- **19 marca:** Podczas audyencji stowarzyszenia *Volontari della Sofferenza* papież Jan XXIII prosi chorych, by swe cierpienia ofiarowali Bogu za łaski dla Soboru.
- **27 kwietnia:** W przemówieniu radiowym Papież nawołuje do specjalnych modlitw w miesiącu maryjnym w intencji Soboru.

#### Okres przedprzygotowawczy: maj 1959–czerwiec 1960

- **17 maja:** W przemówieniu wygłoszonym w Bazylice Watykańskiej Papież powiadamia o ustanowieniu Komisji Przedprzygotowawczej; przewodniczącym jej został kardynał Tardini, sekretarzem zaś ksiądz prałat Felici.
- **18 czerwca:** Pismo kardynała Tardini w sprawie ustalenia problemów, którymi winien zająć się Sobór. Pismo to skierowano do 2594 członków hierarchii, 156 przełożonych zakonnych, 14 wyższych kościelnych uczelni rzymskich, 32 katolickich uniwersytetów poza Rzymem, 11 wydziałów kościelnych, 5 wydziałów teologicznych na uniwersytetach państwowych.
- **29 czerwca:** Encyklika *Ad Petri Cathedram* poświęcona celom Soboru.
- **30 czerwca:** Ojciec Święty przewodniczy pierwszemu posiedzeniu Komisji Przedprzygotowawczej.
- **3 lipca:** Kardynał Tardini wzywa rektorów wyższych uczelni katolickich do współpracy nad przygotowaniem Soboru.
- **15 lipca:** Jan XXIII powiadamia kardynała Tardini, że najbliższy Sobór będzie nosił miano Soboru Watykańskiego II.
- **9 sierpnia:** Papież podczas audyencji przewodniczących diecezjalnych włoskiej *Akcji Katolickiej* określa autentyczny charakter Soboru przeciw wszelkim fałszywym jego interpretacjom.
- **23 sierpnia:** Jan XXIII układa specjalną modlitwę opatrzoną odpustami w intencji Soboru.
- **26 sierpnia:** Encyklika *Grata Recordatio*, w której Papież wzywa do odmawiania różańca w październiku w intencji Soboru.
- **30 października:** Kardynał Tardini na konferencji prasowej z dziennikarzami wyjaśnia, czym jest Sobór i jak się odbywa; nadto ogłasza ustanowienie Soborowego Biura Prasowego.

## Rok 1960

- **24 stycznia:** Otwarcie Diecezjalnego Synodu Rzymskiego; Jan XXIII wygłasza liczne przemówienia do kleru, seminarzystów, zakonników, całego ludu. – Wywiad kardynała Tardini dla telewizji francuskiej o przygotowaniach do Soboru.
- **31 stycznia:** Zamknięcie Rzymskiego Synodu. – Jan XXIII powierza Sobór opiece trzech Świętych, których groby znajdują się w Bazylice Watykańskiej: Grzegorza Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Jana Chryzostoma.
- **17 lutego:** Uroczystość pięćdziesięciolecia *Papieskiego Instytutu Biblijnego*; w obecności Jana XXIII przemawia kardynał Bea.
- **30 maja:** Jan XXIII poinformował kardynałów zebranych w prywatnej bibliotece Papieża o stanie dotychczasowych przygotowań do Soboru.
- **5 czerwca:** Papież ogłasza zamknięcie okresu przedprzygotowawczego przed Soborem.

## Okres przygotowawczy: czerwiec 1960–czerwiec 1962

- **5 czerwca:** Utworzenie, mocą motu proprio *Superno Dei nutu*, dziesięciu komisji przygotowawczych, trzech sekretariatów oraz Komisji Centralnej.
- **6 czerwca:** Zamianowanie przewodniczących komisji i sekretariatów oraz sekretarza generalnego Komisji Centralnej; został nim ksiądz prałat Felici.
- **3 lipca:** W „Osservatore Romano” ukazuje się artykuł kardynała Bacci o urzędowym języku najbliższego Soboru. Będzie nim język łaciński.
- **12 września:** Jan XXIII w przemówieniu do alumnów Seminarium Rzymskiego wzywa seminarzystów całego świata do modlitw w intencji Soboru.
- **28 września:** Papież w piśmie do kardynała Micara, wikariusza Rzymu, prosi o specjalne modlitwy w październiku w intencji Soboru. Apel ten wywołał w całym świecie właściwy oddźwięk.
- **17 października:** Jan XXIII przyjmuje delegację żydowskiej organizacji *United Jewish Appeal*.
- **28 października:** Jan XXIII w Bazylice Watykańskiej udziela księdzu prałatowi Felici i siedmiu innym prałatom sakry biskupiej.
- **14 listopada:** Uroczysta audyencja w Bazylice św. Piotra dla członków i konsultorów wszystkich komisji przygotowawczych (oficjalne rozpoczęcie działalności tych komisji). Jan XXIII przemawia raz jeszcze o programie i o duchu prac przygotowawczych do Soboru, o stosunku do odłączonych braci i o tym, czego świat i Kościół oczekują od Soboru.
- **2 grudnia:** Anglikański arcybiskup Canterbury, dr Fisher, składa wizytę Janowi XXIII; od czasu odłączenia się Anglii od Kościoła rzymskiego, jest to pierwsze tego rodzaju spotkanie.



- **15 grudnia:** Sekretariat Generalny przedkłada Papieżowi pierwszy egzemplarz publikacji *Pontifice commisioni preparatorie del Concilio Ecumenico Vaticano II*.

### Rok 1961

- **5 stycznia:** Odwiedziny Jana XXIII w Sekretariacie Generalnym.
- **14 lutego:** Papież bierze udział w posiedzeniu Komisji Teologicznej. – W toku prac przygotowawczych Jan XXIII będzie wielokrotnie uczestniczył w obradach różnych komisji. – W ciągu najbliższych tygodni odbywają się posiedzenia: Komisji do Spraw Kościołów Wschodnich, Komisji Studiów i Seminariów, Komisji Liturgicznej, Komisji Misyjnej i innych Komisji.
- **19 marca:** W liście apostolskim *Le voci* Jan XXIII ogłasza, iż św. Józef został powołany na głównego patrona Soboru.
- **28 marca:** Arcybiskup Felici wręczył Papieżowi ostatni tom materiałów przygotowawczych *Acta et documenta*; całość składa się z piętnastu tomów.
- **11 kwietnia:** W liście apostolskim *Celebrandi Concilii Oecumenici* Papież wzywa do modłów podczas nowenny Zielonych Świątek w intencji Soboru.
- **24 kwietnia:** Jan XXIII udziela audiencji kierownictwu Międzynarodowej Unii Prasy Katolickiej oraz przemawia na temat: Dziennikarze wobec Soboru.
- **15 maja:** Encyklika *Mater et magistra* – o współczesnych przemianach społecznych.
- **12 czerwca:** Otwarcie, z udziałem Papieża, pierwszej sesji Komisji Centralnej. Podczas obrad, które trwały do 19 czerwca, zajmowano się głównie problemami organizacyjnymi, między innymi – sposobem zaproszenia niekatolików na Sobór, regulaminem pracy Soboru, metodą głosowania w czasie Soboru.
- **20 czerwca:** Audiencja papieska dla członków wszystkich komisji przygotowawczych. – Sekretarz Generalny przedstawia na konferencji prasowej wyniki prac Komisji Centralnej.
- **30 lipca:** Zgon kardynała Tardini.
- **12 sierpnia:** Kardynał Cicognani mianowany następcą kardynała Tardiniego na stanowisko Sekretarza Stanu.
- **12 października:** Ksiądz prałat Vallainc mianowany dyrektorem Soborowego Biura Prasowego.
- **19 października:** Papież uczestniczy w obradach Sekretariatu do Spraw Prasy.
- **24 października:** Audiencja papieska dla dziennikarzy zagranicznych przebywających we Włoszech.
- **7–17 listopada:** Druga sesja Komisji Centralnej. – W łonie Komisji Centralnej utworzono kilka podkomisji.
- **15 listopada:** Dr Lichtenberger, głowa Kościoła Episkopalnego Stanów Zjednoczonych, składa wizytę Janowi XXIII.

- **25 grudnia:** Ogłoszenie bulli *Humanae salutis*, w której Papież zapowiada zwołanie Soboru w 1962 r.

### Rok 1962

- **15–23 stycznia:** Trzecia sesja Komisji Centralnej.
- **2 lutego:** Jan XXIII ustala datę rozpoczęcia Soboru na 11 października 1962 r.
- **10 lutego:** Pismem papieskim *Sacrae laudis* duchowieństwo zostaje wezwane do odmawiania brewiarza w intencji Soboru.
- **20–27 lutego:** Czwarta sesja Komisji Centralnej; bierze w niej udział po raz pierwszy kardynał Wyszyński Prymas Polski.
- **20 marca:** Dr Craig, moderator Kościoła w Szkocji, składa Papieżowi wizytę.
- **22 marca:** Rozpoczęcie specjalnego kursu dla 42 duchownych, którzy podczas Soboru mają pełnić funkcję stenografów.
- **26 marca–5 kwietnia:** Piąta sesja Komisji Centralnej.
- **28 maja:** Audycja papieska dla związku redaktorów i wydawców pism codziennych: *Federazione dei direttori e redattori dei quotidiani*.
- **12–20 czerwca:** Siódma sesja Komisji Centralnej.
- **1 lipca:** Encyklika: *Paenitentiam agere*, w której Papież prosi o modlitwy i akty pokuty za Sobór.
- **2 lipca:** Pismo papieskie: *Il tempio massimo*, skierowane do sióstr zakonnych w kwestii modlitwy i uświęcania się w intencji Soboru.
- **6 sierpnia:** Motu proprio *Appropinquante Concilio*, dotyczące regulaminu Soboru. Dokument ten będzie ogłoszony 6 września.
- **5 września:** „Osservatore Romano” publikuje (z datą 6 września) motu proprio *Apropinquante Concilio*. – Nominacja członków Prezydium Soboru (z kardynałem Tisserantem na czele) i Sekretariatu do Spraw Nadzwyczajnych oraz przewodniczących Komisji Soborowych, które zajmą miejsce Komisji Przygotowawczych.  
Arcybiskup Felici, sekretarz generalny Centralnej Komisji Przygotowawczej, zostaje mianowany sekretarzem generalnym Soboru.  
Motu proprio *Summi Pontificis electio* z nowymi przepisami dotyczącymi konklawe.
- **10 września:** Ojciec Święty rozpoczyna rekolekcje jako przygotowanie do Soboru.
- **11 września:** Radiowe przemówienie Jana XXIII skierowane do całego świata; Papież oświadcza, że z nauki o Kościele wyłaniają się główne linie programowe Soboru.
- **21 września:** We wszystkich parafiach Rzymu rozpoczyna się nowenna do Ducha Świętego.

- **23 września:** Jan XXIII w Bazylice Watykańskiej modli się przy grobach swych poprzedników oraz dokonuje przeglądu ostatnich prac przy budowie auli soborowej, która została urządzona w środkowej nawie bazyliki.
- **24–27 września:** W Watykanie odbywa się triduum dla wszystkich zajmujących się przygotowaniem Soboru; kończy się papieską audiencją.
- **28 września:** „Osservatore Romano” ogłasza listę 201 ekspertów, którzy będą współpracować z Komisjami Soborowymi. Liczba ekspertów soborowych zostanie z czasem znacznie powiększona.
- **1 października:** Mocą motu proprio *Fidei propagandae* kościelna uczelnia Propaganda Fidei otrzymuje status uniwersytetu papieskiego.
- **3 października:** Burmistrz Rzymu i zarząd Kapitolu składają w darze Ojcu Świętemu i Soborowi drogocenny kielich.
- **4 października:** Pielgrzymka Papieża do Loreto i do Asyżu w intencji uproszenia opieki Matki Bożej i św. Franciszka nad Soborem.
- **5 października:** Sekretarz Stanu poświęcił nową siedzibę Soborowego Biura Prasowego (przy Via della Conciliazione). W ośrodku tym podczas Soboru będą odbywać się konferencje prasowe; tu codziennie będą w kilku językach opracowywane i przekazywane zarówno uczestnikom Soboru, jak również dziennikarzom biuletynu relacjonujące przebieg Soboru; stąd za pomocą specjalnie zainstalowanych połączeń międzynarodowych dziennikarze będą przysyłać do rozmaitych krajów wiadomości o pracy Soboru oraz o coraz to nowszych wydarzeniach z terenu Rzymu.
- **6 października:** Jan XXIII przyjmuje kardynała Wyszyńskiego, prymasa Polski i polskich biskupów, przybyłych na pierwszą sesję Soboru. W przemówieniu wygłoszonym podczas audiencji Papież wspomina polskie Ziemie Zachodnie „po wiekach odzyskane”. W czasie wszystkich następnych sesji Soboru również odbywają się Papieskie audiencje dla polskich Ojców Soborowych.
- **10 października:** Na Kapitolu kardynał Montini inauguruje cykl konferencji na temat: *Roma e il Concilio*.

### Sesja pierwsza: 11 października–8 grudnia 1962

W czasie pierwszej sesji odbyło się 36 posiedzeń plenarnych, zwanych kongregacjami generalnymi, a także 2 posiedzenia publiczne, zwane również sesjami publicznymi. W ramach dyskusji nad opracowywanymi uchwałami wygłoszono 608 przemówień, określanych mianem interwencji. Przeprowadzono też 33 głosowania. Zarówno w ciągu pierwszej, jak i wszystkich następnych sesji odbywały się także osobne obrady kierowniczych zespołów Soboru (między innymi Prezydium) oraz licznych komisji, z którymi współpracowali rzeczoznawcy rozmaitych specjalności. Nadto urządzone były odrębne posiedzenia robocze narodowościowych grup Ojców Soboru, reprezentujących różnorodne Kościoły lokalne.

- **11 października:** Inauguracja Soboru podczas pierwszego posiedzenia publicznego. Ingres około 2500 Ojców Soboru do Bazyliki św. Piotra. Uroczysta Msza święta do Ducha Świętego celebrowana przez kardynała Tisseranta. Złożenie przez Ojców Soboru wyznania wiary. Papież Jan XXIII wygłasza przemówienie. Uroczystość inauguracji Soboru jest transmitowana przez telewizję wielu krajów. Wieczorem na placu Świętego Piotra odbywa się ku czci Ojca Świętego wielka manifestacja mieszkańców Rzymu i pielgrzymów z płonącymi pochodniami i świecami.
- **13 października:** Pierwsze posiedzenie plenarne. Kardynałowie Lienart i Frings (również w imieniu kardynałów Königa i Döpfnera) proponują, aby wybory członków komisji soborowych odłożyć; nie dokonywać ich na podstawie spisu członków komisji przygotowawczych, lecz na podstawie spisu kandydatów, którzy zostaną (po konsultacjach) wysunięci przez konferencje biskupów przybyłych na Sobór. Wniosek zostaje przyjęty.  
Papieska audyencja dla dziennikarzy akredytowanych przy Soborowym Biurze Prasowym. Po południu Papież przyjmuje obserwatorów (przedstawiciele Kościołów niekatolickich, którzy mają przysłuchiwać się obradom Soboru).
- **15 października:** Mianowanie czterech podsekretarzy (później zostanie dołączony do nich piąty), którzy wraz z sekretarzem generalnym, arcybiskupem Felici, tworzą Sekretariat Soboru.
- **16 października:** Drugie posiedzenie plenarne poświęcone głosowaniu na członków komisji soborowych (na podstawie spisu kandydatów przedstawionych przez konferencje biskupów).
- **18 października:** Mianowanie kardynała Wyszyńskiego członkiem Sekretariatu do Spraw Nadzwyczajnych.
- **20 października:** Orędzie Ojców Soboru do ludzkości w sprawie pokoju. Na temat tego Orędzia przemawia w soborowej auli kardynał Wyszyński.
- **22 października–14 listopada:** Dyskusja nad schematem o liturgii.
- **25 października:** Apel pokojowy Papieża w trakcie politycznego kryzysu kubańskiego.
- **29 października:** Ojciec Święty poleca ogłosić nazwiska tych członków komisji soborowych, których mianował.
- **30 października:** Prezydent Włoch, Segni, wydaje na Kwirynale przyjęcie na cześć Ojców Soboru. Podczas całego Soboru urządzonych zostało przez rozmaite osobistości i instytucje – 70 przyjęć dla Ojców Soboru.
- **5 listopada:** Papież mianuje członków Trybunału Administracyjnego.
- **9 listopada:** Najstarszy wiekiem Ojciec Soboru, arcybiskup Alfonso Carinci, były sekretarz Kongregacji Rytów, obchodzi setną rocznicę urodzin.
- **13 listopada:** Ogłoszenie decyzji Papieża o wpisaniu do mszalnego kanonu imienia św. Józefa. Jan XXIII przybywa do kościoła św. Andrzeja na Kwirynale, gdzie wraz z polskimi biskupami modli się u grobu św. Stanisława Kostki.

- **23–26 listopada:** Dyskusja nad schematem *O środkach społecznego przekazywania myśli*.
- **24 listopada:** Utworzona zostaje komisja, która ma opracować ponownie schemat *O Objawieniu Bożym* (zwany poprzednio schematem *O źródłach Objawienia*).
- **26 listopada–1 grudnia:** Dyskusja nad schematem *O jedności Kościoła*.
- **29 listopada:** Staraniem Włoskiego Radia i Telewizji odbywał się w Bazylice św. Pawła specjalny koncert ku czci Ojców Soboru. W czasie całego Soboru zorganizowano kilka podobnych koncertów. – Na skutek niedomagań Ojca Świętego audiencje papieskie zostają tymczasowo zawieszane. Rozpoczynają się modły o poprawę zdrowia Jana XXIII.
- **6 grudnia:** Opublikowanie norm dotyczących prac w okresie między pierwszą a drugą sesją Soboru. – Zapowiedź utworzenia Komisji Koordynacyjnej.
- **7 grudnia:** Ojciec Święty na zakończenie 36. posiedzenia plenarnego (ostatniego w obecnej sesji) przybywa do Auli Soborowej i przemawia.
- **8 grudnia:** Posiedzenie publiczne zamykające pierwszą sesję Soboru. Mszę świętą celebryje kardynał Marella. Ojciec Święty wygłasza przemówienie. Na życzenie Papieża, Sekretarz Stanu przyjmuje soborowych obserwatorów. Za pośrednictwem biskupów węgierskich, uczestniczących w obradach Soboru, Jan XXIII przesyła katolikom Węgier papieskie orędzie.

### Okres międzysesyjny

- **17 grudnia:** Ogłoszenie składu Komisji Koordynacyjnej. W okresie między sesjami odbędzie ona pięć posiedzeń.

### Rok 1963

- **22 stycznia:** Kanonizacja w Bazylice Watykańskiej św. Wincentego Pallottiego, założyciela Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego.
- **27 stycznia:** Jan XXIII przyjmuje katolickich dziennikarzy i przemawia do nich na temat odpowiedzialności prasy.
- **Od lutego do maja** – intensywne prace komisji soborowych.
- **7 lutego:** Opublikowano pismo papieskie *Mirabilis ille* (noszące datę 6 stycznia 1963 r.) skierowane do wszystkich Ojców Soboru; wyjaśnia ono między innymi związki biskupów z Soborem.
- **8 lutego:** Przewodniczący metodystów Anglii, dr Davison, na audiencji u Ojca Świętego.
- **1 marca:** Przyznanie Janowi XXIII Nagrody Pokojowej im. Balzana. Jej wręczenie nastąpi 10 maja.

- **7 marca:** Rzymska uczelnia dominikańska *Angelicum* podniesiona do rangi uniwersytetu papieskiego; Jan XXIII przyjmuje na audiencji redaktora „Izwestii” Adżubeja i jego małżonkę.
- **28 marca:** Ustanowienie Komisji do Spraw Reformy Kodeksu Prawa Kanonicznego.
- **11 kwietnia:** Encyklika *Pacem in terris* poświęcona problematyce pokoju skierowana do wszystkich ludzi dobrej woli.
- **9 maja:** Papież zatwierdza 12 opracowanych przez komisje *Schematów*, które mają być przedmiotem dyskusji podczas dalszych obrad Soboru; obecnie zostają one rozesłane biskupom całego świata.
- **11 maja:** List apostolski *Magnifici eventus* z racji 1100. rocznicy rozpoczęcia działalności misyjnej Świętych Cyryla i Metodego. – Jan XXIII rewizytuje na Kwirynale prezydenta Włoch.
- **20 maja:** Papież wzywa wszystkich biskupów do ofiarowania nowenny Zielonych Świąt w intencji Soboru. Ostatnia papieska prywatna audiencja, została udzielona kardynałowi Wyszyńskiemu.
- **23 maja:** Ojciec Święty ostatni raz z okna swego pokoju udziela błogosławieństwa.
- **26 maja:** Papież wygłasza ostatnie przemówienie radiowe; jest ono skierowane do pielgrzymów w Piekarach Śląskich. Fakt ten był dla katolickiej społeczności w Polsce ogromnie wzruszający.
- **3 czerwca:** Jan XXIII, inicjator soborowej odnowy Kościoła, umiera. Zgodnie z przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego – prace Soboru zostają zawieszane.
- **21 czerwca:** Kardynał Montini zostaje wybrany Papieżem i przyjmuje imię Pawła VI. Nazajutrz Ojciec Święty oświadcza, że kontynuacja Soboru będzie stanowiła główne zadanie jego pontyfikatu. Program swojej działalności, nawiązujący ściśle do idei Jana XXIII, przedstawił Paweł VI w przemówieniu wygłoszonym podczas uroczystości Koronacji, która odbyła się 30 czerwca.
- **27 czerwca:** Papież wyznacza datę rozpoczęcia drugiej sesji Soboru na 29 września 1963 r.
- **29 czerwca:** Audiencja papieska dla tysiąca dziennikarzy.
- **5 lipca:** Pierwsza audiencja Pawła VI dla Generalnego Sekretarza Soboru.
- **24 sierpnia:** Kardynałowie Meyer, Siri i Wyszyński powołani na członków Prezydium Soboru. (Pierwotny skład Prezydium ustalony był 5 września 1962 r.).
- **7 września:** Utworzono Soborowy Komitet Prasowy; przewodniczy mu arcybiskup O’Connor, sekretarzem jest ksiądz Vallainc.
- **12 września:** Papież w liście do kardynała Tisseranta przedstawia szereg postanowień dotyczących dalszej pracy Soboru; między innymi: rozwiązany zostanie Soborowy Sekretariat do Spraw Nadzwyczajnych, utworzony zaś będzie Sekretariat do Spraw Religii Niechrześcijańskich. Zamianowani zostaną moderatorzy, którzy będą kierować debatami podczas plenarnych posiedzeń Soboru.

- **14 września:** Pismem *Cum Proximus* Papież wzywa biskupów i wiernych do modlitw i aktów pokutnych w intencji Soboru. Do poszczególnych Ojców Soboru skierowany jest list papieski *Horum temporum* w sprawie ich osobistego przygotowania do soborowych prac. Kardynałowie Agagianian, Döpfner, Suenens i Lercaro mianowani *moderatorami*.
- **15 września:** Papież przyjmuje prawosławnego biskupa Nikodema, metropolitę z Mińska. Po audiencji biskup Nikodem udaje się do grobu Jana XXIII, gdzie modli się i składa kwiaty.
- **20 września:** Osobisty list Pawła VI do Atenagorasa, prawosławnego patriarchy Konstantynopola, z wyrazami braterskiej miłości i łączności.
- **21 września:** Papieska audiencja dla pracowników Kurii Rzymskiej.
- **26 września:** Wspólne posiedzenie Komisji Koordynacyjnej i Prezydium Soboru.

### Sesja druga 29 września–4 grudnia 1963

W czasie tej sesji odbyły się 43 posiedzenia plenarne i 2 posiedzenia publiczne; wygłoszonych zostało 614 interwencji; przeprowadzono 94 głosowania.

- **29 września:** Posiedzenie publiczne otwierające sesję drugą: nowi Ojcowie Soboru składają *Wyznanie wiary* (podobnie będzie się działo na rozpoczęcie trzeciej i czwartej sesji); Ojciec Święty wygłasza programowe przemówienie.
- **30 września–31 października:** Dyskusja nad schematem *O Kościele*.
- **2 października:** Orędzie świeckich audytorów do Ojców Soboru.
- **14 października:** Patriarchowie otrzymują w auli soborowej miejsca naprzeciw miejsc kardynalskich, a nie za nimi.
- **17 października:** Audiencja papieska dla obserwatorów.
- **23 października:** Wspólne posiedzenie Prezydium, Komisji Koordynacyjnej i moderatorów.
- **29 października:** W głosowaniu zadecydowano – zgodnie z propozycją, którą przed kilkoma dniami wysunął kardynał König – by problematykę schematu maryjnego włączyć do schematu *O Kościele*.
- **30 października:** Głosowanie nad pięcioma pytaniami przedłożonymi przez moderatorów w kwestiach kolegialności biskupów i diakonatu.
- **4 listopada:** Uroczystość z okazji 400. rocznicy uchwalenia na Soborze Trydenckim: *Dekretu o seminariach duchownych*; w obecności Ojca Świętego Mszę świętą celebryje kardynał Pizzardo; odczyt o roli seminariów duchownych w formowaniu kapłanów wygłasza kardynał Wyszyński.
- **5–15 listopada:** Dyskusja nad schematem *O biskupach*.
- **18 listopada–2 grudnia:** Dyskusja nad schematem *O ekumenizmie*.
- **21 listopada:** Papież postanawia powiększyć skład każdej z komisji soborowych do 30 osób (dotychczas liczyły one po 25 osób); czterech nowych członków do każdej komisji wybierze Sobór, jednego mianuje Papież.

- **25 listopada:** W Bazylice na Lateranie Ojcowie Soboru uczestniczą we Mszy świętej odprawianej w intencji prezydenta USA J. Kennedy'ego.
- **27 listopada:** Zgodnie z uprzednio ogłoszoną decyzją Papieża, następuje wybór przez głosowanie nowych członków komisji soborowych.
- **3 grudnia:** Uroczystość 400. rocznicy zakończenia Soboru Trydenckiego; kardynał Cicognani celebrowa Mszę świętą, kardynał Urbani przemawia. – W auli soborowej występują z przemówieniami dwaj świeccy audytorzy: J. Guitton oraz V. Veronese (były dyrektor generalny UNESCO). – Ogłoszenie motu proprio *Pastorale munus*, które znacznie zwiększa uprawnienia biskupów. – Sekretarze i kierowcy Ojców Soboru oraz księża dyżurujący w auli soborowej (tak zwani *assignatores locorum*) przyjęci przez Ojca Świętego na audiencji.
- **4 grudnia:** Uroczyste zakończenie drugiej sesji Soboru podczas posiedzenia publicznego; kardynał Tisserant odprawia Mszę świętą. Ostateczne głosowanie nad Konstytucją *O liturgii świętej* (za przyjęciem tekstu 2147 głosów, przeciw 4) oraz nad Dekretem *O środkach społecznego przekazywania myśli* (za przyjęciem tekstu 1960, przeciw 164 głosy). Obydwa powyższe dokumenty zostają zdecydowanie promulgowane. Papież w przemówieniu zapowiada swą pielgrzymkę do Ziemi Świętej.

### Okres międzysesyjny

- **28 grudnia:** Posiedzenie Komisji Koordynacyjnej. Będzie ona w czasie przerwy między sesjami obradować pięć razy. Także inne komisje soborowe pracują nad przygotowaniem trzeciej sesji.

### Rok 1964

- **4–6 stycznia:** Pielgrzymka Pawła VI do Ziemi Świętej. Spotkanie Papieża z patriarchą Konstantynopola Atenagorasem oraz z innymi dostojnikami prawosławnymi. W Betlejem Ojciec Święty ogłasza apel w sprawie pokoju.
- **15 stycznia:** Pismo papieskie *E peregrinatione*, skierowane do biskupów w kwestii zjednoczenia chrześcijan.
- **25 stycznia:** Motu proprio *Sacram Liturgiam* o wprowadzeniu w życie Konstytucji *O liturgii świętej*.
- **23 lutego:** Ogłoszenie listu Papieża *Nobile subsidum* (podpisanego 22 listopada 1963 r.) o rozwoju muzyki kościelnej w świetle Konstytucji *O liturgii świętej*.
- **4 marca:** Mianowanie członków rady do wykonania Konstytucji *O liturgii świętej*; nosi ona nazwę Concilium Liturgicum.
- **11 marca:** Pierwsze posiedzenie w pełnym składzie Rady Concilium Liturgicum. – Kardynał Lercaro zapoznaje dziennikarzy z wydanym drukiem *Dziennikiem duszy* Jana XXIII.



- **12 marca:** Ojciec Święty w Bazylice św. Piotra uczestniczy w uroczystości poświęcenia pomnika Piusa XII. – Papież odwiedza Uniwersytet Gregoriański.
- **2 kwietnia:** Ustanowienie mocą Motu proprio *In fructibus*, papieskiej Komisji do Spraw Społecznego Przekazu.
- **30 kwietnia:** List apostolski *Spiritus Paracliti* z wezwaniem skierowanym do biskupów i wiernych o modlitwy podczas nowenny Zielonych Świąt w intencji Soboru.
- **7 maja:** W Kaplicy Sykstyńskiej Paweł VI odprawia Mszę świętą dla artystów. W przemówieniu wzywa ich do współpracy na rzecz odnowionego spotkania Kościoła ze światem sztuki.
- **17 czerwca:** 25. rocznica śmierci Piusa XI; z tej racji uroczystość w Palazzo Pio; w obecności Ojca Świętego przemawia kardynał Tisserant.
- **27 czerwca:** Audjencja papieska dla przedstawicieli buddystów japońskich.
- **6 sierpnia:** Encyklika *Ecclesiam suam* o sposobach spełniania w obecnej dobie misji Kościoła. Encyklika zostanie ogłoszona 10 sierpnia.
- **11 sierpnia:** Pielgrzymka Ojca Świętego do Orvieto.
- **1 września:** List papieski do kardynała Tisseranta na temat wznowienia prac Soboru.
- **11 września:** Wspólne posiedzenie Prezydium Soboru i Komisji Koordynacyjnej.

### Sesja trzecia: 14 września–21 listopada 1964

Obrady sesji trzeciej objęły 48 posiedzeń plenarnych i 2 posiedzenia publiczne: wygłoszono 659 interwencji; głosowano 150 razy.

- **14 września:** Inauguracyjne posiedzenie publiczne; Msza święta koncelebrowana przez Pawła VI i 240 Ojców Soboru; Papież przemawia.
- **15–18 września:** Dyskusja będąca kontynuacją debat sesji drugiej nad schematem *O Kościele*.
- **21 września:** Zmarł arcybiskup Józef Gawlina; w takich wypadkach Ojcowie Soboru w Bazylice św. Piotra poświęcają zmarłemu chwilę wspólnej modlitwy.
- **18–23 września:** Dyskusja nad schematem duszpasterskich obowiązków biskupów.
- **23 września:** Paweł VI wnosi do Bazyliki Watykańskiej relikwie głowy Świętego Andrzeja Apostoła i uczestniczy we Mszy świętej; kardynał König wygłasza przemówienie o św. Andrzeju; decyzją Papieża relikwie mają być zwrócone prawosławnemu Kościołowi greckiemu; w związku z tym kardynał Bea uda się do Aten.
- **23–25 września:** Dyskusja nad schematem *O wolności religijnej*.
- **25–30 września:** Dyskusja nad schematem *O Żydach i innych wyznaniach niechrześcijańskich*.
- **29 września:** Papieska audjencja dla obserwatorów.

- **3 września–6 października:** Dyskusja nad schematem *O Objawieniu Bożym*.
- **5 października:** zmarł ojciec Janssens, generał Towarzystwa Jezusowego.
- **6 października:** Ogłoszenie decyzji Ojca Świętego, że pewna liczba proboszczów różnych narodowości zostanie zaproszona na posiedzenie plenarne Soboru.
- **7–13 października:** Dyskusja nad schematem *O apostołstwie świeckich*.
- **13 października:** Po zakończeniu dyskusji nad schematem *O apostołstwie świeckich*, przemawia członek grupy audytorów P. Keegan.
- **13–15 października:** Dyskusja nad schematem *O życiu i posłudze kapłanów*.
- **15–20 października:** Dyskusja nad schematem *O Kościołach Wschodnich katolickich*.
- **18 października:** Kanonizacja 22 męczenników z Ugandy; w uroczystości biorą udział między innymi liczni pielgrzymi z Afryki oraz chór murzyńskich chłopców, któremu wtórują afrykańskie bębny. Ojcu Świętemu asystuje we Mszy świętej afrykański kardynał Rugambwa. W przemówieniu Papież zapowiada podróż do Bombaju na Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny.
- **20 października–5 listopada:** Dyskusja nad schematem *O Kościele w świecie współczesnym*; po paru dniach dyskusja ta będzie jeszcze kontynuowana.
- **24 października:** Paweł VI udaje się na Monte Cassino, gdzie konsekruje odbudowane Opactwo, a św. Benedykta ogłasza Patronem Europy.
- **5 listopada:** Do Ojców Soboru przemawia J. Norris, jeden z audytorów; mówi o głodzie w dzisiejszym świecie.
- **6–9 listopada:** Dyskusja nad schematem *O misjach*.
- **10 listopada:** Do Ojców Soboru w Bazylice św. Piotra przemawia J. Vazquez, audytor soborowy, na temat posłannictwa świeckich w świecie współczesnym.
- **10–12 listopada:** Dyskusja nad schematem *O zakonach*.
- **12–17 listopada:** Dyskusja nad schematem *O formacji kapłańskiej*.
- **15 listopada:** Paweł VI jest obecny w Bazylice podczas uroczystej koncelebry w rycie bizantyjskim. Po Mszy świętej Papież składa na ołtarzu swą tiarę, ofiaruje ją na rzecz biednych. Od tej chwili Ojciec Święty ukazuje się podczas wszelkich uroczystości (związanej z funkcjami pasterskimi) tylko w mitrze.
- **17 listopada:** Przemawia przedstawiciel proboszczów, ksiądz L. Marcos z Hiszpanii.
- **17–19 listopada:** Dyskusja nad schematem *O wychowaniu chrześcijańskim*.
- **19–20 listopada:** Dyskusja o małżeństwie. Przystudiowanie tej problematyki zostanie powierzone powołanej przez Papieża, specjalnej Komisji.
- **21 listopada:** Posiedzenie publiczne zamykające trzecią sesję Soboru. Mszę świętą koncelebryje Paweł VI przy współudziale 24 Ojców Soborowych, u których w diecezjach znajdują się sławne ośrodki pielgrzymkowe kultu Maryjnego. Ostateczne głosowania dotyczące: Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* (2151 głosów za, natomiast 5 przeciw); Dekretu *O ekumenizmie* (2137 głosów za, natomiast 11 przeciw); Dekretu *O Kościołach Wschodnich Katolickich*

(2110 głosów za, natomiast 39 przeciw). Następnie promulgacja uchwalonych dokumentów. Papież w przemówieniu ogłasza Matkę Bożą Matką Kościoła. Post eucharystyczny – co do pokarmów – zostaje skrócony do jednej godziny przed przyjęciem Komunii świętej. Po południu Papież i liczni Ojcowie Soboru uczestniczą w uroczystym nabożeństwie w kościele Santa Maria Maggiore.

### Okres międzysesyjny

Podobnie jak w okresie poprzednich przerw międzysesyjnych, również teraz pracują soborowe Komisje. Szczególne zainteresowanie budzą prace zespołów zajmujących się schematem *O Kościele w świecie współczesnym*.

- **3–6 grudnia:** Ojciec Święty uczestniczy w Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Bombaju; przy tej okazji spotyka się z przedstawicielami różnych religii.
- **22 grudnia:** W orędziu radiowym, wygłoszonym z racji świąt Bożego Narodzenia, Papież wzywa do powszechnego braterstwa ludzi.

### Rok 1965

- **1 stycznia:** Opublikowano kalendarz prac czwartej sesji Soboru.
- **4 stycznia:** Podczas audiencji udzielonej Sekretarzowi Stanu Papież ustala datę rozpoczęcia czwartej sesji na 14 września 1965 r.
- **15 stycznia:** Breve *Persuasum sibi* wyjaśnia, dlaczego sztandar turecki zdobyty w bitwie pod Lepanto – zostanie zwrócony rządowi Turcji. Aktu tego dokona internuncjusz apostolski w Ankarze 5 marca 1965 r.
- **15 lutego:** Delegaci patriarchy Atenagorasa składają Papieżowi wizytę.
- **22 lutego:** Na tajnym konsystorzu nominacja 27 nowych kardynałów.
- **2 kwietnia:** Do Konstantynopola udaje się delegacja papieska z kardynałem Bea na czele w celu rewizytowania patriarchy Atenagorasa.
- **6 kwietnia:** Utworzenie Sekretariatu do Spraw Niewierzących; przewodniczy mu kardynał König.
- **29 kwietnia:** Encyklika *Mense maio* poświęcona Soborowi i pokojowi.
- **6 czerwca:** Papież w Bazylice św. Piotra koncelebruje Mszę świętą wraz z 24 rektorami rzymskich kolegiów i instytucji kościelnych.
- **10 czerwca:** Ojciec Święty uczestniczy w Pizie w Dniu Kapłańskim, podczas Włoskiego Kongresu Eucharystycznego.
- **14 czerwca:** Sekretariat Generalny Soboru rozsyła Ojcom Soboru 4 schematy, które będą przedmiotem dyskusji w toku czwartej sesji.
- **28 sierpnia:** W piśmie *Quarta Sessio* Papież zarządza specjalne modlitwy w intencji Soboru.

- **3 września:** Encyklika *Mysterium fidei* o Eucharystii. Opublikowana 12 września.
- **10 września:** Ojciec Święty wygłasza przemówienie na VI Międzynarodowym Kongresie Tomistycznym; program Kongresu wypełnia problematyka Boga w filozofii św. Tomasza i filozofii współczesnej.

### Sesja czwarta: 14 września – 8 grudnia 1965

W toku obrad ostatniej sesji odbyto 41 posiedzeń plenarnych i 5 posiedzeń publicznych; wygłoszonych zostało 331 interwencji; przeprowadzono 261 głosowań.

- **14 września:** Posiedzenie publiczne inauguruje czwartą sesję; Papież koncelebruje Mszę świętą wraz z 26 Soborowymi Ojcami. W przemówieniu Ojciec Święty zajmuje się miłością ku Bogu, Kościołowi i światu. – Po południu procesja pokutna z kościoła Świętego Krzyża na Lateranie, Papież niesie relikwie Krzyża Świętego.
- **15 września:** W obecności Pawła VI ogłoszono Ojcom Soboru motu proprio *Apostolica sollicitudo* o ustanowieniu Synodu biskupów.
- **15–22 września:** Dyskusja nad schematem *O wolności religijnej*.
- **18 września:** Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan wydaje przyjęcie dla obserwatorów.
- **20 września:** Ojcowie Soboru przesyłają Papieżowi list z podziękowaniem za encyklikę o Eucharystii i za utworzenie Synodu biskupów.
- **21 września:** Podano do wiadomości, że Ojciec Święty w towarzystwie Sekretarza Stanu i 8 kardynałów, jako przedstawiciele Soboru, złoży wizytę w siedzibie ONZ w Nowym Jorku.
- **21 września–9 października** – Dyskusja nad schematem *O Kościele w świecie współczesnym*.
- **4 października:** Papież w Nowym Jorku; odbywa liczne spotkania; w siedzibie ONZ Paweł VI wygłasza orędzie do narodów świata.
- **5 października:** Po powrocie z Nowego Jorku do Rzymu Papież udaje się wprost do Bazyliki św. Piotra, gdzie przemawia do Ojców Soboru.
- **7–12 października:** Dyskusja nad schematem *O misyjnej działalności Kościoła*.
- **11 października:** W liście do kardynała Tisseranta Papież wyraża życzenie, by w toku obrad soborowych nie dyskutowano o celibacie księży; ewentualne propozycje w tej materii mają być kierowane wprost na ręce Ojca Świętego.
- **13–16 października:** Dyskusja nad schematem *O życiu i zadaniach księży*.
- **19 października:** Audjencja papieska dla przewodniczącej Światowego Związku Buddystów.
- **21 października:** Pod kierunkiem Ojca Świętego obradują przewodniczący krajowych konferencji biskupów.
- **26 października:** Zakończenia dyskusji nad schematami uchwał soborowych.

- **27 października:** W auli soborowej przemawia w imieniu proboszczów ksiądz T. H. Falls, Amerykanin; moderator tego dnia kardynał Agagianian, dziękuje mu, wyrażając równocześnie uznanie wszystkim proboszczom, ich współpracownikom i wszystkim kapłanom za wydatną pracę dla Kościoła; dalsze trudy duszpasterskie kapłanów poleca opiece Matki Bożej.
- **28 października:** Posiedzenie publiczne; Paweł VI koncelebruje Mszę świętą wraz z 24 Ojcami Soboru i wygłasza przemówienie. Ostateczne głosowanie nad Dekretem *O paserskich zadaniach biskupów w Kościele* (2319 głosów „za”, 2 głosy „przeciw”, 1 głos nieważny). Ostateczne głosowanie: nad Dekretem *O przystosowanej odnowie życia zakonnego* (2325 głosów za, 4 przeciw); nad Dekretem *O formacji kapłańskiej* (2318 głosów za, 3 przeciw); nad Deklaracją *O wychowaniu chrześcijańskim* (2290 głosów za, 35 przeciw); nad Deklaracją *O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* (2221 głosów za, 88 przeciw, 1 głos nieważny). Następuje promulgacja przyjętych dokumentów.
- **9 listopada:** Papież w liście skierowanym do kardynała Tisseranta wyznacza datę zakończenia Soboru na 8 grudnia 1965 r.
- **10 listopada:** Paweł VI uczestniczy w Bazylice św. Piotra we Mszy świętej odprowadzanej w intencji wszystkich Ojców Soboru, którzy zmarli od początku Soboru; liczba ich wynosi 232 osoby (w tym 12 kardynałów, 64 arcybiskupów, 149 biskupów, 3 prefektów apostolskich, 3 generalnych przełożonych zakonnych). Do dnia zakończenia Soboru liczba ta wzrosła jeszcze o kilka osób.
- **14 listopada:** Wielu Ojców Soboru udaje się do Florencji, gdzie biorą udział w uroczystościach jubileuszowych z okazji 700. rocznicy urodzin Dantego.
- **15 listopada:** W kościele św. Wawrzyńca (przy Via P. Ignazio Pfeiffer) otwarcie wystawy fotografii o tematyce soborowej.
- **18 listopada:** Posiedzenie publiczne; Mszę świętą pod przewodnictwem Papieża koncelebrują przedstawiciele generalnych przełożonych zakonnych, ekspertów soborowych i proboszczów. Ojciec Święty zapowiada wszczęcie starań o beatyfikację Piusa XII i Jana XXIII. Ostatnie głosowanie dotyczące: Konstytucji dogmatycznej *O Objawieniu Bożym* (2344 głosy za, natomiast 6 głosów przeciw) oraz Dekretu *O apostołstwie świeckich* (2340 głosów za, natomiast 2 głosy przeciw). Obydwa powyższe dokumenty zostają promulgowane.
- **20 listopada:** Audjencia papieska dla członków Komisji do Spraw Reformy Prawa Kanonicznego.
- **26 listopada:** Papież przybywa do Soborowego Biura Prasowego (gdzie przemawia do dziennikarzy) i na wystawę soborowej fotografii.
- **30 listopada:** Msza święta z udziałem Papieża w intencji poległych na wszystkich wojnach, jakie toczyły się w naszym stuleciu.
- **4 grudnia:** Orędzie obserwatorów, którzy byli świadkami soborowych obrad, do Ojców Soboru. – Po południu w Bazylice św. Pawła ekumeniczna uroczystość z udziałem Papieża, Ojców Soboru i obserwatorów; przemówienie Ojca

Świętego; po uroczystości kardynał Bea przedstawia Papieżowi poszczególnych obserwatorów.

- **6 grudnia:** Msza święta ku czci Świętych Apostołów Piotra i Pawła. – Przekazanie Ojcom Soboru Konstytucji Apostolskiej *Mirificus Deus* ustanawiającej specjalny rok jubileuszowy; będzie on trwał od stycznia do maja 1966 r. Ojcowie Soboru, będący biskupami, otrzymują od Ojca Świętego pamiątkowe pierścienie. Miasto Rzym przesyła Ojcom Soboru srebrne medale ufundowane dla uczczenia Soboru.
- **7 grudnia:** Posiedzenie publiczne; po Mszy świętej zostają przyjęte przez głosowanie: Deklaracja *O wolności religijnej* (2308 głosów za, 70 głosów przeciw, 6 głosów nieważnych); Dekret *O działalności misyjnej Kościoła* (2394 głosów za, 5 przeciw); Dekret *O posłudze i życiu kapłanów* (2390 głosów za, 4 przeciw); Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym* (2309 głosów za, 75 głosów przeciw, 7 nieważnych).  
Ogłoszenie apostolskiego breve *Ambulate in dilectione* o wzajemnym zniesieniu anatem (z 1054 r.) przez Kościół katolicki i prawosławny Kościół Konstantynopola. Podobna ceremonia odbyła się również w Konstantynopolu.  
Przemówienie papieskie o znaczeniu Soboru i o jego spotkaniu się z problemami współczesnych ludzi. *Te Deum*. Liczne audiencje papieskie między innymi dla 90 specjalnych misji, które przybyły do Rzymu na uroczystość zakończenia Soboru; dla proboszczów zaproszonych na Sobór; dla soborowych audytorów i audyterek. – Motu proprio *Integrae servandae* z nowym statutem Świętego Oficjum; odtąd jego miejsce zajmuje Święta Kongregacja Doktryny Wiary.
- **8 grudnia:** Uroczyste publiczne posiedzenie na placu przed Bazyliką św. Piotra kończące Sobór. Paweł VI celebrowa Mszę świętą i przemawia. Orędzie Papieża i Ojców Soboru do rządzących, do intelektualistów, do naukowców, do artystów, do kobiet, do robotników, do biednych, do wszystkich cierpiących, do młodzieży. Odczytanie papieskiego breve *In Spiritu Sancto*, oznajmiające zamknięcie Soboru. Końcowe słowa Ojca Świętego: *In nomine Domini Jesu Christi: ite in pace!*
- **23 grudnia:** W orędziu radiowym Paweł VI mówi o Soborze jako spotkaniu Kościoła ze sobą samym i ze światem.
- **29 grudnia:** Podczas ogólnej audiencji Ojciec Święty przemawia na temat ducha Soboru. – Za kilka dni, 3 stycznia 1966 r., ukaze się motu proprio *Finis Concilio*, powołujące pięć komisji posoborowych. Rozpoczyna się praca nad realizacją soborowych uchwał.

PODSUMOWANIE  
Uczestnicy, prace i rezultaty Soboru

I

1. Do zespołu Ojców Soboru Watykańskiego II należało: 108 kardynałów, 5 patriarchów, 9 prymasów, 543 arcybiskupów, 2171 biskupów, 12 opatów udzielnych, 16 prałatów udzielnych, 65 prefektów apostolskich, 129 wyższych przełożonych zakonnych. Łączna liczba Ojców Soboru wynosiła 3058 osób.

W podziale na kontynenty w Soborze uczestniczyło 1060 Ojców z Europy, 408 z Azji, 381 z Afryki, 416 z Ameryki Północnej, 89 z Ameryki Środkowej, 531 z Ameryki Południowej, 74 z Australii i Oceanii oraz 129 wyższych przełożonych zakonnych (którzy kierują wspólnotami zakonnymi w wielu krajach na różnych kontynentach).

Nie wszyscy Ojcowie Soboru objęci powyższymi liczbami brali udział we wszystkich czterech sesjach Soboru, niektórzy byli obecni tylko na trzech, dwóch lub na jednej sesji (Działo się tak między innymi dlatego, że w czasie trwania Soboru pewna liczba Ojców Soborowych zmarła, zwalniając zajmowane miejsca. Pewna zaś liczba nowo mianowanych przybyła, włączając się w tok soborowej pracy). Według ogólnego zestawienia: w sesji pierwszej uczestniczyło 2449 Ojców, w sesji drugiej 2488, w sesji trzeciej 2466 Ojców, w sesji czwartej 2625.

2. Oprócz Ojców Soboru, w Bazylice św. Piotra były również obecne osoby spełniające rozmaite funkcje związane z Soborem:

**Eksperci** – Podczas sesji czwartej liczba ekspertów współpracujących z komisjami soborowymi przekroczyła 450 osób. Nadto niektóre zespoły narodowościowe Ojców Soboru miały do własnej dyspozycji osobnych rzeczoznawców. Zdarzali się też osobni eksperci do dyspozycji niektórych Ojców Soboru. Pewna grupa ekspertów przebywała codziennie w Bazylice św. Piotra w czasie soborowych obrad.

**Audytorzy** – Pierwszym przedstawicielem katolików świeckich na Soborze był, zaproszony przez Jana XXIII – J. Guitton, członek Akademii Francuskiej. W ostatniej fazie obrad soborowych zespół audytorów, złożony z sióstr zakonnych, a także wybitnych (co do umiejętności i osobistej kultury) pań i panów – liczył ponad 50 osób.

**Obserwatorzy** – Grupa delegatów Kościołów chrześcijańskich niekatolickich oraz zaproszonych imiennie przez Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan wybitnych przedstawicieli chrześcijańskich wspólnot niekatolickich występowała na kolejnych sesjach Soboru w składzie częściowo różnym. Podczas sesji czwartej grupę tę tworzyło 106 osób, reprezentujących 29 wspólnot wyznaniowych.

**Dziennikarze** (członkowie Soborowego Biura Prasowego) – Przysłuchując się obradom, opracowywali i ogłaszali codziennie oficjalne sprawozdanie z ich przebiegu.

**Dyżurni** – (zwani po łacinie *assignatores locorum*) – Młodzi księża różnych narodowości będący łącznikami między Sekretarzem Generalnym a Ojcami Soboru; doręczali Ojcom Soboru komunikaty i roznosili, a następnie zbierali codziennie karty obecności, a w przypadku głosowań – przeznaczone do tego specjalne formularze.

**Technicy** – Czuwali nad mikrofonami i głośnikami, którymi posługiwano się podczas soborowych debat; obsługiwali aparaty obliczające wyniki głosowań. Dodać tu należy, że wszystko, co w ramach Soboru działo się w Bazylice Watykańskiej, było rejestrowane na taśmach magnetofonowych, przeznaczonych do osobnego archiwum Soboru.

**Lekarze i sanitariusze** – W dwu pomieszczeniach, urządzonych w bocznych nawach Bazyliki św. Piotra, udzielali potrzebującym pierwszej pomocy.

**Funkcjonariusze Straży Watykańskiej** – Mieli za zadanie zapewnienie spokoju i bezpieczeństwa obrad.

3. Podczas Mszy świętych, poprzedzających posiedzenia plenarne oraz w czasie posiedzeń publicznych, obecni byli w Bazylice Watykańskiej również: upoważnieni do tego fotografowie rzymscy, oraz – za osobnymi kartami wstępu – księża, siostry zakonne, dziennikarze akredytowani przy Soborowym Biurze Prasowym, pielgrzymi, turyści, mieszkańcy Rzymu. Niejednokrotnie w uroczystościach, jakie odbywały się w związku z Soborem, uczestniczyli członkowie przedstawicielstw dyplomatycznych przy Stolicy Apostolskiej.

## II

Podsumowując prace Soboru, należy zwrócić uwagę na ich specyfikę, o której zdecydowały: połączenie tych prac z modlitwą; sprawna ich organizacja; udział ludzi kompetentnych.

1. O modlitwy w intencji Soboru, zgodnie z nadprzyrodzoną wiarą w Bożą pieczę nad Soborem, apelowali wielokrotnie: Jan XXIII przed sesją pierwszą i Paweł VI przed każdą z sesji następnych. Podczas soborowych obrad każde posiedzenie plenarne poprzedzone było – niezależnie od Mszy świętych odprawianych prywatnie przez Ojców Soboru w porze wcześniejszej – Mszą świętą przeznaczoną dla wszystkich obecnych oraz intronizacją księgi Ewangelii i wspólną modlitwą do Ducha Świętego. Do nasycenia atmosfery soborowej modlitwą przyczyniały się również uroczystości urządzone w Rzymie w okresie poszczególnych sesji, a ponadto grupowe i indywidualne nawiedzenia przez Ojców Soboru rozlicznych miejsc świętych w Wiecznym Mieście i poza nim.
2. Sprawną organizację dostrzegało się na wszystkich odcinkach działalności Soboru, także w odniesieniu do wspomnianych przed chwilą wspólnych modlitw



rozpoczynających posiedzenia plenarne. (Msze święte były wówczas odprawiane w rozmaitych obrządkach; jeśli zdarzał się obrządek mało znany, wówczas Ojcowie Soboru przed Mszą świętą otrzymywali wydrukowaną specjalnie broszurkę z niezbędnymi objaśnieniami danej liturgii). Wszakże najwyraźniej owa należyta i skuteczna organizacja była widoczna w sposobie działania Władz Soboru i Soborowych Komisji. Sprawność działania soborowych organów kierowniczych oraz komisji ujawniała się wielorako:

- A. Czterej kardynałowie moderatorzy kierowali obradami kolejno; nie zmieniali się mechanicznie, co pewien czas, lecz w miarę, jak zmieniała się problematyka pracy Soborowej Auli: gdy w toku debaty nad projektem któregoś z dokumentów wyczerpano dyskusję wokół określonego problemu i podejmowano problem następny – zmieniał się też przewodniczący obrad; podobnie działo się wówczas, gdy Ojcowie Soboru po rozpatrzeniu całego projektu jednego dokumentu, zajmowali się innym dokumentem. Taka metoda postępowania ułatwiała moderatorom uprzednie przygotowanie się do kierowania dyskusjami i umiejętne spełnianie tego zadania.
  - B. Kto z Ojców Soboru we właściwym terminie zgłosił w Sekretariacie Generalnym swój udział w zapowiedzianej dyskusji (a jakie zagadnienia będą w najbliższym okresie przedmiotem obrad – o tym Ojcowie Soboru wiedzieli), był całkowicie przekonany, że w niej wystąpi i że stanie się to – zgodnie z zasadą kolejności – po tych, którzy zgłosili się wcześniej, a przed tymi, którzy zgłosili się później; równocześnie miał pewność, że – kimkolwiek jest z racji swej godności czy zajmowanego stanowiska – winien się przygotować do przemówienia nie dłuższego niż dziesięćminutowe (jeśli bowiem czas ten przekroczy, to kardynał moderator, kierujący dyskusją, będzie stanowczo interweniować). W ten sposób każdy z Ojców Soboru miał możliwość wygłoszenia swych poglądów; zarazem zaś dzięki ograniczeniu czasu przemawiania (co skutecznie skłaniało do rzeczowego formułowania wypowiedzi) można było z dużym prawdopodobieństwem przewidzieć, ilu dyskutantów zabierze w danym dniu głos.
  - C. Gdy do przedyskutowanego projektu uchwały, Ojcowie Soboru zgłosili poprawki, tekst owego projektu ulegał przepracowaniu (co było dziełem właściwej komisji), ponownie go drukowano (w watykańskich zakładach drukarskich Polyglotta Vaticana) i doręczano (na zarządzenie Sekretariatu Generalnego) wszystkim Ojcom Soboru. Dyskusja nad projektem zmodyfikowanym odbywała się po takim czasie, jaki był potrzebny, by wszyscy zainteresowani mogli się do niej przygotować gruntownie. Niekiedy drukowano i przekazywano Ojcom Soboru do rozważenia zestaw samych poprawek (wniesionych do projektu), o których przyjęciu decydowało ostatecznie głosowanie. Taki tryb działania w pracy nad zamierzonymi uchwałami zapewniał każdemu z Ojców Soboru osobisty udział w kształtowaniu treści tych uchwał.
3. To, co powiedziano powyżej o uczestnikach Soboru, jest równocześnie stwierdzeniem faktu, że należeli do nich ludzie o właściwych kompetencjach, które

zapewniały owocne działanie całego soborowego organizmu. W celu nieco szczegółowszego uświadomienia sobie wspomnianego faktu należy uwzględnić okoliczności następujące:

- A. Do realizacji istotnego zadania Soboru, czyli wytyczenia dróg odnowy Kościoła powszechnego w dzisiejszym świecie, kompetencje niezbędne i nie do zastąpienia czymkolwiek innym – miało zgromadzenie samych Ojców Soboru złożone w większości z biskupów. Dlaczego? Dlatego, że biskupi (jak to przypomniał Paweł VI w adhortacji apostolskiej ogłoszonej z racji piątej rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II) są powołani w Kościele do nauczania; a równocześnie dlatego, że Ojcowie Soboru, będąc przedstawicielami najbardziej różnorodnych lokalnych wspólnot kościelnych, znali sytuacje i potrzeby, jakie Kościół wówczas przeżywał. Ich zatem doświadczenia i refleksje wpłynęły na to, że treść uchwał soborowych odnosi się do całego Kościoła powszechnego w czasach obecnych i gdziekolwiek Kościół dziś istnieje, może być zrozumiana i wprowadzona w życie.
- B. Jeśli uchwały soborowe zostały ujęte w sposób głęboki – problemowo i metodyczny, to z kolei przede wszystkim dzięki temu, że nad ich przygotowaniem współpracowali z Ojcami Soboru – specjaliści z zakresu biblistyki, teologii, filozofii, prawa, socjologii, ekonomii, pedagogiki i innych dziedzin wiedzy bliższych tematyce owych dokumentów. O tym, jak na Soborze ceniono znaczenie ekspertów uosabiających kompetencję naukową, świadczy fakt, że wraz z pojawieniem się w toku obrad coraz to nowszych zagadnień powiększono grono specjalistów współdziałających z komisjami soborowymi. Skoro uznano to za pożyteczne, do bezpośredniej współpracy z Ojcami Soboru i powołanymi uprzednio rzeczoznawcami, zaangażowano również przedstawicieli nauki i kultury, należących do zespołu audytorów soborowych.
- C. O sprawności działania Soboru była już mowa, w tym miejscu jeszcze słowo o tym, czemu ją zawdzięczano. Oczywiście, kompetencji tych osób, które stały u steru obrad soborowych, a więc między innymi: inteligencji, wiedzy i kulturze sekretarza generalnego Soboru, arcybiskupa Felici i jego zastępcy, arcybiskupa Villot oraz przewodniczących i członków wszystkich zespołów kierowniczych Soboru i komisji soborowych.
4. Rozmiar prac wykonanych przez Ojców Soboru podczas czterech jego sesji – prac przeplatanych często modlitwą, biegnących bardzo sprawnie i realizowanych w sposób kompetentny – wyrażają następujące liczby:

**W Bazylice św. Piotra miało miejsce:**

- 168 posiedzeń plenarnych;
- 10 posiedzeń publicznych (ostatnie spośród nich, na zakończenie Soboru, odbyło się na placu przed Bazyliką);

- 147 przemówień, zwanych relacjami, w których omawiano treść projektów uchwał soborowych przed poddaniem ich pod dyskusję;
- 2212 przemówień dyskusyjnych, zwanych interwencjami;
- 4361 interwencji pisemnych;
- 538 głosowań.

Poza soborową aulą odbywały się osobne obrady członków władz Soboru oraz debaty licznych komisji soborowych. Szczególne zainteresowanie budzi intensywna praca osobista Papieża podczas trwania Soboru. Sekretarz Generalny został przyjęty przez Jana XXIII (w okresie od rozpoczęcia obrad do kwietnia 1963 r.) ponad 10 razy. Natomiast przez Pawła VI (od lipca 1963 r. do zakończenia Soboru) 78 razy. Dla Ojców Soboru rozmaitych narodowości odbyło się 129 audiencji papieskich: 40 podczas sesji pierwszej; 89 podczas trzech sesji następnych. Nadto zarówno Jan XXIII, jak Paweł VI udzielali audiencji innym osobom (kardynałom moderatorom, audytorom, obserwatorom, dyplomatom, dziennikarzom); przewodniczyli posiedzeniom publicznym Ojców Soboru oraz brali udział w niektórych posiedzeniach plenarnych i – częstokroć – w zebraniach komisji soborowych.

Na osobną uwagę zasługuje działalność Soborowego Biura Prasowego. (Początkowo podlegało ono Sekretarzowi Generalnemu; po utworzeniu, przed sesją drugą, Soborowego Komitetu Prasowego, złożonego z kilkunastu biskupów – Biuro zostało poddane pod jego kierownictwo). Przed rozpoczęciem Soboru, śledząc pracę komisji przygotowawczych, a zwłaszcza Komisji Centralnej, Biuro Prasowe publikowało specjalny informator, który utworzył tom przekraczający 300 stron. W czasie Soboru Biuro organizowało urzędowe konferencje prasowe. W sumie urządzono je 36 razy; wydawało w 9 językach „Biuletyn Prasowy” z wiadomościami o każdym plenarnym posiedzeniu Soboru. – Komplet numerów tego „Biuletynu” obejmuje 1040 stron. Biuro rozprawdzało teksty przemówień papieskich, skróty dyskutowanych projektów uchwał soborowych, sprawozdania z konferencji prasowych itp. Materiały te wypełniły 600 stron.

### III

1. Rezultatem obrad Soboru jest opracowanie i ogłoszenie 16 uchwał, są to:

Konstytucja *O liturgii świętej*

Konstytucja dogmatyczna *O Kościele*

Konstytucja dogmatyczna *O Objawieniu Bożym*

Konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym*

Dekret *O środkach społecznego przekazywania myśli*

Dekret *O Kościołach Wschodnich katolickich*

Dekret *O ekumenizmie*

Dekret *O pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*

Dekret *O przystosowanej odnowie życia zakonnego*

Dekret *O formacji kapłańskiej*

Dekret *O apostołstwie świeckich*

Dekret *O działalności misyjnej Kościoła*

Dekret *O posłudze i życiu kapłanów*

Deklaracja *O wychowaniu chrześcijańskim*

Deklaracja *O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*

Deklaracja *O wolności religijnej*

16 uchwał to wydaje się niewiele, zwłaszcza jeśli się porówna z 75 projektami, jakie zostały początkowo przedłożone Ojcom Soboru. Trzeba jednak zważyć, że po pierwsze: problematyka owych pierwotnych projektów była w toku obrad Soboru przedmiotem długotrwałej pracy i znalazła się właśnie w 16 uchwalonych ostatecznie przez Sobór dokumentach; po wtóre: o znaczeniu zbioru tych dokumentów decyduje nie ich liczba, lecz treść. Nie miejsce tu na analizę, czy choćby charakterystykę treści uchwał soborowych, zasygnalizujemy tylko najbardziej znamienne dla niej momenty:

- A. Tematyka uchwał Soboru obejmuje centralne wówczas problemy zarówno wewnętrznego życia Kościoła, jak i jego stosunku do świata. Z całokształtu uchwał soborowych wyłania się program gruntownej odnowy życia religijnego, wyznaczonej zasadami: *aggiornamento* oraz *approfondimento*.
- B. Wszystkie uchwały należy interpretować w świetle Konstytucji dogmatycznej *O Kościele*, w niej bowiem zagadnienie Kościoła – stanowiące zasadniczy wątek myśli soborowej – zostało rozważone najbardziej głęboko i wielostronnie.
- C. Niektóre dokumenty (na przykład: Konstytucje dogmatyczne *O Objawieniu Bożym* oraz *O Kościele*) mają charakter przede wszystkim teologiczno-doktrynalny. Inne natomiast (na przykład *Dekret o apostołstwie świeckich*) mają charakter przede wszystkim duszpasterski. Wszelako, ściśle biorąc, każdy z tych dokumentów zawiera równocześnie elementy: teologiczno-doktrynalne oraz praktyczno-duszpasterskie.
- D. Ze względu na doktrynalny aspekt nauki Soboru, w celu jej upowszechnienia w wersji poprawnej, niezbędne są w pierwszym rzędzie teologiczne komentarze do poszczególnych uchwał. Następnie zaś – wsparte tymi komentarzami – objaśnienia kaznodziejów, katechetów i katolickich publicystów. Dobre komentarze – na różnych poziomach: naukowym i popularnym (ze względu na różnorodnych adresatów owych komentarzy), to warunek fundamentalny świadomej i powszechnej realizacji soborowych uchwał.

2. Owocami Soboru są nie tylko przedyskutowane, przegłosowane i zatwierdzone dokumenty, lecz również przeżycia i doświadczenia, jakie stały się udziałem uczestników Soboru w okresie soborowych obrad, a mówiąc dokładniej – dzięki tym obradom. Przede wszystkim zgromadzenie Ojców Soboru – co podkreślano na początku niniejszej pracy – było dla wszystkich niejako unaocznie-

niem powszechności Kościoła, którym w sposób widzialny kieruje Następca Piotra. Nadto – by ograniczyć się do spraw najważniejszych – długotrwałe wspólne wysiłki Ojców Soboru (w czasie posiedzeń w Bazylice Watykańskiej i podczas debat komisji soborowych) wzmogły w nich przeświadczenie o potrzebie i pożytku działalności kolegialnej w Kościele; współpraca z przedstawicielami laikatu (zwłaszcza z zespołem audytorów) stanowiła praktyczne zastosowanie akcentowanej mocno na Soborze idei Ludu Bożego, do którego należą i za który ponoszą odpowiedzialność zarówno duchowni, jak i świeccy wyznawcy Chrystusa; obecność obserwatorów na wszystkich posiedzeniach plenarnych i publicznych ustawicznie pobudzała Ojców Soboru do refleksji nad wewnętrznym rozbięciem chrześcijaństwa, a równocześnie do myśli optymistycznych na temat perspektyw ruchu ekumenicznego, który znajduje obecnie oparcie w autorytecie Papieża. Orędzie Ojców Soboru skierowane do całego świata w sprawie pokoju; dyskusje soborowe nad najbardziej palącymi problemami współczesnego świata; wielkie podróże Pawła VI do Ziemi Świętej, do Indii, do siedziby Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku – były konkretnymi znakami, że zbliżenie między Kościołem a światem, należące do podstawowych zadań Soboru, staje się już rzeczywistością. Mówiąc najzwyczajniej: Ojcowie Soboru i inni jego uczestnicy zyskali podczas soborowych obrad tego rodzaju doświadczenia, które potwierdzały naukę zawartą w uchwałach Soboru, a tym samym zachęcały do ich skwapliwej i pełnej realizacji. I właśnie owe bezcenne doświadczenia należą również do bilansu Soboru.

## II

Lista polskich Ojców Soboru objęła w sumie 66 osób.

| Biskupi rządcy diecezji   | Obecni na sesjach |    |     |    |
|---------------------------|-------------------|----|-----|----|
|                           | I                 | II | III | IV |
| 1. kard. Wyszyński Stefan | x                 | x  | x   | x  |
| 2. abp Baraniak Antoni    | x                 | x  | x   | x  |
| 3. abp Kominek Bolesław   | x                 |    |     | x  |
| 4. abp Wojtyła Karol      | x                 | x  | x   | x  |
| 5. bp Ablewicz Jerzy      | x                 |    |     | x  |
| 6. bp Barda Franciszek    | x                 |    |     |    |
| 7. bp Bareła Stefan       |                   | x  | x   | x  |
| 8. bp Falkowski Czesław   |                   |    | x   | x  |
| 9. bp Goliński Zdzisław   | x                 |    |     |    |
| 10. bp Jaroszewicz Jan    | x                 |    | x   | x  |
| 11. bp Jop Franciszek     | x                 |    | x   | x  |
| 12. bp Kałwa Piotr        | x                 | x  | x   | x  |

|                           |   |   |   |   |
|---------------------------|---|---|---|---|
| 13. bp Klepacz Michał     | x | x | x | x |
| 14. bp Kowalski Kazimierz | x | x | x | x |
| 15. bp Nowicki Edmund     | x | x | x | x |
| 16. bp Pawłowski Antoni   | x | x | x | x |
| 17. bp Pluta Wilhelm      | x |   | x |   |
| 18. bp Sikorski Bogdan    |   |   | x | x |
| 19. bp Wilczyński Tomasz  | x |   | x |   |

### Biskupi sufragani

|                             |   |   |   |   |
|-----------------------------|---|---|---|---|
| 20. bp Bednorz Herbert      | x | x | x | x |
| 21. bp Bejze Bohdan         |   |   | x | x |
| 22. bp Bernacki Lucjan      | x |   |   |   |
| 23. bp Bieniek Juliusz      |   |   | x |   |
| 24. bp Choromański Zygmunt  | x |   | x |   |
| 25. bp Czapliński Bernard   |   | x |   | x |
| 26. bp Czerniak Jan         |   | x |   | x |
| 27. bp Dąbrowski Bronisław  |   |   | x |   |
| 28. bp Drzazga Józef        |   | x | x | x |
| 29. bp Dudziec Piotr        |   |   | x |   |
| 30. bp Etter Tadeusz        |   | x |   |   |
| 31. bp Fondaliński Jan      | x |   |   | x |
| 32. bp Groblicki Julian     |   |   | x | x |
| 33. bp Grzondziel Henryk    |   | x |   | x |
| 34. bp Jakiel Stanisław     |   | x | x | x |
| 35. bp Jedwabski Franciszek |   |   | x | x |
| 36. bp Jeż Ignacy           | x |   |   |   |
| 37. bp Kaczmarek Lech       |   | x | x | x |
| 38. bp Kowalski Zygfryd     |   |   | x | x |
| 39. bp Kulik Jan            |   | x |   | x |
| 40. bp Kurpas Józef         |   | x |   | x |
| 41. bp Latusek Paweł        |   |   | x | x |
| 42. bp Majdański Kazimierz  |   | x |   | x |
| 43. bp Majewski Waław       |   | x |   | x |
| 44. bp Mazur Jan            |   | x |   |   |
| 45. bp Modzelewski Jerzy    |   |   |   | x |
| 46. bp Mościcki Aleksander  |   | x |   |   |
| 47. bp Muszyński Edward     |   | x |   |   |
| 48. bp Obłąk Jan            |   | x |   | x |
| 49. bp Pękala Karol         | x |   |   | x |
| 50. bp Pietraszko Jan       |   |   | x | x |
| 51. bp Skomorucha Waław     |   | x |   | x |

|                          |   |   |   |
|--------------------------|---|---|---|
| 52. bp Strąkowski Henryk | x |   |   |
| 53. bp Stroba Jerzy      |   |   | x |
| 54. bp Szwagrzyk Tadeusz |   |   | x |
| 55. bp Taborski Bolesław |   | x | x |
| 56. bp Urban Wincenty    |   |   | x |
| 57. bp Wosiński Jan      |   | x | x |
| 58. bp Wójcik Walenty    | x | x |   |
| 59. bp Wronka Andrzej    | x |   | x |
| 60. bp Wycisk Waclaw     | x | x | x |
| 61. bp Zaręba Jan        |   |   | x |

### Biskupi rezydujący w Rzymie

|                        |   |   |   |
|------------------------|---|---|---|
| 62. abp Gawlina Józef  | x | x | x |
| 63. bp Rubin Władysław |   |   | x |

### Wyżsi przełożeni zakonni

|  |   |   |   |
|--|---|---|---|
| 64. o. Ciesielski Augustyn<br>(opat cystersów) | x | x | x |
| 65. o. Nowak Ludwik<br>(generał paulinów)      | x |   |   |
| 66. o. Tomziński Jerzy<br>(generał paulinów)   |   | x |   |

Pewna liczba przedstawicieli Kościoła w Polsce należała do organów kierowniczych i komisji soborowych oraz do zespołów, które w trakcie obrad Soboru spełniały specjalne funkcje. I tak znajdowali się:

1. W Sekretariacie do Spraw Nadzwyczajnych (istniejącym w czasie sesji pierwszej Soboru) – kardynał Stefan Wyszyński.
2. W Prezydium Soboru – kardynał Stefan Wyszyński.
3. W Komisji do Spraw Kościołów Wschodnich – arcybiskup Antoni Baraniak.
4. W Komisji do Spraw Liturgii – biskup Franciszek Jop.
5. W Komisji do Spraw Studiów i Seminariów – biskup Michał Klepacz.
6. W Komisji do Spraw Apostolstwa Świeckich, Prasy i Widowisk – arcybiskup Bolesław Kominek i biskup Herbert Bednorz.
7. W Trybunale Administracyjnym – biskup Edmund Nowicki.
8. W Soborowym Komitecie Prasowym – biskup Herbert Bednorz.
9. W Soborowym Biurze Prasowym – ksiądz Szczepan Wesoły.
10. W zespole Ekspertów – ojciec Feliks Bednarski OP, ksiądz Andrzej Deskur oraz ksiądz Bolesław Filipiak (pomija się tu godności tych osób).

11. W gronie audytorów: Mieczysław Habicht (wybitny działacz społeczny, znany w krajach Zachodniej Europy) i prof. Stefan Swieżawski (wybitny historyk filozofii).
12. W grupach ukonstytuowanych po zakończeniu sesji trzeciej i powołanych specjalnie do przygotowania projektu uchwały *O Kościele w świecie współczesnym*: arcybiskup Bolesław Kominek, arcybiskup Karol Wojtyła, biskup Herbert Bednorz, Mieczysław Habicht i prof. Stefan Swieżawski.

Nadto polski ksiądz należał do stałych współpracowników Sekretariatu Generalnego, zajmującego się tłumaczeniem różnojęzycznych tekstów, a kilku polskich młodych księży odbywających studia w rzymskich uczelniach znajdowało się wśród dyżurujących (*assignatores locorum*). W sposób pośredni, ale rzeczywisty współdziałali z Soborem teologowie polscy, którzy bądź w kraju (w trakcie przygotowań do poszczególnych sesji), bądź w Rzymie (w toku soborowych obrad) służyli swą wiedzą polskim biskupom. Również księża polscy, przebywający w Rzymie, jako pracownicy instytucji kościelnych, okazywali wieloraką pomoc polskim Ojcom Soborowym.

### III

Jakie czynności były udziałem polskich Ojców Soboru w Bazylice Watykańskiej?

A. Podczas posiedzeń plenarnych trzykrotnie odprawiali Mszę świętą poprzedzającą rozpoczęcie codziennych debat w Bazylice:

W toku sesji pierwszej

- 17 listopada 1962 r. – arcybiskup Antoni Baraniak.

W toku sesji trzeciej

- 20 października 1964 r. – arcybiskup Karol Wojtyła.

W toku sesji czwartej

- 17 listopada 1964 r. – ojciec Jerzy Tomziński (generał paulinów).

B. Dwukrotnie dokonali intronizacji Ewangelii, następującej po wspólnej Mszy świętej i modlitwie do Ducha Świętego:

W toku sesji drugiej

- 14 listopada 1963 r. – biskup Piotr Kałwa.

W toku sesji trzeciej

- 6 października 1964 r. – biskup Edmund Nowicki.

Wygłosili ponad 70 przemówień (oprócz kilkudziesięciu innych interwencji), których tekst złożyli w Sekretariacie Generalnym na piśmie.



### Sesja pierwsza

Dyskusja nad schematem *O liturgii*

24 października 1962 r. – arcybiskup Józef Gawlina

31 października – biskup Franciszek Jop

7 listopada – biskup Karol Wojtyła

7 listopada – biskup Andrzej Wronka

9 listopada – kardynał Stefan Wyszyński

12 listopada – arcybiskup Antoni Baraniak

13 listopada – biskup Kazimierz Kowalski

13 listopada – biskup Franciszek Jop

13 listopada – biskup Edmund Nowicki

Dyskusja nad schematem *O źródłach Objawienia*

20 listopada – biskup Michał Klepacz

21 listopada – biskup Karol Wojtyła

Dyskusja nad schematem *O środkach społecznego przekazywania myśli*

23 listopada – biskup Herbert Bednorz

24 listopada – kardynał Stefan Wyszyński

24 listopada – biskup Lucjan Bernacki

Dyskusja nad schematem *O jedności Kościoła*

27 listopada – biskup Antoni Pawłowski

30 listopada – kardynał Stefan Wyszyński

Dyskusja nad schematem *O Kościele*

1 grudnia – biskup Lucjan Bernacki

1 grudnia – biskup Antoni Pawłowski

3 grudnia – arcybiskup Bolesław Kominek

5 grudnia – biskup Wilhelm Pluta

### Sesja druga

Dyskusja nad schematem *O Kościele*

15 października 1963 r. – kardynał Stefan Wyszyński

15 października – biskup Jan Mazur

16 października – biskup Józef Drzazga

17 października – biskup Herbert Bednorz

18 października – biskup Michał Klepacz

21 października – biskup Karol Wojtyła

25 października – arcybiskup Antoni Baraniak

31 października – biskup Michał Klepacz

Dyskusja nad schematem *O biskupach i zarządzaniu diecezjami*

- 7 listopada – biskup Piotr Kałwa
- 11 listopada – biskup Edmund Nowicki
- 12 listopada – biskup Michał Klepacz
- 14 listopada – kardynał Stefan Wyszyński
- 14 listopada – biskup Franciszek Jop

Dyskusja nad schematem *O ekumenizmie*

- 22 listopada – biskup Jan Mazur
- 26 listopada – biskup Michał Klepacz
- 27 listopada – arcybiskup Antoni Baraniak

### **Sesja trzecia**

Dyskusja nad schematem *O Kościele*

- 16 września 1964 r. – kardynał Stefan Wyszyński
- 17 września – arcybiskup Józef Gawlina

Dyskusja nad schematem *O duszpasterskich obowiązkach biskupów*

- 22 września – biskup Herbert Bednorz
- 22 września – biskup Wilhelm Pluta
- 22 września – arcybiskup Antoni Baraniak

Dyskusja nad schematem *O wolności religijnej*

- 24 września – biskup Michał Klepacz
- 25 września – arcybiskup Karol Wojtyła

Dyskusja nad schematem *O stosunku do religii niechrześcijańskich*

- 29 września – biskup Edmund Nowicki

Dyskusja nad schematem *O Objawieniu Bożym*

- 1 października – biskup Kazimierz Kowalski
- 1 października – biskup Tomasz Wilczyński

Dyskusja nad schematem *O apostołstwie świeckich*

- 8 października – biskup Stefan Bareła
- 8 października – arcybiskup Karol Wojtyła
- 12 października – biskup Wilhelm Pluta

Dyskusja nad schematem *O życiu i zadaniach kapłanów*

- 14 października – biskup Paweł Latusek
- 14 października – biskup Kazimierz Kowalski
- 14 października – biskup Edmund Nowicki

Dyskusja nad schematem *O Kościele w świecie współczesnym*

21 października – arcybiskup Karol Wojtyła

26 października – biskup Jan Pietraszko

26 października – biskup Michał Klepacz

27 października – biskup Zygfryd Kowalski

30 października – biskup Bohdan Bejze

4 listopada – kardynał Stefan Wyszyński

Dyskusja nad schematem *O zakonach*

12 listopada – arcybiskup Antoni Baraniak

Dyskusja nad schematem *O wychowaniu w seminariach*

12 listopada – biskup Józef Drzazga

16 listopada – biskup Antoni Pawłowski

Dyskusja nad schematem *O wychowaniu chrześcijańskim*

19 listopada – biskup Bohdan Bejze

### **Sesja czwarta**

Dyskusja nad schematem *O wolności religijnej*

17 września 1965 r. – arcybiskup Antoni Baraniak

20 września – kardynał Stefan Wyszyński

22 września – arcybiskup Karol Wojtyła

Dyskusja nad schematem *O Kościele w świecie współczesnym*

23 września – arcybiskup Bolesław Kominek

27 września – biskup Michał Klepacz

28 września – arcybiskup Karol Wojtyła

29 września – biskup Kazimierz Majdański

30 września – biskup Herbert Bednorz

5 października – kardynał Stefan Wyszyński

5 października – arcybiskup Antoni Baraniak

7 października – biskup Michał Klepacz

Dyskusja nad schematem *O życiu i zadaniach kapłanów*

16 października – biskup Stefan Bareła

Wypowiedzi na temat projektowanej reformy odpustów

11 listopada – kardynał Stefan Wyszyński

Niektóre z powyższych przemówień zostały wygłoszone w imieniu wszystkich polskich biskupów; teksty ich opracowywano zespołowo, a dyskutowali nad nimi i zatwierdzali je wszyscy zebrani w Rzymie członkowie Episkopatu Polskiego. Tego rodzaju metoda działania zwiększała wydatnie szereg najbardziej czynnych Ojców Soboru, choć nie wszyscy oni znaleźli się w spisie soborowych mówców.

Najwięcej przemówień w Bazylie św. Piotra wygłosili polscy Ojcowie Soboru w toku obrad nad projektami: Konstytucji dogmatycznej *O Kościele* oraz Konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym*, co stanowiło jeden z przejawów baczego zainteresowania całej grupy polskich uczestników Soboru treścią owych dwu uchwał. Projekty odnośnych uchwał były – jak wiadomo – przedmiotem żywej uwagi wszystkich Ojców Soboru (podobnie również: ekspertów, audytorów, obserwatorów i dziennikarzy); jednakże biskupi polscy mieli dodatkowo ważne powody, by zajmować się sprawą obydwu wspomnianych *Konstytucji* w sposób szczególnie pilny. Konstytucja dogmatyczna *O Kościele* objęła między innymi problematykę mariologiczną, a właśnie Episkopat Polski w memoriale przekazanym Pawłowi VI oraz w soborowym przemówieniu Księdza Prymasa (z 16 września 1964 r.) wystąpił z wezwaniem (popartym szeroką motywacją teologiczną i duszpasterską) o ogłoszenie Najświętszej Maryi Panny Matką Kościoła. Co zaś tyczy się Konstytucji duszpasterskiej *O Kościele w świecie współczesnym*, to biskupi polscy przedłożyli właściwym instancjom Soboru dwa opracowane w kraju pełne projekty jej tekstu. Uczestniczyli zatem w dyskusji i śledzili ją, mając tematykę dokumentu w znacznym zakresie przemyślaną.

1. Do zajęć polskich Ojców Soborowych, które odbywały się poza Bazyliką Watykańską, lecz były ściśle z Soborem związane należały:
  - A. Osobista praca poszczególnych Ojców Soboru przygotowująca do posiedzeń plenarnych; przygotowywanie indywidualnych interwencji pisemnych i ustnych.
  - B. Robocze zebrania całej polskiej grupy; zebrania wyodrębnionych zespołów pracujących nad projektami interwencji zbiorowych (które były wygłaszane w imieniu wszystkich biskupów polskich).
  - C. Udział polskich członków kierownictwa Soboru i komisji soborowych w obradach tych organów.
  - D. Audiencje papieskie indywidualne i zbiorowe (dla wszystkich biskupów polskich); te drugie miały miejsce przynajmniej jeden raz w czasie każdej sesji.
  - E. Liczne spotkania z uczestnikami Soboru innych narodowości. Spotkania te, oprócz części towarzyskiej, obejmowały merytoryczną wymianę poglądów na tematy soborowe. Gośćmi biskupów polskich w Papieskim Instytucie Polskim oraz w Papieskim Kolegium Polskim między wieloma innymi byli: spośród Ojców Soboru: kardynał F. König, biskup F. Sheen, grupy biskupów amerykańskich (z USA), francuskich, holenderskich, węgierskich. Spośród ekspertów: J. Danielou, L. Lebre, K. Rahner. Spośród obserwatorów: A. Scrima,

osobisty delegat patriarchy Atenagoras. Często w spotkaniach i konferencjach polskich Ojców Soboru brali udział biskupi polskiego pochodzenia, będący członkami Episkopatów innych krajów.

F. Konferencje przedstawicieli Episkopatu Polskiego z dziennikarzami akredytowanymi przy Soborowym Biurze Prasowym.

2. Pewne zajęcia polskich Ojców Soboru, powtarzające się w czasie wszystkich Sesji, nie odnosiły się do soborowych obrad, miały jednak znaczenie duszpasterskie i przede wszystkim z tej racji były przez biskupów polskich podejmowane. Wymienić tu trzeba:

A. Nabożeństwa w kościele św. Stanisława Biskupa (przy którym rezydował: biskup Władysław Rubin, delegat Prymasa Polski do spraw duszpasterstwa wśród polskiej emigracji oraz ksiądz Szczepan Wesoły). Także nabożeństwa w kościele św. Andrzeja (gdzie czczone są relikwie św. Stanisława Kostki) oraz w kaplicach zgromadzeń zakonnych, związanych swym pochodzeniem z Polską, a więc w kaplicach: Sióstr Felicjanek; Sióstr Nazaretanek; Sióstr Szarych Urszulanek; Sióstr Zmartwychwstanek.

B. Żałobne nabożeństwa w intencji polskich żołnierzy poległych w okresie drugiej wojny światowej, odprawiane w uroczystość Wszystkich Świętych na słynnych cmentarzach: w Bolonii, Casamassima, Loreto oraz Monte Cassino.

C. Przemówienia w rozgłośni Radia Watykańskiego poświęcone aktualnym zagadnieniom religijnym oraz informacje o działalności polskich Ojców Soboru, jak również o przebiegu samego Soboru Watykańskiego II.

D. Ogromnych rozmiarów korespondencja z krajem, spowodowana listami, które biskupi polscy otrzymywali od księży, sióstr zakonnych i osób świeckich, reprezentujących wszelkie pokolenia członków Kościoła w Polsce. (Rzecz oczywista, że biskupi polscy, o których wyżej mowa, to biskupi uczestniczący w Soborze Watykańskim II).

E. Charakterystyczna dla polskiego Episkopatu troska o mariologię i o kult maryjny ujawniła się również w upominkach, jakie od Kościoła w Polsce otrzymywali wszyscy Ojcowie Soboru (symbolizowały one duchową jedność polskiej społeczności katolickiej z Soborem). Podczas drugiej sesji były to **mszalne hostie**, które upieczono z pszenicy, składanej przez delegacje parafialne na Jasnej Górze. Podczas trzeciej sesji były to **różańce**. Podczas **czwartej sesji** były to **barwne reprodukcje obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej**. Liczni obdarowani dziękowali polskiemu biskupom, z którymi sąsiedowali na soborowych trybunach w Bazylice św. Piotra. Przeżycia polskich Ojców Soboru, związane z tymi wydarzeniami, należą do niezapomnianych.

Jeśli chodzi o polskich biskupów, którzy wygłaszali swe przemówienia podczas obrad Soboru Watykańskiego II, to bezwzględnie wyróżniał się ówczesny Prymas Polski – kardynał Stefan Wyszyński (emanowały w Jego wystąpieniach: wielka mądrość teologiczna oraz znakomita dykcja). Obecny Papież Jan Paweł II,

który uczestniczył w obradach Soboru jako arcybiskup Karol Wojtyła, wygłaszał tak doskonale przemówienia, iż nikogo nie zaskoczyło to, że Paweł VI mianował go 26 czerwca 1967 r. kardynałem. Pomijając innych wybitnych polskich mówców, pozwolę sobie przytoczyć niniejszym dwa wydarzenia:

1. Ksiądz Biskup Michał Klepacz wygłosił ciekawe przemówienie o stosunku państwa do Kościoła. Przemówienie to żywo zainteresowało niektórych biskupów amerykańskich i bardzo licznych dziennikarzy.
2. Autor niniejszego opracowania w jednym ze swych przemówień wyraził sugestię, iż wpływ Kościoła na kulturę byłby bardziej intensywny, gdyby Papież Jan XXIII został zaliczony w poczet błogosławionych. Sugestię tę zaakceptowali natychmiast: jeden z siedzących obok mnie biskupów oraz Mieczysław Habicht (wybitny świecki polski audytor soborowy).

MIECZYŚLAW GOGACZ  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa

GŁOSA DO TEMATU POKOJU  
Jego Eksceleencji Księdzu Biskupowi  
Profesorowi Doktorowi hab. Bohdanowi Bejze  
z gratulacjami na dzień jubileuszu

1. PRZYWOŁANIE OMÓWIEN PUBLIKACJI KSIĘDZA BISKUPA

Pragnę najpierw przywołać opublikowany w „*Studia Philosophiae Christianae*” swój tekst pt. *Laudacja skierowana do ks. bpa prof. dr hab. Bohdana Bejze*<sup>1</sup>, a zarazem teksty wszystkich swoich omówień publikacji Księdza Biskupa i recenzji wielu tomów obmyślonej i redagowanej przez Niego serii wydawniczej *W nurcie zagadnień posoborowych*. Wśród swoich tekstów chcę wyróżnić omówienie zaproponowanego przez Księdza Biskupa metafizycznego modelu teodycei, przeciwstawionego modelowi humanistycznemu. Tekst był wydany w książce *W kierunku Boga*<sup>2</sup>. Chcę także wyróżnić omówienie sformułowanej przez Księdza Biskupa tomistycznej wersji metafizyki Boga. Tekst był wydany w książce *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*<sup>3</sup>. Nie mogę też pominąć nieopublikowanej, pozostającej w maszynopisie, skierowanej do Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej ATK, recenzji dorobku filozoficznego i działalności naukowej Księdza Biskupa. Wszystkie przywołane teksty, różniące się jedynie akcentem, wyznaczonym przez temat tekstu, są jakby częściami jednej laudacji, którą stanowi pochwała osoby oraz działań Profesora i Biskupa.

---

<sup>1</sup> M. Gogacz, *Laudacja skierowana do ks. bpa prof. dr hab. Bohdana Bejze*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 26(1990), 1, s. 243–244.

<sup>2</sup> Propozycja B. Bejzego: M. Gogacz, *Filozoficzne konsekwencje istoty Boga*, w: *W kierunku Boga*, ATK, Warszawa 1982, s. 27–30.

<sup>3</sup> Propozycja B. Bejzego: M. Gogacz, *Dwa znaczące stanowiska tomistyczne*, w: *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, ATK, Warszawa 1992, s. 17–18.

Program tych działań Ksiądz Biskup zapisał w swym herbie biskupim w formule „Dla chwały Boga i pokoju na ziemi”<sup>4</sup>. Słowa *Ad Dei gloriam* są zaczerpnięte z papieskiej nominacji na biskupa. Słowa *Pacem in terris* są powtórzonym tytułem encykliki o pokoju papieża Jana XXIII. Ważny i przejmujący temat pokoju czynię głównym akcentem tej glosy i sytuuję go w naturalnym kontekście wypowiedzi o Profesorze i Biskupie, który pokój na ziemi wprowadził do programu swej profesorskiej i biskupiej działalności.

## 2. ZAGADNIENIA PODEJMOWANE PRZEZ KSIĘDZA BISKUPA I SPOSÓB ICH UJĘCIA

Należy najpierw zauważyć, że w artykułach oraz wstępach do serii wydawniczych i poszczególnych tomów serii, także do prac zbiorowych, Ksiądz Biskup wyraża swą myśl dobitnie, jasno, trafiając w sedno, ukazując istotę problemu.

Kompetentnie naświetla tematy teodycealne, przekonująco kształtuje koncepcję teodycei i jej wykładu, trafnie ujmuje światowe spory filozoficzne w dziedzinie metafizyki i filozofii Boga, ze znanstwem dystansuje różnorodne propozycje filozoficzne, z taktem i swoistą mocą mobilizuje wykładowców filozofii w Polsce i w świecie do uważniejszych przemyśleń w zakresie problemów metafizyki i teodycei. Ujawnia rozległość naukowych inicjatyw i dydaktycznego oddziaływania, także głęboko społeczną postawą wobec filozofów, skłanianych przez Niego do owocniejszej pracy i do rozwijania wrażliwości na to, co filozoficznie ważne. Ujawnia przede wszystkim ofiarną psychiczną w dziedzinie nauki, potrzebną do kontynuacji serii wydawniczych i dzieł zbiorowych oraz wierność obowiązkowi kształcenia studentów ATK i Wyższego Seminarium Duchowego w Łodzi w zakresie tematów, w których jest specjalistą.

Jest uczonym, który przebywa wśród osób i oddziałuje na wykładowców i studentów, mobilizując ich do wysiłku intelektualnego swymi głęboko przemyślanymi propozycjami naukowymi. Zgodnie z aktualnym w świecie stanem wykładanej wiedzy o Bogu uwyraźnia w Polsce problem analogii w metafizycznym poznaniu Boga, problem istoty Boga, problem duszy i problem człowieka. Zwraća uwagę na potrzebę zespołowych badań w zakresie filozofii Boga i w zakresie filozofii duszy. Zaleca odróżnianie problemu poznania istnienia Boga od problemu uznawania twierdzeń o Bogu oraz skłania do traktowania pięciu dróg św. Tomasza jako materiału wyjściowego przeświadczeń o istnieniu Boga i uzasadnienia prawdziwości tych przeświadczeń.

---

<sup>4</sup> Por. A. Szubowa, *Dla chwały Bożej i pokoju na ziemi*, „Nasz Dziennik” nr 86, 12 V 1998.



### 3. DROGA PRZEZ FILOZOFIĘ

Najpierw prawie dziesięć lat przed habilitacją, która odbyła się w 1972 r. Ksiądz Biskup skupia uwagę na trzech tematach: zagadnieniach spornych w tomistycznej filozofii Boga, poznawalności duszy, problemie zła. Pytając o ujęcie tych tematów, rozesłał ankietę do znanych w Polsce i świecie filozofów, a w związku z tematem zła także do pisarzy. Uzyskane odpowiedzi, uporządkowane według podobnych akcentów, publikował i komentował.

Uwyraźnijmy jednak, że od czasu ukończenia studiów w 1956 r. na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL Ksiądz Biskup podejmuje i precyzuje problemy filozofii Boga.

W okresie do doktoratu w 1959 r. naświetla swoje ujęcia treścią ważnych dla teodycei książek.

W okresie do habilitacji w 1972 r. korzysta z treści uzyskanych ankiet i w ich kontekście, a więc zgodnie z aktualnym w świecie stanem wykładanej wiedzy o Bogu, uwyraźnia w Polsce problem analogii w metafizycznym poznaniu Boga, problem dowodów istnienia Boga, problem istoty Boga, problem duszy, problem człowieka. Wskazuje na aktualne spory w teodycei, zwraca uwagę na potrzebę zespołowych badań w zakresie filozofii Boga, a także w zakresie filozofii duszy.

W okresie po habilitacji, a więc od 1972 r., korzystając jak każdy badacz z publikacji i z treści zgromadzonych ankiet sytuujących w światowej refleksji na temat Boga, proponuje odróżnienie dowodzenia istnienia Boga jako bytu od kulturowego przesunięcia problemu Boga w obszar języka, przeżyć, w temat Opatrzności i wyłączenie religii. Jest to dążenie do ujęcia teodycei jako tomistycznej metafizyki Boga. Ta propozycja skłania do odróżnienia poznania istnienia Boga od uznawania twierdzeń o Bogu. Drogi św. Tomasza nabywają pozycji wyjściowych przeświadczeń o istnieniu Boga i uzasadnienia prawdziwości tych przeświadczeń.

Ksiądz Biskup dopowiada, że różnorodność ujęć problemu Boga zależy od przyjętych kierunków filozofii, na których dane ujęcie się opiera. Stwierdza, że kwestionowanie istnienia Boga ma źródło w uwarunkowaniach kulturowych i w kryzysie języka metafizyki. Nie należy też mówić o Bogu jako wyłącznie współcierpiącym z człowiekiem. Czytając teksty filozofów, należy odrzucać to, co błędne, a przyjmując to, co trafne.

Ten dystans wobec erudycji i sięganie wprost do metafizyki św. Tomasza pozwala uznać ujęcia tematów teodycealnych za zespół wniosków metafizyki. Dzięki temu propozycję Księdza Biskupa można nazwać metafizycznym modelem teodycei. Temat Boga jest tu związany z problemem bytu, a istnienie Boga jest rozważane w więzi z istotą Boga. Daje to spistość wykładowi teodycei. Bóg jest ujęty w swoim istnieniu i w swej istocie jako Samoistny Akt Istnienia. Ksiądz Biskup ujmuje filozofię Boga jako zawarty w metafizyce bytu zespół twierdzeń o Pierwszej Przyczynie stworzonych istnień bytów przygodnych. Przechodzi od

skutków do przyczyn, poprawnie tworząc tomistycznie sformułowaną teodyceę. Jest ona tylko dydaktycznie oddzielona od metafizyki bytu.

Ksiądz Biskup już z tytułem naukowym profesora w dalszym ciągu wyklada na ATK i Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, występuje na sesjach, zjazdach i kongresach filozoficznych w Polsce i za granicą, kontynuuje serie wydawnicze takie jak *Studia z filozofii Boga*, *W nurcie zagadnień posoborowych*, *Opera Philosophorum Medii Aevi*, *Chrześcijanie*. Wydaje dzieła zbiorowe, np. *Aby poznać Boga i człowieka*, *O poznanie Boga dziś*, *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, *Wobec Boga i moralności*, *W kierunku prawdy*, *W kierunku chrześcijańskiej kultury*, *W kierunku Boga*, *W kierunku religijności*. W seriach wydawniczych i dziełach zbiorowych są zamieszczane rozprawy naukowe, przekłady tekstów i ich omówienia, sylwetki osób znaczących w filozofii, w kulturze, w chrześcijaństwie.

Publikacje te są bogatą prezentacją ważnych w filozofii tematów, dokumentem życia intelektualnego wielu polskich środowisk naukowych. Są wprost protokołem kultury chrześcijańskiej w Polsce.

Trzeba stwierdzić, że Ksiądz Biskup pełni w kulturze polskiej, głównie w jej nurtach chrześcijańskich, a także w tych nurtach w świecie, ważną rolę inicjatora i animatora refleksji filozofów nad poważnymi i podstawowymi zagadnieniami metafizyki i teodycei. Pełni taką rolę profesora, który skłania do podjęcia wysiłku intelektualnego w zakresie tematów, potrzebnych filozofii, kulturze i ludziom. Zasluguje na laudację jako wyjątkowa osoba o wyjątkowo szerokich działaniach Profesora i Biskupa.

#### 4. METAFIZYCZNY I TOMISTYCZNY MODEL TEODYCEI

Dla uczczenia jubileuszu Księdza Biskupa pragnę przytoczyć swoje ujęcie Jego koncepcji teodycei, zaprezentowane w książce *W kierunku Boga*<sup>5</sup>. Niech to ujęcie, które było informacją, stanowi teraz, razem z tekstem tej glosy, wyraz wdzięczności historyka filozofii za metafizyczny model teodycei. Ten model kształtował myślenie filozoficzne o Bogu wielu pokoleń naszych wspólnych studentów. Niech zarazem zachęci do ponownego czytania tej książki i prostuje drogi w kierunku Boga.

„Teodyceę B. Bejze pojmuje jako metafizykę bytu lub »jako ciąg dalszy wykładów metafizyki«, w których »ze względów wyłącznie dydaktycznych« wyodrębniono zespół zagadnień dotyczących samoistnej przyczyny sprawczej jako racji tłumaczącej istnienie bytów przygodnych, »w istocie rzeczy chodzi o jedną naukę: filozofię bytu, która posiada jeden przedmiot (realny byt) i jedną metodę (tłumaczenie rzeczywistości przy pomocy pierwszych zasad)«. Nie ma więc teo-

<sup>5</sup> M. Gogacz, *Filozoficzne konsekwencje...*, s. 27–29.

dycei jako odrębnej, samodzielnej dyscypliny [...] Teodycea [...] »jako część filozofii bytu« to »pięć dróg św. Tomasza oraz problem przymiotów Boga«”.

W książce *O filozoficznym poznaniu Boga dziś* ukazują, że według Księdza Biskupa „teodycea jest metafizyką bytu, z której wyodrębniono »ze względów wyłącznie dydaktycznych« zespół zagadnień, dotyczących samoistnej przyczyny sprawczej jako racji tłumaczącej istnienie bytów przygodnych. Właśnie »intelektualna analiza i tłumaczenie realnego bytu [...] jest [...] jedynym źródłem często rozumianej wiedzy [...] o istocie Boga« tożsamej z Jego istnieniem. Teodycea jest więc w metafizyce analizą pierwszej przyczyny sprawczej istnienia”.

„Ponadto Bejze proponuje odróżnienie heurezy i dowodzenia istnienia Boga od filozoficznego wykładu problemu Boga. Uwyrażnia różnicę między kulturowym ujęciem Boga a jego ujęciem przeżyciowym i religijnym, co chroni przed mieszaniem samego wykładu twierdzeń o Bogu ze sposobami filozoficznego dojścia do tych twierdzeń, a ponadto przed mieszaniem poznania istnienia Boga z uznawaniem twierdzeń o Bogu”.

„Bejze ukazuje też, że różnorodność ujęć problemu Boga zależy od przyjętych orientacji filozoficznych. Podobną sytuację widzi w tomizmie. Także bowiem tomiści różnorodnie rozumieją byt i stosują różnorodne zabiegi metodologiczne. Rozważa również pogląd, że kwestionowanie dziś istnienia Boga ma źródło w uwarunkowaniach kulturowych i w kryzysie języka metafizyki [...]. Kryzys języka metafizyki jest [...] skutkiem przewagi terminologii kantowskiej. [...] Przeciwwstawia się nadto pogładowi, że nie należy dziś mówić o istnieniu Boga, lecz o Bogu współcierpiącym z człowiekiem. Równie stanowczo kwestionuje tezę, że przeświadczenia mogą zastąpić poznanie bytu. Uważa, że należy je wiązać z tematem »pięciu dróg« św. Tomasza”<sup>6</sup>.

Przedstawione tu ujęcie teodycei jest znaczącym stanowiskiem tomistycznym z problemie filozoficznego poznania Boga.

## 5. SPOTKANIE Z KSIĘDZEM BISKUPEM

Uczestniczyłem w ćwiczeniach z historii filozofii, prowadzonych przez Profesora Stefana Swieżawskiego dla studentów, zaczynających studia w KUL na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej. Może był to 1952 r. Tematem ćwiczeń była treść tekstu D. Hume’a *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Studenci uczyli się wiernego treści tekstu streszczenia wyrażonych w tekście poglądów Hume’a. Moim zadaniem, jako pełniącego funkcję asystenta-stypendysty, było omawianie streszczeń. Więcej uwagi poświęciłem atrakcyjnemu streszczeniu, którego autorem był ksiądz Bohdan Bejze. Wtedy Go zapamiętałem.

<sup>6</sup> M. Gogacz, *O filozoficznym poznaniu Boga...*, s. 17–18.

Wkrótce, w marcu 1957 r., wyjechałem z KUL-u do Paryża. Studiowałem teksty średniowieczne w Bibliothèque Nationale i zarazem zapisałem się na Cours de Civilisation Française na Sorbonie. We wrześniu 1957 r. wyjechałem z Paryża do Toronto w Kanadzie na dalsze studia podyplomowe u prof. Étienne Gilsona w Saint Michael's College. Stamtąd wysłałem list na KUL do studentów prof. Świeżawskiego, opisując studia w Toronto. List do studentów skierowałem na ręce księdza Bohdana Bejze, który opublikował ten list w 1958 r. w miesięczniku „Znak”<sup>7</sup>.

We wrześniu 1958 r. wróciłem do Polski. Ksiądz Bohdan Bejze, magister filozofii od 1956 r. i asystent przy Katedrze Metafizyki od 1957 r., podjął w 1958 r. wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Stopień naukowy doktora uzyskał na KUL w 1959 r. W 1961 r. zostaje pracownikiem naukowym na ATK, a w 1963 r. otrzymuje nominację na biskupa pomocniczego w diecezji łódzkiej. Byłem w katedrze łódzkiej na uroczystości udzielenia Mu sakry biskupiej i na dodatkowym, prywatnym przyjęciu z tej okazji, wydanym dla profesorów i przyjaciół Księdza Biskupa. Jako biskup często zapraszał mnie z wykładami do Seminarium Duchownego w Łodzi. Przyjeżdżał też na KUL. Jest nieprzerwanie od 1961 r. pracownikiem naukowym ATK, dziś profesorem. W jakimś czasie ośmielony i zachęcony przez Księdza Biskupa opublikowałem w 1965 r. swoją pierwszą książkę religijną *On ma wzrastać*, z kolei trzecią po dwu książkach filozoficznych. Teraz obydwaj, Ksiądz Biskup i ja jesteśmy autorami wielu artykułów i książek. Wciąż łączy nas troska o kulturę katolicką w Polsce.

## 6. DOPOWIEDZENIA DO TEMATU POKOJU

Powtórzmy najpierw, że Ksiądz Biskup w redagowanych seriach wydawniczych i dziełach zbiorowych oraz z dużą mocą w swych własnych publikacjach uwyrażnia tomistyczną filozofię Boga. Tym samym ukazuje i przybliża ludziom Boga. Taka rola chrześcijanina owocuje „pokojem na ziemi”.

Przypomnijmy, że wyrażeniem *Pacem in terris* papież Jan XXIII rozpoczął swoją encyklikę, a Ksiądz Bohdan Bejze to wyrażenie wprowadził do swego zwołania biskupiego. Nawiązuję w tej głosie tylko do tematu pokoju, dopowiadając, czym jest pokój.

---

<sup>7</sup> M. Gogacz, *List z Toronto*, „Znak” 44 (1958), s. 208–211.

### 6.1. Pokój jest skutkiem przestrzegania prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności

W drugą rocznicę ogłoszonej przez Jana XXIII encykliki *Pacem in terris* opublikowałem w „Przewodniku Katolickim” – artykuł *Jan XXIII o pokoju światowym*<sup>8</sup>. Zreferowałem w tym artykule treść encykliki.

Papież ogłosił swą encyklikę o pokoju na ziemi 11 kwietnia 1963 r. i stwierdził w niej, że „pokój [...] jest celem, którego domaga się rozum, jest celem bardzo pożądanym, który stanie się źródłem licznych dobrodziejstw”. Określa też pokój „jako porządek, wyrastający z prawdy, budowany zgodnie ze sprawiedliwością, ożywiany miłością, a realizowany przez wolność”. Uważa ponadto, że „realizowanie pokoju rozpoczyna się od szacunku dla osoby ludzkiej”. Dodaje też, że „społeczeństwo, jeśli chce być uporządkowane i pożyteczne, musi opierać się na zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy, że przez naturę jest wyposażony w rozum i wolę. Z tej racji człowiek ma prawa i obowiązki nienaruszalne i niepozbywalne [...]. Przestrzeganie praw i obowiązków człowieka jest sposobem realizowania pokoju. [...] „W przestrzeganiu praw i obowiązków będzie się wyrażała ludzka godność i wzajemna równość ludzi wobec siebie, co pozwoli uznać się za rodzinę ludzką”.

„Papież sądzi, że powodzenie jego planu jest możliwe, ponieważ zasady, które przedstawił, wynikają z natury ludzkiej i są nakazami prawa naturalnego. [...] Mogą być przyjęte [...] przez ludzi, [...] posiadających światło rozumu i naturalną uczciwość w działaniu”.

„Głos papieża w sprawie pokoju [...] niechaj przekształca nasze myślenie, a wywołując w nas potrzebę prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności, niech poprzez nas buduje między narodami upragniony pokój”.

Pokój więc to skutek przestrzegania prawdy, sprawiedliwości, miłości i wolności.

### 6.2. Pokój jest konsekwencją mądrości<sup>9</sup>

„Pokój można [...] pojąć [...] jako dominowanie postawy służenia dobru osób ludzkich. Wymaga to zapobiegania błędom w myśleniu i działaniu, usuwania nieporozumień, wymaga pracy nad sobą wszystkich ludzi, pracy w sensie sprawiedliwości, autentycznej miłości czyniącej dobro, po stronie wolności, rozumianej jako wierności rozpoznanemu i wybranemu dobru. [...] Wymaga to z kolei umiejętności rozpoznawania prawdy i dobra. Pokój wymaga więc mądrości, którą osiąga się przez zinterioryzowanie filozofii, opanowanie jej jako umiejętności

<sup>8</sup> M. Gogacz, *Jan XXIII o pokoju światowym*, „Przewodnik Katolicki” nr 14, 4 IV 1965.

<sup>9</sup> M. Gogacz, *Pokój jest konsekwencją mądrości*, „Studia Filozoficzne” nr 5, 1972, s. 28–35.

adekwatnego rozpoznania rzeczywistości i wyrażenia tej rzeczywistości w dziełach kultury, stanowiącej chwałę i miarę godności osoby ludzkiej. [...] Mądrością jest umiejętność rozpoznania i wyboru najważniejszych rozumień i działań na korzyść człowieka, a więc na korzyść rzeczywistości, co także oznacza obronę istnienia, ponieważ rzeczywistość jest wtedy rzeczywistością, gdy istnieje”<sup>10</sup>.

„Poszukując dobra i prawdy [...] osoby ludzkie dzięki kulturze kształtującej i rozwijającej w człowieku zdolność filozoficznej kontemplacji, kierują się ku faktowi istnienia. Stają na straży istnienia, będącego warunkiem właśnie szansy uzyskiwania daru prawdy, przyjaźni i dobra. Opowiadając się po stronie istnienia osób, z konieczności ludzie są po stronie pokoju. Rozumienie i czynienie tego jest efektem mądrości i wymaga mądrości. Wymaga więc pracy filozofów, wysiłku kształcenia ludzi, wychowania ich ku podejmowaniu decyzji na etapie aż mądrości. Bo właśnie dopiero tu, na tym etapie daje się realizować pokój. Jest on więc dosłownie konsekwencją mądrości [...]. Postulat uznania podstawowej roli filozofii w kulturze, podejmowania studiów filozoficznych dla powodzenia humanistyki i humanizacji stosunków międzyludzkich, wysiłek fachowych filozofów i wychowawców, wysiłek wielu ludzi w celu – zgodnego z prawdą, sprawiedliwością, miłością i wolnością – uzyskiwania kształtu swej osobistej kultury na poziomie mądrości, jest postulatem, którego spełnienie pozwala osiągnąć *pacem in terris*, pokój na ziemi”<sup>11</sup>.

„Potrzebny światu pokój i tak trudny do osiągnięcia jest dlatego trudny, że wymaga w osobistej kulturze poziomu mądrości. Pokój bowiem jest konsekwencją kształtowanej przez filozofię mądrości”<sup>12</sup>.

„Dopowiedzmy, że pokój jest konsekwencją zarazem mądrości i miłości. Aby go osiągnąć, trzeba nauczyć mądrości, wiary w człowieka, miłości, wierności prawdzie i dobru, szacunku do istnienia, dla każdego człowieka. [...] Tych wartości i postaw [...] może [...] nauczyć każda kochająca matka, rodzinny dom. I chodzi tylko o to, aby wiążące rodzinę wartości przenieść w odniesienia międzynarodowe, aby uczynić świat rodziną kochających się osób. Może [...] uda się [...] ukazać tę prawdę jako wkład do międzynarodowego dzieła pokoju”<sup>13</sup>.

### 6.3. Pokój jest ciszą uporządkowanego zespołu bytów (*tranquilitas ordinis*)

Stwierdzenie, że „pokój jest [...] ciszą uporządkowanego zespołu bytów” stanowi rozwinięty przekład określenia pokoju przez św. Augustyna jako *tranquili-*

<sup>10</sup> Tamże, s. 31.

<sup>11</sup> Tamże, s. 33.

<sup>12</sup> Tamże, s. 35.

<sup>13</sup> M. Gogacz, *Pokój – konsekwencją miłości i mądrości*, „Słowo Powszechne” nr 105 (10312), 9–11 V 1980.

*tas ordinis*. To określenie powtórzył św. Tomasz z Akwinu. Podając określenie pokoju w książce *NATO a Europa Wschodnia* rozwijam znaczenie terminów *ordo* i *tranquillitas*. Odnoszę te terminy głównie do osób uporządkowanych w wojsko i społeczeństwo. Uważam, że głównie wojsko i społeczeństwo są gwarantem pokoju jako ładu obejmującego zespoły osób. Ten ład osiągają i chronią osoby w sobie i w innych osobach. Chronią to, czym żyją osoby, co cenią i kochają. Osoby chroniące i chronione, jako realne byty jednostkowe, są ukonstytuowane z istnienia i istoty, w której akt istnienia wyzwala rozumność, a w całej osobie przez transcendentalia relacje miłości, wiary i nadziei. Te relacje oraz rozumienia i cnoty tworzą cały właśnie „ład działań uporządkowanego zespołu bytów” same byty i wiążący je ład. Wiążę tu pokój ze skutkami pryncypiów osoby, jej usprawnień i cnót oraz jej działań i relacji. Są to ujęcia z tekstu *Wojsko i społeczeństwo*<sup>14</sup>.

W tekście *Wojsko i zrastanie się Europy* najpierw powtarzam, że „pokój [...] jest ciszą jako ładem działań uporządkowanego zespołu bytów”. Właśnie ten ład nazywam „ciszą porządku”, czyli ciszą uporządkowanego zespołu bytów. Można wiązać pokój z ładem „działań zespołu osób”. Ten ład jest wyznaczony doskonałaniem nabywanych cnót i rozumień. To doskonalenie ma źródło w wierności prawdzie i dobru, które przejawiają istnienie, a przez mądrość je chronią głównie za pomocą relacji miłości. Oprócz tej przyrodzonej miłości, jako sprawności intelektu, który chroni przyrodzoną miłość, ludzie doznają też miłości nadprzyrodzonej. Wyzwała ją udzielony przez Ducha Świętego nadprzyrodzony dar mądrości.

Obie te umiejętności, mądrość przyrodzona i nadprzyrodzona, chronią powiązania osób z ludźmi i z Bogiem. Bez tych umiejętności nie można uzyskać ładu działań i powiązań<sup>15</sup>.

## 7. ZAKOŃCZENIE

Głosa uprawnia do skomentowań i dopowiedzeń. Staralem się najpiękniej opowiedzieć o drodze filozoficznej Księdza Biskupa Bohdana Bejze i swymi dopowiedzeniami skomentować temat pokoju. Żeby jaśniał i stał się gratulacjami na dzień jubileuszu. Są to gratulacje, wydobyte z myśli i serca. Pragnę tylko, aby wyraziły szacunek i przyjaźń oraz aby sprawiły radość Księdzu Biskupowi.

---

<sup>14</sup> *NATO a Europa Wschodnia. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej w WAT w Warszawie*, pr. zbior. pod red. K. A. Wojtaszczyka i J. M. Niepsuja, Wyd. Elipsa, Warszawa 1998, s. 224.

<sup>15</sup> Tamże, s. 301–302.





KS. JÓZEF M. DOŁĘGA  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa

## FILOZOFIA RELIGII NA XX ŚWIATOWYM KONGRESIE FILOZOFII

Od 10 do 15 sierpnia 1998 roku obradował w Bostonie (MA, USA) XX Światowy Kongres Filozofii, w czasie którego odbyło się 15 dwugodzinnych spotkań z zakresu filozofii religii. W ramach tych obrad odbyło się 9 konferencji sekcyjnych, 2 zebrania towarzystw zajmujących się problematyką religijną, jedna dyskusja panelowa typu okrągłego stołu i 3 sesje specjalne.

1. International Society for Universalism zorganizowało konferencję na temat Christian-Tibetam Dialogue. Konferencji tej przewodniczył George F. Mclaen (USA), a wykłady wygłosili:

- Lopon Tenzin Namdak Rinpoche (Tybet): *Bon: Philosophical Traditions in Tibet*;
- Kirti Bunchura (Indie): *Contextuality in Religions*;
- Andrzej Woźnicki (USA): *Allosympathetic Dialogue and Divine Revelation*.

W ramach spotkań towarzystw odbyła się Fourth International Jaspers Conference, której przewodniczył Joseph W. Koterski (USA). W czasie tej konferencji wygłoszono następujące referaty:

- Jun Fukaya (Japonia): *Christianity for the Japanese and Jaspers's Philosophy*;
- Kazuko Hara (Japonia): *Philosophischer Glaube bei Jaspers und die Zukunft der Religionen*;
- Hermann-Josef Seideneck (Niemcy): *Das Komplementare Spannungsgefuge von Wissen und Glaube in konkret-geschichtlicher Perspektive von Bultmann-Jaspers-Dewermann*.

2. Na temat rosyjskiej filozofii religii w XX wieku odbyła się dyskusja panelowa – „okrągły stół”, której przewodniczył Jonathan Sutton (Anglia), a wprowadzenia do dyskusji panelowej dokonali: Robert Bird (USA), Geoge Kline (USA), Mikhail Sergeev (USA/Rosja), Piotr Shalimov (Rosja).

3. W ramach specjalnych sesji podjęto dyskusję na temat porównawczej filozofii religii, epistemologii religijnej i pluralizmu religijnego.

W sesji na temat porównawczej filozofii religii wygłoszono następujące wykłady:

- Keith Yandell (USA): *God, Freedom, and Creation in Cross-Cultural Perspective*;
- Charles Taliaferro (USA): *The Ideal Observer's Philosophy of Religion*; w dyskusji głos zabral: John Clayton (Anglia).

Druga sesja specjalna dotyczyła religijnej epistemologii. Wykład wprowadzający przedstawił: William Alston (USA) *The Distinctiveness of the Epistemology of Religious Belief*. Wypowiedzi dyskusyjne zaprezentowali: Gary Gutting (USA), Salomon Marcus (Rumunia).

Trzecia sesja specjalna poświęcona była religijnemu pluralizmowi, na której wygłoszono następujące referaty programowe:

- Philip L. Quinn (USA): *Epistemological Problems of Religious Pluralism*;
- William Rowe (USA): *Religious Pluralism*;
- Merrold Westphal: *The Politics of Religious Pluralism*.

4. Pięciu spotkaniom sekcijnym przewodniczył Marco Olivetti (Włochy). Na tych spotkaniach zaprezentowano teksty następujących referatów:

- Valeriy Panfilov (Ukraina): *Philosophy of Spirit by Ivan Ilyin*;
- Jerome Gellman (Izrael): *Re-identifying God in Experience*;
- Aharon Shear-Yashav (Izrael): *Jewish Philosophers on Reason and Revelation*;
- E. L. Arinin (Rosja): *Principles for Cognizing the Sacred*;
- Serge Cantin (Kanada): *Le Desenchantement du Monde et l'Avenir du Christianisme selon Femand Dumont*;
- Andrzej Bronk (Polska): *Truth and Religion Reconsidered: An Analitic Approach*;
- Lewis Ford (USA): *The Active Future as Divine*;
- Henry Simoni-Wastila (USA): *Omniscience and the Problem of Radical Particularity: Does God Know How to Ride a Bike?*
- Hendrik Hart (Kanada): *Philosophy's Prejudice Towards Religion*;
- Daryl Wennemann (USA): *The Role of Love in the Thought of Kant and Kierkegaard*;
- Artue Bolderl (Austria): *Vom Opfergeist – Hegel mit Bataille*;
- Eugene Poliakov (Rosja): *Religion and Science in the Parable of the Unjust Steward*;
- William Sessions (USA): *Author! Author! Some Reflections on Design and Beyond Hume's Dialogues*;
- David White (USA): *The Elimination of Natural Theology*;
- Jyriki Kivela (Finlandia): *Is Kierkegaard's Absolute Paradox Hume's Miracle?;*
- William Vallicella (USA): *Classical Theism and Global Supervenience Physicalism*;
- E. Alyokhina: *On Spiritual Essence of Philosophy*;
- Viktor Aushanov (Rosja): *Evolutions of Philosophical Knowledge: Approaches, Possibilities, Perspectives*;
- Elena A, Stepanova (Rosja): *Knowledge and Faith: Paradoxes of Interdependence*;
- Walter Van Herck (Belgia): *The Role of Tacit Knowledge in Religion*;
- Robert Maydole (USA): *A Modal Third Way*;

Następnym czterem spotkaniom sekcijnym przewodniczył Philip L. Quinn (USA):

- Aurel Codoban (Rumunia): *Secularization or Dialectics of the Sacred and Profane?*
- Tim Mahoney (USA): *Contextualism, Decontextualism, and Perennialism: Suggestions for Expanding the Common Ground of the World's Mystical Traditions;*
- Ken Foldes (USA): *Meaning of the Present Age: The Final Stage of Mankind's Education: From Nihilism to Kingdom Come;*
- Christophe Berchem (Luxemburg): *Sinn und Bedeutung der philosophischen Gottesbeweise;*
- Ivan Kaltchev (Bułgaria): *The Statute of Man in the Modern Catholic Anthropology;*
- Brigitte Dehmelt Cooper (USA): *Europäische Philosophie und Religion in Jahrtausenden währendem Streit;*
- Gary Kessler (USA): *A Neglected Argument;*
- Marian Hillar (USA): *The Philosophical Legacy of the Socinians;*
- Josefa Rojo (Meksyk): *La Virtud en los paganos según San Agustín;*
- Antonio Calcagno (Kanada): *God and Caducity of Being: Jean-Luc Marion and Edith Stein on Thinking God;*
- Phillippe Capelle (Francja): *Concepts of Transcendence in Heidegger;*
- Rodian Makeev (Rosja): *Autonomy and Theonomy: A Project of Encounter;*
- Theodoer Drange (USA): *Nonbelief as Support for Atheism;*
- Oskar Gruenwald (USA): *Philosophy Redivivus?*
- Frederick Sontag (USA): *Hearing the Word;*
- Sabita Pradhan (Indie): *The Yogic Philosophy of Jagannath Cult;*
- Hrishikesh Misra (Indie): *Gaja Bhukta Kapitha;*
- Geeta Mehta (Indie): *An Integral Humanism of Mahatama Gandhi;*
- Gayatri Sinha (Indie): *Interpretation of Prasthan-Traya by Sri Ramakrishna Paramhansa;*
- Satnam Kaur (Indie): *The Concept of Grace with Special Reference to Sikh Religious Thought;*
- Vanita Kapoor (Indie): *The Contemporary Relevance of Krishnamuti's Philosophy of Religion.*

5. Problematyka religijna była również podjęta na Trzecim Międzynarodowym Kongresie Uniwersalizmu w Babson College (MA, USA) od 7 do 10 sierpnia 1998 r. W ramach tych obrad odbyło się spotkanie zorganizowane przez Andrzeja M. Woźnickiego na temat możliwości prowadzenia dialogu między chrześcijaństwem a religią tybetańską. W części teoretycznej zaprezentowano teksty następujących autorów:

- Lopon Tenzin Namdak Rinpoche: *Bon: The Ingigenous Tradition of Tibet;*

- Darek Smith: *Recent Buddhist-Christian Interfaith Encounter as Friendship: The Significance of the 1994 John Main Seminar, An Anthropologist's View*;
- Paweł Bortkiewicz: *Ethics and Religion in Postmodernist Area*;
- Józef M. Dołęga: *Ecumenism and Ecology*.

W dyskusji poprowadzonej przez Andrzeja M. Woźnickiego uczestniczyli: Thomas Sullivan i Ashok Gangadin.

W części praktycznej odbyło się spotkanie modlitewne – typy medytacji. Prowadzili je: Lopon Tenzin Namdak Rinpoche; Kirti Bunchura; Thomas Sullivan; Andrzej Woźnicki. Zakończenie omawiania tej problematyki odbyło się 10 sierpnia 1998 r. już na XX Światowym Kongresie Filozofii.

W zakończeniu należy podkreślić, że problematyka religijna szeroko rozumiana, jak również zagadnienia ściśle związane z filozofią religii, miały szeroki krąg odbiorców. Już sam przegląd ogłoszonych tematów pozwala na stwierdzenie, że problematyka ta jest w centrum zainteresowań w różnych kulturach świata, na wszystkich kontynentach i w każdym narodzie. Wybijające się problemy i zagadnienia to przede wszystkim wypracowanie podstaw do prowadzenia dialogu ekumenicznego wewnątrz poszczególnych religii, jak również dialogu międzyreligijnego. U podstaw takiego dialogu należy przyjąć zasady, które mają wartość religijną i uniwersalną. Do takich zasad należy zaliczyć: pokój, sprawiedliwość, solidarność, wolność, prawdę, miłość. Zbiór tych zasad stanowi pewien system wartości wypracowany również w chrześcijaństwie i w Kościele rzymskokatolickim, a zwłaszcza prezentowany w nauczaniu Jana Pawła II. Materiały z Kongresu mają ukazać się w lecie 1999 r.

## Bibliografia

*Twentieth World Congress of Philosophy. Program*, Boston 1998.

*Twentieth World Congress of Philosophy. Abstracts*, Boston 1998.

*Third World Congress, (Program International Society for Universalism)*, Babson College, Wellesley 1998.

KS. STANISŁAW KOWALCZYK  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Lublin

## IDEA SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ W NAUCE KOŚCIOŁA

Dla nauczania społecznego Kościoła olbrzymie zasługi ma papież Leon XIII (zm. 1903), zwłaszcza w encyklice *Rerum novarum* (15 V 1891). Był w pełni świadomy potrzeby sprawiedliwości w życiu społecznym, o czym świadczą choćby jego słowa: „Robotnicy osamotnieni i bezbronni ujrzeni się z czasem wydanymi na łup nieludzkości panów i nieokiełznanej chciwości współzawodników. [...] Garść możnych i bogaczy nałożyła jarzmo prawie niewolnicze niezmiernej liczbie proletariussy” (RN, 2). Choć wyzysk robotników przez XIX-wieczny kapitalizm był faktem niekwestionowalnym, to jednak Papież nie zaakceptował socjalistycznej koncepcji sprawiedliwości, utożsamianej z negacją własności prywatnej i równością ekonomiczną (RN, 11–12). Abolicja własności prywatnej nie chroni przed krzywdą i wyzyskiem, prowadzi natomiast do zniewolenia człowieka, gdyż pozbawia go oparcia ekonomicznego w jego decyzjach życiowych.

Chociaż prywatne posiadanie dóbr jest niezbywalnym prawem człowieka, to jednak nie jest to równoznaczne z indywidualno-egoistycznym ich używaniem (RN, 19). Prywatna własność ma funkcje społeczne, dlatego winna służyć dobru wspólnemu. Leon XIII nie rozgraniczył wyraźnie wszystkich odmian sprawiedliwości, ale w jego rozważaniach można odnaleźć elementy sprawiedliwości zamiennej, rozdzielczej i społecznej. Motyw sprawiedliwości wymiennej pojawia się wówczas, kiedy mowa jest, z jednej strony, o uczciwej pracy robotników, z drugiej zaś, o słusznej zapłacie za ich pracę jako obowiązku pracodawców. „Spomiędzy wszystkich jednak obowiązków pracodawcy najważniejszy jest ten, żeby każdemu oddać to, co mu się słusznie należy” (RN, 17)<sup>1</sup>.

Sprawiedliwość odnosi się również do państwa, którego obowiązkiem jest: a) sprawiedliwy rozdział obowiązków pomiędzy wszystkich obywateli; b) troska o dobro wspólne – nie wyłączając nikogo; c) opieka nad robotnikami. Sprawie-

---

<sup>1</sup> Por. J. Y. Calvez, J. Perrin, *The Church and Social Justice: The Social Teaching of the Popes from Leo XIII to Pius XII 1878–1958*, London 1961, s. 134–137, 362 nn.

dliwość nie nakazuje zabierać cudzego pod pozorem „niedorzecznej równości” (co postuluje socjalizm), ale naruszeniem sprawiedliwości jest także zaniżanie należnej zapłaty, czy też zmuszanie do pracy niszczącej człowieka (RN, 30, 33).

Encyklika *Rerum novarum* nie używa terminu „sprawiedliwość społeczna”, ale zawiera rozważania związane z tego typu sprawiedliwością. Leon XIII wystąpił przeciw instrumentalizacji robotników jako narzędzi szybkiego bogacenia się (RN, 33; 44). Broniąc podmiotowości i praw pracowników, Papież wysunął szereg konkretnych postulatów. Oto ważniejsze z nich: określony czas pracy, stworzenie warunków pracy nie narażających zdrowia, czy nawet życia robotników, zakaz pracy dzieci, dobór odpowiedniej pracy dla kobiet, ochrona warunków pracy (RN, 33). Istotnym elementem sprawiedliwości jest taka płaca, która pozwala na godne życie robotnikowi i jego rodzinie (RN, 17). Papież zwrócił uwagę na fakt, że nie każda umowa o pracę jest sprawiedliwa, gdyż pracownik z lęku o brak jakiegokolwiek pracy może być zmuszony do zawarcia niekorzystnej dla siebie umowy (RN, 34, 35). Sprawiedliwość naturalna jest ważniejsza od społecznego kontraktu. Takie rozumienie sprawiedliwości, odwołujące się do prawa naturalnego, jest przeciwstawne liberalnej interpretacji sprawiedliwości redukującej ją do społeczno-czasowej konwencji.

Leon XIII, mówiąc o potrzebie sprawiedliwości w życiu społecznym, zwrócił uwagę na obowiązki państwa w tym zakresie (RN 26; 35; 39). Skoro ma ono obowiązek troski o dobro wspólne obywateli, to powinno „popierać wszystko, co w jakikolwiek sposób może polepszyć dolę robotników” (RN, 27). Interwencjonizm państwa obejmuje między innymi następujące sfery: troskę o dobro rodziny, właściwe relacje pomiędzy pracownikami a właścicielami zakładów, czuwanie nad warunkami pracy, wykluczenie wyzysku przy ustalaniu wysokości płac, umożliwienie funkcjonowania związków zawodowych. Leon XIII w pełni docenił rolę sprawiedliwości w świecie współczesnym, wskazując na jej prymat wobec stosowania siły, np. w formie rewolucji.

W historii idei sprawiedliwości społecznej niepowtarzalną rolę odegrał papież Pius XI (zm. 1939), autor encyklik *Quadragesimo anno* (15 V 1931) i *Divini Redemptoris* (19 III 1937). Niemal pół wieku po ukazaniu się encykliki *Rerum novarum* stwierdził on istniejące nadal „pogwałcenie sprawiedliwości”, „krzywdzącą i tak nieuzasadnioną nierówność w podziale dóbr doczesnych” oraz „niecny wyzysk robotników” (QA, 4, 5, 125). Kwestia społeczna pozostawała więc w dalszym ciągu nie rozwiązana, czego nie chcieli zauważyć nawet niektórzy katolicy – zwłaszcza właściciele dużych zakładów przemysłowych.

Papież odnotował różnorodność interpretacji sprawiedliwości, dwie z nich omawiał szczegółowo: socjalistyczną i liberalną. Zakwestionował obie, wskazując na ich błędy filozoficzne i aksjologiczne. Problematyce marksistowskiego socjalizmu poświęcona jest encyklika *Divini Redemptoris*<sup>2</sup>. Socjalizm w imię sprawiedli-

<sup>2</sup> Polskie tłumaczenie encykliki *O bezbożnym komunizmie*.

wości postuluje zniesienie własności prywatnej. Papież odróżnił ekstremalny socjalizm oraz umiarkowany socjalizm. Ten ostatni łagodzi postulat walki klasowej i dopuszcza w pewnym zakresie własność indywidualną (QA, 112–113), mimo to również został oceniony negatywnie. Chociaż socjalizm słusznie potępia niesprawiedliwość społeczną, to jednak rozmija się z pełną prawdą o człowieku (przyjmując materializm i antyteistyczny naturalizm) oraz zaleca stosowanie środków nieetycznych (walkę klasową, rewolucję, przemoc dyktatury) (DR, 9–15). Inne zjawiska, jakie towarzyszą komunizmowi, to między innymi: „uspołecznienie” rodziny, stosowanie terroru państwowego, prześladowanie ludzi wierzących, zniewalanie milionów ludzi (DR, 11, 19–20, 23). Komunizm i socjalizm nie mogą więc stanowić właściwego rozwiązania sprawy społecznej.

Również liberalizm związany z modelem kapitalizmu został bardzo krytycznie oceniony przez Piusa XI. Mówi o tym głównie encyklika *Quadragesimo anno*, choć również encyklika *Divini Redemptoris* obwinia liberalizm o sprowokowanie komunizmu, laicyzację życia społecznego i milczenie o zbrodniach popełnianych przez totalitaryzm bolszewicki (DR, 16–18). Pius XI wysoko ocenił swego poprzednika – papieża Leona XIII, ponieważ ganił on „bożyszcze liberalizmu” (QA, 14). Pod adresem liberalizmu Pius XI wysunął szereg istotnych zastrzeżeń, mianowicie nurt ten: ogranicza zadanie państwa do roli strażnika prawa i własności (QA, 25), separuje ekonomię od etyki (QA, 42), zapoznaje społeczne funkcje własności prywatnej (QA, 46), kwestionuje ideę dobra wspólnego społeczności (QA, 49), powoduje alienację pracy, instrumentalnie traktuje robotników, toleruje wyzysk społeczny (QA, 132–134). Błędem liberalizmu jest przede wszystkim ignorowanie niesprawiedliwości w życiu społecznym, w jej miejsce proponuje się – jako rozwiązanie (?) – indywidualną filantropię.

Skoro ani komunizm, ani liberalizm nie rozwiązują kwestii społecznej, to co proponuje nauka społeczna Kościoła? Pius XI wyszedł z klasycznej definicji sprawiedliwości jako „oddania każdemu tego, co mu się należy” (QA, 121), lecz opis ten adaptował do problematyki społecznej. Encyklika *Quadragesimo anno* pomija sprawiedliwość legalną i rozdzielczą, omawia natomiast zagadnienie sprawiedliwości zamiennej i społecznej<sup>3</sup>. Nowością w nauczaniu społecznym Kościoła jest wprowadzenie pojęcia sprawiedliwości społecznej. Papież nie podał tej sprawiedliwości ścisłej definicji, opisał ją następująco: „Każdemu zatem przypaść winien należny mu udział w bogactwie; a celem, do którego dążyć należy, jest przywrócenie i dostosowanie dóbr stworzonych do norm dobra ogólnego, czyli sprawiedliwości społecznej” (QA, 58). Nieco wcześniej autor encykliki stwierdził: „Na mocy tej zasady sprawiedliwości społecznej nie wolno jednej klasie wykluczyć drugiej od udziału w korzyściach” (QA, 57). Dlatego naruszeniem tej sprawiedliwości jest nieproporcjonalne zagarnięcie wytworów pracy czy to

---

<sup>3</sup> J. Grosam, *Die soziale Gerechtigkeit in Sinne der Enzyklika Quadragesimo anno*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 1 (1938), s. 40–57.

przez właściciela zakładu, czy też przez pracowników. W ujęciu Piusa XI dwie są istotne cechy sprawiedliwości społecznej: 1) dotyczy ona dobra wspólnego społeczeństwa; 2) reguluje wzajemne relacje grup społecznych w strukturze państwa<sup>4</sup>. Pojęcie sprawiedliwości społecznej łączy się ze sprawiedliwością zamienną, ale jest od niej zakresowo szersze i doktrynalnie bogatsze. Sprawiedliwość zamienna „nakazuje ściśle przestrzegać podziału własności, a zakazuje przekraczać granice własnego posiadania i naruszać prawa cudze” (QA, 47). W wypadku naruszenia sprawiedliwości zamiennej można dochodzić swych praw na drodze sądowej.

Sprawiedliwość społeczna ma już szerszy zakres, wskazuje bowiem na granice własności prywatnej i jej używania, a także mówi o obowiązkach z nią związanych. Pius XI, charakteryzując przedmiot sprawiedliwości społecznej, omawiał w pierwszym rządzie problematykę płacy należnej pracownikom. Sprawiedliwa płaca musi uwzględniać trzy podstawowe aspekty: 1) winna zapewnić godziwe utrzymanie robotnika i jego rodziny; 2) należy mieć na uwadze stan przedsiębiorstwa (nadmierne windowanie płac może doprowadzić do jego ruiny); 3) wreszcie nie można pomijać dobra wspólnego społeczności (QA, 71–74).

Zagadnienie płac nie wyczerpuje całości problematyki sprawiedliwości społecznej. Papież mianem takiej sprawiedliwości obejmował zagadnienie praw ekonomiczno-społecznych pracownika (np. prawo do pracy), uznanie prymatu pracy przed kapitałem, respektowanie przez wolny rynek praw etycznych, krytyczną ocenę dyktatury gospodarczej (QA, 28; 74; 88; 108). Chociaż wolna konkurencja jest dopuszczalna w pewnych granicach, to jednak nie powinna ona stanowić wyznacznika życia społecznego. Papież zakwestionował więc zasady liberalizmu, który w imię wolności i prawa własności narusza podstawowe prawa pracowników i dobro wspólne społeczności państwowej. Liberalizmowi postawił również inne zarzuty: imperializmu gospodarczego i finansowego internacjonalizmu (QA, 109).

Idea sprawiedliwości społecznej dominuje w całej encyklice *Quadragesimo anno*. Pius XI nie zapominał jednak o podstawowej dla chrześcijaństwa idei miłości bliźniego, dlatego akcentował ścisły związek i wzajemną komplementarność sprawiedliwości i miłości w życiu społecznym. „Trzeba więc, by sprawiedliwość przepoiła i państwowe i społeczne instytucje, a przede wszystkim, aby stała się prawdziwie skuteczna, to znaczy by stworzyła ustrój prawny i społeczny, który by kształtował całe życie gospodarcze. Miłość społeczna zaś winna być niejako duszą tego ustroju” (QA, 88). Organiczna więź sprawiedliwości i miłości różni chrześcijaństwo od nurtów komunizmu i liberalizmu: pierwszy z nich mówi o sprawiedliwości, ale odrzuca miłość, drugi w miejsce należnej sprawiedliwości, proponuje miłość i prywatną filantropię (QA, 4; 137). Miłość bez sprawiedliwości

---

<sup>4</sup> Chociaż Papież mówił bezpośrednio o sprawiedliwości społecznej w odniesieniu do państwa, to pośrednio zdawał się odnosić ten rodzaj sprawiedliwości także do relacji między państwami, por. QA, 110.



jest fikcją, sprawiedliwość bez miłości prowadziła wielokrotnie do niszczenia ludzi i narodów.

Papież Pius XII (zm. 1958) był głównie zaabsorbowany faktem drugiej wojny światowej, mimo to w 50. rocznicę encykliki *Rerum novarum* wygłosił przemówienie (1 VI 1941) poświęcone problematyce sprawiedliwości. Potwierdził w nim krytyczną ocenę Kościoła zarówno „socjalizmu materialistycznego”, jak i „liberalizmu gospodarczego” (tamże, 7). Użył nawet wyrażenia „sprawiedliwość społeczna”, zaznaczając, że jest ona warunkiem pokoju społecznego<sup>5</sup>. Papież podkreślił również, że akumulacja bogactw materialnych w ręku nielicznych właścicieli prowadzi do pauperyzacji dużych grup społecznych. Obowiązek realizacji sprawiedliwości spoczywa na jednostkach, grupach społecznych i państwie. To ostatnie powinno troszczyć się o dobro wspólne wszystkich obywateli (tamże, 16–18). Kolejny temat Papieża to problem pracy i prawa człowieka pracującego (tamże, 20–22).

Tematyka społeczna była przedmiotem orędzia Piusa XII na Boże Narodzenie 1942 r. Przypomniawszy w nim m.in. o potrzebie syntezy sprawiedliwości i miłości (36), potępił „niewolę ekonomiczną” robotników, a także omawiał prawa człowieka – m.in. prawo do pracy (65–70). Wojna światowa uświadomiła Papieżowi, iż losy poszczególnych narodów i państw są ze sobą powiązane. Dlatego, mówiąc o potrzebie reform społecznych i rozwoju gospodarczego, postulował współpracę międzynarodową (84–85). W ten sposób Pius XII bodajże pierwszy naukę społeczną Kościoła odniósł do relacji międzynarodowych.

Nowe elementy do teorii sprawiedliwości społecznej wniósł papież Jan XXIII (zm. 1963), autor encyklik *Mater et Magistra* (15 V 1961) i *Pacem in terris* (11 IV 1963). Sprawiedliwość zaliczył, obok prawdy, wolności i miłości, do fundamentalnych zasad życia społecznego (PT, 35; 124; 149)<sup>6</sup>. Słusznie jednak zwrócił uwagę na różnorodność ujęć sprawiedliwości: „Choć bowiem słowa ‘sprawiedliwości’ i ‘nakazy sprawiedliwości’ mają na ustach wszyscy, to jednak wyrazy te nie mają u wszystkich jednakowego znaczenia, a nawet bardzo często oznaczają one coś wręcz przeciwnego” (MM, 206). Specyfikę chrześcijańskiej koncepcji sprawiedliwości widział Papież w jej łączności z miłością (MM, 39), obie zaś te wartości mają swe ostateczne źródło w Bogu (MM, 215).

Chociaż Jan XXIII nie używał terminu „sprawiedliwość społeczna”, to jednak w swych rozważaniach wyraźnie miał na myśli ten typ sprawiedliwości. Mówił bowiem o sprawiedliwości dobra wspólnego społeczności, które wymaga proporcjonalnego współdziałania zarówno w obowiązkach, jak korzyściach. „Pomyślność gospodarczą jakiegoś narodu – pisał – należy mierzyć nie tylko sumą posiadanych przezeń dóbr czy zasobów, ile raczej tym, czy podział tych dóbr do-

<sup>5</sup> Tamże, 9. Polskie tłumaczenie przemówienia Papieża (w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, Warszawa 1984, s. 80) mówi jedynie o sprawiedliwości, natomiast tłumaczenie niemieckie (*Texte zur katholischen Soziallehre*, Kevelaer 1982, s. 156) zawiera wyrażenie „soziale Gerechtigkeit”.

<sup>6</sup> J. Hütermann, *Die soziale Gerechtigkeit. Erläuterungen zum Sozialrunschreiben Johannes XXIII „Mater et Magistra”*, Essen 1962.

konuje się zgodnie z zasadami sprawiedliwości, a więc w taki sposób, by wszyscy mieszkańcy kraju mogli się rozwijać i doskonalić” (MM, 74; por. 112). Elementem dobra wspólnego państwa są wartości ekonomiczne, których wytworzenie wymaga zarówno kapitału, jak pracy. Wytworzone dobra winny być dzielone sprawiedliwie pomiędzy dysponentów kapitału i pracowników. Sprawiedliwość wymaga, aby władze państwowe zadbały o tych, którzy są ekonomicznie i społecznie najsłabsi (PT, 56).

Idea sprawiedliwości nie wymaga bynajmniej zniesienia własności prywatnej, do której ma prawo każdy człowiek. Jest to więc odrzucenie marksistowsko-komunistycznej koncepcji sprawiedliwości, która postuluje całkowite uspołecznienie – faktycznie zaś upaństwowienie – wszelkiej własności. Jan XXIII rozwiązanie kwestii społecznej widział w skutecznym upowszechnieniu własności (MM, 113–115), a także wskazywał na społeczne funkcje własności (MM, 119–121). Twierdził, że nie społeczna rewolucja, lecz ewolucyjne przeobrażenia społeczno-ekonomiczne mogą zaowocować realizacją nakazów sprawiedliwości (PT, 161–162).

Istotnym elementem sprawiedliwości społecznej jest problem salariatu i właściwej płacy. Papież podejmował te zagadnienia, oponując przeciw liberalnej zasadzie wolnej konkurencji jako jedynym wyznaczniku płacy robotnika (PT, 71). „Dostosowanie płac do zysków należy przeprowadzić w taki sposób, by odpowiadało to wymaganiom dobra wspólnego czy to państwa, czy też całej ludzkości” (PT, 78). Sprawiedliwa płaca nie wyczerpuje problemu sprawiedliwości w życiu społecznym. Jan XXIII proponował także, „aby pracownicy otrzymywali stopniowo udział we własności przedsiębiorstwa, w którym pracują, na zasadach, które okażą się najbardziej stosowne” (MM, 77). Powyższy postulat autora encykliki *Mater et Magistra* współcześnie określa się mianem „uwłaszczenia”, czy też prywatyzacji<sup>7</sup>. Proces ten polega na tym, że pracownicy zakładu stają się jego współwłaścicielami – otrzymując określony procent akcji. Papież zalecał również, aby „przyznać pracownikom czynny udział w zarządzaniu przedsiębiorstwem, w którym są zatrudnieni, niezależnie od tego, czy jest to przedsiębiorstwo prywatne, czy też państwowe” (MM, 91).

W społecznym nauczaniu Jana XXIII pojawiły się elementy nowatorskie, ponieważ ideę sprawiedliwości społecznej odnosił do różnych gałęzi gospodarki w ramach państwa (MM, 122 nn.). Zwracał szczególną uwagę na specyfikę rolnictwa, którego prawidłowy rozwój wymaga tanich kredytów, ochrony cen i ubezpieczeń społecznych (MM, 131–141). Dalszym poszerzeniem idei sprawiedliwości jest jej zastosowanie w relacjach między państwami. Wszystkie narody i państwa są równe w swej godności (PT, 86), dlatego kraje gospodarczo rozwinięte mają obowiązek udzielenia wszechstronnej pomocy krajom rozwijającym się

---

<sup>7</sup> Związek zawodowy „Solidarność” zaproponował powszechne uwłaszczenie dużych zakładów produkcyjnych w Polsce, co by zapobiegło rozkradaniu majątku narodowego przez mafijne spółki nomenklaturowe lub wykupywanie go po zaniżonych cenach przez kapitał zagraniczny.

(MM, 157). Sprawiedliwość obowiązuje nie tylko jednostki i grupy społeczne, lecz także państwa w ich wzajemnych relacjach (PT, 91, 98).

Jan XXIII nie ograniczył się do problemu sprawiedliwości ekonomiczno-społecznej, lecz uwzględnił również zagadnienie sprawiedliwości politycznej. Państwo, które w swym funkcjonowaniu narusza sprawiedliwość, staje się „bandą zbójczą” (PT, 92)<sup>8</sup>. Istotnym elementem sprawiedliwości politycznej jest respektowanie trójpodziału władzy na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą (PT, 68–70), co z kolei zakłada respektowanie ich autonomii. Państwo sprawiedliwe nie powinno naruszać praw mniejszości etnicznych, dlatego należy respektować ich tradycję, kulturę, język oraz zapewnić godziwe warunki ekonomiczne (PT 94–97).

Koncepcja sprawiedliwości politycznej Jana XXIII jest zbieżna z ujęciem liberalnym tej wartości. Natomiast jego interpretacja sprawiedliwości społecznej, nawiązująca do Leona XIII i Piusa XI, jest opozycyjna wobec rozumienia sprawiedliwości liberalizmu.

Kolejny papież Paweł VI (zm. 1978) jest autorem encykliki *Populorum progressio* (26 III 1967) i listu *Octogesima adveniens* (14 V 1971). Zasadę sprawiedliwości społecznej uznał on za podstawę całej nauki społecznej Kościoła<sup>9</sup>. W *Evangelii nuntiandi* (31) wskazał na ścisłą więź między ewangelizacją a promocją człowieka, jego wyzwoleniem, postępem i zwalczaniem społecznej krzywdy. Sprawiedliwość społeczną rozumiał jako realizację dobra wspólnego przez wszystkich członków społeczności oraz sprawiedliwy podział obowiązków i uprawnień. Papież odróżnił dwa aspekty sprawiedliwości – statyczny i dynamiczny. Sprawiedliwość statyczna to ochrona porządku społecznego przez prawo, natomiast sprawiedliwość ujmowana dynamicznie to realizacja sprawiedliwości społecznej we wspólnocie – oparte na prawie naturalnym.

Idea sprawiedliwości ekonomiczno-społecznej jest marginalizowana przez liberalizm, dlatego Paweł VI niezwykle krytycznie oceniał ten nurt. Za Piusem XI zarzucił mu „imperializm międzynarodowy” – „imperializm pieniądza”, tendencję do maksymalizacji zysku kosztem praw człowieka pracującego, prymat ekonomii przed etyką oraz błędną koncepcję wolności rozumianej jako autonomia wobec praw moralnych (PP, 26; OA, 35). Liberalizm ignoruje zasadę etyczną, że nie pieniądza, ale dobro człowieka winno być stawiane na pierwszym miejscu<sup>10</sup>. Równość wobec prawa jest sprawą słuszną i ewidentną, lecz nie może być ona pretekstem do dyskryminacji ekonomicznych czy społecznych (OA, 23). Nie mniej krytyczny był Paweł VI wobec ideologii marksizmu i jego rozwiązań kwestii społecznej, ponieważ proponowana przezeń metoda (walka klas, rewolucja, dyktatu-

<sup>8</sup> Papież odwołał się do św. Augustyna. Por. *De civitate Dei* 1, 4, 4 PL 41, 115.

<sup>9</sup> Paweł VI, *Ansprache bei 75-Jahrfeier von „Rerum novarum”* (22 V 1966), nr 3, w: *Texte zur katholische Soziallehre*, s. 430.

<sup>10</sup> Paweł VI, *Ansprache von der Internationalen Arbeitsorganisation* 10 VI 1969 nr 14 w: tamże, s. 478.

ra) „prowadzi do społeczeństwa opartego na przemocy i do ustroju totalitarnego” (OA, 34). Marksizm mówi wiele o wyzwoleniu ekonomicznym człowieka. Jest to postulat słuszny, ale wyzwolenie ekonomiczno-społeczne jest jedynie częściowe, dlatego jego realizacja wymaga wyzwolenia wewnątrz-moralnego i religijnego (EN, 32–38). Marksizm w imię sprawiedliwości społecznej proponuje walkę klas i rewolucję, Paweł VI drogę ku takiej sprawiedliwości widział w ustawicznym rozwoju gospodarczym i ewolucyjnej transformacji ustroju społecznego (PP, 14–16, 30–31). Tylko sprawiedliwość społeczna i rozwój mogą zapewnić pokój społeczno-państwowy i międzynarodowy<sup>11</sup>.

Integralnym elementem sprawiedliwości jest poszanowanie pracy i respektowanie godności jej podmiotu – człowieka. Praca nie może zniewalać człowieka, lecz powinna potwierdzać jego rozumność i wolność (PP, 27–28). Autor encykliki, nawiązując do Jana XXIII, postulował współdziałanie robotników w zarządzaniu przedsiębiorstwem, w którym pracują. Zagrożeniem dla autonomii człowieka pracy może być jednostronna technokracja, to jest bezwzględne podporządkowanie człowieka wymogom produkcji (PP, 34).

Paweł VI ideę sprawiedliwości odniósł do społeczności międzynarodowej, tj. stosunków między państwami. Relacje takie winny opierać się na zasadach solidarności, sprawiedliwości społecznej i miłości (PP 44). Zasady te wymagają, aby kraje bogate pomagały w rozwoju krajom biedniejszym. Konkretnym tego wyrazem powinny być sprawiedliwe stosunki handlowe, udzielanie pożyczek i stworzenie funduszu międzynarodowego, pomoc w zwalczaniu głodu, rezygnacja z dominacji ekonomicznej czy politycznej, respektowanie tradycji narodowej i kulturowo-religijnej krajów rozwijających się (PP, 48–51; 59–61; OA, 43–44).

Zasługą Pawła VI jest aktualizacja zasad sprawiedliwości społecznej w odniesieniu do społeczności międzynarodowej, zwłaszcza daleko posunięta konkretyzacja postulatów tej sprawiedliwości. Innym cennym walorem nauczania tego Papieża jest wskazanie na specyfikę chrześcijańskiej interpretacji sprawiedliwości społecznej, różniące ją od ujęć marksistowskich i liberalnych.

Autorem kilku encyklik społecznych jest papież Jan Paweł II, są to przede wszystkim: *Dives in misericordia* (30 XI 1980), *Laborem exercens* (14 IX 1981), *Sollicitudo rei socialis* (30 XII 1987), *Centesimus annus* (1 V 1991). Problematykę sprawiedliwości społecznej poruszał on wielokrotnie w swych przemówieniach, zwłaszcza w krajach trzeciego świata. Na terenie Ameryki Południowej przypomniał: „Nie wystarcza, jeśli chrześcijanin tylko demaskuje niesprawiedliwość. On powinien być świadkiem i szermierzem sprawiedliwości”<sup>12</sup>. Jan Paweł II,

<sup>11</sup> Cz. Strzeszewski, *Integralny rozwój gospodarczy*, Warszawa 1976.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *W imię sprawiedliwości i prawdziwej wolności*, Guadalajara – Meksyk, w: *Jan Paweł II w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1980, s. 130. Por. W. Piwowarski, *Społeczne nauczanie Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II, „Laborem exercens”. Tekst i komentarze*, Lublin 1986, s. 139–151; S. Kowalczyk, *Podstawowe elementy nauczania społecznego Jana Pawła II*, „Roczniki Nauk Społecznych” 25 (1997), s. 85–100.

podobnie jak Jan XXIII i Paweł VI, stwierdza istniejące wciąż bolesne zjawiska naruszania fundamentalnych wymogów sprawiedliwości w wymiarze społeczno-państwowym i międzynarodowym. Dlatego „jest wiele milionów ludzi, którzy stracili nadzieję, bowiem w różnych częściach świata ich sytuacja dotkliwie się pogorszyła” (SRS, 13). Dramat skrajnej nędzy bynajmniej nie uległ zmniejszeniu w ostatnich kilkudziesięciu latach, lecz się jeszcze powiększa. Wzrost ekonomiczny ciągle ma miejsce, a tyrania systemów totalitarnych jest powodem nowych cierpień ludzi i narodów (LE, 61). Świat współczesny rozwarstwia się na bogatą Północ i ubogie Południe, obok krajów bogatych istnieje „świat trzeci”, a nawet „świat czwarty” (SRS, 14–16). Przejawem współczesnego kryzysu ekonomiczno-społecznego jest m.in. bezrobocie, brak mieszkań, niedobór żywności i wody.

Dysproporcja pomiędzy biednymi a bogatymi, zauważalna zarówno w skali społeczno-państwowej, jak międzynarodowej, jest krzywdą społeczną i naruszeniem fundamentalnej sprawiedliwości oraz praw człowieka. W krajach Ameryki Łacińskiej Jan Paweł II mówił: „Niesprawiedliwość króluje wtedy, gdy sprawa rozwoju gospodarczego i coraz większego zysku decydują o stosunkach społecznych, skazując na nędzę i brak środków do życia tych wszystkich, którzy mają do zaoferowania jedynie pracę swoich rąk. Świadomy takich sytuacji, Kościół nie zawaha się stanąć w obronie ubogich i być głosem tych, których nie słucha się, gdy podnoszą głos, żądając nie jałmużny, lecz sprawiedliwości”<sup>13</sup>. Te niezwykle ostre słowa, broniące ludzi pokrzywdzonych, przypominają swą żarliwością wezwania starotestamentalnych proroków Izajasza i Amosa oraz apostoła św. Jakuba. Papież słusznie przypomniał, że parawan filantropii nie może przesłonić nakazów sprawiedliwości społecznej.

Jan Paweł II, odwołując się do błogosławieństw Chrystusa wypowiedzianych w Kazaniu na Górze, stwierdził, że sprawiedliwość to „podstawowy wymiar życia ludzkiego na ziemi: życia człowieka, społeczeństwa, ludzkości. Jest to wymiar etyczny”<sup>14</sup>. Papież, idąc za tomistyczną tradycją, wyróżnił sprawiedliwość zamienną, rozdzielczą, prawną i społeczną. Istnieje wiele odmian sprawiedliwości, ale każda z nich jest oddaniem tego, co się należy, każdemu od wszystkich i jednocześnie wszystkim od każdego<sup>15</sup>.

Chrześcijańskie rozumienie sprawiedliwości różni się istotnie od marksistowskiej teorii sprawiedliwości. Powodem tej różnicy jest błąd antropologiczny marksizmu (CA, 13), w konsekwencji czego pojawił się system totalitarny, będący w rzeczywistości „kapitalizmem państwowym” (CA, 35). Chrystus Ewangelii nie był rewolucjonistą, mimo to Ewangelia domaga się społecznego zaangażowa-

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Ziemia jest darem Boga ku pożytkowi wszystkich. Do plantatorów trzciny cukrowej w Bacalod 20 II 1981*, w: *Nauczanie społeczne*, t. 4, Warszawa 1984, s. 335.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Bez sprawiedliwości nie ma miłości*. Audiencja generalna, Rzym 8 XI 1978, w: *Nauczanie papieskie*, t. 1, Warszawa–Poznań 1978, s. 49.

<sup>15</sup> Tamże.

nia chrześcijan, obrony praw człowieka i realizacji sprawiedliwości<sup>16</sup>. Błędem jest zniesienie własności prywatnej, co postulował marksizm, ale na tego rodzaju własności ciąży „hipoteka społeczna”. Tego nie chce uznać liberalny kapitalizm, którego winą jest traktowanie ludzkiej pracy w kategorii towaru oraz instrumentalizacja pracowników (LE, 7). Chociaż Jan Paweł II tak ostro oceniał ideologię totalitarnego marksizmu, to równocześnie zdecydowanie odrzucił „radykalną ideologię kapitalizmu” (CA, 42). Dostrzegł pozytywne elementy w kapitalizmie: afirmację wolności, inicjatywy, przedsiębiorczości i instytucję wolnego rynku. Lecz w dalszym ciągu dystansuje się od charakterystycznej dla liberalizmu maksymalnie rozumianej wolności oraz separowania wolności od prawdy i etosu. Mówi o tym encyklika *Veritatis splendor* (6 VIII 1993; zwłaszcza 31–34). Mankamentem liberalnego kapitalizmu jest pomniejszenie wagi problemu sprawiedliwości społecznej, co jest ignorowaniem cierpień człowieka wywołanych nędzą.

Jan Paweł II w sposób szczególny zajął się problematyką pracy, uznając ją za klucz do całej kwestii społecznej (LE, 3). Godność człowieka pracującego – stwierdził – wymaga uznania prymatu pracy przed kapitałem (LE, 12). Zarówno marksizm, jak liberalizm są odmianami ekonomizmu, czego rezultatem jest odpodmiotowanie człowieka pracy. Autor encykliki *Laborem exercens*, podobnie jak jego poprzednicy, opowiedział się za akcjonariatem pracy, tj. udziałem pracowników we własności i zarządzaniu zakładem (LE, 14). Zwrócił również uwagę na prawa robotników: do pracy i słusznej płacy, zakładania związków zawodowych, opieki zdrowotnej i ubezpieczeń społecznych (LE, 18–20)<sup>17</sup>.

Prezentując chrześcijańskie rozwiązanie kwestii społecznej, autor encykliki *Dives in misericordia* mocno zaakcentował organiczne powiązanie sprawiedliwości i miłości. Obie te wartości są niezbędne, ale dopiero wspólnie mogą przyczynić się do wprowadzenia autentycznej sprawiedliwości w międzyludzkich relacjach. Sama sprawiedliwość, oderwana czy też przeciwstawiona miłości (jak to się dzieje w marksizmie), prowadzi do wielu cierpień ludzi. Miłość bez sprawiedliwości jest pseudomiłością, dlatego dopiero wspólnie są one zdolne przeciwstawić się różnym formom krzywdy społecznej (DM, 12–13).

Ważnym aspektem społecznego nauczania Jana Pawła II jest przypomnienie o międzynarodowym wymiarze sprawiedliwości. Solidarność na rzecz sprawiedliwości społecznej nie może zamykać się w granicach społeczności państwowej, lecz winna obejmować całą społeczność światową (SRS, 39–40)<sup>18</sup>. Charakterystycznym rysem nauczania społecznego Papieża jest ukazanie personalizmu jako jego niezbędnego fundamentu. Solidarność w dążeniu ku sprawiedliwości możliwa jest

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie na otwarcie Trzeciej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej w Puebla*, 28 I 1979, w: *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, t. 2, Rzym–Lublin 1996, s. 102–111.

<sup>17</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w Międzynarodowej Organizacji Pracy*, Genewa, 15 VI 1982, tamże, s. 228–231.

<sup>18</sup> S. Kowalczyk, *Personalistyczne podstawy rozwoju w encyklice „Sollicitudo rei socialis” Jana Pawła II*, „Roczniki Nauk Społecznych” 23–24 (1991–1992), s. 121–134.

jedynie wówczas, kiedy członkowie wspólnoty społecznej uznają się wzajemnie za osoby, tj. rozumne i wolne podmioty nakierowane na wyższe wartości.

Problematyka sprawiedliwości społecznej była przedmiotem Soboru Watykańskiego II, co znalazło wyraz zwłaszcza w *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym*. Dokument ten wskazuje najpierw na podstawy idei sprawiedliwości: równość osobową wszystkich ludzi (29), potrzebę solidarności (30), prawo naturalne (74), wreszcie chrześcijański obowiązek dla potrzebujących (88). Motywacja, jaka przemawia za sprawiedliwością, jest więc wieloraka: ontologiczna, etyczna i religijna.

Sprawiedliwość wymaga niwelacji drastycznych nierówności ekonomicznych i społecznych, które dzielą grupy społeczne i narody. Sobór uwzględnił dwa wymiary sprawiedliwości: społeczno-państwowy i międzynarodowy. Sprawiedliwość, ujmowana w pierwszym wymiarze, to między innymi: zapewnienie wszystkim obywatelom pracy, płacy pozwalającej na godne życie, współdziałanie pracowników w kierowaniu zakładem, swoboda organizowania związków zawodowych, ochrona praw imigrantów, sprawiedliwy podział dóbr (66–69). Sobór potwierdził prawo do własności prywatnej, lecz uznał także możliwość wyłączenia wówczas, jeżeli wymaga tego dobro wspólne społeczeństwa (71).

Referowany dokument soborowy wspomina również o potrzebie sprawiedliwości między państwami, a także stwierdza, że wspólnota narodów ma obowiązek pomagać tym społecznościom, które cierpią nędzę (84–85). Najlepszym środkiem zaradczym jest międzynarodowa współpraca gospodarcza państw. Konkluzją *Konstytucji Gaudium et spes* jest twierdzenie, że obowiązkiem chrześcijan jest udzielenie pomocy potrzebującym, co wymaga „czynnego udziału w dzisiejszym postępie ekonomiczno-społecznym i walki o sprawiedliwość i miłość” (72).

Wyrazem współczesnego stanowiska Kościoła wobec zagadnienia sprawiedliwości jest dokument, będący podsumowaniem obrad Synodu Biskupów w 1971 r. Dokument ten nosi tytuł *O sprawiedliwości w świecie*<sup>19</sup>. Stwierdza on na wstępie kryzys solidarności w skali światowej, którego objawy i przyczyny są różnorodne: antagonizmy polityczne, dysproporcje ekonomiczne, walka o surowce, nierówny podział dochodów (7–11).

Chrześcijanie nie mogą pozostać obojętni na istniejący w świecie brak sprawiedliwości. Przemawia za tym szereg racji naturalnych i religijnych. Dokument akcentuje zwłaszcza motywy oparte na wierze. „Kościół jest powołany do tego, by być obecnym jakby w sercu świata, głosząc Dobrą Nowinę ubogim, wyzwolenie uciśnionym, radość przygnębionym” (5). Działanie na rzecz sprawiedliwości jest więc integralnym elementem akceptowanej przez chrześcijan Ewangelii. Biblia ukazuje obraz Boga jako obrońcy biednych i pokrzywdzonych (31–32). Również św. Paweł jednoznacznie potwierdził, że służba bliźniemu i sprawiedliwość jest tworzywem życia chrześcijańskiego (34). Kwintesencją chrześcijaństwa

<sup>19</sup> *De iustitia in mundo*, w: *Nauczanie społeczne Kościoła*, Warszawa 1984, s. 309–323.

jest przykazanie miłości, ale miłość i sprawiedliwość są nierozdzielne. „Miłość bowiem jest przede wszystkim absolutnym wymaganiem sprawiedliwości, to jest uznaniem godności i praw bliźniego. Sprawiedliwość zaś osiąga swoją wewnętrzną pełnię tylko w miłości” (35).

Synodalny dokument rozgranicza społeczny i międzynarodowy wymiar sprawiedliwości, lecz omawia je zwykle łącznie. Oto ważniejsze wymogi sprawiedliwości: respektowanie praw rodziny, obrona imigrantów i uchodźców, humanitarny stosunek do jeńców wojennych, zakaz stosowania tortur, opieka nad osobami porzuconymi przez wszystkich (21–26). Charakterystyczne, że Synod uwypuklił jedność współczesnego świata: biologiczno-ekologiczną, ekonomiczną, technologiczno-naukową.

Zredagowany dokument nawiązuje do encyklik Pawła VI i Jana Pawła II, stwierdzając, iż sprawiedliwość należy rozumieć w sensie dynamicznym, mianowicie jako prawo do ciągłego rozwoju. Rozwój jest jednak coś więcej aniżeli techniczny postęp, gdyż obejmuje wszystkie sektory życia ludzkiego: ekonomiczny, kulturowy i moralny (13–18). Tylko tak szerokie rozumienie rozwoju nie jest równoznaczne z niszczeniem tożsamości narodowej oraz powiązanych z nią kultury, tradycji i religii (19, 64).

Na uwagę zasługuje również fakt, iż dokument Synodu Biskupów kategorię sprawiedliwości odnosi do samego Kościoła. „Skoro obowiązkiem Kościoła jest dawać świadectwo sprawiedliwości, uznaje on, że ktokolwiek odważa się mówić ludziom o sprawiedliwości, musi najpierw sam być w ich oczach sprawiedliwy” (41). Nie wystarczy więc tylko głosić potrzeby sprawiedliwości, lecz należy ją realizować – przede wszystkim na własnym polu, czyli w życiu Kościoła. Uwaga ta jest adresowana zarówno do duchowieństwa, jak laikatu<sup>20</sup>. Powołaniem wszystkich chrześcijan jest odpowiedzialność za sprawiedliwość w świecie, wszyscy wierzący winni być świadkami sprawiedliwości i miłości.

W historycznym zarysie nauki społecznej Kościoła na temat sprawiedliwości społecznej godne szczególnej uwagi jest Orędzie Episkopatu USA nt. *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich* (1986 r.)<sup>21</sup>. Dokument ten porusza bogaty wachlarz problemów związanych ze sprawiedliwością: jej biblijne podstawy, ideę sprawiedliwości społecznej, prawa człowieka, zagadnienie bezrobocia, gospodarkę rynkową a interwencjonizm państwa, program pomocy społecznej, kwestię międzynarodowych zadłużeń, potrzebę pomocy rolnikom, współpracę państw bogatych i rozwijających się. Orędzie biskupów amerykańskich ma cha-

<sup>20</sup> Jedni i drudzy mają więc prawo do otrzymania środków wystarczających na godziwe życie. „Prawa człowieka muszą być respektowane w łonie Kościoła” (42).

<sup>21</sup> *Sprawiedliwość gospodarcza dla wszystkich. Katolicka nauka społeczna a gospodarka USA*, „Życie Katolickie” (1988) nr 5, s. 10–21. Por. L. Roos, *Gerechtigkeit für alle. Zum Wirtschaftshirtenbrief der amerikanischen Bischöfe*, Köln 1987; *Dix ans après la Lettre pastorale „Justice économique pour tous”*, „Documentation Catholique” 78 (1996) nr 3, s. 129–133.



rakter duszpastersko-etyczny, zarazem zawiera interesujące propozycje społeczno-pragmatyczne.

W liście pasterskim Episkopatu USA interesujący jest opis sprawiedliwości społecznej. Mianowicie „wskazuje [ona], że ludzie są zobowiązani do aktywnego i produktywnego uczestnictwa w życiu społeczeństwa, a społeczeństwo ma obowiązek umożliwić im takie uczestnictwo”<sup>22</sup>. Sprawiedliwość taką można nazwać sprawiedliwością „kontrybutywną”, ponieważ określa obowiązek wszystkich członków społeczności do współtworzenia dobrobytu wspólnoty. Jest to interesująca reinterpretacja pojęcia sprawiedliwości społecznej, akcentująca jej aktywistyczny profil. Sprawiedliwość taka to nie tylko zespół samych roszczeń, lecz obowiązek harmonijnego wytwarzania dobra wspólnego, co oczywiście wymaga właściwych relacji pomiędzy grupami społecznymi.

Problem sprawiedliwości podejmuje również dokument zatytułowany *O przyszłość w solidarności i sprawiedliwości*, opublikowany w Niemczech w 1997 r., a opracowany wspólnie przez Kościół katolicki i wspólnoty protestanckie. Głównym przedmiotem analiz dokumentu jest problem bezrobocia, stanowiący kluczowe zagadnienie dla tego kraju. Kategoria sprawiedliwości jest tam również omawiana (nr 108–114). Autorzy dokumentu zwracają uwagę, że sprawiedliwość nie ogranicza się do indywidualnych relacji międzyludzkich, lecz ma także wymiar społeczny. Społeczna sprawiedliwość polega na tym, że wszyscy członkowie społeczności kształtują takie relacje w sferze życia gospodarczo-społecznego, które pozwalają współtworzyć dobro wspólne. Negatywnie mówiąc, sprawiedliwość wymaga likwidacji wszystkich strukturalnych przyczyn, które uniemożliwiają współuczestniczenie w procesach społeczno-ekonomicznych kraju<sup>23</sup>. Konsekwencją sprawiedliwości społecznej jest m.in. powszechny dostęp do pracy, wykształcenia i uczestnictwo w życiu politycznym państwa.

---

<sup>22</sup> Tamże, nr 71.

<sup>23</sup> „Zur Verwirklichung von Gerechtigkeit gehört es daher, daß alle Glieder der Gesellschaft an der Gestaltung von gerechten Beziehungen und Verhältnissen teilhaben und in der Lage sind, ihren eigenen Gemeinwohlbeitrag zu leisten. [...] Sie erschöpft sich nicht in der persönlichen Fürsorge für Benachteiligte, sondern zielt auf den Abbau der strukturellen Ursachen für den Mangel an Teilhabe und Teilnahme an gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozessen”, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, nr 112, Hannover–Bonn 1997.



MIECZYŚLAW ALBERT KRĄPIEC OP  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Lublin

## TEATR JAKO SPOSÓB ŻYCIA CZŁOWIEKA

### 1. AKTOR WŁASNEJ ROLI

Na teatrze Shakespeare'a GLOBUS widniał, ponoć, napis: TOTUS MUNDUS AGIT HISTRIONEM – „Cały świat gra aktora”, co było swoistą parafrazą myśli św. Pawła z *Pierwszego Listu do Koryntian*: „Staliśmy się bowiem w i d o w i s k i e m świecie, aniołom i ludziom” (1 Kor 4, 9). Miało to wyrażać sens ludzkiego życia. Każdy bowiem człowiek jest jakby skryształizowaniem i swoistą „materializacją” boskiej myśli-idei o danej osobie, mającej przez „grę” swego życia rozwinąć się i dojść do stanu doskonałości, jaka jest zaplanowana dla „tej oto” osoby ludzkiej, jako szczytowej formacji bytu. Jeśli bowiem rzeczywistość istniejąca jest inteligibilna, gdyż przedstawia w swych bytowych strukturach taki układ treści, która odczytana przez ludzki intelekt buduje „racjonalność”, to ona byłaby absurdalna, gdyby nie była pochodna od intelektu, który ją przenika i tworzy jako właśnie inteligibilną, czyli ontycznie prawdziwą, stanowiącą źródło poznawczej p r a w d y i racjonalności. Ujął to w boskim natchnieniu św. Jan Ewangelista, na początku swej Ewangelii: „Na początku było SŁOWO, a SŁOWO było u BOGA, i BOGIEM było SŁOWO [...]. Wszystko przez NIE się stało, [...] co się stało. W NIM było życie” (J 1, 1.3–4a). Każdy zatem człowiek, który się stał, był najprzód przez BOGA myślany, jako mający żyć własnym podmiotowym życiem. Jako myślany przez Boga stanowił ideę-myśl Boga; i to nie jakąś ogólną, platońską ideę, lecz jednostkową i niepowtarzalną, jako wymiar boskiego życia i boskiej doskonałości. Taka idea w Bogu jest Bogiem, ale dotyczy ludzkiego konkretnego jako stworzonego „poza” Bogiem do życia w czasie. Każdy więc z nas – ja – jestem myślany od wieków, od zawsze przez Boga i od zawsze chciany przezeń, abym żył, czyli istniał w sobie jako podmiocie osobowym. Jestem więc myślany i kochany przez Boga, jako szczególny wyraz boskiej doskonałości, którą mam realizować w moim życiu osobowym, czyli takim, które ma własną samoświadomość i wolność decyzji. I rzeczywiście osoba jest przez każdego do-

świadczana jako rozumne JA podmiotowo istniejące i wyłaniające ze siebie, jako podmiotu, akty MOJE. W tych aktach moich jest obecny – immanentny i zarazem wszystkie te akty transcendują, albowiem zawsze mogą inaczej i więcej. Stąd wszystkie akty MOJE nie dorównują JA, które jako osoba, pochodna od Boga i ku Bogu skierowana stanowi swoiste odzwierciedlenie idei Boga o jednostkowym człowieku, przeznaczonym do uczestniczenia wiecznego w osobowym TRYNI-TARNYM życiu Boga i boskiego szczęścia. Każdy więc z nas, żyjąc i działając decyzyjnie w aktach rozumnych i wolnych, jakoś realizuje tę szczególną boską ideę, którą w tym człowieku powziął Bóg, stwarzając go osobą – ludzkim JA. Dlatego każdy z nas w swym życiu, czynach, decyzyjnym postępowaniu „odgrywa” sobie przeznaczoną rolę; jest aktorem własnej niepowtarzalnej roli, wyznaczonej w boskiej idei o danej osobie. Stajemy się jakby teatralnym „widowiskiem świata i aniołom i ludziom”, jak pisze św. Paweł. Jest to jedyna, niepowtarzalna rola dla jednego aktora, którą mamy odtworzyć według boskiego scenariusza, czytelnego i poddanego osądowi świata i aniołów, i ludzi.

## 2. WYPOWIADANIE SIĘ ZNAKAMI

Nasza g r a osobowego życia wyraża się różnorodnymi z n a k a m i, albowiem jedynie Bóg „wyraża się i mówi bytami”, człowiek zaś tylko znakami. Wszystko bowiem – co człowiek działa i czyni – (poza rodzeniem drugiego człowieka, w czym uczestniczy Bóg, stwarzając każdą duszę – a przez to całego człowieka) – czyni poprzez różnorodne znaki. Znaki te przenikają pole ludzkiego poznania, ludzkiej miłości, ludzkiej twórczości. Treść wszystkich ludzkich czynów i wytworów jest pochodna od rozumu i ludzkiego poznania i przez to samo noszą znakowy charakter, zawieszany na materiale zastanym w rzeczywistości. Znakowość wszelkich wytworów pochodnych od człowieka jest znakowością całej ludzkiej kultury.

a. Zżyliśmy się szczególnie, na co dzień, ze znakami r z e c z o w y m i, poznawczymi. Nasza mowa, nasze pismo, jakieś rysunki, jako znaki na drogach, są tymi rzeczowymi znakami, które umożliwiają nam międzyludzkie komunikowanie się i rozumne życie.

Oczywiście podstawowym i naczelnym typem znaku jest wytwarzane przez nas p o j ę c i e, które konstruujemy, gdy dokonujemy poznania jakiejś rzeczy, np. człowieka, konia, drzewa, kwiatu, samochodu. Wówczas to ujmujemy w poznawanej rzeczy jakieś jej „istotne” czy charakterystyczne cechy, zestawiamy je ze sobą na wzór rzeczy, wiążąc je w jedną znakową wiązkę korelatów-relacji. Jest to szczególnie widoczne w poznawaniu dokonywanym przez dzieci, które pytają: „co to jest?” wskazując na widzianą rzecz. Wówczas to, dając ogólną odpowiedź, wskazujemy jeszcze na poszczególne cechy-elementy rzeczy, np. u krowy na głowę, tułów, wymiona, rogi, by z ukazanych elementów-cech można było utwo-

rzyć sobie jakiś obraz-znak samej krowy i przez to wstępnie rozumieć, co to jest krowa. Rozumienie dostrzeganego przedmiotu przez utworzenie sobie pojęcia jako znaku samej rzeczy jest istotnym momentem ludzkiego poznania znakowego. W tym bowiem pojęciu, jako przez nas samych skonstruowanego znaku, dostrzegamy różnorodne korelaty relacji konstytuujące sam znak-pojęcie. Ujęte samo w sobie pojęcie jest splotem korelatów w relacji ujętych charakterystycznych cech rzeczy. Dostrzeżenie korelatów wzajemnie się uzasadniających i rozumienie zachodzących tu relacji decyduje o pojęciowym rozumieniu samej rzeczy poznawczej, która sama w sobie jest też relacyjną jednością konstytuujących ją elementów.

Prócz relacji konstytuujących sam w sobie znak dostrzegamy w utworzonym pojęciu-znaku także inne relacje, jak tę: pochodności samego pojęcia od poznającego podmiotu i to do tego stopnia, że tworzący pojęcie-znak jest jego sprawcą i właścicielem. Pojęcie jest też w relacji do innych pojęć-znaków umożliwiających powstanie i rozumienie danego pojęcia, które nie jest jakaś samotną, odizolowaną „wyspą”. Jest też w pojęciu-znaku relacja do znaków wtórnych-umownych, a więc znaków danego języka, czyli słownych lub pisemnych wyrażen językowych np. „krowa” – „vacca” – „die Kuh”... Człowiek bowiem lepiej poznaje swe pojęcie „wypowiadając się” wewnątrznie nie tylko systemem pojęć, ale też umownymi znakami językowymi. A więc w akcie intelektualnego poznania i rozumienia pojęciowego posługujemy się znakami naturalnymi i umownymi w ich relacyjnym splocie z rzeczą poznawaną, z innymi znakami naturalnymi i umownymi oraz z osobą-twórcą znaku i osobami adresatami wytworzonego znaku-pojęcia. A w spontanicznym akcie poznania nawet nie dostrzegamy pojęć, a tylko samą rzecz poznawaną, gdyż pojęcia nasze jako znaki są „przezroczyste” i w stosunku do poznawanej rzeczy nie zatrzymują na sobie uwagi poznawczej. Trzeba dokonać aktu refleksji, by uświadomić sobie, że to właśnie wytworzone przez nas pojęcia-znaki pośredniczą nam w poznaniu samej rzeczy, o której wytworzyliśmy sobie spontanicznie znak poznawczy.

b. Prócz znaków naturalnych, przezroczystych, jakimi są utworzone przez nas pojęcia, tworzymy sobie (jak wspomniano) świadomie lub też świadomie przyjmujemy szereg znaków umownych, narzędnych, językowych, służących nam w porozumiewaniu się między sobą. Takimi znakami jest nasza mowa, śpiewy, pismo, rysunki, mimika, ekspresja, ruchy motoryczne i wszystko to, co człowiek w swym kulturowym działaniu tworzy – produkuje. Wypowiadamy się, jako ludzie znakami, bo ludzki język (mowa, pismo, ekspresja) jest znakiem – narzędziem umownym znaku naturalnego, jakim jest pojęcie. Każdy zaś wytwór kulturowy jest wtórnym znakiem (intencjonalność wtórna!) pierwotnego znaku-planu-idei artysty (rzemieślnika) kierującego ludzką twórczością i wytwarzaniem. A nie jest możliwe komunikowanie się międzyludzkie jak tylko poprzez różne systemy znaków, albowiem nie istnieje jakies bezpośrednie przenikanie osób i rzeczy. Całe nasze życie intelektualne i emocjonalne może być ujawnione tylko poprzez

znaki; to dotyczy dziedziny twórczości artystyczno-technicznych, w których dokonuje się – pod wpływem koncepcji-idei, jako pierwotnej intencjonalności – wytwarzanie wtórne, w materiale poza-psychicznym, treści zawartych w pierwotnym planie idei. Stąd wszystkie twory kulturowe, łącznie z miastami, drogami, domami, samolotami, komputerami mają jedynie z n a k o w y charakter bytowania zależny od pierwotnej idei-myśli twórcy. Całe więc pole kulturowej twórczości jest bytowaniem znakowym, wtórnie intencjonalnych treści, mimo ich niekiedy mocnego podłoża bytowego w postaci granitu, marmuru, metalu... A zatem żyjemy w kulturowym systemie znaków i komunikujemy się między sobą różnorodnym systemem znaków, które jawią się przed nami (jako przez nas wytworzone!) jako sploty-wiązki korelatów w relacjach czytelnych tylko dla rozumu, który sam jest twórcą znaków. Świat relacji znakowych – bogato rozbudowanych – jest światem specyficznie ludzkich przeżyć osobowych, wyrażających się w najróżnorodniejszych formach i dziedzinach poznania, moralnego działania, bogatych aktach decyzyjnych oraz twórczości i wytwarzaniu. Poprzez znakowe przeżycia i działania człowiek realizuje siebie po ludzku w prawdzie, dobru i pięknie, stanowiących transcendentalne właściwości bytu, który swą bytowość realną czerpie z Bytu Pierwszego – Absolutu.

### 3. CZŁOWIEK JAKO ZNAK OSOBOWY

Świat znaków rzeczowych, jako specyficzne środowisko człowieka, tak absorbuje ludzkie poznanie, że nie dostrzega się – może bardziej podstawowej dziedziny – z n a k ó w o s o b o w y c h, które także do pewnego stopnia odsłaniają i ujawniają samą i s t o t ę t e a t r u. Teatr jednak nie wyczerpuje całej dziedziny znaków osobowych, które stanowią osnowę życia człowieka. Ale teatr stanowi doskonałą ilustrację realizowania życia człowieka poprzez aktualizowanie i urzeczywistnianie znaków osobowych, które przemieniają (doskonałą lub deterioryzują) ludzkie życie w samym ludzkim, osobowym, podmiocie, a nie tylko w jego wytworach, jak znaki rzeczowe, które w gruncie rzeczy są przyporządkowane ludzkemu „mieć”, podczas gdy znaki osobowe wiążą się raczej z ludzkim BYĆ.

a. Czym są jednak owe znaki osobowe? Czy stanowią one jakiś oddzielny obszar znaków nie mających styczności ze znakami rzeczowymi? Raczej n i e! One – znaki osobowe – są nakierowane i przyporządkowane zasadniczo modyfikacji i ukształtowaniu samego podmiotu-osoby, wedle „zadanej” idei, a mniej przekształcaniu materiału pozapodmiotowego, jak to ma miejsce w typowych znakach rzeczowych, zwłaszcza umownych (narzędnych); aczkolwiek przekształcenie pozapodmiotowe suponuje już nowe „kształty” (przynajmniej poznawcze!) samego podmiotu. Dlatego też znaki rzeczowe i osobowe są utworzone przez osobę i w bycie osobowym pierwotnie się stykają.

W znakach jednak osobowych chodzi o takie ukształtowanie naszego poznania, naszej emocji i związanych z nimi ekspresji i ruchów motorycznych, by o d - p o w i e d n i o z m i e n i a ć n a s s a m y c h jako podmiot osobowy i dostosować go do wzoru-idei, który dostrzegamy i przez nas samych w naszym poznaniu i naszej miłości-chcieniu i ich cielesną ekspresję, tak, by idee te (postrzegane wzory-idee) były realizowane przez nas samych w niepowtarzalny, osobowy (!) sposób. Znaki bowiem personalne nie podlegają jakiemuś ogólnemu schematowi, ale, tak jak sam osobowy podmiot są niepowtarzalne, gdyż są wyrazem jednostkowego niepowtarzalnego bytu osobowego. One angażują nasze osobiste poznanie, osobiste chcenie-miłość w otoczce (chmurze) uczuć, osobistą cielesną ekspresję do oddania i zrealizowania idei-wzoru (zapisu i reżyserii) przez niepowtarzalny osobowy podmiot. I chyba tu leży zasadnicza różnica między znakami rzeczowymi, poprzez które komunikujemy się, mniej lub bardziej precyzyjnie, między sobą – a znakami osobowymi poprzez które przekształcamy nas samych i sami sobą wyrażamy przeżywane treści poznawcze, aby – wyrażając je – stać się nimi w realizowanym akcie przeżycia. Jeśli znaki rzeczowe są tym doskonalsze im bardziej są ujednoczone, ujednoznacznione – to przeciwnie, znaki osobowe są tym doskonalsze im bardziej „modyfikują” i odpowiednio kształtują sam podmiot w jego osobowym działaniu, a więc w jego osobistej i niepowtarzalnej wizji i rozumieniu wzoru-zapisu, w jego osobistej ludzkiej miłości, występującej w obłoku uczuć oraz cielesnej, motorycznej ekspresji.

Stąd teatr jest związany ze znakami osobowymi, a aktor swoją osobą i jej niepowtarzalnym sposobem działania odsłania drugim (widzom) swoją osobistą wizję i rozumienie wzoru-ideału, odsłania swoje osobiste chcenie-miłość, swe niepowtarzalne uczucia i swą osobową ekspresję przeżyć.

Znaki osobowe – gra aktora w teatrze – jest niepowtarzalna, albowiem wyraża sposób jego osobowego działania poznawczego, emocjonalnego, ekspresyjnego. Dlatego też nie ma przeżywania i wyrażania przez aktorów tej samej postaci – Hamleta, Antygony – ale jest ona związana z osobowym przeżyciem znakowym poszczególnego aktora. Natomiast jednoznaczność znakowania w obrębie znaków rzeczowych jest czymś doskonałym i pożądanym. Stąd postulat jednoznaczności w dziedzinie techniki i nauki. Jednoznaczność znakowa, w dziedzinie znaków osobowych jest raczej wadą aktora, który nie okazuje się być zdolnym żywym znakiem w swych osobowych przeżyciach, znakiem osobowym swego „wzoru” osobiście przez siebie widzianego, rozumianego i przeżywanego emocjonalnie.

b. Charakter znaku osobowego rozciąga się w teatrze nie tylko na poszczególną osobę – aktora – ale wciąga w osobowe przeżycie, a więc: w poznanie, miłość, uczucia, ekspresję, także rzeczy w postaci przestrzeni teatralnej z jej komponentami, jakimi są przedmioty, światło, dźwięk... Owo rozciągnięcie systemu znaków osobowych na teatralną przestrzeń z jej komponentami należy do „doskonałości” teatru, gdyż rozciągają na całą przestrzeń znaki osobowe i przez to h u m a n i z u j ą cały teatr. Przeżycie osobowe, przez osobowe znaki aktora mo-

gą nadać całej przestrzeni teatralnej różnorodne charakteryzujące ją właściwości ludzkie w postaci religijnej refleksji, pobudzenia wzniosłości, dramatu przeżywania, czasu, a nade wszystko w specyficznym kontakcie aktora i widza mogą tego ostatniego porwać w wir przeżyć (swoistej partycypacji w grze aktora), wskutek czego dokonuje się, przy współ-przeżywaniu, także osobowa „przemiana” widza o c z y s z c z a j ą c e g o s i ę z małości (KATHARSIS) dzięki grze aktora.

Różnorodne próby rozumienia teatru, dokonywane zarówno przez filozofów, jak i humanistów stanowią niewątpliwie osiągnięcia w rozumieniu samego teatru, ale są one – jako próby ukazania istotnych, konstytuujących cech teatru – czymś jednak wtórnym i pochodnym w stosunku do czynnika zasadniczego, jakim jest realizowanie o s o b o w e g o z n a k u przez aktora. Albowiem dopiero na tym tle – realizowania osobowego znaku – można dostrzec i wyznaczyć charakterystyczne momenty, jakie znajdujemy w tym, co jest teatrem. Owe charakterystyczne cechy zyskują swe pełniejsze rozumienie właśnie na tle funkcji znaków osobowych, jako specyficznie ludzkich znaków modyfikujących i kształtujących sam osobowy podmiot „znakujący”.

#### 4. „GRAĆ SIEBIE” PRZEZ AKTY DECYZYJNE

Tak rozumiany teatr stanowi swoistą ilustrację ludzkiego sposobu życia, w którym jest nam przeznaczone nieustannie grać autentycznie samego siebie, a nie tylko „zgrywać się”, zamieniając funkcję znaków osobowych na znaki czysto rzeczowe. Odgrywanie samego siebie w aktach życiowych jest zarazem „tworzeniem siebie” poprzez nasze działanie i postępowanie moralno-decyzyjne, poprzez które realizujemy ostatecznie Boży zamysł wobec nas samych. Jeśli bowiem o każdym z nas Bóg ma swą jedyną i niepowtarzalną ideę, to naszym życiowym zadaniem jest właśnie „zrealizowanie siebie” według tego zamysłu, jaki jest nam zadany. Dokonuje się to w naszym życiu normalnie w naszych osobistych aktach decyzyjnych, w których jest nam dane wybrać w sposób wolny nasze osobiste dobro rzeczywiste (prawdziwe, a nie tylko pozorne), tworząc przez to realne piękno osobowego życia ludzkiego, które jest trudne do zrealizowania, ze względu na wielość składników ludzkiego bytu i wielość wątków poznawczych i pożądawczych związanych z oddziaływaniem ducha i materii. Osobiste dojrzenie naszego prawdziwego dobra (tzw. widzenie „prawdy w dobru” konkretnym, ukazanym nam w naszych konkretnych sądach praktycznych) i racjonalne chcenie-miłowanie jest w swej istocie tworzeniem piękna życia ludzkiego, jeśli pięknem jest: „to, co poznane budzi upodobanie”.

Wybór zaś pozornego i nierzeczywistego, nieprawdziwego dobra w naszych aktach decyzyjnych nie zmierza w kierunku podmiotowej osobistej doskonałości, lecz jedynie służy osiągnięciom jakoś u z y t e c z n y c h jedynie środków. Dla tego jest z a m i a n ą tego, co można nazwać „znakami osobowymi” na to, co



jest tylko „znakiem rzeczowym”, podporządkowanym użyciu tego, co jest zewnętrzne w życiu osobowym rozumnym i wolnym. A więc tzw. „zgrzywanie się” jest stosowaniem i wyborem pozorów, a nie prawdziwego dobra osobowego, kreującego piękno i harmonię życia i niepowtarzalne osobiste oblicze człowieka, zgodne z odwiecznym „zapisem-wzorem-idea”, jaką Bóg powziął o każdym człowieku, jako osobie stworzonej na „obraz i podobieństwo” Jego Samego.

Tak więc dramat ludzkiego życia dokonuje się poprzez nasze działania, czynny, przeżycia, gdy „gramy siebie samego”, wedle naszego – tu-teraz – rozumienia prawdy-dobra-piękna, realizowanych w osobowym, poprzez akty decyzyjne, życiu człowieka. Pozostaje więc niezwykle celne wyrażenie św. Pawła, iż „staliśmy się widowiskiem światu, aniołom i ludziom” w odwiecznym teatrze stworzenia.

Wiara, którą wyznajemy w naszej kulturze chrześcijańskiej, wskazuje nam jeszcze, iż w tej „grze człowieka” pomaga nam Bóg „od wewnątrz”, jako Stwórca i Zbawca nas samych wedle swego zamiaru. Jego pomoc, to coś więcej niż pomoc reżysera, gdyż On angażuje się „od wewnątrz”, będąc bliższy mnie samemu niż ja sam sobie w swoim wnętrzu, albowiem „w Nim poruszamy się, żyjemy i istniejemy”, jak mówił św. Paweł na Aeropagu do Greków. On bowiem jest Źródłem, Wzorem i Celem naszej osobowej gry człowieczej. Jest tym wielkim REŻYSE-REM niewidocznym, lecz niezawodnym zawsze wtedy, gdy kierujemy się wyborem dobra rzeczywistego, a nie tylko pozornego. Są nam bowiem dane w momencie wybierania konkretnego sądu o naszym dobru, czyli w akcie decyzji, osąd sumienia i moc do właściwego wyboru. Jedynie wybierając pozorne dobro, bardziej chcemy „mieć”, będąc na polu znaków rzeczowych, aniżeli „być” rzeczywiście człowiekiem.

Oczywiście, przez wybór tylko pozornego a prawdziwego dobra, mimo iż chcemy znaleźć się na polu tylko znaków rzeczowych-objektywnych (jakby na polu czytanego tekstu!) to jednak przez to, że jest to nasza osobista decyzja, „stajemy się” takimi, jak wybieramy, czyli deteriorujemy się, podobnie jak aktor deterioruje się wtedy, gdy w swej grze aktorskiej rezygnuje ze sfery *b y c i a z n a k i e m o s o b o w y m*, a tylko wykorzystuje system znaków rzeczowych, czyniących aktora – kabotynem. Można być – co jest dla widzów już budzące uśmiech politowania – kabotynem w aktorstwie swego życia osobowego, gdy w naszych decyzjach chcemy pozostać nieodpowiedzialni, zgodnie ze sferą znaków jedynie rzeczowych.



ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
*Lublin*

## CZŁOWIEK – ISTOTA OTWARTA NA TRANSCENDENCJĘ

### WSTĘP

Na pytanie, kim jest człowiek? na przestrzeni dziejów filozofii padały różne odpowiedzi. Spośród najbardziej znanych możemy wyróżnić określenia człowieka jako: „agregatu pracząstek materii”, spotykamy je u przyrodników greckich; czy jako „ducha uwięzionego w ciele”, o czym przekonywał Platon; czy wreszcie jako „zwierzęcia rozumnego” (*zoon logikon*), które za sprawą Arystotelesa weszło na stałe do filozofii i kultury. Potem pojawiły się inne definicje człowieka takie jak np.: *homo ridens* (istota śmiejąca się), *homo faber* (istota tworząca narzędzia), *homo viator* (istota podróżująca), *homo eletronicus*, *homo symbolicus* itd.

Jedne z tych definicji ukazywały człowieka jako twór przyrody, rządzonego prawami materii i zamknięty na transcendencję, inne jako istotę boską, która została za karę strącona na ziemię. Otwartość na najwyższą prawdę i dobro, a więc i na Boga, jedni traktowali jako „tęsknotę za utraconym rajem”, inni jako „coś irracjonalnego”. Tylko jedna z filozoficznych koncepcji człowieka, która pojawiła się w historii, dotarła do odkrycia człowieka jako istoty otwartej na najwyższe dobro i prawdę, czyli na TRANSCENDENCJĘ. Jest to koncepcja człowieka jako OSOBY, który dla swego spełnienia i rozwoju potrzebuje PRAWDY i DOBRA. Prawdy tej i dobra nie znajduje on jednak ani sam w sobie, ani w świecie, w którym żyje, lecz okrywa jako właściwość BYTU ABSOLUTNEGO – BOGA. Koncepcja ta jest dziś często na terenie filozofii pomniejszana, niekiedy pomijana, a nawet przemilczana.

Tymczasem właściwe rozumienie człowieka jest nie tylko zadaniem akademickim, lecz przede wszystkim jest ono potrzebne zarówno samemu człowiekowi, jak i społeczeństwu. Człowiek bowiem sam musi odkryć, kim jest? Dokąd zmierza? Jaki jest ostateczny cel jego życia? Gdyż niespokojne jest „serce człowieka”, dopóki nie uczyni tego. Kryzys bowiem wiedzy o człowieku pociąga

zawsze za sobą kryzys całej kultury i jako taki staje się zagrożeniem dla samego człowieka, jak i dla społeczeństwa.

Celem uświadomienia sobie tego związku, a także w celu głębszego zrozumienia KIM JEST CZŁOWIEK?, zostaną wybrane z dziejów antropologii filozoficznej i przedstawione c z t e r y obrazy człowieka. Od właściwego bowiem rozumienia człowieka zależy, czy sam OTWORZY SIĘ na Boga jako najwyższą PRAWDĘ i DOBRO i dzięki temu spełni się jako człowiek, czy też zamknie się w obrębie dóbr świata materialnego.

## 1. CZŁOWIEK JAKO AGREGAT PRACZAŚTEK

### Istota zamknięta na transcendencję

Obraz człowieka, jaki wypracowali starożytni przyrodnicy, żyjący w VI w. przed Chr. (Tales, Empedokles, Anaksymenes, Demokryt i inni), miał być pierwszym w historii filozofii obrazem naukowym (racjonalnym). Został on zbudowany na rozumieniu świata przyrody<sup>1</sup>.

Pierwsi przyrodnicy greccy pojmowali świat, a w nim każdy przedmiot (w tym także i człowieka) jako a g r e g a t jednorodnych pracząstek (np. pracząstek wody, jak twierdził Tales)<sup>2</sup>. Każdy byt był jestestwem żywym, taką bowiem właściwość miała pracząstka (hylozoizm). Poszczególne rzeczy, w tym i człowieka, pojmowano jako rezultat zestawienia owych pracząstek według zasad: proporcji, ułożenia i rytmu. Działaniem zaś wszystkich bytów rządziły konieczne prawa przyrody. Stąd też naukę o człowieku zredukowano do nauk o przyrodzie.

Dziedzictwo tego typu rozumienia człowieka spotykamy także i dziś. Odnajdujemy je wszędzie tam, gdzie człowieka traktuje się jako sumę „narządów” czy agregat części, gdzie człowiek jest redukowany do „faktu czysto przyrodniczego” i zamykany w „wymiarach świata przyrody”.

Z tego typu myśleniem o człowieku spotykamy się między innymi we współczesnych nurtach filozofii neopozytywistycznej, w biologii, medycynie, ale także i w niektórych teoriach pedagogicznych czy psychologicznych.

#### 1.1. Kim jest człowiek agregat?

Odnotujmy „skrzętnie” naukę o otwartości, a właściwie zamknięciu, na dobro i prawdę, jaka wypływa z tak przyjętego obrazu człowieka. Człowiek, pojęty jako agregat pracząstek czy narządów, działa na podobieństwo świata przyrody. Źródłem tego działania są czysto biologiczne inklinacje.

<sup>1</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, tłum. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 75 nn.

<sup>2</sup> Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge 1992, s. 26 nn.

OTWARTOŚĆ człowieka na najwyższe dobro i prawdę z konieczności zostanie zredukowana do realizacji determinantów praw przyrody. Człowiek, podobnie jak cała przyroda, jest poddany koniecznym jej prawom. Sam z siebie nie może podjąć żadnej wolnej decyzji, która otwiera go na transcendentne dobro i prawdę, nie ma bowiem takiego „centrum” autonomicznego decydowania. Wykonuje to, do czego „popycha” go natura. Czyni to, co jest konieczne w jego naturze.

Przy tak rozumianej naturze człowieka nie znajdujemy podstaw zróżnicowania inklinacji nad dobre i złe, gdyż wszystkie one są naturalne, czyli „dobre”. Człowiek agregat tym tylko różniłby się od drzewa czy zwierzęcia, że tę biologiczną konieczność może sobie uświadomić.

## 1.2. Konsekwencje teoretyczno-praktyczne

Naturalistyczna koncepcja człowieka będzie podstawą formowania niektórych współczesnych teorii pedagogiczno-psychologicznych czy kulturowych.

1. Nic więc dziwnego, że w teoriach tych nie dostrzega się w człowieku wyższych potrzeb oprócz czysto biologicznych, nie dostrzega się też w nim autonomicznego centrum decydowania.

2. W konsekwencji tego, w miejsce wychowania do samodeterminacji w wyborze dobra, pojawi się formowanie postawy tolerancji dla wszystkich biologiczno-psychicznych potrzeb i skłonności.

3. Stąd też uwidacznia się dążenie do pielęgnowania wszelkich dewiacji, pojęte jako ochrona „naturalnych” inklinacji. Zadaniem zaś wychowania jest utrwalanie tych „naturalnych” skłonności, a psychologii utwierdzanie w przekonaniu, że w tym tkwi istota ludzkiej otwartości, aby zaakceptować człowieka takim, jakim on jest.

4. W ten sposób człowiek, zamiast rozwijać się i realizować pełnię swych ludzkich możliwości, będzie zamykany w świecie przyrody i odcinany od wszelkiego transcendentnego dobra i prawdy.

## 2. CZŁOWIEK JAKO DUSZA UWIEŻIONA W CIELE

### Ucieczka od realnego świata

Obraz człowieka jako duszy uwięzionej w ciele przedstawił uczeń Sokratesa – Platon<sup>3</sup>. Platoński człowiek cielesny, nie jest jednak odbiciem idealnego obrazu DUCHA-DUSZY. Platoński człowiek cielesny to sprzeczność sama w sobie; to duch-dusza, a więc istota doskonała, wolna i dobra, zamknięta i spętana ciałem; to anioł strącony z nieba.

<sup>3</sup> Zob. G. Reale, dz. cyt., s. 310 nn.

W ten sposób pojawi się dualistyczny obraz człowieka, w którym ciało i dusza nie stanowią jedności, lecz opozycję: opozycję tego, co doskonałe i niedoskonałe, tego, co wolne i zniewolone. Dusza-duch, jako istota doskonała, nie przynależy do świata przyrody. Jej istnienie, działanie i poznanie nie jest niczym ograniczone. Działa cała sobą, myśli cała sobą, istnieje w sobie. Ciało jest zaprzeczeniem i ograniczeniem jej doskonałości i wolności. Tak jak zaprzeczeniem wolności jest uwięzienie i cela więzienna. Ciało w człowieku jest źródłem zniewolenia i przeszkodą dla wolności. W człowieku cielesnym są bowiem różne, odseparowane od siebie „centra” decyzyjne; duchowe, zmysłowe, wegetacyjne, które są przyczyną jego wewnętrznych rozterek i rozdarcia.

### 2.1. Życie w stanie „zniewolenia”

Bycie w ciele to życie w stanie zniewolenia, zamknięcia. Człowiek cielesny to niewolnik. Przysługuje mu tylko wolność niewolnika, czyli więźnia zamkniętego w celi. Tak jak prawdziwy świat jest poza więzieniem, tak i poza ciałem jest prawdziwe bytowanie ducha-duszy. Tymczasem człowiek cielesny jest skazany na „życie niewolnika”, „życie w zamknięciu”. Droga do wyzwolenia duszy z zamknięcia ciała prowadzi przez poznanie PRAWDY.

Odnotujemy to platońskie odkrycie, że prawda jest tym, co ma moc nas uczynić wolnymi i otwartymi na najwyższe dobro i prawdę.

### 2.2. Wyzwoleńcza moc prawdy

Platon zwraca uwagę na istotną rolę PRAWDY w osiągnięciu wolności. Wolność dana jest człowiekowi w prawdzie i poprzez prawdę. Grecy posługują się terminem ALETHEIA na określenie prawdy. Jednak wolnościotwórcze znaczenie nadaje mu dopiero Platon, wiążąc go ściśle z mitem o królestwie bogini LETO (królestwie zapomnienia), które otacza rzeka LETO (rzeka zapomnienia).

Dusza, która popełniła grzech i została strącona do owego królestwa bogini Leto, przepływając rzekę Leto, napiła się z niej wody. Na skutek tego zapadła w stan zapomnienia (letarg)<sup>4</sup>. Nie wie, kim jest (czy mężczyzną czy kobietą, człowiekiem czy zwierzęciem, płazem czy rośliną). Nie wie też, skąd pochodzi i dokąd zmierza. Jediną drogą wyrwania się z tego stanu UŚPIENIA I ZAPOMNIECIA, jest „cofnąć owo zapomnienie”. Słowo A-LETHEIN, oznacza właśnie „cofnięcie” (a-) „zapomnienia” (lethein). Dusza strącona i uwięziona w ciele może to uczynić poprzez poznanie prawdy o samej sobie<sup>5</sup>. Poznana praw-

<sup>4</sup> Platon, *Państwo*, VIII, 621 A–C.

<sup>5</sup> Zob. R. Bultman, *Usò Greco ed Ellenistico di aletheia*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 1, ed. F. Montagnini e G. Scarpato, Brescia 1965, k. 640 nn; R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, k. 222 nn.

da ma moc wyzwolenia spętanej ciałem duszy i jej zbawienia. Dzieje się tak dlatego, że PRAWDA jest nie tylko drogą wyzwolenia, ale i „doliną” przebywania ducha-duszy.

Odnotujmy to jako kolejny ważny element platońskiej nauki o człowieku. Tylko duchowa część człowieka może mieć udział w wolności. Ciało i dusza może zażywać o tyle wolności, ile naśladuje ład świata i harmonię. Jedyną szansą doświadczania życia w wolności jest dbanie o harmonię i symetrię pomiędzy duszą i ciałem. Stąd zagrożeniem wolności jest wszelki brak harmonii, proporcji czy ładu między działaniem duszy i ciała. Nie należy więc – radzi Platon – nigdy poruszać: „duszy bez ciała ani ciała bez duszy, aby w ten sposób broniła się jedna część przed drugą [...]. Dlatego kto się oddaje nauce lub innej poważnej pracy intelektualnej, powinien także ćwiczyć ciało przez uprawianie gimnastyki, z drugiej strony ten, kto dba troskliwie o ciało, powinien to połączyć z wprawianiem w ruch duszę za pośrednictwem muzyki i ogólnej filozofii, jeśli chce być słusznie nazywany człowiekiem dobrym i pięknym”<sup>6</sup>.

### 2.3. Konsekwencje teoretyczno-praktyczne

Platoński obraz człowieka wszedł głęboko do filozofii i kultury poprzez Kartezjusza i pociągnął za sobą odpowiednie konsekwencje teoretyczne i praktyczne.

1. W myśl interpretacji platońskiej człowiek cielesny z natury jest istotą zniewoloną i zamkniętą na najwyższe dobro i prawdę. Człowiekowi cielesnemu dostępny jest jedynie surogat wolności, który jest skutkiem naśladowania ładu i harmonii.

2. Człowiekowi cielesnemu pozostają dwie drogi do wyboru, by wolność tę osiągnąć i otworzyć się na najwyższe dobro i prawdę: droga desperacji, czyli śmierć, albo droga poddania się tym, którzy znają prawdę o wolności. Tymi zaś są państwo, instytucje czy ideologie filozoficzne.

3. Istota platońskiej WOLNOŚCI i OTWARTOSCI wyrazi się w negacji cielesności i ucieczce od świata materialnego czy ucieczce w tzw. idealizm, który polega na „teoretyzowaniu” bez zaangażowania w praktyczne życie. Zwracał uwagę na to Owidiusz w słynnej maksymie: VIDEO MELIORA PROBOQUE DETERIORA SEQUOR (Widzę rzeczy lepsze i pochwalam, a postępuję za gorszymi).

## 3. CZŁOWIEK JAKO ZWIERZĘ ROZUMNE

### Odkrycie potencjalności człowieka

Arystoteles definiuje człowieka jako „zwierzę rozumne” (*animal rationale – zoon logikon*). Definicja ta uświadamia nam, że podstawowym modelem, na któ-

<sup>6</sup> Platon, *Timajos*, 88 b-d.

rzym oparł Arystoteles swoje rozumienie człowieka, jest świat zwierząt. Człowiek, choć wyróżnia go ze świata zwierząt rozum, jednak jest tworem przyrody (*physei te kai kata physin gegone anthropos*). Jako istota żywa jest więc tworem natury. Jego dusza jest wynikiem przemian organicznych ciała, które ma życie w możliwości. Tylko element rozumu nie jest pochodną materii. Stąd jest on elementem boskim, wspólnym wszystkim (*nous poioun*), pochodnym w od sfery Słońca, podczas procesu rodzenia.

Człowiek jest istotą, podobnie jak i zwierzęta, złożoną z ciała i duszy. Dusza zaś jest zasadą od wewnątrz organizującą jego życie i działanie<sup>7</sup>. Będąc bytem złożonym z ciała i duszy, jest też istotą potencjalną, czyli taką, która istniejąc, doskonali się. W doskonaleniu tym ważną rolę odgrywają rozum i wola, w które wyposażona jest dusza ludzka<sup>8</sup>. To dzięki rozumowi człowiek będzie otwierał się na kontemplację najwyższej PRAWDY, a dzięki woli będzie dążył do najwyższego DOBRA. W kontemplacji prawdy (słowo „theoria” oznacza oglądanie tego, co boskie) i dążeniu do dobra wyrażać się też będzie spełnienie człowieka.

Odnotujmy te dwa odkrycia, których dokonuje Arystoteles, a które są istotne w jego rozumieniu człowieka. Człowiek jest istotą potencjalną (doskonalącą się) i jest obdarzony rozumem oraz wolą, które są WŁADZAMI duszy. Rozum i wola, jako władze duszy, działają poprzez ciało i zmysły. W tym działaniu, rozum i wola panują nad światem zmysłów, nad instynktami i różnymi biologicznymi inklinacjami i w ten sposób formuje się LUDZKIE OBLICZE CZŁOWIEKA i ujawnia też jego otwartość na prawdę i dobro.

### 3.1. Rozum w służbie „zwierzęcia”

Rozum jest tym elementem boskim w człowieku, który wyróżnia go ze świata zwierząt. Wola zaś jest ślepa. Ona poddana jest ciężeniu wszelkich instynktów i inklinacji biologicznych i nie jest wolna, tak jak wolny w swym działaniu jest rozum. Rozum „otwiera” zwierzę-człowieka na prawdę. Stąd zauważy Arystoteles, że „człowiek pozbawiony zdolności postrzegania i rozumu staje się podobny do rośliny, pozbawiony rozumu staje się podobny do zwierzęcia; natomiast człowiek w pełni obdarzony rozumem staje się podobny do Boga”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, 412 a–413 b.

<sup>8</sup> Arystotelesowski człowiek jest tworem natury. Powstaje przez zrodzenie, jak wszystkie inne jestestwa żywe. Dusza jego jest wyprowadzalna z potencjalności natury. Tylko rozumna część duszy, tzw. rozum czynny (*nous poioun*) nie pochodzi z natury, lecz od czynnika poza ziemskiego (od sfery słońca), a po śmierci odłącza się od człowieka i powraca do swego źródła, jak ciepło do swego źródła.

<sup>9</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 28.



Arystoteles jest jednym z pierwszych filozofów, który ROZUM uczyni przewodnikiem na drodze do wolności. Człowiek wolny to taki, który żyje podług rozumu. A życie „podług rozumu”, to życie według „zasady złotego środka”<sup>10</sup>.

W arystotelesowskim obrazie człowieka, rozum, jako władza duszy ludzkiej, zostanie szczególnie wyeksponowany. Człowiek w sferze życia zmysłowego pozostaje jednak tylko „wyższym zwierzęciem, partycypującym na moment w życiu boskim” poprzez poddanie się rozumowi<sup>11</sup>. Gdy bowiem człowiek „żyje według rozumu, nigdy nie ulega przypadkom losu, ale w większym stopniu niż inni jest wolny od tego, co podlega losowi”<sup>12</sup>.

Otwartość (transcendencja) człowieka i wyjście poza świat natury wyraża się w rozumnym wybieraniu dóbr i określaniu celów. Wola, jako specyficzna władza, nie przynależy z natury do rozumnej części duszy, lecz jest tylko uświadomionym instynktem. Nie działa autonomicznie. Dlatego i wolność człowieka jest jakby wolnością zwierzęcia, które prowadzi rozum. Podobnie i otwartość na transcendencję nie w całości obejmuje człowieka, lecz tylko jego część rozumną. Z natury (*physis*) człowiek zamknięty jest do dóbr świata przyrody, świata zwierząt.

### 3.2. Konsekwencje teoretyczno-praktyczne

Odnotujmy konsekwencje, jakie w rozumieniu ludzkiej wolności i otwartości na najwyższą prawdę i dobro pociągnie za sobą arystotelesowski obraz człowieka. Obraz ten jest także powszechnie obecny we współczesnej kulturze i przez niektórych filozofów uważany za wzorcowy.

1. W arystotelesowskim obrazie człowieka, pojawia się po raz pierwszy szansa na odkrycie AUTONOMICZNEGO centrum LUDZKIEJ WOLNOŚCI, a stąd i OTWARTOŚCI na transcendencję. Podstawą do tego będzie wyróżnienie w duszy ludzkiej oddzielnych władz rozumu i woli. Działanie WOLNE, to sztuka rozumnego działania w kierunku ROZUMNEGO DOBRA<sup>13</sup>.

2. Arystoteles odkrywa transcendencję bytu ludzkiego w poznawaniu, lecz nie odkrywa transcendencji bytu ludzkiego w istnieniu (bytowaniu). Człowiek jako byt jest tworem natury, w którym spotykamy boski pierwiastek rozumu (nie przynależący z natury zwierzęciu-człowiekowi) wspólnoty dla wszystkich ludzi.

---

<sup>10</sup> „Ludzie wykształceni różnią się tym od niewykształconych – mawiał Arystoteles – czym żywi od umarłych. Wykształcenie jest w chwilach pomyślności ozdobą, a w chwilach nieszczęścia – schronieniem. Rodziców, którzy kształcili swe dzieci uważa za godniejszych szacunku od tych, którzy je tylko spłodzili, bo ci drudzy dali im tylko życie, a ci pierwsi – piękne życie”, Diogenes Laertios, *Żywoty sławnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 262.

<sup>11</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, w: *Dziela*, t. IX, Lublin 1991, s. 33.

<sup>12</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, frg. 30.

<sup>13</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, 1098 b 10–13.

## 4. CZŁOWIEK JAKO OSOBA

## Otwartość na najwyższą prawdę i dobro

Na bazie arystotelesowskiego obrazu człowieka jako „zwierzęcia rozumnego” (*zoon logikon*), formułuje się, na przełomie III i IV w. (na tle sporów chrystologicznych), a następnie dopełnia w XIII w. i w czasach współczesnych, rozumienie człowieka jako OSOBY<sup>14</sup>.

Słowo OSOBA ujawnia, że człowiek jest nie tylko tworem przyrody. Wprawdzie żyje on w świecie przyrody i jest w tej przyrodzie zanurzony, to jednak ze względu na źródło swego istnienia, jak i na sposób działania przekracza całą przyrodę.

Grecki termin PROSOPON (łac. *persona*), który zaczerpnięto na określenie OSOBY oznaczał maskę<sup>15</sup>. Maską zaś w teatrach greckich miała funkcję nie tyle zakrywania i utajniania twarzy aktora, ile ukazywania istoty sztuki (dramatu lub komedii). Treść zaś dramatu lub komedii wyrażana była poprzez akcję, słowa, gesty, a także całe zachowanie się aktora (przez jego czyny).

Zapóżyczony pojęcie maski (*prosopon*) przybliży intuicję rozumienia osoby. Osobą będziemy nazywali (za Boecjuszem) jednostkowy PODMIOT zdolny do wyłaniania świadomych i autonomicznych działań ludzkich, a więc „centrum”, w którym mogą być podejmowane świadome i suwerenne akty decyzji (*rationalis naturae individua substantia*). Z podmiotu tego, jak spod maski, wyłaniają się działania, w których i poprzez które ujawnia się prawda o człowieku i jego OTWARTOŚCI na prawdę i dobro.

## 4.1. Odkrycie transcendencji człowieka

Człowiek jako OSOBA aktualizuje się w WOLNYM działaniu i ujawnia się poprzez WOLNE działania<sup>16</sup>. Faktu tego doświadcza człowiek w doświadczeniu wewnętrznym (w doświadczeniu „ja”), jak i zewnętrznym (w doświadczeniu

---

<sup>14</sup> Jako przykład zarysu takiej antropologii może służyć podręcznik M. A. Krąpca, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.

<sup>15</sup> Rozumienie osoby zostało nabudowane na Boecjusza definicji człowieka, jako „indywidualnej substancji rozumnej natury” (*rationalis naturae individua substantia*). Podstawy współczesnej teorii osoby odnajdujemy w pismach Awicenny (X–XI w.), a przede wszystkim u św. Tomasza (XIII), a jej spójna interpretacja została wypracowana przez współczesnych tomistów egzystencjalnych. Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 15 nn.

<sup>16</sup> Istnienie tego autonomicznego podmiotu, wyłaniającego z siebie wolne akty działania, doświadczamy bezpośrednio. Doświadczamy bowiem bezpośrednio i jesteśmy tego świadomi, że to „ja” działam. W ramach uwyrażniania specyfiki „ja” działającego w aktach „moich” formułuje się rozumienie człowieka jako bytu zdolnego do wolnego i autonomicznego działania. Zob. szerzej M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, w: *Dziela*, t. IX, Lublin 1991, s. 261 nn.

„moich” działań). Wśród WOLNYCH działań możemy wyróżnić cztery, które charakteryzują człowieka jako OSOBE, a więc jako istotę zdolną (otwartą) do wyłaniania z siebie autonomicznych i świadomych działań. One też ukazują przestrzeń ludzkiej wolności i otwartości<sup>17</sup>.

1. **Zdolność do poznania prawdy.** Poprzez poznanie prawdy i w jej poznawaniu, człowiek przekracza świat przyrody i w ten sposób manifestuje swą wolność. Cała kultura, a także i technika, ukazuje człowieka jako tego, który „panuje” nad przyrodą. Podbija ją prawom ducha (transcenduje).

2. **Zdolność do miłości,** a więc zdolność wychodzenia z siebie w stronę innych bytów (osób), zdolność poświęcania się dla drugih. Życie amabilne człowieka tworzy specyficzną przestrzeń wolności wyrażająca się w zdolności do bycia „dla drugiej osoby” i nadaje zasadniczo sens życiu i całemu działaniu osobowemu.

3. **Zdolność do wolności,** czyli do suwerennych aktów decyzyjnych, czyli w sensie ścisłym WOLNOŚĆ. Wolność jako taka konstytuuje się wewnątrz samego człowieka, jako zdolność do „samoposiadania”, „samostanowienia” i „samopanowania”. To w suwerennych aktach decyzyjnych człowiek ujawnia się jako istota WOLNA<sup>18</sup>.

4. **Zdolność do religijności.** W aktach religijnych, które podejmuje człowiek (i tylko człowiek!) odsłania się kolejny element przestrzeni ludzkiej wolności o otwartości na transcendencje.

Te cztery typy działań, które odkrywamy w człowieku, nie są dziełem natury (przyrody) ani kultury (wychowania). Przekraczają bowiem siły przyrody i możliwość materii. Wskazują więc na konieczność istnienia specyficznego źródła tych działań, którym jest właśnie OSOBA.

5. Ponadto, odkrywamy także, że człowiek jest też bytem, który spośród innych jestestw żywych **wyróżnia się także godnością** (stoi bowiem najwyżej w hierarchii bytów).

6. Człowiek **jest bytem zupełnym** (złożone jest w nim wszystko to co stanowi o istocie jego człowieczeństwa).

7. **Jest podmiotem** praw (jest nośnikiem osobowych praw, jemu właściwych i nie jest poddany ogólnym prawom przyrody)<sup>19</sup>.

Skoro źródło tego typu działań nie jest i nie może być dziełem natury (przyrody), gdyż wykonuje działania zarówno fizyczne, jak i duchowe, to musi być źródłem transcendującym przyrodę i jako takie domaga się istnienia STWÓRCY, jako ostatecznej racji swego bytowania, w myśl starożytnej zasady *agere sequitur esse* (rodzaj działania wynika ze sposobu istnienia bytu).

<sup>17</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury...*, s. 33 nn; J. Seifert, *Być osobą – być wolnym*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20–25 sierpnia 1996*, pod red. Z. Zdybickiej i innych, Lublin 1997, s. 115–157.

<sup>18</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury...*, s. 36.

<sup>19</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek a społeczeństwo*, w: *Człowiek – Kultura...*, s. 125–160.

Odkrycie transcendencji człowieka zarówno w działaniu, jak i w istnieniu, a więc podstaw autonomii aktów ludzkich, stoi u podstaw odkrycia najgłębszej PRAWDY O CZŁOWIEKU I JEGO OTWARTOŚCI, otwartości na najwyższe dobro i prawdę, czyli na Boga.

#### 4.2. Życie człowieka darem

Skoro istnienie człowieka nie jest wynikiem przemian (ewolucji) materii, to nie jest ono niczym innym, jak tylko DAREM Stwórcy. Tak samo jest i z WOLNOŚCIĄ i OTWARTOŚCIĄ, którą odkrywamy i doświadczamy w naszym otwarciu na najwyższą prawdę i dobro. Są to DARY ofiarowane człowiekowi.

Jest to niebagatelne odkrycie prawdy o człowieku jako istocie OTWARTEJ I WOLNEJ. Człowiek został powołany do istnienia nie tylko jako jeden z bytów świata przyrody, ale przede wszystkim jako ISTOTA WOLNA i równocześnie otwarta na najwyższą prawdę i dobro. Znaczy to, że nie potrzeba mu UDZIELAĆ tej WOLNOŚCI i OTWARTOŚCI, lecz pomóc ją zrealizować (spożytkować)<sup>20</sup>.

Jak zatem zrealizować DAR ludzkiej wolności i otwartości? Skoro człowiek, jako osoba, spełnia się w działaniu WOLNYM i OTWARTYM na prawdę i dobro. Jak zatem zrealizować tę ludzką wolność i otwartość.

W historii filozofii padały różne odpowiedzi na to pytanie:

– Jedni proponowali, jak widzieliśmy to przy pierwszym obrazie człowieka, by zaspokajać (świadomie) wszelkie inklinacje i pragnienia, które ujawniają się w ludzkim życiu. Wolność zatem i otwartość to usuwanie przeszkód i zaspokajanie wszelkich biologiczno-psychicznych potrzeb. Wszystkie potrzeby (dobra) są równoprawne. Proponuje się więc „etykę naturalistyczną”, czyli teorię realizacji wszelkich inklinacji.

– Inni proponowali etykę wartości. Wolność i otwartość sprawdzali do świadomego wyboru idealnych wartości. Lecz sam wybór świata idealnych wartości nie oznacza jeszcze życia w wolności. Gdyż widzieć co jest dobre, nie oznacza konieczności postępowania za tym.

– Jeszcze inni (np. Arystoteles) proponowali etykę sprawności (cnót), które wyrabiane pod przewodnictwem rozumu, mają ułatwiać wolność decyzji lub etykę obowiązku (np. I. Kant), zgodnie z którą sformułowane prawa wyznaczają przestrzeń i granice ludzkiej wolności i otwartości.

Wszystkie te propozycje, które u swych podstaw mają określoną wizję człowieka, ze względu na błędność czy ułomność tej wizji, jak dotąd nie sprawdziły się. Pierwsza prowadzi do naturalizmu, druga do intelektualizmu, a jeszcze inne do automatyzmu, a nawet (jak w przypadku etyki obowiązku) do mechanicznego schematyzmu.

<sup>20</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Człowiek – suwerenny byt osobowy*, w: *Człowiek – Kultura...*, s. 86–95.

Jaką zatem możemy przedstawić inną propozycję realizowania ludzkiej wolności i otwartości? Propozycją tą jest ETYKA realizacji PRAWDZIWEGO DOBRA.

#### 4.3. Etyka realizacji PRAWDZIWEGO DOBRA

Etyka realizacji PRAWDZIWEGO DOBRA jest dopełnieniem arystotelesowskiej etyki sprawności (cnót). Chroni ona jednak człowieka przed automatyzmem w nabywaniu określonych sprawności (cnót) przez przyporządkowanie ich DOBRU OSOBY. Skoro człowiek-OSOBA wraz z darem życia otrzymał DAR wolności i otwartości na najwyższe dobro i prawdę, jako sposób realizowania życia ludzkiego, to dar ten winien odpowiednio zagospodarować.

Etyka realizacji dobra, to coś więcej niż wyrabianie automatycznych nawyków. To przede wszystkim praca na rzecz WOLNOŚCI woli i rozumu do wyboru prawdziwego DOBRA.

Działania bowiem rozumu i woli są zapodmiotowane w strukturze cielesnej człowieka, która determinuje i ogranicza te działania. Chodzi zatem o to, że prawdziwa wolność i otwartość człowieka wyrażać się będzie w zdolności do transcendowania determinacji natury (przyrody). Przejawia się to nie tyle w „panowaniu” nad naturą, co podnoszeniu i uszlachetnianiu (sublimowaniu) tej natury. Człowiek może tego dokonać dzięki mocy rozumu i woli, jaką dysponuje. Trzeba tylko tę moc wyzwalać i rozwijać. Temu ma służyć etyka cnót.

Cnoty zaś spotykamy zarówno w dziedzinie teoretycznej, jak i praktycznej oraz wytwórczej. Podobnie jak uczymy się sprawności (cnót) poznawania świata oraz wytwarzania różnych rzeczy, tak również musimy uczyć się sprawności (cnót) działania w kierunku prawdziwego dobra. A wszystkiego tego uczymy się „od rzeczy”. Prawa poznajemy z rzeczy, sztuki budowania uczymy się, poznając naturę budulca, a sztuki postępowania uczymy się, czytając naturę dobra.

Wszystko to zaś prowadzi do tego, by ludzka wola była pokierowana dobrem, czyli by była PRAWA.

#### 4.4. Prawa wola (*recta voluntas*)

Prawa wola, czyli – jak określano to w języku łacińskim RECTA VOLUNTAS – to taka wola, która kieruje się nie swoim „widzimisię”, ale pokierowana jest DOBREM rzeczy.

Dobro zaś w rzeczach zapisane jest pod postacią celu. Stąd są rzeczy, których celem istnienia jest użyteczność (np. samochód, dom itp.), inne których celem istnienia jest przyjemność (np. rozrywka, muzyka itp.). Są dobra, których cel jest poza nimi, to są dobra środki i są dobra, które cel swego istnienia mają w sobie, są to dobra CELE. Te zaś ostatnie nie mogą być potraktowane jako środki. To im

winni jesteśmy podporządkować całe nasze działanie. I takim dobrem CELEM jest druga osoba.

Wola jako taka reaguje na samo dobro, nie czyta jednak jego natury. By mogła podjąć wolny i właściwy akt decyzji, musi zostać wsparta przez rozum. Rozum ukazuje jej naturę dobra (czy jest to dobro użyteczne czy godziwe), zdobyte zaś usprawnienia (cnoty) sprawiają, że wola dokonuje właściwych aktów wyboru i staje się właśnie PRAWĄ WOLĄ (w odróżnieniu od woli zdeprawowanej, czyli zniewolonej).

Prawdziwa ludzka wolność i otwartość realizuje się zatem poprzez PRAWĄ WOLĘ, czyli wolę pokierowaną prawdziwym dobrem rzeczy. Wola bowiem jest tą władzą człowieka, która wiąże go z dobrem. Tym dobrem może być każdy realny przedmiot: zarówno materialny, jak i niematerialny, zarówno ludzie, jak i rzeczy. Sama jednak wola, jako taka, jest „ślepa”. Ona to ma „moc” wytrącenia nas z bierności i nakierowanie do działania. Rozum zaś jest tą władzą, która pozwala odczytać naturę tego dobra i przedstawić go odpowiednio woli.

Odrębność woli, jako władzy ludzkiego rozumnego pożądanego, odkrywamy w aktach „samoprzezwycięzania się”. To w tym aktach samoprzezwycięzania człowiek niekiedy „spiskuje” przeciwko sobie, kiedy decyduje się na różne działania, w których przekracza (transcenduje) biologiczne determinanty.

PRAWOŚĆ WOLI zależna jest przede wszystkim od jej współpracy z rozumem w czytaniu natury DOBRA. Stąd działanie woli staje się w pełni dobrowolne, gdy wola, której rozum przedstawił DOBRO i wybiera je niczym nie przymuszona; nie przymuszona ignorancją, nie przymuszona nałogiem, nie przymuszona jakąś inną siłą zewnętrzną czy wewnętrzną.

Prawa wola wspomagana jest, a nie zastępowana, nabytymi usprawnieniami, które starożytni nazywali w szerokim znaczeniu „cnotą” (*virtus – arete*)<sup>21</sup>. Jednak kształcenie samych sprawności jeszcze nie gwarantuje wolności działań i czynów ludzkich. Musi się ono dokonywać w kontekście rozumienia ostatecznego celu życia ludzkiego, którym właśnie jest DOBRO najwyższe, czyli BÓG. Ten bowiem ostateczny cel staje się głównym motywem naszych DOBROWOLNYCH wyborów.

---

<sup>21</sup> System cnót dotyczył i dotyczy zarówno poznania (cnoty intelektualne), jak i postępowania (cnoty moralne) oraz wytwórczości (cnoty wytwórcze). Cnota, rozumiana jako sprawność, stoi na straży dobrych działań ludzkich (*recta ratio*). Ważne są i cnoty intelektualne, by wiedzieć jak najlepiej działać, i działania takie usprawniać (uczyć się, ćwiczyć się w poznawaniu); i nie mniej ważne są cnoty moralne (a jest ich cała sieć zaprzęgu ludzkiego pojazdu, kierowana woźnicą roztropności), a wiedząc, „jak działać”, faktycznie to dobro w działaniu realizować. Albowiem można wiedzieć dobrze, jak powinno się działać, a jednak wykonywać źle, ze względu na znieprawienie (brak cnoty) moralne, zob. szerzej M. A. Krąpiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Warszawa 1997, s. 61 n; 128 nn.

## PODSUMOWANIE

Obraz człowieka jako osoby transcendującej świat przyrody, jest podstawą właściwego rozumienia ludzkiej otwartości, która realizuje się przez wolny wybór najwyższej prawdy i dobra. Ukazuje on bowiem człowieka jako istotę rzeczywistości wolną, która jest zdolna od wewnątrz do podejmowania wolnych aktów decyzji. Chronić ten obraz to równocześnie chronić ludzką wolność i otwartość, a wychowywać człowieka do wolności i otwartości na najwyższe dobro i prawdę to rozwijać go jako OSOBE.

Widzimy więc, że LUDZKA WOLNOŚĆ i OTWARTOŚĆ to DAR, który domaga się sztuki mądrego i roztropnego wykorzystania. Reguły zaś tej sztuki człowiek winien brać ze znajomości DOBRA. Wolność bowiem ludzka to sztuka roztropnego i odpowiedzialnego realizowania DOBRA OSOBY. O taką ludzką WOLNOŚĆ i OTWARTOŚĆ często woła papież Jan Paweł II, gdyż przypomina wszystkim, z którymi się spotyka, że *homo est capax Dei* – że człowiek z natury otwarty jest na najwyższą prawdę i dobro, którą jest jedynie BÓG. Stąd nie można zrozumieć człowieka bez Chrystusa-Boga i sam też człowiek nie może zrealizować się jako taki bez Boga.

Dziś przekonują nas o tej tragicznej prawdzie eksperymenty systemów totalitarnych, w tym zaś szczególnie komunizmu, który chciał człowieka zamknąć przed Bogiem, odcinając go od najwyższego DOBRA i PRAWDY. Czy dziś, budując nowy ład w naszych społecznościach, będziemy pamiętać o tym, że tam gdzie pozbawia się człowieka najwyższego dobra i prawdy, a więc Boga, tam umiera człowiek, gdyż nie ma tego, co karmi w nim życie prawdziwie ludzkie? A zatem czy DAR wolności i otwartości spożytkujemy dla dobra człowieka czy przeciw niemu? Czy współczesny człowiek będzie umiał postępować tak, jak radził Arystoteles w *Zachęcie do filozofii*, by zawsze żył „ze wzrokiem skierowanym na naturę i na to, co boskie, i tak, jak dobry sternik umocniwszy swe życie w tym, co jest wieczne i niezmiennie, tam zarzuca kotwicę i żyje” (frg. 50).





EDMUND MORAWIEC CSSR  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa

## UWAGI O SCHOLASTYCZNYM NURCIE FILOZOFII W ŚREDNIOWIECZU

### UWAGI WSTĘPNE

Jest oczywistym faktem, że epoka średniowiecza nie jest pod względem strukturalnym jednolita. Owa niejednorodność wyraża się w wielorakości postaw ludzkich, sposobów myślenia oraz w różnych podejściach w dziedzinie wiedzy ludzkiej, nie wyłączając filozofii i teologii. Istotne dla średniowiecza ludzkie postawy nie mają charakteru statycznego, ale dynamiczny – podlegają prawom rozwoju. Rozwojowi towarzyszą przeróżne zmiany, innowacje, ścieranie się wzajemne, a w związku z tym zwycięstwa i pokonania. Zjawisko wielorakości i dynamizmu daje się stwierdzić prawie w każdej dziedzinie kultury tego okresu. Szczególnie zaznacza się to w dziedzinie życia intelektualnego, w którym zauważa się takie chociażby prądy myślowe, świadczące o tym zjawisku, jak: racjonalizm, empiryzm czy mistycyzm. Prądy te nie były obojętne pozostałym dziedzinom życia intelektualnego człowieka epoki średniowiecza, znalazły tam zwoje wyraźne odzwierciedlenie.

Na przestrzeni tysiąca lat trwania epoki średniowiecza, kultura umysłowa, a w niej także filozofia i teologia przybierały przeróżne formy, a wśród różnych form wytworzyła się forma filozofii, którą określa się nazwą „filozofia scholastyczna”. W ramach tysiąclecia zajęła ona około trzysta lat. Średniowieczna filozofia to więc nie tylko scholastyka, chociaż niekiedy tak sądzono, zwłaszcza gdy poddawano ją ocenie, ale także filozofia o postaciach nie scholastycznych. Słusznie jednak podkreśla się, że nurt filozofii scholastycznej jest „szczytowym okazem średniowiecznej kultury umysłowej”. W niniejszych uwagach, pragnie się ukazać specyfikę tego nurtu w relacji do tych nurtów filozofii, które nie mieszczą się w nurcie scholastycznym w epoce średniowiecza. Równocześnie ukaże się, że specyfika jednego i drugiego nurtu filozofii stanowi naturalne następstwo elementu kulturotwórczego, który zdaje się ostateczną racją wydzielenia epoki średniowiecznej od epok pozostałych, a którym jest chrześcijaństwo z całą swoją treścią.

W ten sposób podjęte zadanie urzeczywistni się w trzech dopełniających się częściach: ukazaniu charakteru epoki średniowiecza i podstaw jej wyróżnienia od innych epok dziejów myśli ludzkiej, przedstawieniu charakterystycznych cech koncepcji filozofii nurtu scholastycznego oraz zaprezentowaniu rozumienia filozofii w średniowieczu poza nurtem scholastycznym.

## 1. GRANICE EPOKI ŚREDNIOWIECZA I PODSTAWY JEJ WYRÓŻNIENIA

Ustalenia granic poszczególnych epok kultury w ogóle, czy też określonych jej dziedzin, nie jest łatwo dokonać. Ogólnie przyjmuje się, że w przypadku epoki średniowiecza, początek tej epoki wyznacza historyczna data upadku Rzymu, a więc 476 rok. Jest to data obalenia ostatniego cesarza rzymskiego<sup>1</sup>. Bardzo wczesny historyk filozofii Cellariusz, w dziele pt. *Historia universalis [...] in antiquam, medii aevi et novam divisa*, jako granicę początku średniowiecza przyjął wstąpienie na tron Konstantyna Wielkiego w 306 r., a granicę końca zdobycie Konstantynopola przez Turków 1453 r. J. Pieper zdaje się za taką datę uważać 529 r., w którym na mocy edyktu chrześcijańskiego cesarza Justyniana w Atenach zostaje zamknięta Akademia Platowska, istniejąca w tym mieście pod tą samą nazwą przez dziewięćset lat. W tym samym roku św. Benedykt zakłada klasztor i szkołę na Monte Cassino. Wówczas to – zdaniem autora – zauważa się zetknięcie dwóch epok, epoki starożytności i rozpoczęcia się nowej epoki, którą nazwano „średniowieczem”<sup>2</sup>. Wspomnianą datę można interpretować symbolicznie, lecz nie czyni się tego zazwyczaj bez jakiegoś uzasadnienia. Zakłada się tu relację „odpowiedniości” między treścią symbolu a treścią przedmiotu symbolizowanego. Na treść tę składają się pewne określone zdarzenia, natury być może ogólniejszej niż zdarzenia z zakresu filozofii czy nauki.

Po raz pierwszy słowa „średniowiecze” użył w 1469 r. znany humanista Giovanni Andrea. W XVII w. jest ono już powszechnie używane<sup>3</sup>. Ch. Dawson uważa, że termin „średniowieczny” ukuty został przez poreniesansowych uczonych na określenie luki między dwoma okresami pozytywnych osiągnięć, które uważano za jedynie godne uwagi człowieka wykształconego klasyczną cywilizacją Grecji i Rzymu oraz cywilizacją nowożytną Europy<sup>4</sup>. Wedle ich przekonania średniowiecze, to wieki „pośrednie” między starożytnością a nowożytnością. Chce się przez to powiedzieć, że to, co się liczy w kulturze europejskiej, to jedynie to, co stanowi epokę starożytności i nowożytności. Wieki składające się na epokę średniowiecza uznano się za „średnie”, czyli takie, w których dostrzegło się

<sup>1</sup> Por. Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1973, s. 9.

<sup>2</sup> Por. J. Pieper, *Scholastyka. Podstawowe zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 11.

<sup>3</sup> Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Warszawa 1993, s. 9.

<sup>4</sup> Por. Ch. Dawson, *Szkice o kulturze średniowiecznej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1966, s. 7.

jakąś jedynie przejściowość<sup>5</sup>. Zaznaczyć jednak trzeba, że ta aksjologiczna charakterystyka, o negatywnym wydźwięku, epoki średniowiecza i zawartej w niej filozofii nie powstała bez udziału uprzedniej nie wolnej od pewnych uprzedzeń ideologicznych, merytorycznej analizy tych epok.

Mówiąc o granicach epoki średniowiecza, zwykle podkreśla się, że powstanie epoki średniowiecza poprzedza upadek greckiej kultury, okresy wrzenia społecznego i wędrówka ludów<sup>6</sup>. Ale podkreśla się także, że upadek kultury greckiej nie jest atrybutem kultury greckiej, nie jest zmianą „przypadłościową” tej kultury, lecz zmianą wręcz „substancjalną”, przy założeniu że dosłownie zinterpretuje się słowo „upadek”. Zgodnie z sensem tego słowa miejsce kultury greckiej zajęła kultura nie utożsamiająca się z tą, która przed wspomnianymi datami występowała. Upadek kultury przedśredniowiecznej słusznie upatruje się w pewnych naturalnych wydarzeniach historycznych, zachodzących w obrębie samej rzeczywistości historycznej. Upatruje się go w długotrwałych okresach wrzenia społecznego, wędrówkach ludów oraz we wszelkich zjawiskach towarzyszących tym wydarzeniom. Ale mówi się też, że istotnym, historycznym wydarzeniem tłumaczącym upadek kultury przedśredniowiecznej i powstanie nowej kultury – średniowiecznej, było pojawienie się chrześcijaństwa wraz z całą swoją treścią<sup>7</sup>. Mając na uwadze samą naturę kultury, a przynajmniej pewną jej interpretację, następnie jej genezę, można przyjąć tezę, że od momentu pojawienia się chrześcijaństwa zaczyna się tworzyć nowa kultura we wszystkich jej warstwach<sup>8</sup>. Chrześcijaństwo wśród wydarzeń historycznych odegrało zasadniczą, a może nawet istotną rolę w przemianie kultury starożytnej Europy. Towarzysząca chrześcijaństwu „nauka” oraz wyrosła na niej najpierw doktryna, a następnie filozofia, nie mogły nie odegrać istotnej roli w przemianie kultury ówczesnej Europy, która to przemiana objawiła się ostatecznie w upadku kultury starożytnej i powstaniu, jeśli nie nowej, to przynajmniej różnej od starożytnej.

Za istotny moment kulturotwórczy chrześcijaństwa uważa się „naukę” zawartą w Ewangelii, a nade wszystko zawartą w niej myśl, że „prawda” dotycząca świata i pozycji człowieka w świecie jest nieporównywalna z żadnym ludzkim poznaniem i „rozumieniem” człowieka i jego pozycji w świecie. Wyinterpretowanie tej myśli stało się z czasem integralną „częścią” chrześcijańskiej, ludzkiej świadomości i wyznaczało u ówczesnego człowieka wychowanego na kulturze grecko-rzymskiej, proporcjonalny do mieszczącej się w niej treści, „sposób myślenia”. Odbiegał on od grecko-rzymskiego sposobu myślenia, a w konsekwencji wyznaczył proporcjonalny do tej myśli sposób działania. Przyjmuje się takie stanowisko, sądzi się tu bowiem, że sposób myślenia człowieka, jest najbliższą „za-

<sup>5</sup> Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 353.

<sup>6</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1968, t. 1, s. 238.

<sup>7</sup> Por. J. Pieper, dz. cyt., s. 12–13.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 11.

sadą” warunkującą wygląd każdej kultury, którą daje się wyróżnić w ciągu wieków, jest bowiem zasadą kierującą zwykle całą pragmatyką człowieka, niezależnie od tego, w jakiej człowiek epoce żyje i tworzy. „Nauka” chrześcijańska, z całą swoją zawartością, stała się „siłą” nadającą kierunek rozwoju ludzkim dziedzinom życia konstytuującym kulturę jako całość, a w ten sposób stała się czynnikiem rozsadzającym, przemieniającym kulturę, do której się dostawała. Dotychczasowy starożytny świat kultury, wyrażający się we właściwym sobie rozumieniu świata i pozycji człowieka w świecie, zdobyty i uzasadniony w poznaniu na drogach naturalnych, był z konieczności zestawiany ze światem kultury, również wyrażającym się we właściwym sobie rozumieniu świata i pozycji człowieka w świecie, ale zdobytym i uzasadnionym poznaniem, wprawdzie naturalnym, to jednak „wzmocnionym” poza naturalnymi źródłami poznawczymi. Inaczej mówiąc, grecki, naturalny „sposób myślenia” przeobrażał się w „sposób myślenia”, który wyrastał przy znacznym udziale nauki zawartej w Ewangelii, a więc nauki zdobytej na innej drodze niż droga naturalna.

Zawarta w chrześcijańskiej nauce myśl, że „prawda” dotycząca świata i człowieka jest nieporównywalna pod względem wartości z żadnym ludzkim poznaniem i „rozumieniem” człowieka i świata, wyznaczyła w pewnym stopniu w dziedzinie poznania, „nowe” pole badania, a przez to nowe cele poznawcze. Tym „nowym” polem stały się prawdy dane człowiekowi na drodze wiary wziętej przedmiotowo, dane w drodze autorytetu kogoś innego niż ludzki rozum. Mówi się tu o „nowym polu badania”, a w celu uściślenia dodać należy, że wyrażenie „nowe” odnosi się do pola badania w punkcie wyjścia, a więc pola, które stanowi wręcz metodologiczną podstawę „nowej” naturalnej wiedzy o świecie, człowieku i Bogu jako podstawowej do tworzenia się całej ludzkiej pragmatyki, a więc i kultury.

Pelniejsza realizacja nowego pola badawczego, genetycznie wiążącego się z chrześcijańską religią objawioną, czekała kilka wieków na to, aby mogła wydać owoce w postaci zasadniczych przekształceń najpierw w samym człowieku, a w konsekwencji w jego twórczości. Droga prowadząca do jej uwyrażenia się w szeroko pojętej kulturze, to droga dokonujących się przy jej udziale przekształceń, to innymi słowy proces przełamywania sposobu myślenia i postaw działania człowieka starożytnego. Trzeba było po prostu czekać wieki, aby jej rezultaty objęły taki zakres powierzchni Europy i w takim stopniu, by można było z łatwością dostrzec je, jako ludzkie twory, charakterem swym odbiegające od tworów konstytuujących starożytną epokę Europy.

Wyróżnia się trzy fazy tej realizacji i dla każdej z nich w przybliżeniu można byłoby określić przestrzeń czasową. Pierwszą z nich byłoby „położenie” nowej religii w zastanej, starej kulturze. Fakt ten – jak wiemy – miał miejsce w historii rozwoju europejskiej kultury i spowodował określone reakcje sprzeciwu. Niemniej sytuacja sprzeciwu pozytywnie oddziaływała na fakt realizacji treści zawartej w religii chrześcijańskiej i nie osłabiła przekonania, iż treści zawarte w wyznawa-

nej religii chrześcijańskiej są nieporównywalne z żadną ludzką prawdą i, że jako takie winny kierować działalnością człowieka we wszystkich jej wymiarach. Po prostu nowa religia z całą swoją treścią teoretyczną w jakimś stopniu została zaakceptowana, a przez to zaakceptowanie nastąpiły pierwsze przekształcenia ujawniające się w samym człowieku i jego twórczości, które stanowiły już kulturę chrześcijańską. Nie była to jeszcze kultura okresu średniowiecza.

Za drugą fazę tworzenia się kultury epoki średniowiecza uważa się wejście nowej religii wraz z już ukształtowaną w jakimś stopniu kulturą chrześcijańską w kulturę świata barbarzyńskiego, który miał własne tradycje kulturowe i własne organizacje oraz instytucje społeczne. I w tej fazie, podobnie jak w poprzedniej, spotykamy się z różnymi napięciami i konfliktami przybierającymi różnorakie postacie, do krwawych prześladowań włącznie. Dawna kultura – barbarzyńska, broniła się, stosując różne środki. Była to swoista walka, zachodząca między dwoma modelami życia i ich teoretycznej podbudowy, modelami życia barbarzyńców i modelami życia chrześcijan. Były to konflikty i napięcia między dwiema kulturami. Trzecia z kolei faza, w której ukształtowana już w dwóch pierwszych fazach kultura chrześcijańska, zaczęła inspirować prądy tak dalece, że życie nowych ludów, barbarzyńców znalazło nowy wymiar. Wymiar ten sprowadzić można do nowych świadomych form, w szerokim tego słowa znaczeniu życia chrześcijańskiego. W ten sposób ukształtowało się „coś nowego”, a czas, w którym się ono kształtowało, należałoby nazwać czasem „renesansu zachodniego”<sup>9</sup>.

Nie znaczy to, że tłumacząc powstanie kultury średniowiecza, a z nią całej epoki, wyklucza się czynniki o innej naturze, chociażby takie, jak czynniki społeczne, polityczne, ekonomiczne, owszem są one ważne, ale jak się zdaje, fakt chrześcijaństwa z całą swoją treścią, odgrywa tu istotną rolę, istotną w sensie, że temu faktowi podległe są również wspomniane czynniki. Były one podległe w tym sensie, że faktycznie chrześcijaństwo wraz ze swą nauką miało zasadniczy wpływ na ich „wygląd”, a konsekwentnie, na ich dalszy kulturotwórczy wpływ. Udziału czynników innej natury niż chrześcijaństwo w tworzeniu się wspomnianego „renesansu zachodniego” nie można w żadnym przypadku wykluczać. Każda z wymienionych faz realizuje się bowiem w konkretnych warunkach, to jest w określonej sytuacji społecznej, politycznej, ekonomicznej, ma więc własną historię społeczną i instytucjonalną, w każdej istnieją własne formy wychowania i nauczania, własna literatura i sztuka. Wszystkie te dziedziny nie mają charakteru statycznego, są dynamiczne i podlegają ciągłym ukierunkowanym zmianom i istnieje między nimi nieprzerwana ciągłość<sup>10</sup>. Dzięki właściwej im naturalnej dynamiczności nie mogły jednak oprzeć się wpływom chrześcijaństwa. Stąd też chrześcijaństwo uważa się za jeden z najważniejszych faktów w historii świata i za

<sup>9</sup> Por. Ch. Dawson, dz. cyt., s. 8–9.

<sup>10</sup> Można jednak sądzić, że wpływ ten nie dotyczył samej natury chrześcijaństwa, a jedynie jego warstwy „ukazywania się”.

zasadę tłumaczącą jej wygląd. W związku z tym podkreśla się, że żaden historyk współczesny nie może go ignorować, jeśli chce naprawdę rozumieć przeszłość<sup>11</sup>.

W ramach faz kształtowania się kultury średniowiecza, kształtowała się jako jej fragment nowa filozofia, w stosunku do filozofii starożytnej, którą nazwano później „filozofią średniowieczną”<sup>12</sup>. Nazwano ją tak z tych samych względów, z jakich nazwano całą kulturę tego okresu. Powoli i stopniowo zaczęła się ona wyodrębniać jako swoisty sposób podejścia do dawnych klasycznych problemów i zarazem jako swoisty zespół treściowo różnych rozstrzygnięć. Stopniowo kształtował się odrębny od filozofii starożytnej sposób rozumienia świata, człowieka i Boga oraz odrębny sposób dochodzenia do takiego rozumienia. Jest to filozofia, której specyfika uzasadnia się wspomnianym wyżej nowym polem badania. Pole to uzasadnia przede wszystkim nową problematyką poznawczą i nowe cele poznawcze. W ramach problematyki dyktowanej tym polem występuje też problem funkcji rozumu jako naturalnego źródła wiedzy ludzkiej oraz problem funkcji poznania o ponadnaturalnych źródłach w tworzeniu wiedzy o świecie, Bogu i człowieku. Dotychczas polem badania w punkcie wyjścia tworzenia wiedzy o tych dziedzinach przedmiotu były dane doświadczenia oraz analiza intelektualna wraz z wszelkimi rodzajami rozumowania, jak to było w nurcie filozofii realistycznej, lub też same tylko dane uzyskane w wyniku analizy pojęć i rozumowania, jak na przykład w parmenidesowsko-platońskim idealizmie. Po pojawieniu się chrześcijaństwa, oprócz wspomnianych naturalnych źródeł poznawczych, w tworzeniu wiedzy wystąpiły dane objawione oraz przeświadczenie o ich wyższym stopniu wartości poznawczej w stosunku do danych wywodzących się z naturalnych źródeł poznawczych. Fakt ten odegrał ważną rolę w rodzeniu się specyfiki filozofii średniowiecznej, w uprawianiu bowiem filozofii jako nauki o świecie, Bogu i pozycji człowieka w świecie, trzeba było wyraźnie ustosunkować się do owych, z natury różniących się źródeł poznawczych, co już stanowi, jeśli nie filozofię to metafizykę. Chrześcijaństwo, przynosząc z sobą zawartą w danych Objawienia odpowiednią wiedzę z tych dziedzin, uważając ją za nieomylną, na zasadzie jej objawienia przez Boga, nie mogło nie ustosunkować się do wiedzy (filozofii) zastanej, jako tej, która została uzyskana na mocy naturalnych źródeł poznawczych. Przedmiotem tak pojętej filozofii wprawdzie nadal pozostaje realnie istniejąca rzeczywistość, a w niej świat, człowiek i Bóg, to jednak przedmiot ten był badany nie w sposób autonomiczny, przy udziale środków jedynie naturalnych, ale także przy uwzględnieniu rozwiązań zastanych w różnych systemach filozoficznych oraz uwzględnieniu rozwiązań mieszczących się w nauce, jaką przyniosło z sobą chrześcijaństwo. Stąd też jednym z problemów tej epoki pozostanie relacja tych dwóch źródeł poznania. Próby rozwiązania tego problemu będą między innymi źródłem wyłonienia się różnych koncepcji filozofii.

<sup>11</sup> Por. Ch. Dawson, dz. cyt., s. 10.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 15.

Warto już teraz wspomnieć, że w początkowym etapie tworzenia się filozofii w omawianym okresie funkcję rozumu ograniczono do tego, by prawdy dotyczące świata i człowieka, zawarte w „nauce” ewangelicznej, rozwijać i pogłębiać przez najkrócej mówiąc, analizy tekstów zawartych w Ewangeli. Z czasem zauważono potrzebę pracy rozumu, by na podstawie innych danych niż dane ewangeliczne dochodził on do poznawalnych w sposób naturalny podstaw prawd objawionych, czyli prawd wiary. W ten sposób usiłowano prawdy te przekształcać w prawdy umysłowe, nie kolidujące z podstawowymi prawomocnymi sposobami poznania<sup>13</sup>. Realizacja tych postulatów jest w jakimś sensie podstawą do wyróżnienia w czasie od pojawienia się chrześcijaństwa do końca XIV w. wielorakości koncepcji filozofii, a nawet i teologii.

## 2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ

Przyjmuje się, że filozofia średniowieczna, jako dająca się wyraźnie wyodrębnić, różna od starożytnej, dziedzina poznania, ujawniła się dopiero w V w. Okres mieszczący się od początków pojawienia się chrześcijaństwa aż do V w. należy uważać za okres kształtowania się podstaw specyfiki tej filozofii. Wszystko bowiem co się działo w tym czasie w dziedzinie myśli ludzkiej, to działo się pod wpływem chrześcijaństwa. Mówiąc w taki sposób, chce się powiedzieć, że w tym okresie zetknęły się z jednej strony filozofia grecka z nauką zawartą w wierze religijnej chrześcijaństwa i w wyniku tego zetknięcia nastąpiły pewne reakcje kulturowe prowadzące do wyłonienia się czegoś nowego, co można byłoby nazwać nie tyle filozofią, ale doktryną chrześcijańską. Doktryna ta nie była jeszcze systemem filozoficznym, była natomiast fundamentem, na którym w przyszłych wiekach wzniesiono system zawierający całkowitą teorię Boga, świata człowieka i zbawienia. W procesie jej kształtowania wyróżnić można dwa momenty: moment jej formowania i moment samoobrony. Pierwszy polegał na doborze odpowiednich systemów filozoficznych i procesie ich akomodacji do rozumienia podstawowych prawd wiary religijnej, drugi natomiast polegał na wysuwaniu racji przeciw krytyce skierowanej wobec tworzącej się doktryny chrześcijańskiej. W ten sposób następowało uracjonalnienie religijnej wiary chrześcijańskiej, które począwszy od V w. przybierało coraz wyraźniejszą formę poznania filozoficznego. Racjonalnej podbudowy religijnego przekazu szukano, ogólnie mówiąc, w różnych systemach filozofii greckiej dostępnej szczególnie dzięki tłumaczeniom i interpretacjom arabskim i wykorzystywano je w wieloraki sposób.

Różnorodność systemów filozoficznych, wielorakość sposobów korzystania spowodowały, że filozofia średniowieczna nie jest jednolita i to brana z wielora-

---

<sup>13</sup> Por. R. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, s. 11.

kiego punktu widzenia<sup>14</sup>. Z punktu widzenia konstytuujących ją kierunków filozoficznych wyróżnić można takie, jak: empiryzm, racjonalizm, mistycyzm. Z punktu widzenia sposobu jej uprawiania mamy również wielorakość wyrażającą się chociażby w takich momentach jak te, które stanowią podstawy do podziału tych kierunków na umiarkowane i radykalne. W średniowieczu każdy z wymienionych wyżej kierunków filozoficznych występuje w podwójnej formie, umiarkowanej bądź radykalnej. Z punktu widzenia z kolei korzystania czy nawiązywania do systemów starożytności, mamy kierunki nawiązujące do szkoły eleackiej, jońskiej, perypatetyckiej, a nawet stoickiej.

Mimo tej wielorakości filozofia średniowieczna charakteryzuje się pewnymi własnościami, które są wspólne dla wszystkich jej odmian. Należą do nich te wszystkie, które wiążą się bezpośrednio z rozstrzygnięciami właściwego jej przedmiotu badania, a których jakość odróżnia ją od filozofii starożytnej, zwłaszcza okresu klasycznego. Otóż w tej filozofii przyjmuje się tezę o istnieniu transcendentnego osobowego Absolutu, stanowiącego zasadę egzystencji świata i człowieka. Absolut ten uzasadnia konieczność kosmosu i racjonalizm przyrody. Obowiązuje tu również teza o stworzeniu z niczego, teza o wyższości jednostki nad ogółem. W teorii poznania oprócz swoistego scjentyzmu i intelektualizmu występuje także woluntaryzm. Takich przeświadczeń filozoficznych, sprowadzających wielorakość filozofii średniowiecznej do pewnej jedności można wymienić znacznie więcej<sup>15</sup>.

Filozofia średniowieczna jest tak dalece zróżnicowana, że każda jej klasyfikacja zawierać będzie braki. Kryteria podziału tej filozofii mogą być różne. Od nich zależą różne zastane jej podziały. Wprawdzie zawsze są one odnajdywane w jej różnorodności, to jednak ze względu na to, że różnorodność ta nie jest jednoznaczna, stąd i kryteria, o których mowa, nie mogą mieć charakteru jednoznacznego, co w konsekwencji prowadzi do tego, że człony podziału nie zawsze są rozłączne. Patrząc na tę różnorodność nieco wnikliwiej, daje się znaleźć taką własność tej różnorodności, która pozwala dokonać, przy pewnym uproszczeniu, jej podziału na dwie klasy. Własność tę stanowią występujące w kulturze umysłowej sposoby rozumienia filozofii. W omawianym okresie zauważa się dwa nie sprowadzające się do siebie sposoby pojmowania filozofii: jeden o nastawieniu czysto noetyczno-scjentyistycznym, drugi sprowadzający filozofię w mniejszym lub większym stopniu do swoistego, określonego stylu życia. Dokoła tych koncepcji filozofii można skupić różnorodność poglądów filozoficznych konstytuujących filozofię średniowiecza jako całość.

Pierwszy z wymienionych sposobów rozumienia filozofii charakteryzuje się tym, że w podejściu do badania świata, człowieka i Boga eliminuje się wszystkie

---

<sup>14</sup> Szeroko na ten temat pisałem w: *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1994, s. 13–23.

<sup>15</sup> Por. W. Seńko, dz. cyt., s. 13.



treści pozanoetyczne. Filozofia w tej koncepcji jest czystą spekulacją, dociekaniem nie znającym umiaru w swych poznawczych tendencjach, jest radykalnie oddzielona od tego, co nazywa się chrystianizmem. Od strony statycznej jest systemem prawd teoretycznych, nawet takich które przekraczają pojętność rozumu, ale nie zwalniają człowieka od ich przenikania i wyjaśniania. Słowo „chrystianizm” rozumiane jest tu nie tylko jako pewna doktryna o Bogu i człowieku i świecie, ale jako pewien zespół normatywnych wskazań z zakresu obyczajów, a także jako realizacja tych wskazań, w imię owej teoretycznej nauki, w samym życiu jego wyznawców. Zjawisko owego radykalnego oddzielenia od tak pojętego chrystianizmu jest równoznaczne z wyeliminowaniem ze zrozumienia filozofii wszystkich treści pozanoetycznych i pozascjentystycznych. Filozofia w tej koncepcji występuje jako wiedza o świecie, człowieku i Bogu, jest budowana zgodnie z obowiązującymi wówczas czysto teoretycznymi kryteriami naukowości, zaczerpniętymi ze starożytnych nurtów racjonalizmu, a jej zadania są ściśle teoretyczne. Nurt filozoficzny prezentujący w średniowieczu taką koncepcję filozofii określa się nazwą „nurt scholastyczny”.

Drugi z wymienionych sposobów rozumienia filozofii charakteryzuje się z kolei tym, że filozofia jest utożsamiana zazwyczaj z chrystianizmem jako systemem norm moralno-emocjonalnych, prowadzących do określonego stylu życia, w naszym przypadku stylu życia chrześcijańskiego. Mówi się tu o „stylu”, gdyż styl tego życia wyznaczają cechy moralne i emocjonalne, zasadniczo odległe od własności intelektualnych. Słowo „filozof” w tym znaczeniu to człowiek, którego charakteryzują cechy bardziej moralne i emocjonalne niż intelektualne. Takie rozumienie filozofii funkcjonowało już od V w., a zostało przejęte ze znacznie wcześniejszych form życia chrześcijańsko-monastycznego i przetrwało przy pewnych modyfikacjach do końca średniowiecza, bo do XIV w., a nawet w pewnej postaci występowało w Odrodzeniu<sup>16</sup>. Zauważa się je jako wręcz konkurujące od samego początku kształtowania się doktryny chrześcijańskiej. Filozofię braną w sensie stylu życia chrześcijańskiego nazywano niekiedy filozofią „niebiańską”, „duchową” i przeciwstawiano ją filozofii „świeckiej”, „światowej”, czystej teoretycznej doktrynie, jako dociekaniu teoretycznemu do prawdy. Reprezentanci tego nurtu filozofii nawet formę życia monastycznego nazywają filozofią. Odon z Canterbury do jakiegoś studenta, który wstąpił do zakonu cystersów, powiedział: „Słyszę, żeś wzgardziwszy próżną filozofią tego świata, wybrałeś prawdziwą filozofię Chrystusa”. Ten nurt filozofii stał się w średniowieczu z czasem swoistą reakcją na doktrynerskie tendencje chrześcijaństwa.

Te dwa nurty – scholastyczny i niescholastyczny, wypełniają okres prawie tysiąca lat trwania kultury filozoficznej średniowiecza, przy czym nurt scholastyczny uważany jest za „szczytowy okaz średniowiecznej kultury umysłowej”.

---

<sup>16</sup> Por. J. Domański, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, „Studia Medievalistyczne” 19 (1978), z. 1, s. 74.

Dokonując takiego podziału, nie wyklucza się bynajmniej ich wzajemnego wpływu na siebie, a konsekwentnie pewnych wzajemnych powiązań, jeśli nie treściowych, to przynajmniej formalnych. Trzeba też pamiętać, że zarówno „scholastyka”, jak i „niescholastyka” nie są wolne od wewnętrznych zróżnicowań, a nawet pewnych sprzeczności. Na przestrzeni wieków przechodziły one różne koleje. Zwłaszcza w prądzie scholastycznym, już u samych jego początków ukształtowania się, spotyka się zróżnicowanie wśród najbardziej autentycznych reprezentantów uniwersyteckich magistrów teologii i filozofii tego nurtu, chociażby pod względem sposobu realizacji scholastycyzmu, a już w XIV w. nurt ten zaczął zdradzać cechy wewnętrznego rozkładu.

### 3. SCHOLASTYCZNE ROZUMIENIE FILOZOFII W ŚREDNIOWIECZU

Słowo *scholastyka* – jak wiadomo – pochodzi od słowa *schola*, czyli szkoła. Wykluczenie z tej „szkoły” wszelkich momentów pozascjentystycznych sprawia, że istotną cechą tego nurtu filozofii jest to, że z jednej strony, zadaniem filozofii w tym nurcie jest jedynie badanie świata, człowieka i Boga, z drugiej zaś, że badanie to realizuje się wyłącznie przy udziale naturalnych środków poznawczych, na które składały się wszelkiego rodzaju analizy intelektualne, prowadzące do odkrywania twierdzeń oraz formy poprawnego rozumowania. Mówi się, że „jedynie badanie świata, człowieka i Boga”, filozofia bowiem w tym nurcie nie pretenduje z założenia do ustawiania życia ludzkiego w kierunku tak lub inaczej pojmowanego szczęścia. W nurcie scholastycznym filozofii średniowiecznej przedmiotem rozważań był świat, człowiek i Absolut, a podstawowymi operacjami poznawczymi były naturalne operacje umysłowe, które dotyczyły nie tylko naturalnego świata transcendentnego, ale także treści o tym świecie wyrażonych w tekstach objawionych, jak również tekstach starożytnych filozofów. Przedmiotem filozofii w punkcie wyjścia były więc nie tylko dane doświadczenia tak lub inaczej pojętego, ale w dużym stopniu także dane o tych przedmiotach zawarte w Objawieniu i tekstach wspomnianych filozofów starożytnych. Te dwa ostatnie rodzaje danych stanowiły swoiste źródło ludzkiej wiedzy teoretycznej o wspomnianych przedmiotach. Uczynienie z danych teologicznych i danych doświadczenia starożytnej filozofii określonego typu źródła poznania filozoficznego w omawianym nurcie, podyktowane zostało przez wspomniane wyżej „nowe” pole badania, które zostało przyniesione przez ewangeliczną naukę o świecie, człowieku i Bogu. Owe „pole badania” uzasadnia w pełni nie tylko sposób uprawiania filozofii, ale także wprowadzenie w pewnym stopniu nowej problematyki.

Jeżeli chodzi o sposób uprawiania filozofii, to szczególną uwagę zwraca się w scholastyce na odczytanie tekstów zarówno filozoficznych, jak i ewangelicznych, mając na uwadze ustalenie ich poprawnych sposobów rozumienia. Na czynność ustalania poprawnego odczytywania sensów analizowanych tekstów już

we wczesnym okresie (do 1200 r.) składały się: *lectiones* i komentowanie tekstów. W szczytowym okresie (do 1300 r.) poszczególne jednostki wykładu ujmowano w problemy – *questio*. Wreszcie w ostatniej fazie scholastyki filozofia przybrała postać dyskusji stawianych zagadnień – *disputatio*. Trzeba tu dodać, że te operacje poznawcze nie dokonywały się w sposób potoczny, niezreflektowany. Były one określone odpowiednimi regułami o charakterze racjonalnym, i w ten sposób nadawały im charakter wyjątkowo racjonalistyczny. Pojawiające się interpretacje tekstów Objawienia oraz poglądów starożytnych filozofów były interpretacjami twórczymi. Zawarte w nich treści w wielu przypadkach posuwały naprzód mimo wszystko podejmowane dziedziny poznania objęte nazwą „filozofia”.

Gdy chodzi z kolei o „nową” problematykę, jaka pojawiła się w związku z nowym polem badania spowodowanym pojawieniem się chrześcijaństwa, to w jej zakres wchodziły zagadnienia przede wszystkim metodologiczne, a wśród nich jako podstawowe występowały: zagadnienie relacji zachodzącej między filozofią a teologią, problem sztuki myślenia i związana z nią gramatyka logiczną oraz wiele zagadnień z zakresu problematyki języka, która przypomina problematykę współczesnej semiotyki. W nurcie scholastycznym w uprawianiu filozofii nie ograniczano się jedynie, jak niektórzy sądzą, do interpretowania wiedzy książkowej i prowadzenia uczonych dysput. Ten wariant metody uprawiania filozofii w nurcie scholastycznym średniowiecza niewątpliwie występował, był bowiem naturalnie związany „nowym” polem badania. Nurt ten charakteryzują nadto trzy elementy, które jak się zdaje, doskonale koherują z tym, co już o nurcie tym powiedzieliśmy i stanowią jego bliższą konkretyzację. Byłyby to: abstrakcyjny styl myślenia, dialektyka, uznawanie autorytetu jako źródła poznania, postulat uprawiania teologii przy udziale filozofii. Nie trzeba, jak sądzę, uzasadniać, że wprowadzenie takich elementów w uprawianie filozofii jest także naturalną konsekwencją wspomnianego już nowego pola badania.

Termin „abstrakcyjny styl myślenia” oznacza tu proces myślenia czy postępowania naukotwórczego, w strukturze którego znajdują się takie operacje, jak: klasyfikacje, podziały, rozróżnienia, formalne przeciwstawiania, niekiedy alegoryczne analizy. Wszystko to jednak miało sprzyjać i faktycznie sprzyjało ścisłemu i precyzyjnemu wyrażaniu myśli i sztuce dyskusowania. Myślenie jest w tym nurcie filozofii średniowiecznej zawodem, stąd jego prawa są też szczegółowo określone. Ów styl funkcjonuje na bazie gramatyki. Była to gramatyka spekulatywna. W jej stosowaniu i przestrzeganiu jej reguł wyrażała się i realizowała troska scholastyków o język filozofii. Troska ta świadomie niekiedy doprowadzona była do ostatecznych granic. W ramach rozważań gramatycznych znajdowały się takie problemy, jak: teoria nazw ogólnych i jednostkowych, teoria znaczenia wyrażań językowych, problem własności terminów, supozycji, sposobów orzekania. Styl myślenia uwzględniający rozwiązanie tych problemów, jeśli odniesiony jest do tekstów, nazywa się je analizą logiczną lub egzegezą logiczną. W stylu tym znikają konkretne literackie interpretacje tekstów. Podejście do tekstów o takim cha-

rakterze jest momentem pozytywnym i godnym polecenia w uprawianiu wiedzy w ogóle, a wiedzy opartej na tekstach w szczególności. Nie jest ono wolne od niebezpieczeństw, może być bowiem doprowadzone do pewnego zwyrodnienia, może przerodzić się łatwo w werbalizm, ale to niebezpieczeństwo nie umniejsza wysokiej jakości i dobroczynnych jego skutków. Wielu scholastyków dochodziło do takiego zwyrodnienia, nie było to jednak zjawisko powszechne. Wspomniana tu gramatyka logiczna dotyczyła przede wszystkim warstwy językowej badanej lub wykładanej dziedziny poznania.

Dialektyka, *ars sermonialis*, dyscyplina mająca za przedmiot podanie reguł poprawnego myślenia. Była to więc dyscyplina, której przedmiotem było ludzkie myślenie, w przeciwieństwie do sztuk realnych, *artes reales*, które za przedmiot mają świat rzeczy realnych. Była sztuką odznaczającą się walorem powszechności, w tym sensie, że obojętne było, do jakich treści była stosowana. Sama w sobie była grą argumentów, budowanych na określonych podawanych przez nią formach argumentacji, mających prowadzić myśl ludzką do konkluzji koniecznych pod względem formalnym. Intelkt twierdzenia argumentowane musiał uznać na mocy samej formy. Niemniej dialektyka była procedurą, która nie kontrolowana, szybko prowadziła do formalizmu. Od takiego formalizmu broniło ją stosowanie jedynie do konkretnego, dobrze opracowanego w analizie poznawczej, przedmiotu. Bez tego zastosowania, a więc sama w sobie mogła być – jak się wyrażał Jan z Salisburii – pozbawiona życia i jałowa. Odpowiednio opracowany przedmiot, do którego była stosowana pozbawiał ją tej jałowości i wprowadzał rygor w procesie myślenia naukotwórczego w warstwie uzasadniania, a nawet odkrywania twierdzeń. Stosowanie dialektyki, jako narzędzia poprawnego myślenia, sprawiało, że średniowieczne scholastyczne myślenie filozoficzne było myśleniem wyjątkowo racjonalnym.

Uznawanie autorytetu z kolei, sprowadzało się do przyjmowania treści określonego tekstu-źródła za autorytatywny. Tu należy być ostrożnym w interpretacji tego momentu. Trzeba wyróżnić różne stopnie powoływania się na autorytety. U scholastyków najwyższą wartość miały teksty Pisma Świętego, natomiast za takie nie uznawano tekstów filozofów greckich. Tomasz na przykład nie traktuje tekstów Arystotelesa o takim stopniu autorytarności, jak teksty Pisma Świętego. W wielu przypadkach to zjawisko było relatywizowane do dziedziny poznania, o którą chodziło. Powoływanie się na teksty było momentem istotnym dla scholastyki jako nurtu filozofii średniowiecza, a to dlatego, że w tej epoce, teksty zwłaszcza biblijne stanowiły jedno z istotnych źródeł wiedzy nie tylko teologicznej, ale także pozateologicznej. To była właśnie wiedza ze znanych już powodów przerstająca wartością wiedzę naturalnego rozumu i doświadczenia i stąd było nie możliwe z nią się nie liczyć. Podkreśla się nawet, że wyrzeczenie się tej cechy zniszczyłoby scholastykę. Niemniej scholastyka nie jest okresem, w którym powtarza się, jedynie w innej formie to, co zostało odziedziczone po wiekach poprzednich. Nie jest też prawdą, że metoda autorytetu była stosowana w równym

stopniu i zawsze w uprawianiu wszelkiego poznania. W najwyższym stopniu stosowana była w uprawianiu teologii, gdzie autorytet Pisma Świętego odgrywał zasadniczą rolę. Natomiast w przypadkach innych nauk, w tym także filozofii, zasada autorytetu nie obowiązywała jako zasada powszechna i bezwzględna.

W przypadku poglądu kierowania się autorytetem w wiedzy pozateologicznej spotkać można dwa podejścia. Jedno, w którym dla wiedzy objawiającej się w tekstach poszukuje się potwierdzenia w wiedzy uzyskanej na drodze rozumu czy doświadczenia, drugie, w którym dla prawd uzyskanych na drodze rozumu bądź doświadczenia szukało się potwierdzenia w tekstach bądź biblijnych, bądź starożytnych filozofów. Wyraźnie widoczne jest nadto trzecie stanowisko, zauważone u takiego scholastyka jak Tomasz z Akwinu. Zmierza on do tego, aby wydobyć własne prawa rozumu i ukazać autonomię poszczególnych rodzajów wiedzy. Tomasz uważa się za mistrza racjonalnego myślenia, który ściśle rozgranicza odpowiednio rolę autorytetu i rolę rozumu w uprawianiu poszczególnych dziedzin wiedzy. Oddziela wyraźnie porządek rozumu i porządek wiary, a w konsekwencji oddziela teologię od filozofii pod względem metodologicznym. W każdym razie nie spotyka się u niego ani w teorii, ani w praktyce głoszenia zależności metodologicznej między tymi dwiema dziedzinami poznania.

Następstwem uznania treści tekstów biblijnych i dzieł starożytnych filozofów za jedno ze źródeł poznania świata i człowieka było powstanie różnych rodzajów literackich. Były to między innymi: „komentarze”, „kwestie” i „sumy”. Bliższa ich analiza ukazuje, że zawarte w nich poglądy i rozwiązania nie ograniczają się jedynie do komentowania w sensie doprowadzenia do pełniejszego zrozumienia tekstów, nie wyraża się w nich jakiegoś kurczowego trzymania się tradycji, co mogłoby świadczyć o braku wszelkiego postępu naprzód. Niekiedy, mając na uwadze te trzy rodzaje utworów literackich o treściach naukowych, błędnie interpretuje się, w ocenie epoki średniowiecza, a w niej nurtu scholastycznego funkcję, jaką pełniły one w rozwoju nauki. W komentarzach formułuje się krytyki i ujawniania własne osiągnięcia i rozwiązania, stanowią one swoistą formę dyskusji<sup>17</sup>. W nurcie scholastycznym są powszechną średniowieczną formą tego, co dzisiaj nazywa się dziełami naukowymi<sup>18</sup>. „Kwestie” oznaczały szczegółowe problemy. Zwykle owe szczegółowe problemy były omawiane w ramach komentarzy. Dlatego też scholastyczne komentarze należy uważać za w pełnym tego słowa znaczeniu naukowe rozprawy. *Summa* oznacza w XIII w. dzieło, które podjęte zostało w potrójnym celu: jego zadaniem jest, po pierwsze, wyłożyć zwięźle, skrótowo całość danej dziedziny wiedzy, po drugie, ukonstytuować w formie syntezy przedmioty tej wiedzy tak, żeby synteza nakładała się na poszczególne rozczłon-

<sup>17</sup> Por. A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypaciewicz, t. II, Warszawa 1960, s.10.

<sup>18</sup> Albert Wielki na przykład swoje własne badania botaniczne zawarł w komentarzu do pseudoarystotelesowskiego dzieła *De vegetabilibus et plantis*, które w przekładzie Alfreda Sarelshela było głównym źródłem teorii botanicznej aż do XVI w. Zob. A. C. Crombie, dz. cyt., t. I, s. 180.

kowane analizy; po trzecie, zrealizować to zadanie w taki sposób, żeby dzieło było dydaktycznie dostosowane do potrzeb studentów. Ten gatunek literacki zakładał duży stopień inwencji.

Ważnym momentem charakteryzującym scholastyków jest teza głosząca konieczność korzystania z filozofii w uprawianiu teologii. Podbudowana jest ona nie tylko wielkim zaufaniem, prezentujących ten nurt myślowy, do rozumu, ale także sytuacją społeczną, która dyktowała w pewnym sensie konieczność wzmocnienia teologii przez rozum. Stąd filozofia jako wiedza racjonalna, brana przede wszystkim w aspekcie funkcjonalnym, była wykorzystywana w uprawianiu teologii. W teologii korzystało się z operacji poznawczych prowadzących do twierdzeń filozoficznych, kierowanych regułami logicznymi, czyli dialektyką. Takiego sposobu podejścia do problematyki teologicznej nie podważały nawet wpływy antydialektyków, począwszy od Piotra Damiani, a skończywszy na św. Bernardzie łącznie. Berengar z Tours, już w XI w., nawiązując do Augustyna, pisał w związku z tym zagadnieniem: „Jest sprawą wielkich dusz posługiwać się dialektyką we wszelkiej materii, kto zaś stworzony pod względem rozumu na podobieństwo Boże, nie posługuje się dialektyką, ten poniża własną godność i nie może się co dzień odradzać na podobieństwo Boże”<sup>19</sup>. Zwolennikami tej tezy są: Lanfranc, Anzelm z Aosty, a później Jan z Salisbury (1120–1180), dla którego dialektyka czyli logika oznacza *ratio dissernendi, per quam totius prudentiae agitatio solidatur*, a więc swego rodzaju „intelektualną roztropność” obowiązującą nie tylko w teologii, ale w każdej dyscyplinie naukowej. Była to jedna z pierwszych prób pełnego wprowadzenia logiki arystotelesowskiej do ówczesnej teologii, jako sztuki umiejętności mówienia i poprawnego rozprawiania o prawdach wiary. Sztuki tej należało się uczyć przed teologią<sup>20</sup>. Podobne stanowisko, może jedynie bardziej radykalne głosi: Piotr Abelard. Dialektyka stanowi według niego środek do poznania i rozumienia tego, co się poznaje. Może być więc rozszerzona na wszelkie dziedziny poznania. Nazywa się jego stanowisko jako „bardziej radykalne”, postawił bowiem przed logiką dwa zadania: jedno polegające na umiejętności tematycznego filozofowania, drugie – na umiejętności przechodzenia od poznawczej analizy słów do rozumienia ich treści, a przez rozumienie tych treści do poznania rzeczy<sup>21</sup>. Albert Wielki, Tomasz z Akwinu wprawdzie oddzielali porządek filozofii od porządku teologii, o czym już wspomniano, to jednak jeżeli chodzi o logikę jako naukę podająca reguły poprawnego rozumowania, byli zwolennikami wykorzystywania jej także w uprawianiu teologii.

W wymienionych wyżej własnościach wyrażała się koncepcja filozofii nurtu scholastycznego, której, co już było powiedziane, najistotniejszą cechą był „teore-

<sup>19</sup> Cytat zaczerpnięty z: M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Roznerowa, Warszawa 1974, s. 77–78.

<sup>20</sup> Por. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1967, s. 209.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 215.

tyzm". Niemniej nurt ten, podobnie jak cała epoka średniowiecza, nie jest jednolity<sup>22</sup>. Źródeł tej swoistej wielorakości w scholastycznym nurcie filozofii średniowiecza szukać należy w różnych sposobach i stopniach realizowania wyżej wymienionych momentów charakteryzujących koncepcje filozofii w tym nurcie. Same natomiast wskazane momenty genetycznie są związane z polem. Innymi słowy ów „teoretyzm scholastyczny” realizowano w tym nurcie w różnoraki sposób. Stąd określenia tego nurtu filozofii w średniowieczu nie mogą oddawać w pełni faktycznego ich stanu.

W XIV w. wśród scholastyków, spostrzega się odbieganie od scholastycznej koncepcji filozofii. Wydaje się, że to odchodzenie zauważa się w stawianiu wśród zadań filozofii także zadań pozateoretycznych. Spotyka się je w tym nurcie filozofii w różnych postaciach. Nie jest jednak tak, aby w ogóle wykluczano zadania teoretyczne ani tak, aby filozofię samą w sobie, jako wiedzę, sprowadzano do pozateoretycznego aspektu. Jest jedynie tak, że aspektowi temu przypisywano pierwszeństwo aksjologiczne z punktu widzenia potrzeb ówczesnego człowieka. Wprawdzie w scholastyce spotyka się zjawisko wykorzystywania filozofii np. do racjonalizacji religii chrześcijańskiej, przy równoczesnym wyraźnym jej oddzieleniu od teologii u takich trzynastowiecznych scholastyków, jak: Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Bonawentura, a także u aweroistów łacińskich, to jednak podstawy takiego zjawiska były zdecydowanie inne niż w przypadku czternastowiecznych scholastyków, podstawy te były teoretyczne. Innym objawem odchodzenia od scholastycznej koncepcji filozofii, ale bardziej już reakcyjnym w stosunku do scholastyki, było dawanie pierwszeństwa aksjologicznego etyce poprzez widzenie w niej naprawdę godnej uwagi dziedziny poznania, ze względu na jej przedmiot, jakim jest człowiek i jego potrzeby. W tej koncepcji etyka, nie tylko swoją pozycję wśród innych dyscyplin filozoficznych, sama sobie uzasadniała<sup>23</sup>, ale nadto spełnia czysto praktyczne cele, a w ten sposób odbiega swym charakterem od scholastycznego teoretyzmu czy scjentyzmu.

Takie podejście zauważa się u Rogera Bacona. Antyscjentyzm scholastyczny wyraża się u niego w podporządkowaniu etyce wszystkich nauk, a zwłaszcza filozofii. Zawartą w etyce problematykę, jako problematykę związaną bezpośrednio z człowiekiem, uważa za najważniejszą, a uzasadnia to tym, że ona jedyna uczy dobra ludzkiej duszy. Wszystkie inne nauki istnieją dla niej. Żadna z nauk nie może mieć pożytku bez uwzględnienia wymiaru etycznego<sup>24</sup>. Na pierwszym miejscu etykę umieszczał także Jan Buridan. Etyka miała prowadzić człowieka do

<sup>22</sup> Por. M. D. Chenu, dz. cyt., s. 69.

<sup>23</sup> Wyróżnić można w scholastyce dwa stanowiska co do etyki: jedno, w którym podkreślanie takiej aksjologicznej pozycji etyki wiązało się z odstępstwem od scholastycznego teoretyzmu, to jest od uzasadniania jej wcześniejszymi dyscyplinami filozoficznym oraz drugie, które nie mają nic wspólnego z teoretyzmem. Wedle tego ostatniego, etyka swą pozycję i wartość sama sobie uzasadnia. Tę drugą uważa się tu za nie scholastyczną.

<sup>24</sup> Por. M. D. Chenu, dz. cyt., s. 84.

stanu szczęśliwości. Podobnie jak w przypadku Rogera Bacona jest ona uprawiana w oderwaniu od metafizyki. Jeden i drugi za pierwotną zasadę racjonalności rzeczywistości uważał nie boski intelekt, ale wolę Boga. W tak pojętej etyce szczególny akcent padał na teorię cnót, jako narzędzi prowadzących do szczęścia.

Teoretyzm scholastyczny dekonstruowany był także przez Jana Dunsza Szkota. Zastępuje on intelektualizm scholastyczny woluntaryzmem i związanym z nim intuicjonizmem. Wiadome jest, że scholastyczny scjentyzm i intelektualizm zasadzał się na przekonaniu o racjonalnej strukturze rzeczywistości, która racjonalność genetycznie wiązała się z bożym intelektem. Według Jana Dunsza Szkota u podstaw racjonalności świata występuje nie intelekt boski, ale wola Boga, stąd nie rozum, lecz wola Boga jest pierwszą zasadą filozoficzną, również nie abstrakcja, ale intuicja jest źródłem poznania, nie ogóły, ale jednostki stawały się przedmiotem poznania. Było to wyraźne odstępowanie od scholastyki w samej jej najbardziej podstawowej teoriopoznawczej i metafizycznej treści. Nie można tu nie wspomnieć też Wilhelma Ockhama, który idąc za myślą filozoficzną Dunsza Szkota i akceptując tę myśl, odmówił najwyższej pewności metafizyce i innym dyscyplinom filozoficznym. Przeciwwstawił się całkowicie teoretyzmowi scholastycznemu. Jak zaznacza W. Tatarkiewicz jego stanowisko było antysystematyczne, antydogmatyczne, antyracjonalistyczne i antyrealistyczne. Przyjmował, że pewność ma jedynie etyka. Poznaniu introspekcyjnemu przypisywał znacznie większą wartość nad innymi typami poznania, a w związku z tym na pierwsze miejsce wysuwał poznanie samego siebie.

#### 4. POZASCHOLASTYCZNE ROZUMIENIA FILOZOFII W ŚREDNIOWIECZU

Pozascholastyczne orientacje filozoficzne średniowiecza to przede wszystkim te, które charakteryzują się momentem ateoretyzmu. Ów ateoretyzm wrażał się w pojmowaniu filozofowania jako sposobu życia, a nie jako sposobu poznawania. Niescholastyczne poglądy na filozofię w średniowieczu nie występują jednak w jednolitej formie. Analogicznie jak w przypadku scholastycznego pojmowania filozofii spotykamy różne stopnie odbiegania od teoretyzmu, czyli od scjentyistycznego nastawienia w filozofowaniu. Odnajdujemy tu pogląd, wedle którego filozofia jest nie tyle badaniem teoretycznym świata, Boga i człowieka, ale raczej „sztuką życia”, i to w dodatku, sztuką życia nie w wymiarze doczesnym, jak to było w poprzedzającym ją okresie, tj. trzecim okresie filozofii greckiej, ale w wymiarze eschatologicznym. Filozofia stanowiła swoistą syntezę religijnego i naturalnego patrzenia na świat, na życie i na człowieka. Głównym przedmiotem jej zainteresowania był sam człowiek i był on rozpatrywany w aspekcie swego przeznaczenia.

Sposób pojmowania filozofii w średniowieczu, jako swoistej reakcji na kształtowanie się filozofii scjentyistycznej, nie był oryginalny, wcześniej bowiem



występował w starożytności i był swoistą jego kontynuacją. W końcowej fazie filozofii starożytnej proces odteoretyzowania filozofii znacznie się pogłębił w stosunku do poprzedzającej ją fazy. Pogłębienie to polegało na tym, że wprawdzie podejmowało się w niej jeszcze problematykę związaną z człowiekiem, jego życiem, lecz zupełnie w innym aspekcie niż było to w poprzednim jej okresie. Filozofia w końcowym okresie starożytności staje się „sztuką” życia, ale już nie w wymiarze doczesnym, lecz wiecznym. Filozofia przestała być narzędziem poznania świata, człowieka, czy też uszczęśliwiania człowieka w wymiarze ziemskim, ale stała się narzędziem łączenia człowieka z bóstwem jako gwarantem szczęśliwości wiecznej. Podstawowym problem filozofii było pytanie: jak wyzwoić się z życia i połączyć się z bóstwem, jak żyć, aby osiągnąć szczęście wieczne.

W średniowieczu w filozofii tej orientacji nawiązywano niewątpliwie do tradycji starożytności. Jej ateoretyczny charakter sprowadzał się, podobnie jak w starożytności, do traktowania filozofii jako środka mogącego doprowadzić człowieka do Boga. Stąd cała problematyka tak rozumianej filozofii wyczerpywała się w zagadnieniach dotyczących relacji między człowiekiem a Bogiem. Wówczas to pojawiły się takie określenia filozofii jak: „rozmyślanie nad śmiercią”, „upodobnienie się do Boga”, „nauka umierania”. Taki pogląd na filozofię charakteryzował przede wszystkim chrześcijańskich ascetów. Filozofia w ich rozumieniu to, chrześcijański sposób życia, w szczególności sposób życia monastycznego. Bliscy takiego rozumienia filozofii byli wszyscy ci, którzy nazwy *filozofia* używali zamiennie z nazwą *chryścianizm*, która to nazwa oznacza w ich rozumieniu dziedzinę wiary i wynikających z niej konsekwencji. Jest też stosowna przez nich na określenie osobistości „filozoficznej” o cechach bardziej moralnych i emocjonalnych niż intelektualnych<sup>25</sup>.

Odbiegając od scholastycznej, koncepcję filozofii w średniowieczu, zauważa się u humanistów XII w., którzy uchodzą za poprzedników nurtu scholastycznego i za takich, którzy nurt ten przygotowywali swoją twórczością, a więc nie wykluczający z koncepcji filozofii momentów racjonalnych. Wśród nich wymienić należy między innymi: Abelarda i Jana z Salisbury. Pierwszy zasłużył się w dziejach tworzenia filozofii scholastycznej właściwą mu umysłowością spekulatywną, swoim pozytywnym nastawieniem do stosowania logiki w filozofii i teologii, a konsekwentnie także do filozofii Arystotelesa, którego uważał za najznakomitszego przedstawiciela tej właśnie dyscypliny. Był zwolennikiem stosowania dialektyki w rozważaniach teologicznych, w stylu scholastycznym. Jeśli zalicza się go do prezentujących poza scholastyczny nurt filozofii, to dlatego, że był on twórcą etyki intencji. W etyce widział ostateczny cel każdej nauki. „Lgnąc – mówi on – sercem do szkół naszych filozofów, kształciłem się na ich naukowych teoriach jak i autorytetach, w końcu poświęciłem się samej filozofii moralnej, która jest ostatecznym celem każdej nauki, a dla której uznałem za konieczne

<sup>25</sup> Por. J. Domański, dz. cyt., s.71.

przestudiować wszystkie inne umiejętności”. Etykę tę nazywa „boską mądrością”. Jej zadaniem jest ukazanie Boga człowiekowi jako celu ostatecznego, ale nie tylko ukazanie w sensie teoretycznym, ale ukazanie przez realizację Boga w życiu konkretnych ludzi. Warto wspomnieć, że w tym czasie mamy do czynienia z dwoma sposobami rozumienia etyki: w jednym etyka jest nauką ukazującą drogi do Boga, czyli sposoby jego uzyskania, jest po prostu teorią, w drugim sposobie rozumienia, etyka jest osiągnięciem Boga, Jego realizacją, które dokonuje się przez urzeczywistnienie cnót i nazywana była „boską mądrością”. Abelard jest reprezentantem drugiej koncepcji etyki, w tym sensie, że uważa ją za wyższą, ponieważ w niej następuje autentyczna realizacja dobra, a nie tylko wskazanie na dobro tak, jak to jest w etyce jako teorii. Z tej racji, co już zaznaczono, zaliczyć go można do reprezentantów pozascholastycznej koncepcji filozofii<sup>26</sup>.

Jan z Salisburii wprawdzie różni się od swego mistrza – Abelarda – zwłaszcza poglądami na logikę, gdy chodzi o jej rozpatrywanie samej w sobie, a nie w funkcji jej stosowania jako narzędzia wiedzotwórczego, to jednak nie jest on wrogiem stosowania logiki w uprawianiu różnych nauk i docenia jej wartość w tym aspekcie. Niemniej jednak, podobnie jak jego nauczyciel, nie logikę stawia na pierwszym miejscu w hierarchii wartości nauk, ale etykę. Jest też bliski utożsamiania etyki jako prawdziwie wartościowej ze sposobem życia wyznaczonym zasadami etyki. Według tego myśliciela, aby być filozofem, nie wystarczy teoretyzować, trzeba nadto żyć swoją doktryną, to znaczy postępować zgodnie z naukami, które się głosi. Jeżeli Bóg jest prawdziwą Mądrością, to filozofia – zgodnie z etymologią swej nazwy polega na umiłowaniu Boga<sup>27</sup>. Jego poglądy na temat filozofii nie mieściły się w koncepcji scholastycznej także dlatego, że nie rzeczywistość jako taka, według niego, była przedmiotem filozofii, ale człowiek w jego relacji do celu ostatecznego. Nadto w teorii poznania charakteryzował go sceptycyzm w tym sensie, że dostrzegał ograniczoność wiedzy ludzkiej<sup>28</sup>.

Innym wyraźnym reprezentantem pozascholastycznych nurtów filozofii jest Tomasz à Kempis. W całej jego twórczości zauważa się zepchniecie scholastycznej koncepcji wiedzy, a w tym także filozofii przepojonej intelektualizmem i scjentyzmem scholastycznym, na drugie miejsce. Na pierwszym miejscu umieszcza on wiedzę jako „dobre życie”. Zdaniem Tomasza à Kempis prawdziwa mądrość utożsamia się z życiem pełnym cnót. Ale tak pojęta mądrość zakłada znajomość samego siebie, stąd przedmiotem prawdziwej filozofii jest człowiek, a samo filozofowanie sprowadza się do refleksji człowieka nad samym sobą. Nie znaczy to jednak, że stosunek Tomasza à Kempis do wiedzy tego świata jest negatywny, wiedzę taką on akceptuje, nie mniej nie występuje ona w kategoriach

<sup>26</sup> Szerokie charakterystyki tych dwóch myślicieli dwunastowiecznych w tym aspekcie czytelnik może znaleźć u J. Domańskiego, dz. cyt., s. 74–76.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 77.

<sup>28</sup> Por. W. Tatariewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1968, s. 266.

życia umysłowego na pierwszym miejscu<sup>29</sup>. Zepchnięcie wiedzy tego świata, a więc takiej, jakiej dostarczają nauki łącznie z filozofią o właściwym jej scjentyzmie scholastycznym na drugie miejsce, sądzić można, podbudowane było u Tomasza à Kempis sceptycyzmem<sup>30</sup>.

To, co charakteryzuje niescholastyczne nurty filozofii średniowiecznej to ich antyintelektualizm i antyscjentyzm. Taka postawa znajdująca swój wyraz w koncepcji filozofowania w średniowieczu nie jest zjawiskiem pierwotnym. Zjawisko to jest ostatecznie warunkowane nastawieniem ówczesnego człowieka na osiągnięcie w swoim życiu Boga. Owo nastawienie jest momentem genetycznie związanym z pojawieniem się chrześcijaństwa i pierwszą jego doktryną, nazywaną najczęściej chrystianizmem, a pochodzącą z najwcześniejszego okresu tworzenia się kultury umysłowej chrześcijaństwa. Konsekwencją tego nastawienia jest właśnie rozgraniczanie między filozofią a chrystianizmem i zrazem podkreślanie wartości tego drugiego. Podkreślenie to znajduje wyraz w tym, że uważa się, iż prawdziwą filozofią jest chrystianizm. Takie stanowisko, przy pewnych interpretacjach, zauważalne jest już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Niezależnie od tego jak interpretowało się problem relacji: chrystianizm a filozofia, sądzono zazwyczaj, że prawdziwą filozofią jest właśnie chrystianizm, pojęty jako dziedzina wiary i wszystkich wynikających z niej konsekwencji. Chrystianizm uznawano za „prawdziwą filozofię”, ze względu oczywiście na cel ostateczny człowieka, jakim jest osiągnięcie Boga, a filozofię w zasadzie rozumiano jako praktykowanie cnoty. Taki pogląd daje się odnaleźć u św. Pawła, św. Justyna, Klemensa Aleksandryjskiego, Euzebiusza z Cezarei, Jana Chryzostoma, Grzegorz z Nazjanzu i wielu innych. Dla Euzebiusza prawdziwym filozofem jest asceta-eremita, oddany modlitwie i kontemplacji. Jan Chryzostom prawdziwą „mądrość” upatrywał w działaniu, a Grzegorz nawet refleksję teologiczną wspartą logiką uważał za szczególny sposób życia. Dla Justyna chrześcijaństwo jest prawdziwą filozofią, wypełnia bowiem obietnice filozofii, tj. znalezienie Boga, a konsekwentnie prowadzi do zbawienia. Tej filozofii – jak sam wyznaje – nie znalazł w pismach starożytnych filozofów. Klemens Aleksandryjski uważa, że filozofia jest na usługach mądrości, pojętej po stoicku, a więc wiedzy o sprawach boskich i ludzkich. Jan Chryzostom z kolei prawdziwą filozofię upatrywał w działaniu, nazywał bowiem filozofię dążeniem do mądrości, pojętej jako Bóg. Grzegorz z Nazjanzu domaga się w uprawianiu filozofii podmiotu o czystym sercu i czystym ciele lub przynajmniej podmiotu dążącego do takiej czystości<sup>31</sup>.

Można byłoby bliżej jeszcze scharakteryzować tę własność pozascholastycznych postaci filozofii średniowiecza nad to, co już uczyniono, prezentując pewne

<sup>29</sup> Por. J. Domański, dz. cyt., s. 78–79.

<sup>30</sup> Wiele tekstów na poparcie tej tezy czytelnik znaleźć może u J. Domańskiego, dz. cyt., s. 78–79.

<sup>31</sup> Por. R. Böhner, É. Gilson, *Historia filozofii...*, s. 29–118, por. także J. Domański, dz. cyt. s. 40–42.

konkretne jej przejawy, jednak ze względów czysto technicznych należy z tego zrezygnować. Dodajmy jedynie, że antyscjentyzm jest w tym przypadku swoistą postawą wyrażającą się w tym, że w mniejszym lub większym stopniu w tej koncepcji filozofii rezygnuje się z teoretyczności filozofii na korzyść jej instrumentalności skierowanej na urzeczywistnienie ostatecznego celu człowieka, jakim jest jego zbawienie. W tych ujęciach filozofii teoretyczność, oczywiście scholastyczna, która wyraża się w sposobie uprawiania filozofii, w którym niewątpliwie istotną rolę odgrywało działanie rozumu ujawniające się w stosowaniu logiki oraz w stawianiu filozofii czysto teoretycznych zadań, w prowadzeniu umysłu ludzkiego do osiągnięcia prawdy, bez wyraźnego uwzględniania celów praktycznych, zostaje zastąpiona swoiście pojętym praktycyzmem, którego kresem jest Bóg.

Jak sądzę, w powyższych rozważaniach, ukazano specyfikę scholastycznego nurtu filozofii na tle innych jej nurtów w średniowieczu. Wskazano też na koherencję tych nurtów, w wielu aspektach, z chrześcijaństwem i towarzyszącą mu nauką. Chciano szczególnie podkreślić myśl, że zetknięcie się „nauki” zawartej w Ewangelii, a dotyczącej świata, Boga i pozycji człowieka w świecie, uzyskanej na drodze objawionej, z zastaną nauką dotyczącą tych samych dziedzin, ale uzyskaną na drodze naturalnych procesów poznawczych, doprowadziło do powstania nowego pola badawczego i zarazem nowych celów poznawczych, a w związku z tym wszystko, co w dziedzinie umysłowej, od tego momentu powstawało, tworzyło się na gruncie owego pola i jest w stosunku do tego pola proporcjonalne.

KS. PIOTR MOSKAL  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Lublin

## PROBLEM POZNANIA BOGA W WYNIKU ROZUMOWANIA

We współczesnej filozofii Boga i religii rozważa się trzy możliwości uzasadnienia zdań o istnieniu Boga i trzy możliwości usprawiedliwienia ludzkich przekonań teistycznych: doświadczenie religijne, wiara w objawienie i rozumowanie. Prezentowany tekst dotyczy poznania Boga w wyniku rozumowania zarówno o charakterze filozoficzno-dowodowym, jak i o charakterze przedfilozoficznym.

### A. PROBLEM DEMONSTRATYWNEGO POZNANIA BOGA

#### I. PROBLEM UZASADNIENIA TEZY TEISTYCZNEJ NA BAZIE POZNANIA NAUKOWEGO

Problematykę istnienia Boga wielokrotnie podejmowano w kontekście nauk przyrodniczych. I tak argumentowano za istnieniem Boga z faktu początku życia organicznego (J. Hontheim, A. Farges, B. Boedder, M. Sieniatycki, M. Monaco, J. Van der Meersch, J. Donat)<sup>1</sup> czy z wchodzącej w skład dynamicznego obrazu wszechświata hipotezy osobliwości początkowej (J. Jeans, A. Eddington, E. A. Milne, E. T. Whittaker, J. Donat, K. Wajs, I. Różycki i in.)<sup>2</sup>.

W argumentacjach tych ewentualne zdanie o istnieniu Boga zostaje wywnioskowane ze zdania stanowiącego kreacjonistyczną interpretację hipotezy punktu

---

<sup>1</sup> Krytycznie o tej argumentacji pisze K. Kłósak (*W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa 1955, s. 107–256).

<sup>2</sup> Tamże, s. 11–106; K. Kłósak, *Teoria ekspansji przestrzennej wszechświata a zagadnienie istnienia Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 414–430; H. Piersa, *Ocena dowodu ze wzrostu entropii*, w: W. Granat, *Teodycea. Istnienie Boga i Jego Natura*, wyd. 2, Lublin 1968, s. 248–255, s. 255–261; L. Wciórka, „Wiedzieć, że jest Bóg”. *Elementy teodycei*, Poznań 1985, s. 141–149; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, wyd. 3, Lublin 1993, s. 171–183; J. Turek, *Filozoficzno-światopoglądowe implikacje dynamicznego obrazu wszechświata*, w: *Obrazy świata w teologii i w naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Tarnów 1996, s. 125–145.

osobliwego ewolucji wszechświata. Ta kreacjonistyczna interpretacja nie jest jednak rezultatem poznania przyrodniczego, ale filozoficznego. Mając to na uwadze, powiada się, że nauka nie rozwiązuje ani problemu istnienia Boga, ani zagadnienia kreacjonizmu<sup>3</sup>. Mamy więc do czynienia z próbą filozoficznej interpretacji jednego z modeli ewoluującego świata. Jaka jest wartość poznawcza tej interpretacji? Czy ma ona charakter koniecznościowy i nieobalalny? Otóż w rezultacie interpretacji hipotetycznego obiektu, jakim jest odnośny model kosmologiczny, otrzymuje się poznanie jedynie hipotetyczne.

Istnieje jeszcze inny sposób stawiania problemu Boga czy doprowadzania pod problematykę Boga na bazie nauk przyrodniczych<sup>4</sup>. Chodzi mianowicie o samą faktyczność matematycznego przyrodoznawstwa, możliwą dzięki racjonalności przyrody, jej matematyczności, liczbowej określoności, dzięki temu, że zawiera ona w sobie pewne informacje. Szukając racji owej racjonalności, wskazuje się na fakt stworzenia i pośrednio na Stwórcę<sup>5</sup>, na rozumny plan, według którego skonstruowana jest przyroda, na Transcendentną Granicę naszej wiedzy<sup>6</sup>, na pole racjonalności, które czyni się składnikiem tzw. pierwotnego aspektu natu-

<sup>3</sup> Jan Paweł II naucza: „Pragnienie naukowego udowodnienia istnienia Boga oznaczałoby sprowadzenie Go do poziomu bytów naszego świata, a więc błąd metodologiczny już samej kwestii, kim jest Bóg. Nauka musi uznać swoje ograniczenia i swoją niemoc w dotarciu do istnienia Boga: nie może tego istnienia ani potwierdzić, ani zanegować” (*Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Citta del Vaticano 1987, s. 112). W podobnym duchu wypowiadają się inni autorzy. Profesor fizyki teoretycznej P. Davies uważa, że „pytania »ostateczne« zawsze będą wykraczały poza zakres nauk przyrodniczych w ich zwykłym rozumieniu. [...] gdy przychodzi do podjęcia fundamentalnych kwestii związanych z istnieniem, nauka i logika zaczynają nas zawodzić. Nie chcę tu powiedzieć, że dają one niewłaściwe odpowiedzi, lecz że nie są w stanie odpowiedzieć na pytania typu »dlaczego« (w przeciwieństwie do »jak«), z którymi wtedy mamy do czynienia” (*Plan Stwórcy. Naukowe podstawy racjonalnej wizji świata*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1996, s. 13, 251). Z kolei fizyk, historyk nauki i teolog katolicki S. L. Jaki twierdzi, że „wszechświat tworzy prawdziwą i określoną całość wszystkich spójnie oddziałujących rzeczy. Dlatego jeżeli kosmolog odczuwa potrzebę wprowadzenia tej całości z jakiegoś innego czynnika, nie zajmuje się on już fizyką, lecz metafizyką. Bo wiem ów inny czynnik nie może być rzeczą, która oddziałuje z wszechświatem w sposób, w jaki oddziałują rzeczy. [...] kosmolog nie odwołuje się już do fizyki, kiedy stwierdza – jak robi to prof. Hawking – iż pełne zrozumienie wszechświata da odpowiedź na pytania: »Czemu jest on taki, jaki jest i dlaczego w ogóle istnieje?« Podnosząc takie zagadnienia kosmolog wprowadza kwestie metafizyczne dotyczące istnienia Stwórcy” (*Bóg i kosmologowie*, tłum. P. Bołtuć, Racibórz–Wrocław 1995, s. 65). Krytycznie ocenia wartość scjentystycznych argumentacji za istnieniem Boga wielu innych autorów. Por. np. Z. J. Zdybicka, *Naukowy obraz świata materialnego a problem poznania istnienia Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 11(1968) nr 2, s. 15–26; S. Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, do druku przygotował T. Szubka, Lublin 1989, s. 229–240.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 117–121.

<sup>5</sup> S. Jaki, dz. cyt., s. 54–55.

<sup>6</sup> M. Heller, *Początek świata*, Kraków 1976, s. 183; tenże, *Czy fizyka jest nauką humanistyczną?*, Tarnów 1998, s. 179–180.

ry Bożej<sup>7</sup>. Taki sposób stawiania problemu Boga również wykracza poza procedurę badań naukowych. Pytanie o rację matematyczności przyrody jest pytaniem filozoficznym, tyle że postawionym na bazie jednego tylko przejawu racjonalności świata. Ta bowiem nie wyczerpuje się w aspektach dostępnym matematycznemu przyrodoznawstwu.

## II. PROBLEM UZASADNIENIA TEZY TEISTYCZNEJ W WYNIKU DOWODZENIA APRIORYCZNEGO

Nie wchodząc w kontrowersje związane z interpretacją intencji, którymi kierowali się twórcy tzw. dowodów ontologicznych<sup>8</sup>, podejmujemy następujący problem: czy można uzasadnić prawdziwość zdania o faktyczności realnego, pozapodmiotowego istnienia Boga, czyniąc przedmiotem analiz treść pojęcia Boga?

Oto fragment znanego *ratio Anselmi* z drugiego rozdziału *Proslogionu*<sup>9</sup>: „tenże sam głupiec, gdy słyszy to właśnie, co mówię: »coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane«, rozumie to, co słyszy, a to, co rozumie, jest w jego intelekcie, nawet gdyby nie rozumiał, że ono jest”. Otóż w intelekcie nie jest Bóg („coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”), ale określone rozumienie (pojęcie) Boga jako czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane. Jeśli zatem Anzelm pisze: „jest przynajmniej w intelekcie coś ponad co nic większego nie może być pomyślane [...]”. Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie”, to prawdopodobnie chce powiedzieć, że treść pojęciowa: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” nie może być tylko treścią pojęciową, istniejącą w intelekcie (w podmiocie poznającym), ale musi być także treścią pozapodmiotowo istniejącą. Anzelm argumentuje następująco: „Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym”. Oczywiście, czymś większym jest istnienie pewnej treści w rzeczywistości (pozaumysłowej) niż istnienie tej treści tylko w intelekcie. Ale treść sama: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, przez to, że istnieje w rzeczywistości, nie jest treścią bogatszą od tej samej treści, która istnieje tylko w podmiocie (w intelekcie). Tym bardziej treść poznawcza „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, pomyślana jako istniejąca w rzeczywistości, nie jest treścią bogatszą (większą) od tej samej treści, istniejącej tylko w inte-

<sup>7</sup> J. Życiński, *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, A. Michalik, J. Życiński, Kraków 1987, s. 170–185.

<sup>8</sup> Por. np. J. Seifert, *Si Deus est Deus, Deus est. Refleksje nad dowodem ontologicznym św. Anzelmia w interpretacji św. Bonawentury*, przeł. M. S. Zięba, „Zeszyty Naukowe KUL”, 28(1985), nr 1, s. 15–28; W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 143–150.

<sup>9</sup> Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył I. E. Zieliński, Warszawa 1992, s. 145–146.

lekcie. I dlatego Anzelm nie ma racji, gdy w sposób następujący kontynuuje swą argumentację: „Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości”. Utrzymywanie, że treść: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” istnieje tylko w intelekcie, nie prowadzi do wniosku, że treść „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” utożsamia się z treścią „coś, ponad co coś większego może być pomyślane”. I dlatego można zasadnie pytać, czy treść: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, o której myślimy jako o istniejącej w rzeczywistości, faktycznie, także poza naszą myślą, realnie istnieje? Czy istnieje realnie treść: „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane”?

Całe rozumowanie Anzelmia zdaje się suponować, że istnienie rzeczy jest elementem doskonałościowym natury (treści) rzeczy, a nie tym, co stanowi o faktyczności tejże natury. Konsekwentnie zdaje się traktować istnienie Boga jako coś, co afirmowane jest nie w sędzie (zdaniu) egzystencjalnym<sup>10</sup>, ale w pojęciu Boga (jako czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane). Poza tym, czyniąc przedmiotem analiz określoną treść pojęcia „Bóg”, zakłada się poprawność określonego rozumienia natury Boga. To zaś zakłada jakąś inną czynność poznawczą, prowadzącą do określonego rozumienia Boga. Święty Anzelm deklaruje, że odnośne rozumienie natury Boga zaczerpnął z treści wierzeniowych: „A wierzymy zaiste, że jesteś czymś, ponad co niczego większego nie można pomyśleć”.

Kartezjusz przyjmuje wrodzony charakter idei Boga. Chociaż odróżnia istnienie rzeczy od jej istoty, to w zastosowaniu do Boga twierdzi w piątej medytacji, że „tak samo nie można oddzielić istnienia od istoty Boga, jak nie można od istoty trójkąta oddzielić tego, że wielkość trzech jego kątów równa się dwóm prostym, albo od idei góry ideę doliny. Tak samo więc nie można pomyśleć sobie Boga (tj. bytu najdoskonalszego), któremu brak istnienia (a więc któremu brak jakiejś doskonałości) – jak pomyśleć górę bez doliny. [...] z tego, że nie mogę pomyśleć góry bez doliny, nie wynika, że gdzieś góra i dolina istnieją, tylko że góra i dolina są nierozdzielne, bez względu na to, czy istnieją, czy nie istnieją. Z tego zaś, że Boga nie mogę sobie pomyśleć inaczej, jak tylko jako istniejącego, wynika, że istnienie jest nieodłączne od Boga, a zatem, że On rzeczywiście istnieje, nie dlatego jakoby moja myśl mogła to sprawić albo jakiegokolwiek rzeczy narzucić jakąś konieczność, lecz przeciwnie, ponieważ konieczność samej rzeczy, tj. konieczność istnienia Boga, skłania mnie, bym tak myślał. Nie jestem bowiem w

---

<sup>10</sup> Chodzi tu o sąd egzystencjalny w rozumieniu É. Gilsona (*Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 217–250) czy M. A. Krąpca (*Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, w: *Dziela*, t. 8, Lublin 1994, s. 258–265).



możności pomyśleć sobie Boga bez istnienia (tj. bytu najdoskonalszego bez najwyższej doskonałości) – tak jak mogę sobie wyobrazić konia ze skrzydłami lub bez skrzydeł<sup>11</sup>.

Kartezjusz nie jest konsekwentny w odróżnianiu istoty od istnienia. Traktuje bowiem fakt istnienia Boga jako najwyższą doskonałość istoty Boga. Jeżeli, jak utrzymuje Kartezjusz, Boga nie można pomyśleć bez istnienia, to znaczy, że to istnienie mimo wszystko traktowane jest jako pojęciowalny element natury (treści) Boga. Interpretacja faktu istnienia Boga jako elementu jego natury bierze się prawdopodobnie (tekst Kartezjusza nie jest dostatecznie jasny) z błędu utożsamienia (koniecznego) sposobu istnienia Boga z faktycznością istnienia Boga.

Pomylenie sposobu istnienia z faktycznością istnienia jest wyraźnie widoczne w dowodzeniu bł. Jana Duns Szkota, gdy pisze o pierwszej przyczynie: „jeżeli więc może ona istnieć, skoro nie jest to sprzeczne z jej istotą, to może istnieć sama z siebie, a tym samym [faktycznie] istnieje sama z siebie”<sup>12</sup>. Otóż przejście do konkluzji „a tym samym [faktycznie] istnieje sama z siebie” jest nieuprawnione. Można się zgodzić ze Szkotem, że skoro pierwsza przyczyna może istnieć, to może istnieć sama z siebie. Ale z tego nie wynika, że ona faktycznie (sama z siebie) istnieje. Przecież problem pozostaje: czy taki byt – przyczyna istniejąca sama z siebie naprawdę faktycznie istnieje? Czy istnieje byt istniejący *a se*?

Także konkluzja modalnej wersji argumentu ontologicznego, przytoczonej przez C. Dore’a: „Istnienie Boga jest logicznie konieczne w aktualnym świecie, tzn. Bóg, maksymalnie wielki byt, istnieje”<sup>13</sup>, suponuje pomylenie sposobu istnienia z faktem istnienia.

Faktyczność istnienia Boga nie jest elementem doskonałościowym jego natury i dlatego nie jest afirmowalna w treści pojęcia „Bóg”. Toteż w wyniku analizy treści pojęcia „Bóg” nie da się uzasadnić faktyczności Boga, tzn. tego, że istnieje on w rzeczywistości pozapodmiotowej.

### III. PROBLEM UZASADNIENIA TEZY TEISTYCZNEJ W DRODZE DOWODZENIA O CHARAKTERZE ANTROPOLOGICZNO-AKSJOLOGICZNYM

Osobną grupę dowodów istnienia Boga stanowią tzw. dowody antropologiczne czy antropologiczno-aksjologiczne, zwane też dowodami z życia duchowego człowieka. I tak formułowano różne wersje dowodu ideologicznego, zwanego dowodem z właściwości form poznania intelektualnego czy dowodem z

<sup>11</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 90–91.

<sup>12</sup> Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, przejrzał I. E. Zieliński, Warszawa 1988, s. 34. Por. także I. E. Zieliński, *Nieskończoność Bytu Bożego w filozofii Jana Duns Szkota*, Lublin 1980, s. 61–62.

<sup>13</sup> C. Dore, *Theism*, Dordrecht, Boston, Lancaster 1984, s. 49 (tł. autora).

istnienia prawd wiekuistych (św. Augustyn, Kartezjusz, J. Hessen, F. Sawicki, J. D. Robert, S. Kowalczyk i in.)<sup>14</sup>.

Zasadniczy tok rozumowania św. Augustyna jest następujący. Ludzkie poznanie intelektualne cechuje się prawdą. Ta zaś jest konieczna ( $7+3=10$  i inaczej być nie może), niezmienna (nie może się zmieniać) i wieczna (nie może przestać być). Tych wymienionych cech prawdy umysł nie może znaleźć ani w rzeczach, bo są przygodne, zmienne, mają początek i koniec w czasie, ani w sobie, bo sam też jest przygodny, zmienny i trwa w czasie. Jedynym sposobem wyjaśnienia wskazanych cech prawdy w ludzkim umyśle jest odwołanie się do boskiego oświecenia: ilekroć umysł wydaje sąd prawdziwy, tylekroć jest w kontakcie z tym, co niezienne i wieczne. Bóg jest przyczyną obecności wiecznej i nieziennej prawdy w zmiennym ludzkim umyśle<sup>15</sup>.

Czy rzeczywiście nie da się, jak sądził Augustyn, a po nim wielu innych, wyjaśnić tzw. prawd wiekuistych bez odniesienia się do Boga? Odpowiedź na to pytanie zależy od przyjętej charakterystyki bytowego statusu owych prawd odwiecznych. W duchu metafizycznego realizmu i realistycznej teorii bytu intencjonalnego<sup>16</sup> trzeba powiedzieć, że skoro prawdy te istnieją, to są bytami. Mają więc stronę treściową i istnieniową. Prawdy te istnieją bądź istnieniem poznającego podmiotu, jako byty pierwotnie intencjonalne, bądź istnieniem określonego materiału pozapsychofizycznego, jako byty wtórnie intencjonalne. Natomiast strona treściowa tych prawd tłumaczy się dostatecznie treścią poznawanego bytu. Treści tych prawd są treściami pierwotnie dostrzeżonymi w bycie. Jeżeli treści tych prawd nie zmieniają się, to dlatego że nie wszystko w bycie jest zmienne, a przeciwnie, są pewne konstanty bytu. Nie wszystko jest zrelatywizowane do czynników historyczno-kulturowych.

Oczywiście, można postawić dalsze pytanie o rację tego bytu, który jest przedmiotem ludzkiego poznania. Wówczas pojawia się konieczność afirmacji zdania o istnieniu Boga (boskiego intelektu czy boskich idei) jako bytowej racji treściowego uposażenia bytu będącego przedmiotem poznania, i w konsekwencji jako bytowej racji samych treści poznawczych, które istnieją istnieniem poznającego podmiotu. Będzie to jednak zasadniczo dowód istnienia Boga wychodzący z faktu racjonalności (inteligibilności) bytu przygodnego.

Inną grupę dowodów stanowią te, których punktem wyjścia jest fakt moralności. Zdaniem I. Kanta nie możemy w naszym myśleniu moralnym obyć się bez

---

<sup>14</sup> Por. W. Granat, dz. cyt., s. 190–204; S. Kowalczyk, *Poznanie prawdy jako argument za istnieniem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 45–69; tenże, *Filozofia Boga*, s. 203–216.

<sup>15</sup> Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, wyd. 2, Warszawa 1987, s. 73; tenże, *Bóg i filozofia*, przeł. M. Kochanowska, wyd. 2, Warszawa 1982, s. 43–55.

<sup>16</sup> Por. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. 2, w: *Dzieła*, t. 2, Lublin 1995, s. 367–424; tenże, *Ja – człowiek*, w: *Dzieła*, t. 9, wyd. 5, Lublin 1991, s. 235–259.

założenia, że Bóg istnieje. Przyjęcie istnienia Boga jest postulatem czystego rozumu praktycznego. Kant pisze: „powinniśmy starać się o urzeczywistnienie najwyższego dobra (które więc przecież musi być możliwe) [najwyższe dobro według Kanta to nie tylko dobro moralne, do którego prowadzi prawo moralne, ale także szczęśliwość – P. M.]. A zatem postuluje się także istnienie różniącej się od natury przyczyny całej natury, [przyczyny] która zawierałaby podstawę tego związku, mianowicie ściślej zgodności szczęśliwości z moralnością”<sup>17</sup>. Jak słusznie więc zauważa S. Kowalczyk<sup>18</sup> czy J. L. Mackie<sup>19</sup>, w ujęciu Kanta podstawą afirmacji Boga nie jest istnienie absolutnych norm moralnych, ale postulat związania z dobrem moralnym ludzkiego szczęścia.

Ponieważ zdanie o istnieniu Boga jest dla Kanta tylko postulatem praktycznego rozumu, tym samym nie jest ono racjonalnie dowiedzioną tezą. Jak twierdzi sam Kant, z punktu widzenia rozumu teoretycznego jest ono tylko hipotezą. Preto uważanie – ze względu na zadane nam najwyższe dobro i ze względu na potrzebę Boga – za prawdę tego, że jest Bóg, stanowi czystą wiarę rozumową<sup>20</sup>.

Newman upatruje w zjawisku sumienia dobrej racji dla przekonań teistycznych. Jego zdaniem sumienie jako imperatyw i sankcja dobrego postępowania „uczy nas nie tylko tego, że Bóg jest, lecz także, czym jest”<sup>21</sup>.

Argument deontologiczny akceptuje wielu współczesnych myślicieli, m.in. R. Garrigou-Lagrange, A. D. Sertillanges, P. Descoqs, J. Maritain, J. H. Walgrave, H. P. Owen, F. M. Sciacca, F. Sawicki, W. Granat, S. Kowalczyk<sup>22</sup>.

W sformułowaniu S. Kowalczyka argument ten ma następującą postać: „Ogół ludzi uświadamia sobie istnienie etycznych praw: naturalnych, powszechnych, niezmiennych (co do istoty) i kategorycznych. Istnienia tych praw nie tłumaczy zadowolająco inicjatywa jednostek, grup społecznych ani ujęta generalnie natura ludzka. Dlatego też pełnym wyjaśnieniem etycznej świadomości człowieka jest uznanie jego bytowej zależności od transcendentnego Rozkazodawcy – Boga”<sup>23</sup>.

Tak sformułowany argument jest narażony na szereg uwag krytycznych<sup>24</sup>, związanych z powszechnością i niezmiennością konkretnych norm etycznych funkcjonujących w różnych kulturach. Nie można zaprzeczyć, że w świadomości moralnej ludzi różnych kultur rozumienie tego, co dobre, jest częściowo odmienne. Trzeba również zauważyć, że świadomość moralna konkretnych ludzi bywa

<sup>17</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 201.

<sup>18</sup> S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 243–247.

<sup>19</sup> J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 137–143.

<sup>20</sup> J. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 203.

<sup>21</sup> J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, wyd. 2, Warszawa 1989, s. 297.

<sup>22</sup> Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 253–254.

<sup>23</sup> Tamże, s. 254. Na następnych stronach cytowanej pracy autor szczegółowo omawia przesłanki i wniosek zaproponowanego argumentu.

<sup>24</sup> Kowalczyk krytyki te zna i podejmuje z nimi dyskusję, por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 255–259.

uksztalowana przez kontekst historyczno-społeczno-kulturowy. Znana jest funkcja wychowawcza bądź demoralizująca prawa stanowionego, społecznego obyczaju czy ludzkiego autorytetu. Ludzie miewają wyrzuty sumienia z tytułu niespełnienia ludzkich oczekiwań lub niewypełnienia rozkazów, chociażby te nie były moralnie dobre.

Autorowi nie udaje się wykazać na bazie świadomości etycznej prawdziwości tezy o bytowej zależności człowieka od Boga. Źródłem tego niepowodzenia jest m.in. to, że autor punktem wyjścia swego argumentu czyni świadomość moralną ujętą w sposób właściwy dla humanistycznych nauk o moralności. Nie dokonuje metafizycznej interpretacji moralności i dlatego nie udaje mu się uzasadnić tezy o charakterze metafizycznym<sup>25</sup>.

Bóg jest ostateczną racją moralnego działania człowieka i jako sprawca, i jako wzór, i jako cel. Jest ostateczną przyczyną sprawczą jako ten, który daje istnienie i podmiotu, i przedmiotu działania.

Jako wzór jawi się w rezultacie metafizycznej eksplanacji inteligibilności podmiotu i przedmiotu ludzkiego działania. O współmierności prawdy przedmiotu i treści sądu praktycznego, kierującego działaniem w stosunku do tego przedmiotu, informuje sumienie. Mając to na uwadze, można powiedzieć, że sumienie jest świadkiem bożej mądrości, że Bóg jest źródłem treści ogólnych norm moralnych, skoro ich sensem jest wskazanie prawdy o pewnych dziedzinach dobra, a przez to ułatwienie wyboru dobrego sądu praktycznego kierującego działaniem moralnym.

Jako cel jawi się Bóg wówczas, gdy poddamy ostatecznościowemu wyjaśnieniu fakt istnienia bytu-dobra będącego przedmiotem-celem ludzkiego działania. Ów konkretny cel jest, w świetle ostatecznościowych wyjaśnień, celem przez partycypację w celu ostatecznym. Rys obowiązywalności czy powinności w moralności bierze się stąd, że człowiek rozpoznaje swoje obiektywne przyporządkowanie do dobra, ostatecznie do dobra absolutnego. Człowiek jest bytem spencjalizowanym i w związku z tym obiektywnie nakierowanym na dobro. Toteż poznaje nie tylko to, co jest dobre, ale i to, że powinien dobro czynić<sup>26</sup>.

Zatem teza o istnieniu Boga pojawia się dopiero jako rezultat ostatecznościowego wyjaśnienia istnienia i inteligibilności bytu-podmiotu i bytu-przedmiotu działania moralnego<sup>27</sup>. I dopiero w świetle tezy o istnieniu Boga można interpretować sąd sumienia jako głos czy rozkaz Boga albo mówić o odpowiedzialności wobec Boga za popełnione czyny.

---

<sup>25</sup> Ponadto, jak się wydaje, autor nie dość jasno rozróżnia między analogiczną normą prawa naturalnego, pewnymi jego kategoryalizacjami w postaci ogólnych norm moralnych a konkretnym sądem praktycznym (sądem sumienia) kierującym konkretnym działaniem.

<sup>26</sup> Por. M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, w: *Dziela*, t. 15, Lublin 1991, s. 55–145.

<sup>27</sup> Uzasadnienie zdania o istnieniu Boga w wyniku ostatecznościowej eksplanacji bytu przedstawimy w dalszej części rozprawy.

Problematyczna jest również możliwość uzasadnienia prawdziwości zdania o istnieniu Boga wychodząca od ludzkiej wolności. Krąpiec argumentuje następująco: „Z natury samego intelektu, mogącego poznawać w sposób nieograniczony, i z woli, dążącej do analogicznie ogólnego, a przez to nieskończonego dobra, wpływa akt wolnego działania, skoro konkretne byty i dobra nie mają przymuszającej i zniewalającej siły, pociągającej do koniecznego działania. Każdy bowiem konkretny przedmiot jawiący się jako dobro, poza dobrem nieskończonym (ale widzianym tylko intuicyjnie i bezpośrednio), posiada swe niedostatki, które mogą spowodować »odwrócenie się« ludzkiej woli od niego, a przez to samo zaniechanie działania lub wybór innego przedmiotu wprowadzie także z »brakami«, ale z jakichś innych racji bardziej przypadającego do gustu człowiekowi. Dlatego też wola ma możność zapanowania nad swoimi aktami w stosunku do wszelkich dóbr, które nie są adekwatne do dobra nieskończonego. Wolność więc człowieka wobec wszelkich dóbr, poza dobrem ostatecznym jawiącym się nam analogicznie ogólnie, jest zarazem argumentem istnienia dobra konkretnego nieskończonego – Absolutu, które wszakże może z konieczności pociągnąć człowieka tylko wówczas, gdy pojawi się jako dobro ujrzone samo w sobie intuicyjnie»<sup>28</sup>.

Ściśle rzecz biorąc, cytowana wypowiedź Krąpca dowodzi tylko tego, że człowiek jest skierowany na dobro bez granic, że przedmiotem woli jest dobro jako dobro. To, czy taki realny byt-dobro bez granic faktycznie istnieje, stanowi odrębne zagadnienie. Zdanie o istnieniu tego dobra da się uzasadnić w wyniku metafizycznego wyjaśnienia przedmiotów ludzkiego wolnego działania. Wówczas Bóg, a ściślej mówiąc skierowanie ludzkiego życia ku Bogu, okazuje się przedmiotową racją ludzkiej wolności<sup>29</sup>.

Również problematyczny charakter ma tak zwany argument eudajmologiczny. Argument ten, uznawany między innymi przez takich autorów, jak: R. Garrigou-Lagrange, F. Sawicki, H. de Lubac, J. de Finance, S. Kowalczyk<sup>30</sup>, kładzie akcent na to, że ludzkie pragnienie szczęścia musi być zaspokojone, a zaspokoić je może tylko dobro absolutne, czyli Bóg. Kowalczyk w następujący sposób ujmuje argument eudajmologiczny: „wszyscy ludzie mają wrodzone pragnienie szczęścia; pragnienia tego nie potrafią zaspokoić żadne wartości ziemskie; dlatego winno istnieć Dobro absolutne – Bóg»<sup>31</sup>.

Święty Augustyn, św. Anzelm z Aosty, św. Bonawentura czy św. Tomasz z Akwinu zgodnie utrzymywali, że człowiek jest stworzony dla Boga, i że zjednoczenie z Bogiem stanowi o ostatecznym i pełnym szczęściu człowieka. Jednak żaden z nich nie zbudował formalnego dowodu istnienia Boga z pragnienia szczę-

<sup>28</sup> M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, s. 292.

<sup>29</sup> P. Moskal, *Życie dla Boga fundamentem wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL – Lublin 20–25 sierpnia 1996*, Lublin 1997, s. 731–734.

<sup>30</sup> Por. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 261–273.

<sup>31</sup> Tamże, s. 269.

ścia. Dopiero bowiem w świetle informacji o istnieniu Boga, jako dobra absolutnego, można interpretować ludzkie pragnienie szczęścia bez granic jako przejaw przyporządkowania bytu ludzkiego do Boga. Natomiast nie ma przejścia od zdań mówiących, że człowiek szuka szczęścia, i że tego szczęścia nie mogą zrealizować dobra ziemskie, do zdania stwierdzającego istnienie Boga – dobra absolutnego. Z tego, że coś (szczęście) jest korelatem aktów intencyjnych, jeszcze nie wynika, że istnieje realnie byt realizujący odnośne pragnienie. Można co najwyżej przytaczać pewne racje stosowności, że mianowicie wypada, aby ludzkie pragnienie pełnego szczęścia nie było bezprzedmiotowe. Taka racja jest jednak bardzo słabym argumentem.

Niektórzy autorzy, jak np. W. Granat czy L. Wciórka, proponują sprowadzenie tego dowodu do dowodu z przygodności bytu: poszukiwanie przez człowieka szczęścia traktują jako przejaw ludzkiej przygodności<sup>32</sup>. Jednak w takim ujęciu dowód eudajmologiczny traci swoją specyfikę, stając się partykularyzacją dowodu z istnienia przygodnego.

#### IV. PROBLEM UZASADNIENIA TEZY TEISTYCZNEJ W WYNIKU DOWODZENIA INDUKCYJNEGO

Swinburne<sup>33</sup> jest tym analitycznym filozofem religii, który usiłuje znaleźć uzasadnienie dla religii w wyniku formułowania argumentów na rzecz teizmu. Jest to więc jakaś próba podjęcia problematyki metafizycznej, tyle że dokonana na sposób przyjęty w metodologii współczesnej nauki. Autor deklaruje, że w argumentacji za istnieniem Boga posługuje się rozumowaniem indukcyjnym, prowadzącym do wniosku, że istnienie Boga jest bardziej prawdopodobne niż nieprawdopodobne. Nie zgadza się z tezą Tomasza, że w odnośnej kwestii można otrzymać poznanie koniecznościowe.

Schemat rozumowania Swinburne'a jest następujący: „Rozważa się pewne zjawisko *Z*. Twierdzi się, że *Z* rodzi zdziwienie, jest niezwykle, nie należy się go spodziewać przy normalnym biegu rzeczy. Należy się go jednak spodziewać, jeżeli istnieje Bóg, ponieważ On ma moc sprawienia *Z* oraz (z pewnym prawdopodobieństwem) może dokonać takiego wyboru. Zatem pojawienie się *Z* jest racją przypuszczenia, że istnieje Bóg”<sup>34</sup>. Zdaniem autora poszczególne dowody, tak zwane dobre C-indukcyjne dowody, sumują się i prowadzą do wniosku, tak zwa-

<sup>32</sup> W. Granat, dz. cyt., s. 221–222; L. Wciórka, dz. cyt., s. 170.

<sup>33</sup> R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979; tenże, *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999; tenże, *Dowody na istnienie Boga*, przeł. P. Kawalec, [mps s. 15], por. K. M. Parsons, *God and the Burden of Proof. Plantinga, Swinburne, and the Analytic Defense of Theism*, Buffalo, New York 1989; J. L. Mackie, *Cud teizmu*, s. 123–131, 158–172, 189–194.

<sup>34</sup> R. Swinburne, *Dowody na istnienie Boga...*, s. 2.

nego P-indukcyjnego dowodu, że istnienie Boga jest bardziej prawdopodobne niż nieprawdopodobne.

W argumentacji Swinburne'a zdanie o istnieniu Boga ma charakter tylko prawdopodobieństwowy. Zastosowana metoda eksplanacji różnych zjawisk nie pozwala na rozpoznanie Boga jako jedyne go możliwego wyjaśnienia faktu *Z*. Autor nie dochodzi do takiego momentu, w którym negacja zdania o istnieniu Boga stanowi rezygnację z wyjaśnienia faktu (zjawiska) *Z*.

#### V. UZASADNIENIE TEZY TEISTYCZNEJ W WYNIKU DOWODZENIA METAFIZYKALNEGO

Jak wcześniej pokazano, szereg prób uzasadnienia zdania o istnieniu Boga, a w konsekwencji i wykazania prawdziwości przekonań teistycznych, jest wadliwych. Istnieją jednak takie procedury poznawcze, w rezultacie których otrzymuje się nieobalalne, koniecznościowe poznanie, że istnieje Bóg rozumiany jako Absolut, będący przyczyną świata (kosmosu i człowieka). Są to metafizyczne procedury wyjaśniania rzeczywistości, które dostrzegają tzw. substrukturę bytową (złożenia bytowe), a na jej bazie fakt niesamozrozumiałości odnośnego bytu i możliwość wyjaśnienia go przez wskazanie na konieczność istnienia bytu samozrozumiałego.

Powszechnie przyjmuje się, że po raz pierwszy w dziejach filozofii naukowy (w sensie klasycznym) dowód na istnienie Boga sformułował Arystoteles. Jest to dowód w swym rdzeniu metafizyczny, uwarunkowany arystotelesowską teorią poznania i bytu, ale wbudowany w ówczesny naukowy obraz świata. Jest to dowód z ruchu rozumianego i fizycznie, jako zmiana lokalna, i metafizycznie, jako przejście z możliwości do aktu<sup>35</sup>.

Prawdopodobnie najbardziej znaną postacią metafizycznego dowodzenia zdania o istnieniu Boga jest „pięć dróg” św. Tomasza z Akwinu: z ruchu, z przyczynowości sprawczej, z przygodności bytów, ze stopni doskonałości bytów i z celowości<sup>36</sup>. Jest rzeczą znaną, że wokół tomaszowej argumentacji narosła olbrzymia literatura o charakterze krytycznym, komentująco-precyzującym, interpretującym krótkie sformułowania „pięciu dróg” w świetle szerszego kontekstu myśli Akwinaty, a nawet w świetle współczesnej postaci metafizyki (neo)tomistycznej.

Nie przytaczamy dobrze znanych tekstów poszczególnych „dróg” ani nie wchodzimy w istniejącą wokół nich dyskusję. Podejmujemy natomiast próbę refleksji o charakterze przedmiotowym: będąc dalecy od zamiaru wyczerpania problematyki teodycealnej, formułujemy jeden wątek metafizycznej eksplanacji

<sup>35</sup> Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.

<sup>36</sup> *STh* I q. 2 a. 3. Nie są to, oczywiście, jedyne tomaszowe sformułowania argumentów za istnieniem Boga.

rzeczywistości, prowadzący do konieczności afirmacji istnienia bytu absolutnego. Próba ta, co zrozumiałe, jest inspirowana istniejącą refleksją metafizykalno-teodycealną, zwłaszcza tekstami samego Tomasza, a także M. A. Krapca teorią transcendentaliów i jego komentarzem do „pięciu dróg”<sup>37</sup>. Nie znaczy to jednak, by naszym zamiarem była prezentacja czy rekonstrukcja poglądów któregoś z autorów.

Procedurę eksplanacyjną rzeczywistości, która prowadzi do zdania o istnieniu bytu absolutnego, można traktować jako dowód prawdziwości zdania o istnieniu Absolutu (Boga). Nie jest to dowód w sensie rozumowania dedukcyjnego, ale dowód rozumiany szerzej, jako rozumowanie uzasadniające niezawodnie jakieś zdanie w oparciu o zdania wcześniej przyjęte (ostatecznie przyjęte na podstawie intuicji bytu)<sup>38</sup>. Ponieważ zdanie o istnieniu Absolutu pojawia się w tym rozumowaniu jako jedyne możliwe wyjaśnienie rzeczywistości, zdanie to ma charakter tezy, a nie hipotezy: jest wyrazem poznania nieobalalnego, a nie jedynie, jak na przykład u Swinburne’a, prawdopodobieństwowego. Jak trafnie zauważa É. Gilson, negacja istnienia Absolutu nie skazuje nas na afirmację absurdu<sup>39</sup>. Negacja ta skazuje nas jednak na odrzucenie jedynego możliwego wyjaśnienia pewnych podstawowych aspektów rzeczywistości. Jednak dla jakiej racji można by zakwestionować uzyskane wraz z tezą o istnieniu Boga wyjaśnienie świata?

Oto nasza propozycja jednego z wielu możliwych sformułowań dowodu z przygodności świata:

Poszczególne byty: ludzie, zwierzęta, rośliny, gwiazdy, dzieła sztuki itd. powstają i giną, stając się substratem dla innych bytów. Powstają i giną także różne procesy, działania i inne niesamodzielne stany bytowe.

Fakt przemijalności bytów odsłania ich przygodność, ich niekonieczny charakter: istnienie tych bytów nie tłumaczy się ich naturą. Byty te nie istnieją na mocy tego, czym (kim) są. Jeżeli na pytanie: „Dlaczego kumak kumka, a nie szczeka?”, odpowiedź brzmi: „Bo jest kumakiem”, to na pytanie: „Dlaczego kumak istnieje?”, odpowiedź nie brzmi: „Bo jest kumakiem”.

Skoro istnienie bytów przygodnych nie tłumaczy się ich naturą, to można postawić problem jakiegoś innego czynnika, który byłby racją ich istnienia. Dzięki czemu te byty istnieją? Wskazywanie na inne byty przygodne, które też nie istnieją na mocy swej natury, nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o rację istnienia w ogóle.

---

<sup>37</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 2, Lublin 1978, s. 106–220; tenże, *Filozofia i Bóg, w: O Bogu i o człowieku. Problemy filozoficzne*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 11–55.

<sup>38</sup> Na temat zasadności określania procedur poznania Absolutu terminem „dowód” patrz: S. Kamiński, *Jak filozofować*, s. 223–224.

<sup>39</sup> É. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska i P. Murzański, Kraków 1996, s. 174–175. Przeciwnego zdania jest M. A. Krapiec gdy twierdzi, że afirmacja istnienia Absolutu chroni intelekt od absurdu (por. *Filozofia i Bóg*, s. 55; *Metafizyka*, s. 519).



Zatem jedynym wyjaśnieniem istnienia bytów przygodnych jest Absolut – taki byt, który istnieje na mocy swej natury. Nie znaczy to, że natura (treść) tego bytu jest przyczyną jego istnienia, ale znaczy to, że natura tego bytu i jego istnienie są tym samym. Gdyby tak nie było, to trzeba by przyjąć, że albo istnienie Absolutu jest uprzączynowane przez czynnik w stosunku do Absolutu zewnętrzny, albo istnienie Absolutu jest uprzączynowane przez istotę Absolutu. W pierwszym wypadku Absolut nie byłby Absolutem (bo byłby uprzączynowany), w drugim wypadku niebyt (natura jako nie-istnienie) byłby racją bytu (istnienia)<sup>40</sup>. Absolut jest więc, jak mówi Tomasz, *suum esse*<sup>41</sup>, *ipsum esse*<sup>42</sup> czy *suum esse subsistens*<sup>43</sup>. Nie mamy bezpośredniego poznania takiego bytu. Nie da się go pojąć<sup>44</sup>. Ale tylko taki byt jest realnym wyjaśnieniem istnienia bytów, które nie istnieją na mocy swej natury. Świat, który jest przygodny, istnieje, bo jest w jakiś sposób przez ten byt chciany, aby był. Świat jest następstwem woli-miłości: jest chciany przez Absolut, aby był. Ponieważ Absolut, przez to, że jest samym istnieniem, jest radykalnie inny od świata, nie wchodzi tu w grę pochodzenie przez emanację czy inną transformację tego Absolutu. Świat jest „z niczego”.

Rzeczywistość, która jest przygodna, jest zarazem racjonalna. Poszczególne byty-konkrety mają swoją określoną treść, swoją bardziej lub mniej złożoną strukturę. Byty samodzielne (podmioty) emanują ustrukturuwane działania. Poszczególne konkretne pozostają między sobą w określonych relacjach i korelacjach, stanowiących o uporządkowaniu świata. Te struktury i relacje są czymś niesprzecznym. Poszczególne człony tych struktur-relacji są bytową (realną, konkretną) racją dla innych członów i całości konkretów i całości wszechświata. A zatem rzeczywistość ma charakter racjonalny, a nie irracjonalny. Tę racjonalność świata odsłaniają stopniowo różne typy nauk, nastawione na śledzenie różnego typu struktur-relacji. Przykładem takiego odkrycia racjonalności świata jest teza o matematyczności przyrody.

A zatem Absolut, będąc racją istnienia bytu przygodnego, jest racją istnienia bytu przygodnego, który jest racjonalny. A ponieważ racjonalność bytowa to nie coś dodanego do bytu, ale sam byt, sama rzeczywistość w aspekcie swej tożsamości, niesprzeczności i realnych racji, Absolut jest racją istnienia racjonalności bytowej. Inaczej mówiąc, Absolut określa racjonalność świata. Jako radykalnie inny niż świat, nie może tego czynić na drodze emanacji czy innego fizycznego przejawiania się w świecie, ale czyni to na sposób intelektualny, na sposób stwórczego poznania. W tym sensie jest intelektem-mądrością-opatrnością-prawem-wzorem.

<sup>40</sup> Por. *STh* I, q. 3, a. 4.

<sup>41</sup> *STh* I, q. 2, a. 1.

<sup>42</sup> *STh* I, q. 3, a. 7.

<sup>43</sup> *STh* I, q. 7, a. 1.

<sup>44</sup> Chociaż posługujemy się terminem (według niektórych autorów – deskrypcją) i pojęciem „Bóg”, to jednak nie da się poznać istoty Boga za pośrednictwem jakiegokolwiek przygodnego pośrednika poznania (wyobrażenia czy pojęcia rozumianego jako *medium quo*), por. *STh* I, q. 12, a. 2.

Byt istniejący jako czynnik określający intelektualnie (stwórcze poznanie) strukturę rzeczywistości i jako chcący (stwórcza miłość), aby świat był, ma istotne znamiona bytu osobowego (a nie bezosobowej zasady). Jako racja wszelkiej doskonałości świata jest najdoskonalszy, a jako *suum esse subsistens* jest nie tylko najdoskonalszy, ale jest samą doskonałością. Nie zawiera bowiem w sobie niczego, co by limitowało doskonałość jego istnienia.

W tym miejscu pojawia się problem następujący: metafizycznym rozumieniem rzeczywistości posługuje się niewielu ludzi. Skąd więc biorą się ludzkie przekonania teistyczne?

Prawdopodobnie większość ludzi czerpie przekonania religijne, te właściwe poznaniu przez wiarę, i te właściwe poznaniu naturalnemu, ze swojego środowiska społeczno-kulturowego na zasadzie zaufania ludzkiemu autorytetowi. Zresztą ze środowiska tego są przejmowane nie tylko religijne przekonania. Ale niezależnie od filozoficznego poznania Boga czy poznania Boga przejmowanego ze wspomnianego środowiska, człowiek dysponuje przedfilozoficznym poznaniem Boga.

## B. PROBLEM PRZEDFILOZOFICZNEGO POZNANIA BOGA

O istnieniu naturalnego (niezależnego od nadprzyrodzonego objawienia) poznania Boga, poznania niekoniecznie filozoficznego, wspominają księgi biblijne. I tak autor Księgi Mądrości nazywa głupcami tych ludzi, którzy z wielkości i piękna stworzeń nie poznali Stwórcy<sup>45</sup>, a św. Paweł w Liście do Rzymian pisze, że nie mogą wymówić się od winy ci, którzy nie poznali Boga z jego dzieł<sup>46</sup>.

Święty Tomasz z Akwinu wielokrotnie powtarza, że istnieje dowodowe (*per demonstrationem*) poznanie tego, że Bóg istnieje<sup>47</sup> i przeprowadza na pięciu drogach dowody tego istnienia<sup>48</sup>. Zaznacza jednak, że to demonstratywne poznanie Boga jest trudne, dostępne dla niewielu ludzi i to po długim czasie badań oraz z domieszką błędów<sup>49</sup>. Ale Akwinata oprócz demonstratywnego przyjmuje inne, też *per rationem naturalem*, poznanie Boga. I tak, rozważając zagadnienie sposobów poznania Boga, mówi ogólnie o poznaniu (*cognitio*) Boga na podstawie rzeczy zmysłowych. Nie charakteryzuje tego poznania jako *demonstratio* czy *probatio*<sup>50</sup>. W innym miejscu wyraźnie mówi o istnieniu pewnego ogólnego, niejasnego i zawierającego liczne błędy poznania Boga, które dotyczy większości ludzi: „*Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest [...] quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem perve-*

<sup>45</sup> Mdr 13, 1–9.

<sup>46</sup> Rz 1, 18–20.

<sup>47</sup> Por. np. *STh* I, q. 2, a. 2; *CG* I, 12.

<sup>48</sup> *Deum esse quinque viis probari potest* (*STh* I, q. 2, a. 3).

<sup>49</sup> *STh* I, q. 1, a. 1; *CG* I, 4; III, 39.

<sup>50</sup> *STh* I, q. 12, a. 12.

*nire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus*"<sup>51</sup>. To natychmiastowe i niewyprecyzowane poznanie Boga jako źródła ładu w świecie Tomasz kontrastuje z poznaniem demonstratywnym, spełniającym rygory poznania naukowego<sup>52</sup>.

Współcześnie wielu myślicieli podjęło próbę charakterystyki owego przedfilozoficznego poznania Boga. Jako pierwszy uczynił to J. Maritain w pracy *Approches de Dieu*. Autor zauważa: „W swojej pierwotnej żywotności dążenie rozumu ludzkiego do Boga jest rozumowaniem naturalnym, to znaczy rozumowaniem typu intuicyjnego, od początku do końca przemożnie ożywianym i podtrzymywanym przez błyski intuicyjnego poznania istnienia. Intuicja istnienia, dostrzegłszy w jakiejś istniejącej rzeczywistości byt-z-nicością, sprawia, że umysł pojmuje nieuniknioność bytu-bez-nicości. [...] to naturalne poznanie jest czymś w rodzaju poznania nieskażonego, tzn. wolnego od wszelkiej dialektyki. Poznanie takie bogate jest w pewność, pewność nieodpartą, choć w stanie logicznie niedoskonałym; nie przekroczyło ono jeszcze progu dowodu naukowego [...]”<sup>53</sup>. Poznanie to przebiega zdaniem Maritaina w dwóch etapach. Etap pierwszy to pierwotna intuicja bytu, obejmująca dostrzeżenie istnienia różnych rzeczy niezależnych od człowieka, odczucie własnego istnienia człowieka jako kruchego, zależnego od innych bytów, zagrożonego zniszczeniem, wreszcie uświadomienie sobie przez człowieka, że jego i innych rzeczy istnienie implikuje istnienie absolutne, wolne od nicości i śmierci. Etap drugi to zawarte w owej pierwotnej intuicji szybkie, spontaniczne rozumowanie bez słów, w trakcie którego człowiek rozpoznaje to, że podlega śmierci i zależy od wszechświata, że byt-z-nicością, którym on jest, implikuje byt-bez-nicości, że cały wszechświat jest bytem-z-nicością, że wobec tego istnieje przewyższający całą naturę byt-bez-nicości – Bóg.

Według M. Jaworskiego „nasze przedfilozoficzne poznanie Boga polega na doświadczeniu, na tego rodzaju intuicji istnienia bytu przygodnego w różnych jego aspektach, w którym i poprzez który stwierdzamy Byt Absolutny. [...] nie jest to intuicja Boga w Jego istocie, ale raczej – intuicja – widzenie poprzez rzeczy i dlatego zostaje zachowany charakter poznawania *quia* – a nie *propter quid*, a więc od tego, co jest późniejsze, dochodzimy do tego, co jest wcześniejsze”<sup>54</sup>.

Jan Paweł II naucza, że człowiek, zanim jeszcze wymówi swoje „wierzę”, już ma jakieś pojęcie Boga, do którego dochodzi wysiłkiem swego rozumu, i że jest ogromnie dużo dróg poznania Boga. Najczęściej drogi te biegną poprzez do-

<sup>51</sup> CG III, 38.

<sup>52</sup> Chodzi oczywiście o poznanie naukowe według arystotelesowskiej koncepcji nauki.

<sup>53</sup> Korzystamy z następującego tłumaczenia odnośnego fragmentu książki J. Maritaina: *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 162–168; cyt. s. 166–167.

<sup>54</sup> M. Jaworski, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, w: *Studia z Filozofii Boga*, red. B. Bejze, Warszawa 1968, s. 333–346, cyt. s. 345–346.

świadczenie życiowe człowieka. Papież zauważa także, że świat dany czy to w poznaniu potocznym, czy naukowym, prowokuje niejako pytanie o ostateczną czy najgłębszą przyczynę, a więc pytanie o Boga<sup>55</sup>.

O spontanicznym, naturalnym, przedfilozoficznym poznaniu Boga mówią także inni autorzy: A. Dondeyne, É. Gilson, A. Brunner, H. Duméry, B. Welte, S. Kowalczyk<sup>56</sup> czy M. A. Krąpiec<sup>57</sup>.

Przedfilozoficzne poznanie Boga bywa nie tylko poznaniem informującym o istnieniu Boga, ale także, zwłaszcza gdy opiera się na doświadczeniu ludzkiego losu, rozpoznaniem Boga jako jedyne go bytu adekwatnego w stosunku do ludzkich oczekiwań. O tym typie przedfilozoficznego poznania Boga mówią Z. J. Zdybicka i M. A. Krąpiec.

W ujęciu Zdybickiej człowiek doświadcza swego istnienia jako istnienia krucho go, przygodnego, wyznaczonego faktem narodzin i śmierci, naznaczonego przeżyciem szczęścia i cierpienia. Doświadczenie to rodzi w człowieku potrzebę umocnienia swego istnienia dzięki bytom przyrodniczym, kulturowym, a przede wszystkim osobowym. Byty te spełniają oczekiwaną rolę tylko do pewnego stopnia i do pewnego czasu. W pewnym momencie, zwłaszcza w obliczu śmierci, okazują się bezsilne. Człowiek nie chce umierać, a perspektywa śmierci wyzwala w nim pytania o źródło i sens ludzkiego życia (i w ogóle – istnienia świata). Pragnienie trwania, otwarcie na prawdę, dobro i miłość, jest wyrazem poszukiwania tego, który umocniłby ludzkie krucho istnienie. To przedfilozoficzne doświadczenie własnej przygodności, potrzeby umocnienia w bytowaniu i otwarcia na prawdę, miłość i wolność ukazuje otwartość człowieka na Boga i stanowi źródło pojawienia się myśli o Bogu oraz naturalną podstawę wszelkiej religii. Człowiek, „czytając” siłą swego intelektu rzeczywistość, która jest określona, niesprzeczna i uprzyczynowana, w naturalny sposób dochodzi do afirmacji Boga<sup>58</sup>.

Według Krąpca na bazie poznawczego zetknięcia się z realnym światem rodzi się w człowieku sproblematyzowanie jego osobistego istnienia w świecie istniejących bytów. Człowiek przeżywa i afirmuje swoją bytową przygodność. Proces ten obejmuje w pierw afirmację bytowości człowieka, a zarazem dostrzeżenie utracalności ludzkiego życia. Z kolei następuje próba umocnienia przygodnego ludzkiego bytowania poprzez różne formy zawierzenia bytom drugim (rodzinie,

<sup>55</sup> Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, s. 42, 112–120.

<sup>56</sup> Podaję za: M. Jaworski, *Przedfilozoficzne i filozoficzne poznanie Boga*, s. 333–346; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, s. 40–42.

<sup>57</sup> Por. odpowiedź autora na pytania kwestionariusza Papieskiej Rady do Spraw Dialogu z Niewierzącymi, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. B. Bejze, wyd. 2, Warszawa 1994, s. 134–141, tu s. 140.

<sup>58</sup> Z. J. Zdybicka, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 30(1982), z. 2, s. 5–13; także, *Filozofia a koncepcja i afirmacja Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 33–34(1985–1986), z. 2, s. 15–39; także, *Pytania o istnienie Boga i o możliwość ateizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 31(1988), nr 2, s. 3–17; także, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 35–52.

społeczeństwu). Jednak to utwierdzenie przygodnego bytowania przez zawierzenie innym bytom przygodnym okazuje się zawodne, ponieważ jest nieskuteczne, i ponieważ człowiek świat bytów innych, także osobowych, także siebie samego, transcenduje. Byty te są nieadekwatne w stosunku do ludzkich potrzeb. Krąpiec pisze: „Po prostu ani inna bytująca osoba przygodna, ani zespół wszelkich bytów przygodnych nie jest i nie może się stać konieczną racją mego osobistego bytowania przygodnego. I dlatego człowiek transcenduje siebie i świat [...] spontanicznie i natychmiast rozumie, że potrzebuje współmiernej do transcendującego swego ducha, równie transcendentnej, osoby w stosunku do siebie samego i w stosunku do całego świata. I tę osobę nazywa Bogiem. [...] Bóg jawi się mgliście jako racja przygodnego bytowania osoby”. W ten sposób, na tle przeżycia przygodności bytowej, pojawia się, zdaniem autora, postawa religijna<sup>59</sup>.

Przedfilozoficzne (niefilozoficzne) poznanie Boga jest faktem. Jak się wydaje, przebiega ono różnie u różnych ludzi, i tym, przynajmniej częściowo, należy tłumaczyć pewne rozbieżności wśród autorów podejmujących się jego charakterystyki czy rekonstrukcji. Ale bez tego poznania nie wyjaśnimy faktu obecności u ludzi przekonań teistycznych. Doświadczenie religijne suponuje bowiem bytowo wcześniejsze poznanie Boga<sup>60</sup>. Podobnie poznanie Boga przez wiarę w objawienie suponuje bytowo wcześniejszą wiedzę o istnieniu Boga. Odwoływanie się do kontekstu społeczno-kulturowo-dziejowego, jako do źródła przekonań teistycznych, nie daje odpowiedzi na pytanie o obecność w kulturze tychże przekonań. Z kolei poznanie metafizyczne jest faktem stosunkowo rzadkim wśród ludzi i, co nie mniej ważne, historycznie rzecz biorąc, późniejszym niż przekonania teistyczne i religia.

Zarówno filozoficzne, jak i przedfilozoficzne poznanie Boga jest możliwe dzięki zdolności ludzkiego intelektu do poznania świata – świata przygodnego, racjonalnego, uprzyczynowanego. Taki właśnie świat, jako czytelny dla ludzkiego intelektu i pozwalający wnioskować o istnieniu Stwórcy, słusznie jest określany jako naturalne objawienie Boga. Jan Paweł II wyraża tę prawdę w następujący sposób: „autor [Księgi Mądrości – P. M.] stwierdza, iż właśnie przez rozumowe poznawanie przyrody można dotrzeć do Stwórcy: »Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę« (Mdr 13, 5). Zostaje tutaj dostrzeżony pierwszy stopień Bożego Objawienia, czyli właśnie wspaniała »księga natury«: odczytując ją przy pomocy narzędzi właściwych ludzkiemu rozumowi, można dojść do poznania Stwórcy”<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> M. A. Krąpiec, *U podstaw rozumienia kultury*, s. 27–36, 218–221; cyt. s. 30–31.

<sup>60</sup> Por. P. Moskal, *Doświadczenie religijne racją przekonań teistycznych i religii?*, w: *Słowo Boga i drogi człowieka*, red. Z. Machnikowski, Tczew–Pelplin 1998, s. 193–220.

<sup>61</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 19.



URSZULA MICHALAK, URSZ. SJK  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Punkt Konsultacyjny ATK  
Łódź

## CZY RELIGII POTRZEBNA JEST METAFIZYKA?

### 1. POSTAWIENIE PROBLEMU

Czy religii jako relacji osoby człowieka do Osoby Boga w jakiejś mierze potrzebne jest rozumienie rzeczywistości? Czy temu, co należy w istocie do wymiaru nadprzyrodzonego potrzebny jest kontekst natury, przyrodzoności?

Te pytania implikują szereg innych: Czy wiara rzeczywiście potrzebuje zrozumienia, aby być wiarą? Czy wiara musi być wiarą rozumną? Dalej: czy rozumne przeżywanie wiary i prawd wiary może stać się faktem bez rozumienia rzeczywistości? Czy religia – czyli zwrócenie się człowieka ku Bogu – potrzebuje kontekstu, jakim jest skierowanie się człowieka ku światu? Zatem: w jaki sposób można włączyć do poznania uzyskanego dzięki Objawieniu poznanie rozumowe i nie narażać na wypaczenie treści Objawienia ani nie popadać w sprzeczność z rozumem?<sup>1</sup>

Powyższy problem jawi się na gruncie myśli św. Tomasza z Akwinu oraz Jana Pawła II i stanowi w dużej mierze odpowiedź na pytanie: dlaczego Jan Paweł II i Magisterium Kościoła wysoko ceni myśl św. Tomasza z Akwinu?

Wielką wartość zawiera w sobie spuścizna intelektualna i dziedzictwo wiary tych dwóch wielkich myślicieli, teologów i filozofów, którzy stają się dla nas Mistrzami prowadzącymi po drogach poznania Boga, człowieka i świata. Obaj są jak dwa filary, dwie kolumny, które nie tylko wspierają, ale i budują, wznoszą ku górze, kulturowe bogactwo ludzkości drugiego tysiąclecia po Chrystusie.

Jakże wiele ich łączy i jednoczy. Obaj nieprzeciętnego umysłu i niezwykle szerokiego serca. Wrażliwi na prawdę i wciąż jej poszukujący, jako jedynej drogi dotarcia do Boga, człowieka i siebie samego<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 20.

<sup>2</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, p. 78.

Święty Tomasz – mimo iż żyje w XIII w. – stoi u początku drugiego tysiąclecia, Jan Paweł II jest tym, który to drugie tysiąclecie zamyka. Więcej! – już dzisiaj można powiedzieć – iż jest tym, który otwiera nowe, trzecie milenium ery chrześcijańskiej. Obaj stanowią niejako kłamrę spinającą drugie tysiąc lat dziejów ludzkości żyjącej po Chrystusie i jej kulturowego dziedzictwa.

## 2. ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU I JAN PAWEŁ II

Tomasz jako święty ma należne sobie miejsce w hagiografii; to zagadnienie wprawdzie bardzo istotne nie dotyczy meritum podejmowanej w artykule tematyki. W kontekście postawionego problemu chcemy popatrzeć na Tomasza – geniusza, który widział głębiej i dokładniej sprawy dotyczące Boga, człowieka i świata. Który był i jest nadal rzetelnym nauczycielem prawdy o tych przenikających się rzeczywistościach.

Jan Paweł II bez wątpienia znajdzie też swoje miejsce w hagiografii. Geniusz jego intelektu i serca również sprawia, iż dociera do najsubtelniejszych pokładów prawdy i dobra, i pragnie te wartości przekazać każdemu człowiekowi. Jego poznanie, przeświecone światłem wiary, na którą otwiera się w postawie pokory i bezgranicznego zaufania, staje się niezawodnym drogowskazem i przewodnikiem po drogach ludzkiego życia.

Wysiłek poszukiwania prawdy i jej kontemplacja zarówno jednego, jak i drugiego myśliciela w ogromnym stopniu wpłynął na kształtowanie duchowego oblicza czasów i licznych pokoleń. Ich myśl teologiczna i filozoficzna zasila i nadal będzie zasilać liczne rzesze ludzi budujących świat chrześcijański.

Zarówno św. Tomasz, jak i Jan Paweł II to przede wszystkim wielcy teologowie, choć jednocześnie genialni filozofowie. Ich filozofowanie jest zawsze medytacją nad prawdą przekazaną w Objawieniu. Dzieje ich myśli stanowią przekonujący dowód, iż to właśnie teologia jest mądrością najwyższą, jaką człowiek może osiąść w tym życiu, a religia zakorzeniona w naturze ludzkiej, wyrazem jej transcendencji i pragnień, których ostateczne spełnienie dokonuje się w wyniku zjednoczenia się człowieka z Transcendensem. Filozofia zatem stanowi pomoc w osiągnięciu owej najwyższej mądrości, jak też w nawiązaniu i zacieśnianiu więzi między osobą ludzką a Osobą Boga.

Obaj są świadomi wielkiego znaczenia filozofii do uprawiania teologii i wyznawania wiary. Tomasz jest klasykiem rozróżniania wiedzy i wiary, nauki i religii.<sup>3</sup> Wie, iż są to dziedziny ludzkiego poznania względem siebie autonomiczne, a zarazem zjednoczone ze sobą i z tej racji wymagają wzajemnego uzupełniania się i wspierania. To głębokie przekonanie Tomasza potwierdza wielokrotnie Jan Paweł II w swoich pismach i dokumentach, a szczególnie w ostatniej encyklice *Fi-*

<sup>3</sup> Por. św. Tomasz, *Summa contra gentiles*, I, 8; II, 4.



*des et ratio*, w p.16 czytamy: „...istnieje głęboka i nierozzerwalna jedność między poznaniem rozumowym a poznaniem wiary. [...] Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczać przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłwić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg. [...] Nie można rozdzielać wiary i rozumu, nie pozbawiając człowieka możliwości właściwego poznania samego siebie, świata i Boga”<sup>4</sup>. Zatem wszelkie zabiegi, które nie respektują wzajemnych relacji zachodzących między wiarą a rozumem zawsze godzą w osobę ludzką, pozbawiają bowiem człowieka bądź wartości, które w dziedzinę wiary wnosi rozum, bądź nadprzyrodzonej perspektywy, która jest światłem dla rozumu.

Wiara wymaga zawsze zaangażowania rozumności człowieka, o ile sama, ma być rozumna i wolna, jak człowiek, podmiot wiary, który jest zdolny do aktu wiary na mocy swojej ludzkiej natury. Akt wiary jest momentem decyzji, wyboru, który angażuje całą osobę ludzką, a więc rozum i wolę<sup>5</sup>. Człowiek jako adresat Objawienia, **zobowiązany jest do rozumienia jego treści**<sup>6</sup>. „Wiara jest wtedy – pisze św. Tomasz w swojej *Summie teologicznej* – *gdy rozum ma przekonanie o tym, w co wierzy*”<sup>7</sup>. Wiara zyskuje na głębi i autentyczności, jeżeli idzie w parze z refleksją, bowiem „*wiara, jeśli nie jest myśleniem, nie istnieje*”<sup>8</sup> – powtarza za św. Augustynem Jan Paweł II. W jednym ze swoich przemówień Ojciec Święty powiedział: „*Wiara, która nie staje się kulturą, jest wiarą nie w pełni przyjętą, wiarą nie w pełni przemyślaną, wiarą nie przeżywaną wiernie*”<sup>9</sup>. Znaczy to, iż wiara czysto fideistyczna traci swój wpływ na kulturę, a przez to sama siebie jakby unieważnia. Chcąc zachować absolutną autonomię, nie zaś autonomię słuszną, odcina się od współpracy z rozumem. Tym samym narusza ową podstawową jedność, o której mówi pierwsze zdanie encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*.

Jednocześnie rozum potrzebuje światła wiary. Tylko wówczas racjonalne poznanie zyskuje pełne znaczenie, gdy jest wpisane w kontekst wiary<sup>10</sup>. Jedynie w świetle poznania objawionego rozum odkrywa najgłębszy sens rzeczy.

<sup>4</sup> *Fides et ratio*, p. 16; por. tamże, p.77.

<sup>5</sup> Por. tamże, p. 13.

<sup>6</sup> Por. W. Dłubacz, *Postać i myśl św. Tomasza z Akwinu*, w: *Człowiek w kulturze*, nr 9, pod red. P. Jaroszyńskiego, Lublin 1997, s.173–181. Z tego oczywiście nie wynika, ażeby każdy człowiek – zwłaszcza o własnych siłach, z konieczności – rozumiał nawet te prawdy wiary, które są dostępne jego naturalnym władzom poznawczym.

<sup>7</sup> Św. Tomasz, *Summa teologiczna*, II–II, q. 1, a.4.

<sup>8</sup> *Fides et ratio*, p. 77.

<sup>9</sup> Jan Paweł, *Przemówienie do uczestników Krajowego Kongresu włoskich organizacji kościelnych zajmujących się kulturą*. 16 stycznia 1982, cyt. za: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, wybór i oprac. M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym–Lublin 1988, s. 362

<sup>10</sup> Por. tamże, p. 20.

## 3. ROZUMIENIE RELIGII

Bogaty, zróżnicowany i wieloaspektowy fakt religii stanowi przedmiot badań różnych nauk filozoficznych, humanistycznych i teologicznych. Owe nauki zajmują się różnymi aspektami faktu religii. Niejednokrotnie stawiają one pytania, które są wyrazem uproszczonego spostrzegania i rozumienia religii bądź wyrazem pewnych uprzedzeń wobec religii. Dawane odpowiedzi z konieczności nie wychodzą poza perspektywę pytań. Redukują fakt religii do prostego i jednoznacznego zjawiska. To powoduje, iż rzeczywistość religii nie jest rzetelnie wyjaśniona i zinterpretowana, a jedynie bardziej lub mniej czytelnie spreparowana, co powoduje w pewnej mierze jej zafałszowanie.

Powyższe zarzuty nie dotyczą rozumienia religii danego przez św. Tomasza, z tej racji owo rozumienie faktu religii winno stać się przedmiotem zainteresowania. Studium dzieł Akwinaty uprawnia do sformułowania dwojakiego rozumienia religii; bądź jako usprawnienia moralnego w dziedzinie oddawania przez człowieka należnej Bogu czci (wąskie rozumienie religii)<sup>11</sup>, bądź jako relacji interpersonalnej istniejącej między człowiekiem a Bogiem. Źródłem ludzkiego istnienia i działania oraz ostatecznym, świadomie przez człowieka wybranym, celem ludzkiego życia, z którym człowiek ma nieustannie odnawiać więź na mocy świadomie i dobrowolnie wyznawanej wiary (szerokie rozumienie religii)<sup>12</sup>. Przy czym te dwa rozumienia religii są ze sobą w ścisłej wzajemnej relacji, która sprawia, iż ich istnienie, głębia i autentyczność jest współzależny.

Religia w szerokim rozumieniu – **to sposób osobowego bytowania**, istnienia, sposób życia człowieka, który wypływa z rozeznanej sytuacji ontycznej świata i konsekwencji wynikających z owego faktu. Kierunek i sposób realizowania tego osobowego bytowania wyznacza Bóg – Dawca życia i zarazem Cel, ku któremu zdąża ludzka egzystencja. Człowiek bowiem, jako osoba ludzka, zdolny do poznania i wyboru przedmiotu miłości, stanowi niepowtarzalny element świata, tym samym może być partnerem dialogu z Bogiem, może swoje życie, które z racji ludzkiej natury ma szczególną specyfikę, w świadomym i wolnym akcie zwracać do Boga.

Religia ma swój początek w tajemnicy istnienia, w spontanicznym odruchu zafascynowania rzeczywistością. Człowiek, będąc osobą, jest w stanie poznać realnie istniejącą rzeczywistość i w świetle tego poznania skonstatować, iż cały świat w swojej najgłębszej strukturze jest powiązany w sposób konieczny ontyczną relacją z Bytem mocnym, absolutnym, zwanym w religii Bogiem. To poznanie z kolei staje się uzasadnieniem aktu świadomego i wolnego wyboru Boga jako ostatecznego Celu ludzkiego życia.

<sup>11</sup> Por. *Summa teologiczna*, II–II, q. 81, a. 2.

<sup>12</sup> Por. tamże, II–II, q. 81, a.1; zob. J. Zdybicka, *Czy u św. Tomasza istnieją dwie koncepcje religii?* „Zeszyty Naukowe KUL” 17 (1974) nr 4, s.17–27.

Życie religijne teoretycznie suponuje i egzystencjalnie wymaga twórczego myślenia i inteligencji właściwej osobie, która konstytuuje siebie samą do bycia źródłem i przyczyną świadomego i dobrowolnego działania<sup>13</sup>. Jednocześnie problematyka rozumowych motywów wiary okazuje się problematyką naturalnych podstaw religii chrześcijańskiej.

#### 4. CZYM JEST METAFIZYKA?

Filozofia pierwsza, metafizyka, zwana w średniowieczu *scientia divina* (mądrość Boska) jeszcze nie jest wciąż dobrze widziana, jest nie doceniana i lekceważona z powodu nie rozumienia jej samej, jak również jej znaczenia dla kultury intelektualnej człowieka. Jeśli nie pojmuje się dzisiaj metafizyki jako pewnego rodzaju doświadczeń spirytystycznych, to najczęściej słyszy się pogląd, że ci którzy uprawiają metafizykę, oddalają się od tego, co rzeczywiste, uciekają od rzeczywistości w sferę świata abstrakcji i fikcji „wybujanej na obłokach”<sup>14</sup>.

Metafizyka zaś ze swej istoty jest bezcennym narzędziem, za pomocą którego człowiek poznaje istnienie realnej rzeczywistości i jej ontyczny status. Czysto przyrodzona, mądrościowa kontemplacja rzeczywistości, zwłaszcza od strony jej istnienia, pozwala dotrzeć do korzeni bytu oraz w świetle pierwszych zasad bytu i myśli wskazać na istnienie takiego koniecznego czynnika, którego negacja jest zarazem negacją całej rzeczywistości. Znaczenie i charakter tego rodzaju wiedzy różni się od statusu innych dyscyplin naukowych. Tak rozumiana filozofia nie jest jedną z wielu nauk, które człowiek może uprawiać, lecz należy jej się miejsce szczególne, jako poznaniu obiektywnemu i racjonalnemu, które stanowi jeden z najważniejszych fundamentów prawidłowej uprawy intelektu<sup>15</sup>.

Metafizyka, serce filozofii, jeśli chce pozostać wierna samej sobie, musi być **bezinteresownym poszukiwaniem ostatecznej prawdy**, a tym samym musi być ściśle związana z losem człowieka, człowiek bowiem na mocy swojej natury jest bytem, który dąży do prawdy i pragnie ją osiąść<sup>16</sup>. Jednocześnie pragnienie i poszukiwanie prawdy nie dotyczy prawdy jakiegokolwiek, lecz tej, która odnosi się do początku bytowania wszystkich rzeczy, czyli prawdy obiektywnej<sup>17</sup>, prawdy o racji tego, co jest (aczkolwiek nie jest to równoznaczne z posiadaniem prawdy absolutnej). Pragnienie prawdy jest tak głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze, że gdyby człowiek musiał się go wyrzec, prowadziłoby to nieuchronnie do kryzy-

<sup>13</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, p. 40.

<sup>14</sup> Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 76–82.

<sup>15</sup> Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 107–112.

<sup>16</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1985, s. 163–176; *Fides et ratio*, p. 3; 15; 33.

<sup>17</sup> Por. *Summa contra gentiles*, I, 1.

su jego egzystencji<sup>18</sup>. Dlatego kto chce iść drogą prawdy, musi iść drogą rozumnej wiary. Fakt bycia człowiekiem determinuje osobę ludzką do poszukiwania głębokiego sensu istniejącego poza człowiekiem i niezależnie od niego, który przenika całą rzeczywistość – zarówno ogół rzeczy, jak i każdą najmniejszą cząsteczkę świata. Dlatego Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* mówi, iż potrzebna jest filozofia o zasięgu prawdziwie metafizycznym, która dysponuje skutecznymi narzędziami poszukiwania i odnalezienia prawdy ostatecznej i fundamentalnej<sup>19</sup>.

Metafizyka, będąc wysiłkiem poznawczym ostatecznościowego rozumienia rzeczywistości, daje odpowiedź na pytanie: dzięki czemu istnieje to, co samo sobie istnienia nie daje? W świetle tego poznania jawi się konieczność afirmacji istnienia Bytu absolutnego, który usprawiedliwia istnienie bytów niekoniecznych, będąc Źródłem istnienia udzielanego bytom przygodnym mocą wolnego aktu.

Klasyczna filozofia realistyczna z całą pokorą uznaje **służebną rolę rozumu i nauki w stosunku do rzeczywistości**. Istniejąca rzeczywistość jest pierwsza ontycznie wobec aktu poznania. Z tej racji wszelkie teorie, filozofie i nauki mają być na służbie rzeczy, a nie odwrotnie<sup>20</sup>. Mądrościowa kontemplacja tego, co istnieje i bezinteresowne poszukiwanie prawdy o istnieniu to pokorna służba intelektu. Głęboka troska i wrażliwość, by poznać świat realnie istniejący, a nie nasze wyobrażenia o nim cechowała epistemologiczną postawę św. Tomasza. Jan Paweł II również nie przestaje głosić prymatu rzeczy w stosunku do poznania. „*Nowoczesna filozofia zapomniała – pisze w Fides et ratio – że to byt winien stanowić przedmiot jej badań i skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega*”<sup>21</sup>.

Tylko kontemplacja i badanie bytu pozwoli filozofii być użyteczną dla człowieka, a tym samym służyć teologii. To z kolei nie oznacza, iż filozofia podporządkuje sobie i ubezwłasnowolni medytację teologiczną lub siebie samą bezwolnie podporządkuje teologii, tak że będzie wobec niej spełniać jedynie rolę funkcjonalną<sup>22</sup>. Filozofia bowiem, będąc służebnicą Mądrości i Miłości, ma swoje własne cele, których realizacja przybliży do świata, człowieka i Boga. Poznanie natury świata stworzonego, w tym również człowieka, oraz kontemplacja owej natury jest niezwykle pożyteczna do umocnienia wiary, błędy bowiem dotyczące poznania rzeczywistości czasem odwodzą od prawd wiary, ponieważ uniemożliwiają prawdziwe poznanie Boga. Fałszywa wiedza o naturze świata ma daleko idące, praktyczne konsekwencje w postaci fałszywej wiedzy o Bogu; zafałszowany obraz świata na skutek niedostatecznie wykorzystanych naturalnych zdolności poznawczych człowieka powoduje, iż umysł ludzki odwraca się od Boga. Zatem

<sup>18</sup> *Fides et ratio*, p. 29.

<sup>19</sup> Por. tamże, p. 83.

<sup>20</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Tomizm – Dla – czego?* Lublin 1994.

<sup>21</sup> *Fides et ratio*, p. 5.

<sup>22</sup> Por. tamże, p. 77.

mówi św. Tomasz w *Sumie przeciw poganom*: „dla wiary nie jest rzeczą obojętną wiedza o rzeczywistości”<sup>23</sup>. A tym samym „Falszywym jest twierdzenie, iż obojętną dla prawdy wiary jest niewiedza o rzeczywistości i bytach stworzonych”<sup>24</sup>.

Rola filozofii pierwszej nie polega na uzasadnianiu wiary, gdyż to prowadziłyby raczej do jej ośmieszania – twierdzi św. Tomasz. Filozofia ma być obroną przeciwko argumentom, z których żaden nie jest w stanie uzasadnić czegoś przeciwnego wierze<sup>25</sup>. Chrześcijanin winien umieć racjonalnie bronić swej wiary, wykazując, że temu, co wyznaje, nie można w sposób rozumny zaprzeczyć.

Święty Tomasz stoi na stanowisku, że wszyscy ludzie mają prawo do poznania najwyższych prawd metafizycznych; nie wolno przed nimi ukrywać tego rodzaju prawd ani uniemożliwiać ich poznania, zwłaszcza gdy chodzi o prawdy wiary, które również są prawdami metafizycznymi. Właściwą metodą przyrodzonego poznania Boga dysponuje, spośród różnych sposobów naturalnego poznania, metafizyka. Tylko metafizyka, filozofia bytu, pozwala właściwie poznać i ocenić to, co istnieje, a z kolei fakt istnienia jest determinantem i bodźcem do poszukiwania przyczyny istnienia tego, co samo z siebie istnieć nie może<sup>26</sup>.

Choć nieustannie podkreśla Tomasz ogrom tajemnicy ogarniającej cały byt, a przede wszystkim Boga, i choć dopuszcza jedynie analogiczne poznanie tych tajemniczych aspektów rzeczywistości, to jednak zarówno immanencja, jak i transcendencja Boga zarysowują się w jego metafizyce w sposób wyjątkowo centralny. Gdyby intelekt ludzki pozbawić całego wymiaru refleksji metafizycznej poznanie Boga byłoby niepełne i o wiele uboższe<sup>27</sup>. Wówczas istniałoby poważne niebezpieczeństwo psychologizycznego i antropomorficznego interpretowania metaforycznego języka Biblii, co z kolei prowadziłyby do subiektywistycznych teorii teologicznych.

Filozofia nie mówi teologii, czym ma być, chce jedynie pozostać na usługach prawdy zawartej w Objawieniu, racjonalnie tę prawdę rozpoznawać i dostępnymi sposobami ją uzasadniać. Zadaniem filozofii, a tym samym rozumu, nie jest wydawanie opinii o treściach wiary. To przerasta naturę rozumu, nie jest on do tego przystosowany. Jego rola polega na poszukiwaniu sensu istnienia, o który pyta człowiek każdej epoki, oraz na odkrywaniu rozumowych uzasadnień, które pozwolą uzyskać pewne zrozumienie treści wiary<sup>28</sup>. Filozofia ma skutecznie odpierać ataki przeciw prawdzie objawionej, dlatego też w przeszłości słusznie nazywano ją szańcem i murem obronnym wiary<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> *Summa contra gentiles*, II, 2.

<sup>24</sup> Tamże, II, 3.

<sup>25</sup> Por. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu*, Poznań 1985, s. 228.

<sup>26</sup> Por. S. Swieżawski, *Święty Tomasz...*, s. 74–75.

<sup>27</sup> Por., S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 51–52.

<sup>28</sup> Por. *Fides et ratio*, p. 42.

<sup>29</sup> Por. tamże, p. 38.

„*Filozofia nie ma przekonywać przeciwników wiary – pisze św. Tomasz w Sumie przeciw poganom – lecz ma zbijać argumenty przeciwko wierze*”<sup>30</sup>. Ma zbijać błędy przeciwników. Z tej racji wiara i rozum wzajemnie się potrzebują. Rozum utwierdza wiarę i odpiera ataki, bada i broni. Wiara zaś wyznaje to, co Bóg objawia.

##### 5. ZNACZENIE ROZUMU DLA WYZNAWANIA WIARY ORAZ ZNACZENIE WIARY DLA REFLEKSJI NATURALNEJ

Zdaniem Doktora Anielskiego najwspanialszym z Boskich twórców jest rozum, stanowi bowiem narzędzie poznania obiektywnej prawdy zarówno o rzeczywistości dostępnej w bezpośrednim poznaniu, jak też o rzeczywistości transcendentnej, którą człowiek jest w stanie poznać jedynie pośrednio i analogicznie. Uznanie wartości rozumu i wyniesienie go ponad wszystkie inne ludzkie władze poznawcze bynajmniej nie oznacza jednostronnego racjonalizmu. Tomasz jest rzecznikiem bogactwa i złożoności wszelkiego bytu stworzonego, a zwłaszcza bytu ludzkiego. Zauważa i docenia różne poziomy i wymiary życia specyficznie osobowego.

Ogromne zaufanie do ludzkiego intelektu nie przeszkadza Tomaszowi, by z żelazną konsekwencją przeprowadził i utrzymywał rozróżnienie między rozumem a wolą. Jednakże jego celem nie było nigdy rozłączanie tych dwóch ludzkich władz. On **rozzróżniał, aby jednoczyć**. Tego rodzaju zabiegiem jest sławne u Tomasza rozgraniczenie wiary i wiedzy, prawd koniecznych do zbawienia, dostępnych tylko na drodze Objawienia i takich, do których człowiek może dojść mocą ludzkich władz poznawczych na drodze filozoficznej refleksji<sup>31</sup>. Jednocześnie Akwinata ma głęboką świadomość rozróżniania zarówno rodzajów, jak i źródeł poznania świata i Boga.

„*Niedobrze się stało – konstatuje Jan Paweł II w Przekroczyć próg nadziei – że myślenie Tomasza odsunięto na bok w okresie posoborowym, Tomasz nie przestaje bowiem być mistrzem filozoficznego i teologicznego uniwersalizmu*”<sup>32</sup>.

Dzisiaj po 750 latach Papież woła, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną słuszną autonomię. „*Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu*”<sup>33</sup>. Rozum pozbawiony wsparcia i umocnienia ze strony Objawienia, schodzi na drogę, na której istnieje ryzyko zagubienia prawdy. Objawienie ukazuje pewne prawdy, których rozum, być może nigdy by nie odkrył, gdyby był zdany tylko na własne siły, nawet w sytuacji, gdy owe prawdy są w zasięgu możliwości jego natury<sup>34</sup>. Wiara zaś pozbawiona oparcia w rozumie, koncentruje

<sup>30</sup> *Summa contra gentiles*, I, 9.

<sup>31</sup> Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 50–51.

<sup>32</sup> Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 43.

<sup>33</sup> *Fides et ratio*, p. 48.

<sup>34</sup> Por. tamże, p. 76.

się na uczuciach i przeżyciach, co stwarza zagrożenie dla jej obiektywności i uniwersalności<sup>35</sup>. Jest jej potrzebne poznanie racjonalne, pewne bowiem prawdy zawarte w Piśmie Świętym muszą być rozpoznane i badane przez rozum odpowiednio wykształcony i uformowany w sferze pojęć i argumentów, aby uniknąć zagrożenia fideizmu i ignorancji.

Jednocześnie Objawienie Boże jest dla wiary oparciem nieporównanie mocniejszym niż różne racje czysto rozumowe, zwłaszcza gdy mają one tylko pewien stopień prawdopodobieństwa. Powyższy, jak najbardziej prawdziwy fakt nie przeszkadza Tomaszowi, by z całą determinacją deklarować głębokie przekonanie o niezastąpionej roli filozofii, a zwłaszcza metafizyki, w odkrywaniu naturalnej wiedzy o istnieniu Boga i relacji zachodzącej między Nim a światem.

Złudne jest mniemanie, iż wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do mitu lub przesądu. Podobnie gdy rozum nie ma do czynienia z dojrzałą wiarą, brakuje mu bodźca, który nakazywałby skupić uwagę na specyfice i głębi bytu<sup>36</sup>.

Zatem, czytamy w *Fides et ratio*, w p. 56: „*wiara przynagla rozum, aby przekraczał wszelkie bariery izolacji i nie wahał się ponosić ryzyka w poszukiwaniu wszystkiego co piękne, dobre i prawdziwe. Wiara staje się zdecydowanym i przekonującym obrońcą rozumu*”<sup>37</sup>. Rozum zaś nie powinien nigdy utracić zdolności do refleksji nad samym sobą i świadomości, iż nie może przypisać sobie statusu absolutnego i wyłącznego<sup>38</sup>. W postawie pokory może zdobyć się na podjęcie pewnych problemów, które trudno byłoby mu rozstrzygać, gdyby nie uwzględnił wiedzy uzyskanej dzięki Objawieniu.

Należy się przeciwstawić postawie głębokiej nieufności wobec rozumu, bowiem wiedza racjonalna oraz refleksja filozoficzna w istotny sposób warunkują rozumienie wiary, a w konsekwencji warunkują w pełni osobowe przeżywanie wiary w Boga<sup>39</sup>. Rozum bowiem czerpie prawdę i buduje swój autorytet na odwiecznej prawdzie, która nie jest niczym innym jak mądrością Boga<sup>40</sup>. Jednocześnie rozum nigdy nie okazał się wrogiem wiary, ale jej sprzymierzeńcem.

„*W refleksji Tomasza wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jaką kiedykolwiek wypracowała ludzka myśl*”<sup>41</sup> stwierdza Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, p. 78. Tomasz zawsze potrafił radykalnie bronić treści Objawienia, nie łamiąc nigdy zasad funkcjonowania i struktury rozumu.

<sup>35</sup> Por. tamże, p. 48.

<sup>36</sup> Por. tamże, p. 48.

<sup>37</sup> Tamże, p. 56.

<sup>38</sup> Por. tamże, p. 79.

<sup>39</sup> Tamże, p. 55.

<sup>40</sup> Por. *Summa teologiczna*, I–II, q. 93, a. 3.

<sup>41</sup> *Fides et ratio*, p. 78.

Wiara w prawdy objawione ma dwojakiego rodzaju racjonalne motywy: po pierwsze – zaufanie dotyczy absolutnego, Boskiego autorytetu, który nie myli się i nie myli też człowieka, po drugie – niektóre prawdy objawione są bezpośrednio czytelne dla ludzkiego umysłu<sup>42</sup>. Owe argumenty człowiek na mocy swojej natury jest w stanie poznać. Znaczący to, iż wiara jako osobowy związek z Bogiem ma również racjonalne motywy. Otóż Bóg może być człowiekowi dany poznawczo zarówno na poziomie wiary, jak i wiedzy przyrodzonej, chociaż na każdym z tych poziomów inaczej i pod innym względem.

Poznanie Boga na poziomie wiary jest łaską objawienia. Ale jednocześnie Bóg dostępny jest w pewnej mierze, w sposób niedoskonały, także ludzkiemu rozumowi; rozum towarzyszy wierze i ją poświadcza. Zatem te dwie drogi poznania Boga nie wykluczają się<sup>43</sup>, wręcz przeciwnie – pozostają w pewnej dynamicznej harmonii. Bóg daje się poznać człowiekowi również na drodze racjonalnej.

Prawdy objawione i niedostępne człowiekowi na innej drodze, jak tylko poprzez Objawienie są potężnym i płodnym źródłem impulsów pobudzających do refleksji filozoficznej. „*Objawienie wprowadza w naszą historię prawdę uniwersalną i ostateczną, która pobudza ludzki umysł, by nigdy się nie zatrzymał; przynagla go wręcz, by poszerzał nieustannie przestrzeń swojej wiedzy, dopóki się nie upewni, że dokonał wszystkiego, co było w jego mocy, niczego nie zaniedbując*”<sup>44</sup>. Zatem człowiek musi uczynić również przedmiotem swoich poszukiwań i kontemplacji filozoficznej prawdy, które zostały wprawdzie objawione, człowiekowi konieczne do zbawienia, ale do których może on dojść – choć z trudem – za pomocą przyrodzonej refleksji mądrościowo-filozoficznej<sup>45</sup>.

Prawda, którą Bóg objawia człowiekowi w Jezusie Chrystusie, nie jest sprzeczna z prawdami, do jakich można dojść drogą refleksji filozoficznej<sup>46</sup>.

Wielkim niebezpieczeństwem jest zacieranie różnicy między tym, co przyrodzone i tym, co nadprzyrodzone, między naturą i łaską, a także przeciwstawianie i izolowanie obydwu porządków. Te dwie rzeczywistości należą do zupełnie innych perspektyw bytowania, aczkolwiek obie prowadzą do pełni prawdy, choć każda z nich za pomocą własnych metod. Jedność prawdy naturalnej i objawionej znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie. „*Chrześcijańskie Objawienie staje się prawdziwym łącznikiem i przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną a teologiczną i ich wzajemnych odniesieniach*”<sup>47</sup>. Zatem życie nadprzyrodzone, wiara wymaga mocnej bazy przyrodzonej. Im bogatsza jest natura w sferze poznania i czynu, tym mocniej zakorzenienia się w niej i owocuje nadprzyrodzoność

<sup>42</sup> Por. P. Moskal, *Rozumowe podstawy religii chrześcijańskiej w świetle Katechizmu Kościoła katolickiego*, w: *Człowiek w kulturze*, nr 4–5, pod red. P. Jaroszyńskiego, Lublin 1995, s. 237–248.

<sup>43</sup> Por. KKK, p. 35

<sup>44</sup> *Fides et ratio*, p. 14.

<sup>45</sup> Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 111–112.

<sup>46</sup> Por. *Fides et ratio*, p. 34.

<sup>47</sup> Tamże, p. 79.



i łaska. Kontemplacja metafizyczna przygotowuje człowieka do kontemplacji nadprzyrodzonej, do życia wiarą poprzez pogłębianie intelektu i odkrywanie prawdy, refleksja filozoficzna bowiem jest zawsze, przynajmniej pośrednio, otwarta na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Uprawianie refleksji metafizycznej jest zaprawianiem się w mądrości przyrodzonej, która z kolei dysponuje człowieka do przyjęcia mądrości daru Ducha Świętego<sup>48</sup>.

Wiara wyostreza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwala mu jednocześnie dostrzec, że jego poszukiwanie prawdy jest wpisane w horyzont wiary. Z tej racji nie ma powodu do jakiegokolwiek rywalizacji między rozumem a wiarą. Te dwie rzeczywistości wzajemnie się przenikają, aczkolwiek każda ma własną przestrzeń, w której się realizuje.

Istnieje harmonia poznania filozoficznego i poznania religii. Religia domaga się, aby jej przedmiot został poznany również za pomocą rozumu, rozum zaś, osiągając szczyt swoich poszukiwań i doświadczając swojej ograniczoności, uznaje niezbywalną wartość prawd objawionych<sup>49</sup>.

Zatem: „*Cóż mają wspólnego Ateny i Jerozolima, cóż Akademia i Kościół?*”<sup>50</sup> – pyta Jan Paweł II w swojej ostatniej encyklice. Czy rzeczywiście łączy coś wiarę i rozum, religię i metafizykę? Na gruncie refleksji św. Tomasza i Jana Pawła II odpowiedź na to pytanie jest jednoznaczna i pozytywna. Tak! Są to dwie dziedziny ludzkiego życia, które istnieją w ścisłych wzajemnych relacjach, do pewnego stopnia przenikają się wzajemnie, oddziałują na siebie i są sobie potrzebne. Są jak – przywołane w pierwszym zdaniu *Fides et ratio* – „*dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy*”. Osiągnięcie celu, czyli dotarcie do prawdy, możliwe jest tylko i wyłącznie wówczas, gdy między owymi dwoma skrzydłami istnieje dynamiczna harmonia i jedność.

Proces osiągania pełni człowieczeństwa i świętości, bo oto ostatecznie chodzi w życiu osoby, dokonuje się w człowieku wówczas, gdy droga wiodąca poprzez Sacrum i mądrość nadprzyrodzoną otwarta jest na całą sferę mądrości i kontemplacji naturalnej. Trzeba, aby całe życie człowieka, a więc zarówno życie religijne, jak i życie intelektualne przebiegało bardziej po ludzku, tzn. aby życie wiary miało mocną podbudowę na poziomie życia naturalnego człowieka<sup>51</sup>, natomiast życie naturalne winno być ściśle powiązane z rzeczywistością nadprzyrodzoną. Ostateczny cel osobowego istnienia, czyli istnienia człowieka, jest przedmiotem badań zarówno filozofii, jak i teologii. Jedna i druga – mimo odmienności metod i treści – daje poznanie tej rzeczywistości, w której bierze początek pełne i nieprzemijające szczęście płynące z kontemplacji Boga w Trójcy Jedynej<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 42–43.

<sup>49</sup> Por. *Fides et ratio*, p. 42.

<sup>50</sup> Tamże, p. 41.

<sup>51</sup> Por. S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica...*, s. 111.

<sup>52</sup> *Fides et ratio*, p. 15.



EDWARD NIEZNAŃSKI  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa

## AKSJOMATYCZNA TEORIA ABSOLUTU OSOBOWEGO

Filozofowie, którzy podejmują się prób argumentacji na rzecz istnienia absolutu, poprzestają zwykle na wykazywaniu tezy, że byt konieczny jest, tzn. jest realnie, po czym przeskakują – bez argumentacji – do prostego stwierdzenia, *quod omnes dicunt Deum*<sup>1</sup>. Tymczasem byłoby równie pożądane wykazać, że wyprowadzony filozoficznie absolut jest Bogiem osobowym, wszechmocnym i wszechwiedzącym. To nader złożone zadanie może wyprowadzić niejednego filozofa w pole, wtrącić go do „wieży Babel”, skazując na puste wysiłki myśli w pomieszanych językach. Przyjęty tu system argumentowania szuka wyjścia w zabiegach formalizacyjnych, które zmuszają do wyboru – za każdym razem – jednego tylko znaczenia używanych terminów i do kontroli każdego kroku dedukcji, by jej nie uwikłać w żaden pozór wynikania, w żadne *fallatium non sequitur*. Aksjomatyczna przy tym całość wywodu składa się z dwu części: pierwsza jest teorią samoistnego absolutu; druga – wszechmocnego Boga. Obie zaś części zamyka konkluzja, że osobowy Bóg i samoistny absolut są tym samym bytem.

### 1. TEORIA SAMOISTNEGO ABSOLUTU

W języku sformalizowanym, który posłuży nam do konstrukcji teorii absolutu – poza obiegowymi znakami logicznymi (spójniki logiczne, kwantyfikatory) – wystąpią następujące skróty:

$x \leq y \models$  pojęcie istoty  $x$  zawiera się w pojęciu istoty  $y$ <sup>2</sup>,

$0, 1, \bullet$ , operacje Boole’owskie (*elementy pierwszy i ostatni, infimum i dopełnienie*),

$0 \models$  sprzeczność,  $1 \models$  niesprzeczność,  $x \bullet y \models x$  i  $y$  (zarazem),  $\neg x \models$  nie  $x$ ,

<sup>1</sup> *Summa theologica* I, 2, 3.

<sup>2</sup> Symbol  $\models$  jest znakiem skracania, a więc obie jego strony, lewa i prawa, wzięte są w supozycji materialnej.

|               |           |   |
|---------------|-----------|---|
| $x\epsilon y$ | $\models$ | $x$ jest $y$ ,  |
| $A_t$         | $\models$ | był aktualny w chwili $t$ ,                                 |
| ENS           | $\models$ | był (realny),   |
| $E(x)$        | $\models$ | istnienie $x$ 'a,   |
| $R(y)$        | $\models$ | (konieczna) racja (powód) istnienia $y$ 'a,                 |
| $\Omega$      | $\models$ | absolut,  |
| $M$           | $\models$ | był materialny,   |
| $I$           | $\models$ | był pierwszy,   |
| $J(y)$        | $\models$ | ingrediens (część niewłaściwa) $y$ 'a,                      |
| $C(y)$        | $\models$ | część (właściwa) $y$ 'a,                                    |
| $\Pi$         | $\models$ | był prosty,   |
| $S(y)$        | $\models$ | istota stająca się $y$ 'iem,                                |
| $W(y)$        | $\models$ | wystarczająca racja (wystarczający powód) istnienia $y$ 'a. |

Wszystko, co w jakikolwiek sposób jest dostępne ludzkiej percepcji i fantazji, oznaczamy zmiennymi:  $x, y, z, \dots$ . Zmienne te reprezentują dowolnej kategorii istoty sprzeczne lub niesprzeczne. Relacja  $\leq$  nie zachodzi jednak między wartościami tych zmiennych, lecz między ich pojęciami. Pisząc „ $x \leq y$ ”, nie mamy więc na myśli tej sytuacji, że to, co  $x$  reprezentuje, zawiera się w tym, co reprezentuje  $y$ , lecz: że pojęcie tego, co  $x$  reprezentuje, zawiera się w pojęciu tego, co reprezentuje  $y$ . W teorii tej pierwotne (nie definiowane) jest nie „zawieranie się”, lecz „zawieranie się pojęć”. Rzecz ma się natomiast akurat odwrotnie ze stosunkiem  $x$  jest  $y$ , bo zachodzi on między tym, co  $x$  i  $y$  reprezentują, a nie między ich pojęciami. Relacja zawierania się pojęć generuje Boole'a algebrę pojęć dowolnych istot<sup>3</sup>. Na gruncie tej algebry pojęć definiujemy stosunek „jest”, notując go za pomocą tego samego znaku „ $\epsilon$ ” co w *Ontologii* Stanisława Leśniewskiego, lecz pojmując inaczej, „klasycznie”:

$$(A). x\epsilon y \leftrightarrow \sim(x \leq 0) \wedge x \leq y.$$

( $x$  jest  $y$ 'kiem, gdy pojęcie  $x$ 'a, nie zawierając się w pojęciu istoty sprzecznej<sup>4</sup>, zawiera się w pojęciu  $y$ 'a). Posługując się wprowadzonym pojęciem stosunku „jest”, definiujemy z kolei stosunek tożsamości:

$$(B). x=y \leftrightarrow x\epsilon y \wedge y\epsilon x$$

(Istoty  $x$  i  $y$  są identyczne  $\leftrightarrow$  są wzajemnie jedna drugą).

Od identyczności istot odróżniamy stosunek pokrywania się ich pojęć:

<sup>3</sup> Boole'a algebrę pojęć i klasyczną teorię stosunku „jest” zawiera artykuł E. Nieznańskiego, *O zawieraniu się pojęć i o stosunku „jest”*, w: P. Mazanka, M. Mylik (red.), *Co daje współczesnemu człowiekowi studium filozofii klasycznej*, Warszawa 1997, s. 113–125.

<sup>4</sup> „Pojęcie istoty sprzecznej”, „pojęcie tego, co sprzeczne”, „pojęcie nieprzedmiotu” odnosi się tu tylko do ekstensjonalnego sensu pojęć, czyli oznacza ogół przedmiotów będących czymś sprzecznym, czyli pojęcie puste (zaś „ogół przedmiotów” to tyle, co „ogół istot niesprzecznych” nie zaś „ogół niesprzecznych indywiduów”).

$$(C). x \equiv y \leftrightarrow x \leq y \wedge y \leq x^5$$

(Pojęcia istot  $x$  i  $y$  pokrywają się  $\leftrightarrow$  zawierają się wzajemnie w sobie).

Jeśli za zmienną  $y$  podstawimy w definicji (A) znak przedmiotu „1”, to otrzymamy twierdzenie, że  $x \in 1 \leftrightarrow \sim(x \leq 0) \wedge x \leq 1$ , a ponieważ  $\forall x x \leq 1$ , otrzymujemy:

(1).  $x \in 1 \leftrightarrow \sim(x \leq 0)$ , czyli że ta istota jest przedmiotem, której pojęcie jest niesprzeczne. Z (A) i (1) otrzymujemy:

$$(2). x \in y \leftrightarrow x \in 1 \wedge x \leq y$$

( $x$  jest  $y$ 'iem, gdy  $x$  jest przedmiotem i pojęcie  $x$ 'a zawiera się w pojęciu  $y$ 'a).

Podstawiając zaś w (2) za  $y/x$ , otrzymujemy tezę podobną kształtem (lecz nie znaczeniem) do twierdzenia *Ontologii*:

$$(3). x \in 1 \leftrightarrow x \in x.$$

Z definicji (A) wynika też teza, że  $x \leq 0 \rightarrow \sim(x \in y)$ , gdy zaś w niej podstawimy  $x/0$ , to otrzymamy:

$$(4). \forall y \sim(0 \in y),$$

że istota sprzeczna nie jest niczym.

Gdyby zaś założyć, że  $x \in 0$ , to na podstawie definicji (A) otrzymalibyśmy sprzeczność:  $\sim(x \leq 0)$ ,  $x \leq 0$ , co oznacza również ważność tezy:

$$(5). \forall x \sim(x \in 0),$$

że nic nie jest istotą sprzeczną.

Obydwa te ostatnie twierdzenia: (4) i (5), wzięte razem, stwierdzają, że istoty sprzeczne nie należą do pola stosunku „jest”, a tylko pojęcia tych istot mieszczą się w polu stosunku zawierania się pojęć.

Rozpoczynamy nasze zasadnicze dociekania od ograniczenia języka do samych tylko istot niesprzecznych, czyli do przedmiotów:

$$\text{Ax.1. } \forall x x \in x^6$$

Wszystko jest sobą, czyli – wobec (3) – wszystko jest przedmiotem.

$$\text{Ax.2. } \exists x \exists t x \in A_t$$

Przynajmniej pewne istoty są bytami aktualnymi w pewnej chwili.

$$\text{Df.ENS: } x \in \text{ENS} \leftrightarrow \exists t x \in A_t$$

Byt realny to byt w pewnej chwili aktualny.

Definicja ta zawiera dwa istotne składniki klasycznego pojęcia bytu: 1) adekwatności istoty: że  $x$  jest zgodne z właściwą sobie naturą (coś jest tym  $x$ 'em); 2) realności istnienia: że ta istota  $x$  jest aktualna w pewnym czasie. Że coś jest bytem, nie znaczy tylko tyle, że to jest, lecz że jest ponadto tym, czym być powinno. Byt musi być adekwatny, trafny, zgodny z właściwą sobie naturą, czyli musi być

<sup>5</sup> Wyrażenie „ $x \equiv y$ ” czytamy: „pojęcie  $x$ 'a pokrywa się z pojęciem  $y$ 'a”.

<sup>6</sup> Metajęzykowy skrót „Ax.n” oznacza aksjomat o numerze porządkowym  $n$ , „Df.X” – definicję pojęcia  $X$ , „Tw.n” – twierdzenie o numerze  $n$ .

bytem prawdziwym (VERUM), nie może być żadną anomalią, deformacją, defektem swej istoty. Falszywym bytem (odbiegającym od wzoru, normy, od natury) byłby np. dwugłowy płód ludzki (potworek), anioł o zdegenerowanej, złej woli (diabeł), uczonek bez wiedzy w swej dyscyplinie (szarlatan) itd. I tylko byt prawdziwy jest też bytem godnym pożądania, czyli dobrem ontycznym (BONUM). W klasycznym więc ujęciu  $ENS \equiv VERUM \equiv BONUM$ , czyli pojęcia bytu, ontologicznej prawdy i ontycznego dobra pokrywają się (convertuntur).

Tw.1:  $\exists x x \in ENS$

Są byty realne.

Dowód: Ax.2, Df.ENS.

Df.E:  $ENS \varepsilon E(x) \leftrightarrow x \varepsilon ENS$

Realność jest istnieniem x'a, gdy x jest bytem realnym.

Df.R:  $x \varepsilon R(y) \leftrightarrow E(y) - E(x) \leq 0^7$

Istota x jest racją bytu y'a  $\leftrightarrow$  istnienie y'a bez istnienia x'a (istnienie y'a i zarazem nieistnienie x'a) jest pojęciem sprzecznym (jest niemożliwe).

Tw.2:  $\forall x x \varepsilon R(x)$

Wszystko ma konieczny powód do swego istnienia co najmniej w sobie samym.

Dowód:

Tw. algebry Boole'a:  $E(x) \leq E(x)$ , więc  $E(x) - E(x) \leq 0$ , Df.R, więc  $x \varepsilon R(x)$ , więc  $\forall x x \varepsilon R(x)$ .

Tw.3:  $\forall x \forall y \forall z [x \varepsilon R(y) \wedge y \varepsilon R(z) \rightarrow x \varepsilon R(z)]$

Związek koniecznej zależności w istnieniu (stosunek racji bytu) jest relacją przechodnią.

Dowód:

Zał.:  $x \varepsilon R(y)$ ,  $y \varepsilon R(z)$ , Df.R, więc  $E(y) - E(x) \leq 0$ ,  $E(z) - E(y) \leq 0$ , więc  $E(y) \leq E(x)$ ,  $E(z) \leq E(y)$ , więc  $E(z) \leq E(x)$ , więc  $E(z) - E(x) \leq 0$ , Df.R, więc  $x \varepsilon R(z)$ .

Tw.4:  $\forall x \forall y [x \varepsilon R(y) \wedge y \varepsilon ENS \rightarrow x \varepsilon ENS]$

Ogół bytów jest zamknięty ze względu na stosunek posiadania swych racji istnienia.

Dowód:

Zał.:  $x \varepsilon R(y)$ ,  $y \varepsilon ENS$ , Df.R, więc  $E(y) - E(x) \leq 0$ , więc  $E(y) \leq E(x)$ , Df.E, więc  $ENS \varepsilon E(y) \leftrightarrow y \varepsilon ENS$ , więc  $ENS \varepsilon E(y)$ , więc  $ENS \varepsilon E(x)$ , Df.E, więc  $x \varepsilon ENS$ .

<sup>7</sup> Piszemy „X-Y” zamiast „X•-Y”.

Ax.3.  $\forall x \forall y [x=y \leftrightarrow x \in J(y) \wedge y \in J(x)]$

*Stosunek ingrediensu (niewłaściwej części do całości) jest relacją zwrotną i antysymetryczną.*

Tw.5:  $\forall x x \in J(x)$

Wszystko jest ingrediensem siebie samego.

Dowód: Ax.2,  $x=x$ .

Ax.4.  $\forall x \forall y \forall z [x \in J(y) \wedge y \in J(z) \rightarrow x \in J(z)]$

Stosunek ingrediensu jest relacją przechodnią.

Df.C:  $x \in C(y) \leftrightarrow x \in J(y) \wedge x \neq y$

Część jest ingrediensem między różnymi istotami.

Ax.5.  $\forall x \forall y [x \in C(y) \rightarrow x \in R(y)]$

Stosunek części do całości jest związkiem koniecznej zależności w istnieniu.

Tw.6:  $x \in J(y) \leftrightarrow [x \in C(y) \vee x=y]$

Ingrediens  $y$ 'a jest jego częścią lub całością.

Dowód:

Df.C, więc :  $[x \in C(y) \vee x=y] \leftrightarrow \{[x \in J(y) \wedge x \neq y] \vee x=y\} \leftrightarrow x \in J(y)$ , bo  $(q \rightarrow p) \rightarrow \{[(p \wedge \sim q) \vee q] \leftrightarrow p\}$ .

Tw.7:  $\forall x \forall y [x \in J(y) \rightarrow x \in R(y)]$

Każdy ingrediens dowolnej całości jest racją jej istnienia.

Dowód:

Zał.:  $x \in J(y)$ , Tw.6, więc  $x \in C(y) \vee x=y$ , Ax.5, Tw.2, więc  $[x \in C(y) \vee x=y] \rightarrow x \in R(y)$ , więc  $x \in R(y)$ .

Ax.6.  $\forall x \forall y [x \in S(y) \rightarrow x \in R(y)]$

*Przeistaczanie się (proces stawania się) jest związkiem koniecznej zależności w istnieniu.*

Ax.7.  $\forall x \forall y [x \in S(y) \rightarrow \sim x \in J(y)]$

Żaden ingrediens rzeczy nie staje się tą rzeczą.

Podstawowym zadaniem teodycei jest określenie natury absolutu, a następnie dowód istnienia bytu o tej naturze. Filozofia klasyczna przez pojęcie absolutu rozumie taką istotę, która wszystkie racje do swego istnienia ma wyłącznie w sobie samej. *Że jakiś byt ma wszystkie racje do swego istnienia w sobie samym może oznaczać albo fakt, że wszystkie racje jego istnienia są jego ingrediensami, albo też znaczy, że sam ten byt jest identyczny z każdą racją własnego istnienia.*

Df.W:  $x \in W(y) \leftrightarrow \forall z [z \in R(y) \leftrightarrow z \in J(x)]$

*Związek wystarczającej determinacji w istnieniu.* Wystarczający powód istnienia ma miejsce, gdy czynnik determinujący zawiera wszystkie konieczne powody istnienia czynnika determinowanego.

Właśnie *asolut* jest pojmowany jako byt egzystencjalnie samowystarczalny, jako byt mający wyłącznie w sobie samym wystarczającą rację istnienia.

Df.Ω :  $x \in \Omega \leftrightarrow \forall z [z \in R(x) \leftrightarrow z \in J(x)]$

*Absolut* to byt, który jest wystarczającą racją swojego istnienia (wszystkie powody swojego istnienia ma wyłącznie w sobie).

Tw.8:  $\forall x [x \in \Omega \leftrightarrow x \in W(x)]$

Absolut to byt mający w sobie i tylko w sobie wystarczającą rację istnienia.

Dowód: Df. Ω i Df.W

Ax.8.  $\forall y [y \in ENS \leftrightarrow \exists x x \in W(y)]$

Istnieje wszystko i tylko to, co ma wystarczający powód swej egzystencji.

Tw.9:  $\forall x \forall y [x \in W(y) \rightarrow x \in R(y) \wedge x \in ENS]$

Istota będąca wystarczającą racją istnienia jest zarazem konieczną racją istnienia i bytem realnym.

Dowód:

Zał.:  $x \in W(y)$ , Ax.8, Df.W, więc  $y \in ENS$ ,  $\forall z [z \in R(y) \leftrightarrow z \in J(x)]$ , Tw.5, więc  $x \in J(x)$ , więc  $x \in R(y)$ , Tw.4, więc  $x \in ENS$ , zatem  $x \in R(y) \wedge x \in ENS$ .

Tw.10:  $\forall x \forall y [x \in W(y) \rightarrow x \in W(x)]$

Wystarczająca racja istnienia czegokolwiek jest też wystarczającą racją istnienia siebie samej.

Dowód:

Zał.  $x \in W(y)$ , Tw.9, Ax.8, więc  $a \in W(x)$ , Df.W, więc  $\forall z [z \in R(x) \leftrightarrow z \in J(a)]$ , Tw.5, więc  $a \in J(a)$ , więc  $a \in R(x)$ , Tw.3, więc  $a \in R(y)$ , więc  $a \in J(x)$ , |z.dod.:  $z \in R(x)$ , więc  $z \in J(a)$ , Tw.3, więc  $z \in J(x)$  | , więc  $\forall z [z \in R(x) \rightarrow z \in J(x)]$ , Tw.7, więc  $\forall z [z \in R(x) \leftrightarrow z \in J(x)]$ , Df.W, więc  $x \in W(x)$ .

Ax.9.  $\forall y \{y \in M \rightarrow \exists x [x \in M \wedge x \in S(y)]\}$

Byty materialne powstają tylko z bytów materialnych.

Tw.11:  $\forall x (x \in \Omega \rightarrow \sim x \in M)$

Absolut jest bytem niematerialnym.



Dowód:

Zał.:  $x \in \Omega$ , z.d.n.:  $x \in M$ , Df.  $\Omega$ , więc  $\forall z [z \in R(x) \leftrightarrow z \in J(x)]$ , Ax.9, więc  $a \in M$ ,  $a \in S(x)$ , Ax.6, więc  $a \in R(x)$ , Ax.7, więc  $\sim a \in J(x)$ ,  $a \in J(x)$ , więc sprzecz.

Ax.10:  $\forall x \{x \in M \leftrightarrow x \in ENS \wedge [\exists z z \in C(x) \vee \exists z (z \in ENS \wedge x \in C(z))]\}$

Byt materialny i tylko taki jest bytem mającym części lub będącym częścią jakiegoś bytu

Tw.12:  $x \in \Omega \leftrightarrow x \in ENS \wedge \forall z [z \in R(x) \leftrightarrow z=x]$

Absolut to **byt samoistny**, byt, który jest jedynym koniecznym i wystarczającym zarazem powodem swojego istnienia (sam jest wyłącznym powodem swego istnienia).

Dowód:

(1) Zał.:  $x \in \Omega$ , Tw.8, więc  $x \in W(x)$ , Tw.9, więc  $x \in ENS$ , Df.W, więc  $\forall z [z \in R(x) \leftrightarrow z \in J(x)]$ , Tw.11, więc  $\sim x \in M$ , Ax.10, więc  $\forall z \sim z \in C(x)$ , Tw.6, więc  $z \in J(x) \leftrightarrow [z \in C(x) \vee z=x]$ ,  $\sim r \rightarrow \{[p \leftrightarrow (r \vee q)] \rightarrow (p \leftrightarrow q)\}$ , więc  $z \in J(x) \leftrightarrow z=x$ , więc  $x \in ENS \wedge \forall z [z \in R(x) \leftrightarrow z=x]$ ;

(2) Zał.:  $x \in ENS$ ,  $\forall z [z \in R(x) \leftrightarrow z=x]$ , |zał. dod.:  $z \in R(x)$ , więc  $z=x$ , Tw.6, więc  $z \in J(x)$ , więc  $\forall z [z \in R(x) \rightarrow z \in J(x)]$ , Tw.7, więc  $\forall z [z \in J(x) \rightarrow z \in R(x)]$ , zatem  $\forall z [z \in R(x) \leftrightarrow z \in J(x)]$ , Df.W, więc  $x \in W(x)$ , Df. $\Omega$ , więc  $x \in \Omega$ .

Df.II:  $x \in \Pi \leftrightarrow x \in ENS \wedge \forall z [z \in J(x) \rightarrow z=x]$

Prosty jest ten byt, który nie ma części (właściwych).

Tw.13:  $\Omega \leq \Pi$

Każdy absolut jest bytem prostym.

Dowód:

Zał.:  $x \in \Omega$ , z.d.n.:  $\sim x \in \Pi$ , Df.II, więc  $\exists z [z \neq x \wedge z \in J(x)]$ , więc  $a \neq x$ ,  $a \in J(x)$ , Tw.7, więc  $a \in R(x)$ , Tw.12, więc  $x \in ENS$ ,  $\forall z [z \in R(x) \rightarrow z=x]$ , więc  $a=x$ , więc sprzecz.

Tw.14:  $\exists x x \in \Omega$

Istnieje przynajmniej jeden absolut.

Dowód:

Tw.1, więc  $a \in ENS$ , Ax.8, więc  $\exists x x \in W(a)$ , więc  $b \in W(a)$ , Tw.10, więc  $b \in W(b)$ , Tw.8, więc  $b \in \Omega$ , więc  $\exists x x \in \Omega$ .

Ax.11.  $\forall x \forall y [x \in \Omega \wedge y \in \Omega \rightarrow E(y) - E(x) \leq 0]$

Wśród bytów absolutnych jest niemożliwe istnienie jednego z nich bez drugiego. (Byty absolutne – co do istnienia – warunkują się nawzajem w sposób konieczny).

Tw.15:  $\forall x \forall y (x \in \Omega \wedge y \in \Omega \rightarrow x=y)$

Istnieje co najwyżej jeden absolut.

Dowód:

Zał.:  $x \in \Omega, y \in \Omega, Ax.11$ , więc  $E(y)-E(x) \leq 0$ , Df.R, więc  $x \in R(y)$ , Tw.12, więc  $\forall z [z \in R(y) \leftrightarrow z=y]$ , więc  $x=y$ .

Tw.16:  $\exists! x x \in \Omega$

Istnieje dokładnie jeden absolut.

Dowód: Tw.14 i Tw.15.

Df.I:  $x \in I \leftrightarrow x \in ENS \wedge \forall y [y \in ENS \rightarrow x \in R(y)]$

Byt pierwszy to byt będący racją istnienia każdego bytu.

Tw.17:  $\Omega \leq I$

Każdy absolut jest bytem pierwszym.

Dowód:

Zał.:  $x \in \Omega$ , Tw.12, więc  $x \in ENS$ , |z.d.:  $y \in ENS$ , Ax.8, więc  $a \in W(y)$ , Tw.9, Tw.10, więc  $a \in R(y)$ ,  $a \in W(a)$ , Tw.8, więc  $a \in \Omega$ , Tw.15, więc  $a=x$ , więc  $x \in R(y)$  |, zatem  $\forall y [y \in ENS \rightarrow x \in R(y)]$ , Df.I, więc  $x \in I$ .

## 2. TEORIA OSOBOWYCH ATRYBUTÓW ABSOLUTU

Rozszerzamy dotychczasowy język sformalizowany, przyjmując dalsze niezbędne skróty (w których zmienne  $p, q, r, \dots$  reprezentują *sytuacje* (istoty kategorii „sytuacja”):

$(xWIEp) \models (x \text{ wie, że } p)$ ;

$(xCHCEp) \models (x \text{ chce, żeby } p)$ <sup>8</sup>;

OS  $\models$  osoba;

WW  $\models$  wszechwiedzący;

NM  $\models$  nieomylny;

WM  $\models$  wszechmocny;

$\alpha \models$  Bóg;

$Z(y) \models$  zgodny w intencjach z  $y$ 'iem;

D  $\models$  (aksjologicznie) dobry.

<sup>8</sup>  $xCHCEp \models x \text{ chce, żeby } p \text{ było} \models xCHCE(p \in ENS) \models x \text{ chce, żeby sytuacja } p \text{ była faktem.}$

W pierwszym aksjomacie tej części dedukcji przyjmujemy, że istnieją takie byty, które coś wiedzą i czegoś chcą:

Ax.12:  $\exists x (x\epsilon ENS \wedge \exists p xWIEp \wedge \exists p xCHCEp)$

Df.OS:  $x\epsilon OS \leftrightarrow x\epsilon ENS \wedge \exists p xWIEp \wedge \exists p xCHCEp$

Osoba to byt, który coś wie i czegoś chce.

Tw.18:  $\exists x x\epsilon OS$

Niektóre istoty są osobami.

Dowód: Ax.12 i Df.OS.

Df.WW:  $x\epsilon WW \leftrightarrow x\epsilon OS \wedge \forall p (p \rightarrow xWIEp)$ <sup>9</sup>

Istota wszechwiedząca to osoba, która o wszystkim, co zachodzi, wie, że jest.

Df.NM:  $x\epsilon NM \leftrightarrow x\epsilon OS \wedge \forall p (xWIEp \rightarrow p)$

Jakaś osoba jest nieomylna, gdy wszystko, o czy ona wie, że zachodzi, jest faktem.

Df.WM:  $x\epsilon WM \leftrightarrow x\epsilon OS \wedge \forall p (xCHCEp \rightarrow p)$

Jakaś osoba jest wszechmocna, gdy wszystko, czego ona chce, żeby było, zachodzi.

Df. $\alpha$ :  $x\epsilon \alpha \leftrightarrow x\epsilon WW \wedge x\epsilon NM \wedge x\epsilon WM$

Jakaś istota jest Bogiem, gdy jest osobą wszechwiedzącą, nieomylną i wszechmocną zarazem.

Tw.19:  $\alpha\epsilon WW \wedge \alpha\epsilon NM \wedge \alpha\epsilon WM$

Bóg jest wszechwiedzący, nieomylny i wszechmocny.

Dowód: Ax.1, więc  $\alpha\epsilon \alpha$ , Df.  $\alpha$ ,  $x/\alpha$ .

Tw.20:  $\alpha\epsilon OS$

Bóg jest osobą.

Dowód: Tw.19 i Df.WW lub Df.NM lub Df.WM.

Tw.21:  $\forall p (p \rightarrow \alpha WIEp)$

O wszystkim, co jest, Bóg wie, że to jest<sup>10</sup>.

Dowód: Tw.19, Df.WW.

<sup>9</sup> W sprawie określeń w języku symbolicznym pojęć: *wszechwiedzy*, *wszechmocy* i *Boga* zob. C. Christian, *Eine Note zum Gottesbegriff*, „Religion-Wissenschaft-Kultur” 8 (1957), 227–228.

<sup>10</sup> „*Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo*”, *Summa theologica* I, 14, 9.

Tw.22:  $\forall p (\alpha WIEp \rightarrow p)$

Wszystko, o czym Bóg wie, że jest, jest. (Bóg się nie myli).

Dowód: Tw.199, Df.NM.

Tw.23:  $\forall p (\alpha CHCEp \rightarrow p)$

Wszystko, co Bóg chce, żeby było, jest<sup>11</sup>.

Dowód: Tw.19, Df.WM.

Tw.24:  $\sim \exists p \alpha CHCE(p \wedge \sim p)$

Sprzeczność nie jest przedmiotem woli Bożej<sup>12</sup>

Dowód nie wprost: Tw.23.

Wprowadzimy teraz pojęcie *zgodności w intencjach*<sup>13</sup>, jaka zachodzi między dwiema osobami:

Df.Z:  $x, y \in OS \rightarrow [x \varepsilon Z(y) \leftrightarrow \forall p (x CHCEp \rightarrow \sim y CHCE \sim p)]$

Dwie osoby są zgodne w intencjach, gdy odnośnie każdej sytuacji p jest tak, że jeśli pierwsza osoba chce, by sytuacja p zachodziła, to nie jest prawdą, że druga chce, by sytuacja p nie zachodziła.

Tw.25:  $\forall p (\alpha CHCEp \rightarrow \sim \alpha CHCE \sim p)$

Odnośnie do każdej sytuacji zdarza się co najwyżej jedno z dwojga: Bóg chce, by sytuacja ta zachodziła lub Bóg chce, by sytuacja ta nie zachodziła.

Dowód nie wprost: Zał.:  $\alpha CHCEp$ ,  $\alpha CHCE \sim p$ , Tw.23, więc p,  $\sim p$ , więc sprzecz.

Tw.26:  $\alpha \varepsilon Z(\alpha)$

Bóg jest zgodny w intencjach ze sobą samym<sup>14</sup>.

Dowód: Df.Z, Tw.20, Tw.25.

Wola woli jest tym samym co po prostu wola; chcenie tego, by chcieć czegoś, jest tym samym, co chcenie bezpośrednio czegoś, czyli zachodzi tzw. iteracja „woli”, lecz bynajmniej nie u każdej osoby, lecz u Boga. Zapisujemy aksjomat i twierdzenie iteracji „woli”:

Ax.13.  $\forall p [\alpha CHCEp \rightarrow \alpha CHCE(\alpha CHCEp)]$

<sup>11</sup> „Respondeo dicendum quod necesse est semper voluntatem Dei impleri”, *Summa theologiae* I, 19, 6.

<sup>12</sup> „Quaecumque igitur contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur: quia non possunt habere possibilitatem rationem”, *Summa theologiae* I, 25, 3.

<sup>13</sup> Pojęcie *zgodności w intencjach* i jego sformalizowany zapis pochodzi od Curta Christiana, zob. wyżej, zapis 9..

<sup>14</sup> Człowiek natomiast nie jest zgodny w intencjach ze sobą samym, ma labilną, chwiejną wolę i są takie sytuacje, co do których raz chce, by zachodziły, to znów chce, by nie zachodziły. Powiadamy o takim człowieku, że sam nie wie, czego chce.

Tw.27:  $\forall p [\alpha\text{CHCE}(\alpha\text{CHCE}p) \leftrightarrow \alpha\text{CHCE}p]$

Dowód: Tw.23 i Ax.13.

Kolejne twierdzenie pierwotne to aksjomat *równości przed Bogiem*:

Ax.14.  $\forall p [\exists x \alpha\text{CHCE}(x\text{CHCE}p) \rightarrow \sim \exists x \alpha\text{CHCE}(x\text{CHCE}\sim p)]$

Dla każdej sytuacji p jest tak, że jeżeli Bóg chce, żeby ktoś chciał, żeby p zachodziło, to nie istnieje taka osoba, odnośnie do której Bóg chce, by ona chciała, żeby p nie zachodziło.

Tw.28:  $\forall p [\alpha\text{CHCE}p \rightarrow \sim \exists x \alpha\text{CHCE}(x\text{CHCE}\sim p)]$

Dla każdej sytuacji p jest tak, że jeżeli Bóg chce, żeby p zachodziło, to nie istnieje taka osoba odnośnie do której Bóg chce, by ona chciała, żeby p nie zachodziło. (Bóg nie kieruje nikogo na manowce).

Dowód: Zał.:  $\alpha\text{CHCE}p$ , Ax.13, więc  $\alpha\text{CHCE}(\alpha\text{CHCE}p)$ , więc  $\exists x \alpha\text{CHCE}(x\text{CHCE}p)$ , Ax.14, więc  $\sim \exists x \alpha\text{CHCE}(x\text{CHCE}\sim p)$ .

Nasz język z kolei rozszerzamy nieistotnie (czyli definicyjnie) o pojęcie dobra (aksjologicznego):

Df.D:  $p\epsilon D \leftrightarrow \exists x \alpha\text{CHCE}(x\text{CHCE}p)$

Dana sytuacja jest (aksjologicznie) dobra, gdy istnieje taka osoba, odnośnie której Bóg chce, by ona chciała, żeby ta sytuacja była faktem.

Tw.29:  $\forall p (\alpha\text{CHCE}p \rightarrow p\epsilon D)$

Wszystko, co Bóg chce, jest dobre.

Dowód: Zał.:  $\alpha\text{CHCE}p$ , Ax.13, więc  $\alpha\text{CHCE}(\alpha\text{CHCE}p)$ , więc  $\exists x \alpha\text{CHCE}(x\text{CHCE}p)$ , Df.D, więc  $p\epsilon D$ .

Można by było sądzić, iż implikacja w twierdzeniu Tw.23 jest odwracalna, zgodnie z porzekadłem *nic się nie dzieje bez woli Bożej*. Mniemanie takie (że wszystko się dzieje z woli Boga, i nic się nie dzieje wbrew Jego woli) jest zaliczane jednak do błędu zwanego *fatalizmem religijnym*<sup>15</sup>, bo nie jest prawdą, że Bóg chce chociażby zła moralnego, które się zdarza. Przyjmijmy więc najpierw rzecz oczywistą, że bywają sytuacje aksjologicznie złe:

Ax.15.  $\exists p [p \wedge \sim(p\epsilon D)]$

Niektóre fakty nie są aksjologicznie dobre.

Tw.30:  $\sim \forall p (p \rightarrow \alpha\text{CHCE}p)$

<sup>15</sup> Pojęcie *fatalizmu religijnego* zostało na różne sposoby określone w językach sformalizowanych w artykule P. Weingartnera, *Religiöser Fatalismus und das Problem des Übels*, w: *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, red. E. Weinzierl, Graz 1974, s. 369–409.

Nie dla każdej sytuacji, która zachodzi, jest tak, że Bóg chce, by sytuacja ta miała miejsce.

Dowód nie wprost: Zał.:  $\forall p (p \rightarrow \alpha\text{CHCE}p)$ , Tw.29, więc  $\forall p (p \rightarrow p\epsilon D)$ , Ax.15, więc  $\sim\forall p (p \rightarrow p\epsilon D)$ , zatem sprzecz.

Twierdzenie 30 jest odrzuceniem fatalizmu religijnego. Innym znanym błędem dotyczącym stosunku woli do wiedzy Bożej jest przesąd o *predystynacji*, przyjmujący, że wszystko, co Bóg wie, że się zdarzy, zdarza się z Jego woli. Obydwa te błędy: predystynacji i fatalizmu religijnego są względem siebie równoważne:

Tw.31:  $\forall p (\alpha\text{WIE}p \rightarrow \alpha\text{CHCE}p) \leftrightarrow \forall p (p \rightarrow \alpha\text{CHCE}p)$

Dowód: Tw.21 i Tw.22.

Tw.32:  $\sim\forall p (\alpha\text{WIE}p \rightarrow \alpha\text{CHCE}p)$

Nie jest prawdą, że Bóg chce, by zachodziło wszystko, o czym wie, że zachodzi<sup>16</sup>.

Dowód: Tw.31 i Tw.30.

Aby porównać wprowadzone pojęcie Boga z wcześniejszą koncepcją absolu-  
tu przyjmujemy ostatni aksjomat:

Ax.16.  $\forall x [E(\alpha) - E(x) \leq 0 \rightarrow x = \alpha]$

Wszystko, co niezbędne do istnienia Boga, jest identyczne z Nim samym.

Tw.33:  $\forall x [x\epsilon R(\alpha) \leftrightarrow x = \alpha]$

Wszystkie racje istnienia Boga są identyczne z Nim samym.

Dowód: Ax.16, Df.R, Tw.2.

Tw.34:  $\alpha \epsilon \Omega$

Bóg jest absolutem.

Dowód: Tw.12, Tw.20, Df.OS, Tw.33.

Tw.35:  $\alpha = \Omega$

Bóg jest identyczny z absolutem.

Dowód: Tw.15:  $x/\alpha$ ,  $y/\Omega$ , Tw.34, Ax.1.

<sup>16</sup> „Et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle”, *Summa contra gentiles* I, 81, 688.

ZBIGNIEW ŁEPKO SDB  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa

## ODPOWIEDZIALNOŚĆ W BADANIACH NAUKOWYCH

### 1. WPROWADZENIE

Cywilizacja współczesna uwyrażnia ambiwalentny charakter nowożytnych nauk przyrodniczych. Z jednej strony bowiem ukazuje ich dobrodziejstwa i wiąże z nimi nadzieję na lepszą przyszłość ludzkości, z drugiej zaś równocześnie ujawnia w nich źródło zagrożeń ekologicznych i związanych z nimi lęków ludzkości o swoją przyszłość. Tym samym unaocznia sytuację naznaczoną paradoksalnym narastaniem niebezpieczeństwa ekologicznej degradacji przyrodniczego środowiska życia wraz ze wzrostem sukcesów naukowo-technicznej potęgi człowieka, tworzonej i rozwijanej ze względu na wzrost dobrobytu ludzkości<sup>1</sup>. To sprzęgnięcie przez naukę nadziei i obaw ludzkości skłania do refleksji nad zakresem koniecznej wolności w badaniach naukowych i charakterem koniecznej odpowiedzialności w tym zakresie. Idzie więc o refleksję poszukującą odpowiedzi na pytania o zasięg, a także legitymizację poznawczych i technicznych ingerencji człowieka w przyrodę. Odpowiedzi te zdają się mieścić w postulatcie uzgodnienia wolności z odpowiedzialnością badacza naukowego. Wokół takiego postulatu utrwała się dzisiaj opinia, że korelacja odpowiedzialności i wolności badacza wraz z uwzględnieniem holistycznej perspektywy ujmowania prawdy poznania rzeczywistości konstituuje naukę dla przyszłości<sup>2</sup>. Oznacza to, że wolność badań stanowi podstawowy warunek rozwoju nauki, odpowiedzialność zaś jest adekwatną do rozpoznanej sytuacji miarą jej spożytkowania. Chodzi przy tym o cztery zakresowo różne, choć ściśle ze sobą powiązane, przejawy wolności badań naukowych: wolność wyboru dziedziny badawczej, wolność wyboru metody badawczej, wolność w zakresie propagowania wyników prac badawczych oraz wol-

---

<sup>1</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, s. 251.

<sup>2</sup> Por. K. M. Meyer-Abich, *Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung*, München 1988, s. 82.

ność w zakresie zastosowania wyników prac badawczych. Konsekwentnie też zróżnicowane zakresowo przejawy wolności w badaniach naukowych domagają się korelacji zróżnicowanej odpowiedzialności w tych badaniach: od minimalnej odpowiedzialności przy wyborze dziedziny badawczej, po wielką odpowiedzialność przy zastosowaniu wyników prac badawczych<sup>3</sup>. W każdym też przypadku wolność badań naukowych skorelowana jest z odpowiedzialnością w zakresie tych badań zgodnie z pytaniami: kto jest odpowiedzialny, za co, przed kim i według jakich kryteriów?

## 2. NAUKOWE OBLICZE CYWILIZACJI WSPÓŁCZESNEJ

Cywilizację współczesną charakteryzuje się najczęściej jako cywilizację naukowo-techniczną. Wyraża się w ten sposób przekonanie, że sprzężona z techniką nauka nowożytna odcisnęła na cywilizacji współczesnej głębokie piętno i poprzez nią kształtuje także jednostkowe życie człowieka<sup>4</sup>. W tym sensie można i trzeba mówić o naukowym obliczu naszej cywilizacji. Nie ulega przecież wątpliwości fakt, że nasze życie codzienne „nasycone” jest efektami nauki: od radiobudzika, którego sygnał rozpoczyna nasz dzień, poprzez naukowo opracowane zasady racjonalnego odżywiania się, wsparte autorytetem instytutów naukowych metody leczenia i rehabilitacji zdrowotnej, celowo dobierane ubiory, środki lokomocji, narzędzia pracy aż po wieczorne siedzenie przed telewizorem. Wszystko to byłoby niemożliwe bez badań i odkryć naukowych. Widać ponadto, że nauka z jednej strony pomaga osiągać coraz wyższe plony z gospodarstw rolnych, z drugiej zaś ostrzega przed ekologicznie zgubnymi skutkami takiego działania. Nauka otwiera zatem możliwości nieustannego wzrostu konsumpcji i równocześnie odślania nierzadko przerażające konsekwencje radosnego konsumowania. Refleksja nad takim stanem rzeczy prowadzi do wniosku, że uwikłanie współczesnego człowieka w efekty nauki jest nieuchronne i wykazuje stałą tendencję do wzrostu. W ślad za tym zaś nasila się przekonanie, że człowiek współczesny żyje w pewnym napięciu między satysfakcją z błogosławionych efektów nauki a lękiem przed ich działaniem ubocznym, między chciwością wykorzystywania efektów nauki a wyrzutami sumienia, skłaniającymi do odrzucenia tych efektów<sup>5</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że naukowe oblicze cywilizacji współczesnej stanowi pochodną przyjętego u zarania nowożytności programu, którego istotę wyraża nowa, w stosunku do starożytnej i średniowiecznej, strategia naukowego badania przyrody. W starożytności i średniowieczu poznanie przyrody stanowiło bowiem cel sam w sobie, w czasach nowożytnych zaś zostało zastosowane jako środek

<sup>3</sup> Por. H. Markl, *Wissenschaft: Zur Rede gestellt. Über die Verantwortung der Forschung*, München-Zürich 1989, s. 31–53.

<sup>4</sup> Por. H. Jonas, *Erkenntnis und Verantwortung*, Göttingen 1991, s. 104–112.

<sup>5</sup> Por. H. Markl, dz. cyt., s. 7–9.



prowadzący do wzrostu powszechnego dobrobytu ludzkości. Przyjęło ono mianowicie postać poznania sprzężonego z techniką, dostarczającego człowiekowi środków do panowania nad przyrodą i efektywnego uwalniania się od biedy materialnej. Nauka stała się tym samym narzędziem w rękach człowieka, który opanowuje i zmienia otaczający go świat<sup>6</sup>. Nauka mogła przysłużyć się zmianie świata, ponieważ od początku nowożytności była uprawiana, rozwijana, organizowana i finansowana jako środek wspomagający ekspansję człowieka w jego środowisku. Nic więc dziwnego, że wraz z każdym sukcesem na tym polu, wzrastał także społeczny autorytet nauki. Swój społeczny awans nauka nowożytna zawdzięcza zatem głównie swej efektywności praktycznej, mniej zaś splendorowi swych teorii. Oznacza to, że uznawany w nowożytności wysoki autorytet nauki jest efektem jej wewnętrznego sprzężenia z techniką. Sprzężenie to wyraża więc istotną cechę nauki nowożytnej, która polega na tym, że zdobyta przez nią wiedza nie tylko może być praktycznie wykorzystywana, lecz że jej techniczna stosowalność istotnie dopełnia i ostatecznie spełnia zlecone jej zadanie. Ta istotna cecha nauki nowożytnej domyka jej charakterystykę metodologiczną, do której przynależy najpierw swoisty typ udzielanych przez nią wyjaśnień i następnie wykorzystywana przez nią eksperymentalna metoda dochodzenia do prawdy o rzeczywistości<sup>7</sup>.

Historia nauki nowożytnej ilustruje jej wewnętrzną dynamikę, prowadzącą w aspekcie formalnym do zaniku tradycyjnego odróżniania teorii od praktyki, w aspekcie materialnym zaś do rozszerzania jej wpływów na codzienne życie człowieka<sup>8</sup>. Ów wpływ na codzienne życie człowieka wyraża się wzrostem jego technicznych możliwości, ilustrowanym kolejnością powstawania szczegółowych nauk realnych. Odnośne opracowania podejmują tę problematykę, wskazując na mechanikę, chemię, elektrodynamikę, fizykę jądrową i biotechnologię. Opracowania te podkreślają, że nauka jest wtedy dojrzała do stechnologizowania, gdy spełnia wymagania stawiane jej przez Galileusza, tzn. gdy na drodze, którą Galileusz nazywa *via resolutiva*, a więc na drodze postępowania analitycznego, osiągnie taki etap, który umożliwia jej wejście na *via compositiva*, a więc na drogę syntetyzowania cząstkowych i skwantyfikowanych elementów badanego przedmiotu. Wiele wskazuje na to, że dzisiaj ten etap osiągnęła także biologia. Chodzi mianowicie o biologię molekularną, która stwarza możliwości powiązania *via resolutiva* i *via compositiva* w odniesieniu do przyrody ożywionej<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Por. Z. Łepko, *Spór o testament F. Bacona*, „Studia Philosophiae Christianae” 34 (1998) 2, s. 51–52.

<sup>7</sup> Por. B. Hałaczek, *Aksjologiczna koncepcja nauki podłożem postulatu etyki uniwersalnej*, w: *Czy możliwa jest etyka uniwersalna? Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej*, red., J. Sekuła, Siedlce 1994, s. 130–131.

<sup>8</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am Main 1997, s. 313–341.

<sup>9</sup> Por. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1990, s. 30–40.

Zarówno udzielane przez naukę nowożytną wyjaśnienia badanych zjawisk, stanowiące najgłębsze podłoże jej racjonalności i polegające na sprowadzaniu tych zjawisk do obiektywnych praw przyrody, jak i eksperymentalna metoda dochodzenia do prawdy o rzeczywistości składają się na dominujący w nowożytności światopogląd przyrodoznawczy. Wyraża on optykę właściwą naukom przyrodniczym, które w dążeniu do poznania obiektywnego traktują przedmiot swoich badań w oderwaniu od aksjologii. Zdaniem H. Jonasa takie metodologiczne izolowanie nauk przyrodniczych od wartościowania przerodziło się z czasem w tezę ontologiczną, zgodnie z którą przyroda nie ma właściwej sobie wartości. W tym wypadku wartości nie przynależą obiektywnie do przedmiotów jako takich, lecz są jedynie projektowane na te przedmioty przez wartościujący ludzki podmiot<sup>10</sup>.

Nowożytna koncepcja przyrody neutralnej wobec wartości powoduje zaś daleko idące konsekwencje w odniesieniu człowieka wobec przyrody. W takiej koncepcji dostrzega Jonas główny czynnik sankcjonujący dowolność sprawowanej przez człowieka technologicznej władzy nad przyrodą<sup>11</sup>. Człowiek ze swej natury ciekawy świata, w nowożytności staje się metodycznym zaborcą świata. Tę władczą wobec własnego środowiska pozycję człowieka utrwalało naiwne przekonanie o zbawiennej dla ludzkości misji nauk przyrodniczych. To przekonanie znajdowało wyraz w powszechnej zgodzie co do tego, że każda wiedza jest dobra i w praktyce może wydać dobre owoce dla powszechnej pomyślności. Wraz z utrwalaniem się tego przekonania narastało długo nie dostrzegane niebezpieczeństwo wynikające nie tyle z niedostatków realizacji zbawiennej dla ludzkości misji nauk przyrodniczych, ile z ogromu jej sukcesów<sup>12</sup>. Na te sukcesy składa się wzrastająca ilościowo i jakościowo produkcja dóbr i związany z nią automatycznie wzrost konsumpcji, a także gwałtownie wzrastające zaludnienie. Obie składowe tych sukcesów wiążą się ściśle ze sobą i stanowią o samowzmacniającej się dynamice ekspansji człowieka w przyrodzie. Tym samym przyroda staje się coraz bardziej nadwierzona i zagrożona nadużyciem. W tym sensie przyświecający nowożytności ideał opanowania przyrody ze względu na wzrost dobrobytu ludzkości dla wielu współczesnych filozofów kultury i cywilizacji stał się złowieszczy. Stąd wynika ich dramatycznie brzmiąca diagnoza, że technologiczno-industrialna władza człowieka nad przyrodą stała się samowładna, a związane z nią obietnice szczęścia ludzkości przerodziły się w zagrożenia apokaliptyczne<sup>13</sup>. Nauka nowożytna uprawiana w oderwaniu od intelektu kontemplatywnego, a wspomagana intelektem agresywnym i manipulacyjnym, przeznaczonym do zawiadywania rzeczami, wymknęła się rozsądnej kontroli człowieka i zgodnie z mechanizmem

<sup>10</sup> Por. H. Jonas, *Forschung und Verantwortung. Aulavorträge*, Hochschule St. Gallen 1983, s. 7–8.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>12</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung...*, s. 251.

<sup>13</sup> Por. tamże, 253. Por. K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München-Zürich 1984, s. 19–38.

alienacyjnym stała się wobec niego obca, a nawet wroga. Tak oto doszło do globalnego zasięgu problemów ekologicznych, potęgowanych coraz liczniejszymi dzisiaj problemami bioetycznymi<sup>14</sup>. Do problemów związanych ze zniszczeniem naturalnych przestrzeni życia i klimatu, spustoszeniem obszarów krajobrazowych, zatruciem pożywienia i gleby, wytrzebieniem licznych gatunków zwierząt i roślin doszły dzisiaj jeszcze problemy z zakresu medycyny, manipulacji genetycznych, eugeniki i eutanazji. Ze względu na taki zasięg zagrożeń wzrasta dzisiaj sceptycyzm wobec sukcesów nowożytnych nauk przyrodniczych. Sukcesy te wiążą się bowiem z głębokimi ingerencjami w przyrodę, prowadzącymi nierzadko do zmiany jej istoty. W tym przypadku nauka zagraża nie tyle samemu istnieniu przyrody, ile jej strukturze ontologicznej. Ta sama obawa dotyczy także człowieka, który sukcesy nauki w zakresie leczenia chorób dziedzicznych i raka opłaca zgodą na głębokie ingerencje w swoją strukturę ontologiczną i ewentualnością utraty swej istoty. Stąd też dzisiaj coraz częściej słychać głosy nawołujące nie tylko do działań na rzecz biologicznego przetrwania gatunku *homo sapiens*, ale także jego przetrwania na sposób ludzki<sup>15</sup>.

W miarę coraz pełniejszego rozpoznawania ambiwalentnego charakteru nauk przyrodniczych coraz wyraźniej słabła nadzieja na szybkie uszczęśliwienie człowieka przez te nauki. Dzisiaj można powiedzieć, że ta nadzieja nierzadko ustępuje miejsca lękowi przed negatywnymi skutkami naukowo-technicznego odnoszenia się człowieka do przyrody. Filozofowie kultury i cywilizacji zalecają, aby nie był to lęk pasywny, skłaniający do rezygnacji z zaangażowania na obszarze badań przyrodniczych, lecz aktywny wyraz troski o jakość tego zaangażowania. Owa „heurystyka lęku” stanowi zatem istotny element kondycji moralnej dzisiejszego człowieka, który w poszukiwaniu utraconej nadziei, właśnie przez lęk wyraża troskę o jakość badań naukowych ze względu na dobro nadchodzących pokoleń<sup>16</sup>. Taki lęk wyostrza zmysł obserwacji i dostrzegania zjawisk kryzysowych w przyrodzie poddanej naukowo-technicznej potędze człowieka, a następnie poczucie odpowiedzialności i gotowość do podjęcia odpowiedzialności za uwarunkowany nauką sposób obecności człowieka w przyrodzie. Refleksja nad charakterem tak postulowanej odpowiedzialności musi uwzględniać co najmniej dwa istotne punkty odniesienia. Najpierw dobro przyszłych pokoleń zależne zarówno od jakości przyrodniczego środowiska życia, jak i od dalszego rozwoju badań naukowych, a następnie podstawy i gwarancje najszerzej rozumianej wolności badań naukowych.

<sup>14</sup> Por. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik...*, s. 76–269.

<sup>15</sup> Por. K. Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, München 1983, s. 11.

<sup>16</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung...*, s. 63–65.

### 3. TWÓRCZA WOLNOŚĆ W BADANIACH NAUKOWYCH

Punktem wyjścia rozważań nad korelacją koniecznej wolności i koniecznej odpowiedzialności w badaniach naukowych jest przejęte od Arystotelesa przeświadczenie, że „wszyscy ludzie z natury dążą do poznania”<sup>17</sup>. Naturalna dla człowieka ciekawość otaczającej go rzeczywistości stanowi główną przesłankę uzasadniającą prawo człowieka do jej zaspokojenia. Człowiek ma prawo zdobywać prawdziwą wiedzę o rzeczywistości, a także wiedzę na ten temat przechowywać i przekazywać ją innym. Antropolodzy zgodni są co do tego, że człowiek ze swej natury jest co najmniej tak samo żądny wiedzy o rzeczywistości, jak i gotowy do jej przekazu. To zaś tworzy tradycję, która stanowi główny filar kultury ludzkiej budowanej w określonym czasie i miejscu<sup>18</sup>. Oczekiwanie gwarancji wolności w tym zakresie zdaje się więc być oczywistą pochodną naturalnych dążeń człowieka. Wolność w badaniach naukowych stanowi zatem podstawowy warunek trwania i rozwoju tych badań podejmowanych ze względu na określony kształt i trwanie kultury ludzkiej.

Uznanie naturalnych podstaw ludzkiego dążenia do wiarygodnej wiedzy o rzeczywistości budowało od czterech stuleci w obrębie kultury europejskiej niemal powszechną zgodę co do tego, że każda wiedza jest dobra i w praktyce może wydać owoce sprzyjające powiększaniu i utrwalaniu powszechnej pomyślności. Najbardziej reprezentatywne dla nauki w tym czasie przyrodznawstwo mogło rozwijać się przy pełnych gwarancjach wolności badań podejmowanych w jego ramach. Wyrazem pełnego zaufania do nauk przyrodniczych i w ślad za tym sprzyjania wolności badań na obszarach wyznaczonych ich kompetencjami zdaje się być utrwalana w nowożytności postawa zgodna z prawniczą zasadą *in dubio pro libertate*<sup>19</sup>. W sytuacjach wątpliwych należało więc sprzyjać wolności badań podejmowanych na obszarach wyznaczonych kompetencjami nauk przyrodniczych. I oto dzisiaj nadszedł czas zrewidowania tej zasady. Trzeba więc przy niej najpierw postawić znak zapytania, a następnie rozpoznać właściwe płaszczyzny jej zastosowania. Łatwo wtedy można zauważyć, że ta zasada bez zastrzeżeń odnosi się jedynie do badań inspirowanych interesem teoretycznym. Jej stosowalność słabnie zaś w miarę wzrostu ryzyka związanego z podejmowanym badaniem. Dzisiaj np. nie ma już wątpliwości, że przy eksperymentach z rekombinowaniem DNA nie tylko chodzi o wzrost wiedzy w celu lepszego zrozumienia istoty życia, lecz także o spełnianie się radosnego eksperymentowania, które niesie ze sobą określone ryzyko nadużycia zdobytego poznania w zakresie manipulowania przyrodą. Stąd też w refleksji nad charakterem i zakresem wolności w badaniach

<sup>17</sup> Arystoteles, *Metafizyka* I, 1.

<sup>18</sup> Por. K. Lorenz, *Odwrotna strona zwierciadła. Próba historii naturalnej ludzkiego poznania*, Warszawa 1977, s. 263–270.

<sup>19</sup> Por. H. Jonas, Interview: *Im Zweifel für die Freiheit?*, „Nachrichten aus Chemie, Technik und Laboratorium” 29 (1981) 1, s. 434–439.

naukowych pojawia się potrzeba wyróżnienia i rozpoznania płaszczyzn spełniania się tej wolności. W tym przypadku można mówić o zróżnicowanych zakresach wolności w badaniach naukowych. Najprostsze bodaj rozróżnienie wskazuje na płaszczyznę badań podstawowych i płaszczyznę badań stosowanych. Rozróżnienie to teoretycznie wydaje się użyteczne dla refleksji nad charakterem i zakresem wolności w badaniach naukowych, choć trzeba zauważyć, że w obrębie nowożytnego przyrodoznawstwa praktycznie ono zanikło. Nowożytność stworzyła bowiem jakieś niepisane prawo przymusu do technicznego zastosowania zdobytej wiedzy teoretycznej. Jeszcze Kopernik i Kepler, obserwując wszechświat, nie mogli w niego ingerować, wobec tego dążyli jedynie do jego poznania. Dzisiaj zaś poznawcze wkraczanie w tajemnice przyrody jest już manipulowaniem przyrodą<sup>20</sup>. Mimo tego trzeba wskazać na różne, choć wzajemnie ze sobą powiązane płaszczyzny, na których spełnia się wolność nauki. Są to zatem płaszczyzny, na których naukowiec może rościć sobie pretensje do autonomicznych decyzji. Należy przy tym dodać, że każda z tych wyróżnionych płaszczyzn wyznacza zróżnicowany zakres wolności w badaniach naukowych. Trzeba więc najpierw mówić o wolności w płaszczyźnie wyboru dyscypliny badawczej, następnie o wolności w płaszczyźnie wyboru metody badawczej, dalej o wolności w płaszczyźnie przekazu i propagowania wyników badań naukowych i wreszcie o wolności w płaszczyźnie zastosowania wyników badań naukowych<sup>21</sup>.

Najpierw chodzi o wolność w zakresie wyboru dyscypliny badawczej, czyli o możliwość stawiania pytań-problemów do rozwiązania. Podstawową przesłanką w tej płaszczyźnie jest przekonanie, że każdy człowiek ma prawo w sposób wolny zdobywać wiedzę. Jeśli prawo do poznawczego zaspokajania ciekawości jest wyrazem podstawowej ludzkiej wolności i godności, to obejmuje ono także możliwość rozstrzygnięcia o tym, co chciałoby się wiedzieć i badać. Oczywiście konsekwencją takiego stanu rzeczy jest potrzeba instytucjonalnego zabezpieczenia tego podstawowego prawa człowieka przez ustawodawstwo i finansowanie ze strony państwa, które własne priorytety w zakresie badań naukowych powinno korelować z rozpoznanymi potrzebami obywateli w tym zakresie.

Drugą płaszczyzną wolności w zakresie badań naukowych jest wolność wyboru metody badawczej. Jednakże w tym przypadku granice są ustalane ściślej niż w przypadku wolności umożliwiającej wybór dyscypliny badawczej. Pytać można w zasadzie o wszystko, ale odpowiedzi należałoby szukać tylko za pomocą takich metod badawczych, które gwarantują sukces i są wiarygodne, a przy tym prawnie i obyczajowo dopuszczalne. Widać więc, że granice wolności badań naukowych spełniających się w tej płaszczyźnie wyznaczane są z odwołaniem się zarówno do kryteriów narzucanych przez wymagania tzw. „wewnętrznej etyki

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Por. H. Markl, dz. cyt., s. 38–44.

nauk przyrodniczych”, jak i do kryteriów narzucanych przez wymagania etyki pozanaukowej.

Trzecia płaszczyzna wolności w zakresie badań naukowych dotyczy wolności przekazu i propagowania wiedzy uzyskanej w wyniku badań naukowych. Wolność ta zasadza się na naturalnym uprawnieniu człowieka do poznania i głoszenia prawdy. Głoszenie prawdy przyjętej na podstawie najlepszej wiedzy usprawiedliwia zatem wolność przekazywania i poszerzania wiedzy naukowej. Także i w tym przypadku istnieją granice wolności, po przekroczeniu których wiedza naukowa staje się instrumentem ideologicznym, służącym jedynie jakiejś jednostce bądź grupie do osiągnięcia celów wyznaczonych jedynie przez nią samą. Tak dzieje się np. wtedy, gdy wyniki badań naukowych stają się przedmiotem gry politycznej, podlegającej zmiennym koniunkturam i różnym odmianom wolnorynkowego lobbingu.

Czwarta wreszcie płaszczyzna wolności w zakresie badań naukowych dotyczy wolności praktycznego zastosowania wyników tych badań. W tym przypadku zwraca się uwagę, że nie zawsze możliwość zastosowania wyników badań naukowych może być rozpatrywana niezależnie od wyboru metody badawczej. Na przykład prawie każdy przeprowadzany na człowieku eksperyment kliniczny jest równocześnie próbą lepszego zastosowania terapeutycznego. Istnieje jednak wiele obszarów badawczych, na których można łatwo takiego oddzielenia dokonać. Łatwo można zgodzić się z takim obrazowym stwierdzeniem, że od studium fizyki cząstek elementarnych do elektrowni albo bomby atomowej prowadzi mniej więcej taka sama droga jak od brzytwy do zabójstwa człowieka. Można przecież wiedzieć, że istnieje możliwość czynienia czegoś i można wiedzieć, jak się to robi, a mimo to rezygnować z wykonania tego. Mimo metodologicznej spójności nowożytnej nauki i techniki, ostatecznie i tak człowiek prawie zawsze dla poszczególnego przypadku podejmuje odrębną decyzję o zastosowaniu wyników badania naukowego. Niestety najczęściej takiej możliwości nie ma sam uczyony prowadzący tzw. badania podstawowe. Na końcowym etapie drogi od badań podstawowych do zastosowania ich wyników decydujący głos przypada bowiem najczęściej przedstawicielom wielkiej polityki i wielkiego kapitału. Właśnie ich interesy ostatecznie motywują decyzje o zakresie zastosowania wyników badań naukowych. Widać więc, że problem korelacji wolności i odpowiedzialności w badaniach naukowych nie tylko dotyczy postaw uczonych, bezpośrednio zaangażowanych w proces badawczy, lecz także polityków, biznesmenów i tych wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób wpływają na funkcjonowanie instytucji państw demokratycznych, a więc także przeciętnych obywateli, czyli wyborców i podatników. Ich świadomość w tym zakresie przekłada się na konkretne decyzje, które ostatecznie rozstrzygają o jakości życia na Ziemi. Fakt ten stanowi zatem wyzwanie dla pracy nad kształtowaniem i pogłębianiem świadomości jak najszerszych kręgów społeczeństw objętych wpływami cywilizacji technokratycznej<sup>22</sup>. Punk-

<sup>22</sup> Por. K. Lorenz, *Die acht Todsünden...*, s. 32–106.

tem wyjścia takiego przedsięwzięcia musi być wskazanie na sposoby zabezpieczenia twórczej wolności w badaniach naukowych. Jest ona bowiem wyrazem oryginalnego prawa każdego człowieka do prawdy o rzeczywistości. Chodzi przy tym o prawo spełniające się zarówno w płaszczyźnie doświadczenia naukowego, religijnego i estetycznego. Z tej racji jest ono praktycznie nieograniczone tak długo, jak długo nie koliduje z prawami innych osób w tym zakresie. Stanowi też warunek konieczny rozwoju nauki. Stąd wynika wniosek, że ograniczenie wolności w badaniach naukowych nie powinno mieć w zasadzie charakteru administracyjnego, lecz powinno być wyrazem odpowiedzialności zarówno uczonego podejmującego badania naukowe, jak i innych osób zainteresowanych ich prowadzeniem, a także zastosowaniem ich wyników. Zawsze przy tym trzeba mieć na uwadze zróżnicowane zakresy wolności w badaniach naukowych: od pełnej wolności w zakresie wyboru dziedziny badawczej po kontrolowaną wolność w zakresie zastosowania wyników badań naukowych. Oznacza to, że zróżnicowane zakresy wolności w badaniach naukowych powinny być skorelowane ze zróżnicowanymi zakresami odpowiedzialności w tym zakresie: od minimalnej odpowiedzialności przy wyborze dziedziny badawczej po ogromną odpowiedzialność przy zastosowaniu wyników prac badawczych. Komu rozwój badań naukowych leży na sercu, ten powinien sprzyjać odpowiedzialnemu ograniczaniu zakresu stosowania ich wyników. Wolność w badaniach naukowych jest zatem uwarunkowana odpowiedzialnością za ich jakość merytoryczną i skalę ich zastosowania.

#### 4. NADZIEJA MATKĄ ODPOWIEDZIALNYCH

Historia nowożytnych nauk przyrodniczych jest powiązana z historią nadziei ludzkości na bezpieczną i dostatnią przyszłość. Dynamiczny rozwój tych nauk potwierdzany ogromnymi sukcesami w zakresie poznawczego i technicznego zabezpieczenia ludzkości uwidocznili jednak ogromną skalę kosztów ponoszonych z tego tytułu. Dzisiaj zaś wiadomo, że koszty te przybrały postać nowych zagrożeń, których nieuchronność i ogromne rozmiary rodzą lęk potęgujący troskę o jakość, a nawet przyszłość życia na Ziemi. Okazało się bowiem, że propagowany w nowożytności program naukowego opanowania przyrody ze względu na bezpieczeństwo i dostatnią przyszłość ludzkości nie stanowi dla człowieka dobrej nowiny o szczęściu na Ziemi, lecz przedstawia jedynie możliwość racjonalnego spożytkowania naturalnych przestrzeni życia<sup>23</sup>. W ślad za tym rozpoznaniem pojawiają się coraz głośniejsze apele o zaangażowanie poznawczych możliwości i moralnej wrażliwości człowieka na rzecz roztropnej odpowiedzialności za jakość naukowo-technicznego opanowywania przyrody. Zasadą takiej odpowiedzialności powinien być szacunek dla tego wszystkiego, co żyje, od najprostszycych form życia w przyro-

<sup>23</sup> Por. H. Merkl, dz. cyt., s. 9.

dzie, po najbardziej wzniosłą formę jego manifestacji w człowieku<sup>24</sup>. Odpowiedzialność jest więc kategorią moralną, określającą relację ludzkiego podmiotu do przedmiotu odpowiedzialności i jakiejś instancji jej egzekwowania. Oznacza to, że nie nauka jako taka, lecz człowiek w różny sposób zaangażowany w prowadzenie bądź promowanie badań naukowych ponosi odpowiedzialność zarówno za ich merytoryczną jakość, jak i za skutki wynikające z zastosowania ich wyników. Właściwą perspektywą dla takiej odpowiedzialności jest aktualne i przyszłe dobro tego wszystkiego, co żyje, zwłaszcza zaś nadchodzących pokoleń ludzi. W świetle tak rozumianej odpowiedzialności jakość ludzkich działań powinna wynikać nie tylko z usposobienia moralnego, a więc z dobrych intencji, lecz również z uwzględnienia prawdopodobnych skutków tych działań<sup>25</sup>. W tym sensie odpowiedzialność zabezpiecza nadzieję na trwały pokój człowieka z otaczającą go przyrodą i ostatecznie przetrwanie w przyrodzie samego człowieka. Człowiek odpowiedzialny kształtuje zaś w sobie postawę dialogiczną wobec przyrody, w odróżnieniu od lansowanej w nowożytności i dominującej jeszcze dzisiaj postawy monologicznej<sup>26</sup>.

Zgoda na odpowiedzialność jako adekwatną do rozpoznanej sytuacji miarę spożytkowania wolności w badaniach naukowych określa rozważanie zakresów odpowiedzialności według płaszczyzn analogicznych do płaszczyzn spełniania się wolności. Trzeba więc najpierw mówić o odpowiedzialności w zakresie wyboru dziedziny badawczej, następnie o odpowiedzialności w zakresie przyjętej metody badawczej, dalej o odpowiedzialności w zakresie propagowania wyników prac badawczych i wreszcie o odpowiedzialności w zakresie zastosowania wyników prac badawczych. Korelacja odpowiedzialności i wolności w badaniach naukowych spełnia się według zasady odwrotnej proporcjonalności. Oznacza to, że odpowiedzialność jest tym mniejsza, im trudniej oszacować odległe skutki aktualnie prowadzonego badania naukowego. Widać zatem, że według takiej wykładni najmniejsza odpowiedzialność spoczywa na badaczu w zakresie tzw. badań podstawowych. Mówi się nawet, że przyrodniczy nie są odpowiedzialni za to, co inni zrobią z rezultatami ich badań podstawowych. Na tym etapie badań odpowiedzialność badacza dotyczy merytorycznej jakości tych badań, tzn. odpowiedzialności w zakresie stosowania się do tzw. wewnętrznej etyki nauk przyrodniczych. Jej wyznacznikami są takie pojęcia, jak prawdziwość, metodyczna ścisłość itd. Uwzględnienie tych kryteriów pracy badawczej warunkuje jej efektywność<sup>27</sup>. Wydaje się, że taki zakres odpowiedzialności przystaje adekwatnie właściwie tylko do badań czysto teoretycznych. Faktycznie zaś nauka nowożytna roztopia teorię i praktykę, co powoduje, że już na etapie badań podstawowych z całą powagą trzeba pytać o dalekosiężne skutki wysoce prawdopodobnego ich zastoso-

<sup>24</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung...*, s. 143–157.

<sup>25</sup> Por. J. Wetz, *Hans Jonas zur Einführung*, Hamburg 1994, s. 115–120.

<sup>26</sup> Por. K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München-Wien 1987, s. 155.

<sup>27</sup> Por. H. Jonas, *Interview: Im Zweifel...*, s. 436.



wania. W tym też sensie zaangażowanie w badania podstawowe musi być motywowane nie tylko odpowiedzialnością za jakość tych badań, lecz również odpowiedzialnością za ich wpływ na stan życia na naszej planecie.

Taki złożony charakter odpowiedzialności wyraźnie ujawnia się w korelacji do wolności w zakresie wyboru metody badawczej. W tym przypadku odpowiedzialność skłania do normowania wolności zarówno według gwarantujących sukces badawczy kryteriów metodologicznych, jak i według kryteriów pozanaukowych, czyli prawnych i etycznych. W odniesieniu do tych ostatnich trzeba pytać o ich ostateczne podstawy. Pytamy więc o to, czy ostateczne podstawy tych kryteriów wynikają z decyzji sumienia, czy może z zasad religijnych objawionych przez Boga, czy też stanowią pochodną refleksji człowieka uwikłanego w konkretną sytuację egzystencjalną. W każdym przypadku kryteria te mają charakter pozanaukowy i wyróżnia je pewien normatywny konstans, który ujawnia się w bardziej albo mniej sformalizowanych przepisach i przykazaniach, na podstawie których mogą i muszą być podejmowane decyzje wartościujące, odnoszące się także do badań naukowych. Na ich podstawie można ustalić zgodne kryteria w zakresie odpowiedzialnego stosowania metod badawczych z uwzględnieniem rodzaju przedmiotu badawczego. Zgoda powinna panować np. co do tego, że metody badawcze odnoszone do odczuwających ból istot żywych muszą podlegać ściślejszym wymaganiom niż eksperymenty prowadzone na materii nieożywionej, a także na mikrobach i roślinach. Tak postawiona sprawa prowadzi do wniosku, że moralne kryteria prowadzenia badań naukowych zaostrzają się w miarę wzrostu uzdolnień zwierząt do odczuwania cierpienia. Nie trzeba też szczególnie podkreślać, że prowadzenie badań naukowych w odniesieniu do człowieka wymaga w każdym przypadku uwzględnienia jego szczególnej godności. Wiadomo jednak, że zgoda co do tego jest dzisiaj wprawdzie szeroka, ale przecież nie powszechna<sup>28</sup>. Do poczucia odpowiedzialności badaczy apelują dzisiaj prowadzone na szeroką skalę eksperymenty na ludzkich zarodkach, a także stworzone już techniczne możliwości klonowania istot ludzkich. W tych przypadkach odpowiedzialność za przyszłe losy ludzkości trafia na szczególnie wielkie wyzwania.

Refleksja nad korelacją wolności wyboru metody badawczej z odpowiedzialnością w tym zakresie ukazuje złożoność podejmowanej tutaj problematyki. Teoretycznie wyróżnione na użytek tych rozważań przejawy wolności i odpowiedzialności faktycznie stanowią jedynie aspekty jednej, złożonej rzeczywistości procedur badawczych i związanych z nimi decyzji podejmowanych każdorazowo dla konkretnego przypadku. Tak też jest z wolnością i odpowiedzialnością w zakresie propagowania i zastosowania wyników prac badawczych. W ramach tych rozważań można więc potraktować je łącznie i mówić o odpowiedzialności za następstwa badań naukowych. Tego rodzaju odpowiedzialność jest szczególnie doniosła i to zarówno ze względu na swój przedmiotowy, jak i podmiotowy zasięg. Jej przedmiotem jest bowiem rozległa

<sup>28</sup> Por. H. Markl, dz. cyt., s. 47–48.

całość naukowego oblicza cywilizacji współczesnej, podmiotem zaś wszystkie kategorie osób w różny sposób decydujących o jego rozmiarach. Odpowiedzialność za następstwa badań naukowych odnosi się więc do całej przyrody, na której człowiek odciska swoje piętno, decydując dzisiaj o kondycji ekologicznej pokoleń ludzkich w przyszłości. Z tej też racji dużego znaczenia nabiera postulowane przez H. Jonasa kształtowanie odpowiedzialności ludzkiej w ramach wspomianej już tzw. „heurystyki lęku”, której zadanie polega właśnie na wzbudzaniu wyobrażenia przyszłych zdarzeń jako odległych w czasie skutków dzisiejszego oddziaływania ludzi na przyrodę. Trzeba zatem uwiarygodnić przed współczesnym człowiekiem apokaliptyczną wizję jego przyszłości i wskazać na jej zależność wywołaną jego aktualną działalnością w przyrodzie. Efektem takiego zabiegu miałyby być ostatecznie poczucie odpowiedzialności i gotowość do podjęcia odpowiedzialności za przyrodę pojmowaną jako podstawowe środowisko życia ludzkości dzisiaj i w przyszłości<sup>29</sup>. Rzecz w tym, aby postulowana tutaj strategia wzbudzania i kształtowania odpowiedzialności objęła swym zasięgiem jak najszersze kręgi społeczeństw podległych wpływom cywilizacji naukowo-technicznej. W ten sposób postulat odpowiedzialności w badaniach naukowych przekłada się na postulat najszerszej rozumianego wychowania proekologicznego, w ramach którego mogą dopełniać się nawzajem propozycje różnych strategii i programów. Nawiązująca do „heurystyki lęku” propozycja wzbudzania poczucia i kształtowania odpowiedzialności za wszystko co żyje znajduje takie dopełnienie np. w etologicznej koncepcji wzbudzania poczucia i kształtowania takiej odpowiedzialności na drodze bezpośredniego doświadczenia piękna i harmonii przyrody. Efektem takiego doświadczenia miałyby być uwolnienie i rozwinięcie potencjalnie tkwiącej w naturze ludzkiej zdolności do miłowania tego wszystkiego, co żyje. W tym przypadku odpowiedzialność jest istotnym dopełnieniem biologicznych związków człowieka z jego środowiskiem naturalnym<sup>30</sup>.

Przedstawione powyżej podmiotowe i przedmiotowe aspekty odpowiedzialności w badaniach naukowych nie wyczerpują złożoności tej problematyki. Chodzi bowiem nie tylko o to, kto i za co jest, czy powinien być odpowiedzialny, ale także o to, przed kim i według jakich kryteriów spełnia się ta odpowiedzialność. W tym przypadku pytamy więc o ostateczne racje usprawiedliwiające działania człowieka. Różne odpowiedzi udzielane na te pytania dokumentują złożoność podejmowanego tutaj zagadnienia i różnorodność inspiracji poszukiwań w tym zakresie. Ilustrują one także nierzadko dramatyczny charakter dyskusji nad przyczynami, zakresem i dynamiką kryzysu ekologicznego. Nie wchodząc tutaj w szczegóły tej dyskusji, trzeba jednak odnotować ważne miejsce, jakie przypada w niej reprezentantom stanowisk związanych z przeświadczeniem, że ostateczną instancją zobowiązującą

<sup>29</sup> Por. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung...*, s. 63–65.

<sup>30</sup> Por. Z. Łepko, *Etyka ekologiczna Konrada Lorenza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 27 (1991) 1, s. 176–184.

do najszerzej rozumianej odpowiedzialności człowieka za swoje czyny jest Bóg osobowy. To zaś powinno być przedmiotem odrębnego opracowania.

## 5. UWAGI KOŃCOWE

Stawiany dzisiaj znak zapytania przy odnoszonym w nowożytności do nauk przyrodniczych adagium *in dubio pro libertate* oznacza zwrot ku etyce odpowiedzialności w badaniach naukowych. Wyraża się ona w refleksji nad adekwatnym do rozpoznanej sytuacji spożytkowaniem wolności w badaniach naukowych. Zgoda na nią wyznacza faktycznie nowy etap filozoficznej refleksji nad kulturą europejską. Refleksja ta ukazuje ścisłą zależność współczesnego kształtu kultury europejskiej od sukcesów fundowanego przez Galileusza przyrodoznawstwa matematycznego. Jest to kultura rozdwojona, dwutorowa, a nawet dwukulturowa: z jednej strony dziedzictwo przyrodoznawstwa matematycznego, z drugiej zaś dziedzictwo humanistyki. W sytuacji takiego rozdwojenia szczególna rola przypada filozofii, od której oczekuje się mądrościowej mediacji, wynikającej z zajmowanego przez nią miejsca ponad podziałami. Jej efektem miałyby być odejście od kultury zdominowanej przez nurt przyrodoznawczy, co nie może jednak oznaczać radykalnego odrzucenia przyrodoznawstwa i propagowania wrogości wobec nauki. Idzie raczej o pojednanie nauki z mądrością, czyli ogarnięcie jedną kulturą zarówno tradycji zakorzenionej w *scientia activa*, jak i tradycji zakorzenionej w *scientia contemplativa*.



TADEUSZ STYCZEŃ SDS  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
*Lublin*

### KIM WŁAŚCIWIE JEST JAN PAWEŁ II? \*

Na pytanie to autor jednej z pierwszych książek o Janie Pawle II udzielił osobliwej odpowiedzi: *Papa-enigma, Papież-zagadka*. Odpowiedź ta zaskakuje przez to, że 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, będącej wyrazem bezkrytycznej egzaltacji. Może ona jednak oznaczać chęć wstrzymania się w ogóle – lub przynajmniej do czasu – z próbą jej udzielenia. Może ona wreszcie oznaczać coś, co odsłaniając się nam, budzi potrzebę jeszcze głębszego poznania...

Znam i głęboko cenię kapłana, który ściśle współpracował z Arcybiskupem Karolem Wojtyłą, potem Kardynałem. Współpracował z nim w Kurii Metropolitalnej w Krakowie od początku aż do dnia jego wyboru na Papieża. Gdy naza-jutrz, po 16 października 1978 r., Kurię obległa rzesza dziennikarzy z całego świata, zaciekawionych osobą nowo wybranego Papieża, Ojca Świętego Jana Pawła II, kapłan ten poczuł się głęboko zakłopotany i dziwnie nieswojo. Gdy bowiem niektórzy z bliskich mu w Kurii 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.*

Nie byłem tam wówczas, a przecież dotąd widzę oczyma wyobraźni znaną mi dobrze twarz autora tych słów. Widzę zwłaszcza jego spokojne, badawcze oczy, wciąż jakby wpatrzone w głęb swego rozmówcy. Widzę go również, jak z tej nieprzeniknionej dla siebie do końca głębi wydobywał z trudem i odpowiedzialnością za każde wypowiedziane słowo to wszystko, na co było go w tamtym momencie jedynie stać i co pokornie zawarł w tych właśnie słowach: *On był dla mnie tajemnicę.*

---

\* Referat wygłoszony przez Autora 6 marca 1999 4. w Łodzi w auli Wyższego Seminarium Duchownego, podczas II sesji poświęconej 20-leciu pontyfikatu Jana Pawła II.

Zauważamy: wypowiedź ta nie zdaje się wcale aż tak bardzo odbiegać od odpowiedzi autora wspomnianej wyżej książki: *Papa-enigma, Papież-zagadka*. Idąc nieco dalej w tym samym kierunku, można powiedzieć: Papież-tajemnica. Zresztą chyba każdy z nas także 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, czuje, że nigdy sam nie jest do końca pewny... samego siebie. Tego prawdziwego siebie, tego siebie, którego sam zawsze by umiał i zawsze też by chciał zaaprobować. Mądrościowym wyrazem takiego rozpoznania zagadkowości i tajemniczości człowieka są słowa Menandra, antycznego autora dramatu *Misanthropos*. 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. W kraju, w którego dzieje sąsiedzi wpisali – „na wieczną sprawę człowieka pamiętkę” – Auschwitz, w kraju, „na którego żywym organizmie wyrósł Oświęcim” – jak powie po latach Jan Paweł II, nikogo bodaj pytać nie trzeba, jak nieodzowny jest ten dodatek. Wszak ów wryty na „Błoku śmierci” napis nie pozwala nikomu z nas zapomnieć, co więcej, każe – w imię prawdy o człowieku – każdemu przypomnieć, kto by o tym chciał nie pamiętać, o tkwiącej w człowieku groźnej możliwości: „*Homo homini... Człowiek człowiekowi...*” Kim? Człowiekiem?

A przecież byli to... też ludzie. Widzimy więc, czujemy, doświadczamy, kim może się stać „człowiek człowiekowi”, i to mocą własnego wyboru. Doświadczamy, jak dogłębnie kontrastujące ze sobą możliwości tkwią w ukryciu każdego z nas. Którą z nich wybierzemy? Czy jesteśmy tego dziś pewni, jaki samym sobie wydamy ostateczny werdykt u schyłku życia przed trybunałem własnego sumienia? Czy więc sami nie jesteśmy dla siebie zagadką, czy nie stanowimy sami dla siebie tajemnicy?

Rzecz osobliwa. Również Sobór Watykański II, którego jednym z głównych architektów był Karol Kardynał Wojtyła, głosi w Konstytucji *Gaudium et spes*: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22). I tu również pojawia się to słowo: „tajemnica”. Czy nie znalazło się tam ono za sprawę Kardynała z Krakowa, co wcale nie wyklucza w tym udziału samego Ducha Świętego? Karol Wojtyła, który wyrazi swe zdumienie nad wielkością człowieka językiem poezji: „*Szczytem był człowiek, i każdy nim jest!*” (*Myśląc Ojczyzna*), nie zapomni nigdy przecież widoku dymów znad 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!* Ze wzgórz okalających rodzinne Wadowice młody Karol Wojtyła zapewne nie jeden raz wpatrywał się bezradnie w to zorganizowane ludzom przez ludzi widowisko symbiozy bestialstwa z bohaterstwem. Wpatrywał się w tę tragedię człowieczeństwa w człowieku już jako student podziemnego Wydziału polonistyki UJ i aktor zakonspirowanego Teatru Rapsodycznego w

Krakowie. Patrzył nękany pytaniem: jakiej mocy by trzeba i jaka by starczyła, by mogła przemoc przewyciężyć? Czy mocą tą może być przemoc, skoro jej użycie niszczy nie tylko tego, przeciwko komu jest ona skierowana, lecz uderza także i to najgłębiej – bo moralnie samobójczo! – w tego, kto się decyduje nią posłużyć?

Oto dlaczego doświadczenia i przeżycia owego czasu staną się już wtedy głównym tematem refleksji Karola Wojtyły, zwłaszcza poetyckiej, nad sposobami ocalenia godności ludzkiej osoby, one też przygotowują jego rychłe, fundamentalne decyzje życiowe.

Poprzez pasję, z jaką zaczyna coraz głębiej wnikać w zagadkę człowieka, staje się sam – ten wciąż jeszcze tak młody Karol Wojtyła – dla wielu już wtedy coraz bardziej zagadką. Czy nie dlatego rozstanie się on wnet ze sceną, czy nie dlatego rzuci on z czasem – idąc nieco tylko innym śladem *Brata naszego Boga* pióro poety? I czy nie uczyni on tego wszystkiego tylko dlatego, aby być możliwie najbliżej samego centrum wydarzenia, mocą którego sam Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, wchodzi równie dyskretnie co nieustępliwie w „dzieje duszy każdego człowieka na ten świat przychodzącego”, aby mu pomóc odkryć do końca swą niezwykłą godność i ocalić ją czynem, stanowiącym największą tajemnicę wśród tajemnic, czynem, który Pacal nazwał „szaleństwem krzyża”? Istotnie. Czyż nie na głębię tej tajemnicy naprowadzają słowa staropolskiej pieśni ludowej, wieszcząc nam: *Ten nie upadnie, kto krzyż odgadnie...*

Po tych wstępnych reminiscencjach wywołanych tytułem książki: *Papa-enigma*, wróćmy jednak do samego problemu, który tytuł ten sygnalizuje. *Papa-enigma* – zdaniem autora – to pytanie ciężące na stosunku wielu do Papieża. Oczarowuje on ludzkością swego spojrzenia, by wzbudzić zaraz potem lęk wobec wymagań, które stawia w imię człowieczeństwa. Albowiem w imię odsłanianej ludziom wielkości ani myśli zostawić ich tam, gdzie ich zastaje. Jawiąc się przy człowieku jako wielki humanista, głosi, iż Bóg jest miłością, że „jesteśmy z Jego rodu”, i że Jego miłość do nas nie byłaby sobą, gdyby nam nie stawiał wymagań współmiernych wobec szczytu, „skąd nasz ród”. Czy te tak absolutne wymagania nie są jednak absolutnie za wysokie, ponadziemskie, aby były wykonalne tu na ziemi? – pytają „praktyczni ludzie”? Oto dlaczego stają wobec zagadki: Kim właściwie jest ten Papież, który z jednej strony pochyla się tak autentycznie nad każdym człowiekiem, że umie sobie zjednać od pierwszej chwili cały świat swą zdecydowaną prohumanistyczną postawą, a zarazem z drugiej strony tak głęboko jest zanurzony w rzeczywistości transcendentnego Boga, że zdaje się jakoby całkowicie tracić realistyczny obraz wyzwania szeregu palących problemów konkretnych ludzi? I oto dlaczego chcą temu bożemu rybałtowi odpowiedzieć językiem Gałczyńskiego: *Wybacz, jestem mały urzędnik w wielkim biurze świata, a Ty byś chciał, żebym latał i wiarą mą przenosił skały*. A on nadal odrzuca, i to zdecydowanie, wiele z proponowanych przez nich rozwiązań problemów jako rozwiązań niegodnych człowieka. Świadczy o tym zarówno jego zdecydowany sprzeciw wobec propozycji rozwiązań problemów społecznych przywiezionych przez

marksizującą „teologię wyzwolenia” z Zachodniej Europy i przeszczepianych w tkankę społeczeństw Ameryki Łacińskiej, jak i ten sam jego sprzeciw wobec permissywnych trendów nowej teologii na Zachodzie w dziedzinie ludzkiej płciowości. Kim on wobec tego jest? Czy faktycznie reprezentuje zdecydowanie antropocentryczne ukierunkowanie swej uwagi na los mieszkańców ziemi, czy przeciwnie, zatracą (gubi) deklarowany wcześniej antropocentryzm na rzecz radykalnego teocentryzmu? Czyż w tym już nie wyraża się swoista „zdrada człowieka” poprzez oddanie prymatu Bogu? A zatem – solidarność z człowiekiem czy solidarność z Bogiem? To, czy to? Czyż nie jedno albo drugie?

A może nie „jedno albo drugie”, nie antropocentryzm albo teocentryzm, lecz „jedno i drugie”, antropocentryzm i teocentryzm zarazem? Istotnie. *Tertium datur!* Papa-enigma, Papież-zagadka, przezwycięża zagadkę pozornej antynomii antropocentryzmu i teocentryzmu w tajemnicy chrystocentryzmu, wskazując na wydarzenie w dziejach ludzkości, które Étienne Gilson nazwał datą w historii Boga, który nie ma historii, wydarzenie: *Deus homo!*, wydarzenie: Bóg Człowiekiem!

#### CHRYSTOCENTRYZM JANA PAWŁA II

Podejmijmy tedy – w ślad za Papieżem tak zawsze gotowym do dialogu ze światem i tak zawsze otwartym na wszelkie wyzwania pod adresem Kościoła – trudność pytających, zasygnalizowaną wstępnie w powyższych aporiach. Wszak autor wspomnianej na początku publikacji *Papa-Enigma*, powiedział to nie tylko we własnym imieniu. Powiedział to bowiem również w imieniu tych, a było ich bardzo wielu, których tenże Papież tak bardzo zaskoczył zaraz na progu swego pontyfikatu porywającą deklaracją: **Człowiek jest drogą Kościoła**. Istotnie. Widnieje ona na kartach pierwszej jego encykliki *Redemptor hominis*. Encyklikę tę uznano – zresztą najśluszniej – za programową encyklikę jego pontyfikatu. Człowiek zostaje w niej postawiony przez Jana Pawła II rzeczywiście w samym centrum uwagi i troski Kościoła. Dlaczego? Dlatego że – wyjaśnia zaraz Jan Paweł II, chociaż nie zawsze, niestety, jest on zaraz uważnie i do końca słuchany – Kościół, który by nie wkroczył na drogę Boga-Człowieka, drogę prowadzącą wprost w stronę człowieka, przestałby być Kościołem Jezusa Chrystusa, czyli zdradziłby swego Założyciela i zdradziłby *eo ipso* człowieka. Kościół ten zdradziłby *eo ipso* istotę misji samego Boga-Człowieka... wobec człowieka. A cóż to jest w końcu za misja? By na to pytanie odpowiedzieć, trzeba wraz z Janem Pawłem II postawić sobie wielkie pytanie o rację wydarzenia, że Bóg staje się człowiekiem. *Cur Deus Homo?* Pytanie to stanowi oś encykliki *Redemptor hominis* i poniekąd oś wszystkich pozostałych encyklik Jana Pawła II wraz z *Fides et ratio* włącznie. Wszak pamiętamy tytuł wprowadzenia do tej ostatniej encykliki. Brzmi on iście po sokratejsku: *Poznaj samego siebie!* Czyż nie chodzi tu także o odpowiedź na pytanie: Kim właściwie jestem ja, człowiek? Otóż nie ma – dla Jana Pawła II –



adekwatnej odpowiedzi na to pytanie bez postawienia nowego pytania, które staje się kluczowe dla wszelkich dalszych pytań dotyczących sprawy człowieka: **Cur Deus homo? Dlaczego Bóg człowiekiem?** i bez odpowiedzi na to pytanie. Odpowiedź ta stanowiąca oś problemową całego przesłania Jana Pawła II zawarta jest już w samym tytule pierwszej encykliki. Brzmi ona: **Redemptor hominis – Odkupiciel człowieka**. Bóg staje się człowiekiem, by odkupić człowieka! Misja to wręcz niewiarygodna, bo zakłada wydarzenie niesłychane w dziejach nie tylko człowieka, ale i Boga! Cóż to się więc stało i dlaczego stało się, co się stało, a co zdołało sprowadzić Boga jako człowieka na ziemię? Czymże sobie człowiek wysłużył u Boga tak niezwykle wizytę, czym Mu się tak przysłużył? Czym?

Winą. Grzechem. Nie odważyłbym się udzielić tutaj tej odpowiedzi, jako mojej odpowiedzi, gdyby jej wraz z całym Kościołem nie powtórzył Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*. To tam przywołuje on bowiem niezwykle słowa z wielkosobotniego hymnu *Exultet: O felix culpa quae meruisti habere talem ac tantum Redemptorem* – „Szczęśliwaś jest wino, skoroś sobie zasłużyła na tak wielkiego i niezwykłego Odkupiciela”. 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 jako dziecku bożemu i swemu Stwórcy, zarazem powodu, „opuszcza śliczne niebo”, jak przypomina kołęda, i staje się człowiekiem. *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virigine 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, 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 człowieka – Bóg Człowiekiem!**

Dlatego pytam wraz z papieżem Janem Pawłem II: Czy jest do pomyślenia bardziej radykalny antropocentryzm od tego, jaki wobec człowieka ujawnił sam Bóg? Oto też dlaczego trzeba się nam koniecznie zwrócić do samego Boga, trzeba odczytać Boga możliwie do końca – stąd teocentryzm, by móc zrozumieć człowieka do końca, stąd antropocentryzm, aby nauczyć się wprost jakby w samym sercu Boga Jego miłości do człowieka, w centrum Boga jako tego, który w Chrystusie „do końca nas umiłował”. Oto dlaczego autentyczny antropocentryzm prowadzi – w sposób samozrozumiały do teocentryzmu i *vice versa*, autentyczny teocentryzm prowadzi w sposób równie samozrozumiały – do antropocentryzmu. W jedną i w drugą stronę prowadzi jednak zawsze i tylko jedna jedynie możliwa droga. Drogą tą jest i może nią być wyłącznie On, Jezus Chrystus, Bóg i Człowiek zarazem, Człowiek i Bóg zarazem. Tak. Zarazem!

I On wkroczył na tę drogę do nas wszystkich „aż do końca, stawszy się nam we wszystkim podobnym oprócz grzechu, by grzech przewyciężyć”. Wstąpił na nią po to, by nam odsłonić – równie do końca! – prawdę o wielkości naszego wy-

brania przez Boga i o tragicznych rozmiarach odrzucenia tego wybrania. Wstąpił na nią, aby dać nam moc, byśmy prawdę tę zobaczywszy, umieli ją wybrać, umieli po prostu wybrać nasze wybranie, i tak udźwignąć do końca ciężar naszej wielkości aż po zwyczajski 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. Amor meus 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. 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!** Czyż więc ten Papież nie deklaruje w przytoczonym zdaniu, w którym wzywa Kościół, by biegł wraz z Chrystusem pod drogach człowieka w czas jego ziemskiej wędrówki, w zdaniu, poprzez które zyskał on sobie z miejsca życzliwą uwagę całego świata, swej zdecydowanie antropocentrycznej opcji? Czy można być bardziej od Papieża antropocentrycznym, skoro ten Papież w swym antropocentryzmie próbuje jedynie dopędzić wiernie antropocentryzm samego Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa na drogach Jego iście boskiej wierności w miłości do człowieka aż do końca?

Oto czego jednak nie zauważono w porę. Dlatego odnotowano jakoby radykalny zwrot u Papieża w ukierunkowaniu swej uwagi: od antropocentryzmu do teocentryzmu. Odnotowano to jako odejście Jana Pawła II od zadeklarowanej na wstępie pontyfikatu zdecydowanie humanistycznej opcji, oczywiście biorąc pozór za rzeczywistość.

Owszem, prawdą jest, że w stosunkowo krótkim czasie Jan Paweł II ogłasza po encyklice *Redemptor hominis* kolejne dwie encykliki poświęcone Bogu. To prawda, że sondują one Jego tajemnicę. Prawdą jest też, że stanowią one – łącznie zresztą z encykliką pierwszą – niewątpliwie swego rodzaju zwarty wewnętrznie tryptyk doktrynalny, mający ukierunkować spojrzenie całego Kościoła w stronę tajemnicy Boga w Trójcy Jedynej: Ojca, Syna i Ducha. Otóż wszystkie one, wzięte łącznie, stały się dla wielu wyzwaniem. Miałyby one stanowić o **teocentrycznym zwrocie** orientacji Papieża i zarazem o jego odwróceniu w stosunku do wcześniej zadeklarowanego **zwrotu antropologicznego**.

Istotnie, za encykliką pierwszą, która kieruje naszą uwagę na Osobie Jednorodzonego Syna Bożego, jawi się tuż po niej druga encyklika, która uwagę naszą koncentruje na Osobie Odwiecznego Boga Ojca, Boga „bogatego w miłosierdzie”, co właśnie uwydatnia jej tytuł: *Dives in misericordia*. Po pewnym zaś czasie ukazuje się encyklika trzecia, encyklika o Duchu Świętym. Nosi ona łaciński tytuł: *Dominum et Vivificantem*, dopełniony polskim podtytułem: *O Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata*. Ona też zwieńcza *de facto* dzieło ukazywania nam konsekwentnie przez Jana Pawła II Boga w Trójcy Jedynej, „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, by sam mądrze kierował swą wielkością, *ipse sibi providens*, i mądrze czynił sobie ziemię poddaną. Oto dlaczego natchniony autor Psalmu 8 nie umie ukryć swej fascynacji wobec zdumienia samego Boga na widok wspaniałości tego dzieła wśród wszystkich swych dzieł, którym jest człowiek. Pyta on: *Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło palców Twoich, na księżyc i gwiazdy, któreś utwierdził: Kimże jest człowiek, że nań pamiętasz, czym syn człowieczy, że troszczysz się o niego? Uczyniłeś go niewiele mniejszym od aniołów (siebie), wszystko rzuciłeś pod jego stopy. O Panie, nasz Panie, jak przedziwne jest Twoje imię na całej ziemi! Czy można więc było bardziej człowieka wywyższyć? Nie ma przecież już nic większego od Boga. Któż jak On?*

Oto dlaczego ten dopiero afirmuje człowieka na miarę jego wielkości, kto go afirmuje tak, jak czyni to sam jego Stwórca, afirmując go – jak wyraża to 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 z poszczególna człowiek, gdy więc aktem afirmacji człowieka wielbi Jego Stwórcę i dziękuje Mu wraz z każdym człowiekiem za istnienie, czyli życie, każdego ze swych bliźnich – spełniając w akcie miłości służby wobec nich *eo ipso* w najgłębiej możliwy na ziemi sposób swe własne człowieczeństwo. Oto też dlaczego Jan Paweł II tak często będzie powtarzał za św. Ireneuszem z Lyonu: *Chwałą Boga żywy człowiek – Homo vivens gloria Dei*.

Cała ta użyta przez autora Psalmu 8 symbolika stworzonego świata jako dzieła Boga, rzuconego przez Boga-Stwórcę do stóp człowiekowi, jest fascynującym wyrazem wielkości człowieka. Ale symbolika ta jest zarazem – mocą niezwyklego kontrastu – punktem odniesienia do 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 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 nęczy rodzi pychę. Znajomość własnej nęczy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Jezusa Chrystusa leży w pośrodku. Albowiem znajdujemy w Nim i Boga i własną nęczę”.

Oto sposób, w jaki tajemnica człowieka rozjaśnia się poprzez rozjaśnienie 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 maksymalnie radykalny antropocentryzm przy maksymalnie radykalnym teocentryzmie.

Tak oto cały ów jakoby zwrot opcji papieża Jana Pawła II „od antropocentryzmu do teocentryzmu”, rodzaj migotania między jednym a drugim, polega na nieporozumieniu. Można by go nazwać błędem *ignorantiae elenchi* w odniesieniu do 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 22). Kto przejdzie obok tego istotnego elementu w całym nauczaniu Jana Pawła II, 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 postacią zagadkową, w jak najbardziej negatywnym tego słowa rozumieniu, postacią nieprzejrzystą, postacią ambiwalentną i dlatego zwodniczą. Papa-enigma, Papież-zagadka, w tym dwuznacznym kontekście terminologicznym, mógł też wywołać u niektórych zawód, czy nawet irytację, i – w ślad za nią – zwrot w ich postawie wobec Papieża: „od oczarowania do rozczarowania”

Mógł. Ale czy musiał? Mógł wszak u ludzi wywołać równie dobrze tym głębszą jeszcze 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 czynię zło)<sup>1</sup>.

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”, kto 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 sobie wprowadza mocą swej wolności wyłamującej się spod posłuszeństwa prawdzie o sobie, prawdzie rozpoznanej własnym rozumem człowieka, czyli „prawdzie głosu jego sumienia”.

Oto też dlaczego Ojcu Świętemu chodzi tak bardzo 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”?

---

<sup>1</sup> „Jakże czarującą istotą jest człowiek, o ile jest człowiekiem”. (Menander, *Misanthropos*, w: tenże, *Sententiae*, Lipsiae 1964, w. 852 (s. 82). Jak dochodzi do tego, że Menander w jednym i tym samym zdaniu wyrazić może, a nawet musi, swą fascynację nad człowiekiem i zarazem najgłębszą o niego troskę? Człowiek bowiem ewidentnie może – choć wcale nie musi – sam ubezsensownić swe istnienie aktami własnej wolności, gdy mianowicie sam dokonuje aktów wyboru, którymi zaprzecza temu dokładnie, czemu nadal przytakuje aktami własnego poznania (przed trybunałem własnego sumienia jak wówczas mówimy).

Tak. To oto stało się możliwe. Jest faktem. Jest to możliwe w „Oknie” 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 Syn Ojca Przedwiecznego, za sprawą Ducha Świętego, który jest Osobową Miłością ich Obu: Ojca do Syna i Syna do Ojca, stał się za przyzwoleniem Dziewicy, Maryi z Nazaretu, w Jej łonie **Człowiekiem. Oto Bóg-Człowiek jest pośród nas!** Dlaczegoż to jednak Bóg w Trójcy Jedyny zainicjował całe to wydarzenie Daru nad Dary, jeśli nie po to, by **człowiek zobaczył, ile jest wart**, skoro **sam Bóg wymierzył jego wartość wartością Swego Jednorodzonego Syna**, składając Go w darze człowiekowi. I w tym Jego najcenniejszym Darze, Samego Siebie? Czyż mocą tego daru nie zrównał On człowieka ze Swym Synem, i wreszcie z Samym Sobą, co do godności? Augustyn zawoła: *Ciesz się człowiecze! Deus factus est homo ut homo feret deus! Bóg stał się człowiekiem, by człowiek mógł stać się bogiem.*

No dobrze. A grzech człowieka? Co z grzechem człowieka? Właśnie. Popatrzmy! Oto Bóg-Człowiek, Jezus Chrystus, u stóp człowieka w geście umywania mu nóg w Wieczerniku, w kontekście Eucharystii, wypowiada wszystko o człowieku do końca – łącznie z jego grzechem – tym właśnie gestem. Ukazuje, (1) jak wielka jest godność człowieka pomimo grzechu, skoro sam Bóg uznał, iż warto i trzeba ją – pomimo wszystko – ocalić. Ukazuje, (2) jak wielkie są rozmiary tragedii grzechu, skoro aż taka interwencja Boga w dzieje wolności człowieka okazała się w oczach Boga nieodzowna. Ukazuje wreszcie, (3) jak wielka jest miłość miłosierna Boga, skoro na tego rodzaju interwencję był gotów. Wszystko to ukazuje Bóg człowiekowi gestem rzucenia się Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa, do stóp człowiekowi. Lecz do tego gestu doda jeszcze słowo własnego komentarza. Słowo, które uwidzialniło to, co niewidzialne. Sprowokował je uczeń, o imieniu Filip, pytaniem, wywołanym zapewne żarem, z jakim Chrystus nie przestawał opowiadać o Ojcu. Filip mówi: „Panie, pokaż nam Ojca, a to nam wystarczy”. I oto pada odpowiedź nie tylko dla Filipa, ale i dla nas wszystkich, także tu dziś zgromadzonych. „Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie poznałeś? Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: »Pokaż nam Ojca?« Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?”

Jak dobrze więc, dobrze dla nas wszystkich, że Filip Apostoł „wyrwał się” wówczas z tym pytaniem!

Oto też w jak spektakularny wręcz sposób **uwidzialnia** nam Bóg-Ojciec dar zrównania nas co do godności ze Swym Synem i Samym Sobą – w Duchu Miłości. W Nim nas wybiera już przed wiekami, i w Nim nas usynawia, gdy „nachodzi pełnia czasu”: godzina Wcielenia, godzina Eucharystii, i ta pełna teatralnej wymowy godzina Boga u stóp człowieka. Święty 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 widzi, kim jest, gdy widzi, jakiego Ojca jest dzieckiem. Gdy tego nie widzę, jeszcze siebie nie widzę, wciąż jeszcze nie wiem, kim jestem. Albowiem z samym Bogiem mam do czynienia, mając z samym sobą do czynienia. Z Bogiem też mam do czynienia mając z każdym drugim do czynienia. Bez wyjątku! Święty Augustyn zawoła wręcz w momencie odkrycia w sobie tej ukrytej w każdym z nas tajemnicy w słynną noc mediolańską: „Nie ma mnie bez Ciebie we mnie! Jestem, gdyż obdarzasz mnie mną wprost, wyznając mi bez przerwy najdyskretniej Twą miłość jako mój Stwórca i Odkupiciel. Jesteś więc głębiej we mnie jako mój Stwórca i Zbawca, niż ja sam w sobie. Tylko dlatego jestem. *Intimior intimo meo*. Jakże więc późno Cię poznałem, jak późno Cię pokochałem!”

Oto także kontekst, w jakim Karol Wojtyła autor dramatu *Promieniowanie Ojcostwa* wyrazi sedno tego samego 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, której mieszkańców odwiedza. Nim spojrzy im w oczy, nim dotknie ich rąk, zanim przystąpi wśród nich do aktu sprawowania Eucharystii Dziejów, skomentuje to wszystko z góry, przy pierwszym z nimi kontakcie z ziemią ich Ojczyzny, gestem Chrystusa w Wieczerniku. Gest ten będzie stanowić wykładnię wszystkich dalszych z nimi spotkań. Bo jedynie gest Boga-Człowieka z Wieczernika do tego się nadaje... Oto Jana Pawła II teologia gestu, teologia ciała. Nie tylko zresztą teologia osoby Jana Pawła II, lecz czyn osoby: Jan Paweł II u stóp każdego z nas.

A przecież gest umywania nóg to początek dzieła, który 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 wyzwaniem: „Jeśli teraz z krzyża zstąpisz, to uwierzemy Ci, żeś z nieba zstąpił”. On jednak nie zstąpił z krzyża. Dlaczego? Czy dlatego, że nie mógł, czy też dlatego, że nie chciał. Dlaczego nie chciał zstąpić? On milczy. Pod krzyżem stoi jednak Jan, uczeń, który wie, dlaczego. Przed kilku zaledwie dniami był świadkiem wskrzeszenia Łazarza zmartwych. Wie zatem, że On może zstąpić. Dlaczego tego nie czyni? Nie. Nowego cudu wszechmocy nie będzie, jest zbyt czyny. Poza tym uczyniłby on niemożliwym inny cud, o który teraz wyłącznie chodzi. Teraz chodzi bowiem o cud największy z możliwych i zarazem najbardziej nam ludziom potrzebny. I Jan jako naoczny świadek owego bezsłownego czynu Boga wobec człowieka uwieczni całą głębię jego wymowy po latach swym krótkim zapisem: „A myśmy poznali, poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Albowiem... Bóg jest Miłością” (1 J 4, 16). Będzie to czyn dobrowolnej rezygnacji z wszechmocy i zarazem szczyt objawienia Miłości: Miłości Miłosiernej.

Po śmierci ludzie otworzą Mu jeszcze serce. To jeszcze jedna szansa dana tym spośród nas, którzy dopiero wtedy zobaczą i uwierzą w miłość Boga, gdy

sami „zobaczą Kogo przebodli”. Oto sedno sprawy. Sedno sprawy człowieka. Sedno jego tajemnicy. Odsłania się ona człowiekowi, gdy Chrystus odsłania mu w Sobie tę tajemnicę. Chrystus, okno na Ojca człowieka. Czy Bóg mógł dać nam więcej jeszcze, skoro dawczy nam Samego Siebie w darze, dał nam w ogóle wszystko, co tylko mógł nam darować? Oto sedno przesłania, które Jan Paweł II wyłożył nam swym rodakom, w kapitalnym – rzecz można – streszczeniu, u stóp krzyża na Giewoncie. Oto jego dar dla mieszkańców ziemi, którą wybitny historyk współczesny nazwał „Igrzyskiem Pana Boga”, *God's Playground*.

#### KLUCZ DO „PAPIEŻA-ZAGADKI”...

A jak jest, jak bywa, z naszą odpowiedzią, odpowiedzią tak niezwykle obdarowanych, na ten dar?

Trzeba nam postawić sobie to pytanie także z myślą o próbie udzielenia odpowiedzi na pytanie: Kim jest Jan Paweł II? Jest on tym, kto dla tej sprawy spala się wręcz, poczynając od dnia wyboru swego aż dotąd. Trzeba nam jednak może dla naświetlenia tej sprawy nawiązać na koniec do pewnego wydarzenia w jego biografii<sup>2</sup>.

Od 5 do 12 marca 1976 r. Metropolita Krakowski wygłasza rekolekcje wielkopostne wobec papieża Pawła VI i jego najbliższych współpracowników w Watykanie. Zapis wygłoszonych konferencji mamy w książce *Znak sprzeciwu*. Znajdujemy tam fragment wypowiedzi Karola kardynała Wojtyły, która stawia jego tekst obok – jeśli nie wyżej od – znanej medytacji Pascala, dotyczącej sprawy owej zaprzepaszczonej bezpowrotnie przez ludzi szansy udzielenia wsparcia samemu Bogu w tej jedynej chwili, w której zechciał On u nich szukać wsparcia i pociechy: „Czuwajcie wraz ze Mną i módlcie się”! Fragment rozważań Karola Wojtyły wydaje się znamieny 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 doświadczenia ze swym Kościołem Chrystusa na Jego drodze do odkupienia ludzi. By podjął wręcz próbę doświadczenia wraz ze swym Kościołem dziś utraconej ongiś przez swych najlepszych reprezentantów – jest wśród nich przyszły pierwszy papież, Piotr – szansy bycia z Chrystusem w godzinie Jego agonii, w Jego samotnym zmaganiu o odkupienie ludzi i 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

---

<sup>2</sup> „I oto Kościół stale szuka owej wówczas utraconej godziny Ogrójca – utraconej przez Piotra, Jakuba i Jana (Mk 14, 33) – aby uczynić zadość za tamto opuszczenie, za tamtą samotność Mistrza, która zwiększyła cierpienie Jego duszy” (*Znak któremu sprzeciwiać się będą. Rekolekcje w Watykanie*, Pallottinum, Poznań 1976.).

pontyfikatu? Czy Jezus Chrystus nie zechciał tak nadspodziewanie dokładnie i szybko wysłuchać prośby arcybiskupa z Krakowa o możliwość dopędzenia utraconej w Getsemani szansy?

„Modlitwa w Ogrodzie Oliwnym wciąż trwa” – powtarzał wówczas Karol Wojtyła, kardynał krakowski. Wciąż trwa? To niech trwa! Niech przeżyje Karola Kardynała, żyjąc nadal w Papieżu Janie Pawle II. Niech ją kontynuuje Karol jako Jan Paweł II, Papież!

Oto dlaczego *Non obiit Carolus dum natus est Johannes Paulus II. Nie umarł Karol, gdy narodził się Jan Paweł II. Bóg potraktował sprawę z należącej jej powagą: Chcesz, by Papież dopędził utraconą przez ludzi w Getsemani szansę pocieszenia Boga? Dobrze. Przyjmuję tę prośbę. Wysłuchuję modlitwę. Bądź ty tym Papieżem!*

*Non obiit Carolus dum natus est Joahannes Paulus!*

Wydaje mi się, iż ów szczegół z biografii krakowskiego Kardynała pozwala nam wiele zrozumieć w pontyfikacie Jana Pawła II, nazwanego wszak od dawna już Proboszczem Świata. Pozwala nam też może bardziej przybliżyć się w stronę odpowiedzi na pytanie: Kim właściwie jest Jan Paweł II? I gdzie przede wszystkim należy szukać klucza do rozwiązania „zagadki” jego pontyfikatu.



ZOFIA J. ZDYBICKA URSZ. SJK  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
*Lublin*

## ALIENACJA ZASADNICZA: CZŁOWIEK BOGIEM

Augustyńskie „Boga poznać pragnę i duszę – nic więcej, nic mniej” – wskazuje na rangę prawdy o Bogu i o człowieku oraz ich wzajemnych relacjach. Po wiekach potwierdza to Jan Paweł II: „Aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga”<sup>1</sup>.

Nie są to kwestie tylko teoretyczne, sprawa jest jak najbardziej praktyczna, decydująca o życiu człowieka i funkcjonowaniu kultury. „Osią każdej kultury jest postawa człowieka wobec największej tajemnicy – tajemnicy Boga”<sup>2</sup>.

Prawda o Bogu i o człowieku i ich wzajemnych relacjach stanowi rdzeń religii, filozofii i kultury. W rozwiązaniu tego problemu najbardziej ujawnia się – przy wszystkich rozróżnieniach teoretycznych – wzajemna zależność filozofii, religii i kultury, przy czym pozycja filozofii jest tu wiodąca. Nie ma bowiem takiej prawdy w kulturze, której nie byłoby najpierw w filozofii.

Jak pokazują dzieje myśli filozoficznej i dzieje naszego kręgu kulturowego, poznanie Boga i człowieka oraz ujęcie właściwych relacji między nimi, nie jest sprawą łatwą. Narazone jest na wiele błędów. Sprawa jest trudna i ważna, rzutu-jąca na całość życia ludzkiego, dlatego tutaj nawet „mały błąd na początku” ma poważne konsekwencje życiowe.

Pragnę zwrócić uwagę na zjawisko z dziedziny relacji między człowiekiem i Bogiem, zaistniałe w europejskiej filozofii, w kulturze o korzeniach i tradycji chrześcijańskiej, które polega na takich ujęciach poznawczych, w których człowiek stawia siebie na miejscu Boga. Człowieka i Boga ujmuje się jako kategorie konkurencyjne. By wywyższyć człowieka przypisuje się jemu atrybuty boskie: kreatywność w dziedzinie prawdy, absolutną wolność, bycie demiurgiem swojej historii i historii świata. Wtedy Bóg staje się niepotrzebny, czy wręcz szkodliwy.

Postawienie człowieka na miejscu Boga stanowi najgroźniejszą postać alienacji, która polega na „odwróceniu relacji środków i celów”<sup>3</sup>. Jest to – jak określa

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 55.

<sup>2</sup> Tamże, 24.

Jan Paweł II – „alienacja połączona z utratą autentycznego sensu istnienia człowieka”. „Człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga”.

„Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z samego siebie; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej zdolności transcendencji osoby ludzkiej. Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii. Będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć”.

„W y o b c o w a n y (wyalienowany) jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg”.

„W y o b c o w a n e jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności”<sup>4</sup>.

„Posłuszeństwo prawdzie o Bogu i człowieku jest pierwszym warunkiem wolności, pozwala człowiekowi uporządkować własne potrzeby, własne pragnienia i sposoby ich zaspokajania według właściwej hierarchii”<sup>5</sup>.

Powstaje pytanie, w jaki sposób doszło do tej podstawowej i najbardziej groźnej dla człowieka alienacji, czyli przypisania człowiekowi cech i funkcji boskich oraz eliminacji, zapomnienia Boga czy zepchnięcia Go na margines w kulturze chrześcijańskiej, o wielkiej tradycji filozoficznej.

Wiele czynników przyczyniło się do zaistnienia tego dramatycznego zjawiska. Pragnę zwrócić uwagę na pewne istotne momenty w filozofii nowożytnej, które często wbrew tworzącym ją filozofom (zazwyczaj byli ludźmi religijnymi) zawierała w sobie możliwości doprowadzenia w filozofii i w kulturze do zafałszowania prawdy o Bogu i o człowieku.

Układają się one w pewne ciągi:

- 1) Descartes – Kant – Fichte – „a priori świadomości”,
- 2) Hegel – Feuerbach – Marks – człowiek warunkiem lub twórcą Boga,
- 3) Nietzsche – Sartre – postmodernizm – od nadczłowieka do postczłowieka.

---

<sup>3</sup> Tamże, 41.

<sup>4</sup> Tamże, 41.

<sup>5</sup> Tamże, 41.

## DESCARTES – KANT – FICHTE – „A PRIORI ŚWIADOMOŚCI”

Descartes wychodzi w swojej filozofii od samowiedzy „ja” myślącego, myślącej substancji świadomej (*res cogitans*). Dokonał tym samym wielkiego „przewrotu antropologicznego”, przyjmując w punkcie wyjścia świadomość (myślenie – *cogito ergo sum*), a nie poznanie i przypisał ludzkiej świadomości pewne wrodzone prawdy. Prawdy nie należy więc szukać w „czytaniu” rzeczywistości pozapodmiotowej, ona tkwi wewnątrz samego podmiotu. Świadomość polega na tym, że pewne prawdy są potencjalnie wrodzone w tym sensie, że doświadczenie jest jedynie okazją do uświadomienia sobie przez kierowany własnym światłem umysł. Umysł z racji swej wrodzonej konstytucji myśli w określony sposób<sup>6</sup>.

Descartes uważał, że idea Boga, jako nieskończonego i doskonałego bytu, jest wrodzona, podobnie jak idea „ja” (*ego*)<sup>7</sup>. Idea ta jest obrazem Boga w człowieku, „jest jak gdyby znakiem, którym artysta nazaczył swoje dzieło”, zaszczytając we mnie przez Boga, gdy mnie stwarzał<sup>8</sup>. Descartes przypisuje więc priorytet idei Boga przed wszelkim poznaniem”. „Jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego”<sup>9</sup>.

To, co dane – to nie jest sama ludzka jaźń, lecz jaźń jako odzwierciedlająca w sobie byt doskonały. Znamy jaźń jako skończoną jedynie dlatego, że mamy *implicit*e świadomość Boga we wrodzonej idei doskonałości<sup>10</sup>.

Descartes gruntuje więc swoją filozofię na podmiocie ludzkim, świadomości ludzkiej, wspartej świadomością Boga, upatrując we wnętrzu człowieka ostateczne źródło wiedzy i pewności. Następuje tu więc zerwanie naturalnej więzi między władzami poznawczymi człowieka i rzeczywistością pozapodmiotową, co w konsekwencji prowadzi do subiektywizacji prawdy, jej immanencji – zamknięcia w podmiocie i w kulturze.

Descartes przypisuje idei Boga poczesne miejsce w swojej filozofii i całym gmachu wiedzy. Stanowi ona bowiem fundament metafizyki, a ta z kolei stoi u podstaw fizyki, mechaniki, medycyny, etyki, całej wiedzy naukowej. Bóg Descartesa, by mógł spełnić przypisane mu funkcje, musiał być dostosowany do kartezyńskiego świata mechanicznego, w którym wszystko może być geometrycznymi własnościami przestrzeni i fizycznymi prawami ruchu, musiał być jakby „przykrojony” do tego świata.

W ujęciu Descartesa Bóg był przyczyną własnej egzystencji („przyczyną siebie”), którego funkcja polegała na byciu przyczyną całej rzeczywistości, czyli stworzenia i zachowania mechanicznie rozumianego świata.

<sup>6</sup> Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IV, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 22.

<sup>7</sup> Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewiczowa, Kraków 1948, s. 69.

<sup>8</sup> Tamże, s. 69.

<sup>9</sup> Tamże, s. 69.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 62.

Istotą Boga nie jest „być”, lecz „stwarzać”. Nastąpiła więc w filozofii Descartesa redukcja Boga chrześcijańskiego do zasady filozoficznej, o której É. Gilson powiedział, że była „nieszczęśliwym mieszańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli”<sup>11</sup>. Prowadzi to do rozdzielenia Boga – przedmiotu religijnego kultu i Boga – pierwszej przyczyny filozoficznego poznania. W tej perspektywie staje się zrozumiałą sprzeczność Pascala wobec „Boga filozofów”.

Dalsze konsekwencje stanowiska Descartesa były różne: utożsamienie Boga ze światem, a więc panteizm (*Deus sive natura*) – Spinoza, deizm (Wolter, Rousseau) czy zanegowanie istnienia Boga jako niepotrzebnej hipotezy w naukowym wyjaśnieniu świata (scjentyzm).

W dziedzinie rozumienia człowieka akcentuje się rolę świadomości refleksyjnej, pewną samowystarczalność poznawczą podmiotu aż do absolutyzacji podmiotowej świadomości, na co zwraca uwagę Jan Paweł II:

„Dominacja idei, myśli nad bytem i poznaniem, odsunięcia od filozofii istnienia, która prowadzi do poznania Boga, który jest Samoistnym Istnieniem (*Ipsum esse subsistens*), Descartes ze swą absolutyzacją podmiotowej świadomości prowadzi raczej w kierunku „czystej świadomości”. Taki Absolut nie jest samoistnym istnieniem, ale poniekąd „samoistnym myśleniem”. W tej perspektywie „tylko to ma sens, co odpowiada ludzkiej myśli. Nie tyle ważna jest obiektywna prawdziwość tej myśli, ile sam fakt pojawiania się czegośkolwiek w ludzkiej świadomości”<sup>12</sup>.

Tutaj tkwią korzenie immanentyzmu (zamknięcia rzeczywistości w ludzkiej świadomości) oraz subiektywizmu (w podmiocie szukanie sensu tego, co jest).

Kant pogłębił subiektywność poznania i idei Boga. Rozum ludzki staje się – według niego – elementem konstytuującym przedmiot poznania. Człowiek nie poznaje „rzeczy samych w sobie”, lecz wraz z wrażeniami wysyłanymi przez rzeczy tworzy przedmiot poznania.

U Kanta następuje znaczące rozszczepienie dwóch typów rzeczywistości nie przylegającym do siebie według słynnego powiedzenia *Niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie*. Rzeczywistość to świat zjawisk z koniecznymi prawami oraz ponadzmysłowy świat wolnego podmiotu moralnego i Boga. W pierwszym przypadku materiał naszego poznania napływa przez zmysły, ale formuje się według własności rozumu. Świadomość ma wpływ na nasze pojmowanie świata. Świadomość dopasowuje się do rzeczy i rzeczy dopasowują się do świadomości.

Świat wolnego podmiotu – świat istot rozumnych, należy do świata „rzeczy samych w sobie”, czyli świata takiego, jakim jest sam w sobie, niezależnie od naszych spostrzeżeń zmysłowych. Podmiot jest wolny – kieruje się „rozumem praktycznym”. Moralna wolność obejmuje tylko prawa, które ktoś jako istota rozumna wyznacza samemu sobie. Kant przeniósł problem moralności i wolności

<sup>11</sup> É. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Muszyńska, Kraków 1996, s. 75.

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 55.

do wnętrza człowieka. Prawo moralne jest autonomiczne, wytworzone przez podmiot moralności bez odniesienia się do danych pozaprzedmiotowych. Sami wyznaczamy prawo, którym się kierujemy. Następuje więc u Kanta głębokie rozdarcie między sferą poznania i woli.

Jaka jest pozycja Boga w filozofii Kanta?

Kant zdecydowanie odrzucił formowane w tradycji dowody na istnienie Boga, jako niezgodne z jego filozofią. Ani rozum, ani doświadczenie nie dają żadnych pewnych podstaw do twierdzenia, że Bóg istnieje. Dla rozumu jest równie prawdopodobne jak nieprawdopodobne, że istnieje Bóg.

Uważał on jednak, że dla istnienia moralności konieczne jest założenie, że Bóg istnieje, że człowiek ma duszę nieśmiertelną i wolną wolę. Są to jednak twierdzenia przyjęte na mocy wiary. Wiarę w nieśmiertelność duszy, istnienie Boga i wolną wolę człowieka nazwał postulatami praktycznymi, czyli twierdzeniami przyjętymi do celów praktycznych, dla moralności. Moralną koniecznością jest zakładać istnienie Boga.

To jednak, co rozumne, jest powszechne. Wolność pozytywna obejmuje utożsamienie się danej jednostki z celami, które wykraczają poza jej pragnienia jako konkretnej jednostki. Tak osiągnąć przede wszystkim przez utożsamienie szczegółowej woli danej osoby z wolą powszechną, którą ujawnia się przede wszystkim w państwie. Formalne prawo moralne (imperatyw kategoryczny) uzyskuje treść i obszar zastosowania w życiu społecznym, zwłaszcza w państwie.

Status idei Boga w filozofii Kanta jest niezmiernie słaby. Kant uważa, że istnieje w rozumie teoretycznym idea Boga, która jest ani nie nabywalna, ani niezbywalna i pełni funkcję unifikującą w porządku rozumu teoretycznego, który narzuca struktury rzeczywistości. W porządku praktycznym (moralnym) Bóg jest postulatem rozumu praktycznego, czyli wiary. Agnostycyzm i fideizm są nieuchronne. Natomiast pozycja podmiotu – człowieka ugruntowuje się. Podmiot konstytuuje doświadczenie (rozum teoretyczny), rozum praktyczny ma pełną autonomię i tylko swoją mocą tworzy zasady działania. Człowiek ma wolność formułowania swych praw moralnych.

Stanowisko Kanta zmierzało w kierunku transcendentalnego idealizmu, który byt podporządkowuje myśli i ostatecznie utożsamia je.

Fichte wyciągnął ostateczne konsekwencje z postawy Kanta. Eliminował z pola widzenia „rzecz samą w sobie” i przyjął jako punkt wyjścia „jaźń”, tworząc „metafizykę jaźni”. Podmiot transcendentalny stał się jedynym źródłem (zasadą) całej rzeczywistości. Uniwersum pomyślane przez człowieka, jako regulatywne idee Boga i świata, jest projekcją natury człowieka.

Pierwszą zasadą metafizyki Fichtego jest więc „twórczy podmiot”, człowiek, który jest mikrokosmosem myślącym makrokosmos. „Ja czyste”, „ja absolutne” jest nieskończonym rozumem praktycznym, czyli wolą moralną, która ustanawia przyrodę jako pole działalności moralnej i jej narzędzie.

„Absolutne ja” nie jest w ujęciu Fichtego skończoną jaźnią jednostkową, lecz nieskończoną aktywnością. W tej perspektywie ustanowienie „absolutnego ja” jest ostatecznie jakby przypisaniem mu prerogatyw boskich. Człowiek – jaźń jest kreatorem świata<sup>13</sup>.

W stosunku do filozofii Kanta, dla którego człowiek jest współkreatorem prawdy i autonomicznym podmiotem działania moralnego, pozycja człowieka urasta do rangi niepomiernej wyższej. Takie zapoczątkowane przez Descartesa, pogłębione przez Kanta i Fichtego eksponowanie pozycji człowieka doprowadzi w końcu do eliminacji Boga i złożenia sprawy „zbawienia” ludzkości w ręce człowieka.

#### HEGEL – FEUERBACH – MARKS – CZŁOWIEK WARUNKIEM LUB TWÓRCĄ BOGA

Hegel swoim wielkim systemem ewolucyjno-spekulatywnym rozpoczął nowy nurt, który zaowocował różnymi konsekwencjami. Zawierał w sobie także pewne elementy myśli, które przyczyniły się do przeciwstawienia Boga i człowieka.

Subiektywną ideę Boga, która w filozofii Kanta była elementem strukturalnym rozumu teoretycznego i hipotezą porządku moralnego, Hegel w swojej filozofii zobiektywizował (Duch Absolutny). Pierwotną postacią bytu i osnową rzeczywistości jest w filozofii Hegla myśl, idea, rozum, której przypisał ruch i rozwój. Istota bytu – idei bytu absolutnego jest logiczna i ewolucyjna. Byt (idea) będący przedmiotem filozofii jest pozbawiony wszelkich determinacji – jest więc nicością. Idea bytu jest wewnątrznie sprzeczna – byt-niebyt – jest bytem i nicością. Byt nie jest, lecz staje się. Tkwiąca w idei bytu wewnętrzna sprzeczność jest w punkcie wyjścia ewolucji – dialektycznego rozwoju obiektywnej idei bytu (Absolutu).

Idea absolutna (całość) przechodzi przez dialektyczny rozwój od idei do bytu w sobie, poprzez przyrodę (byt wyalienowany) do człowieka – bytu w sobie i dla siebie (byt subiektywny) przez rodzinę i społeczeństwo (duch obiektywny) aż wreszcie w religii i filozofii znajduje swój ostateczny wyraz (Duch Absolutny). Dzieje – historia – są więc procesem urzeczywistniania się idei absolutnej (Absolutu), przez jego uzewnętrznienie się i kolejne etapy rozwoju.

Ostateczną zasadą jest rozum, nieskończony duch – rzeczywistość jest procesem wyrażania się, samoprzejawiania się nieskończonej idei (myśli), czyli nieskończonego rozumu. Idea absolutna, uniwersalny duch stanowi zatem podstawę natury i społeczeństwa. Rozum jest czymś dynamicznym, jest procesem. Poza procesem historycznym nie istnieją żadne inne kryteria, za pomocą których można by zdecydować, co jest prawdziwe. Rozum jest progresywny. Poznanie czło-

---

<sup>13</sup> Por. É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, tłum. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Warszawa 1977, s. 22–29.

wieka stale się rozwija ku coraz większej świadomości samego siebie. Świat istnieje od dawna, ale przez ludzką kulturę i rozwój ludzkość (Duch Absolutny) staje się coraz bardziej świadomy swojej istoty. Ludzkość stale postępuje ku lepszemu poznaniu samej siebie, ku samorozwojowi.

Powstaje pytanie, czy Absolut Hegla jest Bogiem? Hegel nazywa Ducha Absolutnego Bogiem. Równocześnie jednak stwierdza, że „Bóg jest Bogiem o tyle tylko, o ile poznaje siebie”. „Jego poznanie siebie jest nadto samowiedzą człowieka, a wiedza, jaką człowiek ma o Bogu, tworzy całość z wiedzą, którą ma o sobie w Bogu”<sup>14</sup>.

Hegel utożsamia więc wiedzę Absolutu o sobie z ludzką wiedzą o Absolucie. Argumentuje w sposób następujący. Gdyby Absolut był osobowym Bogiem, mającym odwieczną i zupełnie niezależną od ludzkiego ducha doskonałą świadomość, ludzkie poznanie Boga byłoby jakby spojrzeniem z zewnątrz. Jeśli Absolut jest całą rzeczywistością – światem rozumianym jako samorozwinięcie się absolutnej myśli, która osiąga samorefleksję w ludzkim duchu i poprzez niego, ludzkie poznanie Absolutu jest poznawaniem przez Absolut samego siebie.

Według Hegla człowiek jest miejscem stawania się Absolutu: Człowiek sam dla siebie jest celem tylko dzięki tkwiącemu w nim boskiemu (absolutnemu) pierwiastkowi – rozumowi. Rozum jest czynny – sam określa siebie – jest wolnością. W człowieku Absolut ujawnia się w najwyższym przejawie ducha, w filozofii, religia stanowi formę ducha absolutnego poprzedzającego filozofię. Pozycja człowieka staje się niepomniernie wyeksponowana, Boga natomiast pomniejszona.

Jeśli w filozofii Hegla człowiek jest miejscem stawania się Absolutu, stąd łatwo przejść do twierdzenia, że człowiek tworzy Absolut, czyli człowiek tworzy Boga. Autorem takiego wniosku był Feuerbach, którego myśl stanowi ważne ogniwo w procesie przechodzenia od interpretacji teologicznej do antropologicznej, w której centralne miejsce zajmuje człowiek i który zdecydowanie uznał Boga i człowieka za kategorie konkurujące<sup>15</sup>.

Z kolei Feuerbach jest etapem ruchu, który kulminował w dialektycznym materializmie i ekonomicznej teorii dziejów Marksa i Engelsa. Feuerbach należał do lewicy heglowskiej, a więc nurtu, który wyszedłszy z filozofii Hegla, „demitologizował ją”, mówiąc popularnie, „dialektykę Hegla postawił na głowie”.

Przyjmując inne niż Hegel założenia filozoficzne: nominalizm (pojęcia są konstrukcjami umysłu), materializm i naturalizm (wszystko jest materią i przejawem materii), Feuerbach zanalizował i zinterpretował problem Boga i religii jako tworów ludzkiej świadomości. Istotą tej interpretacji stanowi biograficzna wypowiedź Feuerbacha: „Bóg był moją pierwszą myślą, rozum był drugą, człowiek zaś

<sup>14</sup> Cyt. za: tamże, s. 35.

<sup>15</sup> L. Feuerbacha koncepcja religii zawarta jest głównie w dziele *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959.

trzecią i ostatnią. Podmiotem boskości jest rozum, natomiast człowiek jest podmiotem rozumu”<sup>16</sup>.

Religijna świadomość człowieka jest świadomością zafalszowaną. Bóg nie istnieje poza ludzką świadomością. Jest po prostu tworem ludzkich marzeń i frustracji, który w czymś fantastycznym chce osiągnąć to, czego nie może urzeczywistnić w ludzkim realnym życiu. Idea Boga jest więc projekcją ludzkiej samoświadomości, swojej ludzkiej istoty.

Człowiek – byt świadomy – ujmuje swoją egzystencję jako część gatunku ludzkiego. Człowiek, będąc istotą społeczną, przeżywa więź gatunkową jako relację „ja–ty”. Religia jest czymś wyłącznie międzyludzkim. „Ty” nie jest niczym innym, jak tylko zobiektywizowaną ideą cech gatunkowych człowieka.

„Religia jest samorozdwojeniem człowieka: człowiek tworzy sobie Boga jako istotę sobie przeciwstawną. Bóg nie jest tym, czym jest człowiek – człowiek nie jest tym, czym jest Bóg. Bóg jest istotą nieskończoną, człowiek – skończoną; Bóg jest doskonały, człowiek – niedoskonały; Bóg jest wieczny, człowiek – przemijający; Bóg jest wszechmocny, człowiek – bezsilny; Bóg jest święty, człowiek – grzeszny. Bóg i człowiek to krańcowe przeciwieństwa: Bóg jest tym, co absolutnie pozytywne, kwintesencją wszelkiej rzeczywistości, człowiek jest tym, co absolutnie negatywne, kwintesencją wszelkiej nicości”<sup>17</sup>.

W perspektywie Boga – człowiek redukuje siebie do rangi stworzenia nędznego i grzesznego. Człowiek religijny, uznając wszystkie wartości ludzkiego rodzaju nie w człowieku, lecz w Bogu, przekreśla siebie, zubaża siebie. Bóg i religia pełnią więc funkcję negatywną, działają hamująco na moralność i ludzką kulturę. Stanowią przyczynę dehumanizacji człowieka.

Trzeba dokonać wyboru: albo Bóg, albo człowiek. Odrzucenie religijnej transcendencji jest przywróceniem człowiekowi jego prawdziwego bytu, bytu rodzajowego. Przez odrzucenie Boga człowiek staje się dla siebie najwyższym przedmiotem, celem ostatecznym. „*Homo homini Deus est* i najwyższym i pierwszym prawem jest miłość człowieka do człowieka”<sup>18</sup>.

Człowiek jest istotą społeczną (gatunkową), dlatego jego spełnienie się domaga się rzeczywistości społecznej. Właściwą perspektywą, jaka stoi przed człowiekiem, jest społeczeństwo, ściślej państwo jako jedność ludzi i obiektywny wyraz świadomości tej jedności:

„W państwie – zdaniem Feuerbacha – siły człowieka rozdzielają się i rozwijają po to, by poprzez owo oddzielenie i powrotne połączenie ukonstytuować nieskończoną istotę; mnogość istot ludzkich i mnogość sił tworzą jedną siłę. Państwo jest całością wszystkich rzeczy, państwo jest opatrnością człowieka [...]. Praw-

<sup>16</sup> Szczegółową analizę koncepcji Feuerbacha zob. J. Kłoczowski, *Człowiek bogiem człowieka*, Lublin 1979.

<sup>17</sup> L. Feuerbach, dz. cyt., s. 87.

<sup>18</sup> Tamże, s. 435.



dziwe państwo jest nieograniczonym, nieskończonym prawdziwym, pełny, boskim człowiekiem [...] jest człowiekiem absolutnym”<sup>19</sup>. Feuerbach wyprowadza wniosek zaskakujący: „naszą religią musi się stać polityka”<sup>20</sup>. Oczywiście warunkiem tej „nowej religii” jest negacja Boga (ateizm). Państwo może stać się Absolutem jedynie wtedy, kiedy Boga zastąpi się człowiekiem, teologię – antropologią.

Feuerbach wyraził *expressis verbis* to, w co brzemienne były filozofie Kanta, Fichtego, Hegla: człowiek ma przymioty boskie, człowiek tworzy Boga, dla człowieka bogiem może być tylko człowiek. Człowiek w pełni może tworzyć siebie, odrzuciwszy Boga. Filozofia Feuerbacha stanowi ważne ogniwo prowadzące od teologicznej interpretacji świata do interpretacji, w której pierwsze miejsce zajmuje człowiek rozumiany jako istota społeczna<sup>21</sup>. W końcu doprowadzi to do absolutyzacji społeczeństwa i państwa.

M a r k s podjął wątek Feuerbacha: „Człowiek tworzy Boga”. Bóg i religia są tworem człowieka i go dehumanizują. Wprowadził do swojej filozofii, a właściwie ideologii, nowe elementy. Zwrócił uwagę na podstawową rolę czynników ekonomicznych w dziejach cywilizacji i kultury. Zmienił cel filozofii: „Jeśli dotychczas filozofowie jedynie interpretowali świat na różne sposoby, to teraz chodzi o to, aby go zmienić”<sup>22</sup>. Filozofia (ideologia) marksistowska ma stanowić przewodnik w działaniu, a nie poznaniu, wiąże się z wolą czynu rewolucyjnego dążącego do przekształcenia świata zwłaszcza rzeczywistości ekonomicznej i społecznej, by stworzyć warunki życia na ziemi (raj na ziemi).

Religia w tej ideologii stanowi fenomen historyczno-społeczny. Jest wtórną alienacją. Jest według Marksa odzwierciedleniem głównego wyobcowania od siebie w sferze ekonomiczno-społecznej (alienacja podstawowa). Jeśli zniknie wyobcowanie od siebie na poziomie ekonomiczno-społecznym, zniknie wyraz religijny i zaistnieje pełny człowiek.

Istnieje analogia między Izraelem – narodem, który Jahwe prowadzi do wolności, a współczesnym Marksowi społeczeństwem. Marks odczuwa w sobie analogiczną do Jahwe misję. Pragnie zająć miejsce Jahwe i poprowadzić naród do wyzwolenia, do raj, uczynić go wolnym. By to nastąpiło, trzeba „zabić Jahwe”.

Idea Boga ma więc status praktyczny. Jak długo będzie istniał w świadomości ludzi, tak długi nie dokona się rewolucja proletariacka. Operacja, która ma być przeprowadzona, wprawdzie bezpośrednio dotyczy życia społecznego, a ponieważ życie społeczne ze swej istoty jest praktyczne, to rewolucyjna decyzja, że Bóg nie istnieje, należy nie do dziedziny spekulacji, lecz działania. Jeżeli rewolucja proletariacka ma się udać, konieczne jest, by Bóg zniknął z ludzkiej świadomości.

<sup>19</sup> Cyt. za F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, tłum. J. Łoziński, Warszawa 1995, s. 302.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 303.

<sup>22</sup> Marks, Engels, *Dziela. Tezy o Feuerbachu*, t. 3, Warszawa 1961, s. 5–6.

Rozumowanie prowadzące do negacji Boga jest proste. Powiedzieć, że jest jakiś Bóg, to działać na rzecz burżuazji; powiedzieć, że nie ma żadnego Boga, to działać na rzecz proletariatu, a zatem nie ma Boga. Taka filozofia – jak zauważa Gilson – jest argumentoodporna<sup>23</sup>. Negacja Boga i dążenie do wyeliminowania z ludzkiej świadomości i ludzkiej kultury ma charakter aktu decyzji. Wola czynu rewolucyjnego domaga się zabicia Jahwe. Jest to konieczne, by człowiek był szczęśliwy, by doszedł do raju, który sam stworzył.

#### NIETZSCHE – SARTRE – POSTMODERNIZM – OD NADCZŁOWIEKA DO POSTCZŁOWIEKA

Nietzsche stanowi nowe ogniwo w procesie stawiania człowieka na miejscu Boga. Nawiązując do Hegla i historycyzmu niemieckiego, dokonał przewrotu polegającego na przewartościowaniu, właśnie wartości Boga i człowieka. Wszedł do historii jako ten, który wypowiedział te przejmujące słowa: „Bóg umarł”. „Zwiastuję wam Nadcześnika”<sup>24</sup>.

Narodziny nadcześnika były przyczyną śmierci Boga. Radykalne przesunięcie – zmiana miejsc, zastąpienie Boga nowym człowiekiem. Usunięcie Boga z miejsca, które sobie uzurpował ze szkodą dla człowieka, było dla Nietzschego najważniejszym zadaniem<sup>25</sup>.

Jego literacka filozofia, bardziej moralizatorska niż metafizyczna, nie jest łatwa do interpretacji. Według niego Bóg istniał od stuleci jako mit istoty panującej nad człowiekiem i zajmującej jego miejsce. Ten mit – zdaniem Nietzschego – zaczyna w świadomości ludzi w kulturze zamierać. Stanowi to dobrą okazję do dokonania zdezonizowania Boga, przewartościowania wartości, by rozwój życia najsilniejszych nie był hamowany przez słabych. Kult Boga, kult wartości transcendentnych narzuconych człowiekowi z zewnątrz w postaci skodyfikowanej moralności, rozróżniającej dobro i zło, poniża i zniewala człowieka.

Toteż Nietzsche chce wznieść się poza dobro i zło, a więc ponad porządek fałszywych wartości z góry narzuconych człowiekowi przez jakiegoś nieistniejącego Boga. Wyzwolony z tego mitu człowiek w sposób wolny i dojrzały będzie mógł sam ustanawiać swoje wartości – i w ten sposób stanie się samym sobą, pełnym człowiekiem: „Ecce homo”.

To, co umarło – zdaniem Nietzschego – to Bóg chrześcijańskiej i tradycyjnej etyki, którą nazwał „moralnością niewolników”. Grzechem – według Nietzschego jest nie bluźnić Bogu, który umarł, ale bluźnić przeciw ziemi i przyznawać jej mniej wagi niż rzeczom religii i Boga. Grzechem jest mniej szanować człowieka

<sup>23</sup> É. Gilson, *Bóg i ateizm...*, s. 142.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Warszawa 1990, s. 7.

<sup>25</sup> É. Gilson, *Bóg i ateizm...*, s. 118.

niż Boga. „Zaklinam was bracia – pisał – pozostańcie wierni Ziemi i nie wiercie tym, co wam mówią o nadziemskich nadziejach”<sup>26</sup>.

Po śmierci Boga jako Boga przede wszystkim moralności, na człowieka spada powinność wielkiego wysiłku, by stworzyć nadczłowieka. Trzeba przede wszystkim woli mocy, a nie prawdy. „Jeśli nie ma Boga, to na nich spada zadanie ubóstwienia się”<sup>27</sup>. „Jeśli nie uczynimy dla nas samych ze śmierci Boga ogromnego wyrzeczenia i nieustannego przewyżniania samego siebie, wówczas my sami poniesiemy najwyższą stratę”<sup>28</sup>. Wraz z nowym bogiem, jakim będzie nadczłowiek, Nietzsche zachowa religię, która jest „kosmiczną drabiną mocy”.

Sartre jest filozofem, który wyciągnął ostateczne konsekwencje z koncepcji Descartes’a człowieka jako *res cogitans*. Człowiek jest świadomością, którą Sartre utożsamia z wolnością. Świadomość ludzka konstytuuje sens rzeczy, tworzy siebie przez wolne akty decyzji. Człowiek nie jest niczym uwarunkowany, nie ma natury, która by określała jego działania, ma natomiast historię. Jest autokreatorem. Jego egzystencja wyprzedza esencję. Każda ocena czy wybór są poddyktowane czynnikami wewnątrzświadomościowymi.

Taka koncepcja człowieka stawia Sartre’a wobec konieczności wyboru między człowiekiem, jego wolnością a Bogiem. Boga trzeba odrzucić, by ocalić wolność człowieka, która ma cechy absolutu i nie dopuszcza żadnych uwarunkowań.

Negacja Boga w filozofii Sartre’a ma więc charakter pewnego rodzaju buntu przed ograniczeniami, jakie mógłby Bóg wnieść w życie ludzkie. Sartre tego nie chce i przybiera postawę „będziecie jako bogowie”. Odrzucenie Boga ratuje – jego zdaniem – niezależność w dziedzinie prawdy i dobra, absolutną wolność, autokreację. Możliwa jest alternatywa: albo Bóg i człowiek zniewolony, albo negacja Boga i człowiek wolny. Sartre wybiera ten drugi człon alternatywy.

Podobnie jak dla Nietzschego tak dla Sartre’a negacja Boga (ateizm) nie jest sprawą ani łatwą, ani przyjemną. Wolność jest ciężkim zadaniem. „Spadła na mnie wolność” – przyznaje Sartre. Jest gorzką i przykrą prawdą, którą zdobywa się wysiłkiem woli i dla której nawet po jej zdobyciu – trzeba się zgodzić na cierpienie.

Jest zastanawiające jak wiele w twórczości Sartre’a jest mowy o Bogu. Autobiografia *Słowa* zawiera zmaganie się Sartre’a z Bogiem od dzieciństwa<sup>29</sup>. Podobnie *Muchy* zawierają charakterystyczny dialog między Orestesem (zabójcą matki, która zabiła swego męża) a Jupiterem.

Jupiter gotów jest przebaczyć Orestesowi, a nawet obdarzyć go szczęściem, jeśli uzna, że przekroczył przykazanie Boga. Orestes propozycję odrzuca, nie chce poddać się Bogu.

<sup>26</sup> F. Nietzsche, dz. cyt., s. 7.

<sup>27</sup> É. Gilson, *Bóg i ateizm...*, s. 123.

<sup>28</sup> F. Nietzsche, dz. cyt., s. 9.

<sup>29</sup> J.-P. Sartre, *Słowa*, tłum. J. Rogoziński, Warszawa 1964, s. 81–82.

Jak nie było Boga w świadomości moralnej Nietzschego, tak nie ma go w świadomości moralnej Orestesa, ponieważ okazać skrucę za popełnione zło, oznaczałoby przyjęcie moralnej zależności człowieka od Boga. Orestes nie zgadza się na jakikolwiek żal<sup>30</sup>. „Cały twój wszechświat nie potrafi mnie przekonać o mojej winie. Jesteś władcą bogów, Jupiterze, władcą kamieni i gwiazd [...]. Ale ludźmi nie władasz”.

*Jupiter:* „Nie jestem twoim władcą, bezczelna larwo? A kto ciebie stworzył?”

*Orestes* odpowiada: „Ty. Ale nie trzeba było stwarzać mnie wolnym”.

*Jupiter:* „Dałem ci wolność po to, być mi służyć”.

*Orestes:* „Być może, ale teraz obróciła się ona przeciw Tobie i nic na to nie możemy poradzić ani ty, ani ja. [...] Ja jestem swoją wolnością”<sup>31</sup>.

Sartre nie rozwiązuje problemu na płaszczyźnie metafizycznej. Nie jest dla niego problemem Bóg Stwórcą świata natury, a więc świata bytów zdeterminowanych. Stwarzając wolę i wolność, stworzył możliwość buntów przeciw sobie. Istotą postawy Sartre’a jest bunt – *non serviam*, aby być niezależnym w dziedzinie prawdy, dobra, być absolutnie wolnym, twórcą nieuwarunkowanym.

Jak człowiek żyje po śmierci Boga? Jak się czuje na swoim nowym miejscu, które dotychczas zajmował Bóg? Niektórzy, jak np. Fromm, z rozbijającą szczerością stwierdzają wprost, że „śmierć Boga” nieuchronnie prowadzi do „śmierci człowieka”. Mówienie o „postczłowieku” staje się coraz częstsze.

Przyjrzyjmy się jednak konkretnym sytuacjom. Od filozofii czy ideologii stawiających człowieka na miejscu Boga i obietnicy nowego sposobu „zbawiania”, uszczęśliwiania człowieka bez Boga, tworzeniu porządku społecznego wyłącznie na kryteriach dyktowanych przez ateistyczne utopie, dzieli nas pewna odległość czasowa, wystarczająca by ocenić „zdobycze” ubóstwionego człowieka.

Ideologia marksistowska i ideologia narodowego socjalizmu, chętnie odwołująca się do nietzscheańskiego „nadczłowieka”, faktycznie stworzyły nowe „bóstwa społeczne”, systemy totalitarne, polityczne systemy nieludzkie, państwa, które stały się więzieniami, zniewalały nie tylko umysł, zabijały dusze i ciała. Wojny, krematoria, gułagi, holocaust – miliony niewinnie pomordowanych ludzi znaczyły nowy, szczęśliwy, stworzony w imię człowieka i przez człowieka „świat bez Boga”, który stał się światem barbarzyńskim w XX wieku. Warto przypomnieć, że Dostojewski (*Biesy*) wiele lat przed rewolucją październikową przewidywał rezultaty socjalistycznej utopii.

Kultura budowana na odrzuceniu wartości i moralności zbudowanej na Bogu i dekalogu, na rozróżnieniu dobra i zła i oparta na „przewartościowaniu tych wartości” (Nietzsche), na wartościach wskazanych przez Freuda – jak to pokazuje w świetnej analizie amerykańskiej kultury ostatnich 30 lat Allan Bloom – prowadzi do destrukcji człowieka. „Umysł zamknięty” na realne wymiary człowieka, na

<sup>30</sup> É. Gilson, *Bóg i ateizm...*, s. 123 nn.

<sup>31</sup> J.-P. Sartre, *Muchy*, w: *Dramaty*, tłum. J. Lisowski, Warszawa 1956, s. 100.

jego wymiar transcendentny, umysł nie uznający duszy, kategorii dobra i zła jest – jak pokazuje doświadczenie przeżyte – staje się „umysłem pustym” i rodzi „pustych ludzi”, niewolników historii i kultury, „otwartych” na to, co nowe, rażonych nihilizmem, uprawiających jałową kreatywność<sup>32</sup>.

Współczesny liberalizm, którego ideową podbudową jest najnowszy trend filozoficzny – postmodernizm, świadomie i w sposób dobrowolny każe człowiekowi zrezygnować nie tylko z prawdy o Bogu i pełnej prawdy o człowieku, ale z prawdy w ogóle, z potrzeby posiadania pewnych przekonań, z „myśli mocnej”, a więc eliminuje tym samym z widnokręgu umysłu ludzkiego takie pojęcia, jak „dusza”, „natura”, „dobro”, „zło” itp.<sup>33</sup> Postmodernizm – to wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji z tendencji subiektywizujących prawdę, z kreatywności człowieka w dziedzinie prawdy do rezygnacji z prawd, które obowiązywały wszystkich.

W myśl przedstawicieli modernizmu, zamiast przyjmowania prawd niezmiennych, koniecznych, należy uznać pluralizm osobistych przekonań każdego człowieka oraz całkowitą dowolność w myśleniu, wartościowaniu, zachowaniu. Człowiek wyzwolony od prawdy i dobra (moralności), wyzwolony od stałych przekonań i miejsc – obywatel świata bez domu, bez ojczyzny, bez wychowania (antypedagogika) nie troszczy się o ideały i wartości, bez mocnej myśli i bez mocnej tożsamości (nie jest ważne rozróżnienie np. „katolik”, „żyd”, Polak, Niemiec). Nie ma różnicy między racjonalizmem i irracjonalizmem, trzeba przyjąć całkowity relatywizm poznawczy i moralny, „być otwartym” na to, co nowe.

Wyzwolenie od prawdy jest także wyzwoleniem od jakiegokolwiek obowiązku ciężącego na człowieku, od jakiejkolwiek formy związania czy ograniczenia, Człowiek może żyć w „sposób do-wolny”. Nie musi siebie ani świata, ani innych traktować zbyt poważnie. Człowiek więc może bawić się, korzystać z każdej nadarzającej się przyjemności, nie myśląc o motywach ani skutkach swojego postępowania. Życie jest rodzajem zabawy, jak twierdzi J. Derrida, jeden z czołowych przedstawicieli postmodernizmu.

Niebywała w naszej kulturze rezygnacja z używania rozumu, proponowana przez postmodernistów, prowadzi do nowego barbarzyństwa. Można więc powiedzieć, że proces myślowy, który doprowadził do wyzwolenia rozumu z metafizyki i religii, doprowadził do utraty rozumu. Zapomnienie o Bogu, „śmierć Boga” doprowadziły w konsekwencji do „choroby na śmierć”, pustki nihilizmu. *Homo sapiens* staje się *homo demens* (człowiekowi końca XX wieku grozi wielka choroba Alzheimer).

Negacja Boga jako ostatecznego źródła istnienia człowieka i ostatecznego Dobra, do którego przez całe życie człowiek ma zdążać, uleganie pokusie „bę-

<sup>32</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997.

<sup>33</sup> Na temat postmodernizmu zob. artykuły zamieszczone w kwartalniku „Ethos”, 33–34 (1996).

dziecie jako bogowie”, doprowadziły do redukcji człowieka jako miejsca potrzeb i doznań. Życ – staje się – tworzyć i zaspokajać potrzeby, do postawy konsumpcyjnej. Człowiek to także miejsce doznań – doznań przyjemności, szczególnie z dziedziny seksualnej. Odrzucając kryteria dobra i zła, neguje się także potrzebę „uprawiania” (wychowania) człowieka, potrzebę ascezy i dyscypliny – stąd ogromny wzrost agresji.

Człowiek nie jest tylko indywiduum. Społeczność jest koniecznym miejscem stawania się człowieka. Pytanie: co, czy kto kieruje obecnie społecznością i kto kieruje człowiekiem? Kto obecnie ma władzę nad człowiekiem, skoro Boga odrzucił, prawdę odrzucił, a sam nad sobą nie panuje? Życie społeczne i życie indywidualne nie znosi pustki. W końcu XX wieku – już po rzekomym „ubóstwieniu” człowieka – powstają nowe formy alienacji. Rzeczywistości stworzone przez człowieka (po śmierci Boga) zaczynają nad nim panować. Wyliczmy najważniejsze:

1. **R z e c z y** – człowiek coraz więcej tworzy rzeczy, coraz bardziej stara się umacniać swój byt rzeczami, które zasłaniają podstawowe wartości ludzkie. „Mieć” góruje nad „być człowiekiem” (postawa konsumpcyjna). Człowiek czyni siebie poddanego rzeczom.

2. **M a s s m e d i a**, wspaniałe wynalazki człowieka, źródła informacji, stają się często narzędziem deformacji człowieczeństwa człowieka przez narzucanie postaw i stylów życia niegodnych człowieka, przez kształtowanie zacieśnionej mentalności – zniewalają człowieka.

3. **P o l i t y k a** konkurująca z religią, mająca zająć jej miejsce (Feuerbach), nie licząca się z wizją człowieka i moralności. Demokracja (polityka) – według Rortiego – ma być przed filozofią. Wobec tego polityka może dowolnie ustanawiać prawa, może deptać podstawowe prawa ludzkie, nie ma bowiem czegoś takiego jak prawo naturalne, jak ludzka natura. Może negocjować prawa człowieka należne mu z faktu bycia człowiekiem – decydując kto i kiedy ma żyć i umierać. Zalegalizowane przez wolne parlamenty prawo o aborcji i eutanazji jest tego dramatycznym świadectwem.

Polityka jest oczywiście rzeczą konieczną, także demokracja stanowi najbardziej ludzki system, pod warunkiem że nie przypisze się jej prawa ustanawiania dobra i zła. Demokracja bez wyraźnej hierarchii wartości, oparta na skrajnym liberalizmie aksjologicznym może łatwo przejść w totalitaryzm i zniewolić człowieka. Dziś wiele się mówi na temat groźnych konsekwencji takiej demokracji.

\* \* \*

Opisując sytuację kulturową, w której znalazł się człowiek końca XX wieku, zatrzymałam się raczej na zjawiskach negatywnych, wprost dramatycznych czy tragicznych. Współczesna kultura nie jest jednak tylko zbiorem fałszu i zła. Istnieje prawda i dobro i istnieje wiele ludzi, którzy to uznają. W filozofii niewątpliwie wyekspozowano w dobrym i właściwym sensie pozycję człowieka jako

świadomej i wolnej osoby, zaakcentowano z niespotykaną dotychczas mocą jego godność i wartość, sformułowano jego prawa.

Chrześcijaństwo, choć często kontestowane, jest nadal obecne w kulturze i jest siłą inspirującą młodych (Paryż, Kuba), jest wielu chrześcijan wrażliwych na wartości transcendentne i wrażliwych na potrzeby drugiego człowieka. Kościoły, przede wszystkim Kościół katolicki, występują zdecydowanie w obronie prawdy o człowieku, w obronie człowieczeństwa, godności człowieka, miłości do człowieka, praw ludzkich.

„Kościół – jak określa Jan Paweł II w *Przekroczyć próg nadziei* – wciąż na nowo podejmuje zmaganie się z duchem tego świata, co nie jest niczym innym jak zmaganiem się o duszę tego świata”<sup>34</sup>, o duszę człowieka, który – według określenia Jana Pawła II – jest „drogą Kościoła”.

Istnieją realne drogi wyjścia z kryzysowej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek u progu trzeciego tysiąclecia. Wskazuje na nie bardzo wyraziście Jan Paweł II we wszystkich swoich dokumentach i wystąpieniach. Podstawą życia i kultury jest zawsze prawda, toteż w tej dziedzinie są najważniejsze potrzeby. Jan Paweł II mówi o potrzebie pełnej prawdy o człowieku, o potrzebie „antropologii integralnej”, która nie tylko nie odcina się od metafizyki, lecz także jest ściśle z nią związana, a z drugiej strony domaga się wymiaru łaski (wymiaru religijnego), bez którego ginie człowiek.

Nie można zrozumieć człowieka bez Boga, co więcej, nie można zrozumieć i zbawić człowieka bez Chrystusa i Jego dzieła Odkupienia. Wszystkie drogi zbawienia bez Boga – jak okazuje doświadczenie – prowadzą do niszczenia człowieka. Toteż obecnie bardziej niż kiedykolwiek aktualne są słowa Chrystusa: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg...*, s. 96.

<sup>35</sup> J 8, 32.





GRZEGORZ M. BARTOSIK OFM CONV.  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa

## KAPŁAŃSTWO W PROMIENIACH NIEPOKALANEJ

### CECHY CHARAKTERYSTYCZNE KAPŁAŃSTWA ŚW. MAKSYMILIANA KOLBEGO

*Postać świętego Maksymiliana Kolbego jest w Polsce bardzo dobrze znana. Zwłaszcza z racji beatyfikacji i kanonizacji ukazało się wiele publikacji dotyczących jego osoby, a środki społecznego przekazu na różne sposoby przybliżały jego postać i dzieło. Czy zatem ponowne przedstawianie sylwetki Świętego nie będzie powielaniem znanych już powszechnie informacji i opinii?*

*Aby ustrzec się przed tym zarzutem, w poniższym artykule zostanie podjęta próba spojrzenia na postać św. Maksymiliana w perspektywie sposobu, w jaki on przeżywał swoje kapłaństwo: jak ono się rodziło, w jakich formach pracy i apostołstwa się wyrażało i jakie owoce przyniosło Kościołowi.*

#### 1. ROZWÓJ POWOŁANIA KAPŁAŃSKIEGO

##### *Religijna atmosfera robotniczej rodziny polskiej w Pabianicach*

Rajmund Kolbe (przyszły ojciec Maksymilian) urodził się 8 stycznia 1894 r. w Zduńskiej Woli w ubogiej tkackiej rodzinie Juliusza i Marii jako jeden z pięciu synów wspomnianego małżeństwa. Dość szybko ze względu na poszukiwanie pracy rodzina Kolbów przeprowadziła się do Pabianic, gdzie ich synowie spędzili całe swoje dzieciństwo.

Genezy powołania kapłańskiego Rajmunda należy upatrywać w bardzo religijnym wychowaniu, jakie otrzymał w domu rodzinnym. Jego rodzice byli ludźmi głęboko wierzącymi. Każdego dnia uczęszczali na poranną mszę świętą do kościoła św. Mateusza w Pabianicach. Ich religijność wyrażała się też w codziennej modlitwie domowej oraz w zaangażowaniu w działalność religijno-społeczną stowarzyszeń kościelnych istniejących przy parafii. W pierwszym roku po ślubie

wstąpili do III Zakonu Świętego Franciszka, a potem do Żywego Różańca. Ponadto Juliusz organizował i kierował niedzielną adoracją Najświętszego Sakramentu mężczyzn, był inicjatorem adoracji przy Grobie Pańskim oraz współpracował przy tworzeniu biblioteki parafialnej. Ta religijna atmosfera domu rodzinnego wpływała na postawę i religijność synów. Szczególnie pielęgnowane w domu było nabożeństwo do Matki Bożej.

### *Formacja w gimnazjum i nowicjacie franciszkańskim we Lwowie*

Rodzice pragnęli, aby najstarszy syn Franciszek został księdzem, a młodszy Rajmund, przejął warsztat ojca. Plany te uległy jednak częściowej zmianie w 1907 r. Wówczas to młody Rajmund, słuchając misji głoszonych w Pabianicach przez franciszkanów, dowiedział się, że dla chłopców, którzy pragną zostać kapłanami, istnieje możliwość nauki w gimnazjum i zamieszkania w zakonnym internacie we Lwowie. Po powrocie do domu wraz ze swoim starszym bratem Franciszkiem uprosili rodziców, aby ci zezwolili im na podjęcie nauki w szkole franciszkańskiej. Po wyrażeniu zgody przez rodziców chłopcy rozpoczęli naukę we Lwowie. Sam ojciec Maksymilian po latach nazwie tę decyzję „zawinięciem do portu zbawienia”.

Czas gimnazjum stał się dla Rajmunda okresem wzmoczonej formacji intelektualnej. Szczególnie rozwinęły się jego wrodzone zdolności matematyczne.

Nastąpił również w życiu Rajmunda wyraźny rozkwit nabożeństwa do Maryi. Konkretnym tego przejawem był ślub, jaki młody gimnazjalista złożył Matce Bożej, że będzie dla Niej walczył. Jak sam zaznacza, wtedy tę walkę rozumiał jako bojowanie orężem zbrojnym<sup>1</sup>.

Taki sposób „bojowania dla Maryi” trudny był do pogodzenia z życiem franciszkańskim. Kiedy w 1910 r. Rajmund miał podjąć ostateczną decyzję dotyczącą ewentualnego wstąpienia do nowicjatu zakonnego – miał wiele wątpliwości. Początkowo zdecydował się nawet opuścić rodzinę franciszkańską. Oto jak sam relacjonuje te wydarzenia: *Przed nowicjatem raczej nie miałem chęci prosić o habit i jego (to jest starszego brata) chciałem odwiedzić – i wtedy była ta pamiętna chwila, kiedy idąc do prowincjała, aby oświadczyć, że ja i Franuś nie chcemy wstąpić do zakonu, usłyszałem głos dzwonka do rozmównicy. Opatrzność Boża w nieskończonym miłosierdziu swoim, przez Niepokalaną, przysłała w tej krytycznej chwili Mamę do rozmównicy<sup>2</sup>*. Matka Rajmunda przyjechała wtedy do Lwowa, aby oświadczyć swoim synom, że wraz z mężem postanowili poświęcić się służbie Bożej: on jako tercjarz u franciszkanów w Krakowie, ona – miała zamieszkać

<sup>1</sup> *Pisma Ojca Maksymiliana Kolbego franciszkanina*, t. VII, Niepokalanów 1970, nr 1105: *W internacie, na chórze, gdzie słuchaliśmy Mszy świętej, z twarzą wspartą o ziemię obiecałem Najświętszej Maryi Pannie królującej w ołtarzu, że będę walczył dla Niej – jak – nie wiedziałem, ale wyobrażałem sobie walkę orężem materialnym.*

<sup>2</sup> Tamże, t. I, nr 23, *List do matki*, Rzym, 20 IV 1919.

u benedyktynek we Lwowie. Wobec takiej decyzji rodziców Rajmund postanowił ostatecznie wstąpić do zakonu.

10 września 1910 r. rozpoczął Rajmund nowicjat we Lwowie, przyjmując nowe imię – Maksymilian. Na początku życia zakonnego brat Maksymilian przeżywał liczne wątpliwości. Jedną z nich dotyczyła złożonego wcześniej ślubu orężnej walki dla Niepokalanej. Mistrz nowicjatu, chcąc uwolnić go od wewnętrznych trudności, zamienił ten ślub na obowiązek codziennego odmawiania modlitwy *Pod Twoją obronę*. W nowicjatusz Maksymilianie powoli dokonywała się więc ewolucja w rozumieniu sposobu walki dla Niepokalanej.

### *Studia filozoficzno-teologiczne i założenie Rycerstwa Niepokalanej w Rzymie*

Po skończeniu nowicjatu i złożeniu pierwszych ślubów czasowych w 1911 r. brat Maksymilian kontynuował naukę w gimnazjum we Lwowie (1911/12), a następnie miał rozpocząć studia filozoficzne w Krakowie. Przełożeni jednak zmienili swoje pierwotne plany i brat Maksymilian został skierowany na studia do Rzymu, gdzie studiował filozofię na Uniwersytecie Gregoriańskim i teologię w Collegium Seraphicum. W 1915 r. Maksymilian uzyskał tytuł doktora filozofii, a kilka lat później doktora teologii.

Najbardziej znaczący w jego przygotowaniu do kapłaństwa był 1917 r. Jak sam zaznacza, 20 stycznia tegoż roku, w czasie porannej medytacji przyszło mu natchnienie założenia stowarzyszenia, które by w szczególny sposób służyło Niepokalanej. W Maryi widział on Pośredniczkę wszelkich łask, a szerzenie Jej kultu miało służyć otwarciu się źródeł łask Bożych dla ludzkości.

Okolicznościami zewnętrznymi, jakie niewątpliwie wywarły wpływ na zrodzenie się tej idei, były spektakularne wystąpienia włoskiej masonerii przeciw Kościołowi oraz papieżowi. Brat Maksymilian chciał, by Kościół coraz bardziej się jednoczył w walce przeciw szatanowi. Pewien wpływ na połączenie idei obrony Kościoła z pośrednictwem maryjnym miała obchodzona w tymże roku w Rzymie 75. rocznica nawrócenia Żyda Alfonsa Ratisbonne, pod wpływem objawień Niepokalanej. Objawienie to miało miejsce w 1842 r. w Rzymie w kościele św. Andrzeja delle Fratte.

W 1917 r. okazało się, że brat Maksymilian jest ciężko chory na gruźlicę. Czas choroby wykorzystał na przygotowanie statutu i planu działania przyszłego stowarzyszenia. Nazwał je *Militia Immaculatae*, czyli *Rycerstwo Niepokalanej*, w celu podkreślenia powołania tego stowarzyszenia do walki z wrogami Kościoła. Swym marzeniem podzielił się z kilkoma współbraćmi, którzy wraz z nim stali się uczestnikami pierwszego założycielskiego posiedzenia *Rycerstwa*. Odbyło się ono 16 października 1917 r., czyli jak sam Maksymilian zaznaczył „od buntu Lutra lat 400, a od początku masonerii lat 200”<sup>3</sup>. Takie zestawienie wyraźnie ukazu-

<sup>3</sup> Tamże, t. VII, nr 1108.

je cel, jaki Maksymilian stawiał przed swoim ruchem: obronę Kościoła przed herezją i wojującym antyklerykalizmem.

Przez pierwszy rok stowarzyszenie praktycznie nie istniało. Dopiero 4 kwietnia 1918 r. *Rycerstwo Niepokalanej* otrzymało ustne błogosławieństwo Ojca Świętego.

Wkrótce potem Maksymilian otrzymał 28 kwietnia 1918 r. w kościele św. Andrzeja della Valle, święcenia kapłańskie z rąk kardynała Bazylego Popili, wikariusza Rzymu. Pierwszą mszę prymicyjną odprawił nazajutrz przy tym samym ołtarzu, przed którym Niepokalana objawiła się Alfonsowi Ratisbonne. Następnego dnia odprawił mszę świętą wotywną o św. Piotrze i Pawle przy ołtarzu Księcia Apostołów w bazylice św. Piotra w intencji „o łaskę apostołatu i męczeństwa” – jak sam zanotował w *Liber Missarum*.

Widać więc, że Maksymilian wkroczył w życie zakonne pełen gorliwości apostołskiej, z miłością gotową do oddania życia za wiarę w Boga, Chrystusa i Jego Kościół, z bezgranicznym zaufaniem Bożej Opatrzności przez Niepokalaną jako wyraz posłuszeństwa woli Bożej i wierności powołaniu.

Łask, o które prosił w mszach prymicyjnych, Bóg udzielił mu w obfitości.

## 2. KAPLAŃSKIE DZIEŁO STWORZONE DLA BOGA I LUDZI PRZEZ NIEPOKALANĄ

Całe swoje kapłańskie życie Maksymilian bezgranicznie zawierzył Maryi Niepokalanej. Chciał, aby Ona nim się posługiwała, tak jak narzędziem do budowania Królestwa Bożego.

### *Kapłańsko-rycerska formacja maryjna*

Jak już wcześniej wspomniano, pobożność maryjną Maksymilian wyniósł ze swojego rodzinnego domu. Według zeznań jego matki, spisanych już po śmierci syna, małemu Rajmundowi w kościele parafialnym św. Mateusza w Pabianicach ukazała się Maryja, proponując mu do wyboru dwie korony: białą i czerwoną. Jedna miała oznaczać świętość życia, a druga męczeństwo. Na pytanie Matki Bożej, którą z nich wybiera, mały chłopiec wyciągnął ręce po obie.

Nie oceniając stopnia wiarygodności tej wizji (została opowiedziana po raz pierwszy przez sędziwą matkę już po śmierci syna), należy stwierdzić, że całe życie kapłańskie Maksymiliana ogniskowało się wobec tych dwóch wartości symbolizowanych przez te korony.

Nabożeństwo Rajmunda do Maryi rozwinęło się podczas nauki w gimnazjum we Lwowie, czego wyrazem było wspomniane wcześniej „prywatne ślubowanie”, które młody Kolbe złożył Maryi Niepokalanej. Z czasem można dostrzec ewolucję w sposobie rozumienia realizacji tego postanowienia. Koncepcja walki militarnej przemienia się na koncepcję walki duchowej. Jedno wszakże pozostaje bez

zmian: brat Maksymilian swoją służbę Maryi widzi w perspektywie „rycerskiej służby dla swojej Pani”. Widać tu realizację średniowiecznego ideału rycerskiego, według którego rycerz dla obrony sławy i czci Damy swego serca powinien być gotów oddać wszystko, łącznie ze swoim życiem.

Ewolucja rozumienia „walki dla Damy swego serca” następuje w pierwszych latach życia zakonnego: w nowicjacie i podczas studiów seminaryjnych. Maksymilian dostrzega, że prawdziwa walka dla Niepokalanej to walka o dusze ludzkie, o to aby przez Maryję szerzyło się w ludzkich sercach Królestwo Najświętszego Serca Jezusowego. Ukoronowaniem tego pragnienia „walki dla Maryi” jest powołanie do życia, wraz z innymi współbraćmi, stowarzyszenia pod nazwą *Militia Immaculatae* (skrót łaciński MI), czyli *Rycerstwa Niepokalanej*. Maksymilian swój ideał kapłańskiej rycerskości zaczyna zaszczerpieć w środowisku zakonno-franciszkańskim, a z czasem zachęci do niego miliony osób duchownych i świeckich.

### *Apostolska duchowość Rycerstwa Niepokalanej*

Istotę *Rycerstwa* streszcza sam założyciel w tzw. *Dyplomiku*. Oto najważniejsze elementy tej duchowości. Ich autorem był sam św. Maksymilian.

**Celem** *Rycerstwa Niepokalanej* według jego założyciela jest: starać się o nawrócenie grzeszników, heretyków, schizmatyków, a zwłaszcza masonów i o uświęcenie wszystkich pod opieką i za pośrednictwem Niepokalanej.

Warunki do realizacji celu Stowarzyszenia to:

- oddać się całkowicie Niepokalanej jako narzędzie w jej niepokalanych rękach,
- nosić Cudowny Medalik,
- wpisać się do Księgi Rycerstwa w miejscu, gdzie jest kanonicznie założona.

Jako środki do realizacji tego celu św. Maksymilian proponował:

- o ile możliwości raz na dzień zwrócić się do Niepokalanej aktem strzelistym: „O Maryjo bez grzechu poczęta, módl się za nami, którzy się do Ciebie uciekamy i za wszystkimi, którzy się do Ciebie nie uciekają, a zwłaszcza za maso-nami i poleconymi Tobie”,
- wszystkie środki (byle godziwe), na jakie pozwala stan, warunki i okoliczności, co zostawia się gorliwości i roztropności każdego; przede wszystkim zaś poleca się rozpowszechnianie Cudownego Medalika.

Jak widać celem stowarzyszenia jest troska o zbawienie wszystkich ludzi, czyli najważniejszy i podstawowy cel chrześcijaństwa. Środkiem jest całkowite oddanie się Niepokalanej. Realizację tego celu Założyciel uzależniał od inicjatywy każdego z członków, czego wyrazem były słowa: „wszystkie środki, byle godziwe”.

Ta realizacja celu *Rycerstwa Niepokalanej* dokonuje się w trzech kręgach organizacyjnych, tzw. MI 1, MI 2 i MI 3. Do MI 1 należą wszyscy indywidualni członkowie *Rycerstwa*, którzy cel Stowarzyszenia realizują w takim stanie i takich warunkach życia, w jakich się znajdują, nie rezygnując z dotychczas realizowanego powołania, pracy i zajęć. MI 2 to zorganizowane grupy (koła), w któ-

rych gromadzą się członkowie *Rycerstwa* do wspólnego podejmowania i realizowania pewnych zadań apostołskich. MI 3 z kolei to najwyższy stopień realizacji celu MI. Polega on na całkowitym oddaniu się i poświęceniu „sprawie Niepokalanej”. Choć można tę służbę realizować indywidualnie, to jednak najdoskonalszą formą tego poświęcenia się Maryi są tzw. Niepokalanowy, czyli klasztory, miasteczka czy domy formacyjne, które w całości i bez zastrzeżeń oddają się na tę służbę.

### *Organizacja Rycerstwa: Domy Niepokalanej*

Po powrocie do Polski ze studiów w Rzymie ojciec Maksymilian rozpoczął realizację w praktyce swego dzieła. Ze względu na gruźlicę nie mógł głosić kazań, dlatego za podstawowy środek realizacji celu MI wybrał prasę katolicką. Pomimo wielu trudności rozpoczął wydawanie miesięcznika „Rycerz Niepokalanej”, najpierw w Krakowie (1922) potem w Grodnie (1923–1927) aż w końcu w stworzonym przez siebie nieopodal Warszawy, klasztorze-wydawnictwie, któremu nadano nazwę Niepokalanów (Immaculatum). Klasztor w Niepokalanowie stał się Centralą Narodową Rycerstwa Niepokalanej, przyciągał do siebie rzesze młodych ludzi. W 1939 r. wspólnota niepokalanowska wraz z postulantami liczyła ponad 700 osób. Oprócz prasy ojciec Kolbe podejmował próby apostołstwa poprzez radio i myślał nawet o telewizji. Tak realizował zasadę „wszystkie środki, byle godziwe”.

W ramach swej działalności pragnął, aby Niepokalanowy powstawały we wszystkich krajach. Do realizacji tego celu udał się na Daleki Wschód, gdzie kilka lat pracował w założonym przez siebie Niepokalanowie japońskim.

W kapłańskiej działalności ojca Kolbego widać ogromną gorliwość i zaangażowanie, aby Dobra Nowina o zbawieniu dotarła do wszystkich ludzi.

Realizacja planów, które podejmował św. Maksymilian, od początku spotykała się z różnym podejściem ze strony przełożonych i współbraci w Zakonie. Większość współbraci w prowincji uważała go za nierealnego marzyciela, a na jego plany rozprzestrzenienia *Rycerstwa Niepokalanej* na cały świat patrzono jak na czystą utopię. Dopiero powodzenie jego misji w Japonii zmieniło patrzenie większości współbraci na kapłańskie inicjatywy i całe dzieło Maksymiliana.

Oprócz trudności ze strony najbliższych o. Kolbe musiał przezwyciężyć szereg przeciwności obiektywnych, takich jak: ciągła niepewność finansowego zabezpieczenia dzieła, ataki ze strony prasy konkurencyjnej, zmierzające do spowodowania upadku Niepokalanowa, a potem w czasie wojny jawne prześladowanie ze strony hitlerowców. W tych wszystkich trudnościach i przeciwnościach można było zauważyć jednak bezgraniczne zaufanie tego polskiego kapłana, Maksymiliana, do Bożej Opatrzności co do losu dzieła i ojczyzny. Stworzenie od zera w ciągu 12 lat największego klasztoru w chrześcijaństwie Zachodnim czy rozpoczęcie wydawania *Rycerza Niepokalanej* w miesiąc po przybyciu do Japonii, bez znajomości miejscowego języka – to tylko najbardziej czytelne przykłady działania Opatrzności Bożej poprzez osobę ojca Kolbego i poprzez jego kapłańskie i rycerskie powołanie.

## 3. TEOLOGIA POWOŁANIA I APOSTOLATU MARYJNO-RYCERSKIEGO

Myśl teologiczna ojca Kolbego koncentruje się wokół dwóch prawd maryjnych: Niepokalanego Poczęcia i wszechpośrednictwa łask Matki Bożej. Ojciec Kolbe zbudował swoisty oryginalny model Bożej ekonomii zbawienia.

Punktem wyjścia rozważań ojca Kolbego były objawienia maryjne w Lourdes, w 1858 r., gdzie Maryja nazwała siebie Niepokalanym Poczęciem. Zdaniem polskiego franciszkanina nazwa ta oddaje istotę nowego stworzenia w Maryi. Maryja – według ojca Kolbego – otrzymała to imię od swego Oblubieńca – Ducha Świętego.

Tak jak w świecie stworzeń owocem miłości małżonków jest poczęcie, tak osobową miłość Ojca i Syna, czyli Ducha Świętego, można, zdaniem ojca Kolbego, nazwać również Poczęciem, tyle że Niestworzonym. Ojciec Kolbe, nazywając więc Trzecią Osobę Trójcy Świętej Niepokalanym Poczęciem Niestworzonym, a Maryję Niepokalanym Poczęciem stworzonym, dostrzega bardzo ściśle zjednoczenie Najświętszej Maryi Panny z Boskim Parakletem, który jest Panem i Ożywicielem. W pewnym momencie dochodzi nawet do stwierdzenia, że Niepokalana jest „niejako Wcielonym Duchem Świętym”.

Opisując Boską Ekonomię zbawienia, ojciec Maksymilian nazywa całe dzieło zbawcze i stwórcze „akcją Boga”, a cały powrót stworzeń do Stwórcy „reakcją człowieka”. Akcja Boga realizuje się od Ojca, poprzez Syna i Ducha Świętego. Następnie poprzez Niepokalaną dociera do ludzi. W sposób analogiczny cała miłość stworzenia wraca do stworzeń poprzez Niepokalaną i Ducha Świętego do Syna i Ojca.

Maryja zjednoczona z Duchem Świętym stoi więc na styku całej Miłości Stwórcy i całej miłości stworzenia. Jest Ona uosobieniem, szczytem tej miłości stworzenia. Z drugiej strony Bóg przekazuje przez Nią swą miłość i łaskę ludziom. Święty Maksymilian syntetycznie ujmując to w słowach: „Niepokalana jest ostateczną granicą między Bogiem a stworzeniem. Ona jest wiernym odbiciem Bożej doskonałości, Jego świętości”<sup>4</sup>.

W tym Maksymilianowym modelu „wszystkie »przejścia« (od Ojca do Chrystusa, od Chrystusa do Ducha Świętego, czyli Niepokalanej, od Niepokalanej do człowieka i odwrotnie – od Niepokalanej, czyli Ducha Świętego do Chrystusa oraz od Chrystusa do Ojca) funkcjonują idealnie. Jeśli jednak zbawienie niekiedy się nie realizuje, winę za to ponosi najniższy stopień modelu w fazie reakcji, tzn. przejście od człowieka do Niepokalanej. Zatem prosty wniosek: należy rozwinąć apostołstwo na rzecz kontaktu człowieka z Niepokalaną. Ojciec Maksymilian starał się dowieść słowem i czynem, że jest to najprostsza, najłatwiejsza i najsukuczniejsza droga do zbawienia”<sup>5</sup>. Starał się wcielić w życie prawdę o ścisłym zjednoczeniu Maryi z Duchem Świętym.

<sup>4</sup> M. Kolbe, *Wybór pism*, red. J. R. Bar, Warszawa 1973, s. 587.

<sup>5</sup> S. C. Napiórkowski, *Boskie i duchowe macierzyństwo Maryi w nauce bł. Maksymiliana Marii Kolbego*, w: *Błogosławiony Maksymilian Maria Kolbe. Dokumenty, artykuły, opracowania*, red. J. R. Bar, Niepokalanów 1974, s. 360.

## 4. KAPLAŃSKI I MARYJNY REGULAMIN OJCA KOLBEGO

Chcąc przedstawić duchowość i myśl ascetyczną ojca Kolbego, należy prześledzić zarówno jego własne notatki duchowe, które są świadectwem wymagań, jakie sam sobie stawiał, jak i konferencje ascetyczne<sup>6</sup>, gdzie znajdujemy syntezę nauki, jaką zostawił swoim współpracownikom.

Wewnętrzne życie ojca Maksymiliana i wymagania, jakie sobie stawiał charakteryzuje dobrze jego *Regulamin życia* napisany w 1920 r. w Krakowie. Dla świętego Maksymiliana ten regulamin był na przestrzeni całego życia punktem odniesienia i starał się go pieczołowicie zachowywać. Oto treść tego regulaminu:

1. *Muszę być świętym jak największym.*
2. *Jak największa chwała Boża przez zbawienie i jak najdoskonalsze uświęcenie swoje i wszystkich, co są i będą, przez Niepokalaną (MI 3).*
3. *Z góry wyklucz grzech śmiertelny lub dobrowolny powszedni.*
4. *Nie opuszczę żadnego zła bez wynagrodzenia go (zniszczenia go) i żadnego dobra, które bym mógł zrobić, powiększyć lub w jakikolwiek sposób się do niego przyczynić.*
5. *Posłuszeństwo twoją regułą = Wola Boża przez Niepokalaną. Narzędzie.*
6. *Czyń, co czynisz; na wszystko inne, dobre czy złe nie zwracaj uwagi.*
7. *Zawsze spokojne, nacechowane miłością działanie.*
8. *Zachowaj porządek, a porządek ciebie zachowa.*
9. *Przygotowanie, działanie, skutek.*
10. *Pamiętaj zawsze, że jesteś rzeczą i własnością bezwzględną, bezwarunkową, bezgraniczną, nieodwołalną Niepokalanej: czymkolwiek jesteś, cokolwiek masz lub możesz, wszystkie actiones (myśli, słowa, uczynki) i passiones (przyjemne, przykre, obojętne) są Jej całkowitą własnością. Niech więc z tym wszystkim czyni cokolwiek się Jej (a nie tobie) podoba. Tak samo Jej są wszystkie twe intencje: niech więc zmienia, dodaje, odejmuje, jak się Jej podoba (gdyż Ona sprawiedliwości nie umie naruszyć). Jesteś narzędziem w Jej ręku, więc czyń to tylko, co Ona chce: wszystko z Jej ręki przyjmuj. Do Niej, jak dziecko do matki, we wszystkim się uciekaj; Jej wszystko powierz. Staraj się o Nią, o Jej cześć, o Jej sprawy, a troskę o siebie i o twoich Jej pozostaw. Nic sobie, ale wszystko uznaj jako otrzymane od Niej. Cały owoc twych prac zależy od jedności z Nią, tak, jak i Ona jest narzędziem miłosierdzia Bożego. Życie (każda jego chwila), śmierć (gdzie, kiedy i jak) i wieczność moja, wszystko to jest Twoim, o Niepokalana. Czyń z tym wszystkim, cokolwiek Ci się podoba.*
11. *Wszystko mogę w Tym, który mnie przez Niepokalaną umacnia.*
12. *Życie wewnętrzne: Najpierw cały dla siebie, a tak cały dla wszystkich.*

<sup>6</sup> Zob. Konferencje Świętego Maksymiliana Marii Kolbego, Niepokalanów 1983.



Z tego regulaminu jasno wynika, iż św. Maksymilian był świadom własnej słabości i grzeszności. Wszystko więc cokolwiek podejmował i zamierzał zarówno w życiu wewnętrznym, jak i w pracy apostołskiej, wszystko to składał w ręce Niepokalanej, pragnąc tylko, by Ona posługiwała się nim jako narzędziem. Szczególną rolę przypisywał wypełnianiu zakonnego posłuszeństwa. Było ono dla niego gwarantem tego, że rzeczywiście wypełnia wolę Bożą.

Syntezę tej myśli znajdujemy w *Akcie oddania się Niepokalanej*<sup>7</sup>, modlitwie do której odmawiania i realizacji w życiu byli zachęceni wszyscy członkowie MI. Te same idee znajdujemy w *Konferencjach ascetycznych*, jakie ojciec Kolbe wygłaszał do braci<sup>8</sup>.

## 5. MĘCZEŃSTWO JAKO UKORONOWANIE POWOŁANIA KAPLAŃSKIEGO

Święty Maksymilian wielokrotnie podkreślał, że dla Boga i dla Niepokalanej gotów jest oddać wszystko. W jednej z modlitw wprost wyrażał się, że dla Niepokalanej chciałby być starty na proch.

Dowód tej miłości ojciec Kolbe dał podczas wojny, zwłaszcza w chwili męczeńskiej śmierci w Auschwitz. Ostatni heroiczny akt w Oświęcimiu był jednak tylko ukoronowaniem całego życia kapłańskiego, pełnego miłości, poświęcenia i ofiary.

Świadkowie uwięzienia ojca Kolbego i jego pobytu w obozach zarówno w 1939 r., jak i w 1941 r. wyraźnie podkreślają jego służbę i miłość okazywaną innym współwięźniom, wyrażająca się w podtrzymywaniu innych na duchu, dzieleniu się porcjami żywności, braterskiej pomocy. Ojciec Kolbe w czasie wojny był szczególnie prześladowany ze względu na swoje kapłańsko-zakonne powołanie. Na początku marca 1941 r. na Pawiaku został brutalnie spoliczkowany i pobity właśnie za to, że był w habitcie i nosił przy boku krzyż Chrystusa. Tak samo było w obozie w Oświęcimiu.

Świadkowie ostatnich dni świętego Maksymiliana w Oświęcimiu podkreślają, że nawet w tych nieludzkich warunkach starał się wypełniać swoją kapłańską posługę, głównie przez udzielanie sakramentu pojednania oraz głoszenie kazań w niedziele. W głoszonym okazjonalnie Słowie Bożym zachęcał współwięźniów do ufności w Bożą Opatrzność i do łączenia swych cierpień z cierpieniami Chrystusa za Zbawienie świata.

Szczytem miłości i heroizmu ojca Kolbego było dobrowolne oddanie życia za współwięźnia, ojca rodziny – Franciszka Gajownicza (1941). Na pytanie komendanta obozu Frtscha, o zawód zgłaszającego się dobrowolnie na śmierć więźnia ojciec Maksymilian odpowiedział: *Jestem księdzem katolickim*. To wyznanie

<sup>7</sup> Zob. M. Kolbe, *Wybór...*, s. 605–610.

<sup>8</sup> Zob. *Konferencje...*

w chwili oddania własnego życia za brata stało się najbardziej czytelnym, jasnym i klarownym podsumowaniem całej jego służby i posługi kapłańskiej.

Papież Paweł VI, wynosząc ojca Kolbego do chwały błogosławionych 17 października 1971 r. podczas Synodu Biskupów poświęconemu współczesnej posłudze kapłańskiej, podkreślił, że bł. Maksymilian może być wzorem kapłana dla wszystkich współczesnych prezbiterów. Oto fragment homilii Pawła VI wygłoszonej podczas mszy świętej beatyfikacyjnej: *Kto z nas nie pamięta niezrównanego faktu? „Jestem kapłanem katolickim” – mówi ojciec Kolbe – ofiarując siebie na śmierć, i to na jaką śmierć – dla ratowania życia skazanego w mściwym odwecie, nie znanego mu towarzysza niedoli. Był to wielki moment: ofiara została przyjęta. Zrodziła się ona z serca nawykłego do wyrzeczeń, jakby w naturalnym odruchu posługi kapłańskiej. Wszak kapłan jest „drugim Chrystusem”! Czyż Chrystus-Kapłan nie stał się żertwą ofiarną dla zbawienia ludzi? Jakaż to chluba, jaki przykład dla nas kapłanów, stwierdzić, w życiu i śmierci ojca Kolbego wykładnik naszego własnego posługiwania i naszej misji!*<sup>9</sup>

A Jan Paweł II w homilii kanonizacyjnej mówił: *Od młodych lat przenikała go wielka miłość ku Chrystusowi i pragnienie męczeństwa. Ta miłość i to pragnienie towarzyszyło mu na drodze powołania franciszkańskiego i kapłańskiego, do którego przygotowywał się zarówno w Polsce, jak i w Rzymie. Ta miłość i to pragnienie szły z nim poprzez wszystkie miejsca kapłańskiej i franciszkańskiej posługi w Polsce, a także posługi misjonarskiej w Japonii [...]. Co więc się stało w bunkrze głodowym dnia 14 sierpnia 1941 roku? Wypełniły się słowa wypowiedziane przez Chrystusa do Apostołów: „Aby szli i owoc przynosili i by owoc ich trwał”. W przedziwny sposób trwa w Kościele i świecie owoc śmierci głodowej, heroicznej Maksymiliana Kolbego*<sup>10</sup>.

Mówiąc o owocach kapłaństwa św. Maksymiliana, nie sposób nie wspomnieć, że jego osobista świętość i gorliwość rodziła nowych świętych i gorliwych apostołów. Potwierdzeniem tego „promieniowania maksymilianowej świętości” stał się fakt, iż wśród 108 męczenników ostatniej wojny beatyfikowanych w Warszawie 13 czerwca 1999 r. przez Jana Pawła II jest aż pięciu uczniów i współtowarzyszy świętego Maksymiliana, którzy od niego uczyli się miłości do Boga, do Niepokalanej i do drugiego człowieka. Tymi nowymi błogosławionymi są: bł. Innocenty Guz, bł. Pius Bartosik, bł. Antonin Bajewski, bł. Bonifacy Żukowski i bł. Tymoteusz Trojanowski. Ich świętość i męstwo to owoc nauki, jaką otrzymali w maksymilianowej szkole.

I to chyba jest najważniejsze przesłanie posługi kapłańskiej ojca Kolbego: największy owoc kapłan przyniesie wtedy, kiedy sam będzie święty.

<sup>9</sup> Paweł VI, *Homilia podczas mszy świętej beatyfikacyjnej o Maksymiliana Kolbego* (17 października 1971), w: A. Wojtczak, *Ojciec Maksymilian Maria Kolbe*, t. 2, Niepokalanów 1989, s. 244–245.

<sup>10</sup> Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy świętej kanonizacyjnej o Maksymiliana Kolbego* (10 października 1982), w: *Patron naszych trudnych czasów*, Niepokalanów 1991, s. 199–200.

PAWEŁ CHOJNACKI  
Punkt Konsultacyjny ATK  
Łódź

## „DROGA WIARY” W LISTACH ŚW. PAWŁA

### 1. DROGA W NOWYM TESTAMENCIE

Droga (gr. *hodos*) w Nowym Testamencie występuje w znaczeniu właściwym na określenie podróży (np. Mt 5, 25; Mk 6, 8; Dz 15, 40; 20, 11), drogi do morza (Mt 8, 28; 10, 5) lub odcinka łączącego miejscowości (Dz 8, 26). Drugie, metaforyczne znaczenie „drogi” jest rzadziej stosowane niż poprzednie. Postępowanie człowieka jest nazwane „drogą” określającą sposób ludzkiego życia (np. Mt 7, 14; Dz 14, 16; Rz 3, 16; 1 Kor 4, 17; Jk 1, 8; 5, 20). W *Dziejach Apostolskich* wyrażenie „droga” jest synonimem nowego życia w wierze chrześcijańskiej (Dz 9, 2; 18, 25n; 19, 9.23; 20, 4.14)<sup>1</sup>. „Droga”, jako nowy sposób istnienia i świadectwa, jest „drogą wiary” w Jezusa Chrystusa – Odkupiciela człowieka, a swój najpełniejszy wyraz znajduje w całkowitym i bezgranicznym oddaniu i miłości dla braci (Dz 2, 42–47; 4, 32–37; Ef 5, 2) oraz w trosce o „czyste sumienie wobec Boga i ludzi” (Dz 24, 12–14). Na „drodze wiary” człowiek uczestniczy w obietnicy, wypełnionej w Chrystusie, czyli w dokonanym przez Niego zbawieniu (Ga 3, 22). Całe życie chrześcijańskie jest nazwane *drogą*, ponieważ sam Chrystus jest prawdziwą i żywą drogą wiodącą do Ojca (J 14, 4–6)<sup>2</sup>. W Dz 9, 2 termin *droga* występuje jako jedno z najstarszych określeń Kościoła, chrześcijaństwa, nauki. W tym sensie „droga” jest powtórzona w *Dziejach Apostolskich* sześć razy (Dz 9, 2; 19, 9.23; 24, 4; 24, 14.22) i zawsze w rozdziałach związanych z osobą św. Pawła. W *Dziejach Apostolskich* termin ten nie bez wpływu hebr. *derek* oznacza głównie „sposób czy kierunek życia” – „naukę”<sup>3</sup>. Święty Paweł w 1 Kor 4, 17 stosuje pojęcie „drogi” na oznaczenie nauki chrześcijańskiej, normującej życie ludzi<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Słownik Nowego Testamentu*, red. X. L. Dufour, Poznań 1981, s. 226.

<sup>2</sup> Por. H. Muszyński, *Etos biblijny*, w: *Studia z biblistyki*, t. 2, Warszawa 1980, s. 59–60.

<sup>3</sup> E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1961, s. 299.

<sup>4</sup> Zob. R. Popowski, óδός, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 419 n.

W *Dziejach Apostolskich* „droga” jest samookreśleniem chrześcijańskiej wspólnoty, którą wrogowie określali jako sektę. W rozdz. 16, 17 występuje wyrażenie „droga zbawienia”, które jednoznacznie określa posłannictwo Chrystusa. W rozdz. 18, 25 „droga Pana”, a w rozdz. 18, 26 „droga Boża”, w których chodzi o zwiastowanie Jezusa. W rozdz. 13, 12 jest mowa o nauce Pana, a bezpośrednio po tym była mowa o „prostych drogach Pańskich” (13, 10)<sup>5</sup>.

## 2. TEKSTY LISTÓW MÓWIĄCE O „DRODZE WIARY”

Święty Paweł w swoich listach<sup>6</sup> uczy pierwszych chrześcijan zasad wiary, przedstawiając jej wymagania na dwóch płaszczyznach, po których jak po „drodze” ma podążać człowiek wiary. Pierwsza zawiera naukę dogmatyczną listów, druga zaś obejmuje refleksję moralną, czyli konsekwencje natury etycznej otrzymanego zbawienia i mieści się w części parenetycznej. W niniejszym opracowaniu „droga wiary” w ujęciu św. Pawła zostanie zobrazowana na podstawie pouczeń dogmatycznych i moralnych – najbardziej charakterystycznych tekstów z wybranych listów Apostoła Narodów.

Zbawcze dzieło Chrystusa wyznaczyło moment, w którym zakończyła się ekonomia Starego Prawa, objawionego ludowi Bożemu – Izraelowi za pośrednictwem Mojżesza. Rozpoczęła się wówczas nowa ekonomia zbawienia – ekonomia łaski, otrzymanej darmo i niezasłużenie, w której usprawiedliwienie człowieka dokonuje się na podstawie wiary w Jezusa Chrystusa. Dla św. Pawła stanowi ona przeciwstawienie dawnej ekonomii, według której usprawiedliwienie następowało z uczynków Prawa<sup>7</sup>. Nowa ekonomia zbawienia zapoczątkowana przez odkupieńczą śmierć Jezusa Chrystusa, urzeczywistnia się w życiu poszczególnych ludzi na „drodze wiary”. Jest to wiara w Chrystusa Odkupiciela, która stanowi jedyną drogę zbawienia dla każdego człowieka<sup>8</sup>.

Bóg powołał ludzi do zbawienia, które dokonuje się przez czynność uświęcającą Ducha Świętego i przez „wiarę w prawdę” (2 Tes 2, 13), która przede wszystkim dotyczy osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Na „drogę wiary” ludzie wkraczają dzięki przepowiadanej Ewangelii (Rz 10, 17), której powinni się wiernie trzymać (2 Tes 2, 15), zachowując przekazane im pouczenia.

<sup>5</sup> Por. G. Ebel, ὁδός w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1993, s. 1362.

<sup>6</sup> Z 14 listów przypisywanych św. Pawłowi przyjmuje się bez zastrzeżeń autorstwo tzw. 4 wielkich listów Pawłowych: Rz, 1–2 Kor, Ga oraz 3 mniejszych: 1 Tes, Flp, Fm. Natomiast 2 Tes, Kol, Ef i listy pastoralne 1–2 Tm i Tt nasuwają większe lub mniejsze wątpliwości co do osobistego autorstwa Pawła. Por. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1984<sup>2</sup>, s. 120.

<sup>7</sup> Por. H. Muszyński, dz. cyt., s. 37.

<sup>8</sup> Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 240.

Najstarszym Listem Pawłowym i zarazem pierwszym pismem Nowego Testamentu jest *I List do Tesaloniczan*. Powstał on podczas drugiej podróży misyjnej Apostoła Pawła (50–53 r.) w Koryncie, najprawdopodobniej w początkach 51 r.<sup>9</sup>

Chrześcijanie Tesalonik, przyjmując Ewangelię głoszoną przez Apostoła Narodów (1 Tes 1, 6; 2, 1), uwierzyli w Jezusa umarłego i zmartwychwstałego. Pośród wielkiego ucisku, ale z radością pochodzącą od Ducha Świętego, przyjęli słowo Boże i stali się naśladowcami Pana (1 Tes 1, 6). W skierowanych do nich liście Apostoł zauważa szczególną gorliwość widoczną w postawie religijnego zaangażowania w sprawę Ewangelii. Ona bowiem ukazała im wierne podążanie „drogą wiary” przez zachowywanie chrześcijańskich cnót wiary, nadziei i miłości (1 Tes 1, 2n). Ta niezwykła postawa Tesaloniczan, charakteryzująca się „uczynną wiarą”, stała się zaczynem wiary dla innych ludzi.

Wiara głoszona przez św. Pawła jest darem Bożym, darmo danym człowiekowi, który powinien z tym darem współpracować<sup>10</sup>. Wiara nie sprowadza się jedynie do wyrażenia zgody przez intelekt, lecz jest ściśle związana z osobistym i całkowitym zaangażowaniem człowieka w służbę Chrystusowi. Dlatego winna ogarniać całego człowieka i kierować jego postępowaniem<sup>11</sup>. Chrześcijanie Tesalonik wyrażali swoją wiarę w codziennym zachowaniu i działaniu, któremu towarzyszyła ofiarna miłość. Praktykowanie cnoty miłości na „drodze wiary” zobowiązywało ich do podtrzymywania słabych i wątpiących (1 Tes 5, 14), do ustawicznego czynienia dobra współbraciom w wierze i względem wszystkich oraz do wzajemnego umacniania się w nadziei (1 Tes 4, 18; 5, 11). Chrześcijanie winni żyć nadzieją, która jest ufnym i cierpliwym oczekiwaniem chwalebego przyjścia Chrystusa (1 Tes 1, 10).

Apostolski wysiłek św. Pawła zmierzał do tego, by ludzie nawróceni wkroczyli na „drogę wiary” i przyjęli nowy sposób istnienia. Tesaloniczanie, którzy odwrócili się od bożków do prawdziwego Boga (1 Tes 1, 9), zostali wezwani do ciągłego wzrastania w doskonałości (1 Tes 3, 12). Słowa Apostoła: „stawajcie się coraz doskonalszymi” (1 Tes 4, 1) są zachętą do świętości życia, do której powołał ich Bóg: „*Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci, a nie w pożądliwej namiętności, jak to czynią nie znający Boga poganie. [...] Nie powołał nas Bóg do nieczystości, ale do świętości*” (1 Tes 4, 3–5.7). Podążanie chrześcijan „drogą wiary” nie może mieć nic wspólnego z pogańskimi zwyczajami, które w dziedzinie moralnej tolerowały daleko idącą swobodę obyczajową. Apostoł, wzywając uczniów Chrystusa do postępowania w doskonałości, domagał się

<sup>9</sup> J. Stępień, *Pierwszy List do Tesaloniczan, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 57.

<sup>10</sup> Por. E. Szymanek, *Wiara darem Bożym w nauce św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 35 (1982), s. 178 n.

<sup>11</sup> Por. E. Szymanek, *Wiara jako postawa człowieka w teologii św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984) 4, s. 304.

„utrzymywania ciała w świętości i czci”, czyli panowania nad sobą, by już nigdy nie popełniali grzechów rozpusty<sup>12</sup>.

Święty Paweł piętnował postępowanie tych Tesaloniczan, którzy trwając w przekonaniu, że rychło nastąpi powtórne przyjście Chrystusa, wymawiali się od pracy. Lekceważenie codziennej pracy rodziło u wielu chrześcijan tendencje do życia na koszt bliźniego<sup>13</sup>. Apostoł, wyjaśniając właściwe pojmowanie Paruzji Chrystusa, pouczył że na każdym spoczywa obowiązek pilnowania własnych spraw, a zwłaszcza obowiązek pracy (1 Tes 4, 11). Chrześcijanie powinni zachowywać spokój i sumiennie wypełniać swoje zadania. „Droga wiary”, którą podążają, nie tylko że nie zwalnia ich z obowiązku wykonywania pracy, ale wymaga ciągłego podejmowania trudu, jako warunku realizacji przykazania braterskiej miłości (1 Tes 4, 9).

A Dzień Paruzji, oczekiwany przez Tesaloniczan, przyjdzie niespodzianie (5, 2–3) i dlatego należy trwać w nieustannej czujności i trzeźwości (1 Tes 5, 6). Nie chodzi tu o pełne trwogi i lęku wyczekiwanie, lecz o czujność złączoną z ufnością i pokojem, gdyż chrześcijanie są „synami światłości i synami dnia” (1 Tes 5, 5), a więc ludźmi zjednoczonymi z Bogiem i postępującymi drogą wiodącą do zbawienia<sup>14</sup>.

Metafora światła, którą posłużył się Apostoł, występuje również w Ewangelii wg św. Jana, gdzie sam Chrystus objawia się jako światłość świata: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12). Jezus Chrystus, będący „światłością świata”, wskazuje wszystkim ludziom drogę do celu, którym jest Bóg. Ci, którzy przyjmują Jezusa z wiarą (J 8, 30), nie chodzą już w ciemnościach, ale poddają się kierownictwu Chrystusa – światłości, spieszą do światła (J 3, 19 n) i stają się Jego uczniami (J 12, 36)<sup>15</sup>. I tym samym konsekwentnie kroczą „drogą wiary” przez Chrystusa ku Ojcu.

Podczas drugiej podróży misyjnej (r. 50–53) Apostoł założył kolejną gminę chrześcijańską w Koryncie. Po wyjeździe do Efezu doszły go wieści o rozłamie, spowodowanym przez ugrupowania opowiadające się za poszczególnymi głosicielami Ewangelii. Nabrzmiąca sytuacja religijna skłoniła Pawła do napisania listu, w celu przywrócenia jedności w Kościele korynckim i udzielenia odpowiedzi na pytania nurtujące tamtejszych chrześcijan. *I List do Koryntian* powstał w 56 r. w Efezie, gdzie Apostoł przebywał w latach 54–57, w czasie trzeciej podróży apostołskiej (54–58)<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. J. Stępień, dz. cyt., s. 179.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 186.

<sup>14</sup> E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 295.

<sup>15</sup> Zob. S. Mędała, *Chwała Jezusa (Ewangelia wg św. Jana)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, pr. zbior. pod red. J. Frankowskiego, R. Bartnickiego, Warszawa 1992, t. 10, s. 40.

<sup>16</sup> Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian, wstęp – przekład – komentarz*, Poznań 1965, s. 55 nn.

Na początku listu, w 1 rozdz. Apostoł przypomniał, że „droga wiary” powinna prowadzić chrześcijan do zgody i jedności, nigdy zaś do rozłamów i podziałów, jakie pojawiły się w społeczności chrześcijańskiej Koryntu: „*A przeto upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni, i by nie było wśród was rozłamów, byście byli jednego ducha i jednej myśli*” (1 Kor 1, 10).

Powstałe stronnictwa zasłużyły na potępienie, ponieważ sprzeciwiały się jedności Chrystusowego Ciała. Rozłam istniejący w Koryncie – zdaniem św. Pawła – równał się podziałowi Chrystusa na części. Chrześcijanie zaś są członkami „Ciała Chrystusa” (1 Kor 6, 15; Rz 12, 4 n). W Jego imię zostali ochrzczeni i stali się Jego własnością. Pielgrzymując „drogą wiary” do Domu Ojca, winni przeto zabiegać o trwanie w zjednoczeniu z Chrystusem<sup>17</sup>.

W swoim nauczaniu o „drodze wiary” św. Paweł żądał od nawróconych na chrześcijaństwo, aby dokładali wszelkich starań w pozbywaniu się dawnych grzechów i złych przyzwyczajęń, aby definitywnie zerwali ze złem:

„*Czyż nie wiecie, że odrobina kwasu całe ciasto zakwasza? Wyrzucicie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że praśni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha*” (1 Kor 5, 6–7).

Stary kwas jest symbolem złości i przewrotności, a praśny chleb oznacza czystość i prawdę (1 Kor 5, 8). Chrześcijanie podobni są do szabatnich praśników, pozbawionych kwasu zepsucia. Chrystus, Baranek Paschalny, zobowiązuje ich do paschalnego życia, odrzucając bowiem zło i nieprawość, staną się „nowym ciastem” – ludźmi pozostającymi w służbie czystości i prawdy<sup>18</sup>.

Przez chrzest ciało chrześcijanina stało się świątynią Ducha Świętego i dlatego winno być przybytkiem czystości i świętości. Apostoł przypomniał o godności ciała ludzkiego, ponieważ w Koryncie zniekształcono naukę o wolności chrześcijańskiej, wskutek czego chrześcijanie stawali się niewolnikami własnych pożądań. Według niego Chrystus przez swoją zbawczą śmierć i zmartwychwstanie zdobył sobie prawo do całego człowieka. Chrześcijanie przeto winni dochować wierności Chrystusowi, czyniąc to, co się Jemu podoba, ponieważ Chrystus nabył ich za cenę własnego życia (1 Kor 6, 20).

W życiu doczesnym powołanie człowieka idącego „drogą wiary” może realizować się zarówno w małżeństwie, jak i dziewictwie. Paweł z Tarsu uważał jednak, że dziewictwo jest doskonalszą formą życia aniżeli małżeństwo. Trwanie bowiem w dziewictwie umożliwia wierzącym skierowanie całej uwagi i troski na Boga, ażeby jedynie Jemu się podobać (1 Kor 7, 32). Natomiast ludzie żyjący w małżeństwie poddani są kłopotom i troskom życia rodzinnego. Święty Paweł zachęcał jednak chrześcijan, aby każdy żył według osobistego daru otrzymanego od Boga (1 Kor 7, 7).

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 152.

<sup>18</sup> L. Stachowiak, *Pierwszy List do Koryntian*, w: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, pr. zbior. pod red. A. Jankowskiego i in., Poznań–Warszawa 1975, s. 724.

Apostoł, pouczając o nierozzerwalności małżeństwa, zajmuje się również problemem małżeństw mieszanych, w których tylko jedna ze stron przyjęła chrzest. W jego przekonaniu strona wierząca może przyczynić się do uświęcenia strony niewierzącej, o ile tylko szanowano wzajemne różnice religijne. Także dzieci urodzone w chrześcijańskim domu, w którym tylko jedno z rodziców wyznawało wiarę, mogą wstąpić do rodziny Chrystusowej, by postępować „drogą wiary”<sup>19</sup>:

„*Uświęca się bowiem mąż niewierzący dzięki swej żonie, podobnie jak świętość osiągnie niewierząca żona przez »brata«*” (1 Kor 7, 14).

Jednakże, jeśli strona nieochrzczona zgłosiłaby chęć odejścia, gdyż nie chciała uznać nowego stylu życia strony ochrzczonej, wówczas będzie mogła odejść, a strona wierząca tego związku nie będzie skrepowana (1 Kor 7, 15 n). Jest to tzw. przywilej Pawłowy<sup>20</sup>.

Chrześcijanie na „drodze wiary” zostają obdarowani charyzmatami, czyli darami Ducha Świętego. Charyzmaty mają na celu nie tylko wzrost wiary pojedynczego wierzącego (1 Kor 14, 4), lecz przede wszystkim dobro i pożytek całej wspólnoty kościelnej. Dary duchowe, które mają służyć Kościołowi, Apostoł wymienia w *I Liście do Koryntian*:

„*Jednemu dany jest przez Ducha dar mądrości słowa, drugiemu umiejętność poznawania według tego samego Ducha, innemu jeszcze dar wiary w tymże Duchu, innemu laska uzdrawiania w jednym Duchu, innemu dar czynienia cudów, innemu prorocтво, innemu rozpoznawanie duchów, innemu dar języków i wreszcie innemu laska tłumaczenia języków*” (1 Kor 12, 8–10).

Apostoł pogan upominał nawróconych, że posługiwanie charyzmatami nie może prowadzić do zamieszania i niepokoju we wspólnocie chrześcijan. Przed tym niebezpieczeństwem uchroni ich miłość, która jest zdolna pojednać ludzi ze sobą skłóconych i poważnionych. A swoją wzniosłością i trwałością przewyższa wszystkie charyzmaty. Bez charyzmatu miłości inne nadzwyczajne dary nie przedstawiają żadnego znaczenia:

„*Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzęmiący. Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice i posiadał wszelką wiedzę, [...] a miłości bym nie miał, byłbym niczym*” (1 Kor 13, 1–2).

W hymnie o miłości (1 Kor 13, 1–13) Paweł z Tarsu mówi przede wszystkim o miłości Boga, ale również o miłości bliźniego, która z tą pierwszą jest nierozdzielnie związana, tak jak poucza o tym św. Jan: „*albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi*” (1 J 4, 20). Miłość Boga i bliźniego jest – według Pawła – najdoskonalszą drogą wiodącą do

<sup>19</sup> Por. W. Barclay, *Listy do Koryntian*, Warszawa 1979, s. 89 n.

<sup>20</sup> T. Jelonek, *Św. Paweł i jego listy*, Kraków 1995, s. 38. Na temat przywileju Pawłowego zob. J. Załęski, *Nierozzerwalność małżeństwa według św. Pawła. O tzw. przywileju Pawłowym: 1 Kor 7, 10–16*, Katowice 1992, zwł. s. 123 nn.



Boga. Jako „*droga jeszcze doskonalsza*” miłość winna się wyrażać w takim sposobie życia, w którym nie ma miejsca dla egoizmu, a całe życie chrześcijanina jest przeniknięte pragnieniem najwyższego dobra dla bliźnich<sup>21</sup>.

Podążając przeto „drogą wiary”, chrześcijanie winni wciąż zabiegać o wzrastanie w miłości. Najlepszą szkołą miłości i ofiarnej służby jest Uczta eucharystyczna. W niej bowiem urzeczywistnia się pierwsze i największe przykazanie głoszone przez Chrystusa: „*To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem*” (J 15, 12). Dostrzegając u chrześcijan w Koryncie pogańskie nawyki, zwłaszcza skłonność do życia niemoralnego i wzajemnej rywalizacji, Apostoł wskazał im miejsce, gdzie mają się uczyć bratniej miłości. W Eucharystii chrześcijanie uobecniają zbawcze dzieło Chrystusa, a spożywając Ciało i Krew Pańską w głęboki sposób zespalają się ze Zbawicielem – Dawcą miłości<sup>22</sup>. Pouczając o uczestnictwie chrześcijan w uczcie eucharystycznej, św. Paweł przestrzegł przed pokusą niegodnego spożywania Chleba lub picia Kielicha Pańskiego (1 Kor 11, 26 n). Warunkiem odpowiedniego przystępowania do stołu Pańskiego jest – w myśl pouczeń Apostoła – czyste serce, co wymaga ciągłego badania siebie, swojego sumienia. Dzięki temu chrześcijanie unikną na „drodze wiary” pokusy przestępstwa wobec Ciała i Krwi Pańskiej, tj. wobec samego Chrystusa, a wysłużone przez Niego zbawienie będzie w ich życiu całkowicie skuteczne<sup>23</sup>.

Paweł z Tarsu, wysyłając *1 List do Koryntian*, osiągnął zamierzone cele, zwłaszcza że podziały istniejące w kościele Koryntu przestały zagrażać społeczności chrześcijańskiej, a na liturgicznych zgromadzeniach przywrócono spokój. Następny jego list – *2 List do Koryntian* – powstał podczas drugiego pobytu Apostoła w Macedonii, w końcu 57 lub 58 r.<sup>24</sup> Pismo to nie zawiera wielu pouczeń religijno-moralnych, ale Apostoł zwraca uwagę Koryntian na zupełnie nowy sposób istnienia ludzi, idących „drogą wiary”:

„*Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas, pomnych na to, że skoro jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli. A właśnie za wszystkich umarł „Chrystus” po to, aby ci, co żyją, już nie żyli dla siebie, lecz dla tego, który za nich umarł i zmartwychwstał. [...]. Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto „wszystko” stało się nowe*” (2 Kor 5, 14–15.17).

Miłość Boża objawiona w Chrystusie, jest dla chrześcijan źródłem siły, która sprawia, że są w stanie kochać Boga i bliźniego. Jest ona wezwaniem do przyjęcia

<sup>21</sup> Por. L. Stachowiak, dz. cyt., s. 749.

<sup>22</sup> Por. W. Smereka, *Wieczerza Pańska w Pierwszym Liście do Koryntian*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2(1949), s. 118 n.

<sup>23</sup> Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego...*, s. 308.

<sup>24</sup> Św. Paweł napisał prawdopodobnie więcej listów do kościoła w Koryncie, z których tylko dwa zachowały się i zostały uznane za kanoniczne. W związku z tym zob. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian...*, s. 50–63.

nowego sposobu życia, pozbawionego wszelkiej miłości własnej i egoizmu, który skierowałby egzystencję wierzących ku zmartwychwstałemu Panu. Ten nowy sposób istnienia, którego podstawą jest miłość Chrystusa i miłość chrześcijan ku Chrystusowi, św. Paweł określa jako „*pozostawanie w Chrystusie*”.

Wierzący przez chrzest stali się nowym stworzeniem, a więc nową kategorią ludzi, których zasadą życia – „*drogą życia*” – jest duch łączący ich z Chrystusem. Do wyrażenia tej samej idei nowego stworzenia (Ga 6, 15) Apostoł stosuje termin „*nowy człowiek*” (Ef 2, 10.15; 4, 24), określając nim tych wszystkich, którzy należą do „*Ciała Chrystusa*” i przyswoili sobie owoce zbawczej męki Chrystusa<sup>25</sup>.

Gdy doniesiono Apostołowi o niebezpiecznej działalności żydowskich agitatorów w Galacji, postanowił przeciwstawić się fałszywym głosicielom nauki Chrystusa. Okazało się bowiem, że nawoływali oni nawróconych Galatów do zachowywania przepisów Prawa, jako nieodzownego warunku usprawiedliwienia. Aby zapobiec skutkom wrogiej działalności judaizujących chrześcijan, Apostoł pod koniec 57 r. napisał *List do Galatów*<sup>26</sup>.

W tym piśmie Paweł z Tarsu głosi, że wiara jest koniecznym warunkiem do osiągnięcia usprawiedliwienia i zbawienia człowieka. Pouczając o dwóch sposobach usprawiedliwienia „*przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków*” oraz „*przez wiarę w Jezusa Chrystusa*” wykazał, że człowiek dostępuje usprawiedliwienia jedynie na „*drodze wiary*” (Ga 2, 16). A świadczy o tym dar Ducha Świętego, którego Galaci otrzymali nie przez uczynki Prawa, ale przez swoją wiarę (Ga 3, 1–5). W ten sposób Apostoł sprzeciwił się drodze usprawiedliwienia, polegającej na wypełnianiu przepisów Prawa. Na „*drodze wiary*” usprawiedliwienie człowieka dokonuje się przez wiarę w Jezusa Chrystusa, który przez śmierć i zmartwychwstanie uwolnił ludzi od służby Prawu, czyniąc ich dziećmi i dziedzicami z woli Bożej (Ga 4, 7)<sup>27</sup>.

Pouczając Galatów o wierze, Apostoł mówi również o chrzcie jako istotnym elemencie w usprawiedliwieniu człowieka:

„*Wszyscy bowiem dzięki tej wierze jesteście synami Bożymi – w Chrystusie Jezusie. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa*” (Ga 3, 26–27).

Święty Paweł, mówiąc o przyoblekaniu się w Chrystusa, zastosował przenośnię, szata oznacza tu ontologiczną łączność ochrzczonego z Chrystusem. Ta szczególna jedność z Chrystusem sprawia, że staje się On dla chrześcijanina zasadą nowej nadprzyrodzonej egzystencji<sup>28</sup>. Fakt Ontologicznego zjednoczenia z

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 429.

<sup>26</sup> Zob. E. Szymanek, *List do Galatów, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 29.

<sup>27</sup> Por. J. Rosłon, *Święty Paweł*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, pr. zbior. pod. red. F. Gryglewicz, t. 3, Poznań–Warszawa 1969, s. 392.

<sup>28</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Biblijna teologia chrztu*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z bibliistyki*, t. 3, pod red. M. Filipiaka, Lublin 1978, s. 152.

Chrystusem nie zakorzenia się jednak w sposób automatyczny w psychice ochrzczonego człowieka. Ontyczne utożsamienie z Chrystusem dokonuje się w świadomym życiu chrześcijańskim. Dlatego nie wystarczy przyjąć Chrystusa tylko raz, podczas chrztu, ale stale na nowo trzeba „zwlekać” stare szaty, by ustawicznie dorastać do wzoru, którym jest Chrystus (Kol 3, 10).

W nauce św. Pawła wiara i chrzest dopełniają się wzajemnie. Wiara w Chrystusa sprawia w człowieku synostwo Boże, a chrzest, będąc publicznym aktem wiary, powoduje zjednoczenie z Chrystusem, dzięki czemu wierny przyobleka się w Chrystusa. Jednocząc się z Chrystusem w chrzcie, chrześcijanin staje się uczestnikiem Jego sprawiedliwości i powstaje do nowego życia. Ochrzczony zostaje obdarzony Bożym życiem, które polega na udziale w aktualnym bytowaniu Chrystusa jako zmartwychwstałego Pana<sup>29</sup>. Chrześcijanin idący „drogą wiary” może więc powtórzyć za Apostołem:

*„Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne moje życie jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”* (Ga 2, 20).

Apostoł stwierdza, że przez chrzest i upodobnienie się do Chrystusa, chrześcijanin w swoim istnieniu i działaniu staje się niejako jednym podmiotem działania i orzekania z Chrystusem. „*Życie wiarą w Syna Bożego*” oznacza, że w chrześcijaninie, oprócz aktów naturalnego życia, istnieje nowe życie, które polega na aktywnej obecności Chrystusa w człowieku<sup>30</sup>.

Święty Paweł, pouczając, że zbawienie nie znajduje się na drodze zachowania przepisów Prawa, pisze: *Zerwaliście więzy z Chrystusem; wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w Prawie, wypadliście z łaski* (Ga 5, 4). Przyjęcie obrzezania świadczyłoby o tym, że chrześcijanin uzależnia swoje zbawienie od zachowania przepisów Tory (Prawa). Takie postępowanie byłoby równoznaczne z odejściem z „drogi wiary” – jedynej drogi prowadzącej do zbawienia. Dla chrześcijanina, zjednoczonego z Chrystusem przez wiarę i chrzest, obrzezanie nie ma już żadnego znaczenia, ponieważ na „drodze wiary” istotna jest wiara ujawniająca swą moc dzięki miłości<sup>31</sup>.

Chrześcijanin kroczący „drogą wiary” winien kierować się w swoim życiu prawem miłości, tj. miłością Boga i bliźniego. Apostoł utożsamia czyn miłości z czynem wolności, pouczając, że przez czyny wypływające z miłości chrześcijanin świadczy o prawdziwej wolności, która pociąga za sobą zobowiązania moralne. Postępowanie w wolności na „drodze wiary” jest koniecznością ze względu na niebezpieczeństwo ponownego popadnięcia w niewolę:

*„Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!”* (Ga 5, 1). Chrześcijanin musi nieustannie

<sup>29</sup> Por. E. Szymanek, *List do Galatów...*, s. 81 nn.

<sup>30</sup> Por. A. Paciorek, *Paweł Apostoł – Pisma*, cz.1, Tarnów 1995, s.158 n.

<sup>31</sup> Por. E. Szymanek, *List do Galatów...*, s. 106.

strzec wolności, by nie unicestwić jej przez hołdowanie przewrotnym skłonnościom skażonej natury, czyli przez egoizm. Tylko miłość objawiająca się w chętnym służeniu bliźnim może uchronić chrześcijanina przed ponowną niewolą.

Życiem wiary chrześcijanina kieruje Duch Święty, który mieszka w nim od chwili przyjęcia chrztu. Podporządkowanie się kierownictwu Ducha Świętego uwalnia chrześcijanina i jego sposób życia od nieprzewidywalnej dla niego samego skłonności do pójścia za popędami ciała (Ga 5, 16). „*Uczynki rodzące się z ciała*” św. Paweł wymienia w tzw. katalogu wad<sup>32</sup>.

„*Jest zaś rzeczą wiadomą, jakie uczynki rodzą się z ciała: nierząd, nieczystość, wyuzdanie, uprawianie bałwochwalstwa, czary, nienawiść, spór, zawiść, wzburzenie, niewłaściwa pogoń za zaszczytami, niezgoda, rozłamy, zazdrość, pijaństwo, hulanki i tym podobne*” (Ga 5, 19–21a).

„Ciało” oznacza tu sposób życia przeciwny Ewangelii, a więc wszelkiego rodzaju zło, któremu sprzeciwia się „duch”, czyli sposób życia zgodny z Ewangelią<sup>33</sup>. Chrześcijanin schlebiający występkom wywodzącym się z „ciała” lekceważy wymagania stawiane mu na „drodze wiary”, w wyniku czego opuszcza ją, tracąc prawo do dziedziczenia Królestwa Bożego. „Drogą wiary” zaś kroczą ci, którzy w swoim życiu praktykują cnoty – „owoce ducha”, będące rezultatem współpracy z łaską Ducha Świętego. W tak zwanym katalogu cnót<sup>34</sup> Apostoł przedstawił cnoty odnoszące się do miłości Boga i bliźniego:

„*Owoce zaś ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie. Przeciwno takim [cnotom] nie ma Prawa*” (Ga 5, 22–23).

Najważniejszym „owocem ducha” jest miłość. Pojmując swoje życie jako ustawiczną służbę w miłości dla innych, chrześcijanin wypełnia wszystkie nakazy Prawa. Prawo bowiem zamyka się w jednym nakazie: „*Będiesz miłował bliźniego jak siebie samego*” (Ga 5, 14). Święty Paweł w swoich listach bardzo rzadko mówi o miłości ku Bogu. W swoich pouczeniach na temat miłości cały nacisk kładzie raczej na miłość Bożą, która zwraca się i pochyla nad człowiekiem, uzdalniając go do miłowania braci<sup>35</sup>. Dlatego też – zdaniem Pawła – cnota miłości winna skłaniać ludzi idących „drogą wiary” do całkowitego ofiarowania się drugim, by również oni znaleźli się w zasięgu miłości, którego źródło znajduje się w Bogu.

Całe życie chrześcijańskie ma przenikać wewnętrzna radość, która sprzyja postępowaniu w doskonałej wolności (Ga 5, 13). Owocem ducha przeciwstawionym „uczynom ciała” jest także pokój, który ujawnia równowagę ducha, wynikającą z bliskiej więzi z Bogiem w Jezusie Chrystusie<sup>36</sup>. Cnoty cierpliwości,

<sup>32</sup> Zob. katalogi wad np. Rz 1, 29–31; 1 Kor 5, 9–11; Ef 4, 31; 5, 3–5; Kol 3, 5–8.

<sup>33</sup> Por. E. Szymanek, *List do Galatów...*, s. 110.

<sup>34</sup> Inne katalogi cnót: Ef 4, 2; Kol 3, 12–17; 2 Kor 6, 6; zob. J. Łach, *Dłużnicy miłości*, Warszawa 1994, s. 92.

<sup>35</sup> Zob. A. Paciorek, dz. cyt., s. 88.

<sup>36</sup> Por. J. Łach, dz. cyt., s. 109 n.

uprzejmości i dobroci wyrażają postawy moralne chrześcijan, jak np. umiejętność powstrzymywania gniewu czy stałe pragnienie wspierania innych, sprzyjające tworzeniu harmonijnego życia w społeczności chrześcijańskiej.

Wierność winni zachować wszyscy wyznawcy Chrystusa – najdoskonalszego wzoru posłuszeństwa i wierności wobec Ojca, którego wolę i dzieło wykonał (1 J 19, 28.30). Wierność powinna wyrażać się w niestrudzonym wysiłku poznawania Tego, do którego się należy, jak również w stałości wypełniania Jego woli. Dochowanie wierności Chrystusowi i Jego przykazaniom jest możliwe, o ile chrześcijanin poprzez modlitwę i ustawiczne czuwanie pozwoli się prowadzić Duchowi Bożemu po „drodze wiary”. Cnota łagodności domaga się od chrześcijan wyzbycia się wyniosłości, niecierpliwości i gniewu wobec błędzących współbraci. Należy bowiem w duchu łagodności sprowadzić na właściwą drogę tych, którzy zesli z „drogi wiary” (Ga 6, 1). Wierność Chrystusowi wymaga od chrześcijan opanowania, zwłaszcza w sferze życia moralnego, gdzie wszelkie wykroczenia określane są jako nieczystość i wyuzdanie<sup>37</sup>. Chrześcijanin ma bowiem być człowiekiem, który ukrzyżował w sobie starego człowieka, z jego egoizmem i namiętnościami (Ga 5, 24) i jest gotowy do postępowania według dobroczyнного wpływu Ducha. Albowiem to Duch Święty jest animatorem życia chrześcijańskiego, który sprawia, że ludzie idący „drogą wiary” praktykują w życiu cnoty, usuwające z niego egoizm i uzdalniające do pokornej miłości bliźniego<sup>38</sup>.

O życiu według wskazań Ducha Świętego Paweł pisze w *Liście do Rzymian*, zwłaszcza w jego ósmym rozdziale. List powstał w Koryncie, pod koniec trzeciej podróży misyjnej Apostoła, na początku 58 r. W zamierzeniu Apostoła Pawła celem listu miało być przygotowanie chrześcijan Kościoła rzymskiego na jego przybycie, jak również wykład zasadniczych prawd wiary, z ideą usprawiedliwienia na pierwszym miejscu<sup>39</sup>. Pouczając o usprawiedliwieniu, Apostoł pogan pisze, że sprawiedliwość Boża, będąca źródłem usprawiedliwienia człowieka, swe najpełniejsze oblicze ukazała w śmierci Chrystusa na krzyżu jako przebłaganie za grzechy ludzkie (Rz 3, 23–25) oraz w Jego chwalebnym zmartwychwstaniu, które stało się zadatkem życia i zmartwychwstania ludzi. Sprawiedliwość Boża „polega nie na tym, że Bóg dokonuje zemsty i karze grzesznego człowieka, lecz tym się wyraża, że wszystkich nas bierze Bóg za swe dzieci”<sup>40</sup>. Gdy człowiek wstępuje na „drogę wiary”, sprawiedliwość nie oznacza już dla niego kary Bożej za popełnione grzechy, lecz jest objawieniem łaski i miłosierdzia Bożego<sup>41</sup>:

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 124 nn.

<sup>38</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 832.

<sup>39</sup> Zob. J. Rosłon, dz. cyt., s. 420 n.

<sup>40</sup> Por. K. Romaniuk, *Zbawienie grzesznej ludzkości dziełem miłosierdzia Bożego*, w: *Drogi zbawienia...*, s. 92.

<sup>41</sup> K. Romaniuk, *List do Rzymian, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 117.

„Ale teraz jawną się stała sprawiedliwość Boża niezależna od Prawa, poświadczona przez Prawo i Proroków. Jest to sprawiedliwość Boża przez wiarę w Jezusa Chrystusa dla wszystkich, którzy wierzą. Bo nie ma tu różnicy: wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej, a dostępują usprawiedliwienia darmo, z Jego łaski, przez odkupienie, które jest w Chrystusie Jezusie”. (Rz 3, 21–24)

Święty Paweł wyjaśnia, że człowiek o własnych siłach nie jest w stanie dojść do usprawiedliwienia wobec Boga. Apostoł wykazał, że sprawiedliwość Boża nie domaga się wypełniania przepisów Prawa w celu osiągnięcia usprawiedliwienia, gdyż czyni człowieka sprawiedliwym darmo, niezależnie od uczynków Prawa<sup>42</sup>. Dzięki odkupieńczej śmierci Chrystusa każdy człowiek w sposób darmowy, „z Jego łaski” dostępuje usprawiedliwienia, które jest rzeczywistym uwolnieniem człowieka od grzechu i stworzeniem w nim nowej rzeczywistości<sup>43</sup>. Łaska Boża sprawia, że chrześcijanie uczestniczą w życiu Bożym w Jezusie Chrystusie (Rz 6, 11) i są mieszkaniem Ducha Świętego – zadatku przygotowanej dla nich chwały (Rz 8, 23; Ef 1, 14). Chrześcijanin, który przez wiarę i chrzest wiąże się z Jezusem Chrystusem, zostaje wewnętrznie odrodzony, a tym samym uwolniony od zgubnego przywiązania do siebie i własnej wielkości. Wkraczając na „drogę wiary”, nie zdobywa już sprawiedliwości własnej przez skrupulatne zachowywanie Prawa, lecz dostępuje sprawiedliwości nabytej od Boga przez wiarę w Jezusa Chrystusa<sup>44</sup>.

Usprawiedliwienie, czyli zbawienie dokonane w człowieku przez wiarę w Chrystusa i chrzest, sprawia, że życie chrześcijańskie to nieustanny proces zbawczy, w którym chrześcijanin w Chrystusie i w Jego eklezjalnym Ciele zdąża do Ojca. Oznacza to, że rzeczywistość zbawcza jest czymś nadal dokonującym się w życiu poszczególnych chrześcijan, skierowanym ku pełni. Odnosi się bowiem do przyszłej rzeczywistości eschatologicznej, w której Bóg będzie wszystkim we wszystkich (1 Kor 12, 28)<sup>45</sup>.

Eschatologiczny charakter zbawienia podkreślał S. Lyonnet, według którego św. Paweł, zwłaszcza w *Liście do Rzymian*, nie pojmował w ten sam sposób usprawiedliwienia i zbawienia. Zdaniem Lyonnetta usprawiedliwienie było dla Apostoła rzeczywistością już dokonaną, związaną z pierwszym przyjściem Chry-

---

<sup>42</sup> „Tutaj Apostoł wskazuje [...] na to, że usprawiedliwienie to dokonuje się bez Prawa, to znaczy nie wynika z uczynków Prawa: usprawiedliwieni darmo, mianowicie bez zasługi poprzedzających czynów”. Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian, Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Romanos*, w tłum. i oprac. J. Salija OP, Poznań 1987, s. 63.

<sup>43</sup> K. Romaniuk, *Soteriologia św. Pawła*, Warszawa 1983, s. 179.

<sup>44</sup> Por. J. Rosłon, dz. cyt., s. 427.

<sup>45</sup> Por. J. Rosłon, *Zbawienie w nauce św. Pawła*, w: *Chrystus i Kościół*, pod red. ks. F. Gryglewicz, Lublin 1979.

stusa. Zbawienia natomiast to rzeczywistość przyszła, odnosząca się do drugiego przyjścia Chrystusa i zmartwychwstania ciał<sup>46</sup>.

Święty Paweł, głosząc usprawiedliwienie z wiary, odwołuje się do przykładu Abrahama – człowieka wiary i bezgranicznego zaufania (Rz 4,1–25; Ga 3,6–8), który nie otrzymał usprawiedliwienia na skutek przestrzegania Prawa, lecz wiarę poczytano mu za tytuł do usprawiedliwienia:

*„I nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu i był przekonany, że mocen jest On również wypełnić, co obiecał. Dlatego też, poczytano mu to za sprawiedliwość. A to, że poczytano mu, zostało napisane nie ze względu na niego samego, ale i ze względu na nas, jako że będzie poczytane i nam, którzy wierzymy w Tego, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego”* (Rz 4, 20–24).

Apostoł stwierdza w *Liście do Galatów*, że podstawą usprawiedliwienia Abrahama była jego wiara. Dlatego św. Paweł uczy, że na „drodze wiary” każdy człowiek dostąpi usprawiedliwienia, jeśli zdobędzie się na wiarę w zbawcze dzieło Boga, który wskrzesił z martwych Jezusa Chrystusa. Jak zatem Abraham uwierzył we wszechmoc Boga, który ożywia ciała obumarłe (Rz 4, 17–22), tak również chrześcijanie, którzy wkroczyli na „drogę wiary”, wierzą w moc Boga, który wzbudził z martwych Chrystusa (Rz 4, 24) zgodnie z prorocstwami ST i dokonał zbawienia ludzi<sup>47</sup>.

Związłe ujęcie treści wiary chrześcijańskiej św. Paweł zawarł w krótkiej formule wyznania wiary, którą poprzedza słowo o sprawiedliwości osiągananej przez wiarę w Chrystusa. Człowiek nie musi wstępować do nieba ani schodzić do otchłani, aby sprawiedliwość Boża stała się Jego udziałem. Albowiem dzieło zbawienia już się dokonało, a Chrystus jest blisko, bo blisko jest słowo wiary, tj. słowo, które rodzi wiarę:

*„Słowo to jest blisko, na twoich ustach i w sercu twoim. A jest to słowo wiary, którą głosimy. Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus Chrystus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia a wyznawanie jej ustami – do zbawienia”* (Rz 10, 8–10).

Wiara chrześcijańska wymaga przyjęcia prawdy, zgodnie z którą Jezus Chrystus jest Panem, ponieważ powstał z martwych. W tym krótkim wyznaniu mieści się całość nauki apostoelskiej. Zawiera ono również pozostałe prawdy wiary: pochodzenie Jezusa z rodu Dawida (Rz 1, 3), Jego śmierć, złożenie do grobu, wywyższenie przez Ojca – o czym mówi tytuł Pan – i powtórne przyjście w chwa-

<sup>46</sup> Zob. w związku z tym: S. Lyonnet, *Usprawiedliwienie i zbawienie – darami łaski. Problem wiary i uczynków*, w: *Studia biblijne i archeologiczne*, Poznań 1963, s. 163–178, zwł. 169–174.

<sup>47</sup> Por. J. Stępień, *Wiara w ujęciu biblijnym*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 4, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1970, s. 75.

le<sup>48</sup>. W tym cytowanym fragmencie Paweł wykazał, że sprawiedliwość z wiary jest stosunkowo łatwa do osiągnięcia. Na „drodze wiary” człowiek przyjmuje usprawiedliwienie, jeśli tylko przyłgnie do Chrystusa całym sercem i odda mu się całkowicie do dyspozycji<sup>49</sup>.

Apostoł poucza – podobnie jak w *Liście do Galatów* – o chrzcie, w którym człowiek nawrócony jednoczy się z Chrystusem, włączając się w Jego śmierć i zmartwychwstanie:

„Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca!” (Rz 6, 3–4).

Przez chrzest człowiek ulegający pożądlivością ciała, razem z Chrystusem zostaje ukrzyżowany, aby z Nim powstać do nowego życia. Współzmartwychwstanie z Chrystusem symbolizuje wyjście podczas chrztu z wody. Odtąd droga Jezusa staje się drogą człowieka ochrzczonego, czyli „drogą wiary”, którą krocząc z ufnością, wzrasta w miłości ku Bogu i człowiekowi w Chrystusie.

Chrześcijanin, będąc przed przyjęciem chrztu „starym człowiekiem”, którego zasadą postępowania było ciało zbuntowane przeciw Bogu i poddane grzechowi<sup>50</sup>, teraz staje się wolny od grzechu:

„To wieście, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu. Kto bowiem umarł, stał się wolny od grzechu” (Rz 6, 6–7).

„Droga wiary” wymaga definitywnego zerwania z postępowaniem „dawnego człowieka”, tak iż ochrzczonej jedynie w Bogu zaczyna upatrywać cel swego życia. Chrzest sprawia również uwolnienie od Prawa, którego chrześcijanin nie musi przestrzegać tak, jak czynili to Izraelici:

„Tak i wy, bracia moi, dzięki ciału Chrystusa umarliście dla Prawa by złączyć się z innym – z Tym, który powstał z martwych, byśmy zaczęli przynosić owoc Bogu. [...] Teraz zaś Prawo straciło moc nad nami, gdy umarliśmy temu, co trzymało nas w jarzmie, tak iż możemy pełnić służbę w nowym duchu, a nie według przestarzałej litery” (Rz 7, 4.6).

Święty Tomasz podaje następujące tłumaczenie w. 6: „Teraz zaś jesteście uwolnieni od Prawa śmierci. W nim byliśmy uwięzieni, tak że możemy pełnić służbę w nowym duchu, a nie według starej litery”<sup>51</sup>. Chrześcijanin zjednoczony z Chrystusem przez chrzest jest uwolniony od „Prawa śmierci”. W swoim postępo-

<sup>48</sup> Por. E. Szymanek, *Wiara jako przedmiot nauczania wg św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 36 (1983) s. 214–223.

<sup>49</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, s. 218 n.

<sup>50</sup> Por. A. Swatowska, *Nauka św. Pawła o chrzcie w Rz 6, 1–13*, „Warszawskie Studia Biblijne”, Warszawa 1976, s. 252.

<sup>51</sup> Cyt. za: św. Tomasz z Akwinu, dz. cyt., s. 107.



waniu nie kieruje się posłuszeństwem wobec Prawa, ale wewnętrznie poddaje swego ducha wpływowi Jezusa Chrystusa. Idąc „drogą wiary”, dąży do ustawicznego zacieśniania swej więzi z Chrystusem. Albowiem tylko życie w jedności z Nim może przynosić owoce godne Boga i Jemu miłe<sup>52</sup>.

„Śmierć dla Prawa” nie oznacza, że Prawo utraciło zupełnie swoje znaczenie w życiu ludzi idących „drogą wiary”. Według Apostoła Pawła, przestrzeganie przepisów Prawa nie daje możliwości uwolnienia się z grzechów. Pod tym względem Prawo przyczyniało się tylko do poznania i uświadomienia człowiekowi jego grzeszności (Rz 7, 7). Apostoł jednak poucza, że wcale nie zamierzał w swoim wykładzie „obalać” Prawa, lecz przeciwnie, starał się o jego „właściwe ustawienie”. Prawo samo w sobie przyczyniło się do zbawienia, wykazując bezsilność człowieka wobec grzechu i jego niezdolność do uwolnienia się ze stanu zaprzędania grzechowi (Rz 7, 7–13). Dla chrześcijanina idącego „drogą wiary” Prawo nadal stanowi środek poznania woli Bożej<sup>53</sup>.

Chrześcijanin, nie podlegając już Prawu, uczestniczy w nowym życiu, opartym na prawie Ducha (Rz 8, 2). To nowe życie polega na służbie Bogu, wyrażającej się w postępowaniu według zasad umysłu poddanego Duchowi Świętemu. Przez swoją obecność w ochrzczonego Duch Święty sprawia, że chrześcijanin ma możliwość wypełniania Prawa i postępowania według Ducha<sup>54</sup>.

„Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci. Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym [tego dokonał Bóg]. On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla [usunięcia] grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech, aby to, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według Ducha”. (Rz 8, 2–4)

Duch Święty uwalnia człowieka od grzechu, śmierci i Prawa. Wyposaża go w wewnętrzną siłę moralną, dzięki której jest w stanie oprzeć się złu i uniknąć śmierci. Ten życiodajny dynamizm prowadzi chrześcijanina do wypełniania woli Bożej, a więc tego wszystkiego, czego domaga się Bóg – czyli utrwała go w podążaniu „drogą wiary”<sup>55</sup>.

„Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogrążyć w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: »Abba Ojczcze!«” (Rz 8, 14–15). Chrześcijanie pielgrzymują „drogą wiary”, jako przybrane dzieci Boże, wolne od uczucia lęku względem Boga. Dar przybranego synostwa ma swoje źródło w miłości Boga, który jest Ojcem miłości i miłosierdzia<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Por. W. Barclay, *List do Rzymian*, t. 2, Warszawa 1978, s. 142 n.

<sup>53</sup> Por. R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, Kraków 1995, s. 160.

<sup>54</sup> A. Swatowska, art. cyt., s. 253.

<sup>55</sup> Por. R. Cantalamessa, dz. cyt., s. 157.

<sup>56</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, s. 171.

Idąc „drogą wiary”, chrześcijanie są prowadzeni przez Ducha Świętego, który sprawia, że mogą mówić do Boga: *Ojcze!*, a więc odnosić się do Niego z dziecięcym zaufaniem i serdecznością, na którą wskazuje słowo *Abba*<sup>57</sup>.

Życie według wskazań Ducha najlepiej wyraża się w podejmowaniu służby bliźnim z miłości do Chrystusa, która jest „doskonałym wypełnieniem Prawa” (Rz 13, 10), o czym Paweł z Tarsu pisał w *Liście do Galatów* (zob. 5, 14).

Prawdziwa miłość nie ujawnia się w słowach czy zewnętrznych pozorach. Jej autentycznym wyrazem jest świadczenie dobra i stała troska o tych, którym miłość się okazuje:

„*Miłość niech będzie bez obłudy. Miejcie wstręt do złego, podążajcie za dobrem. W miłości braterskiej nawzajem bądźcie życzliwi. W okazywaniu czci jedni drugich wyprzedzajcie. Nie opuszczajcie się w gorliwości. Bądźcie płomiennego ducha. Pełnijcie służbę Panu. Weselcie się nadzieją. W ucisku bądźcie cierpliwi, w modlitwie – wytrwali*” (Rz 12, 9–12).

W tym fragmencie *Listu do Rzymian*, św. Paweł pisze o miłości Bożej, która wyraża się w miłości chrześcijan względem braci. Ta miłość jest fundamentem „drogi wiary”, ponieważ to dzięki miłości Bożej w Chrystusie dokonało się dzieło usprawiedliwienia, w którym człowiek uczestniczy przez wiarę i chrzest. Miłość Boża uzdalnia chrześcijan do praktykowania cnoty miłości. Życie moralne ożywiane przez miłość winno odznaczać się gorliwością i żarliwością, i wciąż skłaniać do mobilizowania wszystkich sił dla dobra bliźnich. Postępując „drogą wiary”, chrześcijanie przeżywają prawdziwą radość ducha, której nie mogą stłumić żadne przeciwności życia. W modlitwie znajdują siłę do cierpliwego znoszenia trudności, napotykanych w służbie Bożej<sup>58</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Święty Paweł, wytyczając w swoich listach „drogę wiary”, wskazuje na nieużyteczność samego Prawa ST do osiągnięcia zbawienia. Dlatego chrześcijanie nie otrzymują zewnętrznego Prawa, a więc żądań, którym nie byłiby w stanie sprostać. Już bowiem Izraelici, powołani do chodzenia „drogą Jahwe”, starali się o przestrzeganie Prawa, które miało im zapewnić życie. Lecz zamiast niego doświadczyli duchowej śmierci. Apostoł Paweł w swoich pismach przedstawia nową drogę zbawienia, którą zapoczątkowała zbawcza śmierć Jezusa Chrystusa. Na tej nowej drodze – „drodze wiary” – dokonuje się dzieło przemiany i uświęcenia człowieka. Bóg, który jest jedynym sprawcą usprawiedliwienia, w swoim miłosierdziu obdarza ludzi sprawiedliwością Bożą, a więc łaską dającą uczestnictwo w życiu Bożym w Jezusie Chrystusie.

<sup>57</sup> E. Szymanek, *List do Rzymian...*, s. 368.

<sup>58</sup> Por. K. Romaniuk, *List do Rzymian...*, s. 244 n.

Na „drogę wiary” człowiek wstępuje przez chrzest, w którym jednoczy się z Chrystusem przez zanurzenie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Przez to zjednoczenie chrześcijanin uczestniczy w zbawczej mocy Ducha Świętego, który uzdalnia go do nadprzyrodzonego działania według woli Bożej. Otrzymuje wtedy możliwość kroczenia „drogą wiary”. Właściwym wyrazem współpracy z łaską chrztu są cnoty chrześcijańskie i pochodzące z nich działanie. Wśród cnót wymienionych przez Apostoła naczelną rolę zajmuje cnota miłości. Wszystkie inne stanowią jedynie konkretyzację miłości i działającej przez nią wiary. Miłość – według Pawła Apostoła – jest najdoskonalszą drogą życia chrześcijańskiego. Nowa droga zbawienia człowieka jest zatem „drogą wiary”, którą „biegnie” chrześcijanin, aby przez wiarę ujawniającą swą moc dzięki miłości, uzyskać *wie-niec sprawiedliwości* – zbawienie (2 Tm 4, 7 n).



Biskup Włocławski  
BRONISŁAW DEMBOWSKI

*Czcigodny, Drogi i Dostojny Jubilate, Kochany Bohdanie!\**

*Pisząc te słowa, wspominam nasze kleryckie czasy, kiedy razem próbowaliśmy filozofować. Niezapomniany dla mnie był Twój przyjazd do Warszawskiego Seminarium bodaj w 1951 roku, kiedy z inicjatywy ks. prof. Witolda Pietkuna organizowaliśmy wspólnie sympozjum na temat osoby. Pamiętam również jak my, początkujący metafizycy, wyznawcy realizmu, twierdziliśmy, ku niejakej irytacji niektórych profesorów, że osobowość nie istnieje, nie może się więc rozwijać; istnieją natomiast doskonalące się (aktualizujące się) osoby.*

*Warte przynajmniej wzmianki są nasze studia na KUL-u, w trudnych stalinowskich latach, wielokrotne spotkania i długie rozmowy o roli filozofii w kształtowaniu myśli i postaw chrześcijańskich.*

*Po doktoracie zacząłeś pracować w ATK. Wtedy spotykaliśmy się najczęściej, bo pierwszą warszawską przystanią stał się dla Ciebie klasztor przy kościele św. Marcina, przy ul. Piwnej, gdzie byłem rektorem. Dobrze pamiętam ten dzień wiosną 1963 roku, gdy przyszedłeś koło południa dziwnie zmęczony z Miodowej od Księdza Prymasa. Zostawiłem Cię w spokoju, tak jak mnie o to prosiłeś i przespałeś, lub udawałeś, że śpisz aż do obiadu. W kilkanaście dni później dowiedziałem się, że Jan XXIII mianował Cię biskupem pomocniczym w Łodzi. Dziś nieco lepiej rozumiem, dlaczego byłeś nieswój po powrocie z Miodowej.*

*Głęboko przeżyłem Twoje święcenia biskupie, które miały miejsce w łódzkiej katedrze 1 września 1963 roku. Byłeś wtedy najmłodszym biskupem w Polsce, a może i w całym świecie. My, Twoi koledzy i przyjaciele, bardzo byliśmy z Ciebie dumni. Cieszyliśmy się z Twego udziału w pracach Soboru Watykańskiego II.*

*Wkrótce rozpocząłeś redagować imponujące serie wydawnicze, poczynając od „W nurcie zagadnień posoborowych” (tom I ukazał się w 1967 roku). Trzeba też przypomnieć dwutomowe serie „O Bogu i o człowieku” (1968–1969) i „Aby poznać Boga i człowieka” (1974). Wspaniała seria „Chrześcijaństwo”, dzięki której wiele prawdziwie chrześcijańskich postaci nie ulegnie zapomnieniu, zaczęła się ukazywać w 1974 roku. Redagowałeś także z ogromną pracowitością wielkie mo-*

---

\* List został nadesłany do Biskupa Jubilata wraz z tekstem do *Księgi Pamiątkowej*. Z racji jego szczególnego charakteru redaktor poprosił biskupa Bejze o pozwolenie ujawnienia jego treści w *Księdze Pamiątkowej*. Zawiera on m.in. uzasadnienie treści nadesłanego wraz z listem tekstu.

notematyczne prace zbiorowe: „W kierunku prawdy” (1976), „W kierunku chrześcijańskiej kultury” (1978), „W kierunku Boga” (1982) i „W kierunku religijności” (1983). W tych wszystkich tomach mogły ukazywać się artykuły znakomitych autorów, których potrafiłeś zmobilizować do tej pracy, a także umożliwiłeś im publikację, co nie było takie łatwe w owych latach. Na tym nie skończyły się Twoje prace redakcyjne. Jako Przewodniczący Rady ds. Dialogu z Niewierzącymi, a następnie Rady ds. Kultury redagowałeś odpowiedzi na ankiety proponowane przez Papieską Radę ds. Dialogu z Niewierzącymi i ds. Kultury. Tak powstały trzy bardzo ważne tomy: „Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu” (I wyd. 1993, II wyd. 1994), „W trosce o kulturę” (1996) i „Wobec Boga i moralności” (1996). Potrafiłeś także zmobilizować Biskupów Polskich, aby przekazali Ci swoje wypowiedzi o św. Maksymilianie z racji 100. rocznicy urodzin Świętego. Zredagowałeś je w jednym pięknym tomie: „Polscy Biskupi o św. Maksymilianie” (1995).

Po 25 marca 1992 roku zatelefonowałem do Ciebie z prośbą, byś był moim współkonsekratorem. Usłyszałem przez telefon Twój głos i jedno słowo: „Nareszcie”. Zdziwiłem się i powiedziałem: „Naprawdę nie mogłem wcześniej Cię zawiadomić”. Odparłeś: „Nie o to chodzi, ale o to, że nareszcie cię zrobili biskupem”. Wielką radością była dla mnie Twoja obecność we Włocławku w czasie moich święceń biskupich.

W latach sześćdziesiątych kilkakrotnie zapraszałeś mnie do Łodzi z konferencjami, także do sióstr karmelitanek w Ozorkowie i z rekolekcjami dla kleryków, a również dla kapłanów. To mnie skłoniło do tego, by do Księgi Pamiątkowej przeznaczonej dla Ciebie, wysłać tekst konferencji wygłoszonej 5 grudnia 1997 roku w czasie IV Forum Charyzmatycznego w Łodzi.

Przyjaźń i współpraca z Tobą wywarła duży wpływ na moją formację intelektualną. Sądzę, że odrobina filozofii, jaką uprawialiśmy, przyczyniała się do możliwie jasnego głoszenia Dobrej Nowiny o Naszym Panu i Zbawicielu Jezusie Chrystusie.

*Łączę najserdeczniejsze gratulacje i przyjacielskie pozdrowienia  
in caritate fraterna*

*Bronek*

## MARYJA – PIERWSZA CHARYZMATYCZKA ROZWAŻANIA TEOLOGICZNO-PASTORALNE

Zastanówmy się nad tym, jak rozumiemy słowa: charyzmat, charyzmatyczność, charyzmatyczka i spróbujemy wyciągnąć pewne wnioski dla naszego życia.

Zwykle używamy słowa charyzmat na określenie nadzwyczajnego daru, a więc daru prorokowania czy daru uzdrawiania. Z tego, co wiemy o Maryi, to Ona nie odznaczała się takimi darami, a tymczasem jest jak najbardziej charyzmatyczną Osobą.

Święty Paweł w *Liście do Koryntian* (12, 7) tak mówi o charyzmatkach: „*Wszystkim zaś objawia się Duch dla wspólnego dobra*”. Boskie macierzyństwo Maryi jest najpełniejszym objawieniem się Ducha dla wspólnego dobra. Przecież Ona jest Matką Zbawiciela, Matką Syna Bożego. I dlatego warto przypomnieć sobie te teksty Pisma Świętego, które o tym mówią. O relacji między Duchem Świętym a Maryją w misterium Wcielenia mówi św. Łukasz, a także św. Mateusz. Natomiast o relacji między Duchem Świętym a Maryją w misterium Pięćdziesiątnicy – Zesłania Ducha Świętego mówi tylko św. Łukasz.

Przypatrmy się najpierw temu, co mówi św. Mateusz: „*Z narodzeniem Jezusa Chrystusa było tak. Po zaślubinach Matki Jego, Maryi, z Józefem, wprawdzie nie zamieszkała razem, znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego*” (1, 18–20). To jest wyznanie wiary Ewangelisty Mateusza, natchnionego autora i to jest nasze wyznanie wiary. Maryja znalazła się brzemienną za sprawą Ducha Świętego.

„*Mąż Jej, Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie, zamierzał oddać Ją potajemnie*” (Mt 1, 19). Bardzo długo się zastanawiałem i nie rozumiałem do końca tego wiersza. Redaktorzy Biblii Tysiąclecia wyjaśniają: „Józef w swej sprawiedliwości ani nie podejrzewa winy Maryi, ani nie chce Jej zniesławienia czy kary za cudzołóstwo”. Ja próbuję rozumieć te słowa następująco, że Józef, będąc człowiekiem sprawiedliwym, chciał postąpić tak, żeby jak najmniej bólu zadać Maryi. A był w sytuacji trudnej.

Niektórzy autorzy sądzą, że Maryja powiedziała mu, co się stało. Nie bardzo mnie to przekonuje. Bo nie wyobrażam sobie, jakby Ona mogła to powiedzieć mężczyźnie, którego kochała i który Ją kochał, a byli już sobie zaślubieni według zwyczaju żydowskiego, choć jeszcze małżeństwo było niedopełnione, bo jeszcze nie zamieszkała razem. Myślę, że tu okazała się wielka wiara Maryi i Jej pełne, całkowite zaufanie do Boga: Boże, skoro przeżyłam zwiastowanie anielskie i powiedziałam: *Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według Słowa twego*, to, Boże, zrób coś z Józefem. I anioł przyszedł do Józefa w nocy. Przyszedł jednak dopiero wtedy, gdy Józef postanowił, by odrzucić od siebie wszelką urażoną ambicję, by nie walczyć o swoją krzywdę, tylko tak postąpić, iżby jak najmniej

bólu zadać. Niech wraca do rodziców i zobaczmy. Dopiero gdy powziął tę myśl, przyszedł do niego anioł.

Jest to dla nas ogromnie ważna nauka. Najpierw musisz w sytuacji dla ciebie trudnej i niezrozumiałej starać się tak postąpić, by jak najmniej bólu zadać. A wtedy ci Pan Bóg pomoże. Do Józefa anioł przyszedł i powiedział: „*Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło*”.

Taka jest natchniona wiara Ewangelisty Mateusza. Takie jest też natchnione słowo nam przekazane: „*znalazła się brzemioną za sprawą Ducha Świętego. [...] nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki: albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło*”.

U Łukasza znajdujemy słowa o relacji Ducha Świętego do Maryi i nie tylko do Maryi. Najpierw w tajemnicy zwiastowania. Anioł powiedział: „*Oto poczniesz i porodysz Syna, któremu nadasz imię Jezus*” (Łk 1, 31). Wprawdzie imię Jezus było dość popularne, ale jego sens był bardzo głęboki: *Bóg jest Zbawicielem*. Opowiada anioł, jak nadzwyczajny będzie Jej Syn. Maryja stawia pytanie, które świadczy o tym, że wiara nasza ma być rozumną służbą Bogu. To nie jest pytanie niedowiarstwa, jak w wypadku Zachariasza i narodzin Jana Chrzciciela. Zachariasz powątpiewał, czy to możliwe i dlatego oniemiał do czasu, aż się Jan Chrzciciel narodził. Natomiast w pytaniu Maryi widzę, że już było w Niej postanowienie, aby Jej małżeństwo było dziewicze. Nie jestem wprawdzie całkowicie pewny, czy takie rozumienie pytania Maryi jest słuszne. Za takim jednak rozumieniem przemawia to, że na pytanie: „*Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?*” (Łk 1, 34) Anioł mógłby bardzo łatwo odpowiedzieć: Jesteś już poślubiona, zaręczona. Zamieszkacie razem i poznasz męża. Gdyby więc nie było jakiegoś postanowienia Maryi, pytanie to nie miałyby sensu. A ono miało sens. I anioł Jej odpowiedział: „*Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię, dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym*” (Łk 1, 35). A na znak, że u Boga wszystko możliwe, powiedział: „*A oto również krewna Twoja, Elżbieta, poczęła w swej starości syna i jest już w szóstym miesiącu ta, która uchodzi za nieplodną. Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego*” (Łk 1, 36–37).

Narodziny Jana Chrzciciela w starości Elżbiety i Zachariasza są znakiem, że u Boga nie ma nic niemożliwego. Jednocześnie ten znak potwierdza prawdę, iż to Duch Święty zstąpi na Maryję i że moc Najwyższego Ją osłoni. Obłok – znak obecności Boga. Maryja na to odpowiedziała: „*»Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa!« Wtedy odszedł od Niej anioł*” (Łk 1, 38).

Pierwszy raz w moim życiu odprawiałem roraty w Adwencie 1953 roku. Czytana była perykopa o zwiastowaniu anielskim. Kończyła się na słowach Maryi: „*Niech mi się stanie według słowa twego*”. Po Soborze Watykańskim II redaktorzy dodali jeszcze kilka następnych słów, istotnie ważnych: *Wtedy odszedł od Niej anioł*. Już nie ma nadzwyczajnych objawień. Zostajesz, Maryjo, z tą wiadomością i rób, co uważasz za stosowne. Maryja jest tutaj naszą siostrą. My też



powinniśmy własnym rozumem rozsądzać, co mamy zrobić. A co Maryja zrobiła? Łukasz mówi, że „*W tym czasie Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem w góry do pewnego miasta w [pokoleniu] Judy. Weszła do domu Zachariasza i pozdrowiła Elżbietę*” (Łk 1, 39–40). Poszła z pośpiechem!

Słyszeliście na pewno wiele kazań na ten temat i ja wygłosiłem wiele, w których mówiłem, że Maryja pomyślała sobie, że Elżbieta może potrzebować jej pomocy. I pobiegła z pośpiechem. To jest piękna myśl i prawdziwa. Ale oprócz tego jest jeszcze druga. Mianowicie Maryja chciała się z kimś podzielić swoją radością. Maryja była naprawdę normalnym człowiekiem. Bogu niech będą dzięki! I rozradowana pobiegła. A komu mogła powiedzieć o tej radości? Oczywiście krewnej, która otrzymała inny, ale także wspaniały dar dla niewiasty izraelskiej: poczęła syna. Maryja pobiegła więc, żeby się podzielić swoją radością. Jest to wspaniałe. Nasze spotkanie w wierze ma być spotkaniem w radości, bo Bóg tak nas umiłował, że Syna swojego dał, bo tak nas umiłował, że ten Syn stał się człowiekiem w taki zwyczajny sposób.

Poczęcie z Ducha Świętego było ukryte przed ludźmi. Dlatego tak ważna była rola św. Józefa, który według ludzkiego mniemania i więcej, bo wedle ludzkiego prawa i wedle swojej roli, jaką spełniał, był mężem Maryi i ojcem Jezusa, tylko nie biologicznym, ale w znacznie głębszy sposób.

Spotkanie w wierze Elżbiety i Maryi było spotkaniem radości. Nasze spotkania w wierze też mają być spotkaniami w radości, ale nie w radości dobrego samopoczucia, tylko w najgłębszej radości opartej na prawdzie, że Bóg mnie kocha i to tak bardzo, że własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas, za mnie, wydał (por. Rz 8, 32). Nie oszczędził, to znaczy nie zachował dla siebie, ale nam Go dał. To jest zasadnicze źródło radości. Maryja więc, niosąc swoją radość, przyszła do Elżbiety: „*Gdy Elżbieta usłyszała pozdrowienie Maryi, poruszyło się dzieciątko w jej łonie, a Duch Święty nappełnił Elżbietę*” (Łk 1, 41). Nie tylko Maryję, ale i Elżbietę nappełnił Duch Święty. Nappełnia On także nas. Duch Święty – moc Boża, którą Jezus Chrystus porównał do wiatru: „*szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąży*” (J 3, 8). Duch Święty ożywia, oświeca i uświęca.

Byłem w Moskwie w 1993 r. przed Zesłaniem Ducha Świętego. Spacerowałem z moim znajomym w parku niedaleko klasztoru Nowodziewiczego. Zobaczyliśmy, że telewizja nagrywa. Przy ekipie kręcą się moi przyjaciele Moskale. Co się dzieje? Wyobraźcie sobie, że była to chrześcijańska, prawosławna telewizja. Gdy mnie zobaczyli, to się na mnie rzucili: „Władko, powiedz nam coś o Duchu Świętym, powiedz, po czym poznać działanie Ducha Świętego?” Odpowiedziałem im: „Jeśli w 70 lat po ateistycznej rewolucji pytacie mnie w Moskwie o działanie Ducha Świętego, to znaczy, że Duch Święty działa!” Zareagowali mniej więcej tak jak wy, oklaskami, ale było ich tylko pięciu. Ucieszyli się. Tak rzeczywiście jest. Jeśli tam ocalała tęsknota za Bogiem przy naukowym ateizmie od przedszkola do Wszechzwiązkowej Akademii Nauk, jeśli ocalała tu i ówdzie tęsknota za Bogiem, tam gdzie ludzie umierali w cierpieniu za Boga w setkach tysięcy, a nawet i w milionach, gdzie obelgą było słowo: wierzący. I tam właśnie

chrześcijańska telewizja robi program o działaniu Ducha Świętego. Świetnie to zrobili. Byłem tam jedną z kilkudziesięciu osób występujących w tej audycji. A więc Duch Święty działa.

Wiemy już, dlaczego Maryja jest pierwszą charyzmatyczką. Bo takiego daru Bożego dla wspólnego dobra, jakim jest Boże macierzyństwo, po prostu nikt nigdy nie otrzymał.

Możemy powiedzieć, że Elżbieta zinterpretowała to, co się stało: „*Błogosławiona jesteś, któraś uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Ci od Pana*” (Łk 1, 45). Maryja wtedy zaśpiewała *Magnificat*: „*Wielbi dusza moja Pana...*” (por. Łk 1, 46–55). Tu już nie tylko jesteśmy w tajemnicy Wcielenia, ale dotykamy też tajemnicy Pięćdziesiątnicy. Tak mówi o. Raniero Cantalamessa w książce: *Maryja zwierciadłem dla Kościoła* (Wyd. Ojców Marianów, 1993, s. 186): „Otrzymawszy Ducha Świętego, Maryja zaczyna głosić (po grecku: *megalynei*), w języku natchnionym, wielkie rzeczy (*megala*) dokonane w Niej przez Pana (por. Łk 1, 46. 49); podobnie Apostołowie, otrzymawszy Ducha Świętego, zaczynają w różnych językach głosić wielkie dzieła (*megaleia*) Boże (por. Dz 2, 11)”.

Cztery razy powiedziane jest w *Dziejach Apostolskich* w drugim rozdziale przy opisie Zesłania Ducha Świętego, że mówili w różnych językach. Ale dopiero za czwartym razem jest powiedziane, co mówili: „*Słyszemy ich głoszących w naszych językach wielkie dzieła Boże*” (Dz 2, 11). Ważniejsze jest to, co mówili, od tego że mówili w różnych językach. Wszyscy rozumieli, że oni głoszą wielkie dzieła Boże. My, „zielonoświątkowcy katolicki”, powinniśmy tak się zachowywać, żeby ludzie widzieli, że głosimy wielkie dzieła Boże, akurat w takim języku, w jakim w danym momencie mówimy, przede wszystkim po polsku. Chodzi więc o to, żeby nasze chrześcijaństwo miało taką postać, iżby było widać w naszym zachowaniu, że sprawa Boża jest ważna, że my głosimy wielkie dzieła Boże: *Megaleia tou Theu*.

Święty Łukasz, opisujący zachowanie się Maryi po zwiastowaniu anielskim, używał tego samego słownictwa, którym posługiwał się przy opisie zachowania się Apostołów po zesłaniu Ducha Świętego. „*Wielbi dusza moja Pana [...], gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny*” (Łk 1, 46.49), to jest ten sam język, co w *Dziejach Apostolskich*: „*słyszemy ich głoszących w naszych językach wielkie dzieła Boże*” (Dz 2, 11). Święty Łukasz chciał nam przez to pokazać, iż to, co się stało z Maryją w zwiastowaniu anielskim i co wybuchło radosnym hymnem: *Wielbi dusza moja Pana*, to samo się stało w dniu Zesłania Ducha Świętego z apostołami. Tak się w swej radości zachowywali, że złośliwcy powiedzieli: „*Upili się młodym winem*” (Dz 2, 13). Roztropny Piotr na to powiedział: „*Ci ludzie nie są pijani, jak przypuszczacie, bo jest dopiero dziewiąta godzina rano*” (Dz 2, 15). Czasem myślę, czy w Łodzi mógłby to powiedzieć? We Włocławku na pewno nie, a o Warszawie już lepiej nie mówić!

Myśl moja jest taka: Zesłanie Ducha Świętego wyzwoliło w Apostołach radość wielbienia Boga podobną do tej, którą przeżywała Maryja po zwiastowaniu, co objawiło się radosnym spotkaniem w wierze u Elżbiety.

Możemy też mówić o interpretacji danej przez Pana Jezusa. „*Gdy On to mówił, jakaś kobieta z tłumu głośno zawołała do Niego: »Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi, które ssaleś«*”. *Lecz On rzekł: »Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają Słowa Bożego i zachowują je«*” (Łk 11, 27–28). Pan Jezus nie powiedział, że niesłuszne jest błogosławienie Jego Matki, ale pokazał, jakie jest źródło tego błogosławieństwa. Nie sam fakt Bożego macierzyństwa, ale to, że słuchała Słowa Bożego i strzegła go. Maryja wszystkie te rzeczy i wszystkie te słowa zachowywała w sercu swoim i rozważała je. Ta myśl powtarza się u Łukasza. A źródłem naszej radości jest to, że my też możemy uczestniczyć w błogosławieństwie, które w najpełniejszy sposób przysługuje Maryi.

Jest jeszcze drugie znane miejsce w Ewangelii: „*Oznajmiono Mu: »Twoja Matka i bracia [to znaczy krewni] stoją na dworze i chcą się widzieć z Tobą«*. *Lecz On im odpowiedział: »Moją Matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają Słowa Bożego i wypełniają je«*” (Łk 8, 20–21). To jest do nas skierowane. Czy to nie jest źródło radości? Bo przecież niezależnie od wszystkich naszych grzechów i słabości, my chcemy rozważać Słowo Boże i tkwić w sercu Kościoła w naszym posłuszeństwie, z jakim chcemy w życie to Słowo Boże wprowadzać.

O Wieczerniku już powiedziałem, że po zesłaniu Ducha Świętego Apostołowie zareagowali tak, jak zareagowała Maryja na zwiastowanie. Głoszą wielkie dzieła Boże. Ale trzeba pamiętać o tym, że Maryja była w Wieczerniku, trwała na modlitwie. Dlatego Maryja jest Matką Kościoła. Macierzyńska obecność Maryi w Kościele jest niezmiernie ważną sprawą.

Święty Jan na to zwrócił uwagę dwukrotnie. Pierwszy raz w Kanie Galilejskiej. Maryja jako dobra gospodyni zauważyła, że będzie kłopot. Zaproсили mnóstwo ludzi na wesele i wina zabrakło. Kardynał Kominek żartował: „Dlaczego zabrakło wina w Kanie Galilejskiej? Bo za dużo biskupów zaprosili na wesele”. Jezus, postawa męska, poważna, świadom jest swojej tak bardzo ważnej misji. Przecież w swojej boskiej świadomości wie wszystko, co będzie. Toteż tu na słowa: „*Wina nie mają*”, jakby mówi: Zostaw to, nie taka ważna sprawa, jeszcze nie pora. Maryja nie upiera się i nie mówi: Jednak zrób coś, mój Synu kochany, ale idź do służących i mówi: „*Zróbcie, co mój Syn wam powie*”. A Syn już zmienił zdanie, przyspieszył godzinę objawienia swojej chwały. I uwierzyli w Niego Jego uczniowie (por. J 2, 3–11). Taki stosunek Maryi do weselników i do Syna, taka wiara, że On może zarządzić, na pewno był owocem działania w Niej Ducha Świętego.

Drugi raz o macierzyńskiej obecności Maryi w Kościele mówi Jan Ewangelista w scenie ukrzyżowania. „*A obok krzyża Jezusowego stały: Matka Jego i siostra Matki Jego, Maria, żona Kleofasa i Maria Magdalena. Kiedy więc Jezus ujrzał Matkę i stojącego obok Niej ucznia, którego miłował, rzekł do Matki: »Niewiasto, oto syn Twój«*. *Następnie rzekł do ucznia: »Oto Matka twoja«*” (J 19, 25–27). Kiedyś słuchałem konferencji kard. Suenensa. Zwracał on bardzo mocno uwagę na tę kolejność. I mówił tak: „Bardzo wielu kaznodziejów, oczywiście ja też, mówiąc o tej Ewangelii, mówiło: »Jezus był takim dobrym Synem, że zatroszczył się o swoją Matkę«”. Jest

jednak inaczej: to Jezus tak nas kocha, że najpierw zatroszczył się o nas. Bo najpierw powiedział do swojej Matki: „*Niewiasto* (jest to zwrot uroczysty, pełen szacunku, a nie surowy, podobnie w okresie baroku syn do matki mówił: Miłościwa Pani), *oto syn Twój*». Zaopiekuj się nim. Najpierw z krzyża do Matki swojej powiedział: zaopiekuj się Janem. A potem powiedział do Jana: „*Oto Matka twoja*”. Nie, zaopiekuj się Nią, tylko: to jest twoja Matka. Wierzmy, że w osobie Jana Jezus mówi do nas wszystkich. Oddał nas pod opiekę Maryi. Dlatego jedną z najstarszych modlitw chrześcijańskich, jeszcze przed rozłamem na Wschód i Zachód i przed reformą luterzańską jest *Sub Tuum praesidium, Pod Twoją obronę uciekamy się, święta Boża Rodzicielko*. Dlatego możemy mówić: Pod Twoją obronę, bo Jezus nas oddał pod opiekę Maryi. A potem nam powiedział: Bądźcie blisko Maryi, bo Ona jest waszą opiekunką, nie odchodźcie od Niej. To nie: zatroszcz się o moją Matkę, tylko bądź z Nią, bo Ona się o Ciebie troszczy. Jak odejdziesz, to nie będzie mogła tego zrobić. I Jan wziął Ją do siebie. Jedno z tłumaczeń mówiło: do swego domu. Wolę jednak tłumaczenie: do siebie. Po łacinie brzmi to: *in sua*”.

Charyzmatyczność Maryi nie polega na tym, że czyniła nadzwyczajne znaki. Gdy Apostołowie przechodzili, to wystarczył ich cień, a ludzie odzyskiwali zdrowie. Gdy się ojciec Emiliano Tardiff modli, to niekiedy zaczynają kulawi chodzić, co na własne oczy widziałem. Nie wiemy, aby Maryja takie znaki czyniła. Ale dla dobra całej ludzkości otrzymała Ona największy dar – Boże macierzyństwo. Tym darem służyła w największym posłuszeństwie, i w radości i w cierpieniu. Była w Kanie Galilejskiej i posługiwała tym darem dla ludzkiej radości. Była także pod krzyżem i ofiarowywała Syna swojego. A my możemy mieć w wieloraki sposób udział w tym, co było w najwyższym stopniu udziałem Maryi. Błogosławionaś, która uwierzyła, błogosławieni, którzy słuchają Słowa Bożego i strzegą go – ten mi jest matką, siostrą, bratem. Naprawdę to obdarowanie przekracza nasze ludzkie pojmowanie. I dlatego trawimy w radości, która nie jest zabawą, choć może być hałaśliwa, ale jest wybuchem wielbienia Boga, który wielkie rzeczy uczynił. Tak Bóg umiłował świat, że Syna swojego dał, a Syn nas do końca umiłował. Jeszcze do nas powiedział: Już was nie nazywam sługami, ale przyjaciółmi. Ojciec Raniero Cantalamessa opowiadał, że gdy wpadły mu do głowy te słowa, że jest przyjacielem Jezusa: *Jezus nazwał mnie przyjacielem!*, to po dachach chciał biegać. Wiemy, że pełen radości głosi chwałę Bożą.

W liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* tak mówi Ojciec Święty: „*Maryję*, która poczęła Słowo Wcielone za sprawą Ducha Świętego i która potem w całym swoim życiu pozwoliła się prowadzić przez Jego wewnętrzne działanie, będziemy kontemplować i naśladować w ciągu tego roku przede wszystkim jako niewiastę posłuszną głosowi Ducha Świętego, jako niewiastę, która milczy i słucha, niewiastę nadziei, która potrafiła, jak Abraham, przyjąć wolę Bożą, wierząc nadziei wbrew nadziei (por. Rz 4, 18). Maryja dała piękny wyraz w pragnieniu ubogich Jahwe, jaśniejac jako wzór dla tych wszystkich, którzy całym sercem powierzają się Bożym obietnicom” (nr 48).

Niech te słowa Ojca Świętego będą konkluzją mojego rozważania.

KS. JAN JACHYM  
Punkt Konsultacyjny ATK  
Łódź

## „MEŻCZYZNĄ I NIEWIASTĄ STWORZYŁ ICH...” (Rdz 1, 27)

*Współczesne badania nad kondycją człowieka i całych społeczeństw coraz bardziej uwidaczniają jakieś zamknięcie ludzkości w granicach tego świata – kosmosu. I to kosmosu stworzonego genialnością fizyków i astronomów. Ludzie zamknięci i ograniczeni martwą materią uboższą w swęj duchowej kulturze. Częściej i szybciej popadają w stresy, stają się coraz bardziej niespokojni, a nieraz wręcz agresywni. Nie mogą, nie umieją żyć wszystkimi przestrzeniami życia ludzkiego. Przestrzenią myśli, przestrzenią modlitwy, przestrzenią miłości<sup>1</sup>.*

### 1. PRZESTRZEŃ MIŁOŚCI – PODSTAWĄ TRWAŁEGO MAŁŻEŃSTWA I DOBREJ RODZINY

Rację ma religijny myśliciel rosyjski Mikołaj Bierdiajew, zmarły w 1948 r. we Francji, który napisał: „Epoka dzisiejsza jest epoką odczłowieczenia. W tym procesie obserwujemy dwie tendencje: ku naturalizmowi i ku cywilizacji technicznej. W obydwu tendencjach człowiek przestaje być istotą, w której duchowość stanowi centrum, i tak człowiek traci swą jedność (całościowość) i swą ciągłość. Zamienia się tylko w zbiór elementów i funkcji.

W naturalizmie człowiek jest rzucony na pastwę podświadomych instynktów i namiętności. W tendencji technicznej człowiek staje się istotą na obraz i podobieństwo maszyny. Tak więc obydwie te drogi odczłowieczają człowieka. Człowiek jest obrazem i podobieństwem Boga – Jego dzieckiem, powiedziała mu to *Biblia*, a uświadomiło chrześcijaństwo. I tylko idąc po linii tej rzeczywistości i najgłębszej natury może człowiek rozwijać się i funkcjonować prawidłowo”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> A. Kamińska, *Notatnik*, „W drodze” 1980, nr 4, s. 85.

<sup>2</sup> Cyt. za: J. Frankowski, *Stworzenie człowieka a ewolucja*, „Znak” 1984, nr 356, s. 896.

Właściwy rozwój osoby ludzkiej i realizacja tego podobieństwa do Boga to „życie w chwale Miłości i w świetle Piękna, które są odbłaskiem Boga”<sup>3</sup>. Co sprawia, że człowiek podąża ku przyszłości ze świadomością celu ostatecznego, którym jest znalezienie się „w świetle Boga”. I wtedy dostępuje zarówno jednostka, jak i wspólnota pełni życia jako Lud Boży<sup>4</sup>. Zatem aby odnaleźć się „w świetle Boga”, dojść do swej pełni, człowiek musi przekroczyć granice materii – kosmosu. W wymiarach ducha oznacza to życie przestrzenią myśli, modlitwy i miłości.

Obejmując umysłem ogrom wiedzy o kulturze duchowej, przybliży się człowiek do Najwyższego Rozumu – do Boga, swego Stwórcy. Z tego rodzi się potrzeba dialogu z Bogiem w przestrzeniach modlitwy, prowadząc do życia w miłości, prawdziwej miłości Boga, bliźnich i samego siebie.

Życie w miłości, o której uczy św. Jan Ewangelista, że od Boga jest i do Boga prowadzi (1 J 4, 7–21), warunkuje dopiero poprawne zbudowanie istotnych struktur życia ludzkiego na ziemi, którymi są: małżeństwo i rodzina. „Przyszłość człowieka na ziemi związana jest z rodziną i przez nią od początku przebiegają dzieje zbawienia. Przyszłość człowieka decyduje się w rodzinie, której podstawą jest małżeństwo. Nie możemy odłączać rodziny od małżeństwa ani małżeństwa od rodziny. O jednym i drugim powinniśmy myśleć pod kątem przyszłości człowieka. Rodzina rozwija się jako wspólnota ludzi skupiona na konkretnym człowieku, zawsze jedynym i неповtarzalnym: mężu, żonie, ojcu, matce, dzieciach. I właśnie ta rodzina w atmosferze dzisiejszego świata, świata wysokiej cywilizacji materialnej, jest zagrożona. Ale pozostaje zarazem źródłem nadziei świata. W niej rozstrzyga się przyszłość świata”<sup>5</sup>. To spełnienie nadziei na pomyślną przyszłość człowieka, narodu, Kościoła jest możliwe, o ile z powrotem małżeństwo i rodzina oparte będą na fundamencie prawdziwej miłości. W dobie pozytywizmu i relatywizmu moralnego trzeba na nowo uczyć człowieka życia w przestrzeniach miłości.

Nauczycielski Urząd Kościoła „świadomy tego, że małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości [...] czuje silniej i w sposób bardziej wiążący swoje posłannictwo głoszenia wszystkim zamysłu Bożego dotyczącego małżeństwa i rodziny” (FC, 1; 3)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> K. Gibran, *The Voice of the Master*, „W drodze” 1987, nr 1, s. 60.

<sup>4</sup> Por. Jan Paweł II, *Musicie być mocni. Homilia w czasie uroczystości ku czci św. Stanisława na Błoniach*, Kraków, 10 czerwca 1979, w: Jan Paweł II, *Musicie od siebie wymagać*, Poznań 1984, s. 212–219.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Do rodzin w Sameiro*, Portugalia, 15 V 1982, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 3 (1982), nr 7.

<sup>6</sup> Zob. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, Wrocław 1994, s. 3 i 7.

## 2. „UCZYŃMY CZŁOWIEKA” – STWORZENIE MĘŻCZYZNY I KOBIETY (Rdz 1, 26–28 i 2, 7–9.21–25)

Poprawne uczenie o wartościach małżeństwa i rodziny musi mieć swoje uzasadnienie w biblijnym obrazie człowieka, przekazanym nam przez Boże Objawienie. Ten obraz człowieka znajduje się na pierwszych stronach *Biblii*, w tekstach *Księgi Rodzaju* rozpoczynających Pięcioksiąg Mojżesza zwany *Pentateuchem*. To wielkie dzieło powstało na przestrzeni wielu wieków. Najstarsze jego partie sięgają czasów Dawida – XI w. przed Chr., najmłodsze zaś datuje się po niewoli babilońskiej – koniec VI w. przed Chr.<sup>7</sup>

*Księga Rodzaju* zawiera dwa opisy stworzenia świata i człowieka – pierwszy pochodzący z tradycji kapłańskiej (Rdz 1, 1–2, 3), a drugi z tradycji jahwistycznej (Rdz 2, 4–25). Nie wchodząc w problemy związane z krytyką historyczną i literacką tych tekstów, zapoznajmy się z nimi, aby zrozumieć głęboką treść teologiczną, którą w sobie zawierają.

Przeczytajmy najpierw tekst tradycji starszej, z czasów Dawida:

„Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby – wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 4–7).

„Potem Pan Bóg rzekł: »Nie jest dobrze, aby mężczyzna był sam, uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc«. [...] Wtedy to Pan sprawił, że mężczyzna pogrążył się w głębokim śnie, i gdy spał, wyjął jedno z jego żeber, a miejsce to zappełnił ciałem. Po czym Pan Bóg z żebra, które wyjął z mężczyzny, zbudował niewiastę. A gdy ją przyprowadził do mężczyzny, mężczyzna powiedział: »Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała! Ta będzie się zwała niewiastą, bo ta z mężczyzny została wzięta«. Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”. (Rdz 2, 18.21–24)

Treści pierwszego fragmentu, mówiąca o stworzeniu Adama z prochu ziemi, nie można rozumieć wyłącznie jako opisu stworzenia mężczyzny. Z badań filologicznych bowiem już dziś wiadomo, że mowa tu o człowieku w ogóle. Użyta tu liczba pojedyncza – „adam” – rzadko występuje jako imię własne. Trzeba ją rozumieć w znaczeniu liczby mnogiej: ludzie.

Bóg więc stworzył człowieka – czyli mężczyznę i kobietę – stworzył ludzi, z tych samych składników co resztę istot żywych, czyli „z prochu ziemi”. Dał jednak ludziom, i tylko im, tchnienie życia – *nefeš hajjah*. A to można przetłumaczyć na języki nowożytne – *uczynił ich osobą*.

<sup>7</sup> Zob. S. Mędała, *Pięcioksiąg*, w: *Wstęp ogólny do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 53–82.

W Księdze proroka Ezechiela w rozdz. 18 w. 4 występuje to samo słowo: *nefeš*, które przekładają egzegeci na: *osoba*. „Oto wszystkie osoby są moje [...]. Umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła” (Ez 18, 4). W czasach późnego judaizmu i w *Nowym Testamencie* mówi się o pojęciu „duszy” jako odpowiedniku hebrajskiego: *nefeš*.

Otrzymane od Boga „tchnienie życia” odróżnia więc zasadniczo człowieka od innych stworzeń (np. Rdz 2, 19; 7, 22). Występujący w tym tekście termin techniczny, wzięty ze sztuki garncarskiej – „ulepił” – w języku biblijnym wyraża dwie myśli:

- człowiek uformowany z ziemi jest zniszczalny – śmiertelny;
- człowiek jest całkowicie zależny od Boga w swym istnieniu.

Uderzające w tym, tak plastycznym opisie, jest to, że nie mówi on osobno o stworzeniu ciała człowieka, a później pierwiastka ożywiającego to ciało, lecz o człowieku jako takim. Tekst więc wyraża prawdę teologiczną, że człowiek zarówno mężczyzna, jak i kobieta jest jednością, którą ukształtował Bóg z ciała i duszy<sup>8</sup>. Antropomorfizmy podkreślają tę prawdę. Człowiek otrzymał od Boga swą postać zewnętrzną – ciało i swoje życie – *nefeš* – osobowość.

Drugi opis, z tradycji jahwistycznej, to opis stworzenia kobiety (Rdz 2, 18–24). Drastyczność tego opowiadania: odpiłowanie żebra, wyjęcie z boku mężczyzny, nie świadczy o naiwności autora biblijnego. Epicka plastyczność tego opisu stanie się bardziej zrozumiała, kiedy uświadomimy sobie położenie kobiety w czasach patriarchalnych – jest ona wtedy rzeczą mężczyzny, a i przez następne wieki było podobnie. Współcześnie też nie wszędzie kobieta ma te same prawa i uszanowanie w swej godności co mężczyzna. W kontekście historycznym sytuacji kobiety ten sposób relacji o jej stworzeniu nabiera szczególnego znaczenia. Okrzyk mężczyzny: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2, 23) mówi o jednorodności gatunkowej ciała kobiety z ciałem mężczyzny i równości ich natury, mimo różnicy płci.

Tę równowartość obojga osób podkreśla autor użytym słownictwem. *Isz* w tekście hebrajskim oznacza męża, a *iszsa* – kobietę. Tłumaczenie ks. Jakuba Wujka dobrze oddaje tę równość: „isz” to mąż, a „iszsa” – mężyna. A więc kobieta jest równoprawnym członkiem rodzaju ludzkiego.

„Według planów Bożych jest kobieta dla mężczyzny w najszerszym tego słowa znaczeniu «pomocą» (Rdz 2, 18). Bóg przeznaczył człowiekowi całego drugiego człowieka, a nie samą tylko funkcję człowieka. Kobieta jako współczująca i współodpowiedzialna partnerka mężczyzny (i odwrotnie) jest pocieszycielką w jego duchowej i cielesnej samotności. Ona daje mu szczęście, wraz z nią staje się on zdolny spełniać twórczy rozkaz Boga: przekazywać życie”<sup>9</sup>.

Mając w pamięci treść teologiczną jahwistycznego opisu stworzenia ludzi, przeczytajmy teraz tekst tradycji kapłańskiej (Rdz 1, 26–28) z czasów po niewoli babilońskiej: „A wreszcie rzekł Bóg: »Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym,

<sup>8</sup> Por. S. Łach, *Księga Rodzaju. Komentarz*, Poznań 1962, s. 195–212.

<sup>9</sup> A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1977, s. 81.



„nad byłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!« Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: »Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną«”.

Opierając się na filologicznym i gramatycznym układzie tekstu hebrajskiego, egzegeci tłumaczą rzeczownik *adam* przez *ludzie* – podobnie rzecz się miała w opisie tradycji jahwistycznej<sup>10</sup>.

Bardzo ważne w tym opisie jest stwierdzenie, że człowiek jest obrazem Boga. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta. W tekście oryginalnym występują dwa wyrazy *selem* i *demut*. Pierwszy oznacza obraz materialny (np. Am 5, 26; 1 Sm 6, 5; Ez 7, 20), drugi określa podobieństwo w rozumieniu rzeczywistym, ale także w znaczeniu abstrakcyjnym (por. Ez 1, 5.22; 8, 2 – Ez 1, 10.16). Sformułowane zdanie z tymi wyrazami w cytowanym tekście zawiera sens konkretny. Człowiek starożytnego Bliskiego Wschodu stosunek między obrazem oryginalnym a jego odbiciem rozumiał jako rodzący wewnętrzne pokrewieństwo. Stosunek obrazu do przedstawionej na nim osoby jest istotny i wewnętrzny<sup>11</sup>. Co oznacza w omawianym fragmencie, że człowiek ma zdolność myślenia, czyli rozum i zdolność działania, czyli wolę – jest więc osobą. A w tym osobowym istnieniu jest podobny do Boga. Hebrajczyk, jak to było wcześniej zaznaczone, ujmował człowieka jako całość. Cały człowiek, z duszą i ciałem, nosi na sobie znamię podobieństwa do Boga. „Podobieństwo człowieka do Boga polega w swej istocie na udziale w panowaniu Bożym”<sup>12</sup>. Podstawą władzy, jaką człowiek ma sprawować nad wszystkimi stworzeniami, jest różnica między jego naturą a naturą innych dzieł stworzonych.

W podsumowaniu treści teologicznych tych obydwu opisów stworzenia człowieka należy stwierdzić, że:

- główną ich myślą jest nauka o godności człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga;
- w tej godności po równo ma udział mężczyzna i kobieta.

### 3. „BĄDŹCIE PŁODNI...” – ZADANIE MĘŻCZYZNY I KOBIETY

Tak stworzeni przez Boga ludzie, zróżnicowani co do płci, są równi i pełni godności. Otrzymują od Stwórcy zadanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się” (Rdz 1, 28) w opisie kapłańskim. Tekst tradycji jahwistycznej przekazuje sposób wykonania tego polecenia: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2, 24).

<sup>10</sup> Por. M. Peter, *Księga Rodzaju. Biblia Poznańska*, Poznań 1991, s. 6.

<sup>11</sup> Zob. S. Łach, dz. cyt., s. 192–193.

<sup>12</sup> W. Trilling, *Stworzenie i upadek*, Warszawa 1980, s. 43.

„W opowiadaniu o powstaniu człowieka widzi autor natchniony jedną z podstawowych zasad porządku, na którym opiera się istnienie człowieka, mianowicie miłość łączącą mężczyznę i kobietę, oraz wspólnotę małżeńską jako jej dopełnienie”<sup>13</sup>.

Wyrażenie „jedno ciało” określa fizyczną i duchową jedność małżonków. Ta jedność nie dopuszcza zarówno poligamii, jak i rozwodów. Chrystus Pan, przypominając o nierozzerwalności małżeństwa (Mt 19, 4–6), powołuje się na ten wiersz z *Księgi Rodzaju* (2, 24).

„Ukonstytuowani na obraz Boga także przez to, że stanowią autentyczną wspólnotę osób, pierwsi: mężczyzna i niewiasta mają stanowić początek i wzór takich samych wspólnot – komunii dla wszystkich mężczyzn i kobiet, którzy kiedykolwiek będą się łączyć z sobą »tak ściśle, że staną się jednym ciałem«. Dokonuje się to jednakże przez wzajemny wybór. Wybór stanowi o małżeńskim przymerzu osób, które dopiero w oparciu o ten wybór »stają się jednym ciałem«”<sup>14</sup>.

Do tego wiersza (Rdz 2, 24) nawiązuje św. Paweł w *Liście do Efezjan* (Ef 5, 2a. 21–33), gdy uczy, że miłość powinna być fundamentem małżeństwa.

Taką miłość małżonkowie muszą rozwijać w sobie, aby wypełnić zadanie zlecone przez Stwórcę: „Bądźcie płodni”. Potrzebna im pomoc Boża, którą zapewnia przestrzeń modlitwy. Wzór takiej modlitwy przekazuje starołacińskie tłumaczenie *Księgi Tobiasza*:

„Panie, Boże ojców naszych, niech cię błogosławią niebiosa i ziemia, morze, źródła, rzeki i wszystkie stworzenia Twoje, które w nich są. Tyś stworzył Adama z mułu ziemi i dałeś mu za pomoc Ewę. A teraz, Panie, Ty wiesz, że nie dla namiętności biorę siostrę moją za żonę, ale tylko dla miłości potomstwa, w którym by było błogosławione imię Twoje na wieki wieków”<sup>15</sup>.

Miłość potomstwa i jego zrodzenie warunkuje powstanie rodziny. Przez nią zaś przebiega „organicznie Boży plan zbawienia”. „Rodzenie sprawia, że mężczyzna i kobieta (jego żona) poznają się wzajemnie w tym »trzecim«, który jest z nich obojga. W konsekwencji owo poznanie staje się odkryciem, poniekąd objawieniem w świecie widzialnym, nowego człowieka. W tym to, zrodzonym z kobiety-rodzicielki za sprawą mężczyzny-rodzica w nowym człowieku odtwarza się ten sam za każdym razem »obraz Boga«, który ukonstytuował samo człowieczeństwo pierwszego człowieka: »na obraz Boży go stworzył, stworzył mężczyznę i niewiastę«” (Rdz 1, 27)<sup>16</sup>.

Kolejne przeto pokolenia ludzkości, wypełniając ten „zamyśl Boży dotyczący małżeństwa i rodziny”, ułatwiają indywidualnemu człowiekowi udział w zbawczym planie Boga i stawanie się Bożym człowiekiem. Wychowują go również do mądrego życia wszystkimi przestrzeniami, w wymiarach ducha i serca. Przestrzenią myśli, przestrzenią modlitwy i przestrzenią miłości.

<sup>13</sup> Tamże, s. 43.

<sup>14</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Watykan 1989, s. 36n.

<sup>15</sup> Cyt. za: *Obrzędy sakramentu małżeństwa*, Katowice 1974, s. 47.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę...*, s. 79 n.

KS. JAN JACHYM  
Punkt Konsultacyjny ATK  
Łódź

## JEZUS O ANIOŁACH\*

### WSTĘP

W 1967 r. ukazała się książka *W co mamy wierzyć?* kardynała G. M. Garrona. Polskie tłumaczenie Henryki Augustynowicz-Ciecierskiej opublikowano w 1972 r. Przedstawiając prawdy wiary, prefekt Kongregacji Katolickiego Wychowania, omawia również zagadnienia istnienia duchów czystych – aniołów. Pisząc o aniołach, autor czyni taką uwagę: „Nie będzie w tym żadnej przesady, gdy powiemy, że aniołowie wyszli mody! Wolimy o tym nie myśleć z obawy, by nie stanąć przed ciężką i dla sumienia nie do rozwiązania sprawą: albo uznać wraz z Kościołem istnienie tych istot tajemniczych i tym samym w jakiś niemiły sposób znaleźć się wśród naiwnych i zacofanych, albo też opowiedzieć się otwarcie przeciwnie, a tym samym stanąć w równie niemiły sposób w niezgodności z wiarą Kościoła. Zachowuje się zatem rezerwę”<sup>1</sup>.

I rzeczywiście tak jest. Zauważa się, że tematyka o aniołach nie pojawia się w publikacjach teologicznych ostatnich dziesięcioleci. A w życiu chrześcijańskim, z jednej strony, matki coraz rzadziej uczą swe dzieci modlitwy do Anioła Stróża, przez zapomnienie czy brak wiedzy o jego pośrednictwie u Boga. Z drugiej strony, próbuje się szatana i duchy złe unicestwić, czyniąc z nich jedynie symbol zła. Papież Jan Paweł II w przemówieniu na audiencji generalnej 13 sierpnia 1986 r. powiedział: „Wstrząsające słowa Jana Apostoła: »cały świat leży w mocy złego« (1 J 5, 19) wskazują na obecność szatana w historii ludzkości, która nasila się w miarę jak człowiek i społeczeństwo odsuwają się od Boga. Wówczas też wpływ złego ducha może się pełniej i skuteczniej »zakonspirować«, co z pewnością odpowiada jego »interesom«. Najskuteczniej może działać wów-

---

\* Niniejszy artykuł stanowi treść wykładu, jaki Autor wygłosił podczas drugich Dni Biblii w Łodzi w 1998 r. Zob. tenże, *Ekumeniczne Dni Biblii w Łodzi w 1998 roku* w obecnym tomie „Łódzkich Studiów Teologicznych”.

<sup>1</sup> Cyt. za: G. Huber, *Mój anioł pójdzie przed tobą*, Warszawa 1983, s. 15.

czas, gdy udaje mu się skłonić człowieka, by zaprzeczał jego istnieniu w imię racjonalizmu lub jakiegokolwiek innego prądu myślowego, który nie chce wiedzieć o jego działaniu w świecie. Oczywiście działalność szatana nie eliminuje wolnej woli i nie niweczy zbawczego działania Chrystusa”<sup>2</sup>.

## 1. ANIOŁOWIE W STARYM TESTAMENCIE I LITERATURZE MIĘDZYTESTAMENTALNEJ

Pojęcie „anioł” – po grecku *angelos*, łacińskie *angelus* – jest odpowiednikiem hebrajskiego *mal'ak*. Treść tego słowa określa funkcję anioła jako wysłannika – posłańca Boga, a nie jego istotę<sup>3</sup>.

Biblia Starego Testamentu ukazuje postacie aniołów w ramach Bożego planu zbawienia człowieka. Nie precyzując ich natury, mówi o działalności aniołów zarówno dobrych, jak i złych (szatanów).

Aniołowie – istoty rozumne, ponadludzkie w swej działalności zależą od Boga. Nie ma w tych opisach niczego, co pozwalałoby utożsamiać aniołów z bóstwami politeistycznymi<sup>4</sup>. Biblijne teksty, mówiące o działalności aniołów, pokrewne są z wyobrażeniami aniołów w religiach wielkich kultur Asyrii i Babilonii, np.: cheruby postawieni u bram raju (Rdz 3, 24). Niekoniecznie musi to oznaczać bezpośrednie zapożyczenie czy przejęcie – jak twierdzą niektórzy uczeni. Mogła tu zaistnieć wspólna tradycja sięgająca do pierwotnego objawienia, a dająca swój wyraz w takich tekstach o przekonaniu, że istnieją duchy czyste – aniołowie – jako pośrednicy między Bogiem a ludźmi<sup>5</sup>. Tę działalność aniołów ukazują Stary Testament na przestrzeni wszystkich etapów historii Izraela. Od interwencji aniołów w życie Abrahama i patriarchów (np. Rdz 16, 9; 19, 1–23; 21, 19), poprzez czasy niewoli egipskiej i powrót do Ziemi Obiecanej, czyli cały okres dziejów Narodu Wybranego zapisany w Pięcioksięgu.

Także czasy Sędziów i okres monarchii naznaczone są działalnością aniołów. Łatwo o tym przekonać się, przeglądając hasło „anioł” w *Konkordancji do Biblii Tysiąclecia*, opracowanej przez J. Flisa<sup>6</sup>. Stary Testament przedstawia również postacie aniołów złych, zwłaszcza w Księgach: *Hioba* (2, 1) i *Zachariasza* (3, 1–2). Podsumujmy niejako całość problematyki zła tekstami jednej z ostatnich ksiąg

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Audiencja generalna, 13 VIII 1986*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 7 (1986), nr 8.

<sup>3</sup> Zob. hasło *Anioł*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, s. 605–612.

<sup>4</sup> Por. hasło *Aniołowie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1996, s. 13–14.

<sup>5</sup> Zob. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, Lublin 1972, s. 525.

<sup>6</sup> J. Flis, *Konkordancja do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa 1991, s. 2–4.

Starego Testamentu – *Księgi Mądrości*. Według której wszelkie zło, cierpienie i śmierć są skutkiem „zawiści diabła” (Mdr 2, 23–24)<sup>7</sup>.

Właściwy rozwój nauki Starego Testamentu o aniołach przypada na czasy judaizmu – po niewoli babilońskiej. W tym czasie Księgi: *Ezechiela*, *Daniela*, *Zachariasza*, *Hioba* i *Tobiasza* podejmują próbę określenia istoty aniołów i ich roli. *Księga Psalmów* włącza się w ten nurt zobrazowania angelologii<sup>8</sup>. Uświadamianie sobie, w tym okresie coraz dokładnej transcendencji Boga, wysuwa na pierwszy plan aniołów jako posłańców od Boga Jahwe do Narodu Wybranego. Poprzez aniołów człowiek może niejako dosięgnąć Boga. A przez ich pośrednictwo objawia się chwała, obecność i transcendencja Boga<sup>9</sup>.

Literatura międzytestamentalna, posługując się językiem i pojęciami Biblii, stanowi pomost między Starym a Nowym Testamentem. Problem aniołów poruszany w wyżej wymienionych księgach osiąga swój szczytowy punkt w tej literaturze.

Angelologia i demonologia Nowego Testamentu znajduje swoje wytłumaczenie w księgach z tego okresu, które Kościół katolicki określa jako apokryfy, a Kościół protestancki jako pseudoepigrafy. Szczególnie dużo na ten temat znajdujemy w *Księdze Henocha*, której przechowały się trzy wersje: etiopska, hebrajska i słowiańska<sup>10</sup>. Wersja etiopska, to dzieło złożone, a poszczególne części przypisywane są różnym autorom. Ich czas powstania określa się między II w. przed Chrystusem a I w. po Chrystusie. Bardzo szerokie omówienie problematyki aniołów dobrych i złych znajduje się właśnie w tej wersji, w części zatytułowanej *Księga czuwających*. Opisując bunt grupy aniołów, rozwija ona historię zawartą w Rdz 6, 1–4 – o połączeniu synów bożych z córkami ludzkimi.

Do tego obrazu nawiązuje również apokryficzna *Księga Jubileuszów*, dzieło powstałe w Palestynie w latach 167–140 przed Chrystusem.

Hebrajska wersja *Księgi Henocha* przedstawia aniołów jako członków dworu niebieskiego Pana Boga. Podobnie jak w tekstach psalmów (np.: Ps 18, 11; 99, 1; 148, 2). Mówi też o chórach anielskich podzielonych według stopni hierarchii z wyznaczonymi funkcjami w ramach liturgii niebiańskiej. Tu mają swój rodowód podziały aniołów na hierarchię, którą opisują Ojcowie Kościoła z IV w. św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom i św. Augustyn<sup>11</sup>.

Interesujący jest fakt, że odkryte po II wojnie światowej księgi Gminy Esseńskiej w Qumran, poświadczają liczne związki tej wspólnoty ze światem aniołów. Na podstawie odczytanych tekstów *Reguły Zrzeszenia* (1 QS), *Reguły Calego Zgromadzenia*

<sup>7</sup> L. Stachowiak, *Problematyka zła i jego sprawcy w Biblii*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 1975, nr 4, s. 83–88.

<sup>8</sup> J. Synowiec, *Wprowadzenie do Księgi Psalmów*, Kraków 1996, s. 165–169.

<sup>9</sup> X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 49

<sup>10</sup> R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 81–88.

<sup>11</sup> Istotny wpływ na późniejszą angelologię wywarł Pseudo-Dionizy Areopagita przez swe dzieło *O niebiańskiej hierarchii* (PG III, 200).

(1 QSa) oraz *Reguły wojny* (1 QM) wykazano paralelizm między liturgią zgromadzenia qumrańskiego a liturgią sprawowaną przez aniołów w niebie<sup>12</sup>.

## 2. PAN JEZUS O ANIOŁACH

Zarliwy chrześcijanin, poeta i dyplomata – Paul Claudel, napisał kiedyś tak: „Począwszy od anioła z raju aż do anioła z Apokalipsy, który zaręcza, że nie będzie czasu; począwszy od anioła, który pojawił się Mamre, aż do anioła, który ukazał się Zachariaszowi, począwszy od tych, którzy wychłostali Heliodora, aż do tego, który towarzyszył młodemu Tobiaszowi, począwszy od tego, który pocieszał Hagar, aż do tego, który uwolnił z kajdan św. Piotra, przez całą historię świętą, przebiegają ci bracia groźni, pouczający i współczujący”<sup>13</sup>.

To prawda zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie obecność aniołów jest rzeczywistością, która ma swój wpływ na realizację Bożego planu zbawienia ludzkości.

W Nowym Testamencie teksty o aniołach można podzielić na dwie grupy. Pierwsza to fragmenty mówiące o działalności i ich roli w konkretnych wydarzeniach. Któż nie pamięta Anioła Gabriela, który przynosi radosną wieść Zachariaszowi (Łk 1, 13.19), a Maryi zwiastuje poczęcie Syna Bożego (Łk 1, 26–37); czy anioła Pańskiego, który przychodzi do Józefa trzykrotnie. Po raz pierwszy, aby przyjął Maryję z Dzieciątkiem (Mt 1, 20), następnie by ratował Świętą Rodzinę, uciekając do Egiptu (Mt 2, 13), a następnie aby powrócił do „ziemi Izraela, bo już pomarli ci, którzy czyhali na życie Dzieciątka” (Mt 2, 20).

Druga grupa tekstów, to wypowiedzi Chrystusa Pana o aniołach. W ewangeliiach synoptycznych ten sam fragment występuje u trzech albo dwóch ewangelistów. Dlatego teksty paralelne będą tylko zasygnalizowane, jako że nie wnoszą nic nowego do omawianej problematyki.

Wypowiedzi Pana Jezusa zostały ułożone według pewnego schematu, ułatwiającego przedstawienie treści danych tekstów.

1. Natura aniołów – duchy czyste, zdolne do radości, ale ograniczone w swych możliwościach i zależne od Boga:

„Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będę się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30 por. Łk 20, 36);

„Tak samo, powiadam wam, radość powstaje u aniołów Bożych z jednego grzesznika, który się nawraca” (Łk 15, 10) – z przypowieści o drachmie;

„Lecz o dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, tylko sam Ojciec” (Mt 24, 36 por. Mk 13, 32);

<sup>12</sup> Zob. J. C. VanderKam, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996, s. 68.

<sup>13</sup> Cyt. za: G. Huber, dz. cyt., s. 27.

## 2. Miejsce przebywania – niebo:

„Strzeżcie się, żebyście nie gardzili żadnym z tych małych; albowiem powiadam wam: Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mego, który jest w niebie” (Mt 18, 10).

## 3. Liczba aniołów – trudna do przeliczenia:

„Czy myślicie, że nie mógłbym poprosić Ojca mego, a zaraz wystawiłby Mi więcej niż dwanaście zastępów aniołów” (Mt 26, 53).

Stosunek do Jezusa Chrystusa – zależność w działaniu:

„Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Ujrzyście niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego” (J 1, 51);

„Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego razem z aniołami swoimi i wtedy odda każdemu według jego postępowania” (Mt 16, 27; por. Łk 9, 26 = Łk 12, 8);

„Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały” (Mt 25, 31 ; por. Mk 8, 38).

## 4. Zadania aniołów:

„... tak będzie przy końcu świata. Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia i tych, którzy dopuszczają się nieprawości i wrzucą ich w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów” (Mt 13, 40<sup>b</sup>–42) – z przypowieści o chwaście;

„Tak będzie przy końcu świata: wyjdą aniołowie, wyłączą złych spośród sprawiedliwych” (Mt 13, 49) – z przypowieści o sieci;

„Pośle On [Syn Człowieczy] swoich aniołów z trąbą o głosie potężnym i zgromadzą Jego wybranych z czterech stron świata” (Mt 24, 31; por. Mk 13, 27);

„Umarł żebrak i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama” (Łk 16, 22) – z przypowieści o bogaczu i Łazarzu.

## 5. Aniołowie źli – szatan:

– „Nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł; żniwem jest koniec świata, a żeńcami są aniołowie” (Mt 13, 39) – z przypowieści o chwaście;

– „Wtedy odezwie się i do tych po lewej stronie: »Idźcie precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!«” (Mt 25, 41).

### 3. TREŚĆ TEOLOGICZNA WYPOWIEDZI PANA JEZUSA O ANIOŁACH

Przytoczone teksty świadczą, że aniołowie są częścią składową nauczania Jezusa. Sposób wyrażania się o nich świadczy, że Jezus Chrystus przedstawia aniołów jako istoty rzeczywiste i działające. Nie można się zgodzić ze zdaniem angikańskiego biskupa i profesora w Cambridge, które głosi w książce *W co nie wierzyć*, opublikowanej w latach siedemdziesiątych:

„...w oczach wielu ludzi aniołowie tylko obciążają szalę imaginacji i nieprawdopodobieństw, jaka przygniata Ewangelię. Zamiast przedstawić wiarę jako

bardziej realną, udaje im się znakomicie pozbawić ją wszelkiego realizmu, i tak jeszcze bardziej cofnąć ją w mglistą dal. Temu nie da się zaprzeczyć”<sup>14</sup>.

Otóż da się zaprzeczyć i trzeba to uczynić.

Obecnie tak krańcowych opinii już się nie spotyka. *Słownik wiedzy biblijnej* opracowany pod patronatem Uniwersytetu w Oxfordzie, przedstawia aniołów jako istoty realne i mające swoje zadanie w pośrednictwie między Bogiem a ludźmi<sup>15</sup>. Przyjmując naukę Jezusa zapisaną w Ewangeliach, nie można czynić tego wybiórczo i dowolnie. Takie podejście przeczy bowiem prawdzie logicznej i historycznej Dobrej Nowiny, a której coraz pełniejszy obraz zawdzięczamy badaniom nad tekstami Ewangelii, przeprowadzanymi zarówno metodą *Formgeschichte*, jak i *Redaktionsgeschichte*<sup>16</sup>.

Treść teologiczna wypowiedzi Pana Jezusa o aniołach wyraźnie ukazuje ich przyporządkowanie Jezusowi Chrystusowi. Nadprzyrodzone życie aniołowie zawdzięczają łasce Chrystusa, który jest źródłem wszelkiej świętości istot rozumnych. Działalność zaś aniołów w świecie rzeczywistości ziemskich jest nierozdzielnie związana z historią zbawienia człowieka. W Nowym Testamencie uwidacznia się ta funkcja aniołów od momentu zwiastowania i wcielenia aż po zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Wtedy to anioł obwieszcza koniec teofanii Chrystusa na ziemi oraz zapowiada paruzję Chrystusa (Dz 1, 10–11).

W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się wypowiedź Jezusa o aniołach „wstępujących i zstępujących” z Ewangelii św. Jana (J 1, 51). Święty Augustyn wyjaśnia ten *logion*, że ten sam Jezus jest równocześnie u góry i na dole. „Jest on w niebie, górze, aby oświecać ludzi i wzywać ku sobie. I jest równocześnie na dole, na ziemi, aby w swoim Kościele, który jest Jego Ciałem, cierpieć prześladowanie (Ef 1, 23). Pomiędzy tą górną i dolną sferą unoszą się aniołowie, aby wchodzić i schodzić aż do czasu paruzji”<sup>17</sup>.

Aniołowie, przebywając zasadniczo w niebie, oglądają Oblicze Boga Ojca (Mt 18, 10) sprawują straż nad losem ludzi. Zależni od Jezusa Chrystusa (Mt 16, 27), spełniają Jego polecenia. Towarzysząc Synowi Człowieczemu, zgromadzą wybranych (Mt 24, 31), a z Bożego królestwa usuną potępionych (Mt 13, 41). Mimo że nie znają daty sądu ostatecznego, ograniczeni w swej wiedzy (Mt 24, 36), będą jego wykonawcami (Mt 13, 39. 49; 24, 31).

Cała nauka objawiona o aniołach, jak wynika z przytoczonych wcześniej tekstów, koncentruje się w Nowym Testamencie wokół osoby i dzieła Jezusa Chrystusa – Boga Człowieka. Nie można więc aniołów stawiać na równi z Chrystusem ani otaczać kultem boskim (Kol 2, 18; Ap 19, 10; 22, 8–9), ani tym bardziej zaprzeczać ich istnieniu i działaniu.

<sup>14</sup> Cyt. za: G. Huber, dz. cyt., s. 15.

<sup>15</sup> Zob. hasło *Aniołowie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, s. 13–14.

<sup>16</sup> K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji*, Warszawa 1986.

<sup>17</sup> Zob. G. Huber, dz. cyt. s. 11–12.



---

W podsumowaniu należy stwierdzić jeszcze raz, że teksty Biblii, a zwłaszcza wypowiedzi samego Jezusa o aniołach, mówią nie tylko o ich realności, ale i o roli w życiu ludzi. Życie człowieka od dzieciństwa (Mt 18, 10) aż do zgonu (Łk 16, 22) jest otoczone opieką (Ps 34, 8; 91, 10–13) i wstawiennictwem (Hi 33, 23–24; Za 1, 12; Tb 12, 12) aniołów.

W IV wieku chrześcijaństwa św. Bazylia Wielki uczył, że „każdy wierny ma u swego boku anioła jako opiekuna i stróża, by prowadził go do życia”<sup>18</sup>.

Wszyscy przeto, którzy prowadzą autentyczne życie chrześcijańskie, już tu na ziemi uczestniczą „przez wiarę w błogosławionej wspólnocie aniołów i ludzi, zjednoczonych w Bogu”<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Bazylia Wielki, *Adversus Eunomium*, 3, 1 (PG 29, 656 B).

<sup>19</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 88.



KS. ANDRZEJ KOCIOLEK  
Łódź

## TRYNITARNO-ZBAWCZY CHARAKTER KOŚCIOŁA PODSTAWĄ EKLEZJALNEGO UKIERUNKOWANIA WSPÓŁCZESNEJ KATECHEZY

Minęło prawie trzydzieści pięć lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II. Mówi się, że był to Sobór Kościoła o Kościele. Dzisiaj, analizując prawdę i tajemnicę Kościoła, należy stwierdzić, że Kościół od Soboru w szerokim zakresie interpretuje sam siebie. Poddaje się badaniu pod różnymi, wielostronnymi aspektami, a także wpatruje się w swój obraz zawarty w Piśmie Świętym, Tradycji i w licznych wypowiedziach na własny temat<sup>1</sup>.

Eklezjologia tradycyjna przybliżyła nam Kościół w aspekcie socjologiczno-jurydycznym<sup>2</sup>. Budzenie się świadomości wspólnoty, niechęć wobec zbytniego akcentowania elementów organizacyjnych w Kościele<sup>3</sup>, ruch odnowy biblijno-liturgicznej, odrodzona patrystyka, a także zbliżenia ekumeniczne<sup>4</sup> stały się mo-

---

<sup>1</sup> A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia. Węzłowe problemy Vaticanum II w aspekcie ekumenicznym*, Warszawa 1993, s. 98; por. J. Szymik, *Troska o syntezę. Eklezjologia u progu trzeciego tysiąclecia*, „Ateneum Kapłańskie” 123 (1994), s. 41–42.

<sup>2</sup> „Tendencje zmierzające do wyjaśnienia struktury Kościoła w aspekcie socjologicznym wychodzą z założenia, że Kościół jest społecznością o charakterze moralno-religijnym. Za podstawę służy im definicja Kościoła będąca w obiegu od czasów Roberta Bellarmina. Bellarmin definiuje Kościół jako zgromadzenie ludzi wyznających tę samą wiarę chrześcijańską i przyjmujących te same sakramenty, złączonych pod kierownictwem legalnej hierarchii, a szczególnie biskupa rzymskiego, będącego zastępcą Chrystusa na ziemi [...]. Tendencje zmierzające do wyjaśnienia struktury Kościoła w aspekcie jurydycznym wychodzą z założenia, że Kościół jest instytucją prawno-organizacyjną. U podstaw tej tendencji leży również inne sformułowanie Roberta Bellarmina, według którego Kościół jest ustrojowo podobny do społeczności świeckich, o takich samych cechach zewnętrznych, jak naród, królestwo czy republika. Reprezentują go bowiem pasterze, a pełen autorytet w dziedzinie wiary i jurysdykcji centralizuje się w papieżu jako głowie Kościoła i symbolu jedności”. Por. R. Łukaszyc, *Kościół jako wspólnota w Chrystusie*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969), nr 3, s. 4.

<sup>3</sup> H. Bogacki, *Misterium Kościoła pielgrzymującego*, w: *Kościół w świetle Soboru*, pod red. H. Bogackiego SJ, S. Moysy SJ, Poznań 1968, s. 62.

<sup>4</sup> F. Blachnicki, *Kościół jako wspólnota*, Lublin 1994<sup>2</sup>, s. 16.

tywem rozwoju idei Kościoła jako wspólnoty. Również dokumenty Soboru Watykańskiego II ukazują nam obraz Kościoła – wspólnoty, opartej na doskonałej *communio* Trójcy Świętej<sup>5</sup>.

## 1. TRÓJCA ŚWIĘTA WZOREM JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, podejmując istotną prawdę o wspólnotcie Kościoła, uwzględnia w sposób zasadniczy związki łączące go z Trójcą Świętą. Takie ujęcie wspólnoty Kościoła jest nawiązaniem do spojrzenia na Kościół charakterystyczny dla Nowego Testamentu oraz do wypowiedzi Ojców Kościoła<sup>6</sup>.

Łączność ludzi między sobą we wspólnotcie Kościoła nie ogranicza się do ludzkich skłonności czy upodobań, lecz sięga również wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Zbawienie ludzi i wspólnotowe życie łaski dokonało się przez zbawcze działanie samego Boga<sup>7</sup>. Rzeczywistość Kościoła stała się wyrazem odwiecznego Bożego planu zbawienia ludzi<sup>8</sup>. „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zamysłu swej mądrości i dobroci, stworzył świat cały, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym; nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, »który jest obrazem Boga niewidzialnego, pierwotnym wszelkiego stworzenia« (Kol 1, 15)» (KK 2). Zbawczy plan i zamierzenia Boże czynią wspólnotę Kościoła narzędziem i zaczątkiem zbawienia<sup>9</sup>. Cała jego naturalna i nadprzyrodzona rzeczywistość jest realizacją wiekuistych planów Bożych<sup>10</sup>. Inaczej mówiąc, został podkreślony niewidzialny i widzialny wymiar tajemnicy

<sup>5</sup> A. Skowronek, dz. cyt., s. 248; por. R. Łukaszyk, art. cyt., s. 13.

<sup>6</sup> H. Bogacki, dz. cyt., s. 63–64; por. tenże, *Synteza soborowej eklezjologii*, „Collectanea Theologica” 37 (1967) 3, s. 183–184.

<sup>7</sup> E. Ozorowski, *Trynitarna struktura chrześcijańskiego „communio”*, „Collectanea Theologica” 41 (1971) 4, s. 60–61.

<sup>8</sup> W. Granat, *Konstytucja dogmatyczna „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II*, „Collectanea Theologica” 36 (1966) 1, s. 61.

<sup>9</sup> Por. T. Wilski, *Zagadnienie „zróżnicowania” w jedności stwórczego i zbawczego działania Trójcy Świętej*, „Collectanea Theologica” 45 (1975) 3, s. 31–48.

<sup>10</sup> „Bóg postanowił powołać ludzi do szczególniejszego uczestnictwa w jego życiu wewnętrznym, a kiedy jego plany napotkały na opór ze strony pierwszych ludzi popadłych w niewolę zła (a także następnych pokoleń), Stwórca zamierzył wyzwolić całą ludzkość przez Chrystusa Odkupiciela; wierzących zaś w tego pośrednika pragnął zjednoczyć w Kościele, który zapowiedziany od początku istnienia człowieka, a przygotowany w historii Izraela i przymierzu Boga z nim, ustanowiony w czasach Chrystusa, ujawniony w zesłaniu Ducha Świętego otrzyma przy końcu wieków chwalebne uwieńczenie”, W. Granat, *Misterium Kościoła. Refleksje nad pierwszym rozdziałem Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”*, „Zeszyty Naukowe KUL” 9 (1966), nr 3, s. 3.

jedności Kościoła, który jest zakorzeniony w tajemnicy życia Trójcy Świętej<sup>11</sup>. Sposób, w jaki Trójca Święta jest wzorem i zasadą tajemnicy jedności Kościoła, bardzo dobitnie wyjaśnia drugi rozdział Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: „Kiedy Pan Jezus modli się do Ojca, aby »wszyscy byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy« (J 17, 21–22), otwierając przed rozumem ludzkim niedostępne perspektywy, daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości. To podobieństwo ukazuje, że człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego” (KDK 24).

Jedność Kościoła ma swoje oparcie w Tajemnicy Trójcy Świętej, gdzie indywidualność Osób i wspólnota natury istnieją w najdoskonalszy i niewyraźalny sposób: „Tak to cały Kościół okazuje się jako »lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego«” (KK 4).

Jedność wspólnoty Kościoła wywodzi się z Boga i dlatego w swej istocie jest duchowa, wewnętrzna i nadprzyrodzona. Ma ona trynitarnie znamię w swej istocie i bycie. Sprawcą jedności Kościoła jest Duch Święty, ośrodkiem zaś jest Chrystus, a celem jest zespolenie z Ojcem<sup>12</sup>. Trójca Święta jest więc źródłem i początkiem wspólnoty przez łaskę. Sam Bóg na skutek wolnego zamysłu nawiązał zerwany przez grzech kontakt z człowiekiem. Syn Boży, wypełniając wolę Ojca, przyjął ludzką naturę, a w Duchu Świętym dokonała się unia hipostatyczna wcielonego Słowa. Zatem w Chrystusie dokonało się zjednoczenie ludzkości z Bogiem, a u źródeł chrześcijańskiej wspólnoty ogniskuje się wspólnotowe życie Trójcy Świętej. Trójca Święta jest więc początkiem i wzorem ludzkiej jedności (komunii) na płaszczyźnie nadprzyrodzonej. Szczytem zjednoczenia człowieka z Bogiem stało się Paschalne misterium wcielonego Słowa, natomiast źródłem i wzorem nadprzyrodzonej jedności międzyludzkiej jest relacja zachodząca w Bogu pomiędzy Synem i Ojcem, a także pomiędzy Synem w jedności z Ojcem i Duchem Świętym. Trójca Święta, będąca fundamentem zjednoczenia, zaprasza ludzi do tworzenia wspólnoty<sup>13</sup>. Elementem konstytutywnym zawiązania wspólnoty Kościoła staje się uobecnienie wcielonego Boga, polegające na samoudzielaniu się Boga w Chrystusie przez Ducha Świętego<sup>14</sup>. Inaczej mówiąc, w kształtowanie jedności Kościoła zaangażowane są poszczególne Osoby Boskie<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Por. S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wrocław 1985, s. 134–143; por. J. Szymik, dz. cyt., s. 42–43.

<sup>12</sup> E. Ozorowski, *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*, Wrocław 1983, s. 75; por. T. Siudy, *Maryja jako członek Kościoła według współczesnej teologii katolickiej*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 7 (1979), s. 16–17.

<sup>13</sup> E. Ozorowski, *Trynitarna struktura...*, art. cyt., s. 61.

<sup>14</sup> J. Krucina, *Wspólnotowa struktura Kościoła*, „Znak” 20 (1968), s. 1110.

<sup>15</sup> „Bóg Ojciec, tworząc odwieczny plan zbawienia, wbudował w tajemnicę Chrystusa-Zbawiciela powstanie Kościoła jako wybranego Ludu Bożego i postanowił, że Lud ten będzie jeden,

Trynitarna jedność Kościoła jest zdobywana i urzeczywistnia się także w zewnętrznych przejawach życia. Tymi czynnikami jedności Kościoła są wiara, kult i zwierzchnictwo. Święty Paweł w *Listie do Efezjan* uzasadnia tę jedność, stwierdzając, że: „Jedno jest Ciało i jeden Duch, bo też zostaliście wezwani do jednej nadziei, jaką daje wasze powołanie. Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest i działa ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4, 4–6)<sup>16</sup>. Święty Paweł ukazuje integracyjną rolę chrztu, przez chrzest bowiem wierni stają się członkami Ciała Chrystusa (por. Ef 4, 5.16.22–25; 5, 4.25.26.30)<sup>17</sup>. Ludzie przez życie z wiary i przez sakramenty zostają wszczępieni w Ciało Chrystusa, stając się w ten sposób nowym stworzeniem i tworzą wspólnotę z Chrystusem, a przez Niego z całą Trójcą Świętą. Łączność Kościoła z Trójcą Świętą jest niewidzialna i duchowa, ale dzięki Chrystusowi nabiera ona również charakteru wewnętrznego i zewnętrznego. Stąd mamy także do czynienia z widzialnością wspólnoty Kościoła Chrystusowego. Zdaje się, że w takim rozumieniu dobrze oddaje to wypowiedź św. Pawła: „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).

Podstawą integracyjną wiernych w Chrystusie oraz ich wzajemnej jedności w początkach tworzenia wspólnoty eklezjalnej jest wiara i chrzest (por. Kol 2, 12). Dlatego można powiedzieć, że rzeczywistość wspólnoty Kościoła w jej organicznej strukturze jest widzialnym sakramentem budującym jedność Ludu Bożego w Chrystusie<sup>18</sup>.

Najpełniej rozwija się jedność Kościoła w sprawowaniu Eucharystii, która jest sakramentem jedności wszystkich wiernych poprzez zjednoczenie z Chrystusem. Eucharystia jest zatem źródłem jedności całego Kościoła<sup>19</sup>. Wierni zgromadzeni na sprawowaniu Eucharystii uświadamiają sobie zjednoczenie z Chrystusem, ale również zadania i cele, które włączają w historię zbawienia, zapoczątkowaną przez Boga w Starym Testamencie. Tę historię zbawienia dopełnił Chrystus przez swoje misterium paschalne, wydając siebie na ofiarę za wielu. Dzięki zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu, które spowodowało zesłanie Ducha Świętego,

---

organicznie zwarty, choć nie zabraknie w nim, jak w tajemnicy Trójcy Świętej, wielości i zbawieniego zróżnicowania”. S. Nagy, dz. cyt., s. 135.

<sup>16</sup> S. Moysa, *Jedność Kościoła w ujęciu dekretu o ekumenizmie*, „Collectanea Theologica” 37 (1967), 2, s. 5.

<sup>17</sup> H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 106.

<sup>18</sup> Por. M. Żurowski, *Wspóluczestnictwo kościelne „Ius ad communionem”*, Kraków 1979, s. 20–21; por. F. Woronowski, *Zagadnienie aktualności „teologii pastoralnej”*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969) 4, s. 46–47

<sup>19</sup> J. M. Szymusiak, *Zgromadzenie eucharystyczne wyrazem misterium Kościoła*, w: *Kościół w świetle Soboru*, s. 138–139.

Chrystus na nowo gromadzi Lud Boży, by zjednoczyć go ze sobą i z Bogiem Ojcem, aby w przyszłości cała ludzkość stała się jedną wielką wspólnotą (por. KL 5–13)<sup>20</sup>.

Sobór Watykański II w nowym spojrzeniu na Kościół zdystansował się od jurydycznego ujęcia, jednakże nie odrzucił instytucjonalnej struktury Kościoła, ale uwypuklając jego duchowy charakter, podkreślił wyraźnie funkcję służebną wobec wspólnoty<sup>21</sup>. Można powiedzieć, że widzialny wymiar tajemnicy jedności Kościoła, składający się z elementów składowych osiągalnych dla naturalnego poznania ludzkiego, zakorzeniony jest w tajemnicy zbawienia i uświęcenia przy udziale Trójcy Świętej. Hierarchiczna struktura Kościoła jest przedłużeniem apostołatu Dwunastu z Piotrem na czele, a fundamentem tej jedności jest Chrystus. Urząd Piotrowy i Kolegium ma pełnić rolę służebną w wierze i jedności i ma stanowić widzialny znak jedności Kościoła. Struktura hierarchiczna Kościoła, z jednej strony, stanowi wyraźny współczynnik tajemnicy jedności, a zarazem z drugiej strony, kształtuje wezwanie do tej jedności poprzez konkretne życie wszystkich członków wspólnoty kościelnej<sup>22</sup>.

Widzialny wymiar jedności Kościoła stanowi również prawo miłości, które jest podstawową normą życia chrześcijańskiego, a które ukazuje drogę ludzkiego zbawienia. Szczególnego znaczenia nabiera prawo miłości bliźniego, pozostające w relacji do miłości Boga, które nazwane zostało przez Chrystusa nowym przykazaniem i ma ogólnoludzki zasięg. Miłość owa została dana i pozyskali ją ci, których łączy to prawo w jedną wspólnotę, ale jest ona również zadana przez wprowadzanie jej w czyn<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> W. Świerżawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1982, s. 309.

<sup>21</sup> A. Skowronek, dz. cyt., s. 147.

<sup>22</sup> „Celem i głównym zadaniem hierarchii z następcą Piotra jako głową jest wypełnienie przez Kościół roli środowiska zbawienia, poprzez misję strzeżenia i głoszenia prawdy objawionej oraz posługiwanie w udostępnianiu łaski. Rozumiana w ten sposób ekonomia w rozdawnictwie skarbów zbawienia wysłużonych przez Chrystusa, stanowi istotny element tajemnicy Kościoła (będącego równocześnie i wspólnotą zbawianych i narzędziem zbawienia), stanowiący również i jedno ze źródeł, a zarazem współczynnik jego jedności”. S. Nagy, dz. cyt., s. 140; H. Bogacki, *Nauka Vaticanum II o charyzmatycznej strukturze kościoła*, „Collectanea Theologica” 41 (1971) 3, s. 91; S. Moysa, *Z problematyki charyzmatów Ducha Świętego*, „Collectanea Theologica” 47 (1977) 3, s. 17; por. tenże, *Kościół katolicki wobec zjednoczenia chrześcijan*, w: *Kościół w świetle Soboru*, s. 368.

<sup>23</sup> „Tak więc i prawo miłości tak swoiście, ale i tak zdecydowanie sformułowane przez Chrystusa, stanowi jednoznacznie zarysowujący się współczynnik i przejaw tajemnicy jedności Kościoła w jej płaszczyźnie widzialnej. Wprowadza ona również w sferę tzw. »miłości zadanej« stanowiącej odpowiednik tzw. »miłości danej« (»udzielonej«). Ta ostatnia utożsamia się z obiektywnym porządkiem struktury Kościoła, mającym jak wiadomo swoje źródło w zaangażowaniu trynitarnym. Istotnym, choć nie najważniejszym elementem tej struktury jest ekonomia pośrednictwa w udostępnianiu dzieła zbawczego Chrystusa”, por. S. Nagy, dz. cyt., s. 141.

Zadaniem jest także dar jedności (Ef 4, 2–6)<sup>24</sup>. Mówiąc o jedności i prawie miłości, nie można pominąć jeszcze jednego ważnego problemu, a mianowicie dążeń ekumenicznych. Soborowy dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* opowiada się za braterskim dialogiem, a także za potrzebą wewnętrznego nawrócenia i odnową struktur kościelnych. Bardzo istotne znaczenie w tej drodze do jedności ma wyrażenie: Kościół Jezusa Chrystusa, a nie jak dotychczas: Kościół rzymski. Takie ujęcie zakłada, że wspólnoty chrześcijańskie, będące poza Kościołem rzymskim, też mają prawdziwe elementy i dobra wiary Chrystusowej oraz charakter zbawczy. Kościół Chrystusowy ciągle jest w drodze, jest święty, ale jest też grzeszny, jest jeden, ale również dąży do jedności, zdobył pełnię prawdy, ale wciąż jej poszukuje. Świadomość, że Trójca Święta jest przyczyną sprawczą i wzorcem jedności w Kościele, czyli wzorcem pojednanej różnorodności, winna pobudzić do intensywnych wysiłków, by przez modlitwę, braterski dialog, zrozumienie i przyjaźń budować cywilizację miłości i pokoju<sup>25</sup>.

Reasumując powyższe rozważania dotyczące jedności Kościoła w tajemnicy Trójcy Świętej, należy zaznaczyć, że nie sposób ująć ich jednoznacznie, dogłębnie i zadowalająco, tak jak trudno jest zdefiniować i wyjaśnić tajemnicę Trójcy Świętej czy tajemnicę samego Kościoła. Tajemnicę jedności Kościoła możemy ujmować w wymiarze niewidzialnym (por. KK 1–8; DE 3) i widzialnym<sup>26</sup>, możemy również ukazać jej statyczną jedność i jedność dynamiczną<sup>27</sup>, oraz w aspekcie wertykalnym i horyzontalnym. Prawdziwa bowiem jedność Kościoła zawsze musi prowadzić do zjednoczenia z Trójcą Świętą, która jest wzorem jedności, a zarazem do zjednoczenia na płaszczyźnie międzyludzkiej. Takie jest posłannictwo Kościoła, który wypełniając Chrystusowe prawo miłości, otwarty jest na ekumeniczny dialog i problemy całego świata<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> „Te dwa aspekty potwierdzają, że jedność Kościoła nie jest jakimś czystym postulatem, kościelno-organizatorskim celem, nie jest czymś, co należy dopiero umiejętnie tworzyć. Ta jedność jest już w Chrystusie rzeczywistością jako owoc Ducha. Ten dar jedności jest równocześnie także zadaniem. Dlatego wszystkie podziały w wierze są sprzeciwieniem się woli Bożej oraz rzeczywistości Chrystusa, a także są zgorzeniem i grzechem. One zaciemniają również obraz Kościoła na zewnątrz i uniemożliwiają mu służbę jedności w świecie, zwłaszcza pokoju i pojednania, która została zlecona Kościołowi”, K. Macheta, *Wymiar eklezjologiczny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, pr. zbior. pod red. M. Majewskiego, Kraków 1991, s. 54.

<sup>25</sup> Por. L. Górka, *Od unionizmu do ekumenizmu*, w: *Kościół czy Kościół. Wybrane zagadnienia z ekumenizmu*, Warszawa 1995, s. 118–121.

<sup>26</sup> Por. S. Nagy, dz. cyt., s. 134–143.

<sup>27</sup> Por. S. Moysa, dz. cyt., s. 385–387.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 404.



## 2. WSPÓLNOTA KOŚCIOŁA – WSPÓLNOTĄ ZBAWCZĄ

Pojęcie wspólnoty (gr. *koinonia*), z którym spotykamy się w Nowym Testamencie, nie pochodzi z języka biblijnego. Już wcześniej miało znaczenie świeckie i religijne, a gdy zostało przejęte przez Nowy Testament nabyło również treści sakralnej, nadprzyrodzonej<sup>29</sup>. W znaczeniu świeckim pojęcie wspólnoty opiera się na związkach krwi i powinowactwa, a także na wzajemnych porozumieniach czy realizowaniu wytyczanych celów. Tak powstałe wspólnoty w znaczeniu klasycznym przyjmują formę małżeństwa i rodziny. Natomiast w znaczeniu szerszym tworzą postać narodu, społeczności państwowej, towarzystwa, zgromadzenia, spółki, kongregacji itp. Można je podzielić również na dwie zasadnicze grupy: będą to więc wspólnoty, które opierają się na ludzkiej naturze i dotyczą istoty człowieka oraz sztuczne organizacje istniejące na podstawie zewnętrznych umów, przepisów, czy też zobowiązań<sup>30</sup>. Wspólnota ma także treść religijną. W religii wczesnogreckiej, w uformowanym politeizmie czy w epoce hellenistycznej pojęcie to oznaczało zjednoczenie ludzi z bóstwem podczas ofiar biesiadnych<sup>31</sup>.

Biblijne czy sakralne rozumienie pojęcia treści *koinonia* nie przekreśla jego świeckiego znaczenia, wybiega jednak znacznie dalej, bo ubogaca o wymiar nadprzyrodzony<sup>32</sup>. Dlatego można powiedzieć, że powiązanie płaszczyzny naturalnej z nadprzyrodzoną wyróżnia chrześcijańską wspólnotę od innych społeczności, ponieważ łączność ludzi ze sobą sięga życia wewnętrznego Trójcy Świętej<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> R. Łukaszyk, art. cyt., s. 10.

<sup>30</sup> E. Ozorowski, *Trynitarna struktura...*, s. 59–60; por. także A. Zuberbier, hasło: *Wspólnota*, *Słownik teologiczny*, t. II, pod red. A. Zuberbiera, s. 377–381.

<sup>31</sup> R. Łukaszyk, dz. cyt., s. 10.

<sup>32</sup> Tamże, s. 11.

<sup>33</sup> „Religijne rozumienie *communio*, jakkolwiek nie przekreśla cech wyżej wymienionych (naturalnych), to jednak idzie znacznie dalej, bo poszerza o wymiar nadprzyrodzony. Związki naturalne (pokrewieństwo, powinowactwo, umowa) mają tu o tyle znaczenie, o ile stanowią podstawę do działania łaski w myśl zasady: *gratia non destruit naturam, sed eam supponit, elevat et perficit*. Taki sens posiada termin *communio (koinonia)* w Piśmie św., na takie jego znaczenie wskazują późniejsze ujęcia tego wyrazu, taką też treść podkłada pod to słowo konst. *Gaudium et spes*, gdy mówi o wspólnocie ludzkiej jako bazującej na wewnętrznym powołaniu człowieka i wzajemnej zależności jednostki od społeczeństwa, wspólnocie realizowanej poprzez popieranie wspólnego dobra, poszanowanie osoby ludzkiej, szacunek i miłość względem przeciwników, równość i sprawiedliwość społeczną, altruizm, odpowiedzialność oraz związek z wcielonym Słowem. Powiązanie płaszczyzny naturalnej z nadprzyrodzoną jest cechą wyróżniającą wspólnotę chrześcijańską od innych tego rodzaju społeczności, ponieważ nadaje jej specyficzny charakter oraz ukazuje jej właściwy zasięg i wymiar. Łączność bowiem ludzi ze sobą w tym świetle nie ogranicza się do ludzkich upodobań i skłonności, ale sięga wewnętrznego życia Trójcy Świętej”, E. Ozorowski, *Trynitarna struktura...*, s. 60.

W Nowym Testamencie treść pojęcia *koinonia* wyjaśniają: św. Paweł i św. Jan. Wypowiedzi Apostołów na ten temat wyrażają dwuwymiarową strukturę wspólnoty Kościoła: wertykalną i horyzontalną<sup>34</sup>. Płaszczyznę wertykalną w sposób szczególny wyraził św. Paweł, gdy zwracał się do Koryntian „...Bóg, który powołał nas do wspólnoty z Synem swoim Jezusem Chrystusem, Panem naszym” (1 Kor 1, 9; por. 1 Kor 10, 16–20; 2 Kor 13, 13; Flp 2, 1). Natomiast o wspólnocie na płaszczyźnie horyzontalnej św. Paweł mówi, gdy dziękuje Filipianom za współudział w głoszeniu Ewangelii (Flp 1, 5; por. 2 Kor 8, 4; Rz 15, 26; 2 Kor 9, 13; Gal 2, 9). W tych tekstach została przez św. Pawła wyrażona forma współżycia chrześcijan we wspólnocie z Trójcą Świętą (płaszczyzna wertykalna), oraz wszystkich chrześcijan między sobą (płaszczyzna horyzontalna). Również św. Jan powiada: „Jeżeli mówimy, że mamy z Nim [Chrystusem] współuczestnictwo, a chodzimy w ciemności, kłamiemy i nie postępujemy zgodnie z prawdą. Jeżeli zaś chodzimy w światłości, tak jak On sam trwa w światłości, wtedy mamy jedni z drugimi współuczestnictwo” (1 J 1, 6–7; por. 1 J 1,3). Według św. Jana warunkiem wspólnoty z Chrystusem jest wspólnota chrześcijan między sobą. Dlatego można powiedzieć, że z jednej strony, istnieje wspólnota, która jest zorientowana ku Chrystusowi (płaszczyzna wertykalna), natomiast, z drugiej, wspólnota polegająca na więzi, która łączy ludzi ze sobą (płaszczyzna horyzontalna). Wydaje się, że w świadomości religijnej chrześcijan okresu apostołskiego takie właśnie było rozumienie Kościoła jako wspólnoty<sup>35</sup>.

Wszystkie teksty Nowego Testamentu, mówiące o Kościele, wskazują na jego wspólnotowy charakter<sup>36</sup>. Problematykę tę odnajdujemy również w Tradycji<sup>37</sup>. Podobnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II obecna jest idea Kościoła jako wspólnoty<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Ks. R. Łukaszyk podaje za *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* trzy znaczenia pojęcia *koinonia* w Piśmie Świętym: 1) mieć udział w czymś, 2) dawać udział w czymś, 3) wspólnota; por. R. Łukaszyk, art. cyt., s. 10–13.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 11–13.

<sup>36</sup> E. Ozorowski, *Kościół...*, s. 59.

<sup>37</sup> „Począwszy od przeł. IV i V w. w Składzie Apostolskim po słowach »wierzę... w święty Kościół powszechny« zaczęto dodawać »świętych obcowanie«. Łacińska formuła tego artykułu wiary – *communio sanctorum* – posiadała początkowo sens rzeczowy. Przez *sanctorum* – od *sancta* (1 os. l. mn.) – rozumiano rzeczy święte (sakramenty, łaska itp.). Potem zaczęto jej nadawać znaczenie osobowe. Przez *sanctorum* – od *sancti* (1 os. lm.) – rozumiano świętych. Kiedy za tych ostatnich zaczęto uważać tylko mieszkańców nieba, artykuł *de communionem sanctorum* znalazł się w eschatologii. Dzisiaj powszechnie się utrzymuje, że artykuł ten jest przedłużeniem wyznania wiary w Kościół. Określa on wiarę w Kościół jako uczestnictwo w rzeczach świętych i jako wspólnotę lub obcowanie świętych. Posiada on sens szeroki, ponieważ obejmuje swoim zasięgiem ludzi na ziemi, dusze w czyśćcu i świętych w niebie, jak też uwzględnia wszelki sposób i rodzaj udziału w misterium łaski”, E. Ozorowski, *Kościół...*, s. 60.

<sup>38</sup> A. Skowronek, dz. cyt., s. 248.

Współczesna eklezjologia, podejmując myśl soborową, ujmuje problematykę wspólnotowego charakteru Kościoła przede wszystkim w powiązaniu z biblijnymi określeniami Kościoła jako Ciała Chrystusa i jako Ludu Bożego<sup>39</sup>. Choć na pierwszy rzut oka wydaje się, że te dwa określenia Kościoła stoją jakby w dialektycznym przeciwieństwie, jednakże wzięte komplementarnie przybliżają nam istotę Kościoła<sup>40</sup>. Łukaszyk np. podkreśla, że Kościół jest w widzialnej postaci Ludem Bożym i równocześnie od strony wewnętrznej jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, a ponadto jest wspólnotą braterską w ramach Kościoła lokalnego, jak również Kościoła powszechnego (por. KK 26)<sup>41</sup>. Natomiast H. Bogacki mówi o konieczności dopełnienia określenia Kościoła jako Ludu Bożego pojęciem Ciała Chrystusowego<sup>42</sup>. Dopiero połączenie tych dwóch pojęć w sposób pełniejszy wyraża złożoną rzeczywistość Kościoła<sup>43</sup>. Ujęcie Kościoła jako Ciała Chrystusa wskazuje na jego wewnętrzną i mistyczną rzeczywistość, natomiast określenie: „Lud Boży” szczególnie podkreśla charakter historyczny Kościoła. Jawi się tu Kościół, który podlega ciągłemu rozwojowi, uwarunkowanemu okolicznościami czasu i przestrzeni<sup>44</sup>.

W soborowej Konstytucji *Lumen gentium* na nowo pojęcie Lud Boży stało się kategorią eklezjologiczną<sup>45</sup>. Obraz Ludu Bożego został uznany jako wiodący i najlepiej wyrażający różne aspekty pojęcia Kościoła<sup>46</sup>. Stanowi on ogniwo w zbawczych zamiarach podjętych przez Boga. Zamiary te są realizowane od momentu stworzenia i wyniesienia ludzi do uczestniczenia w życiu Bożym (por. KK 2–5)<sup>47</sup>. Kościół jest Ludem Bożym (*laós theú*) wybranym i powołanym przez Boga. Jest on kontynuacją Ludu Bożego Starego Testamentu i nadal jest w perspektywie eschatologicznej wspólnoty zbawionych, zgromadzonych przez Boga „z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5, 9). Lud ten przez Boże wybranie i zawarte przymierze staje się jego własnością. Nie jest więc

<sup>39</sup> A. Zuberbier, dz. cyt., s. 379.

<sup>40</sup> K. Macheta, art. cyt., s. 43.

<sup>41</sup> R. Łukaszyk, art. cyt., s. 13.

<sup>42</sup> H. Bogacki, art. cyt., s. 64.

<sup>43</sup> Tamże, s. 65.

<sup>44</sup> S. Napierała, *Pojęcie Kościoła partykularnego w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, Poznań 1985, 18; por. A. Skowronek, dz. cyt., s. 144.

<sup>45</sup> E. Ozorowski, *Kościół*, dz. cyt., s. 52.

<sup>46</sup> H. Bogacki, art. cyt., s. 57.

<sup>47</sup> „Objawienie wyrażone na kartach Pisma Świętego wykazuje jedność zamiarów Bożych poprzez całą historię ludzkości. Kolejne etapy są ze sobą ściśle związane. Od początku występuje w chrześcijaństwie jasna świadomość, że Kościół stanowi spadkobiercę i kontynuatora starotestamentowego Ludu Bożego. Wyrażenie »Lud Boży« staje się jednym z naczelných określeń Kościoła. W księgach Nowego Testamentu występuje wprawdzie tak termin »Kościół«, jak »Lud Boży«, jednakże na oznaczenie całej społeczności wiernych pisarze nowotestamentowi osługują się najczęściej właśnie wyrażeniem »Lud Boży« (por. np. Dz 15, 14; 1 P 2, 9–10; Tt 2, 14; Ap 5, 9–10). Nawiązuje ono do sposobu określania stosowanego w Starym Testamencie, gdzie już naród wybrany jest nazwany Ludem Bożym”, tamże, s. 57.

wspólnotą zwyczajną w sensie tylko naturalnym i historycznym<sup>48</sup>. Jest natomiast wspólnotą wiernych (*communitas*) umieszczoną w perspektywie całej ekonomii zbawienia i sięga swymi początkami przedwiecznej myśli Bożej<sup>49</sup>. W świetle idei Kościoła jako wspólnoty zbawienia znamienne brzmi soborowe stwierdzenie, że „podało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył. Przeto wybrał sobie Bóg na lud naród izraelski, z którym zawarł przymierze i który stopniowo pouczał, siebie i zamiary woli swojej objawiając w jego dziejach i uświęcając go dla siebie. Wszystko to jednak wydarzyło się jako przygotowanie i jako typ owego przymierza nowego i doskonałego, które miało być zawarte w Chrystusie, oraz pełniejszego objawienia, jakie dać miało Boże Słowo, stawszy się ciałem” (KK 9). Ukazany został zatem wspólnotowy charakter zbawienia. Przez Chrystusa zostaje odkupiona cała wspólnota Ludu Bożego, a poszczególne jednostki osiąga zbawienie w ramach tej wspólnoty. Zbawcze dzieło, jako dar Boży, skierowane jest więc do całego Ludu Bożego. W ten sposób zostało wyakcentowane zbawcze pośrednictwo Kościoła<sup>50</sup>.

Wspólnota Ludu Bożego ma głębsze powiązania, przewyższające związki, które istnieją w ramach świeckich organizacji<sup>51</sup>. Nawet bowiem historyczna rzeczywistość Kościoła, wspólnoty Ludu Bożego, jest dwuwymiarowa (ma wymiar widzialny i nadprzyrodzony, boski i ludzki). Rzeczywistość ta w wymiarach historycznych jest bardzo złożona; odnajdywać i podkreślać trzeba to, co jest wspólne dla wszystkich i co stanowi podstawę wspólnoty Ludu Bożego<sup>52</sup>. Współczesna eklezjologia podkreśla, że pojęcie Ludu Bożego, nadrzędne w stosunku do hierarchii i laikatu, funkcji i zadań poszczególnych stanów oraz jako całość, zajmuje naczelną rolę przed innymi wspólnotowymi strukturami Kościoła. Pozwala to uniknąć przeciwstawienia się hierarchii laikatowi. Bynajmniej nie oznacza to zatarcia różnicy między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wiernych. Do wspólnoty Ludu Bożego przynależą wszyscy przez sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Z tego sakramentalnego źródła wypływa uczestnic-

<sup>48</sup> K. Macheta, art. cyt., s. 44; por. A. Zuberbier, art. cyt., s. 379.

<sup>49</sup> Przesoborowa instytucjonalna koncepcja Kościoła, ukazywała Kościół jako nadprzyrodzone społeczeństwo, którego zadaniem było dostarczanie wiernym środków do zbawienia. W ten sposób rola wiernych ograniczała się do biernego korzystania z tych środków. T. Gogolewski, *Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej Konstytucji o Kościele*, „Collectanea Theologica” 36 (1966) 1, s. 101.

<sup>50</sup> Przez kilka stuleci w teologii katolickiej dominował indywidualistyczny charakter zbawienia. Zbawienie było sprawą zachodzącą między człowiekiem i Bogiem, Kościół zaś był środkiem dla zbawienia człowieka. Por. H. Bogacki, dz. cyt., s. 63; por. S. Olejnik, *Miejsce Ludu Bożego i znaków czasu w teologii moralnej*, AK 81(1973), s. 90.

<sup>51</sup> H. Bogacki, art. cyt., s. 63.

<sup>52</sup> R. Łukaszyk, *Pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego w eklezjologii Vaticanum II*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 16 (1969) 2, s. 52.

two w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Chrystusowym (por. KK 31). Są to elementy wspólne dla całego Ludu Bożego. O różnicy stanowią spełniane odrębne funkcje. Jednakże funkcje te to przejawy posłannictwa całego Kościoła, a ponadto zostały włączone w działanie tej samej łaski odkupienia, która urzeczywistnia się w Kościele. Realizacja tych funkcji ma charakter służebny wobec całego Ludu Bożego<sup>53</sup>.

Nowy Lud Boży, stanowiąc kontynuację dawnego Izraela, ma rację istnienia w nowym przymierzu zawartym przez Syna Bożego, Jezusa Chrystusa z ludzkością przez Wcielenie, śmierć krzyżową i zmartwychwstanie. Chrystus swoją ofiarą zapewnia temu przymierzu wieczny i zbawczy charakter. Konsekwencją zawarcia przymierza są podjęte przez nowy Lud Boży zadania budowania Królestwa Bożego, które zostało zapoczątkowane w czasach historycznych, a swój punkt kulminacyjny osiągnie w czasach eschatologicznych<sup>54</sup>. Pojęcie Kościoła jako Ludu Bożego podkreśla więc również charakter tymczasowości. Kościół założony przez Chrystusa jest nadal w drodze prowadzącej do eschatologicznej rzeczywistości, do pełni w czasach ostatecznych<sup>55</sup>.

Nie sposób również w idei Ludu Bożego pominąć wymiaru ekumenicznego. Idea ta jest dla ekumenizmu bardzo istotna, zwłaszcza w podejmowanym dialogu ze wspólnotami protestanckimi. Prawda o Ludzie Bożym powoduje zwrot ku przekazom biblijnym, odkrywa ciągłość między Izraelem a Kościołem, ściśle związki między poszczególnymi etapami historii Objawienia oraz historyczny wymiar Objawienia, którego punktem końcowym będą czasy ostateczne<sup>56</sup>.

Drugie określenie Kościoła, do którego nawiązuje św. Paweł w swoich Listach, odnosi się do obrazu Ciała Chrystusa. Kościół, tak jak ciało ludzkie, zbudowany jest z wielu członków, które są niezbędne i potrzebne do utrzymania egzystencji całego ciała<sup>57</sup>. „Jak zaś wszystkie członki ciała ludzkiego, choć jest ich wiele, tworzą przecież jedno ciało, tak też i wierni w Chrystusie (por. 1 Kor 12, 12). Również w budowaniu ciała Chrystusowego istnieje różnorodność członków i funkcji” (KK 7). Ciałem Chrystusa jest gmina lub Kościół lokalny, a w następ-

---

<sup>53</sup> „Fakt ten pozwala uniknąć lansowanego dawniej przeciwstawienia hierarchi laikatowi, pastierzom – trzody, elementom czynnym – elementy biernie. Oczywiście, nie oznacza to zatarcia różnicy między kapłaństwem hierarchicznym a kapłaństwem wiernych czy też kapłańskich i apostoelskich funkcji obydwu w strukturze Ludu Bożego. Kościół jest jednością w wielości. Wszyscy członkowie mają w nim określone miejsce i własne zadania do spełnienia. Chodzi tylko o aktywizację całości, jednakże w ramach własnych kompetencji i uprawnień płynących z zajmowanego statusu w Kościele”, W. Piwowarski, *Zasada pomocniczości w życiu Kościoła*, „Collectanea Theologica” 41 (1971) 4, s. 15; por. R. Łukaszyk, *Pojęcie Kościoła...*, s. 52–53; A. Skowronek, dz. cyt., s. 109–121.

<sup>54</sup> Por. J. Myśków, *Idee przewodnie soborowej Konstytucji o Kościele*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) 1, s. 195; por. (b. a.); *Istota i posłannictwo Kościoła*, w: *Wiem komu zawierzyłem. Katechizm dla dorosłych*, pr. zbior. pod red. S. Grzybka, Kraków 1985<sup>2</sup>, s. 178.

<sup>55</sup> R. Łukaszyk, *Kościół jako wspólnota...*, s. 9.

<sup>56</sup> Por. A. Skowronek, *Soborowa wizja Kościoła*, „Collectanea Theologica” 37(1967) 1, s. 11–12.

<sup>57</sup> K. Macheta, dz. cyt., s. 45.

stwie Kościół powszechny<sup>58</sup>. Gmina chrześcijańska w Rzymie została przez Apostoła Narodów nazwana Ciałem w Chrystusie (Rz 12, 4–9), natomiast o gminie w Koryncie mówi: „wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa” (1 Kor 12, 27). Wypowiedzi te zostały zarysowane na tle sytuacji, w jakiej znalazły się te gminy. Dotyczy to przede wszystkim sporów, rozłamów i antagonizmów na tle religijnym, narodowościowym i społecznym oraz wykroczeń natury moralnej<sup>59</sup>. W listach więziennych do Efezjan (Ef 1, 22 n; 2, 12–16; 4, 4.12–16; 5, 23.30) i do Kolosan (Kol 1, 18. 24; 2, 19; 3, 15) przez pojęcie Ciało Chrystusa rozumiany jest cały Kościół, czyli Kościół powszechny. Jest to Kościół o zasięgu światowym, gdzie zasadniczą rolę odgrywają nie tyle relacje między poszczególnymi członkami, ale relacja na linii Ciało-Głowa. Pojęcie: Ciało Chrystusa jest więc kategorią eklezjologiczną<sup>60</sup>.

Święty Paweł, propagując w swoich listach ideę Kościoła jako Ciała Chrystusa, posługuje się realistycznymi określeniami, wyrażającymi zjednoczenie chrześcijan z Chrystusem<sup>61</sup>. W ten sposób orzeka o inkorporacji w Ciało Chrystusa, czyli w Kościół lokalny i Kościół powszechny<sup>62</sup>. Zespolenie, a wręcz wszczępienie, dokonuje się na drodze sakramentalnej, dzięki której chrześcijanie są „w Chrystusie”, a Chrystus w nich. Przez chrzest następuje zatem wszczępienie i upodobnienie się do Chrystusa: „Albowiem w jednym Duchu wszyscy ochrzczeni zostaliśmy w jedno ciało” (1 Kor 12, 13). Natomiast w Eucharystii dokonuje się pogłębienie i wzmocnienie tego wszczępienia. „Przy łamaniu chleba eucharystycznego, uczestnicząc w sposób rzeczywisty w Ciele Pańskim, wnosimy się do wspólnoty (communio) z Nim i nawzajem ze sobą. »Bo wielu nas jest jednym chlebem i jednym ciałem, wszyscy, którzy jednego chleba uczestnikami jesteśmy« (1 Kor 10, 17). Tak oto wszyscy stajemy się członkami owego Ciała (por. 1 Kor 12, 27), »a brani z osobna, jesteśmy członkami jedni drugich« (Rz 12, 5)” (KK 7). Tak jawi się wspólnota z Bogiem i między współbraćmi<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia...*, s. 144.

<sup>59</sup> E. Ozorowski, *Kościół...*, s. 53; por. J. Stępień, *Kościół Ciałem Chrystusa w wielkich listach św. Pawła*, „Collectanea Theologica”, 41 (1971) 4, s. 25.

<sup>60</sup> „O ile w Pierwszym Liście do Koryntian i w Liście do Rzymian Ciałem Chrystusa jest poszczególne gmina lokalna, o tyle w Listach do Kolosan i do Efezjan, czyli w tzw. deuteropaulinach, Ciałem Chrystusa jest całość Kościoła, Kościół powszechny”, A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia...*, s. 146–147; por. T. Siudy, *Maryja jako członek Kościoła...*, s. 30–38.

<sup>61</sup> H. Bogacki, art. cyt., s. 65.

<sup>62</sup> A. Skowronek, *Teologiczne zbliżenia...*, s. 146.

<sup>63</sup> „Kto uczestniczy we wspólnocie Ciała Pańskiego, wchodzi we wspólnotę z Panem, a przez niego z całą Trójcą Świętą, jak również ze współbraćmi. Więzy zespalającą wspólnotę Kościoła jest Duch Święty, stąd pochodzi w Piśmie św. wyrażenie »wspólnota Ducha Świętego« (por. grecki tekst 2 Kor 13, 13; Flp 2, 1) (KK 4). Chrześcijanin zostaje więc dopuszczony do wspólnoty z Chrystusem, a poprzez Niego z Bogiem Ojcem w Duchu Świętym, określanej na ziemi mianem Kościoła (KK 7)”. H. Bogacki, art. cyt., s. 65–66; por. W. Hanc, *Jezus żyjący w Kościele*, „Ateneum Kapłańskie” 119 (1992), s. 56–57; (b. a.), *Istota i posłannictwo Kościoła...*, s. 179–180.

Oprócz tych dwóch określeń Kościoła Sobór Watykański II w swych dokumentach ukazuje cały szereg biblijnych metafor, analogii i obrazów, które uświadamiają złożoność i tajemnicę wspólnotowej rzeczywistości Kościoła (KK 6). Do nich należą: starotestamentalny obraz trzody (Iz 40, 11; Ez 34, 11 n), do którego nawiązuje nowotestamentalne określenie owczarni (J 10, 1–10). Inne obrazy ukazują Kościół jako dom Boży (1 Tm 3, 15), budowlę Bożą (1 Kor 3, 9), uprawną rolę Bożą (1 Kor 3, 9), winny krzew (J 15, 1–5). Analogie między życiem rodzinnym a Kościołem ukazują go w obrazie Oblubienicy niepokalanego Baranka (Ef 5, 25–32; Dz 19, 7; 21, 2; Ga 4, 26; Ap 12, 17). Chrystus umiłował Kościół jako swoją oblubienicę, zawarł z nim nierozzerwalne przymierze, pielęgnuje go i karmi, aby Kościół-Oblubienica był zawsze Mu wierny. Obraz ten pozwala zobaczyć i poznać tajemnicę rzeczywistości Kościoła oraz jego zadania<sup>64</sup>.

By głębiej zrozumieć tajemnicę Kościoła, można wymienić inne jeszcze obrazy nowotestamentalne, jak: pszenica i chwast, sieć z rybami, zaproszenie na ucztę, ziarno gorczycy, siewca siejący ziarno itd. Wszystkie biblijne obrazy wskazują na wspólne elementy, dotyczące ustanowienia przez Boga wspólnoty Kościoła i jej organicznego związku z Chrystusem, dzięki któremu ludzie złączeni z Nim tworzą wspólnotę bosko-ludzką<sup>65</sup>.

Po Soborze Watykańskim II podejmowano i nadal podejmuje się wysiłki w celu pełniejszego wyjaśnienia tajemnicy Kościoła. Kościół ujmowany jest w całej postaci: w aspekcie teologicznym, historycznym, prawnym i socjologicznym. W świetle tych rozważań jawi się pełna i dynamiczna istota Kościoła, jako żywa, sakramentalna, historyczna, prawna i społeczna rzeczywistość. W tym szerokim ujęciu Kościół ukazuje się jako wspólnota (*communio sui generis*). Kościół, wspólnota zbawienia zamierzona przez Boga i zrealizowana przez Chrystusa, otrzymał odpowiednie środki zbawienia, by urzeczywistniać i ciągle aktualizować zbawcze dzieło Chrystusa<sup>66</sup>. Kościół jako rzeczywistość wrosnięta w historię, konkretna i żywa, tu i teraz, w określonym czasie i miejscu oraz w określonych warunkach w sposób dynamiczny zmierza ku przyszłości<sup>67</sup>.

Wspólnota jest zasadą życia Kościoła. Oznacza to, że Kościół jest żywy, gdy jest wspólnotą ludzi z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym i wspólnotą ludzi między sobą<sup>68</sup>. W tę wspólnotę zostało wpisane zbawcze pośrednictwo. Podmiotami zbawczego pośrednictwa wspólnoty Kościoła są wszyscy członkowie Ludu Bożego, którzy przez sakrament chrztu zostali włączeni do wspólnoty Chry-

<sup>64</sup> Por. H. Bogacki, art. cyt., 69–73; por. K. Macheta, art. cyt., s. 42–43; S. Moysa, art. cyt., s. 5; S. Rosa, *Teologia fundamentalna. Eklezjologia*, Tarnów 1995, s. 21–24.

<sup>65</sup> S. Rosa, dz. cyt., s. 23–24.

<sup>66</sup> W. Piwowarski, dz. cyt., s. 14.

<sup>67</sup> F. Blachnicki, *Teologia pastoralna jako teologia żywego Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 82(1974), s. 48–49; por. F. Woronowski, dz. cyt., s. 47.

<sup>68</sup> F. Blachnicki, dz. cyt., s. 49.

stusowej, a więc zarówno hierarchia, jak i świeccy, czyli cała wspólnota wiernych Kościoła powszechnego i poszczególnych jego członków. Przedmiotem działalności Ludu Bożego jest cała wspólnota zbawienia, która przy jej ustanowieniu otrzymała od Chrystusa środki zbawienia, by wypełniać misję pośrednictwa zbawczego. Dlatego można powiedzieć, że cały Kościół jest pasterzem i owczarnią, sam się buduje, aktualizuje i urzeczywistnia<sup>69</sup>.

Podsumowując, można stwierdzić, że Kościół, jako wspólnota zbawcza, wywodzi się ze wspólnoty Trójcy Świętej i do Niej zmierza, a podczas ziemskiego pielgrzymowania ukazuje się jako braterska wspólnota wszczepiona w Chrystusa, tworząca jego Ciało, a przez wiarę i miłość jest zbawiennym znakiem dla świata<sup>70</sup>. Takie trynitarno-zbawcze ujęcie charakteru Kościoła daje istotną możliwość eklezyjalnego ukierunkowania katechezy.

---

<sup>69</sup> Por. W. Piwowski, dz. cyt., s. 14–15.

<sup>70</sup> Por. H. Bogacki, art. cyt., s. 66–67.



KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Łódź  
Uniwersytet Łódzki  
Łódź

## NADZWYCZAJNY SZAFARZ KOMUNII ŚWIĘTEJ

### WSTĘP

Artykuł 231 Statutów III Synodu Archidiecezji Łódzkiej postanawia:  
*„Na mocy specjalnego zezwolenia Arcybiskupa mężczyźni o określonych przymiotach i odpowiednio przygotowani mogą wiernym świeckim udzielać Komunii świętej w przypadkach ustalonych w osobnej instrukcji”*<sup>1</sup>.

Jakkolwiek artykuł ten jest zapowiedzią instrukcji, która w sposób precyzyjny określi zasady i normy dotyczące pełnienia przez wiernego świeckiego posługi szafarza Komunii świętej na terenie Archidiecezji Łódzkiej, niemniej jednak umieszczenie tego artykułu wśród wielu innych norm statutowych jest niewątpliwym dowodem zmieniającej się struktury Kościoła w Polsce, jak i poszczególnych Kościołów partykularnych, w tym Kościoła łódzkiego, gdy czynna obecność wiernego świeckiego jest nie tylko pożądana, ale coraz częściej nieodzowna. W tej sytuacji podjęcie tematu dotyczącego nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej wydaje się niezwykle aktualne i użyteczne.

Od momentu ustanowienia Eucharystii do czasów obecnych przepisy dotyczące szafarza Komunii świętej ulegały wielu zmianom. Początkowo funkcję tę spełniali jedynie biskupi i prezbiterzy. Od II w. do udzielania Komunii świętej włączeni zostali diakoni, niewiele później również subdiakoni, akolici, a nawet wierni świeccy. Dopiero w IX w. poszczególne synody zaczęły ograniczać prawa wiernych świeckich w tym względzie, koncentrując swoją uwagę na duchownych jako szafarzach Komunii świętej. W XX w. dokonało się zdecydowanie najwięcej zmian w omawianej kwestii.

---

<sup>1</sup> Statuty III Synodu Archidiecezji Łódzkiej, Łódź 1999, s. 65.

## 1. NADZWYCZAJNY SZAFARZ KOMUNII ŚWIĘTEJ W *CORPUS IURIS CANONICI* (1917)

*Corpus Iuris Canonici* z 1917 r., będący pierwszym oficjalnym zbiorem prawodawstwa kościelnego obowiązującym w całym Kościele rzymskokatolickim<sup>2</sup>, postanawiał, iż nadzwyczajnym szafarzem Komunii świętej jest diakon, który może pełnić tę posługę jedynie za zgodą miejscowego ordynariusza lub proboszcza, udzieloną z ważnej przyczyny, którą się domniemywało w wypadku konieczności<sup>3</sup>. Jest zrozumiałe, iż ordynariusz miejsca lub proboszcz mógł udzielić wymaganego zezwolenia tylko wówczas, jeśli zachodziła uzasadniona ku temu racja. W praktyce kan. 845 §2 CIC był interpretowany dość szeroko i istniało wiele racji, dla których konieczne zezwolenie było udzielane. Przyjmowano mianowicie, że przyczyna taka zachodziła, gdy kapłan mógłby udzielić Komunii świętej, ale musiałby pominąć wtedy inne zajęcia duszpasterskie, albo gdy we Mszy świętej uczestniczyła tak duża liczba wiernych, że sam celebrans – nawet przy pomocy innego kapłana – nie mógłby temu zadaniu podołać, albo gdy należało udzielić Wiatyku czy wielkanocnej Komunii świętej, a z powodu niedostatecznej liczby kapłanów wiele osób byłoby pozbawionych Komunii świętej. Wtedy diakon mógł otrzymać zezwolenie na szafowanie Komunii świętej, a w przypadku nieobecności ordynariusza i proboszcza, mógł domniemywać, że otrzymałby zezwolenie na udzielenie Komunii świętej wiernemu, który chciał przyjąć Ciało Chrystusa z pobożności<sup>4</sup>.

Normy zawarte w *Corpus Iuris Canonici* z 1917 r. ustanawiające diakona nadzwyczajnym szafarzem Komunii świętej wkrótce miały okazać się zbyt rygorystyczne i co najważniejsze nie wychodzące naprzeciw potrzebom poszczególnych Kościołów partykularnych, zwłaszcza w krajach, w których pojawił się brak kapłanów i diakonów. Z drugiej strony, zwołany w latach sześćdziesiątych Sobór Watykański II wskazywał wyraźnie na potrzebę udziału wiernych świeckich w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, królewskiej i prorockiej. Takie ujęcie roli wiernych świeckich we współczesnym Kościele nie mogło nie wpłynąć na zmianę przepisów dotyczących nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej.

---

<sup>2</sup> Do czasu pojawienia się Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. nie istniały w Kościele rzymskokatolickim żadne powszechnie obowiązujące normy prawne, a większość zbiorów miała charakter prywatny i zawierała często dekryty odnoszące się do danej diecezji lub danego kraju.

<sup>3</sup> Kan. 845 § 2 *Corpus Iuris Canonici* z 1917 r. postanawiał: „Extraordinarius est diaconus, de Ordinarii loci vel parochi licentia, gravi de causa concedenda, quae incasu necessitatis legitime praesumitur”.

<sup>4</sup> Por. A. Borowski, *Sakramentologia w świetle nowego Prawa Kościelnego*, Włocławek 1918, s. 32; J. Grzywacz, *O sakramentach świętych*, Warszawa 1968, s. 63; M. Pastuszko, *Szafarz Eucharystii*, „Prawo Kanoniczne” 30 (1987), nr 3–4, s. 35.

## 2. PROCES REFORMY

Pierwszym krokiem uczynionym w kierunku rozszerzenia grona nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej było wydanie w 1969 r. przez Kongregację Sakramentów Instrukcji *Fidei custos*<sup>5</sup>. Instrukcja ta postanawiała, iż biskupi rezydencjalni, biskupi koadiutorzy mający wszystkie prawa i obowiązki biskupie, prałaci i opaci rządzący, wikariusze kapitulni, administratorzy apostołscy, wikariusze i prefekci apostołscy, choćby nie mieli sakry biskupiej, mogą zwrócić się do Stolicy Apostolskiej w celu uzyskania upoważnienia, na mocy którego będą mogli wyznaczać odpowiednie osoby do udzielania Komunii świętej. Instrukcja przewidywała następujące sytuacje, w których owa potrzeba zachodziła:

- jeśli był nieobecny kapłan lub diakon;
- jeśli nie mógł on udzielać Komunii świętej ze względu na chorobę, podeszły wiek lub czynności duszpasterskie;
- jeśli liczba wiernych przystępujących do Komunii świętej była tak wielka, że Msza święta zbyt długo by się przedłużyła.

Otrzymałą w ten sposób władzę owi rządcy Kościołów partykularnych mogli delegować biskupom pomocniczym, wikariuszom generalnym, wikariuszom biskupim oraz wikariuszom delegowanym<sup>6</sup>.

Zgodnie z postanowieniami Instrukcji *Fidei custos* w wyznaczaniu osoby mającej pełnić funkcję nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej należało zachować następujący porządek: subdiakon, kleryk niższych święceń, zakonnik, zakonnica, katecheta (chyba że według roztropnego uznania pasterza katechetę należy postawić przed zakonnicą), wierny świecki (mężczyzna i kobieta). W kaplicach wspólnot zakonnych, sierocińcach, domach opieki, kolegiach i innych instytucjach prowadzonych przez zakonników wyżej wymienieni rządcy Kościołów partykularnych mogli otrzymać władzę zezwalania, aby przełożony bez święceń, przełożona lub ich zastępcy mogli rozdzielać Komunię świętą sobie, członkom wspólnoty oraz wiernym, którzy się tam przypadkowo znajdują, jak też zanosić Komunię świętą chorym przebywającym w danym domu. Zostały też ustanowione normy dotyczące wymogów religijno-moralnych stawianych osobom świeckim, którym udzielano uprawnień do szafowania Komunii świętej. Miała to być osoba odznaczająca się wiarą, życiem chrześcijańskim, obyczajami oraz bardziej dojrzała wiekiem. Kobieta natomiast powinna być wybrana jedynie w wypadku konieczności<sup>7</sup>.

Należy zauważyć, że Instrukcja *Fidei custos* nie dawała bezpośrednio żadnych uprawnień ordynariuszom miejsca, zapewniała jedynie możliwość ubiegania

<sup>5</sup> Por. Instrukcja Kongregacji Sakramentów *Fidei custos*, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* (dalej PPK), t. 8, z. 2, nr 15019–15034.

<sup>6</sup> Por. tamże, nr 1–9. Przez pojęcie „wikariusza delegowanego” należy rozumieć osobę pełniącą taką funkcję w wikariacie apostołskim.

<sup>7</sup> Por. tamże, nr 1–9.

się przez nich o niezbędne zezwolenie ze strony Stolicy Apostolskiej, udzielane na trzy lata w wypadku takowej konieczności.

Możliwość dopuszczenia również innych osób – oprócz kapłana i diakona – do pełnienia posługi szafarza Komunii świętej znalazła odzwierciedlenie w następujących dokumentach Stolicy Apostolskiej.

Wydana 29 czerwca 1970 r. Instrukcja Kongregacji do Spraw Kultu Bożego *Sacramentali Communione*<sup>8</sup> poszerzająca możliwość udzielania Komunii świętej pod dwiema postaciami, zawierała w numerze 6 dyspozycję, iż w wypadku udzielania Komunii świętej bezpośrednio z kielicha, podawanie kielicha – jeśli nie ma drugiego kapłana lub diakona – należy zlecić akolicie<sup>9</sup>.

Natomiast Trzecia Instrukcja Wykonawcza do Konstytucji o Liturgii z 25 września 1970 r.<sup>10</sup> zawierała postanowienie, iż w wypadku przyjmowania drugiej postaci z kielicha, potrzebni są kapłani, diakoni lub akolici, aby podawać kielich komunikującym. Ponadto dokument ten stwierdzał, że udzielanie Komunii świętej należy przede wszystkim do kapłana celebrującego, do diakona oraz w niektórych jedynie przypadkach określonych przez kompetentną władzę do akolity. Instrukcja co prawda nie wyszczególniała owych przypadków, ale zaznaczała, iż Stolica Apostolska mogła zezwolić na udzielanie Komunii świętej znanym i i uczciwym osobom<sup>11</sup>. Takiego pozwolenia mogli udzielać – z racji braku kapłanów – również biskupi, którzy uprzednio uzyskali zgodę Stolicy Apostolskiej. W myśl instrukcji do udzielania Komunii świętej byli też upoważnieni akolici, którzy otrzymali akolitą według obrzędów coraz częściej praktykowanych *ad experimentum* w niektórych diecezjach<sup>12</sup>.

Bardzo ważnym dokumentem dotyczącym kwestii nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej było wydane 15 sierpnia 1972 r. Motu proprio Papieża Pawła VI *Ministeria quaedam*<sup>13</sup>, zawierające odnowę w Kościele łacińskim dyscypliny dotyczącej tonsury, święceń niższych i subdiakonatu. Dokumentem tym Stolica Apostolska zniosła dawne święcenia niższe oraz subdiakonatu, jednocześnie ustanawiając posługi lektora i akolity. Zgodnie z Motu proprio *Ministeria quaedam* akolita miał wspomagać diakona i obsługiwać kapłanowi. Jako nadzwyczajny szafarz Komunii świętej miał jej udzielać, gdy:

- nie było szafarzy, o których mówił kan. 845 CIC;
- zwyczajni szafarze nie mogli tego czynić z powodu choroby, podeszłego wieku lub wypełniania innej posługi duszpasterskiej.

<sup>8</sup> Por. Instrukcja *Sacramentali Communione*, w: PPK, t. 3, z. 2, nr 5617–5632.

<sup>9</sup> Por. tamże, nr 6.

<sup>10</sup> Por. *Trzecia Instrukcja Wykonawcza do Konstytucji o Liturgii*, w: PPK t. 3, z. 2, nr 5648–5719.

<sup>11</sup> Por. tamże, nr 6.

<sup>12</sup> Por. P. Hemperek, *Reforma święceń niższych i subdiakonatu*, „Prawo Kanoniczne” 16 (1973), nr 3–4, s. 221.

<sup>13</sup> Por. Motu proprio *Ministeria quaedam*, PPK, t. 5, z. 2, nr 9333–9359.

Akolita miał również udzielać Komunii świętej wtedy, gdy liczba przystępujących do Komunii świętej była tak duża, że Msza święta zbyt szybko się przeciągnęła. W takich samych okolicznościach mógł on zostać upoważniony do dokonania wystawienia Najświętszego Sakramentu do adoracji przez wiernych. Nie wolno jednak akolicie było udzielać błogosławieństwa<sup>14</sup>. Co prawda *Ministeria quaedam* nic o tym nie wspominało, ale wydaje się, że można twierdzić, że w wyżej wymienionych okolicznościach akolici, jako nadzwyczajni szafarze Komunii świętej, mogli ją również zanosić chorym przebywającym w domu lub w szpitalu. Natomiast istniała wątpliwość, co do udzielania przez akolitów Komunii świętej jako Wiatyku<sup>15</sup>. Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem*, określając uprawnienia diakonów, wspominało o zanoszeniu Wiatyku umierającym. W odniesieniu do akolitów *Ministeria quaedam* nic nie mówiło o powyższym uprawnieniu. Ponieważ jednak dokument ten nie zabraniał tego, wydaje się, że w nadzwyczajnych okolicznościach również akolita mógł udzielić Komunii świętej umierającemu<sup>16</sup>.

Konsekwencją wydania Motu proprio *Ministeria quaedam* było opracowanie przez Stolicę Apostolską nowego Obrzędu wprowadzenia w posługę akolitów. W zawartym tam przemówieniu biskupa skierowanym do kandydatów akolitów było przypomnienie, że nadzwyczajni szafarze służą pomocą kapłanom i diakonom w rozdzielaniu Komunii świętej wiernym, w tym także chorym<sup>17</sup>.

Zmiany, jakie nastąpiły w strukturze posług w związku z wydaniem *Ministeria quaedam* spowodowały, że Kongregacja Kultu Bożego wprowadziła niezbędne uzupełnienia i zmiany w Mszału Rzymskim. I tak według wydanego w 1973 r. Mszału Rzymskiego<sup>18</sup> akolita został ustanowiony do posługi ołtarza, a w sposób szczególny do jego zadań należało udzielanie Komunii świętej, której był ustanowiony nadzwyczajnym szafarzem.

Kolejnym ważnym momentem w kształtowaniu się pojęcia nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej, w tym w sposób szczególny wiernego świeckiego, który może pełnić tę funkcję, była wydana 29 stycznia 1973 r. Instrukcja Kongregacji Sakramentów *Immensae caritatis*<sup>19</sup> na temat ułatwienia przyjmowania w nie-

<sup>14</sup> Por. tamże, nr 6.

<sup>15</sup> Bardzo interesująca w powyższej kwestii jest argumentacja ks. M. Pastuszko, który twierdzi, że konieczność przyjęcia przez umierającego Wiatyku wynika z samego prawa Bożego. Jest to konieczność większa niż przyjęcie Komunii świętej wielkanocnej. Stąd, jeśli zachodzi taka sytuacja, że nie ma innego szafarza Komunii świętej oprócz akolity, który mógłby umożliwić umierającemu przyjęcie Chrystusa i w ten sposób spełnienie jego podstawowego obowiązku, jest rzeczą słuszną, aby uczynił to akolita, który ma korzystać z przysługujących mu uprawnień nie tylko w stosunku do zdrowych, ale i do chorych, a szczególnie umierających (por. M. Pastuszko, dz. cyt., s.23).

<sup>16</sup> Por. P. Hemperek, dz. cyt., s. 222.

<sup>17</sup> Por. L. Balter, *Nadzwyczajny szafarz Eucharystii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 31 (1978), nr 1, s. 211.

<sup>18</sup> Por. *Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego*, w: PPK, t. 6, z. 2, nr 11452–11974.

<sup>19</sup> Por. Instrukcja *Immensae caritatis*, w: PPK, t. 6, z. 2, nr 11259–11299.

których wypadkach Komunii świętej. Instrukcja postanawiała, że nadzwyczajnym szafarzem Komunii świętej poza akolitą jest również odpowiednio przygotowana osoba, wyznaczona wyraźnie do tej funkcji przez ordynariusza miejsca lub upoważnionego do tego kapłana<sup>20</sup>.

Władza wyznaczania osoby odpowiedniej do pełnienia posługi szafarza Komunii świętej została zatem udzielona ordynariuszowi miejsca<sup>21</sup>. Do czasu wydania Instrukcji *Immensae caritatis* ordynariusz miejsca nie miał władzy upoważniania osób, które nie miały wyższych święceń do udzielania Komunii świętej. Mogła to czynić jedynie Stolica Apostolska i rzeczywiście przez kilka lat poprzedzających wydanie *Immensae caritatis* czyniła to w odniesieniu do tych krajów, w których zachodziła taka potrzeba<sup>22</sup>.

W myśl instrukcji szafarzem Komunii świętej mogła być jedynie osoba odpowiednia i imiennie wybrana. Dokument ten nic nie wspominał o wymogach stawianych lektorom, alumnom Seminarium Duchownego, zakonnikom, zakonnicom, katechetom, gdyż – jak słusznie domniemywano – osoby te z racji na stan życia powinny być religijnie zaangażowane. Natomiast w odniesieniu do wiernych świeckich instrukcja wymagała, aby byli pouczeni o swoich zadaniach, odznaczeni wiarą, życiem chrześcijańskim, dobrymi obyczajami oraz w swoim życiu pielęgnowali pobożność eucharystyczną. Nadto mieli być dla innych wiernych wzorem pobożności i czci dla Najświętszego Sakramentu. Należy podkreślić, iż nie wystarczył wybór dokonany w sposób ogólny, ponieważ instrukcja wyraźnie mówiła o wyborze imiennym. Ponadto dokument ten polecał zachowanie następującej kolejności w wyborze szafarza Komunii świętej: lektor, alumn Seminarium Duchownego, zakonnik, zakonnica, katecheta, wierny świecki – chyba że ordynariusz miejsca postanowił ją zmienić<sup>23</sup>.

Zgodnie z Instrukcją *Immensae caritatis* upoważnienie do pełnienia funkcji nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej mogło być udzielane w poszczególnych przypadkach (*ad actum*), na pewien okres (*ad tempus*) lub na sposób stały (w wypadku konieczności). W ten sposób upoważniony wierny mógł udzielać Komunii świętej sobie samemu, innym wiernym, jak również zanosić ją chorym pozostającym w domu. Instrukcja stawiała jednak pewne warunki ograniczające uprawnienia szafarza nadzwyczajnego. Mógł on bowiem spełniać swoją funkcję jedynie, jeśli zaistniał jeden z podanych przypadków:

<sup>20</sup> Por. tamże, nr 1.

<sup>21</sup> W myśl Instrukcji władza wyznaczania odpowiednich osób do pełnienia funkcji szafarza Komunii świętej, jak i upoważniania kapłanów do wyznaczania takich osób mogła być delegowana przez ordynariusza miejsca biskupom pomocniczym, wikariuszom biskupim i delegatom biskupim.

<sup>22</sup> Por. W. Góralski, *Charakter pastoralny instrukcji Kongregacji Sakramentów Świętych „Immensae caritatis”*, „Prawo Kanoniczne” 17 (1974), nr 1–2, s. 104.

<sup>23</sup> Por. Instrukcja *Immensae caritatis*, nr 1.

- nie było kapłana, diakona lub akolity;
- wymienieni uprzednio nie mogli udzielać Komunii świętej z powodu wykonywania innej posługi duszpasterskiej, starości lub choroby;
- liczba wiernych przystępujących do Komunii świętej była tak wielka, że zbyt-  
nio by się przeciągnęło odprawianie Mszy świętej lub rozdzielanie Komunii  
świętej poza Mszą świętą.

Ponadto ordynariusz miejsca otrzymał władzę upoważniania poszczególnych kapłanów<sup>24</sup> do wyznaczania w pojedynczych wypadkach odpowiedniej osoby, która by w przypadku prawdziwej konieczności<sup>25</sup> udzieliła Komunii świętej<sup>26</sup>.

Zawarte w Instrukcji *Immensae caritatis* przepisy, dotyczące nadzwyczajnych szafarzy Komunii, świętej dawały z pewnością wiele możliwości rozwiązań problemów, które zwłaszcza w niektórych krajach były mocno widoczne. Niemniej jednak należy pamiętać, że przepisy te dotyczyły jedynie sytuacji szczególnej konieczności i nie mogły być stosowane wtedy, gdy sytuacja do tego nie zmuszała.

Konsekwencją instrukcji, która nie tylko złagodziła dyscyplinę prawną, ale jednocześnie przyczyniła się do pełniejszego uczestnictwa wiernych w Eucharystii było wydanie w tymże samym roku Rytuału Rzymskiego *De Sacra Communionem et de Cultu Mysterii Eucharistici extra Missam*<sup>27</sup>, który w części dotyczącej szafarza Komunii świętej postanawiał, że „Ordynariusz miejsca może zezwolić na udzielenie Komunii świętej innym szafarzom nadzwyczajnym, jeżeli uzna, że jest to konieczne ze względu na pożytek duszpasterski wiernych, a nie będzie do dyspozycji kapłana, diakona lub akolity”<sup>28</sup>.

Możliwość czynnego udziału wiernych świeckich w Eucharystii jako nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej potwierdził również Papież Jan Paweł II w *Liście do wszystkich biskupów Kościoła o tajemnicy i kulcie Eucharystii* z 24 lutego 1980 r.:<sup>29</sup>

„Dotykanie świętych Postaci, podejmowanie ich własnymi rękami, jest przywilejem tych, którzy mają święcenia, co wskazuje na czynny udział w szafarstwie Eucharystii. Wiadomo jednak, że Kościół może dać takie uprawnienia pewnym osobom poza kapłanami i diakonami, czy to akolitom spełniającym swoją posługę, zwłaszcza gdy przygotowują się do przyszłych

<sup>24</sup> Wyznaczyć daną osobę, w myśl Instrukcji, mógł jedynie kapłan do tego upoważniony. W związku z tym należy sądzić, że zlecenie, które by zostało wydane przez kapłana do tego nieupoważnionego, byłoby nieważne.

<sup>25</sup> Przez pojęcie „prawdziwej konieczności” należy rozumieć sytuacje określone w przypadku udzielania zezwoleń do szafowania Komunii świętej przez ordynariusza miejsca (por. W. Góralski, dz. cyt., s. 106–107).

<sup>26</sup> Por. Instrukcja *Immensae caritatis*, nr 1.

<sup>27</sup> Por. *Uwagi ogólne dotyczące Komunii świętej oraz kultu eucharystycznej tajemnicy poza Mszą świętą*, w: PPK, t. 12, z. 1, nr 11333–11451.

<sup>28</sup> Por. tamże, nr 17.

<sup>29</sup> Por. List apostolski *Dominicae cenae*, w: PPK, t. 12, z. 1, nr 22924–23008.

święceń, czy innym osobom świeckim, jeśli zachodzi po temu prawdziwa potrzeba, ale zawsze po odpowiednim przygotowaniu<sup>30</sup>.

Po tej samej linii szły wytyczne Instrukcji *Inaestimabile donum* z 3 kwietnia 1980 r.<sup>31</sup> w sprawie niektórych norm dotyczących kultu tajemnicy eucharystycznej. Instrukcja uznawała uprawnienia świeckich dotyczące szafarstwa Komunii świętej, ganiła natomiast nadużycia<sup>32</sup>. W myśl bowiem wspomnianej instrukcji wierny, zakonnik lub świecki, upoważniony był jako szafarz nadzwyczajny rozdawać Komunię świętą jedynie wtedy, gdy nie było kapłana, diakona lub akolity, gdy kapłanowi stanęła na przeszkodzie choroba, podeszły wiek lub gdy liczba komunikujących była tak wielka, że przedłużyłaby się zbyt długo Msza święta. Instrukcja ganiła postawę tych kapłanów, którzy choć obecni przy celebrze, wstrzymywali się od rozdzielania Komunii świętej, zostawiając ten obowiązek świeckim<sup>33</sup>.

Kolejnym i zarazem ostatecznym etapem kształtowania się przepisów dotyczących szafarza nadzwyczajnego Komunii świętej było opracowanie nowego Kodeksu prawa kanonicznego.

### 3. OBECNIE OBOWIĄZUJĄCE PRZEPISY ZAWARTE W KODEKSIE PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 R.

Obecnie obowiązujący *Kodeks Prawa Kanonicznego* w kan. 910 § 2 stanowi: „Szafarzem nadzwyczajnym Komunii świętej jest akolita oraz wierny, wyznaczony zgodnie z kan. 230 § 3”.

Norma kodeksowa zawarta w kan. 910 § 2 dość wyraźnie odróżnia akolitę od wiernego wyznaczonego zgodnie z kan. 230 § 3 KPK.

Papież Paweł VI w motu proprio *Ministeria quaedam* stwierdził, że funkcja akolity jest zarezerwowana mężczyznom, czyli nie może być sprawowana przez kobiety. Może być ona jednak przyjęta zarówno przez tych, którzy zmierzają do kapłaństwa, jak i przez wiernych świeckich, którzy nie pragną poświęcić się stanowi duchownemu. Należy jednak zaznaczyć, że kandydaci do kapłaństwa mają obowiązek przyjąć posługę akolity i przez pewien czas wykonywać funkcje z nią związane<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Tamże, nr 11.

<sup>31</sup> Por. Instrukcja *Inaestimabile donum*, w: PPK, t. 12, z. 1, nr 23498–23546.

<sup>32</sup> Por. J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie posoborowym*, Kraków 1985, s. 149.

<sup>33</sup> Por. Instrukcja *Inaestimabile donum*, nr 10.

<sup>34</sup> Por. Motu proprio *Ministeria quaedam*, nr 6. Należy zauważyć, że alumn, który przyjął posługę akolity i opuścił Seminarium Duchowne nie może spełniać funkcji przysługujących akolicie, chyba że jego ordynariusz postanowi inaczej. Por. M. Pastuszko, dz. cyt., s. 44.



W myśl kan. 910 § 2 funkcję nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej, oprócz akolity, może pełnić wierny wyznaczony zgodnie z kan. 230 § 3 KPK. Co zatem oznacza pojęcie „wierny wyznaczony zgodnie z kan. 230 § 3 KPK?”

Zgodnie z kan. 204 aktualnie obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego: „wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie”.

Pojęcie „wiernego” jest zatem bardzo szerokie i obejmuje zarówno duchownych, jak i wiernych świeckich. Ponieważ duchowny, w myśl kan. 910 § 1 KPK, jest szafarzem zwyczajnym Komunii świętej, stąd należy przyjąć, iż przez pojęcie „wiernego” umieszczone w kan. 910 § 2 KPK Prawodawca rozumie jedynie wiernego świeckiego. Rzeczywiście taką interpretację kan. 910 § 2 KPK potwierdza brzmienie kan. 230 § 3 KPK, który postanawia:

„Tam, gdzie doradza konieczność Kościoła, z braku szafarza, także świeccy, chociażby nie byli lektorami lub akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu, a także rozdzielać Komunię świętą, zgodnie z przepisami prawa”.

Zatem, jak wynika z kan. 230 § 3 KPK, także wierni świeccy mogą rozdzielać Komunię świętą. Nie mogą jednak czynić tego zawsze i wszędzie, a jedynie wtedy, gdy wymaga tego konieczność duszpasterska. Sytuacja taka ma miejsce, gdy:

- brak jest zwyczajnych szafarzy Komunii świętej, tzn. biskupa, prezbitera i diakona lub akolity jako nadzwyczajnego szafarza;
- mimo iż są obecni zwyczajni szafarze, nie mogą jednak wypełnić tej funkcji z powodu podeszłego wieku, choroby lub innej posługi duszpasterskiej;
- liczba przystępujących do Komunii świętej jest tak duża, że sprawowanie Mszy świętej, czy też udzielanie Komunii świętej poza Mszą świętą zbytnio by się przeciągnęło bez pomocy świeckiego szafarza Komunii świętej<sup>35</sup>.

Wyżej wymienione warunki, których zaistnienie jest konieczne do tego, aby wierny świecki uzyskał zezwolenie na pełnienie funkcji szafarza Komunii świętej są identyczne jak te, które określają możliwość pełnienia wspomnianej funkcji przez akolitę. Istnieje jednak pewna hierarchia korzystania z pomocy nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej. I tak, jeżeli obecność akolity zaradzi trudnościom i pomoc innych nadzwyczajnych szafarzy nie będzie już konieczna, wierny świecki nie może uzyskać zezwolenia na udzielanie Komunii świętej<sup>36</sup>. Oczywiście

<sup>35</sup> Por. Instrukcja *Immensae caritatis*, nr 1.

<sup>36</sup> Por. M. Pastuszko, dz. cyt., s. 45.

ście, nie wszystkie wyżej wymienione warunki muszą zachodzić jednocześnie, wystarczy bowiem, że jest spełniony jeden z nich. Natomiast o tym, czy konieczność pomocy ze strony akolity lub wiernego świeckiego istnieje, czy też nie, decyduje nie sam zainteresowany, lecz jego duszpasterz.

Jakkolwiek akolita nie potrzebuje specjalnego upoważnienia ze strony ordynariusza miejsca, gdyż ustanowienie go akolitą jest z mocy prawa takim upoważnieniem, to wierny świecki takowe upoważnienie musi otrzymać. Zgodnie bowiem z normą zawartą w kan. 228 §1 KPK do pasterzy należy udzielanie urzędów kościelnych i posług. Użyte w tym kanonie pojęcie „pasterz” oznacza przede wszystkim ordynariusza miejsca, który udziela upoważnienia do pełnienia funkcji nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej osobiście lub wyznaczonego do tego kapłana. Zadaniem ordynariusza miejsca jest ocena zarówno sytuacji, jak i przymiotów religijno-moralnych osoby, której zamierza powierzyć funkcję szafarza nadzwyczajnego Komunii świętej<sup>37</sup>.

Co do religijno-moralnych przymiotów szafarza Komunii świętej należy stwierdzić, że winna to być osoba nienaganna pod względem moralnym, czyli godna sprawowanej przez nią funkcji. Zgodnie bowiem z kan. 231 § 1 KPK wierni, którym w Kościele, nawet na pewien tylko czas, powierza się jakieś specjalne funkcje mają dążyć do osiągnięcia pewnej formacji, koniecznej do tego, by podejmowana przez nich funkcja była spełniana w sposób należyty. Ponadto każdy szafarz (w tym również wierny świecki) ma odznaczać się żywą wiarą oraz przykładem nabożeństwa do Najświętszego Sakramentu. Ma spełniać ową funkcję świadomie, z oddaniem i pilnie.

Jeżeli ordynariusz miejsca uzna, iż dana osoba spełnia warunki wymagane przez prawo może powierzyć jej funkcję szafarza Komunii świętej i zezwolić, by jej udzielała sobie i innym wiernym. Może też zanosić Komunię świętą chorym przebywającym w domu, a ciężko chorym Wiatyk. Odnośne zezwolenie ordynariusz miejsca wydaje osobiście lub przez upoważnionego do tego kapłana, zawsze w stosunku do konkretnej osoby (nigdy ogólnie). Może ono być udzielane do poszczególnego przypadku, albo też na pewien okres lub na stałe, ale jedynie jeśli przynagła do tego konieczność<sup>38</sup>.

Jakkolwiek Instrukcja *Immensae caritatis* podaje ściśle określoną kolejność osób, którą ordynariusz miejsca winien uwzględnić przy udzielaniu zezwolenia na pełnienie funkcji szafarza Komunii świętej, nie mniej jednak ma on prawo tę kolejność zmienić, jeśli uzna to za stosowne. Kolejność ta przedstawia się następująco:

- lektor,
- alumn Seminarium Duchownego,
- zakonnik,

<sup>37</sup> Por. Instrukcja *Immensae caritatis*, nr 1; W. Góralski, dz. cyt., s. 106; M. Pastuszko, dz. cyt., s. 44.

<sup>38</sup> Por. Instrukcja *Immensae caritatis*, nr 1; M. Pastuszko, dz. cyt., s. 44.

- zakonnica,
- katechista,
- mężczyzna ochrzczony,
- kobieta ochrzczona<sup>39</sup>.

Należy nadto zauważyć, iż udzielanie przez ordynariusza miejsca owego zezwolenia wiernemu świeckiemu winno mieć charakter uroczysty i dokonywać się według ściśle określonego obrzędu<sup>40</sup>.

Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że upoważnienie udzielone przez ordynariusza miejsca lub uprawnionego do tego kapłana nie jest wystarczające, aby wierny świecki w konkretnym przypadku pełnił funkcję szafarza Komunii świętej. O tym bowiem decyduje proboszcz lub rektor danego kościoła. On to winien wyrazić życzenie, aby świecki mógł pełnić funkcję szafarza. Jeśli natomiast zaistnieje taka sytuacja, że w danym kościele będzie obecny kapłan – gość, diakon czy akolita i proboszcz (rektor) kościoła uzna, że ich pomoc jest wystarczająca, wtedy bez zgody proboszcza (rektora) kościoła nie wolno wiernemu świeckiemu pełnić funkcji szafarza Komunii świętej. Z kolei proboszcz (rektor) kościoła może poprosić o pomoc jedynie osobę, która owe upoważnienie z rąk ordynariusza miejsca otrzymała<sup>41</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Normy dotyczące nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej, zawarte w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r., jednoznacznie określają sytuacje, w których akolita, czy też wierny świecki może udzielać Komunii świętej. Potwierdzeniem tychże norm jest wydana przez Stolicę Apostolską 15 sierpnia 1997 r. Instrukcja dotycząca współpracy kapłanów i wiernych świeckich<sup>42</sup>. Instrukcja nie wprowadza żadnych zmian w omawianej kwestii, przestrzega jednak przez zbyt szeroką interpretacją norm, które wyraźnie nazywają akolitę i wiernego świeckiego nadzwyczajnym szafarzem Komunii świętej, co oznacza, że ich posługa jako szafarza jest dopuszczalna jedynie w nadzwyczajnych okolicznościach przedstawionych w nr 1 Instrukcji *Immensae caritatis*.

Sytuacja w Polsce w odróżnieniu od wielu innych Kościołów, zwłaszcza Europy Zachodniej, z pewnością nie wymaga jeszcze stałej obecności nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej we wspólnotach parafialnych, niemniej jednak

<sup>39</sup> Por. Instrukcja *Immensae caritatis*, nr 1.

<sup>40</sup> Por. *Obrzęd wyznaczania nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej*, w: PPK t. 6, z. 2, nr 11300–11309.

<sup>41</sup> Por. M. Pastuszko, dz. cyt., s. 46.

<sup>42</sup> Por. *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, Città del Vaticano 1997.

mogą mieć miejsce sytuacje, w których takowa obecność będzie niezbędna. Prawo partykularne Kościoła w Polsce normuje jak dotąd jedynie sytuację akolity jako nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej<sup>43</sup>. W odniesieniu do wiernego świeckiego nie zostały wydane żadne normy partykularne<sup>44</sup>, w związku z tym należy przyjąć, iż w tym względzie obowiązują przepisy Kościoła powszechnego. Te z kolei stanowią, iż poszczególni ordynariusze miejsca mogą dopuścić wiernych świeckich do pełnienia funkcji nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej, czego wyrazem stała się norma zawarta w artykule 231 *Statutów III Synodu Archidiecezji Łódzkiej*.

---

<sup>43</sup> Por. *Instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w Seminarium Duchownym*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 57 (1983), nr 7–8, s. 147–148.

<sup>44</sup> Kwestia wiernego świeckiego jako nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej została podjęta przez zakończony w tym roku Synod plenarny Kościoła w Polsce. Co prawda w momencie oddania do druku niniejszego artykułu oficjalny zbiór dokumentów jeszcze nie został ogłoszony, niemniej jednak należy przypuszczać, iż powyższa kwestia zostanie rozwiązana stosownie do prawa powszechnego, które decyzję o powierzeniu wiernym świeckim funkcji szafarza Komunii świętej w danej diecezji pozostawia ordynariuszowi miejsca.

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Łódź

## JEDYNOŚĆ I POWSZECHNOŚĆ POSŁANNICTWA JEZUSA CHRYSYTA

### WSTĘP

Wyznanie wiary chrześcijańskiej charakteryzuje się stwierdzeniem (afirmacją) pewnego jednorazowego wydarzenia historycznego, jakim było ludzkie życie Jezusa z Nazaretu, jako jedynej możliwości, dzięki której ludzie mogą poznać i osiągnąć pełnię ich przeznaczenia (por. J 17, 1–2). Jeśli mówimy o historyczności, to nie w jakimś ogólnym znaczeniu, jakby to wydarzenie można było wyprowadzić z jakiegoś ogólnego prawa, lecz pragnie się podkreślić pewną określoną historię, która składa się na życie Jezusa z Nazaretu, syna Maryi. Doniosłe jest to, aby na płaszczyźnie teologicznej umiejscowić krytycznie problem historycznej odrębności lub jednorazowości Jezusa. Ta jednorazowość nie jest zależna od jakiegokolwiek globalnego procesu historycznego, ani też nie jest wobec niego czymś czysto przypadkowym. Chodzi tu o taką historyczność, która jest zarazem jedyna i na zawsze. To właśnie indywidualność (odrębność) historyczna Jezusa konstituuje uniwersalny i definitywny fundament znaczenia człowieka i całej historii (*universale concretum et singulare*)<sup>1</sup>. Ta jednorazowość wydarzenia Chrystusa musi być zachowana w następstwie ludzkich wydarzeń, bez redukcji jej do pewnej wybitnej postaci historycznej, lub też do jakiejś absolutnej idei czy normy. Tylko wówczas gdy zostaną zachowane obydwa elementy (historyczność i znaczenie uniwersalne) objawienie jednorazowości Jezusa zachowa swój charakter fundamentu, który jest rozpoznawany w wierze<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Teologia della storia*, Brescia 1964, s. 20; tłum. polskie J. Zychowicza (*Teologia dziejów*, Znak, Kraków 1996), s. 26–28.

<sup>2</sup> *Tertio millennio adveniente*, 3–4. Por. A. Bertuletta, P. Sequeri, *La rivelazione come „principio” della ragione teologica*, w: *La teologia italiana oggi*, pr. zbior., Brescia 1979, s. 149–193;

W aktualnej sytuacji duchowo-kulturowej należy zająć się jednorazowością Jezusa Chrystusa z co najmniej dwóch powodów.

Z jednej strony postać Jezusa jest dziś wystawiona na interpretacje relatywistyczne, które dochodzą do głosu na płaszczyźnie dialogu z wielkimi religiami. W najbardziej jaskrawy sposób tendencja relatywizująca znaczenie osoby Jezusa uwidacznia się w tzw. pluralistycznej teologii religii<sup>3</sup>. Dla tej teologii utożsamienie pojedynczej postaci historycznej Jezusa z Nazaretu z samą „rzeczywistością”, tj. z Bogiem żywym, jest równoznaczne z popadnięciem w dziedzinie mitu: Jezus jest tutaj wyraźnie określony jako tylko jeden z wielu geniuszy religijnych. Absolut nie może zanurzyć się w historii, w której mamy tylko pewne modele, odsyłające do zupełnie Innego i ten jako taki nie może być (*rinvenuto*) w historii. Jeśli usiłowałoby się przypisać jednemu z tych cząstkowych (partykularnych) momentów charakter absolutny, wówczas postawiłoby się na miejscu absolutu to, co jest tylko cząstkowe, umniejszając w ten sposób nieskończoność Boga zupełnie innego. Dlatego „utrzymywanie, że jest w tym rzeczywiście zawarta prawda, prawda wiążąca i istotna w samej historii, w postaci Jezusa Chrystusa i w wierze Kościoła, jest określane mianem fundamentalizmu, który jest uważany jako zamach na współczesnego ducha i jako wielorakie zagrożenie dla podstawowego dobra tolerancji i wolności”<sup>4</sup>. Niektórzy przedstawiciele pluralistycznej teologii religii (Hick, Knitter) uważają, że egzegeza usprawiedliwia unicestwienie chrystologii, która stwierdza, iż Jezus nie uważał się za Syna Bożego, lecz dopiero jego uczniowie uznali Go jako takiego<sup>5</sup>. Wygląda to na paradoks, iż ci autorzy, powołując się na nauki biblijne, występują z krytyką zmierzającą do rozkładu wiary dogmatycznej w Chrystusa.

Istnieje ponadto drugi motyw, który wydaje się głębszy niż odpowiedzi na krytykę ze strony pluralistycznej teologii religii. Jest powszechnie wiadomo, że odnowiona świadomość centralnego miejsca Chrystusa w objawieniu jest czynnikiem determinującym odnowy teologii katolickiej już w latach poprzedzających Sobór Watykański II i zwieńczona w wielkich dokumentach soborowych, w sposób szczególnie zaś w konstytucji *Dei verbum*. Ten soborowy dokument pozwolił przewyciężyć pewien nurt teologii neoscholastycznej, która nie brała dostatecznie pod uwagę, podstawowego czynnika faktu chrześcijańskiego, a mianowicie, że prawda objawiła się w historii poprzez ludzkie spotkanie (por. J 1, 35 n). Słowo Boże stało się Ciałem i zamieszkało między nami (J 1, 14; Ga 4, 4) w tym celu, aby ludzie

---

A. Bertuletti, P. Sequeri, *L'idea di rivelazione*, w: *L'evidenza e la fede*, pr. zbior., Milano 1988, s. 201–234.

<sup>3</sup> Panoramę pluralistycznych teologii religii przedstawia A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, Roma 1997 ed. 2, s. 155–173.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 18 (1997), nr 3 (191), s. 47–53, zwł. s. 48.

<sup>5</sup> Por. J. Hick, *An interpretation of religion*, London 1989, s. 262–264. P. Knitter, *No other name?*, New York 1985.

mogli osiągnąć ich przeznaczenie na drodze właściwego im doświadczenia ludzkiego, które nie ma innego sposobu poznania i pokochania prawdy jak poprzez poznanie i miłość tego, co dostępne zmysłom. Jezus Chrystus jawi się naszym oczom jako historyczna determinacja objawienia i dlatego, jako historyczna determinacja prawdy i jako taki, jest przedmiotem naszej wiary<sup>6</sup>. Prawda o Bogu dała się poznać ostatecznie poprzez człowieczeństwo Jezusa, które jawi się jako wielki historyczny znak oznaczający całą rzeczywistość. W Chrystusie znak utożsamia się z samą prawdą w jej historycznej formie. I rzeczywiście stwierdzenie, że Jezus Chrystus jest Słowem Boga wcielonego w pojedynczą i realną, historyczną postać ludzką oznacza, że ten Człowiek jest absolutną prawdą historii.

Istnieje dziś pilna potrzeba w teologii, aby odzyskać centralne miejsce Chrystusa, wychodząc od jego historycznej jedyności, unikając zarazem ryzyka relatywizmu związanego z momentem obecnym. Niniejsze rozważania są propozycją zastanowienia się nad problemem jedynorazowości wydarzenia Chrystusa i jego uniwersalnego znaczenia. Droga rozważań składa się z dwóch części: najpierw dokonamy opisu historii początków i rozwoju krytyki egzegetycznej, a następnie zaprezentujemy pewną skrótową próbę syntezy chrystologicznej, która jest zdolna ukazać uniwersalizm jedyne go pośrednictwa Jezusa Chrystusa.

#### PROBLEM KRYTYKI EGZEGETYCZNEJ

Biorąc pod uwagę, że właśnie egzegeza stała się jednym z czynników negacji chrystologii, nie można pominąć poznania historii krytycznego problemu.

Aż do epoki oświecenia poddawano pod dyskusję, lub nawet negowano zupełnie treści wiary chrystologicznej, jednakże wiarygodność (*l'affidabilità*) dokumentów wiary odnoszących się do historycznej postaci Jezusa była dość jednogłośnie akceptowana przez prawie wszystkich. Dopiero od tego okresu zaczęto dość radykalnie podawać w wątpliwość naturę tych dokumentów, a w konsekwencji pojawiły się poważne obiekcje co do osoby prezentowanej przez te dokumenty<sup>7</sup>.

O ile w przeszłości zakwestionowanie pochodziło z zewnątrz, o tyle od tego momentu argumentuje się „za pomocą Biblii przeciwko Biblii” i to w taki sposób, że opierający się wierze chrystologicznej pokazują się jako ci, którzy reinterpretują treści wiary, wychodząc od dokumentów poddanych próbie krytyczno-racjonalnej<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Por. G. Colombo, *La ragione teologica*, Milano 1995.

<sup>7</sup> Kompletny wykład kwestii chrystologicznych oraz obszerną bibliografię można znaleźć w następujących pozycjach: M. Bordoni, *Gesu di Nazaret Signore e Cristo*, vol. I, Perugia 1985, s. 19–93; G. Molioli, *Cristologia*, Milano 1989, s. 77–92; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, IW PAX, Warszawa 1983.

<sup>8</sup> Por. L. Scheffczyk, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, s. 283 n.

Można określić i to nawet z pewną precyzją datę początkującą ową postawę krytyczną. Chodzi o 1778 r., kiedy zostały opublikowane przez Gottholda Ephraima Lessinga fragmenty pracy (*postumi*) Hermana Samuela Reimarus z tytułowane *O intencji Jezusa i jego uczniów*. W tej publikacji przeciwstawia się nauczanie Jezusa nauczaniu uczniów. Jezus – według autora tej pracy – nie nauczał ani o głębokich misteriach, ani o treściach wiary, lecz wyłącznie głosił naukę moralną i wskazania na życie. Uczniowie natomiast sami wymyślili cały system skoncentrowany na cierpiącym odkupicielu ludzkości, ponieważ chcieli zachować swoją władzę i przywileje. Religia Chrystusa i religia chrześcijańska głoszona przez uczniów są „dwoma rzeczami zupełnie różnymi”, jak napisze Lessing.

Takie stanowisko na polu biblijnym staje się niezrozumiałe, jeśli się nie uwzględni założeń epistemologicznych, które zdominowały myślenie europejskie tamtej epoki i które stanowią prawdziwe *a priori* filozoficzne w powstaniu egzegezy historyczno-krytycznej<sup>9</sup>. Wyeksponowanie roli podmiotu (*come sorgente di una Ragione assoluta*) oraz rozwój racjonalizmu naukowo-technicznego sprawiły między innymi głęboką separację świata duchowo-idealnego od świata materialno-empirycznego (Kartezjusz). Nauki przyrodnicze badające naturę zostały metodologicznie wpisane w świat zewnętrzny, uchwytne zmysłami, możliwy do zmierzania, gdzie materia jest określona przez prawa matematyki i mechaniki. Ta sama koncepcja została przeniesiona na nauki humanistyczne. Dlatego wartość historii została zredukowana do empirycznego opisu następstwa zdarzeń przygodnych (*contingenti*) i do opisu przemian w świadomości człowieka. Na podstawie tak rozumianej struktury poznania – według Kanta – nie jest możliwe, ażeby przygodne fakty mogły zaświadczyć o obecności Absolutu na przestrzeni historii. Absolut nie może być poznany w historii i jako taki nie może w niej zaistnieć, tzn. że historia *per definizione* nie może być miejscem przekazywania boskiej prawdy i wolności. Historia i prawda stają się obce wobec siebie, jak o tym świadczy znana „obiekcja Lessinga”: „prawdy przygodne o charakterze historycznym nie mogą nigdy stać się sprawdzianem (*prova*) dla prawd koniecznych o charakterze racjonalnym [...]. To właśnie jest nieszczęsny ślepy zaułek, z którego nie jestem w stanie się wydostać”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Zob. J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto*, w: *L'esegesi cristiana oggi*, pr. zbior., Casale Monferrato 1991, s. 93–125.

<sup>10</sup> G. E. Lessing, *Sopra la prova dello Spirito e della forza*, w: Sciacca–Schivone, *Grande antologia filosofica*, vol. XV, Milano 1968, s. 1557–1559. Zob. także I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, w: *Scritti morali*, Torino 1969, passim, zwł. s. 383–384. J. G. Fichte stwierdza: „Tylko metafizyka, a w żadnym razie historia, czyni szczęśliwymi. Ta ostatnia pozwala tylko uzyskać informacje. Jeśli ktoś jest prawdziwie zjednoczony z Bogiem i powierzył się Jemu jest on zupełnie niewrażliwy na to, jakimi drogami do Niego zmierza. I byłoby próżnym zajęciem powtarzanie sobie, że należy pamiętać o drodze, zamiast żyć tą rzeczywistością” (*Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), w: *Fichtes Werke*, Bd. V, Berlin 1971, s. 458). D. F. Strauss powie, że „prawdziwą krytyką dogmatów jest historia”, aby podkreślić, że niemożliwa jest obecność czynnika boskiego wewnątrz ograniczeń czasu i przestrzeni w ludzkiej historii.



Z dualizmu epistemologicznego pochodzi podwójna metoda chrystologiczna: pierwsza metoda przystępu do Jezusa to metoda historyczno-krytyczna, racjonalna i naukowa. Zajmuje się ona tymi faktami z jego życia, które nauki historyczne mogą badać wewnątrz ograniczeń swojej koncepcji. Druga metoda poznania Chrystusa jest osobista, wewnętrzna, czysto subiektywna, jako skutek potrzeby religijnej zawartej w ludzkiej świadomości. Tutaj staje się konieczne oddzielić Jezusa od Chrystusa (*Reimarus*) ponieważ żadna indywidualność przygodna nie może stanowić normy i wartości absolutnej, którą dogmat przypisuje Jezusowi Chrystusowi. Różne nurty tego rozdzielenia są nazbyt liczne, by je omawiać w tym miejscu. Wspomnimy tylko podstawowe etapy rozwoju egzegezy biblijnej w ostatnich dwóch wiekach.

Na przestrzeni XIX wieku (*l'investigazione sulla vita*) analiza życia Jezusa (*Leben-Jesu-Forschung*) jest naznaczona przez poszukiwanie tożsamości Jezusa, którą on zdobył – według założeń pozytywistycznych – poprzez wiedzę historyczną niezależnie, a często wbrew wierze Kościoła. W rozmaitych pracach tej epoki (Hegel, Strauss, Renan) zatytułowanych *Życie Jezusa* cuda, dogmaty i dary nadnaturalne są wyjaśniane poprzez pewnego swego rodzaju reinterpretację tradycji kościelnej. Fakty opowiadane przez Ewangelię nie są bezpośrednio negowane, lecz ukazywane są inaczej niż to czyniła chrześcijańska tradycja. W tej reinterpretacji jest co prawda zachowane uniwersalne znaczenie tych faktów, jednakże zostają one zredukowane do miary rozumu pojmowanego jako miara rzeczy. Albert Schweitzer, w podsumowującej konkluzji swojej słynnej książki na temat życia Jezusa, udokumentował załamanie się takich projektów badawczych, które w takiej lub innej formie redukowały uniwersalizm Jezusa do uniwersalizmu człowieka<sup>11</sup>. Poszczególne czyny i całe życie Jezusa może mieć znaczenie uniwersalne tylko wówczas, kiedy jest przykładowym wyrazem sumienia (Kant), religii naturalnej (Lessing), przeżycia religijnego (Schleiermacher<sup>12</sup>), mitologizacją ludzkiej transcendencji (Strauss<sup>13</sup>). Hegel wystąpił z jeszcze bardziej daleko idącą całościową reлектurą uniwersalności Jezusa Chrystusa, ukazując ją jako „jedyną reprezentację Nieskończonej Podmiotowości”, która właśnie jako reprezentacja jest skazana na przemijanie, jako zdarzenie historyczne (śmierć Jezusa),

---

<sup>11</sup> „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig gegangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehler und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorbei und kehrte in die seinige zurück”, A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913), Tübingen 1985, 9. Auflage, s. 620.

<sup>12</sup> D. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, vol. II, Berlin 1980, 7. Auflage, s. 93.

<sup>13</sup> D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, vol. I, Tübingen 1935–36, s. 75.

a jego trwała wartość polega na idealnym wyrażeniu procesu bosko-ludzkiej jedności rzeczywistości<sup>14</sup>.

Próbie podważenia egzegezy historycystycznej podjął M. Kähler, aczkolwiek i jego próba nie pozbyła się pewnego dualizmu<sup>15</sup>. Autor, widząc, że pewności wiary w Chrystusa nie można opierać na na wielkiej liczbie danych historycznych, utrzymuje, że możemy spotkać Jezusa w kerygmacie wspólnoty i to jest jedyna rzeczywistość historyczna, którą możemy utrzymywać. A zatem nie poznajemy Jezusa z kroniki historycznej (*historische*), lecz poznajemy Go działającego historycznie we mnie (*geschichtliche*). To stanowisko do ostatecznych konsekwencji doprowadzi R. Bultmann, twierdząc, iż historia staje się jedną z cech podmiotowości<sup>16</sup>. Zainteresowanie badawcze jest skierowane przede wszystkim na element kerygmacyjny, na Chrystusa obecnego we wspólnocie (przepowiadanie i kult), podczas gdy Jezus historii staje się elementem bez większego znaczenia teologicznego. Możemy o Nim powiedzieć, że istniał (*Dass*), lecz nic nie wiemy, o czym (*Was*) mówiło Jego historyczne przepowiadanie ani nie znamy jak (*Wie*) żył i działał, ponieważ wspólnota w całości zastąpiła treść Jego przepowiadania Jego osobą. Wartość zbawcza objawienia jest zawarta w znaczeniu, jakie kerygmat ma dla mnie dzisiaj i temu towarzyszy rozumienie samego siebie przez wierzącego, które staje się nowe dzięki temu działaniu Boga. Jak widać, również przechodząc tę drogę, dochodzi się do radykalnego podważenia wartości Jezusa, którego uważa się już za niemożliwego do osiągnięcia i to nie tylko na mocy faktu (upadek *Leben-Jesu-Forschung*), ale również na mocy zasad. Szukanie pewności wiary poprzez naukowe badanie faktu z przeszłości jest próżnym roszczeniem człowieka, który usprawiedliwienie upatruje w uczynkach. Jediną prawdziwą historycznością właściwą dla wiary jest ta, która realizuje się teraz, w przepowiadaniu wspólnoty i w decyzji wiary wzbudzonej przez to przepowiadanie. Historyczna postać o imieniu Jezus należy już tylko – przy takiej optyce widzenia – do późnego judaizmu<sup>17</sup>.

Odnowienie zainteresowania postacią Jezusa historycznego, a więc przeciężenie rozzewu między Jezusem i Chrystusem przypisuje się E. Käsemannowi.

---

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1963. Por. M. Borghesi, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo „storico” al Vangelo „eterno”*, Roma 1995.

<sup>15</sup> M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, (Leipzig 1896), 2. Auflage, München 1969, s. 89–91.

<sup>16</sup> R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958: „Sens historii zawarty jest w chwili obecnej [...] temu kto uzala się: jestem niezdolny do odkrycia sensu historii i oto dlatego moje życie jest pomieszane w historii i wydaje mi się absurdatne, należałoby odpowiedzieć: nie kieruj spojżenia na historię uniwersalną; powinieneś patrzeć na twoją własną historię. To w twojej chwili obecnej zawarty jest sens historii i ty nie możesz na nią patrzeć jako widz lecz tylko w twoich odpowiedzialnych decyzjach” (s. 184). W odniesieniu do prac Bultmanna mówi się o „przewrocie hermeneutycznym” w naukach biblijnych. Por. G. Colombo, *Intorno alla „esegesi scientifica”*, w: *L'esegesi cristiana oggi...*, s. 169–214.

<sup>17</sup> Por. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

W sławnej konferencji z 1953 r., ten uczeń Bultmanna, zapoczątkuje epokę postbultmanowską i skieruje badania naukowe na poszukiwanie Jezusa historycznego na mocy samej natury przepowiadanej wiary, która obwieszcza realne zdarzenie w czasie, tj. fakt Jezusa<sup>18</sup>. Wiara postpaschalna pozostaje zawsze punktem wyjścia przepowiadania i zakłada ona zawsze Jezusa historycznego, który uzyskuje znaczenie teologiczne, aby odrzucić mit, a bronić *extra nos* zbawienia oraz prae Chrystusa, który zawsze poprzedza tych, którzy wierzą. Okres postbultmannowski związany jest z wyraźnym podkreśleniem więzi jedności i kontynuacji między Jezusem historycznym i Chrystusem wiary paschalnej. Prace powstałe w tym okresie posługują się kryteriami historycznymi, a wśród nich te, które wskazują na brak ciągłości między Jezusem i współczesnym mu światem judaistycznym. Jezus ukazany jest w tym badaniu historycznym jako Mesjasz eschatologiczny, przede wszystkim dzięki swojej postawie (Fuchs)<sup>19</sup>, poprzez język faktów z życia Jezusa, którym świadectwo daje wiara (Ebeling)<sup>20</sup>. Fakty i słowa Jezusa zostały przekazane przez tradycję ewangeliczną z nie podlegającą dyskusji wiernością, a zarazem ze zdumiewającą wolnością w formie wyrazu (riproduzione) (Bornkamm)<sup>21</sup>. Podsumowując czterdzieści lat swoich badań historycznych nad Jezusem, Kümmel w trzech punktach zawiera wynik tych poszukiwań: a) biorąc pod uwagę dane tradycji ewangelicznej, nie jest możliwe napisanie biografii Jezusa, można tylko określić punkty nośne Jego przepowiadania, w zależności od współczesnego judaizmu i w konfrontacji z nim, a z drugiej strony, występują kluczowe punkty Jego doktryny i Jego postawy, które spowodowały ostre przeciwstawienie się kierującym ludem i doprowadziły do śmierci Jezusa; b) jest dość powszechnie wiadome, iż przepowiadanie Jezusa było zdominowane oczekiwaniem Królestwa Bożego; c) jest również dość powszechnie przyjęte, że przepowiadania Jezusa nie można zrozumieć bez uwzględnienia, że jego podstawą jest absolutne roszczenie autorytetu Jezusa, ściśle powiązane z faktem, że Jezus aktualizuje oczekiwanie Królestwa Bożego<sup>22</sup>.

W odniesieniu do tego odnowionego zainteresowania postacią Jezusa należy wspomnieć o ruchu nazywanym *Third Quest*. Wyakcentowanie kryterium braku kontynuacji pomiędzy Jezusem i światem judaistycznym wyzwoliło pogłębione zainteresowanie judaizmem współczesnym Jezusowi. O ile w pierwszym etapie rekonstrukcji tego myślenia sięgano do źródeł rabinistycznych, to nieco później zdano sobie sprawę, iż te źródła były nazbyt przeniknięte przez koncepcję faryzejską, która dominowała w Izraelu począwszy od 70 roku przed Chrystusem. Z

<sup>18</sup> E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, w: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Göttingen 1970, 6. Auflage, s. 187–214.

<sup>19</sup> E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1965, 2. Auflage.

<sup>20</sup> G. Ebeling, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, w: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, s. 300–318.

<sup>21</sup> G. Bornkamm, *Gesù di Nazaret*, Torino 1968.

<sup>22</sup> Por. W. G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)*, Königstein-Bonn 1994.

tego powodu w dalszych badaniach skierowano swoją uwagę na 70 rok i następne. W świecie anglosaskim podjęto też badania innych źródeł (literatura apokaliptyczna, Targumim, Qumran, Józef Flawiusz, literatura apokryficzna) w nadziei lepszego historycznego zrozumienia zarówno braku kontynuacji między Jezusem i światem hebrajskim, jak i istniejącego związku Jezusa ze swoim środowiskiem. Rezultaty badań, choć umiejscowione wewnątrz tego samego kierunku, były różne tak jak ich autorzy, którzy prezentowali obrazy Jezusa jako charyzmatyka (Vermes), jako egzorcysty (Tuelftree), jako nauczyciela (Crossan), jako eschatologicznego proroka (Kaylor), czy też jako rabina (Flusser)<sup>23</sup>.

Problem pozostał otwarty w ciągu całego tego okresu i również później formułuje się go w następujący sposób: jaką rolę odegrało misterium paschalne w przejściu z historii do kerygmatu? Okres postbultmanowski nie jest zgodny w tym punkcie i w znacznej swej części nie potrafi przezwyciężyć tej trudności, jaka jest związana z ukazaniem związku historii i kerygmatu. Podczas gdy generalnie biorąc podtrzymuje się tezę o kontynuacji między Chrystusem przepowiadającym a Jezusem historycznym, to jednak Pascha jest widziana przez wielu tylko jako wydarzenie hermeneutyczne wyjaśniające przeszłość. Przykładowo mówi się o „zmartwychwstaniu w kerygmacie” (Bultmann), o „modelu myślenia do wyrażenia przekonania, że sprawa Jezusa idzie naprzód” (Marxsen), o „prawdzie egzystencjalnej” (Fuchs), o „pewnej wskazówce dla wiary w miłość” (Küneth); opowiadania o ukazywaniu się Jezusa Zmartwychwstałego byłyby tylko „formułami uwiarygodniającymi autorytet apostołów” (Wilckens)<sup>24</sup>.

Z analizy poszczególnych etapów kształtowania się problemu związku między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary, który podnoszony był głównie w świecie protestanckim, jasno wynika, że aby właściwie umiejscowić chrystologię, należy zweryfikować nie tylko ciągłość między kerygmatem i pierwszymi stadiami tradycji, lecz również jedność osobową między Chrystusem przepowiadającym i Jezusem realnie istniejącym (por. Łk 24, 39).

Pozytywistyczna koncepcja historii nie pozwala większej części egzegezy postbultmanowskiej dotrzeć do obiektywnej rzeczywistości wydarzenia Paschy i zarazem redukuje funkcję zmartwychwstania do pogłębionego rozumienia wiary. Zmartwychwstanie zawiera się w pogłębieniu inteligencji właściwej poznaniu czegoś co dokonało się wcześniej. Lecz myśląc w taki sposób, znajdujemy się znów wobec następstwa chronologicznego, które ma dwa przeciwstawne sobie etapy. Pierwszy z nich to osoba rzeczywiście istniejąca w historii i następnie wiara wspólnoty pierwotnej, która – jak to jest wspólnie przyjęte – odnosi się do Jezusa historycznego.

<sup>23</sup> Szeroki zbiór danych na temat *Third Quest* wraz z bibliografią znajduje się w artykule G. Segalla, *La verità storica dei Vangeli e la „Terza Ricerca” su Gesù*, „Lateranum” 61(1995), s. 195–234.

<sup>24</sup> Por. L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 286–292.

Takie wyjaśnienie nie potrafi jednak uzasadnić przejścia od jednego etapu do drugiego. Jeśli nie uznaje się zmartwychwstania jako rzeczywistego wydarzenia, tak jak o tym świadczą opowiadania ewangeliczne i jak to zostało przekazane przez tradycję, tym samym zamyka się możliwość proponowania w rozumny sposób początku wiary pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej<sup>25</sup>. Same słowa i fakty z życia Jezusa są niewystarczające, aby uzasadnić wyznanie wiary popaschalnej, biorąc pod uwagę to, że ludzka droga Jezusa skończyła się wielkim niepowodzeniem. Wszak został on skazany na śmierć przez autorytety religijne. Zgorszenie, jakie symbolizuje krzyż w pierwotnym przepowiadaniu chrześcijańskim, jest ukazane w tekstach Pawłowych (por. 1 Kor 1, 19; Gal 5, 11). To zgorszenie nie może być w prosty sposób przewyciężone za pomocą wspomnienia przeszłości. Zawód, jaki spotkał uczniów z Emaus, nie został przewyciężony przez fakt, że rozpoznali w Jezusie „proroka mocnego w słowach i czynach przed Bogiem i całym ludem” (Łk 24, 19). Nadzieja, jaką wzbudziła w nich Jego osoba, została rozproszona i udaremniiona. Tak jak w przypadku fałszywych proroków, Jego słowo wydawało się nie mieć spełnienia. A wobec tego, jak to możliwe, że ci zawiedzeni ludzie (*smarriti*) mogą wyznać Jezusa jako Kyriosa, uznając w pełni Jego bóstwo? Tylko realne wydarzenie zmartwychwstania, którego uczniowie są świadkami, pozwoliło im przewyciężyć zgorszenie krzyża. I to wydarzenie – zjednoczone i związane z życiem, ze słowami i czynami Jezusa – jest odpowiednią racją takiego wyznania. I rzeczywiście, w poglądach, które zostały przytoczone, brakuje zrozumienia tej prawdy, że zmartwychwstanie jest obiektywnym i realnym momentem (jakkolwiek o jedynej naturze, odmiennej od wszystkich innych wydarzeń), momentem zbawczym, w którym spełnia się ziemskie życie Jezusa. Jest

---

<sup>25</sup> Interesujące jest jak egzegeci protestantcy końca XIX wieku, chociaż przyznają się do tego, że są niezdolni do skutecznego zaproponowania za pomocą samych metod historyczno-krytycznych jednej i wiarygodnej interpretacji Pisma Świętego, to jednak pretendują do bycia ostateczną instancją odniesienia. E. Troeltsch utrzymywał: „[...] so bleibt, wenn man es so ausdrücken will, in der Tat ein Abhängigkeit von Gelehrten und Professoren, oder besser gesagt, von dem allgemeinen Gefühl historischer Zuverlässigkeit, das durch den Eindruck der wissenschaftlichen Forschung sich erzeugt”, w: *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, 1911, s. 34. A. Harnack, który w swojej rozprawie habilitacyjnej w 1874 r. twierdził, że „vita Christi scribi nequit”, później stwierdził, iż: „Wenn die Person Jesu Christi im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie lässt sich Grundlage für eine zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen als durch kritischgeschichtliches Studium, damit man nicht einen enträumten Christus für den wirklichen eintausche? Wer anders vermag dieses Studium zu leisten als die wissenschaftliche Theologie?”, *Pytanie do K. Bartha*, „Christliche Welt” 37 (1928), s. 8. Tragiczny brak, jaki charakteryzuje takie stanowisko, widoczny jest na przykładzie F. Nietzschego, który gorzko wspominał, jak to on sam był entuzjastycznie nastawiony do poglądów Straussa, który poddawał krytyce tradycję. Jednakże później z wpływem czasu zrozumiał, że próba wyjaśnienia naukowego życia Jezusa zasługuje, aby ją porzucić, ponieważ jest „mało poważna”. Zob. F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, przedmowa Z. Kuderowicz, Nomos, Kraków 1996, rozzd. 28, s. 63–64.

to taki moment, który czyni nowe i definitywne życie Jezusa w odniesieniu do czasu przedpaschalnego i do całej historii<sup>26</sup>.

Kiedy się mówi o kerygmacie chrystologicznym popaschalnym nie można go po prostu rozumieć jako orędzia sformułowanego przez świadectwo kościelne, a więc jedynie jako wyraz wiary apostołskiej<sup>27</sup>. W rzeczywistości ta wiara została definitywnie wzbudzona w czasie popaschalnym przez obecność Chrystusa Zmartwychwstałego poprzez działanie Ducha Świętego.

Proces objawienia spełnia się w dwóch nierozdzielnych fazach: w pierwszej Jezus z Nazaretu obwieszcza swoje Słowo, które w jego męce i śmierci spełnia się raz na zawsze; w fazie popaschalnej Jezus jako Pan zmierza do pełni swojego objawienia i przez Ducha sprawia przyswojenie tej prawdy. *Mutatis mutandi* wiara uczniów rodzi się poprzez ziemskie spotkanie Jezusa i jest udoskonalona przez Niego po zmartwychwstaniu. Dlatego jedynym kryterium interpretacji wiary chrystologicznej powinien być jednocześnie Jezus ziemski i Chrystus chwalebny<sup>28</sup>: „istotna i radykalna tożsamość Jezusa w jego rzeczywistości ziemskiej z Chrystusem chwalebny przynależy do samego rdzenia orędzia ewangelicznego”<sup>29</sup>. W ten sposób wyraża się Nowy Testament, kiedy proklamuje, i to od najstarszych tekstów aż do tych nowszych, że Jezus ukrzyżowany jest Chrystusem Zmartwychwstałym (por. 1 Kor 15, 3–5; 1 Tes 1, 10; 4, 14; Rz 1, 3; 10, 9; 1 Tm 3, 16; 2 Tm 2, 8; 1 P 3, 18; Mk 16, 6; Mt 28, 5; Łk 24, 5–7; J 20, 8). Konsekwencją takiego nowotestamentalnego podejścia jest wolność od przeciwstawiania sobie chrystologii oddolnych i chrystologii odgórnych oraz wolność od wyróżniania różnorodnych i często wykluczających się chrystologii Nowego Testamentu.

W końcu należy odnotować, że ostrze krytyki wobec chrystologii nie ogranicza się do problemu Jezus historyczny – Chrystus wiary, lecz znajduje swoje jakby przedłużenie w debacie na temat tzw. helenizacji pierwotnego chrześcijaństwa,

<sup>26</sup> Por. H. Schlier, *La risurrezione di Gesu Cristo*, Brescia 1971. *Ressurexit. Atti del Congresso Internazionale*, ed. E. Dhanis, Città del Vaticano 1974. L. Scheffczyk sygnalizuje potrójny wymiar zmartwychwstania: coś co wydarzyło się rzeczywiście Jezusowi, coś co wydarzyło się uczniom, coś co wydarzyło się w świecie i w historii (dz. cyt., s. 280–305). *Commissione Teologica Internazionale. Alcune questioni riguardanti la cristologia*, w: *Documenta-Documenti (1969–1985)*, Roma 1988, s. 254–307.

<sup>27</sup> Wiara, która zaistniała z bycia razem z Jezusem, nie inaczej została nam przekazana, jak poprzez świadków, apostołów i ich następców.

<sup>28</sup> H. Schürmann zauważa, że: „Ewangelią Boga, a więc centrum Pisma, nie jest w końcu ani sam kerygmat o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, ani też orędzie Królestwa (*basileia*) rozwijającego się po wydarzeniach paschalnych [...]. Dane Pisma Świętego mogą być zobrazowane jako okrąg, jednakże jego centrum nie jest to jeden punkt, lecz dwa pierścienie, które się nakładają: jeden raz jako orędzie epifanijne o Królestwie już otwartym na kerygmat paschalny, a następnie jako kerygmat paschalny, który podejmuje po wydarzeniu paschy orędzie o Królestwie, czyniąc to orędzie zrozumiałe dopiero na końcu”, H. Schürmann, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Milano 1996, s. 110–111.

<sup>29</sup> *Commissione Teologica Internazionale. Alcune questioni...*, s. 263.

które dokonało się zdaniem niektórych badaczy już u samego Pawła<sup>30</sup>, a zdaniem innych w dogmatycznych wyznaniach wiary, zwłaszcza poprzez formułę nicejską *homousios*. A. Harnack utrzymuje, że „dogmat, w swojej koncepcji i w swoim sposobie postawienia, jest dziełem ducha greckiego wszczepionego w Ewangelię”<sup>31</sup>.

#### JEZUS Z NAZARETU JEST SYNEM BOŻYM, PANEM I ZBAWICIELEM

Przewyciężenie problemu dysocjacji między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary (i odpowiednio dysocjacji między chrystologią wyłącznie odgórną i oddolną) prowadzi do odkrycia perspektywy, w której obydwa wymiary przywołują się na wzajem i zakładają się wzajemnie<sup>32</sup>. „Całość i jedność wydarzenia zbawczego, które jest w Jezusie Chrystusie, zakłada Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie”<sup>33</sup>.

W tej jednoczącej perspektywie historyczne ujmowanie Jezusa będzie więc pierwszym momentem wewnętrznym wobec całości wiary, który to moment zachowuje swoją konieczną słuszną autonomię. Opierając się na kryteriach historyczności powszechnie akceptowanych – z nie do odrzucenia pomocą wszystkich metod badania naukowego (archeologicznych, papirologicznych, literackich, filologicznych, chronologicznych i innych), które uwolnione od założeń antydogmatycznych są cenne – zmierza się zawsze w pierwszej fazie do wyjścia od oryginalnego Faktu Jezusa udokumentowanego przez źródła. W tej fazie ukazane są cechy charakterystyczne Jezusa zaobserwowane przez Jemu współczesnych w żywym kontakcie z Nim: początek misji i przepowiadanie Królestwa Bożego (Mk 1, 15) w kontekście oczekiwań mesjańskich Izraela i spełnienia się obietnic (Łk 4, 16 n); Jego słowa (Mt 5, 21–22; 27–30; 12–6; 41–42) Jego postawa (Mk 2, 1–12; 15–17); przede wszystkim Jego czyny pełne autorytetu (cuda) (Łk 11, 20). U podstaw tego wszystkiego nie można nie rozpoznać nadzwyczajnej godności (autorytetu) Jego osoby (Mk 1, 22–29). Historycznie wyłania się nadzwyczajne, mesjańskie roszczenie Jezusa (*inaudita per il giudaismo coevo*), które odsyła do miste-

<sup>30</sup> Na temat związku Jezus–Paweł można sięgnąć do M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, London 1983; M. Hengel, D. M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: the unknown years*, Westminster 1997. J. N. Aletti prezentuje tzw. „chrystologizację” zawartą już w pierwszych listach Pawłowych: *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994, s. 29–72.

<sup>31</sup> A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte (1885)*, vol. I, Darmstadt 1980, s. 20. Syntezę problemu domniemanej helenizacji wiary chrześcijańskiej można znaleźć w pracy A. Grillmeiera, *Hellenisierung- Judaisierung als Deutenprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, w: *Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, s. 423–488.

<sup>32</sup> Por. M. Bordonni, dz. cyt., vol. II; G. Moiola, dz. cyt., s. 151 n, 212–215. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, s. 75. Na temat badań biblijnych przy użyciu różnych metod naukowych zob. *Dei verbum* 17–26 oraz dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma 1993.

<sup>33</sup> *Commissione Teologica Internazionale. Alcune questioni...*, s. 263.

rium Jego Osoby, w jej wyjątkowym związku z Bogiem. Żyje On w relacji jedynej i wyjątkowej (synowskiej) z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba aż do głębi, w której może Go nazywać Abba (Mk 14, 36; Rz 8,15; Ga 4,6). I właśnie tutaj znajduje się fundament Jego misji i posłannictwa (Rz 8,3; Ga 4,4–6). Dramatyczne momenty jego wejścia do Jerozolimy, Męka i Śmierć na krzyżu są uprzywilejowanymi miejscami, w których ujawnia się Jego samoświadomość w odniesieniu do misji i do znaczenia Jego życia dla świata (Mk 10, 33–34; 45). „Jezus oczekuje dla siebie końca, który oznacza nie tylko śmierć, lecz również koniec świata i to ma bez wątpienia pewne wspólne elementy z bliskim oczekiwaniem eschatologicznym. Co więcej, on sam pozwala »niektórym« wprost uczestniczyć w tym bliskim spełnieniu oczekiwaniu, które ze swej strony ma wielkie znaczenie dla wszystkich. Oczekiwanie apokaliptyczne Jezusa odróżnia się od innych wspólnych oczekiwań przez fakt, że sprawa oczekiwana już się dokonała, jest w trakcie spełniania się w Nim”<sup>34</sup>. Z naukowego badania historycznego nie można *a priori* wykluczyć tych danych ewangelicznych, które pozwalają stwierdzić, że sprawa Jezusa nie skończyła się wraz ze śmiercią (pierwotne wyznania wiary o zmartwychwstaniu, opowiadania o ukazywaniu się Zmartwychwstałego, pusty grób).

Ten sam Jezus, który umarł na krzyżu, jak ktoś przeklęty (Ga 3,13; Pwp 21,23), został wskrzeszony z martwych: „Chrystus umarł za nasze grzechy według Pisma, został pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia według Pisma, i ukazywał się Kefasowi i Dwunastu” (1 Kor 15, 3–5; por. Dz 2, 23–24; Rz 4, 24) i Bóg Go wywyższył na swoją prawicę (Dz 2, 32–33) jako Pana i Chrystusa (Dz 2, 36) i Syna Boga (Rz 1, 4). Wiara w Jezusa, która została zapoczątkowana podczas Jego życia ziemskiego w byciu razem z uczniami, teraz jest udoskonalona przez dzieło Chrystusa chwalebne i przez moc Ducha Świętego (J 20, 22) i to w taki sposób, że teraz uczniowie rozumieją, co Pisma wcześniej mówiły o Nim (Łk 24, 16)<sup>35</sup>. Ukazywania się Zmartwychwstałego służą do rozpoznania Tego, który żył razem z nimi, lecz przede wszystkim ukazują całą głębię boskiego misterium. Wychodząc od nadzwyczajnego wydarzenia, jakim było zmartwychwstanie, którego najstarsze nowotestamentalne zapisy rozwijają się na przestrzeni kilku lat w wyznania wiary, formuły przepowiadania, kult, katechezy i które proklamują, że Jezus jest Panem, Synem Bożym, Zbawicielem, Chrystusem, Logosem<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 83.

<sup>35</sup> Nie można zapominać, że przeciwstawienia momentu pre- i postpaschalnego mają miejsce w czasach nam współczesnych. Wiara przekazana przez Tradycję nie zna takiego przeciwstawienia, te dwa momenty bowiem były zawsze związane ze sobą. Jeśli nie zachowa się tej jednoczącej wizji życia, śmierci i zmartwychwstania, która charakteryzuje Nowy Testament, to wówczas stają się nieuniknione rozmaite skrajne redukcje egzegetyczne, które z jednej strony, przykładowo, negują każdą możliwość identyfikacji Boga z Jezusem przed Paschą (Kessler), z drugiej zaś strony utrzymują, że uczniowie osiągnęli już przed Paschą wiarę w mesjański charakter Jezusa (Pesch). Por. K. H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995, s. 148–159.

<sup>36</sup> Por. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975. H. Marshall, *The origins of New Testament Christology*, Illinois 1977.



Opierając się na wydarzeniu zmartwychwstanie–wywyższenie Jezusa, pierwotna chrystologia rozwija wymiary teologiczne i soteriologiczne Jego Osoby. Jego panowanie, jako ostatecznego zwycięzcy grzechu i śmierci (1 Kor 15, 20–24), pozwala uznać Go jako Pana przyszłości, która nadejdzie w Paruzji (1 Kor 16, 22; 1 Tes 1, 10; Kol 1, 18), kiedy to On sam przekaże wszystko Ojcu i „Bóg będzie wszystko we wszystkim” (1 Kor 15, 28) i „Chrystus będzie wszystkim we wszystkich” (Kol 3, 11). Jednakże takie końcowe panowanie nad stworzeniem i historią nie jest możliwe, jeśli nie uzna się, że On nie stał się Bogiem w pewnym określonym momencie, lecz był nim od początku. Żaden człowiek nie jest jak Bóg i nikt nie może stać się Bogiem. Teksty nowotestamentalnej chrystologii o kenozie–wywyższeniu, z jednej strony, łączą historię Jezusa z historią Przymierza Jahve ze swoim ludem (Dz 3, 13), ukazując źródła dawidowe (Dz 2, 25n; Mt 1, 1), związek z Abrahamem (Ga 3, 16), z Mojżeszem i prorokami (Dz 3, 25; Mt 17, 1n), ze Sługą (Mt 12, 17n). Z drugiej strony, stanowią fundament tekstów protologicznych, które ukazują pochodzenie Jezusa od samego Boga. Teksty o wcieleniu Słowa (J 1, 14), na temat dziewiczego poczęcia (Łk 1, 35), na temat preegzystencji (J 1, 1–3; Rz 8, 29; Flm 2, 6–11; Ef 1,3 n; Kol 1, 15–17) ukazują tajemniczą głębię osoby Jezusa, która objawiła się poprzez zwycięstwo nad śmiercią i chwalebne wywyższenie na prawicę Ojca. Ta neotestamentalna droga ma olbrzymie znaczenie, ponieważ nie pochodzi od wpływów greckich, lecz wytryska z samego korzenia kerygmatu paschalnego i ukazuje wszystkie implikacje najszczególniejszej relacji ojcowsko-synowskiej pomiędzy Jahve i Jezusem<sup>37</sup>. Można by tutaj uznać za pewnego rodzaju uprzywilejowaną chrystologię posłania Janowego, z całą wzajemnością relacji między zstępowaniem (z góry) i wstępowaniem (z dołu) (J 3, 13): Syn jest Posłany *par excellence* (por. Hbr 3,1), który objawia tajemnicę swojej osoby, wskazując skąd pochodzi (J 7, 27–28) i dokąd idzie (J 8, 14). Paweł syntetyzuje to, mówiąc, że „Ten, który zstąpił, jest Tym, który również wstąpił” (Ef 4, 10).

Podążanie drogą od wydarzenia paschalnego do preegzystencji jedyne Syna w łonie Ojca (J 1, 18) nie tylko nie zakłada deprecjonowania jego konkretności historycznej, lecz wprost przeciwnie, jest to jedyna droga, która pozwala rozpoznać jedyną i najwyższą wartość tej historii w świecie. Protologiczne stwierdzenia Nowego Testamentu ukazują fundament trynitarny (w wewnętrznym życiu Boga) działania ekonomii zbawczej w Jezusie Chrystusie, Słowie odwiecznym Ojca, wcielonym, zmarłym i zmartwychwstałym dla naszego zbawienia. Wznosząc się do samego początku (J 1, 1–3; Gn 1, 3), wyłaniają się same źródła planu zbawczego, który istniał wcześniej niż stworzenie i został zaktualizowany

<sup>37</sup> Por. H. Schiler, *Die Anfänge des christologischen Credo*, w: AA.VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, s. 13–58. F. Mussner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohnschristologie*, w: AA.VV., *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1978, 2. Auflage.

w Chrystusie (Ef 1, 1 n). Plan zbawienia ma swój początek w Ojcu i jest wyrazem darmowego wyboru Jego miłości. Pierwszym wybranym jest Jezus Chrystus, a w Nim wielu Jego braci (Rz 8, 29).

Teraz można lepiej zrozumieć, dlaczego to wydarzenie, pozornie identyczne jak wszystkie inne, jest prawdziwie jedyne i wyjątkowe i to nie tylko dlatego, że Jezus był wpisany w pewne określone okoliczności czasu i przestrzeni, które być może były bardziej znaczące od innych poprzez wpływ, jaki wywarły na następne pokolenia. Wydarzenie Chrystusa jest jedyne i wyjątkowe przede wszystkim dlatego, że jego człowieczeństwo wyraża i aktualizuje „ustanowiony plan” (Dz 2, 23) Boga dotyczący świata i człowieka. Tylko wówczas kiedy uchwyci się jedność obydwu wymiarów, rozumie się lepiej uzasadnienie i racje tej jedynej i wyjątkowej historyczności Jezusa. Cała historia znajduje się pod działaniem Ojca, który już od stworzenia, w którym uczestniczą Chrystus (Kol 1, 15 n) i Duch (Rdz 1, 2). Dlatego rozumie się jak Wcielenie Słowa dla wyzwolenia od grzechu i ustanowienia „nowego stworzenia” jest w pełni odpowiednie wobec oczekiwań każdego człowieka. Człowiek ustanowiony w Chrystusie już od stworzenia (Ef 1, 4) jest istotą oczekującą Chrystusa według znanej tezy Pawłowej o dwóch Adamach (1 Kor 15, 46–49; Rz 5, 14). Jest On Alfą i Omega, Pierwszym i Ostatnim (Ap 1, 17) i dlatego nie jest nigdy obcy człowiekowi. Jego posłannictwo, wypełnione poprzez Ducha po Pięćdziesiątnicy, zbawienie czyni uniwersalne aż do krańców ziemi (Mt 28, 19–20).

W świetle tego światła teologicznego ukazuje się raz jeszcze jednorazowość Jezusa i jedność między Jezusem z Nazaretu i Chrystusem i to w sposób przezwyciężający oświeceniowy rozłam na prawdę przygodnego faktu i konieczną prawdę racjonalną. W tym znaczeniu należy dowartościować jedno z największych dokonań Soboru, który w konstytucji *Dei verbum* „zastąpił ideę prawdy abstrakcyjnej ideą prawd konkretnej i historycznej, tj. ideą Prawdy osobowej, która ukazała się w historii, jest aktywna w historii i nią kieruje od wewnątrz. Jest to Prawda w osobie Jezusa z Nazaretu, »pełni objawienia«<sup>38</sup>. Objawienie i komunikowanie się Prawdy rzeczywiście dokonało się w historii, w konkretnym wydarzeniu wewnątrz czasu i przestrzeni<sup>39</sup>. I o tym zaświadcza w jasny sposób Nowy Testament.

Ta koncentracja na Jezusie Chrystusie dla zbawienia ludzi nie ogranicza się do wymiaru (zawsze istotnego) odkupienia z grzechu, tak jakby Jezus został wy-

<sup>38</sup> H. de Lubac, *La révélation divine*, Paris 1983, s. 58.

<sup>39</sup> O ile w czasach Oświecenia obiekty wobec jedyności Jezusa Chrystusa zrodziły się na gruncie moralnym, to dzisiaj dyskusja teologiczna na ten temat dokonuje się na polu dialogu z religiami. I rzeczywiście, oświeceniowe założenia epistemologiczne służą dziś niektórym za narzędzie do relatywizowania wydarzenia Jezusa Chrystusa w imię pluralizmu religijnego. Stan obecnej debaty teologicznej i bibliografię podają: G. L. Müller, *Das Bekenntnis zur Jesus Christus, dem einzigen Mittler des Heils, im Kontext einer pluralistischen Weltkultur*, München 1996; AA.VV., *Christus allein?* Herder, Freiburg 1996; K. H. Menke, dz. cyt.

brany po upadku ludzi jako – w pewnym sensie – jego konsekwencja i jakby to miało miejsce w konfrontacji z pierwotnie innym planem Bożym. Grzech jest usytuowany wewnątrz bardziej szerokiego horyzontu, tj. wewnątrz zamysłu zbawczego ustanowionego przez Ojca w Jezusie Chrystusie przed wiekami i którego aktualizacja nie została uniemożliwiona przez dobrowolne odrzucenie przez człowieka, lecz tylko ukazała się cała głębia tego zamysłu miłosierdzia. Wydarzenie Chrystusa konstytuuje zrozumienie całej rzeczywistości (Kol 1, 17) i w tym znaczeniu otwiera się we współczesnej teologii droga pogłębionego rozumienia stworzenia i łaski wokół „centrum”, którym jest Chrystus<sup>40</sup>.

### ZAKOŃCZENIE

Historia problemu krytycznego rozwija się w trzech podstawowych etapach. Pierwszy z nich jest określony przez usiłowanie rekonstrukcji tożsamości Jezusa na podstawie oświeceniowych nauk historycznych rozumianych jako alternatywa wobec danych dogmatycznych. Ten okres został zamknięty wraz z upadkiem *Leben-Jesu-Forschung*. W drugim etapie usiłuje się odzyskać wymiar egzystencjalny przepowiadania i życia wspólnoty na niekorzyść postaci historycznej Jezusa. Okres trzeci zwany postbultmanowskim ma tę zasługę, że jednoczy Chrystusa kerygmatu z Jezusem historii, jednakże pozostaje ciągle otwarta kwestia prawdziwej tożsamości osobowej między Ukrzyżowanym a Zmartwychwstałym, jako jedyne źródło wiary chrześcijańskiej.

Nowy Testament dokumentuje to, co uznaje najlepsza dziś krytyka, a mianowicie tę prawdę, że wyjątkowość i jedyność historyczna człowieka, zwanego Jezusem z Nazaretu, zakłada uznanie go za Pana, Syna Bożego i Zbawiciela. To wydarzenie Chrystusa jest rzeczywiście jedyne i jego ontologia jest jedyna i niepowtarzalna wobec wszystkich innych wydarzeń historii.

Ewangelie ukazują zwiastowanie Królestwa Bożego związanego z Osobą Jezusa, który objawia zamysł zbawczy w pewnym jednoczącym procesie, który bierze początek w jego życiu historycznym (aż do śmierci na krzyżu) i spełnia się wraz z realnym wydarzeniem zmartwychwstania. W jedności obydwu perspektyw ukazuje się cała głębia wydarzenia Jezusa Chrystusa, które oświeca nie tylko historię Izraela, lecz jeszcze bardziej egzystencję całej rzeczywistości, ponieważ On jest jej końcem i w zaskakujący sposób także początkiem. W ten sposób daje się zauważyć z samego wnętrza Nowego Testamentu (niezwykle) roszczenie Jezusa, którego historyczność ukazuje się jako zarazem jedyna i uniwersalna i to w taki sposób, że to wydarzenie ustanawia pełnię objawienia o Bogu i o człowieku (*Dei verbum*, 4). W ten sposób ujawnia się konstytutywna wartość objawienia chrze-

<sup>40</sup> Na temat wartości metodologicznej chrystocentryzmu dla właściwego uprawiania teologii dogmatycznej piszą: G. Moioli, dz. cyt., s. 57–73; G. Colombo, dz. cyt., s. 91–142.

ścijańskiego, które nie jest tylko dodatkiem do uzupełnienia prawdy o człowieku, który byłby już ukonstytuowany w sobie, lecz jest właśnie jego zasadą i fundamentem. Objawienie Jezusa ma tę oto celowość: ukazanie, jaki jest początek i zasada oraz znaczenie wszystkich rzeczy. Całe stworzenie, a w szczególności człowiek, który jest jego koroną, ma jedyne przeznaczenie: uczestniczyć w wydarzeniu Chrystusa i w życiu trynitarnym.

KS. STANISŁAW SKOBEL  
Akademia Teologii Katolickiej,  
Warszawa  
Wyższe Seminarium Duchowne,  
Łódź

## MORALNOŚĆ BŁOGOSŁAWIEŃSTW

W pierwszą rocznicę śmierci ks. prof. Bernharda Häringa

### WPROWADZENIE

Nauczanie papieża Jana Pawła II w czasie jego niedawnej wizyty apostolskiej w Polsce i odbiór tego nauczania przez słuchaczy mogły nam doskonale uświadomić, na czym powinien polegać dzisiejszy wykład z zakresu moralności chrześcijańskiej. Kościół dostrzega w Kazaniu Chrystusa na Górze prawdziwą konstytucję Królestwa Bożego. Dlatego moralność chrześcijańską w bardzo ścisłym sensie można nazwać „moralnością ośmiu błogosławieństw”, a jej wykład powinien się stawać wielkim wyzwaniem do realizacji prawdziwej wolności, zgodnie ze stwierdzeniem św. Pawła, że „*ku wolności wyswobodził nas Chrystus*”<sup>1</sup>.

W takim kontekście jeszcze bardziej trzeba nam doceniać zasługi ks. prof. Bernharda Häringa – wielkiego moralisty naszego czasu, człowieka, który w znacznej mierze przyczynił się do posoborowej reformy i odrodzenia teologii moralnej. Sądzę, że w dużej mierze to właśnie jego wykład nauki o moralności przyczynił się do dzisiejszego kształtu tej dziedziny teologicznej. Dlatego w przypadającą pierwszą rocznicę śmierci Profesora warto jeszcze raz pochylić się nad jego dorobkiem. Wydaje się, że może to pozwoli zrozumieć jeszcze pełniej przesłanie płynące z nauczania moralnego Ojca Świętego.

Dzisiejszy człowiek jest ogromnie spragniony prawdy dającej życie, wskazującej drogę do autentycznego szczęścia, prawdy, która zarazem nie boi się dialogu, która pozwala nawet się odrzucić. Przekazanie doświadczenia miłującego Boga, Jego darów, jest koniecznym fundamentem refleksji nad kontestowanymi często dzisiaj tradycyjnymi, a niejednokrotnie podstawowymi kategoriami moralnymi. Nietrudno bowiem zauważyć dość dziś pochopne odrzucanie autorytetów,

---

<sup>1</sup> Ga 5, 1.

podawanie w wątpliwość tradycyjnych fundamentów postępowania. Odrzucając zaś kryteria odniesienia, współczesny człowiek łatwo wpada w relatywizm.

Wobec takiej sytuacji kulturowej staje teologia moralna, a także cała praktyka życia i nauczania Kościoła. Konieczne okazuje się, przy odczytywaniu znaków czasu, proponowanie modelu moralności w nowy sposób, używając języka i sposobu myślenia współczesnego człowieka. Okazuje się bowiem, że niewystarczające jest przedstawianie norm jako pochodzących z zewnątrz, jakby narzuconych i opartych jedynie na autorytecie.

Wydaje się, że w znacznej mierze udało się to niemieckiemu Redemptoryście. Przedłożył on zarówno kapłanom, jak i świeckim przejrzysty wykład moralności chrześcijańskiej zarówno do pomocy w głoszeniu oraz realizacji w praktycznym życiu według prawdy o moralności płynącej z Ewangelii. Ponieważ myśl i dzieła Profesora nie są nadal zbyt dobrze znane na naszym gruncie, wydaje się słuszne, by przybliżyć choćby założenia jego koncepcji. Niech to będzie także wyraz najgłębszego szacunku dla dokonań tego wielkiego Autora.

#### 1. MORALNOŚĆ W PERSPEKTYWIE WOLNEJ ODPOWIEDZI CZŁOWIEKA NA WYZWALAJĄCE WEZWANIE MIŁUJĄCEGO BOGA

Już w spojrzeniu na pojęcie moralności pojawiają się specyficzne dla Häringa ciekawe elementy. Powszechnie przyjmuje się w teologii podwójne znaczenie pojęcia moralność: obiektywne i subiektywne. W sensie obiektywnym moralność oznacza zespół norm i ocen ludzkiego postępowania, które uzależnione są bądź metafizycznie, bądź religijnie, a obowiązują niezmiennie i powszechnie. W sensie subiektywnym natomiast moralność utożsamia się z postawą człowieka, który poprzez swe postępowanie świadome i dobrowolne, wyraża relację wobec finalizmu swojego życia, określonego przez uznawany przez niego system norm<sup>2</sup>.

Obecna teologia moralna odchodzi od ujęć podręczników potrydenckich, polegających często na starannym klasyfikowaniu setek grzechów. Taka walka z grzechem, zdaniem Häringa, okazuje się wojną absurdalną<sup>3</sup>. Próbuje się raczej określać pewne ogólne wytyczne postępowania oparte na ideach przewodnich. Jest to, jak się wydaje, konsekwencja wnikania w podejście do moralności myślenia personalistycznego, a także chrześcijańskiego egzystencjalizmu. Wielką rolę w tym przełomie w nauczaniu na temat moralności ludzkiego postępowania od czasu Soboru Watykańskiego II, tzn. w przejściu od szkolnego formalizmu na głębsze, personalistyczne perspektywy, odegrał nasz Profesor.

Według Häringa, personalizm wskazuje na konieczność „zapewnienia należnego szacunku, godności i wolności każdej jednostki ludzkiej, odpowiednio do

<sup>2</sup> A. Kokoszka, *Teologia moralna fundamentalna*, Tarnów 1994, s. 13.

<sup>3</sup> Por. B. Häring, *Quelle morale pour l'Eglise*, Paris 1989, s. 133.

*danych okoliczności jej egzystencji*”<sup>4</sup>. Punktem wyjściowym takiego personalizmu jest jednostka ludzka jako osoba w konkretnym świecie. Uwaga skierowana jest bezpośrednio na osobę ludzką i jej związek z osobowym Bogiem, innymi osobami i całym społeczeństwem<sup>5</sup>. We współczesnym świecie daje się zaobserwować pewien zdrowy pęd do autentyzmu i wolności. Podkreśla się rolę relacji osobowych. Stąd wzrosło znacznie zainteresowanie personalizmem, który Häring ocenia jako spotkanie w słowie i miłości<sup>6</sup>.

Na personalizm Profesora wyraźnie wpłynął chrześcijański egzystencjalizm. W afirmacji osoby zwraca szczególną uwagę na jej wolność, autentyzm, twórcze zaangażowanie. Nie przyjmuje jednak takiego egzystencjalizmu, który z pozycji demiurga własnego istnienia i jego sensu chce samodzielnie ustalić porządek wartości według swojego planu albo nigdy nie ustalać takiego porządku, znajdując w tym potwierdzenie własnej wolności, czy raczej własnej niezależności<sup>7</sup>. Takie podejście wyznacza np. ateizm (odrzucający istnienie Boga jako ograniczające wolność) i sytuacjonizm niektórych egzystencjalizmów, który jest obcy Häringowi. Jego zdaniem, fałszywa jest taka etyka sytuacyjna, która na miejscu prawa ustanowionego przez Boga, chce umieścić prywatne pragnienia człowieka, zależne od sytuacji, by wszystko uzasadniać wielorakimi aspektami życia. Profesor sprzeciwia się nadawaniu atrybutów absolutu każdej jednostce ludzkiej i w każdej sytuacji<sup>8</sup>. Jego zdaniem, koniecznie jednak trzeba zwrócić uwagę na te wartości egzystencjalizmu, które znajdują dziś tak wielu zwolenników, a które były dotąd ciągle zbyt słabo podkreślane w katolickiej teologii moralnej.

Autor opowiada się jednak za pewnym rodzajem chrześcijańskiej etyki sytuacyjnej, która bierze pod uwagę rozmaite kryteria, a nie tylko literę prawa w ludzkim sformułowaniu. Ten *swoisty sytuacjonizm* musi jednak pozostawać w ramach porządku miłości i sprawiedliwości<sup>9</sup>. Profesor jednocześnie obawia się sytuacjonizmu legalistycznego, który absolutyzuje sytuację prawną, zapomina o Bożym prawie miłości i prawdziwych potrzebach osób ludzkich. Przyczyn ateizacji wielu egzystencjalizmów dopatruje się także w zbyt daleko idącej reakcji wobec bezdusznych wzorców, schematów i wprowadzaniu na ich miejsce arbitralnej dowolności. Stawia nawet wprost odważne pytanie: „*Czy nie dlatego egzystencjalizm jest w znacznej mierze ateistyczny, że nie potrafiliśmy odpowiedzieć na egzystencjalne problemy i potrzeby? Czy my sami nie udzielaliśmy czasem wsparcia*

<sup>4</sup> B. Häring, *Moralność jest dla ludzi*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1978, s. 8.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>6</sup> Jako zwolenników takiej postawy życiowej, wyrażającej się także w przekonaniach, wymienia nazwiska: F. Ebnera, M. Bubera, M. Schelera, E. Mouniera, G. Marcela, R. Guardiniego, K. Bartha, D. Boenhoeffera. Por. B. Häring, *Personalismus in Philosophie und Theologie*, München 1986, s. 20.

<sup>7</sup> Por. B. Häring, *La morale après le Concile*, Paris 1967, s. 49.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 50. Por. także, B. Häring, *Moralność...*, s. 106–124.

<sup>9</sup> Por. B. Häring, *Moralność...*, s. 117.

*teologii śmierci Boga przez swe postawy, przez spetryfikowane struktury i formułki?*<sup>10</sup>

Wobec takiego stanu rzeczy ojciec Häring konsekwentnie stara się podążać personalistycznym nurtem myśli, bo właśnie takie formułowanie problemu wydaje mu się najbardziej dostosowane do obecnego stanu zsekularyzowanego świata, a przez to komunikatywne, odpowiadające potrzebom relacji człowieka z Bogiem oraz relacji międzyludzkich, a przy tym zgodne z postulatami Soboru Watykańskiego II. Takie nastawienie jest szczególnie istotne już w samym formułowaniu pojęcia moralności, jak też w przełożeniu ogólnych zasad na język konkretnego, praktycznego ich zastosowania. Podejście z pozycji personalizmu sprawia, że moralność jest bardzo ludzka, jest rzeczywiście dla każdego człowieka, ma ludziom służyć, a nie przytłaczać ich<sup>11</sup>.

Zdaniem Häringa dziś szczególnie potrzeba wierności niejako zawodowemu etosowi moralistów, którego istotnej zasady dopatruje się w treści wskazania Chrystusa, że to „szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu”<sup>12</sup>. Moralność musi być zatem zawsze uzasadniona dobrem osób ludzkich. Podejście moralizatorskie, które występuje z pozycji potępiającego czy rozkazującego, jest zupełnie niewłaściwe. Prawdą jest, że do budowania moralności konieczne jest poznanie dobra, które dopiero warunkuje wolność i odpowiedzialność, że poznanie Boga idzie w parze z poznaniem moralnym. Tym jednak, którzy błędzą, nie można proponować suchych doktrynalnych zasad. Trzeba pokazać im sens, cel, ducha prawa, a nie sam kodeks wypełniony rozumowymi uzasadnieniami, tak mało atrakcyjnymi, jak „sfermentowane wino”<sup>13</sup>. W praktyce, moralność w ujęciu moralizatorów, wyrządziła, jak się wydaje, największe szkody nauczaniu moralnemu.

Zasady moralne, przekazywane w duchu czczego formalizmu i pustego werbalizmu, spotykają się z naturalnym odrzuceniem. To dlatego moralizm, zdaniem Profesora, stał się głównym wrogiem moralności. Pozbawia bowiem człowieka najbardziej skutecznych i zbawczych motywacji, wizji i radości wiary. W ten sposób prawda i dobro mogą zostać odrzucone nie ze względu na samą przekazywaną treść, lecz na skutek odstręczającej formy przekazu. Problem ten rozciąga się na całą teologię<sup>14</sup>. Przez całe stulecia teologia moralna, przybierając statyczne

<sup>10</sup> Tamże, s. 14.

<sup>11</sup> W celu dokonania pewnej systematyzacji warto dodać, że wskazuje się dzisiaj na trzy zasadnicze koncepcje moralności w zależności od przyjmowanego sformułowania normy ogólnej. W eudajmonizmie powinność moralna wypływa z warunku osiągnięcia szczęścia, w ujęciu deontologicznym – z autorytetu prawodawcy, a w personalizmie – z afirmacji należyj godności osoby. Por. T. Styczeń, J. Merecki, *ABC Etyki*, Lublin 1996, s. 29.

<sup>12</sup> Mk 2, 27.

<sup>13</sup> Por. B. Häring, *What does Christ want?*, Staten Island 1968, s. 141.

<sup>14</sup> Por. B. Häring, *Grzech w wieku sekularyzacji*, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1976, s. 151.



formy wyrazu, utraciła kontakt z człowiekiem, który ze swej natury jest istotą dynamiczną.

Profesor wykazuje duże wyczucie tej sytuacji i dlatego w jego teologii pan-cerz scholastycznej terminologii został odłożony na bok. Mniej wagi kładzie na dydaktyczno-szkolny podział i przeprowadzenie myśli, lecz na pulsujące w niej życie. Charakter egzystencjalny tego podejścia wyraża się m.in. w całościowym ujęciu osoby ludzkiej, ukazywanej w kontekście środowiska otaczającego człowieka – zarówno społeczeństwa, w którym żyje, jak i wspólnoty eklezjalnej, której jest członkiem<sup>15</sup>.

Dla Häringa ma także wielkie znaczenie, by w rozważaniach nad moralnością człowieka nie pozostawać na poziomie czysto ludzkim, lecz kierować swą uwagę na Boga i rozwijać moralność religijną. Lęk przed prawem czy chęć jedynie osobistego rozwoju, nie stanowią bowiem źródła dojrzałej moralności. Za punkt odniesienia przyjmuje coś zupełnie innego od arystotelesowskiej idei doskonalenia osobowego. Czysto ludzki perfekcjonizm to fałszywy, jego zdaniem, personalizm, który za bardzo wiąże się z linią antropocentryczną pierwszego człowieka. Nie chodzi wcale o maksymalny, samodzielny wysiłek zmierzający do doskonałości, kiedy samo-spełnienie i samo-doskonałość stanowią główny motyw i kluczową ideę moralności. Wtedy Bóg jest widziany jedynie jako środek do celu. Święty Bóg staje się obcy wobec swoistego własnego „*interesu*” samoaktualizacji. Całkiem inne jest rozumienie moralności jako radykalnej i w pełni angażującej odpowiedzi dawanej Bogu, który wzywa każdego jako jednostkę, a jednocześnie wszystkich razem<sup>16</sup>. Moralność jest więc w swej istocie sprawą religijną, jest spotkaniem i dialogiem z Bogiem, który przyjął ludzką naturę.

Dopiero zatem moralność chrześcijańska, zbudowana na wierze w Chrystusa i mocy otrzymanej od Ducha, przerastając wszelkie ludzkie nadzieje, podejmuje i wypełnia naturalne, głębokie dążenia ludzkie do sprawiedliwości czy mądrości. Profesor nie dyskredytuje jednak całkiem areligijnej moralności. Ogromnie szanuje indywidualne i szczerze poszukiwanie dobra. Pełne wypełnienie moralności widzi jednak dopiero w Chrystusie<sup>17</sup>.

W czasie trwania Soboru Watykańskiego II pisał, że zadanie katolickiej nauki moralnej powinno polegać na koncentrowaniu się na Chrystusie, który jest idealnym centrum moralnego przesłania Kościoła. W dialogu na rzecz jedności ekumenicznej powinno to skłaniać moralistów do rezygnacji ze skrupulatnego uszczegółowienia prawa pozytywnego, a raczej skupienia się na wyraźnym i świadomym głoszeniu Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Trzeba wszystko rozpatrywać z większą świadomością i wyraźniejszym powiązaniem z

<sup>15</sup> J. Pryszmont, *Z historii teologii moralnej w ostatnich wiekach. W kierunku odnowy*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21 (1983) 1, s. 47–48.

<sup>16</sup> Por. B. Häring, *Free and faithful in Christ*, t. 1, Middlegreen 1985, s. 66.

<sup>17</sup> Por. B. Häring, *Sobór pod znakiem jedności*, tłum. n.n., Poznań 1963, s. 92 nn.

Osobą Chrystusa i na Nim budować<sup>18</sup>. Wszystkie wymagania religijne i moralne, włącznie z wynikającymi z prawa naturalnego i praw pozytywnych, mogą zostać zrozumiane do końca, gdy wychodzi się z ożywiającej miłości Chrystusa. Powinny zaś prowadzić do uległości wobec Ducha Świętego, który jest dany przez Chrystusa w chwale<sup>19</sup>.

Realizacją moralności chrześcijańskiej jest życie płynące ze zwycięstwa Chrystusa, w oczekiwaniu pełnego objawienia się tryumfu Chrystusowego w Jego wielkim dniu<sup>20</sup>. Taka koncepcja bardzo koresponduje z myślą wielkiego francuskiego teologa Soboru, późniejszego kardynała Y. Congara, który twierdzi, że moralność chrześcijańska nie istnieje poza odniesieniem do działania Boga, które tworzy człowieka i do osoby Jezusa Chrystusa, do Jego wezwań, Jego modelu, Jego Ducha<sup>21</sup>. Wyraźnie dowodzi to, że koncepcji moralności chrześcijańskiej nie można ograniczyć do literalnego ujęcia prawa, bo nie ono jest istotą objawienia. Etyka chrześcijańska powinna być bardziej pomocą terapeutyczną, by podając swe wskazania, pozostawała zawsze świadoma słabości człowieka, pochodzącej ze zranienia grzechem<sup>22</sup>.

To właśnie dlatego, według Häringa, moralność musi mieć strukturę responsoryczno-dialogiczną. Bóg jest tym, który nieustannie wychodzi ku człowiekowi ze swoim Słowem. Mówi na wiele sposobów, by obudzić człowieka, wzmocnić jego wiarę, nadzieję, miłość i ducha adoracji. Mówi w słowach i czynach, a prawdziwie religijna osoba udziela Mu odpowiedzi we wszystkich wydarzeniach swojego życia. Bóg powołuje człowieka do zjednoczenia ze sobą, do świętości, do szczęścia. Wobec tego, sama moralność to nic innego, jak odpowiedź Bogu na Jego wezwanie. Jest to wierność ludzkiemu powołaniu do miłości<sup>23</sup>. Dlatego moralność nie może być nigdy wytworem abstrakcyjnego, pozbawionego życia systemu nakazów, jakiegoś nagromadzenia praw czy wskazówek. Musi być ona miłością dla miłości, odpowiedzią osoby żyjącej we wspólnocie ludzi na osobiste wezwanie żywego Boga, odpowiedzią manifestującą się w całym życiu.

Moralność chrześcijańska zatem, nie jest przede wszystkim systemem nakazów czy zakazów, lecz cała streszcza się w miłości. Tylko wspólnota miłujących się ludzi może przekazać innym motywację do życia moralnego, które nie będzie stymulowane przez lęk, ale przez świadomie przeżywaną potrzebę realizowania dobra. Z najgłówniejszej w posłannictwie Jezusowym prawdy, że Bóg jest miłością, wynika dla nas obowiązek patrzenia właśnie w takim świetle na wszystko,

<sup>18</sup> Por. tamże.

<sup>19</sup> Por. B. Häring, *La morale...*, s. 38.

<sup>20</sup> B. Häring, *Nauka Chrystusa*, tłum. ks. J. Klonowski, t. 1, Poznań 1962, s. 9.

<sup>21</sup> Por. Y. Congar, *Reflexion et propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne*, w: *In libertatem vocati estis*, „Studia Moralia” 15 (1997), s. 37.

<sup>22</sup> „La morale chrétienne n'est pas tant une morale de lois et d'ordre qu'une morale de communication thérapeutique”, B. Häring, *La théologie morale. Idées maîtresses*, Paris 1992, s. 163.

<sup>23</sup> B. Häring, *What does Christ...*, s. 32.

zwłaszcza zaś na relacje międzyludzkie<sup>24</sup>. Poznanie prawdziwego oblicza miłości odkupieńczej i odkupionej to dla naszego Autora swoisty deontologiczny punkt wyjścia całej jego koncepcji<sup>25</sup>.

*Miłość-caritas*, według Profesora, jest podstawową zasadą chrześcijańskiej nauki moralnej. Jest to miłość, która pochodzi osobiście od Boga, ogarnia i zobowiązuje człowieka. A zatem jest to miłość, którą człowiek w Chrystusie przyjmuje i na nią odpowiada. *Caritas* jest więc osobowym stosunkiem Boga do człowieka i człowieka do Boga oraz stanowi samo sedno religijnej moralności<sup>26</sup>. Przeżywana relacja osobowa z Bogiem wyznacza najpełniej moralność życia chrześcijanina.

Jest więc moralność włączeniem wszelkich ludzkich zadań w proces dążenia do Boga. To, że człowiek jest religijny, jest konsekwencją doświadczenia prawdziwości Boga i to doświadczenie dopiero wskazuje człowiekowi na konieczność życia moralnego. Moralność dla człowieka religijnego jest wyzwaniem wywołującym z bezpośredniego spotkania z Bogiem, wezwaniem do odpowiedniego działania w świecie i to nie tylko na skutek Bożego polecenia, lecz przez pragnienie całkowitego dążenia ku Bogu.

Według Häringa cała moralność cechuje się wielkim dynamizmem. Nie może ograniczać się jedynie do wskazywania poprzez przykazania i zakazy jakiegoś dolnego minimum życia człowieczego<sup>27</sup>, bo życie chrześcijańskie to, według św. Pawła, poddanie się przynaglającej miłości Boga<sup>28</sup>. Chrześcijanin jest przez cały czas w stadium stawania się, dorastania, ciągle daleki od doskonałości, ale zmierzający do pełni w Chrystusie. Chrześcijanin, nosząc w sobie grzech Adama, musi ciągle podejmować walkę, rezygnację z siebie, trud stałego nawracania się.

## 2. PODSTAWY BIBLIJNE KONCEPCJI MORALNOŚCI KS. PROF. B. HÄRINGA

Häring przyjmuje misyjno-pastoralne, praktyczne ujęcie moralności, by teoria wiązała się ściśle z życiem, prowadząc do jedności wiary i życia. Za punkt wyjścia stawia jednak bardzo wyraźnie Pismo Święte Jego koncepcja ma charakter zdecydowanie bardziej biblijny niż filozoficzny. Stara się łączyć orędzie

<sup>24</sup> Por. B. Häring, *Moralność...*, s. 5–6.

<sup>25</sup> „Punktem wyjściowym teistycznej etyki personalistycznej nie jest jednak miłość jako jedno spośród praw, choćby najbardziej obowiązujące, lecz jako objawienie wszechogarniającej miłości samego Boga, który chce, by ludzie koncelebrowali Jego własną miłość”. B. Häring, *Moralność...*, s. 116.

<sup>26</sup> Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa ...*, t. 4, s. 179.

<sup>27</sup> Por. B. Häring, *La morale...*, s. 45.

<sup>28</sup> „Miłość Chrystusa przynagla nas”, 2 Kor 5, 14.

ewangeliczne i znaki czasu tak, by ukazać pozycję człowieka jako członka Ludu Bożego w drodze<sup>29</sup>.

Zdaniem Profesora, każdy teolog musi wsłuchiwać się w pierwszym rzędzie w Słowo Boże, w tradycję, w głos Kościoła żyjącego i pielgrzymującego razem ze świętymi (również z tymi żyjącymi obecnie). W pokorze i czujności musi słyszeć krzyk ubogich, nieszczęśliwych, cierpiących, pogardzanych – tak jak czynił to Jezus. W Piśmie Świętym powinien szukać odpowiedzi na pytania obecnego czasu<sup>30</sup>.

Za podstawową kategorię biblijną, która staje się fundamentem moralnego systemu naszego Autora, można uznać *ideę przymierza*. Źródło swoje znajduje ona już w Starym Testamencie, który cały jest historią Przymierza zawartego przez Boga z człowiekiem. W sposób niczym niezasłużony człowiek zostaje obdarowany obietnicą Bożej łaski.

Według Biblii rzeczywistość przymierza obecna jest od samego początku istnienia człowieka. Samo dzieło stworzenia na obraz i podobieństwo Boże, ustanawia relację dialogu między człowiekiem a Bogiem. Bóg stwarza, kierując swoje Słowo, a człowiek jest tym, który słucha i odpowiada, realizując relację osobową ze swoim Stwórcą<sup>31</sup>. Cała historia zbawienia jest historią Przymierza, które człowiek, będąc niewierny, stale zrywa, a Bóg odbudowuje ją, nie rezygnując ze swojego zbawczego planu<sup>32</sup>. Uzmysłowanie sobie tej tajemnicy jest zasadniczą podstawą chrześcijańskiej moralności. Häring podkreśla, że *berith* (hebr. przymierze) tworzy rzeczywistość Ludu Przymierza, świadectwo realizujące się poprzez Naród wybrany pośród całej ludzkości<sup>33</sup>.

Ideał Przymierza objawia się nam najpełniej w Jezusie Chrystusie. Nowy Testament przynosi nam radosną nowinę o Bogu Ojcu, który „*tak umiłował świat, że dał swojego Syna*” na przypiecztowanie Przymierza wiecznego w Jego krwi<sup>34</sup>. Sam Chrystus jest Przymierzem, łącząc wszystko w swojej miłości w jedno ciało i jednego ducha. Tworzy przymierze jedności, łamiąc wszelkie bariery i podziały. W swojej doskonałej wierności niweczy skutki pychy, zła i grzechu człowieka<sup>35</sup>. Zdaniem naszego Autora, tylko szerzący się zaraźliwy indywidualizm mógł odsunąć moralność od tej perspektywy życia chrześcijańskiego<sup>36</sup>.

Przymierze, którego inicjatorem jest sam Bóg, domaga się odpowiedzi ze strony człowieka. Ono wyznacza powołanie człowieka. Biblia wyjaśnia, że samo stworzenie jest już powołaniem do coraz pełniejszego urzeczywistniania obrazu Bożego w sobie. Historia Przymierza zawartego z Abrahamem ukazuje Boga jako

<sup>29</sup> Por. F. Vial, *Wstęp* do: B. Häring, *La théologie morale. Idées maîtresses*, Paris 1993, s. 9.

<sup>30</sup> Por. B. Häring, *La théologie...*, s. 25–27.

<sup>31</sup> Por. *Powołanie chrześcijańskie*, red. B. Inlender, S. Smoleński, S. Podgórski, Opole 1978, s. 58.

<sup>32</sup> „Bóg przez wieki pamięta o swoim przymierzu”, Ps 105, 8.

<sup>33</sup> Por. B. Häring, *La théologie...*, s. 35.

<sup>34</sup> Por. 1 Kor 11, 25.

<sup>35</sup> Por. B. Häring, *Free...*, t. 1, s. 117.

<sup>36</sup> B. Häring, *La théologie...*, s. 36.

Pana Przymierza, który oczekuje posłuszeństwa swej woli, swojemu Słowu. Na górze Synaj Bóg przekazuje Mojżeszowi prawo, którym człowiek ma się kierować w życiu, by rzeczywiście realizować zawarte Przymierze.

Chrystus sam wyjaśnia i dopełnia całe prawo Starego Testamentu, powołując uczniów i przekazując im swoją Dobrą Nowinę. Wezwanie do bycia uczniem Chrystusa, jest uniwersalnym powołaniem każdego człowieka, w każdym czasie<sup>37</sup>. Chrystus sam pokazał, co znaczy wierność Przymierzu, powołaniu przez Boga. Naśladowanie Chrystusa jest zatem najdoskonalszą drogą realizacji powołania człowieka.

Dziś wśród postulatów, dotyczących odnowy teologii moralnej, teologowie akcentują mocno, że ona cała powinna stać się teologią wezwania Bożego oraz życiowej odpowiedzi człowieka, bo „cała aktywność ludzka jest z istoty swojej odpowiedzią na Jego wołanie”<sup>38</sup>. Pierwoplanowym zatem przedmiotem teologii moralnej jest wiążące moralnie powołanie chrześcijańskie.

Powołanie definiuje się w teologii, jako działanie samego Boga w stosunku do człowieka i w samym człowieku. Skuteczność tego działania oznacza źródłowe i wewnętrzne ukierunkowanie całego ludzkiego bytu stworzonego, wyrażone niepodzielnie całą prawdą tego bytu zarówno tą stworzoną, jak i wszczepioną przez łaskę Chrystusa. Powołanie chrześcijańskie stanowi najgłębszą i istotną podstawę tego, co nazywa się porządkiem moralnym<sup>39</sup>.

Dla B. Häringa idea powołania jest wręcz kluczową ideą konstrukcyjną<sup>40</sup>. Powołanie, zdaniem Profesora, polega na miłości Boga, spełniającej się w miłości bliźniego. Jest to uczestnictwo w Jezusie Chrystusie i w Kościele, jako powołaniem do świętości. Każde indywidualne powołanie jest usytuowane w tym ogólnym powołaniu tworzącym Kościół. W tak rozumianej rzeczywistości zawiera się zarazem istotne zadanie dla każdego, zadanie współdziałania dla zbawienia i uświęcenia wszystkich.

Häring przyjmuje teologiczno-transcendentalne pojęcie powołania. Relacja powołania konstytuuje tu istotę osoby. Nasz Autor, co jest charakterystyczne dla jego koncepcji, punkt ciężkości stawia po stronie człowieka, po stronie aktu odpowiedzi i bycia odpowiedzialnym. Osoba dysponuje tu wolnością twórczą, dzięki której tworzy, a nawet współ-stwarza samą siebie<sup>41</sup>. Dlatego cała idea powołania sprowadza się do wolności<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> Por. B. Häring, *Free...*, s. 22. Por. także, J. Pryszmont, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, Częstochowa 1987, s. 19–20.

<sup>38</sup> K. Rahner, *Grace in Freedom*, New York 1969, s. 78.

<sup>39</sup> J. Bajda, *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologiczno-moralna*, Warszawa 1984, s. 122.

<sup>40</sup> Obok B. Häringa na idei powołania swoje koncepcje teologiczno-moralne opierają także i inni teologowie, np.: J. Fuchs, E. McDonagh.

<sup>41</sup> Por. J. Bajda, dz. cyt., s. 21.

<sup>42</sup> Takie ujęcie spowodowało krytykę systemu B. Häringa, zarzucono mu, że poza wolnością trudno tutaj znaleźć obiektywne kryterium dobra i zła.

Pełna dynamizmu odpowiedź człowieka, w jego identyczności i integralności, realizuje się przez wiarę, nadzieję, miłość i adorację jako cześć oddawaną Bogu<sup>43</sup>.

Drugą zasadniczą perspektywą biblijną, w jakiej ojciec Häring ustawia swoją koncepcję moralności, jest idea *Królestwa Bożego*. Jest to jedna z głównych idei w ewangeliach synoptycznych, na którą szczególną uwagę zwrócił J. B. Hirsch<sup>44</sup>, i która bardzo mocno jest dzisiaj akcentowana w biblijnej odnowie teologii moralnej.

W Biblii często spotykamy termin *Królestwo Boże* (gr. *basileia theou*) i oznacza on królewskie panowanie Boga. W Starym Testamencie rozumiano je jako troskliwe przewodzenie ludowi i władcze działanie wobec niego. Izrael – Lud Boga miał się podporządkować woli Bożej dzięki całkowitemu uporządkowaniu swego życia<sup>45</sup>.

Jezus głosi Dobrą Nowinę, mówiąc: „*Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię*”<sup>46</sup>. W soborowej Konstytucji *Lumen gentium* czytamy, że „Kościół wyposażony w dary swego Założyciela i wiernie dochowujący Jego przykazań miłości, pokory i wyrzeczenia [...] stanowi załączek oraz zaczątek tego Królestwa na ziemi. Sam tymczasem wzrastając powoli, tęskni do Królestwa w pełni dokonanego i ze wszystkich sił spodziewa się i pragnie połączenia się z Królem swoim w chwale”<sup>47</sup>. Tę rzeczywistość określa się często w teologii mianem napięcia eschatologicznego między „już” a jeszcze „nie”.

Ojciec Häring wskazuje, że zadaniem chrześcijanina jest stawać się narzędziem w ręku Boga w budowaniu tego Królestwa miłości uzdrawiającej i zbawiającej sprawiedliwości. Chrystus, jako pokorny i cierpiący Sługa, czyni widzialne Królestwo Ojca, przemieniając nieprzyjaciół, grzeszników w dzieci Boga. Perspektywa Bożego Królestwa jest także wezwaniem do solidarności zbawienia, która czyni z wszystkich ludzi braci w czci jedyne Boga. Panowanie Boga dokonuje się przez łaskę, która usprawiedliwia grzeszników i pociąga ich<sup>48</sup>. Prawem ludu Królestwa są Błogosławieństwa i przykazanie: „*Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny*”<sup>49</sup>. Prawa te służą budowaniu pokoju, wolności od wszelkiego gwałtu, przekraczaniu indywidualnego i kolektywnego egoizmu.

<sup>43</sup> B. Häring, *Free...*, t. 1, s. 63.

<sup>44</sup> Por. B. Häring, *La théologie...*, s. 36. Autor powołuje się na syntetyczne dzieło J. B. Hirscha, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwicklichung des göttlicher Reiches in der Menschheit*, Tübingen 1835.

<sup>45</sup> Por. *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Graber-Haider, Warszawa 1994, s. 920.

<sup>46</sup> Mk 1, 15.

<sup>47</sup> Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 5.

<sup>48</sup> Por. B. Häring, *La théologie...*, s. 36.

<sup>49</sup> Łk 6, 36.

Profesor akcentuje równocześnie<sup>50</sup>, jako wynikającą z idei Królestwa Bożego, rolę wdzięczności, prawa wzrostu, nieustannego nawracania się i współodpowiedzialności. Człowiek dopiero pośród ludzi, którzy się kochają, szanują, noszą nawzajem swoje ciężary, staje się bardziej ludzki<sup>51</sup>. Królestwo Boże na ziemi wyklucza gwałt, który jest produktem „żądzy mocy”, radykalnie sprzecyjnej z człowieczeństwem, a będącej kategorycznym zaprzeczeniem Ewangelii. Niemiecki moralista bardzo wiele uwagi i zaangażowania poświęca budowaniu pokoju. Czyni to zarówno na płaszczyźnie postulatów dotyczących praktyki życia osobistego i społecznego, jak i teorii, rozwijając *theology of nonviolence* (teologię zaniechania przemocy). *Nonviolence* polega na delikatnej, ale bezgranicznej mocy miłości, której nic nie może zgasić. Jest to miłość, która z całych sił próbuje przezwyciężyć zło<sup>52</sup>. Profesor podkreśla, że Dobra Nowina to Ewangelia pokoju. Realizowana przez odrzucenie gwałtu, stanowi najbardziej przekonujący i charakterystyczny wyznacznik moralności chrześcijańskiej<sup>53</sup>.

Biblijny *shalom* jest darem Boga i zadaniem dla człowieka. Chrystus zmarły wstał, stając pośród przerażonych uczniów, mówi: „*Pokój wam!*”<sup>54</sup>. Ten dar pokoju chrześcijanin ma wносить we wszystkie relacje międzyludzkie. Ewangelia pokoju ma zatem przemieniać relacje człowieka do Boga, do siebie samego, do bliźniego i do wspólnoty, czyniąc samego człowieka zdrowym moralnie i źródłem uzdrowienia dla innych<sup>55</sup>. Wychowanie do pokoju ma szansę zrodzić „zbiorowe sumienie” bardziej pacyfistycznie nastawione, a więc spontanicznie występujące przeciw przemocy i gwałtowi. Nasz Autor widzi w tym zjawisku moc uzdrowienia, przerwania „łańcucha grzechu tworzącego atmosferę ślepoty moralnej, podstępny, gwałtu czy arogancji”<sup>56</sup>.

Ewangelia pokoju winna, według niemieckiego Redemptorysty, wyznaczyć podejście człowieka do wszelkich problemów, np. problemów ekologicznych, zagadnienia odpowiedzialności za otaczający świat, do zadania tworzenia kultury, do przemiany, czasami bardzo niezdrowego moralnie środowiska społecznego życia. Pokój powinien stać się najważniejszym i rozstrzygającym kryterium w życiu społecznym, politycznym, a nawet w ekonomii<sup>57</sup>.

Kolejną istotną kategorią biblijną, pełniącą kluczową rolę w koncepcji Häringa, jest idea „misterium paschalnego”. To właśnie tajemnica paschalna jest, zdaniem Profesora, centrum całej koncepcji życia chrześcijańskiego i apostoła-

<sup>50</sup> Por. B. Häring, *La théologie...*, s. 37.

<sup>51</sup> Por. B. Häring, *Free...*, t. 1, s. 78.

<sup>52</sup> Por. B. Häring, *Theology of protest*, New York 1970, s. 8.

<sup>53</sup> Por. B. Häring, *Quelle morale...*, s. 135.

<sup>54</sup> J 20, 21.

<sup>55</sup> Por. B. Häring, *La théologie...*, s. 172–173.

<sup>56</sup> Tamże, s. 172.

<sup>57</sup> Por. V. Schurr, *Bernhard Häring. Die Erneuerung der Moraltheologie*, Salzburg 1970, s. 15.

tu<sup>58</sup>. Misterium paschalne jest podstawą teologii prawdziwie trynitarniej, opartej nie na spekulacjach, ale na ostatecznym objawieniu się Boga Jedyne go i Trójosobowego w swoich tajemnicach: wcielenia, męki, śmierci, zmartwychwstania, wniebowstąpienia aż po zesłanie Ducha Świętego.

Misterium paschalne jest najwyższą manifestacją zbawczej miłości Boga. Jest ono najwyższym wezwaniem, które pochodzi od Ojca, jest też doskonałą odpowiedzią Chrystusa w imieniu odkupionej ludzkości. Jest ono obecnością Ducha Świętego, który sprawia, że staje się ono darem przyjemnym Bogu – darem, który otwiera nas na skarby Boże. Jest odwiecznym wydarzeniem daru i w zamian: odpowiedzi na dar<sup>59</sup>.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że Kościół celebrowuje misterium swego Pana, „*aż przyjdzie, aby Bóg był wszystkim we wszystkich*”<sup>60</sup>. W sakramentach Chrystusa Kościół otrzymuje już zadatek swego dziedzictwa, uczestniczy już w życiu wiecznym „*oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa*” (Tt 2,13). Misterium paschalne realizuje się więc poprzez sakramenty święte<sup>61</sup>.

Häring już w pierwszym swoim wielkim dziele *Nauka Chrystusa* przypisuje sakramentom świętym ogromne znaczenie w życiu moralnym<sup>62</sup>. Soborowa *Konstytucja o liturgii* zaznacza, że celem sakramentów jest uświęcenie człowieka, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa, a wreszcie oddawanie czci Bogu<sup>63</sup>. W teologii wskazuje się na dwa, powiązane ze sobą wymiary przyjmowania sakramentów: eklesjalny i osobisty. Sakramenty święte oznaczają i sprawiają wszczepienie człowieka w organizm Kościoła. One budują Kościół. Bernard Häring, jeszcze przed Soborem Watykańskim II, nazywa Kościół „*quasi-sakramentem Królestwa i władztwa Bożego*”<sup>64</sup>, co ojcowie soborowi podejmą w bardzo ważnym stwierdzeniu, że „*Kościół jest niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*”<sup>65</sup>.

Dynamiczna obecność człowieka w Kościele ma dla naszego Autora ogromne znaczenie, ale zwraca on przede wszystkim uwagę na personalistyczny wymiar tej obecności. Nie zgadza się ze sprowadzaniem tej rzeczywistości do korzystania ze środków zbawienia dostępnych tylko w Kościele, widząc w takim ujęciu zbyt nie urzeczowienie. Dlatego mocno akcentuje, dokonujące się w sakramentach spotkanie z Chrystusem w miłości we wspólnocie Kościoła. Sam Chrystus jest

<sup>58</sup> Por. B. Häring, *La théologie...*, s. 37.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 37–38.

<sup>60</sup> 1 Kor 11, 26.

<sup>61</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1130.

<sup>62</sup> Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, nr t. 2, s. 125–164.

<sup>63</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii*, nr 1.

<sup>64</sup> B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, s. 392.

<sup>65</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, nr 1.



pierwotnym sakramentem, objawiającym się w misterium paschalnym<sup>66</sup>. On stanowi pełnię sakramentalną, osobowe Słowo Ojca skierowane do nas, największy i najbardziej widzialny znak zbawiającej Bożej miłości do człowieka.

Istotą duchowości sakramentalnej, według Häringa, jest otwarcie się przed Bogiem i innymi ludźmi, w życiu opartym na dialogu. W solidarności z Chrystusem człowiek może łączyć się w budowaniu Jego mistycznego ciała. Dokonuje się tu wyzwolenie z egoizmu i egocentryzmu „starego człowieka”, wzbudzenie gotowości do ofiary<sup>67</sup>. W każdym z sakramentów Chrystus wchodzi w ludzkie życie, aby je przeobrazić według zasady braterskiej miłości, którą okazał przez swe życie dla uwielbienia swego Ojca. Sakramenty Kościoła są uprzywilejowanym znakiem adoracji. Nie są czymś obok życia człowieka, ale uczą i uzdalniają go do adorowania Boga, poprzez każdy czyn, każdą podejmowaną decyzję<sup>68</sup>.

Można powiedzieć, że według Häringa, praktycznie cała moralna egzystencja człowieka oparta jest na łaskach Ducha, otrzymywanych w każdej sakramentalnej celebracji. Łaski uprzedzane przez sakramentalną dyspozycję, płynącą z wiary, uzdalniają człowieka do życia według wiary. W sakramentach Chrystus w rzeczywistości przychodzi i daje swojego Ducha człowiekowi. Duch ten jest mocą, która przynagla do podejmowania zdecydowanych czynów miłości, w odpowiedzi na miłość Boga.

Celebracja sakramentów misterium paschalnego wzywa wszystkich chrześcijan razem i każdego z osobna, do stawania się wciąż bardziej sakramentem – widzialnym i skutecznym znakiem Królestwa Bożego i obrazem Boga<sup>69</sup>.

Omówione tutaj perspektywy biblijne koncepcji moralności Häringa ukazują wyraźnie jednolity sposób podejścia omawianego autora do problemów teologii moralnej. Wszystkie te perspektywy są zbieżne, gdyż są skierowane na Chrystusa i Jego paschalne misterium, w którym najpełniej objawia On ludziom Ojca i w którym staje się źródłem wody żywej w Duchu Świętym<sup>70</sup>.

### 3. TEOLOG ODPOWIEDZIALNEJ WOLNOŚCI

Dla ojca Häringa problemem najwyższej wagi, który szczególnie w ostatnich dziełach autora wyznacza jego spojrzenie na całą problematykę moralną, jest problem wolności. Jest on poruszany właściwie w każdym jego dziele. Można także dostrzec wyraźną ewolucję poglądów Profesora na temat wolności. Od ujęcia statycznego przeszedł do dynamizmu i kreatywności w jej pojmowaniu.

<sup>66</sup> Por. B. Häring, *Moralność...*, s. 87.

<sup>67</sup> Tamże, s. 88.

<sup>68</sup> B. Häring, *Free...*, t. 1, s. 481.

<sup>69</sup> Por. D. Farrel, *The dogmatic foundations of Bernhard Häring's thought of christian morality as a sacramental way of life*, Roma 1988, s. 133.

<sup>70</sup> Por. B. Häring, *La théologie...*, s. 41.

Zdaniem Häringa, istnieje dzisiaj pewna „nowa świadomość” wezwania do wolności. Ludzie są bardzo wyczuleni na wszystko, co mogłoby indywidualną bądź społeczną wolność ograniczać. Często jednak wolność błędnie się rozumie, a w konsekwencji szuka się fałszywych dróg wyzwolenia<sup>71</sup>. Odrzuca się bowiem podstawowe wymaganie wolności do wiernego zaangażowania w Przymierze oparte na wzajemnej wierności. Stawiając wolność w opozycji do wierności, powinności czy prawa, niszczy się jej sens i wartość.

Na przekór rozpowszechnionym ujęciom woluntarystycznym w teologii moralnej należy podkreślić, że wolność nie może być samowolnym zaspokojeniem wszelkich pragnień. Nie suponuje też ona władzy człowieka do decydowania o dobru i złu, gdyż ta władza należy wyłącznie do Boga<sup>72</sup>.

Według określenia Häringa, wolność jest ze swej istoty możliwością czynienia dobra. Człowiek ma siły i moc, by pełnić dobro, na skutek swego podobieństwa do Boga i udziału jako stworzenia w wolności Boga<sup>73</sup>. Wolność prawdziwa to „szczególny znak obrazu Bożego w człowieku. Bóg bowiem zechciał człowieka zostawić w rękę rady jego (Syr 15, 14), aby Stworzyciela swego szukał z własnej ochoty. Jego się trzymając, dochodził do pełnej i błogosławionej doskonałości”<sup>74</sup>. Nietrudno tutaj zauważyć jak bardzo myśl Profesora z jego przedsoborowego podręcznika koresponduje z myślą wyrażoną wiele lat później przez Vaticanum II.

Häring podkreśla, że to Stwórca jest zasadą i przyczyną ludzkiej wolności. Na podobieństwo Bożej wolności, która jest absolutnym władaniem sobą, ludzka wolna wola rządzi człowiekiem tak, że w ograniczony sposób oraz w ścisłej zależności od Boga staje się przyczyną ludzkich czynów. Wolny człowiek może zająć dowolne stanowisko wobec otrzymanego wezwania, pokusy czy natchnienia, jak i odczuwanego w sobie oporu czy buntu. Dlatego ludzka wolność jest źródłem czynu moralnego, bez którego nie istnieje moralność<sup>75</sup>.

Wolność jest też podstawą relacji osobowych, jest zdolnością zajęcia stanowiska wobec wezwania Bożego, lecz tylko dzięki uczestnictwu w wolności Bożej. Przy czym, jeśli źródło i oparcie wolności znajduje się w Bogu, to nie zachodzi żadna kolizja między ludzką wolnością a wolą Boga. Ludzka wolność czerpie swe życie z dobra, które streszcza się w woli Bożej<sup>76</sup>.

Sama wiara, zdaniem ojca Häringa, jest dziełem moralnym wolności, wpływającej z mocy miłości i to w niej dokonuje się spotkanie najwyższej Prawdy – Boga i oświeconego przez Boga, człowieka. Wiara wprowadza nas w nową jakość wolności – wolność dzieci Bożych. Jest to najwznioślejsza postać wolności człowieka, polegająca na wyzbyciu się niewoli grzechu i szatana. Wolność dziecka Bo-

<sup>71</sup> Por. B. Häring, *La théologie...*, s. 40.

<sup>72</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, nr 35.

<sup>73</sup> Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa...*, t. 1, s. 121.

<sup>74</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, nr 17.

<sup>75</sup> Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 1, s. 141.

<sup>76</sup> Por. tamże, s. 122 i 198.

żego każe szukać tego, co najlepsze bez przymusu prawa, w miłosnym zaufaniu Bogu. W takiej wolności człowiek całkowicie pozwala się kierować Duchowi. Najwyższym udziałem w wolności Bożej jest działanie całkowicie pod wpływem łaski Bożej. Dlatego doskonałe posłuszeństwo jest doskonałą wolnością<sup>77</sup>.

Trzeba być jednak świadomym, że możliwość wolności człowiek otrzymuje jakby w zarodku. Ona ma wzrastać wraz z człowiekiem. Jest więc ona darem i zadaniem. Obdarowanie człowieka wolnością wyznacza jego powołanie. Urzeczywistniając wolność, rozwijając ją, człowiek niejako tworzy się i udoskonala. Przez dar wolności człowiek może osiągnąć swą pełnię, to znaczy może coraz bardziej odkrywać w sobie rys Stwórcy, uświadamiać i realizować w sobie podobieństwo do Niego<sup>78</sup>.

Zdaniem Häringa wolność jest istotną, konstytutywną cechą natury ludzkiej. To dlatego z taką ostrością występuje przeciwko wszelkiemu ograniczaniu ludzkiej wolności. Godzi to bowiem, jego zdaniem, w samą ludzką naturę, a więc w samo człowieczeństwo. Im bardziej człowiek urzeczywistnia swoją wolność, tym bardziej staje się sobą. Wolność jest podstawą godności człowieka, a więc jest także podstawą dialogu z Bogiem, do którego wszyscy jesteśmy powołani<sup>79</sup>.

Obowiązek wcielania wolności, zdaniem naszego autora, rozciąga się na wszystkie sfery życia człowieka: relacje indywidualne, społeczne, czy nawet historyczne. Bliźni jest wyzwaniem dla człowieczej wolności, która dostąpi urzeczywistnienia, gdy przyjmie się go jako dar, gdy zobaczy się w drugim człowieku święte wyobrazenie Stwórcy i znak Jego obecności<sup>80</sup>. To właśnie wolność stawia każdego wobec obowiązku miłowania.

Wolność czyni człowieka odpowiedzialnym za jego czyny, a więc wymaga odpowiedzialności. Häring rozumie nawet odpowiedzialność jako świadomość wolnego odpowiadania. Dlatego odpowiedzialność jest cechą charakterystyczną jedynie osoby ludzkiej. Specyficzna natura człowieka jest taka, że tylko on na ziemi może być w sposób wolny partnerem Boga i jako stworzenie, może decydować, jaki typ słowa i działania ofiarować Mu w odpowiedzi<sup>81</sup>. Podkreślając rolę wolności, nasz Profesor zestawia ją zawsze z wiernością i odpowiedzialnością za podjęcie tego daru, który został dany człowiekowi, właśnie pod odpowiedzialnością. Häring przywiązuje tak dużą wagę do pojęcia „odpowiedzialności”, że nie waha się jej nazwać mianem *leitmotiv* swej teologii<sup>82</sup>.

Dobrze ukierunkowana wolność ma, zdaniem niemieckiego Redemptorysty, moc kreatywną, tzn. współstwarza. Bóg obdarzył człowieka wolnością, która

---

<sup>77</sup> „Pan jest Duchem i gdzie Duch Pański, tam wolność”. 2 Kor 3,17. Por. także, *Nauka Chrystusa...*, t. 1, s. 123 i t. 2, s. 62.

<sup>78</sup> B. Häring, *Free...*, t. 1, s. 155.

<sup>79</sup> Por. B. Häring, *Moralność...*, s. 116–117.

<sup>80</sup> Por. B. Häring, *Nauka Chrystusa...*, t. 1, s. 141.

<sup>81</sup> B. Häring, *Free...*, t. 1, s. 108.

<sup>82</sup> Por. tamże, s. 59.

uczestniczy w Jego wolności, mającej moc stwórczą. Nie chce zatem od człowieka mechanicznego wypełniania prawa czy udzielania stereotypowych odpowiedzi, lecz gwarantując mu wolność, żąda kreatywnej odpowiedzi. Na tym polega właśnie rozwój człowieka<sup>83</sup>. Wielkie jest zaufanie Tego, który składa człowiekowi tak wielki dar.

Jednocześnie każdy musi dołożyć wszelkich starań, by samemu również dawać innym to prawo do wolnego odpowiadania. Prawo do wolności jest prawem zasadniczym, którego nie można nikogo pozbawić, jest ono bowiem gwarantem możliwości rozwijania życia fizycznego, duchowego i moralnego człowieka.

Indywidualne poszukiwanie prawdy i dobra w odpowiedzialnej wolności musi być nacechowane otwartością i odwagą. Wyrażać się może także przez krytykę, która jest szczególnym rodzajem dialogu<sup>84</sup>. Jako sprzeciw wobec grzechu i zła w ludziach i strukturach, na wzór postawy Chrystusa Wyzwoliciele, może stawać się skutecznym środkiem wyzwolenia. Krytyka jednak ma budować, ulepszać świat otaczający, a nie pozostawać na płaszczyźnie biernej dezaprobaty.

Szczególną rolę zdaniem Häringa, do spełnienia w urzeczywistnieniu prawdziwej wolności ma Kościół. Jest bowiem płaszczyzną spotkania wolności ludzkiej z wolnością Boga. *„Kościół jest wezwany do bycia i stawania się coraz lepszym ucieleśnieniem wolności i wierności, do której wyswobodził nas Chrystus”*<sup>85</sup>, ma ukazywać prawdę, która wyzwala. Kościół ma więc być służebnicą wolności. Nie może nigdy okazywać się niewolnicą, której dzieci są w kajdanach. Jest bowiem zrodzony w wolności i jej oblubienicą Chrystusa – Wyzwoliciele, wolności wcielonej. Kościół powinien zatem być wspólnotą wyzwolonych ludzi, zaangażowanych w wyzwolenie wszystkich, w dzielenie wolności dzieci Bożych pośród całego stworzenia<sup>86</sup>.

Wczytując się w kolejne dzieła ojca Häringa oraz zwracając uwagę na radykalizm jego sformułowań w tym zakresie, z całą pewnością i bez żadnej przesady można go nazwać teologiem wolności, a echa tych wypowiedzi można nawet doszukiwać się w wielu późniejszych oficjalnych dokumentach Kościoła.

## ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że ta, choć bardzo krótka, prezentacja myśli zmarłego przed rokiem wielkiego współczesnego moralisty o. Bernharda Häringa, teologa, którego z całą pewnością można nazwać „człowiekiem ewangelicznych błogosławieństw”, może jeszcze bardziej zainteresować dorobkiem tego niebywałego my-

<sup>83</sup> Tamże, s. 69.

<sup>84</sup> Por. B. Häring, *Etyka chrześcijańska i wychowanie w dobie krytyki*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) 2, s. 15.

<sup>85</sup> B. Häring, *Free...*, t. 1, s. 158.

<sup>86</sup> Tamże.

śliciela naszego czasu. Jest to tym istotniejsze na gruncie polskim, gdzie po odzyskaniu upragnionej wolności wyraźnie daje się zaobserwować wśród wielu ludzi pewne zagubienie, jak i dużą bezradność w dziedzinie ocen i norm dotyczących ludzkiego postępowania. Przynosi to określone negatywne efekty praktyczne zarówno w życiu indywidualnym, jak i społeczno-politycznym. Häring prezentuje w swoich dziełach wielkie umiłowanie problematyki moralnej i ogromną troskę o właściwe odniesienie chrześcijanina do wartości. Czyni to jednak z umiłowaniem człowieka i pełnią szacunku dla ludzkiej godności.

Wydaje się, że są to postawy niezbędne i bardzo aktualne dla polskiego nauczania o moralności. I to właśnie na tej płaszczyźnie spotkają się w zadziwiający sposób nauczanie Jana Pawła II w zakresie moralności z wcześniejszym, w dużej mierze prekursorskimi, poglądami na ten temat zmarłego Profesora. Chciałoby się nawet zaryzykować tezę, że może to właśnie ojciec Häring przez swój wysiłek i oddanie sprawie utorował drogi do tego, co dzisiaj nazywamy „moralnością błogosławieństw”.



KS. JAN SŁOMKA  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Łódź  
Uniwersytet Łódzki  
Łódź

## SYSTEM I NADZIEJA

Uwagi na marginesie książki H. U. von Balthasara,  
*Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*,  
tłumaczenie i wprowadzenie ks. Stanisław Budzik, Tarnów 1998

Hans Urs von Balthasar przez całe życie czytał Orygenes. Takie było moje pierwsze wrażenie, gdy wzięłem do ręki książkę *Duch i Ogień*, zestawiony przez Balthasara wybór tekstów Orygenes, i przeczytałem jego wprowadzenie do tychże tekstów. Choć istnieje niemało tekstów o Orygenesie i jego myśli pisanych przez najlepszych znawców Orygenes, trudno znaleźć taki, który mógłby się porównać się z Balthasarowym wprowadzeniem. W taki sposób wybrać, zestawić i przedstawić teksty Orygenes mógł tylko ktoś, kto z tymi tekstami spotykał się długo i osobiście. We wprowadzeniu Balthasar po części odkrywa powody swojej fascynacji Orygenesem. Bynajmniej nie chodzi tu o zwykłe uznanie, że Orygenes był wielki, choć wprowadzenie rozpoczyna się od słów: „Nie da się w żaden sposób przecenić Orygenes i jego znaczenia dla historii chrześcijańskiej myśli. Dopiero postawić go obok Augustyna i Tomasza oznacza przyznać mu miejsce należne w tej historii”. Nie, nie chodzi Balthasarowi o zwykłe uznanie wielkości, z której można i trzeba czerpać. Nie chodzi mu również o wypełnienie obowiązku przywrócenia Orygenesowi należnego mu miejsca w historii myśli chrześcijańskiej, choć i tych akcentów we wprowadzeniu nie brakuje. Także żadne ze szczegółowych rozwiązań, żadna konkretna idea, konstrukcja intelektualna Orygenes nie tłumaczy fascynacji Balthasara. Jest on zafascynowany pewną nawet dla niego nie do końca uchwytną cechą myśli Orygenes, czymś, co można nazwać „duchem” tej myśli. Albowiem podobnie jak w Orygenesowych komentarzach biblijnych alegoria i sens duchowy ukrywają się za literą, tak „duch” jego myśli ukrywa się za jej konstrukcjami, tezami i hipotezami. Balthasar pisze: „im bardziej duch mistrza zwietrzał, a pozostawał jałowy osad »systemu«, to tym bardziej krzywo rysował się przed sędziowskimi obwarowaniami kościelnej nauki. [...]

Ale czy pomogło, gdy ten już na wpół wyschnięty system chciano uczynić całkiem nieszkodliwym, przez usunięcie tez, czy pozwoliło więc występować przeciw preegzystencji dusz [...] i w końcu przeciw ostatecznemu zlikwidowaniu piekła, jeśli z tych nędznych resztek genialnej całości [...] duch, polot i to, co porywa, już dawno zostały usunięte? Ale stało się przy tym to, co już w nieuchwytny sposób dokonywało się od dawna: gdy flakon został rozbity w tysiące odłamków, a imię mistrza ukamienowano i pogrzebano, woń olejku ulotniła się i »wypełniła cały dom«<sup>1</sup>.

Tej właśnie „woni olejku” szukał Balthasar przez całe życie w pismach Orygenesa i tą wonią się rozkoszował.

Od Orygenesa więc najpewniej nauczył się Balthasar, że teologia nie może być traktowana jako „system”, a jeżeli się ją tak potraktuje, dzieje się z nią to, co stało się z myślą Orygenesa w rękach orygenistów – choć została litera, nie było już w niej ducha, który daje życie.

Ostatnio wydana książka Balthasara, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*<sup>2</sup> nie jest, jakby mogło się przy pobieżnym przeglądaniu wydawać, książką odpowiadającą na pytanie, czy wszyscy będą zbawieni. Jest to książka o nadziei i o tym, że teologia nie może być budowana jako „system”. A może nawet przede wszystkim jest to książka o tym, że teologia nie może być budowana jako „system”.

Choć więc w świetnym wprowadzeniu do niej autorstwa ks. S. Budzika zostało podanych wiele podstawowych inspiracji, jakie oddziaływały na Balthasara – teologa, w tym Erich Przywara, Karl Barth i Adrienne von Speyer, ta właśnie inspiracja, Orygenesa jest chyba najistotniejsza, gdy chcemy zrozumieć nie tylko odpowiedź Balthasara na tytułowe pytanie, ale i samo tytułowe pytanie. Nie jest to bowiem w żadnym wypadku zakamuflowana forma pytania, czy wszyscy będą zbawieni? Jest to całkiem inne pytanie. Zrozumienie tej różnicy jest warunkiem zrozumienia tej książki.

Jako teolog Balthasar nie mógł i oczywiście nie chciał uciec od zmierzenia się z problemem rzeczy ostatecznych, czyli pytaniem o zbawienie i potępienie człowieka. Choć niewątpliwie rozmyślał nad tym problemem długo, zmierzył się z nim ostatecznie dopiero pod koniec życia. W 1986 r. opublikował tekst pt. *Czy wolno mieć nadzieję (Was dürfen wir hoffen?)*, następnie w 1987 r. *Krótki dyskurs o piekle (Kleiner Diskurs über die Hölle)*. Wreszcie w 1988 r., na dwa miesiące przed śmiercią, wygłosił na Wydziale Teologicznym w Trewirze wykład pt. *Apokatastaza*. Balthasar chciał, aby te trzy teksty były wydawane razem i tak zostały wydane w polskim tłumaczeniu.

<sup>1</sup> Orygenes, *Duch i Ogień*, Wybór tekstów i wprowadzenie H. U. von Balthasar, tłum. i red. S. Kalinkowski, Kraków 1995, s. 7–8.

<sup>2</sup> H. U. von Balthasar, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. i wprowadzenie S. Budzik, Tarnów 1998.



Oczywiście każdy, kto podejmuje ten temat, musi liczyć się z polemiką i Balthasar też musiał odpowiadać na zarzuty. To zresztą należy do teologii. Jest to normalny od początku chrześcijaństwa sposób uprawiania teologii: przedstawianie swoich poglądów, aby mogły zostać ocenione i skrytykowane przez innych teologów i wywołały potem polemiki. Przy czym, co oczywiste, istotną częścią polemiki teologów katolickich jest zawsze pytanie o wierność Magisterium. A zatem nic dziwnego, że i poglądy Balthasara wyłożone w wydanych dziełach zostały poddane krytyce, a wzięwszy pod uwagę tematykę, nie dziwi aż tak bardzo, że krytyka była dość ostra. Ale gwałtowność krytyki przerosła oczekiwaną samego Balthasara. Pisze on, że kiedy zaczął przedstawiać swoje opinie odnośnie do rzeczy ostatecznych, został „dość niedelikatnie przywołany do porządku przez redaktora *Skaly* (*Der Fels*), G. Hermesa”<sup>3</sup>. Hermes i inni teologowie zarzucili mu, że głosi poglądy sprzeczne z nauczaniem Kościoła. Balthasar ustosunkował się do tych krytyk. Otrzymujemy teraz jego teksty, będące odpowiedzią na te krytyki. Przy okazji tej polemiki, zresztą po raz kolejny, przydarzyła się sytuacja, która powtarza się niezmiennie za każdym razem, gdy podejmowany jest temat zbawienia i potępienia. Chodzi mianowicie o zniekształcanie poglądów. Balthasar tak wspomina swoją historię nieporozumień: „W czasie konferencji prasowej w Rzymie, zasypywany pytaniami o piekło, wyjawilem moje poglądy, co doprowadziło do poważnych zniekształceń w relacjach prasowych”<sup>4</sup>. To nie jest przypadek, zła wola dziennikarzy czy niezdolność Balthasara do jasnego wyłożenia swojej myśli. To jest nieuniknione, gdy problem taki, jak rzeczy ostateczne człowieka, usiłuje się przykroić do języka gazety codziennej. Ulatuje wtedy *woń olejku* i zostaje pusta skorupa. Inaczej mówiąc, nieuniknione w takim wypadku uproszczenie i spłaszczenie zagadnienia musi nie tylko zaciemnić, ale i wprost zniszczyć to, co najważniejsze.

Trudno oprzeć się pokusie przypomnienia niezwykle podobnego wydarzenia, jakie miało miejsce prawie osiemnaście wieków wcześniej. Otóż jedna z licznych dyskusji publicznych, jakie prowadził Orygenes, toczyła się między nim a Kandydem, gnostykiem, i dotyczyła problemu zbawienia różnych rodzajów istot rozumnych. Po dyskusji rozpowszechnione zostały zapisy stenograficzne, z których wynikało, że Orygenes głosił, iż szatan zostanie zbawiony. Jak wyznał potem samemu Orygenesowi autor „redakcji” zniekształconych zapisów, zrobił to, bo „chciał dodać blasku dyspacie samej i oczyścić ją”<sup>5</sup>. Orygenes musiał długo i mozolnie prostować nieporozumienia, a i tak raz rzucone słowo oskarżenia nigdy nie przestało oddziaływać.

<sup>3</sup> Tamże, s. 41, por. s. 151.

<sup>4</sup> Tamże, s. 42.

<sup>5</sup> Orygenes, *Korespondencja*, komentarz i opracowanie H. Pietras SJ, seria: *Źródła Myśli Teologicznej*, 6, Kraków 1997, s. 28.

Wracając do Balthasara, odpowiada on na zarzuty i na zniekształcenie jego myśli w sposób godny wielkiego teologa – podaje obszerne studium tematu. Przy czym jego polemika w żaden sposób nie ogranicza się do dyskusji na temat prawdziwości czy fałszywości konkretnych tez, ewentualnie do wykazania literalnej zgodności tej czy innej tezy z dogmatami. Jest to spór o sposób uprawiania teologii, a więc o sposób pojmowania naszej wiary, więcej – o wewnętrzny kształt naszej wiary.

W dyskusji tej ścierają się dwa sposoby uprawiania teologii, które różnią się tak głęboko, że wydaje się, iż nie jest możliwa dyskusja między nimi. To bardzo pesymistyczne stwierdzenie, ale takie wrażenie odnosi się podczas lektury tych fragmentów, w których Balthasar przytacza zarzuty, jakie mu postawiono. Trudno pokusić się tutaj o jasne wyartykułowanie różnic między tymi sposobami uprawiania teologii, jeszcze trudniej byłoby je precyzyjnie opisać, ale pozostaje nieodparte wrażenie, że krytycy Balthasara wyczytali u niego to, czego on nie napisał.

Trzeba jednak próbować w jakiś sposób przedstawić źródło nieporozumień. Otóż wydaje się, że przeciwnicy Balthasara nie uznają „nadziei” jako osobnej kategorii teologicznej. Nie uznają, że jest to samodzielne pojęcie, niezbędne przy teologicznym opisie przyszłości, zwłaszcza eschatologii. Traktują oni „nadzieję” jako kategorię wtórną, wobec dwóch podstawowych: „jest” i „nie ma”. W odniesieniu do przyszłości oznacza to, że istnieją tylko dwa podstawowe stwierdzenia: „będzie” i „nie będzie”. Czyli uważają oni, że jedyne sensowne wypowiedzi na temat rzeczy ostatecznych to: „będą potępieni” i „nie będzie potępionych”. Każda inna wypowiedź jest jedynie naszą mniej czy bardziej zakamuflowaną niewiedzą albo wiedzą odnośnie do przyszłego stanu rzeczy. I tak wypowiedź Balthasara „Mam nadzieję, że wszyscy będą zbawieni” traktują oni jako zakamuflowaną formę wypowiedzi: „wiem, że wszyscy będą zbawieni”.

Jeżeli w odniesieniu do przyszłości uznaje się jedynie te dwie kategorie „będzie” oraz „nie będzie”, to uprawianie teologii sprowadza się do prób stopniowego usuwania naszej niewiedzy. A zatem eschatologia będzie polegała na próbach ustalania na podstawie np. wypowiedzi Pisma, jak będzie wyglądała przyszłość. Wypowiedzi Pisma, opisujące np. potępionych i ich męki, są traktowane jako taka sama informacja, jak np. informacja w podręczniku historii o wyniku bitwy pod Grunwaldem. Sprzeczności w tekstach biblijnych, mówiących o ostatecznym losie człowieka, są traktowane jako trudności, które trzeba usunąć, a zadanie teologii to właśnie zgrabne usuwanie tych sprzeczności.

Taka teologia ze swej natury musi dążyć od usystematyzowania. System jest dla niej synonimem spójności, a więc i rozumności. Każdy aspekt rzeczywistości, który wymyka się systematyzacji, jest traktowany jako kłopotliwy problem, chwilowa trudność. Swoje zadanie taka teologia upatruje w nieustającym włączaniu w spójny system tychże aspektów rzeczywistości.

Jest to, jak łatwo zauważyć, potraktowanie przyszłości w sposób symetryczny do przeszłości i podejście do eschatologii przy użyciu metod badawczych wypracowanych na użytek historii.

Balthasar zaś podchodzi do przeszłości, a także zresztą i do teraźniejszości, zupełnie inaczej. Traktuje on „nadzieję” jako odrębną, samodzielną kategorię, niezbędną do opisu przyszłości, a zwłaszcza eschatologii. Tym samym uznaje, że przyszłość jest czymś radykalnie różnym od przeszłości i wymaga innych metod w teologii. Jest to zresztą jedna z ważniejszych idei całej jego teologii: wprowadza on pojęcia takie, jak „dramat” czy „nadzieja” jako samodzielne kategorie, bez których teolog nie może sensownie mówić o Bogu, o życiu ludzkim i o rzeczach ostatecznych<sup>6</sup>.

W świetle powyższych wywodów staje się chyba bardziej zrozumiałe, że aby móc czytać i zrozumieć tekst Balthasara potrzebne jest nie tyle przygotowanie teologiczne, pojmowane jako posiadanie odpowiedniej ilości wiadomości, choć jest ono oczywiście konieczne, co pewna postawa umysłu. Nie wolno bowiem przystępować do lektury z gotowym pytaniem, oczekując jedynie, że zostanie mi dostarczona ostateczna, dobrze poparta argumentami odpowiedź na pytanie: czy piekło jest puste, czy nie? Postępując w ten sposób, czytelnik stawia się w pozycji podobnej do dziennikarza, który przychodzi na konferencję prasową i chce się tylko jak najszybciej dowiedzieć: tak czy nie. Co jeszcze ważniejsze, może nieświadomie, ale przez to tym bardziej mocno przyjmuje założenia przeciwników Balthasara: o przyszłości możemy mówić jedynie w kategoriach „będzie” – „nie będzie” i dlatego każde pytanie o przyszłość należy sprowadzić do pytania o to, co będzie, a czego nie będzie.

Tymczasem najważniejszy jest wysiłek umysłu, niezbędny do tego, aby opuścić kategorie myślenia, do których przywykliśmy i podążyć za mistrzem. Gdyż książka Balthasara jest medytacją. Zachowuje oczywiście wszelkie rygory metodologii teologicznej, co więcej, jest znakomitym pokazem uprawiania teologii, ale właśnie dlatego jest medytacją nad tajemnicą. A w medytacji nie jest ważny przede wszystkim wynik końcowy. W medytacji ważny jest każdy kolejny krok, razem przebyta droga. Balthasar więc prowadzi czytelnika wspaniałą drogą teologicznych tradycji kościelnych: poprzez Pismo Święte, Ojców Kościoła, Tomasza z Akwinu, świadectwa mistyków i autorów nowożytnych. Do każdego z nich podchodzi z szacunkiem. Nie stara się wpasować ich w jeden schemat: tu zwolennicy – tam przeciwnicy, tezy o powszechnym zbawieniu. Stara się odtworzyć możliwie wiernie ich myśl.

W całej pełni takie podejście ujawnia się już przy rozważaniu „dwóch szeregów wypowiedzi Nowego Testamentu, których synteza nie jest ani dozwolona ani

---

<sup>6</sup> Warto tutaj przypomnieć choćby tytuł drugiej części trylogii Balthasara: *Theodramatik*, co bywa tłumaczone na polski jako *Dramatyka teologiczna*.

możliwa: pierwszy szereg mówi o wiecznym potępieniu, drugi o tym, że Bóg chce i może zbawić wszystkich ludzi<sup>7</sup>.

Balthasar nie traktuje bowiem wzajemnej sprzeczności wypowiedzi Pisma jako kłopotliwej trudności, którą trzeba jak najszybciej rozwiązać, lecz po prostu przedstawia te dwa szeregi wypowiedzi nowotestamentalnych i omawia pewne istniejące już wśród biblistów i teologów próby systematyzacji. Próbowano bowiem teksty mówiące o potępieniu wiecznym uznać za teksty przedpaschalne, natomiast teksty mówiące o powszechnej woli zbawczej Boga jako popaschalne i w ten sposób wykazać, że te drugie są ważniejsze, że one jakby unieważniają teksty przedpaschalne. W ten sposób można by powiedzieć, że mamy prawo uznać za wiążące i ostateczne te teksty nowotestamentalne, które podkreślają powszechną zbawczą wolę Boga i spokojnie uznać, że teksty Nowego Testamentu zapowiadają powszechne zbawienie.

Balthasar oczywiście nie pozwala sobie na taką łatwą systematyzację i konkluduje: „nie da się w sposób przejrzysty usystematyzować aspektów przedpaschalnych i popaschalnych. Wymagany przez pierwszą grupę lęk przed możliwym zatraceniem nie jest bynajmniej zbagatelizowany – przez drugą grupę tekstów – na rzecz wiedzy o wyniku sądu”<sup>8</sup>.

W tym miejscu Balthasar najwyraźniej odróżnia swoje poglądy od poglądów jednego z wielkich mistrzów swojej teologii, Karla Bartha. Pisze: „To stwierdzenie [o nadziei, która przeważa nad lękiem] jest wypowiedzią egzystencjalną, choć teologicznie uzasadnioną, nie ma jednak charakteru systematycznego. Nie powinno się więc go wyjaśniać za pomocą tez tworzących system, jak w przypadku Karla Bartha, według którego Jezus, Wybrany Boga, został odrzucony w miejsce grzeszników, aby *nikt oprócz Niego nie zginął*. [...] Trzeba się zdystansować od tak systematycznych wypowiedzi i ograniczyć się do nadziei chrześcijańskiej, która nie jest maskowaniem ukrytej wiedzy”<sup>9</sup>. Zawsze, gdy gdzieś w teologii pojawia się projekt rozwiązania ostatecznego, „wiedzy”, choćby „maskowanej”, Balthasar dystansuje się od takiego rozwiązania, nawet jeżeli jest to rozwiązanie proponowane przez jego mistrza. *Amicus Plato, amicus Socrates, sed magis amica veritas*.

Balthasar wie, podobnie jak patrologowie, lecz nie dotarło to jeszcze do powszechnej świadomości teologów, że Orygenes nie głosił apokatastazy rozumianej jako pewność powszechnego zbawienia. Jeżeli już szukać Ojca Kościoła, który wyrażał zdecydowane przekonanie o zbawieniu wszystkich ludzi, to będzie nim przede wszystkim św. Grzegorz z Nyssy<sup>10</sup>. Wprawdzie św. Grzegorz jest uczniem Orygenesesa i jego nauka wyrosła pod wpływem Mistrza, ale jest to własna nauka Grzegorza, a nie powtarzanie poglądów Orygenesesa.

<sup>7</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 51.

<sup>8</sup> Tamże, s. 63.

<sup>9</sup> Tamże, s. 63.

<sup>10</sup> Zob. np. Grzegorz z Nyssy, *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu; Wielka mowa katechetyczna*, 26.

Orygenes nie przedstawiał bowiem żadnego ostatecznego rozwiązania, lecz ciągle od nowa medytował nad tą tajemnicą. Ta medytacja prowadziła go ciągle w tym samym kierunku, ku nadziei, ku ufności, że Boża miłość zwycięży. Natomiast nadzieja ta nie prowadziła go już ku jakimkolwiek ostatecznym stwierdzeniom. Prowadziła do coraz większego wysiłku, by podobać się Bogu. Nadzieja ta również nie usuwała lęku przed popełnieniem grzechu, w żaden sposób nie przekładała się na uspokajające stwierdzenie, że nie ma powodu, aby się martwić, bo na pewno wszystko będzie dobrze.

Gdy więc Balthasar przeciwstawia Orygenesowi i Augustyna, to nie przeciwstawia dwóch równorzędnych poglądów: jednego, który twierdzi, że wszyscy będą zbawieni, i drugiego, który utrzymuje, że będą i zbawieni, i potępieni. Nie, Balthasar przeciwstawia tego, który medytuje, temu, który wie. Balthasar pisze: „Mimo to jego [Augustyna] stanowisko oznacza o tyle punkt zwrotny w historii Kościoła, o ile Augustyn wyjaśnia dotyczące teksty w sposób, który ukazuje, że po prostu *wie*, jaki będzie wynik Boskiego sądu”<sup>11</sup>. W tym punkcie, mimo całego szacunku dla głębi wiary, wielkości teologicznej i geniuszu Augustyna, Balthasar zdecydowanie przeciwstawia się jego rozwiązaniu.

Przez całą książkę przewija się bowiem jeden motyw – protest przeciw „wiedzy” systematyzacji, przeciw podejściu do tajemnicy ostatecznego losu człowieka, jak do problemu, na który można i trzeba dać ostateczną, obiektywną odpowiedź. Protest ten wyrasta z samego sedna teologii Balthasara, z jego potraktowania „nadziei” jako istotnej kategorii, niezbędnej przy uprawianiu refleksji eschatologicznej.

Nigdzie jednak ten protest Balthasara nie dochodzi do głosu wyraźniej niż w rozdziałach *Pieć dla innych* i *Radość z potępienia*. Balthasar opisuje w nim istniejącą od czasów Tertuliana i Augustyna tradycję teologiczną, która uznawała, że „wie” iż w piekle będą jacyś potępieni. Zdecydowanie i jednoznacznie odrzuca tę tradycję: „Biada mi, jeżeli patrząc wstecz, śledzę, jak inni, którzy nie mieli tyle szczęścia co ja, toną pod naporem fal. Kiedy obiektywizuję piekło i czynię z niego teologiczno-naukowy »przedmiot« i zaczynam rozważać, ilu popada w piekło, ilu go unika. Gdyż w tym momencie wszystko się zmienia: piekło nie dotyczy już mnie, staje się tym, co osiąga »innych«, podczas gdy ja dzięki Bogu umknąłem przed nim. [...] Można przyjąć za motyw charakterystyczny dla dziejów teologii, iż ten, kto wypełnia piekło przez *massa damnata* grzeszników, sam ustawia siebie za pomocą jakiegoś świadomego lub nieświadomego tricku (może ostrożnie, ale jednak ufnie) po drugiej stronie”<sup>12</sup>.

Taka wspólnie przebyta droga – medytacja, choć nie jest prostą odpowiedzią na pytanie, jednak w żadnym wypadku nie jest również wprowadzeniem w coraz większą niepewność, nie jest pokazywaniem, że jeden teolog myślał tak, inny teolog inaczej i tak naprawdę to nic nie wiadomo i każdy może sobie myśleć, co

<sup>11</sup> H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 77–78.

<sup>12</sup> Tamże, s. 172–173.

chce. Medytacja teologiczna Balthasara wprowadza nas w głąb tajemnicy i rozświetla umysł. Niewątpliwie zmienia i pogłębia rozumienie medytowanej tajemnicy. W miejsce tak krytykowanej przez Balthasara „wiedzy”, czy inaczej mówiąc – systematyzacji – daje głębsze spojrzenie, jakby zmianę perspektywy. Wyprowadza z wąskich zaułków.

Nie powinno dziwić, że tajemnica, w którą wprowadza nas Balthasar swoim tekstem, jest przede wszystkim tajemnicą nadziei. Balthasar, zgłębia pojęcie nadziei, a tym samym wskazuje, że w tytułowym pytaniu jest to słowo najważniejsze. I stwierdza, że „wiedza” zabija nadzieję. Przytacza słowa Piepera: „Kto ma na względzie jedynie sprawiedliwość Bożą, jest w stanie mieć tak małą nadzieję jak ten, kto dostrzega jedynie miłosierdzie: obaj popadają w beznadzieję, pierwszy w beznadziejność zwątpienia, drugi zuchwałości. Jedynie nadzieja jest w stanie pojąć wykraczającą poza wszelkie przeciwieństwa rzeczywistość Boga”<sup>13</sup>.

Ta nadzieja, aby była autentyczna, nie może być nadzieją ograniczoną, dotyczącą jedynie mnie czy mniej lub bardziej licznych „wybranych”. Jedyna autentyczna nadzieja to nadzieja obejmująca wszystkich. Balthasar cytuje kard. J. Ratzingera, a ten *Drugi list Klemensa*: „Nie powinniśmy małodusznie myśleć o naszym ocaleniu, gdyż myśląc o nim małodusznie, tak samo odnosimy się również do naszej nadziei”.

Balthasar pisze: „Miłość nie potrafi inaczej, jak tylko mieć nadzieję na pojednanie wszystkich ludzi w Chrystusie. Taka bezgraniczna nadzieja jest po chrześcijaństwu nie tylko dozwolona, ale również nakazana”<sup>14</sup>.

Przy czym nigdy dosyć podkreślenia, że chodzi tu o nadzieję, która jest radykalnie różna od najbardziej nawet maskowanej wiedzy. Ta różnica wyraża się w dramatyczności. Wiedza znosi dramat, nadzieja nie znosi dramatu. Dlatego każdy chrześcijanin ma obowiązek traktować możliwość piekła z najwyższą powagą, ale przede wszystkim w odniesieniu do siebie, w przepowiadaniu zaś – zawsze w kontekście wezwania do nawrócenia. Balthasar z aprobatą cytuje słowa K. Rahnera:

„Musimy postawić obok siebie, bez sporządzania bilansu, słowa mówiące o powszechnej zbawczej woli Boga, o odkupieniu wszystkich przez Chrystusa i obowiązku nadziei zbawienia dla wszystkich oraz zdanie mówiące o rzeczywistej możliwości wiecznej zatury. Co zaś się tyczy przepowiadania, to należy obok wyraźnego podkreślenia piekła jako możliwości trwałego sprzeciwu równie wyraźnie zachęcać do pełnego nadziei i ufności oddawania się nieskończonemu miłosierdziu Boga”<sup>15</sup>.

Lektura książki Balthasara nie tylko i nie przede wszystkim powiększa naszą wiedzę o nadziei. Myśl Balthasara ma w sobie jakąś moc zaszczepiania w nas nadziei wyzwolonej z ciasnego partykularyzmu.

<sup>13</sup> Tamże, s. 148.

<sup>14</sup> Tamże, s. 188–189.

<sup>15</sup> Tamże, s. 188.

Gdy czyta się Balthasara, coraz jaśniejsze staje się, że problem zbawienia i potępienia nie jest jednym z wielu problemów teologicznych, na który akurat teraz przyszła moda. Okazuje się on soczewką, która skupia w sobie podstawowe dylematy i rozdroża dzisiejszej teologii. Paradoksalnie, poprzez gwałtowność swoich ataków, potwierdzają to również polemici Balthasara.

Nietrudno dopowiedzieć, że te dwa style teologii, jakie się tu ścierają, znajdują swoje odbicie w różnych stylach wiary i duszpasterstwa, jakie ścierają się dzisiaj w Kościele.

Ostatni tekst umieszczony w książce, *Apokatastaza*, jest znakomitym wykładem wyjaśniającym znaczenie, czy raczej znaczenia, jakie nadawano temu pojęciu w historii myśli chrześcijańskiej. Właściwie nosi on charakter obszernego hasła encyklopedycznego. Warto ten wykład przeczytać uważnie, aby zobaczyć jak odległa jest od rzeczywistości i jak jest uboga kalka pojęciowa: apokatastaza to przekonanie o powszechnym zbawieniu.

Znamienne jest, że zarówno pierwsze, jak i ostatnie zdanie książki Balthasara mówi o sądzie. Książka więc rozpoczyna się od słów: „My wszyscy, którzy żyjemy wiarą chrześcijańską i – na ile pozwala nam jej misteryjny charakter – usiłujemy ją także zrozumieć, *podlegamy* sądowi”; i kończy się słowami: „poprzez stańmy na stwierdzeniu, że podlegamy ostatecznie Boskiemu sądowi”.

Można mieć nadzieję, że myśli Balthasara staną się inspiracją, która przyczyni się do odnowienia przepowiadania, kaznodziejstwa o rzeczach ostatecznych. Niewątpliwie ostatnio mało jest w kazaniach i homiliach tematyki poświęconej piekłu. Być może dzieje się tak dlatego, że tradycja, którą zresztą Balthasar tak krytycznie potraktował, a więc tradycja zobiektywizowanego mówienia o piekle i roztaczania na kazaniach wizji mąk piekielnych, jakie czekają grzeszników, faktycznie nie ma już w sobie takiej żywotności, aby inspirowała księży głoszących niedzielne homilie. Wielu więc unika tego tematu.

Tymczasem Balthasarowe spojrzenie na tajemnicę sądu i nadziei, sprawiedliwości i miłosierdzia Bożego, poprzez integralne włączenie do refleksji wymiaru osobistego, poprzez spojrzenie na piekło jako na rzeczywistość, która dotyczy nie tyle innych, co mnie i wreszcie poprzez potraktowanie tej tajemnicy w perspektywie nadziei, a nie „wiedzy”, niesie w sobie wezwanie do nawrócenia. Jest więc ze swej natury teologią pobudzającą do głoszenia o Bożym sądzie, któremu wszyscy podlegamy i o autentycznej dramatyczności tego sądu, a więc dramatyczności naszego życia.





VIOLETTA PRZEREMBSKA  
Uniwersytet Łódzki  
Łódź

## KORELACJE MIĘDZY TEKSTEM BIBLIJNYM A JEGO WIELOGŁOSOWYM OPRACOWANIEM W MUZYCE DAWNEJ

Spośród licznych tekstów biblijnych podlegających wielogłosowym opracowaniom muzycznym w dawnych stuleciach szczególną uwagę zwraca ewangeliczny tekst *Canticum Beatae Mariae Virginis*<sup>1</sup>. Dzięki swej wyjątkowej poetyce należy do tych, które dają duże możliwości adekwatnego, bogatego koncepcyjnie opracowania muzycznego. Zawiera on wiele słów i zwrotów, poetyckich określeń nadających się do specyficznego oddania ich treści za pomocą różnorodnych środków muzycznych. Owe nieprzebrane bogactwo znaczeń, nagromadzenie słów o dużym ładunku emocjonalnym sprawia, że jego semantyczna warstwa daje szerokie pole do zastosowania odpowiednich ujęć muzycznych.

W dawnej muzyce europejskiej, a także polskiej odnajdujemy wiele przykładów kultywowania gatunku magnifikat. W repertuarze polskim poza tak znanymi dziełami jak *Magnificat* Mikołaja z Radomia z XV w., *Magnificat* Mikołaja Zieleńskiego (1611 r.), *Magnificat* z *Vesperae Dominicales* Marcina Mielczewskiego (pierwsza poł. XVII w.), *Magnificat* Jacka Różyckiego (druga poł. XVII w.), czy *Magnificat* Marcina Józefa Żebrowskiego (poł. XVIII w.) zachowały się również liczne opracowania tego tekstu, które do dzisiaj pozostają w rękopisach i przechowywane są najczęściej w archiwach kościelnych. Większość z nich stanowią XVIII-wieczne kompozycje anonimowe, jakkolwiek znajdujemy też dzieła sygnowane, jak np. Jerzego Eryka Bryknera, Wawrzyńca Neumanna, Franciszka Perneckhera<sup>2</sup>, J. Staromieyskiego (imię nieznane), Polickiego (imię nieznane), Jacka Szczurowskiego, Wojciecha Dankowskiego, Józefa Zejdlera, Antoniego Milwida. Dzieła te, o niemałych walorach artystycznych, stanowią także cenny

---

<sup>1</sup> F. Picard, *Les thèmes musiques et évangile*, w: *Encyclopédie des Musiques sacrées*, t. 3, Paris 1968, s. 408–411.

<sup>2</sup> Zob. V. Przeremska, *Kilka uwag o XVIII-wiecznych magnifikatach w zbiorach kapeli jasno-górskiej*, „*Studia Claromontana*” t. 18, 1998.

materiał badawczy, jeśli chodzi o zagadnienie traktowania w muzyce tekstu biblijnego.

Tekst słowny *Canticum B.M.V.* i jego specyficzna, wersetowa struktura jest w owym XVIII-wiecznym repertuarze współczynnikiem formy muzycznej o podstawowym znaczeniu. Inspiruje on i wpływa w dużym stopniu przede wszystkim na architekturę dzieła, decyduje o określonym sposobie rozwijania formy muzycznej, a w wielu wypadkach wręcz ją determinuje. Właśnie struktura tekstu słownego, powodująca dużą stabilność koncepcji architektonicznej w całym procesie rozwojowym gatunku uwydatniana jest w wymienionym zespole dzieł w różny sposób, w zależności m.in. od stopnia pojmowania i respektowania jej roli jako siły porządkującej. Współdziałanie tekstu z materiałem dźwiękowym, a ściślej oddziaływanie tekstu i jego 12-wersetowej budowy na dyspozycję materiału dźwiękowego uwidacznia się we wszystkich badanych kompozycjach, jakkolwiek w nierównym stopniu. Wersetowa zasada architektoniczna, jako siła regulująca formę muzyczną, jest w większości przykładów tradycyjnie respektowana. Tylko niekiedy daleko idąca ingerencja w tekst powoduje, że strona strukturalna i semantyczna w dużym stopniu podporządkowane są formalnomuzycznej koncepcji dzieła.

„Od początku XVI wieku słowo wywiera zdecydowany wpływ na muzykę. W ciągu XVI i XVII wieku wpływ ten wzrasta. Głównym zadaniem muzyki staje się natomiast podkreślenie znaczenia słów i przedstawianie uczuć”<sup>3</sup>. Biorąc pod uwagę osobliwe dla epoki baroku nastawienie percepcyjne, coraz głębsze wnikanie w stronę wyrazową utworów, należy dostrzec ważną rolę tekstu jako przekaznika treści oraz specyficzną formę jego funkcjonowania. Tekst *Canticum B.M.V.* jest zjawiskiem poetyckim, mamy więc do czynienia z semantyczną, a także syntaktyczną płaszczyzną tekstu poetyckiego. Badania teoretyczne nad tą problematyką wykazują różne rodzaje i stopnie zespolenia muzyki z poezją w ramach form słowno-muzycznych, ich wzajemne oddziaływanie, inspirowanie. W specyficzny sposób zagadnienie to ujmuje Wilhelm August Ambros, zwracając uwagę na kontekst poetycko-muzyczny: „Muzyka jest z jednej strony sztuką architektoniczną – formą, z drugiej strony – sztuką idei poetyckich”<sup>4</sup>. Przytoczyć tu można również sformułowanie Michała Bristigera odnoszące się do różnego rodzaju tekstów w opracowaniu muzycznym: „Materiał językowy i struktury językowe są składnikami substancji i formy utworów wokalnych i tym samym noszą do nich swą własną problematykę semantyczną i syntaktyczną”<sup>5</sup>. Opracowania muzyczne *Magnificat*, jako gatunku łączącego słowo z muzyką wokально-instrumentalną, rozpatrywać więc można pod kątem zawartości treściowej tekstu słownego.

<sup>3</sup> H. Unger, *Die Beziehungen zwischen Musik und Rhetorik im 16–18 Jahrhundert*, Hildesheim 1969, s. 17–19.

<sup>4</sup> W. A. Ambros, *Die Grenzen der Musik und Poesie*, Hildesheim 1976, s. 65–66.

<sup>5</sup> M. Bristiger, *Związki muzyki ze słowem*, Warszawa 1986, s. 160.

Warto zwrócić uwagę także na te właściwości utworu muzycznego, o których zdecydowały walory wyrazowe tekstu. W badanych kompozycjach poza wyższą płaszczyzną związku znaczeniowego, dotyczącą korelacji między znaczeniem tekstu a ogólnym stylem utworu znajduje miejsce wyodrębnianie konkretnych pojęć, obrazów, afektów. Warto przy tym zjawisku zwrócić uwagę na desygnację i konotację muzyczną poszczególnych słów i zwrotów. W tej właśnie drugiej płaszczyźnie ujawniają się różne możliwości interpretacyjne treści tekstu słownego.

I tak, jak wynika z analiz kompozytorzy dość często sięgają do figur retoryczno-muzycznych, owego kodu symbolicznego, należącego w epoce baroku do obiegowego, konwencjonalnego języka muzycznego. W badanych kompozycjach muzycznych widzimy wyraźne ślady oddziaływania teorii afektów. Według nauki o afektach muzyka miała za zadanie wciągnąć słuchacza w obręb swego oddziaływania. Słowo połączone z muzyką miało być słuchane kontemplacyjnie, a taką właśnie percepcję miały ułatwić pojawiające się figury. Opierając się na ówczesnych poglądach estetycznych i stanowiskach teoretycznych<sup>6</sup> oraz wypływającej z nich wiedzy o afektach, możemy przypisać określonym strukturom muzycznym pewne znaczenia i odpowiadające treści ukształtowania wyrazowe. Przedstawienie obrazu lub afektu sięga często głęboko w strukturę dzieła. Interwały i akordy nabierają cech wyrazowych, obserwujemy ekspresywny, czy też komunikacyjny charakter figur, zwrotów, ujęć muzycznych.

Zasadniczą rolę odgrywa tu nie tylko stosunek kompozytora do problemów estetycznych epoki, lecz też jego indywidualne podejście do interpretacji poszczególnych słów czy zwrotów tekstu. Czyli również od wyobraźni artystycznej kompozytora, jego indywidualnych dyspozycji zależy kształt odpowiadającej słowu struktury muzycznej.

Zwracając uwagę na stopień przestrzegania należytego zespolenia słowa z muzyką, należy pamiętać o różnej interpretacji odcieni znaczeniowych, o wieloznaczności symboli<sup>7</sup>, nie można też przy tym zakładać z całą pewnością intencjonalności wyróżniania w muzyce określonych części tekstu, zawsze świadomego symbolizowania w muzyce zjawisk występujących w tekście<sup>8</sup>. Nie zapominając jednak o powyższych problemach, możemy uznać, iż idąc za tokiem myśli i znaczeniem tekstu, zbliżamy się do interpretacji zgodnej z silnymi jeszcze przez cały niemal XVIII wiek barokowymi tendencjami estetycznymi.

W wielu jednak polskich opracowaniach *Canticum*, zwłaszcza tych stworzonych w końcu stulecia, a będących dziełami kompozytorów, których twórczość w

---

<sup>6</sup> Do czołowych pism traktujących o *Affektenlehre* należały m.in.: J. Burmeister, *Musica poetica*, 1606; Thuringus, *Opusculum bipartitum*, 1625; A. Kircher, *Musurgia universalis*, 1650; A. Berardi, *Miscellanea musicale*, 1689.

<sup>7</sup> Por. różne stopnie symbolizmu muzycznego w teorii A. Scheringa, *Das Symbol in der Musik*, Leipzig 1941, s. 34–35.

<sup>8</sup> Zagadnienie rozbieżności i analogii w sposobie interpretacji porusza A. Matracka-Kościelny, *Wokół problematyki związków słowno-muzycznych*, „Ruch Muzyczny” 1985, nr 8, s. 17–18.

dużej już mierze reprezentuje styl wczesnoklasyczny obserwujemy przejawy odmiennego podejścia do zagadnień korelacji: tekst słowny-muzyka. Adaptacja nowych trendów stylistycznych zbiega się tu z nowymi, rozpowszechniającymi się w Europie założeniami estetycznymi. Jako punkt szczytowy „produkcji estetycznej” wieku klasycznego podaje się lata 1750 (Kintzler<sup>9</sup>), tak więc w sposób widoczny występuje tu nakładanie się i jednocześnie funkcjonowanie barokowych i wczesnoklasycznych teorii (oraz praktyk) estetycznych. Już w pierwszej połowie XVIII wieku w Europie wzajemnie przenikały się wpływy różnych teorii estetycznych, wśród których istotną rolę odegrały te, związane z francuskim klasycyzmem<sup>10</sup>. Wciąż żywo dyskutowana nauka o afektach zaczęła przejawiać nowe aspekty, była często wyjaśniana w duchu nauk przyrodniczych, w uniwersalnym systemie humanistycznym, z zastosowaniem nowych metod analitycznych, niejednokrotnie z uwzględnieniem podłoża socjologicznego. Zwłaszcza przekonania estetyczne encyklopedystów były zgodne z duchem epoki. Dominowało tu naturalistyczne pojmowanie człowieka i jego sztuki, opartej na rozumie i doświadczeniu. By dać przykład głównych, choć często przeciwstawnych opcji w tym zakresie, wystarczy wymienić dwie teorie estetyczne, znajdujące szeroki odzew w ówczesnej Europie – Jeana Philippa Rameau i Jean-Jacquesa Rousseau. Propagowana przez Rameau idea korespondencji muzyki i nauki<sup>11</sup> dawała uprzywilejowane miejsce opracowaniu artystycznemu nad spontanicznością, uznawała prymat harmonii, dominację struktury oraz paralelny stosunek muzyki do mowy. Reprezentujący odmienne stanowisko Rousseau – podkreślając wspólny cel muzyki i mowy, jakim jest wyrażenie pewnych znaczeń, stał w obronie praw uczucia i jego ekspresji wbrew intelektualistycznemu pojmowaniu sztuki. W warstwie muzycznej uznawał prymat melodii i pierwiastek liryczny nad opisowym i widowiskowym („muzyka imituje naturę, wyraża stosunki liczbowe, ale powinna także prowokować przyjemność, podobać się”<sup>12</sup>). Zwrócił też uwagę na stopniowe zacieranie się (nawet zagubienie się) związku między melodią a tekstem słownym, mając na uwadze aspekt infleksji, akcentuacji, struktury, semantyki („muzyka utraciła swą siłę, ponieważ śpiew i słowo coraz bardziej się oddzielają”<sup>13</sup>). Symptomatyczne jest, iż wspólna dla ówczesnych teorii estetycznych zasada „imitowania

<sup>9</sup> C. Kintzler, *Jean-Philippe Rameau*, Paris 1983, s. 137.

<sup>10</sup> W szczególności sposób wpływy francuskiego klasycyzmu i angielskiego empiryzmu ujawniły się w niemieckich teoriach estetycznych. Zob. E. Harris, *Johann Mattheson and the Affekten-, Figuren- and Rhetorik-Lehren*, w: *La musique et le rite sacré et profan*, vol. II, Strassbourg 1986, s. 517–531.

<sup>11</sup> Jean Philippe Rameau, *Musique raisonnée. (Textes choisis)*, w: C. Kintzler, *Les grâces de la musique et les delices de la science*, Paris 1989, s. 9–11.

<sup>12</sup> J. J. Rousseau, *Lettre sur la musique française*, 1752. Cyt. za B. Didier, *La musique des Lumières*, Paris 1985, s. 35.

<sup>13</sup> P. le Huray, J. Day, *Music and Aesthetics in the Eighteenth and Early-Nineteenth Centuries*, Cambridge 1988, s. 82.

natury” była dogmatem różnie interpretowanym we Francji, Włoszech, Anglii, Niemczech<sup>14</sup>. Przytoczmy jako przykład słowa wyjęte z traktatu J. G. Sulzera<sup>15</sup>: „natura jest prawdziwą szkołą, w której artysta musi odkryć zasady swojej sztuki poprzez imitowanie jej uniwersalnych praw. [...]. Główną, jeśli nie jedyną funkcją doskonałej kompozycji muzycznej jest wierne wyrażenie emocji i uczuć we wszystkich ich, różnorodnych, zmieniających się niuansach. [...] Kompozytor, opracowując muzycznie pewien określony tekst słowny, powinien przede wszystkim przestudiować jego ducha, charakter i nastrój. Powinien zwrócić szczególną uwagę na okoliczności i intencje osoby podającej tekst i zdeterminować charakter linii melodycznej głosu wokalnego. Powinien wybrać odpowiednią tonację, tempo i rytm, które będą najbardziej adekwatne do danych emocji oraz interwały, które będą najbardziej odpowiednie, aby owe emocjonalne wzloty i upadki przedstawić. Te charakterystyczne, ekspresywne elementy dzieła muszą przenikać całą kompozycję, szczególnie wtedy gdy tekst wymaga pewnych specyficznych uwydatnień”. Ten właśnie aspekt idei „imitowania natury” jeszcze mocniej podkreśla w swej interpretacji K. H. Heydenreich<sup>16</sup>: „Dźwięki mogą przedstawiać każdą formę mocy i słabości, szorstkości i wyrafinowania, łagodności i gwałtowności, które znajdujemy w emocjach i uczuciach. Dźwięki mogą je imitować”.

Wzajemne przenikanie się w praktyce kompozytorskiej elementów dawniejszych i nowszych teorii estetycznych, czy też – jak w przypadku niektórych późniejszych (pochodzących ze schyłku wieku) badanych dzieł – wyraźne odejście od tak ścisłego i konsekwentnego systemu barokowego malarstwa dźwiękowego na rzecz nowego sposobu wyrażania określonych treści tekstu – świadczy o ciągłym respektowaniu przez kompozytorów praw tekstu słownego, a zwłaszcza liturgicznego jako pierwiastka ściśle związanego z narracją całości.

## MALARSTWO DŹWIĘKOWE

Werset *Magnificat anima mea Dominum*, jako werset wprowadzający o szczególnym, kluczowym wręcz znaczeniu, niezwykle uroczystym i podniosłym charakterze oraz radosnym nastroju, znajduje odpowiednie ujęcie muzyczne w opracowaniach wielogłosowych. Werset ten często wykazuje bardzo wyraźny podział w opracowaniu muzycznym: *Magnificat – anima mea Dominum*. Takie właśnie rozczłonkowanie wynika z dążności do wyodrębnienia pierwszego słowa,

<sup>14</sup> Spośród prac teoretycznych poruszających ów problem szczególnym uznaniem cieszyły się m.in. Ch. Avison, *An Essay on Musical Expression*, 1753; B. G. La Cépède, *La poétique de la musique*, 1785. (Specjalna część tego traktatu poświęcona jest muzyce kościelnej).

<sup>15</sup> J. G. Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen, Künste, in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstworter aufeinander-folgenden Artikeln abgehandelt*, 1792–94. Cyt. za P. le Huray, J. Day, dz. cyt., s. 99–110.

<sup>16</sup> K. H. Heydenreich, *System der Aesthetik*, 1790, cyt. za: P. le Huray, J. Day, dz. cyt., s. 172.

które jako otwierające ma szczególne znaczenie. Słowo to często oddziela się od dalszej części zdania, wprowadzając cezurę w muzyce, pewien punkt dystynkcyjny (pauza, kadencja, wydłużona wartość rytmiczna, krótka wstawka instrumentalna). Słowo *magnificat* otrzymuje swój własny motyw, jakby symbol muzyczny, często inspirowany odpowiednim motywem chorałowym. W niektórych kompozycjach motyw ów powtarzany jest wielokrotnie, ma więc szczególną rolę w całej siatce strukturalnej dzieła. Nie bez znaczenia jest również obsada głosów na tym słowie. Najczęściej pojawia się tu chór z towarzyszeniem instrumentów, a więc pełne brzmienie zespołu. Często występuje tu figura retoryczno-muzyczna *exclamatio* – jedna z najstarszych figur patetycznych. Druga część wersetu I często wykazuje w opracowaniu muzycznym dużą jednolitość wyrazową. Cechy charakterystyczne to np. zwiększenie ambitus melodii, większa aktywność czynnika melodycznego, wzmożenie ruchu, wzrost tempa toku sylabicznego, pojawienie się nowej techniki (polifonia, imitacje). Na terenie omawianej części wersetu ujawniają się związki muzyki ze znaczeniem dwu ważnych tu słów: *anima* i *Dominum*. Ich eksponowanie muzyczne ma pogłębiać wyraz emocjonalny tychże słów, a służą temu głównie środki emfaticzne. Mamy tu więc do czynienia z rozbudowaniem struktury melodyczno-rytmicznej na tych słowach, progresjami, powtórzeniami. W niektórych przypadkach słowo *Dominum* wprowadzone jest po pauzie generalnej, nasuwa się zatem skojarzenie z retoryczną figurą *aposiopesis*, identyfikowaną często z bóstwem, nieskończonością. Z kolei wykorzystywane w powiązaniu ze słowem *Dominum* środki wydłużenia, zwolnienia, melizmaty zdają się obrazować słowo Bóg jako wyrażenie wieczności, potęgi i nieskończoności. Mając jednak na uwadze wielość i różnorodność ujęć muzycznych tego słowa, zarówno w kompozycjach polskich, jak i obcych, należy zaznaczyć, iż jest to obrazowanie przez dalekie metafory.

Drugi werset kantyku – *Et exultavit Spiritus meus in Deo Salutari meo* złożony jest ze słów o dużym ładunku emocjonalnym. Nastrój radości, doniosłości właściwy jest dla całego zdania tekstu i pociąga za sobą stosunkowo jednolite i spoiste opracowanie muzyczne. Analiza wykazuje, iż występują tu z dużą częstotliwością zwroty muzyczne, które można by porównać z pewnymi figurami emfaticznymi, jak np. figura *anafora*, wyrażająca stany uczuciowe związane z chwałą, uwielbieniem. Przede wszystkim słowa *exultavit* i *Salutari* mają specjalne znaczenie i najczęściej uwydatniane są w muzyce. Często wraz z wprowadzeniem słów *Et exultavit* następuje zmiana metrum na trójdzielne, a rodzaj tempa na *allegro, vivace*, oddają nastrój radości i podniosłości. W melodyce wprowadzane są śmiałe, zdecydowane skoki interwałowe, których wyrazistość podkreślana jest żywą, ostro zarysowaną rytmiką. Wyżej wskazanym zabiegom towarzyszy niejednokrotnie wzbogacenie faktury chorałnej o liczne imitacje, progresje czy powtórzenia słów. Zjawiska te zwyczajowo pojawiają się także w obcych opracowaniach tekstu kantyku – np. u Antonia Vivaldiego, Jana Sebastiana Bacha, Carla Philippa Emanuela Bacha.

Niektóre słowa *Canticum* w badanych kompozycjach przedstawione są w sposób czysto ilustracyjny. Słowa, których odpowiedniki muzyczne pojawiają się w postaci figur onomatopiecznych (związanych z techniką malarstwa dźwiękowego), wykazują specyficzne analogie między warstwą tekstową a muzyczną. Mają one często realny, obrazowy charakter, wyraźnie są uwydatnione, a sensy poszczególnych słów znajdują swe odpowiedniki muzyczne w postaci przebiegów ilustracyjnych. Najbardziej bezpośrednio związki z tą właśnie techniką muzyczną reprezentują następujące słowa: *omnes generationes, humilitatem, exaltavit, humiles, implevit, dispersit, inanes*<sup>17</sup>.

Słowa *omnes generationes* z wersetu III są tymi, które tradycyjnie przedstawiano w muzyce w sposób czysto ilustracyjny. Można tu nawet mówić o konwencjonalnym schemacie opracowania. Ogólną zasadą jest, iż bezpośrednio po solowym (lub rzadziej – małogłosowym) odcinku muzycznym towarzyszącym słowom *ex hoc beatam me dicent* następuje symultatywne zwiększenie obsady wykonawczej nawet do *tutti*. W odcinku tym szczególnie wyraźnie odczuwa się dominację słowa nad muzyką. Spotykamy ją np. we wczesnobarokowych polskich opracowaniach kantyku. Typowy przykład mamy w kompozycji Mikołaja Zieleńskiego, w której na słowach *omnes generationes* stopniowo rozszerza się brzmienie chórów. Szczególnie dobitne zobrazowanie tekstu pojawia się też u Marcina Mielczewskiego. Pierwsza część wersetu opracowana jest 3-głosowo z towarzyszeniem *basso continuo*, druga część rozpoczyna się partią 1-głosową (bas) z towarzyszeniem skrzypiec i *basso continuo*, po której bezpośrednio już następują słowa *omnes generationes* w *tutti* i technice homorytmicznej. Następuje zatem wyraźne wzmocnienie brzmienia, a tekst zostaje uwypuklony przez deklamację, powiązaną z zastosowaniem motorycznej rytmiki, co w efekcie wywołuje pożądaný efekt symboliczny. W kompozycjach XVIII-wiecznych również (jakkolwiek rzadziej) możemy spotkać wspomniany zabieg, zwłaszcza w utworach Wojciecha Dankowskiego, mimo że jego stylistyka odpowiada już w dużej mierze nowym, wczesnoklasycznym wzorom.

Również słowo *humilitatem* z wersetu III często znajduje semantyczne implikacje w wielogłosowych kompozycjach. Jego działanie semantyczne uzyskiwane jest przede wszystkim konturem linii melodycznej. Jest to często linia melodyczna o kierunku opadającym, bądź też utrzymana głównie na jednej wysokości dźwięku, lecz w zdecydowanie niższym rejestrze w stosunku do sąsiednich zwrotów melodycznych. Konsekwentnie opadające linie melodyczne, które swym rysunkiem przypominają muzyczno-retoryczną figurę *katabasis* występują m.in. w kompozycji W. Neumanna, J. Bryknera, M. J. Żebrowskiego, F. Perneckhera. Wśród obcych opracowań *Magnificat* szczególną uwagę zwraca ujęcie muzyczne słowa *humilita-*

---

<sup>17</sup> Na słowa te i ich specjalne opracowanie w muzyce zwraca uwagę m.in. C. H. Illing, *Zur Technik der Magnificat – Kompositionen des 16. Jahrhunderts*, Wolfenbüttel – Berlin 1936.

tem w kompozycji Jana Sebastiana Bacha, gdzie wprowadzenie figury *katabasis* łączy się z „motywem pokory” – jak go określa Albert Schweitzer<sup>18</sup>.

Zwrot *exaltavit humiles* z werseu VII jest przykładem bezpośredniego połączenia dwóch przeciwstawnych wyrazowo części zdania, co ma niejednokrotnie swoje odbicie w ich ujęciu muzycznym. Pierwsze z tych słów ilustrowane jest zazwyczaj wznoszącym kierunkiem melodii (może być wprowadzona figura *anabasis*), której towarzyszy często realny lub metaforyczny ruch. Drugie z wymienionych słów przeciwstawia się muzycznie za pomocą opadającej linii melodycznej, przeniesienia jej w niższy rejestr lub nadanie jej bardziej statycznego ruchu. Ilustrujący wspomniane zjawisko przykład znajdujemy w *Magnificat* M. J. Żebrowskiego.

Obserwując opracowania muzyczne słowa *dispersit* (lub całego zwrotu *dispersit superbos*) z werseu VI, można stwierdzić, iż kompozytorzy dość jednoznacznie traktują ten fragment tekstu. *Dispersit* jest słowem silnie ekspresywnym, wnoszącym element ruchu i dynamiki. Istotnym więc elementem w warstwie muzycznej odpowiadającej temu słowu jest właśnie ruch i jego intensywność, a więc obok ukształtowania melodycznego elementem równie ważnym jest rytm. Odbicie zawartości treściowej słowa *dispersit* znajdujemy m.in. w dziele J. Zejdlera i J. Bryknera, którzy używają na podkreślenie tego słowa krótkich, wyrazistych, powtarzanych motywów, w utworze J. Staromiejskiego, który uwydatnia słowo imitowaniem się głosów, czy w kompozycji J. Szczurowskiego, gdzie słowo *dispersit* zaznaczone jest rozdrobnionym rytmicznie motywem. Owe proste środki muzyczne, mające oddać specyficzny sens słowa, powszechnie występowały w różnorodnych pod względem stylistycznym i technicznym opracowaniach kantyku. Podobne przykłady tych stereotypowych ujęć możemy odnaleźć zarówno w wielu dziełach renesansowych (L. Senfl, O. di Lasso), w wielu kompozycjach barokowych (H. Schütz, J. Ph. Krieger, J. Kuhnau, M. A. Charpentier, J. S. Bach), a nawet we wczesnoklasycznych i klasycznych dziełach (C. Ph. E. Bach., W. A. Mozart<sup>19</sup>). Podobnie słowo *implevit* łączy się z ruchem i dynamiką, toteż jego odwzorowanie także często zasadza się na odpowiedniej strukturze rytmicznej.

Pozostając nadal przy wersecie VIII, nie można pominąć szczególnie spektakularnego obrazowania ostatniego z jego słów – *inanes*. Obserwujemy tu często figury przypominające retoryczną *aposiopesis*, która w pewnych przypadkach może być związana z pojęciem nicości<sup>20</sup>. Tego typu amplifikację słowa ilustrują np. opracowania J. Zejdlera czy A. Milwida. Mamy tu do czynienia z wielokrotnie powtarza-

<sup>18</sup> A. Schweitzer, *Jan Sebastian Bach*, Kraków 1972, s.470.

<sup>19</sup> W *Magnificat* z *Vesperae de Dominica* (1779) Mozarta na słowie *dispersit* występują w chórze krótkie, wyraziste motywy, które na zasadzie korespondencji motywicznej głosów przerzucane są do różnych partii zespołu.

<sup>20</sup> *Aposiopesis* – inaczej *Abruptio* – oznacza milczenie. Pauza, która wyraża tę figurę związana jest często z wiecznością, czasem – z nicością. Z reguły jest to pauza generalna. Zob. G. J. Buelow, *Rhetoric and Music*, w: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, t. 16, London 1980, s. 800.



nymi słowami, przedzielanymi pauzami generalnymi w zespole wokalnym, lub też z chwilowym wyłączeniem akompaniamentu instrumentów dętych.

Z pozostałych słów i zwrotów tekstu kantyku stosunkowo często obrazowane są: *progenie in progenies, dimisit, suscepit, ancillae* (przeważnie za pomocą figur onomatopeicznych lub tylko do nich nawiązujących), *timentibus, misericordia, potens, potentiam...* (głównie z wykorzystaniem figur emfatycznych).

Uwidaczniająca się więc również w polskich, XVIII-wiecznych dziełach dobra znajomość konwencjonalnych sposobów muzycznego *expressivo verborum*, które odgrywały tak istotną rolę w relacjach między muzyką a tekstem przez kilka stuleci, świadczy o ciągłej aktualności i żywotności tradycji w tym zakresie<sup>21</sup>. Późniejsze, stopniowe odchodzenie od teorii afektów, nowa stylistyka i estetyka nie niweczą wskazanych relacji, a raczej przekształcają je w kierunku przedstawiania w muzyce ogólnego nastroju całego tekstu. W przypadku *Canticum B. M. V.* zasadniczy ton nadawać więc będą w dalszym ciągu uczucia radości, podniosłości, ufności, dziękczynienia. Kompozycja *Magnificat* w końcu XVIII stulecia jest rezultatem szeroko pojętej inspiracji, idącej od semantyki tekstu. Mamy tu do czynienia z uogólnionym, raczej metaforycznym zobrazowaniem muzycznym. Celem współdziałania muzyki z tekstem staje się pogłębienie niesionych przez tekst walorów, dostosowanie do jego wzniosłości, a więc niejako ostateczna kondensacja głębszego sensu tekstu jako całości.

#### ELEMENTY CHORAŁU GREGORIAŃSKIEGO I ZAKRES JEGO ODDZIAŁYWANIA

Respektowanie w wielogłosowych kompozycjach *Magnificat* tradycji liturgicznej związanej z sięganiem do oryginalnej melodii chorałowej przejawia się w różnym stopniu. Nawiązanie do owej tradycji przybiera w XVIII-wiecznych opracowaniach kantyku z reguły postać symboliczną, jakkolwiek zaznaczoną w sposób bardzo sugestywny. Do rzadkości należy odwoływanie się do średnio-wiecznych i renesansowych wzorów, w których często całość kompozycji opierała się na melodycznym materiale chorału. Zwłaszcza w XVI-wiecznych magnifikatach sposób adaptowania chorału obejmował szereg możliwości – począwszy od długonutowego *cantus firmus*, poprzez rytmizowaną jego postać i różnego typu wariacyjne zmiany wynikłe z dostosowania się do wymogów wielogłosowej struktury aż do kontrapunktycznych imitacji i parafraz chorału w różnych głosach<sup>22</sup>. W wielu jednak ówczesnych kompozycjach *Magnificat* posługiwanie się

<sup>21</sup> Obecność figur retoryczno-muzycznych zaznacza się też na terenie innych gatunków kościelnych w muzyce polskiej tego okresu, m.in. w mszach, psalmach, pasjach, koncertach religijnych.

<sup>22</sup> Na różne sposoby traktowania *cantus prius factus* w pierwszej i drugiej połowie XVI w. zwraca uwagę M. J. Chomiński. W pierwszych dziesięcioleciach wieku – jako typy dominujące przedstawia: „*cantus firmus* wykazujący jeszcze tradycyjny kształt melodyczny i tworzący jako linia

tradycyjną melodią liturgiczną ograniczało się do cytowania (mniej lub bardziej wiernego) chorałowych incypitów. Czyli przede wszystkim pierwszy człon modelu gregoriańskiego dostarczał materiału motywicznego<sup>23</sup>. Nierzadko spotkać też można było we wspomnianym okresie i takie opracowania tekstu kantyku *B.M.V.*, które nie wykazywały żadnych zależności melodycznych i konstrukcyjnych od chorału<sup>24</sup>.

Koegzystencja chorału z nowymi technikami kompozytorskimi następnego stulecia – a zwłaszcza jego pierwszych dziesięcioleci, kiedy dokonał się istotny przełom stylistyczny w muzyce religijnej – wystąpiła również na terenie gatunku *Magnificat*. Claudio Monteverdi, wykraczając w swej kompozycji poza przyjętą ówczesnie konwencję dzieła liturgicznego, łączy chorałowy *cantus firmus* z partiami koncertującymi. Zarówno w I, jak i II wersji jego *Magnificat z Vespro della Beata Vergine* trzonem formy staje się wyraźnie wyeksponowana chorałowa melodia (z przetworzoną motywiką), wędrująca jako *cantus firmus* poprzez różne głosy, wplataną w rozmaite konfiguracje głosów wokalnych (a w przypadku I wersji i instrumentalnych). Funkcję ekspresyjno-dramatyczną tego typu ujęcia i zastosowania chorału podkreśla Ewa Obniska: „o dramaturgii *Magnificat I* w znacznym stopniu decyduje melodia chorałowa, stale obecna w dwunastu odcinkach kompozycji, a ściślej – decyduje zderzenie jej statycznych, wybrzmiewających z wolna dźwięków z bujnymi, pełnymi wigoru rytmicznego i dynamizmu partiami niechorałowymi”<sup>25</sup>. W związku z takim traktowaniem materiału muzycznego wyłania się również problem adekwatności dzieła do ówczesnej praktyki liturgicznej podjęty m.in. przez S. Bontę<sup>26</sup> i L. Bianconiego<sup>27</sup>. Dzieło Mon-

---

organiczną całość” oraz „*cantus firmus* poddane daleko idącym przeobrażeniom rytmicznym, polegającym na przedłużeniu wartości”. Jako trzy główne postacie techniki *cantus firmus* w drugiej połowie wieku autor wymienia: zrytmizowanie *cantus firmus*, utrzymanie go w długich wartościach, przeprowadzanie przez różne głosy kompozycji. J. M. Chomiński, *Historia harmonii i kontrapunktu*, t. 2, Kraków 1962, s. 114, 301. Zob. też J. Armstrong, *How to Compose a Psalm: Ponzio and Cerone Compared*, „Studi Musicali” VII, 1978.

<sup>23</sup> Symptomatycznym zjawiskiem występującym np. w wielu magnifikatach Orlanda di Lasso jest większe zbliżenie opracowania pierwszego i ostatniego wersetu tekstu do chorału, podczas gdy wersety środkowe otrzymują opracowanie muzyczne bardziej swobodne. O sposobach traktowania chorału w magnifikatach Lasso pisze m.in. W. Kurthen: *Über Choral und Polyphonie im 16. Jahrhundert*, Köln 1950, s. 107–109. Praktyka ta była stosowana w opracowaniach magnifikatów i psalmów również i później – por. np. psalm M. Wronowicza *Laudate Dominum*, gdzie w pierwszym i ostatnim wersecie kompozytor cytuje melodię chorałową VIII tonu.

<sup>24</sup> Jednym z najbardziej ewidentnych przykładów może być zespół kilkudziesięciu kompozycji Orlanda di Lasso, napisanych w technice parodiowanej i wykorzystujących rozmaite utwory świeckie. Można tu też przytoczyć dzieło M. Praetoriusa. W jego zbiorze z 1611 r. większość magnifikatów oparta jest na materiale parodiowanym, a tylko kilka na gregoriańskim lub „protestanckim” chorale. Por. F. Blume, *Protestant Church Music*, London 1975, s. 177.

<sup>25</sup> E. Obniska, *Claudio Monteverdi*, Gdańsk 1993, s. 239.

<sup>26</sup> S. Bonta, *Liturgical Problems in Monteverdis Marian Vespers*, „Journal of the American Musicological Society” XX, 1967, s. 87–95.

<sup>27</sup> L. Bianconi, *Music in the Seventeenth Century*, Cambridge 1989, s. 105–119.

teverdiego w pewnym sensie zamyka etap tworzenia wokalnie-instrumentalnej kompozycji *Magnificat* opartej na konsekwentnie przeprowadzonej melodii chorału<sup>28</sup>. Nie oznacza to, iż w późniejszym okresie nie pojawią się próby powrotu do takiej koncepcji dzieła, jednak będą to przypadki dość sporadyczne. Spośród twórców *Magnificat* działających w drugiej połowie stulecia i respektujących tradycje liturgiczne w sensie wprowadzania w przebieg niemal całej kompozycji melodii kantykowej określonego tonu można wymienić np. kompozytora francuskiego – Marc-Antoina Charpentiera<sup>29</sup>.

Coraz wyraźniej jednak rysuje się tendencja do odchodzenia od chorału jako jednego z podstawowych elementów konstrukcyjnych kompozycji. Zastąpiony on zostaje formułami melodycznymi mniej lub bardziej bliskimi gregoriańskim i to przeważnie tylko na krótkim (z reguły wstępnym) odcinku kompozycji. Taki właśnie sposób wykorzystania i strukturywania chorału może wskazywać na czasy nowsze. Z dzieł obcego pochodzenia wymienimy tu chociażby *Magnificat* H. Schütza<sup>30</sup>, Ph. Du Monta<sup>31</sup>, J. R. Ahlego, F. Cavallego, J. Ph. Kriegera<sup>32</sup>. Z polskich zachowanych przykładów tego okresu w kategorii tej mieszczą się kompozycje Mikołaja Zieleńskiego i Marcina Mielczewskiego. Dzieło Zieleńskiego – poza 1-głosową intonacją – nie wykazuje w zasadzie powiązań z chorałem. Taki stosunek kompozytora do chorałowego materiału dźwiękowego wynikał zarówno z ówczesnie przyjętej praktyki, jak i swoistego kształtowania wielochórowego masywu brzmieniowego. Według Władysława Malinowskiego – „odrzućcie lub przyjęcie inspiracji chorału nie było w technice dźwiękowej, jaką reprezentuje Zieleński, kwestią wolnego wyboru. Rezygnacja z owych inspiracji była konsekwencją jego generalnej muzycznej koncepcji. W jej ramach ani chorał jako materiał melodyczny, ani związane z jego wykorzystaniem metody konstrukcji nie mogły znaleźć szerszego zastosowania. Wystarczy zdać sobie sprawę, że nieodłączna od

<sup>28</sup> Zjawisko to podkreśla m.in. M. Bukofzer – „Po Monteverdim stosowanie *cantus firmus* w *concertato* na dużą liczbę głosów prawie zanikło. Jego następcy w Wenecji [...] i późniejsi kompozytorzy [...] z nadto przejmowali się przedstawieniem tekstu, aby ulegać ograniczającym okomom *cantus firmus*. W ich utworach występują jedynie czasem intonacje i krótkie cytaty z chorału w opracowaniu kontrapunktycznym”, M. Bukofzer, *Muzyka w epoce baroku*, Kraków 1970, s. 102.

<sup>29</sup> Np. w jego *Magnificat* melodia chorałowa 8 tonu ukazana jest bardzo plastycznie i pojawia się w różnych głosach w ciągu całej kompozycji. W niektórych odcinkach chorałowy model wzbogacony jest ornamentami.

<sup>30</sup> W łacińskim *Magnificat* (SWV 468) Schütza – poza nawiązującym do praktyki liturgicznej 1-głosowym rozpoczęciem kompozycji (słowo „magnificat” wykonuje głos tenorowy solo) nie ma odniesień do formuł gregoriańskich. Schütz nie wprowadza również formuł *tonus peregrinus* w swych trzech zachowanych magnifikatach z tekstem niemieckim (*Meine Seele...*, SWV 344, 426, 494).

<sup>31</sup> Du Mont w swych magnifikatach opiera się na formułach melodycznych bliskim gregoriańskim, przede wszystkim w obrębie I wersetu tekstu. Jeśli chodzi o zastosowanie chorału na szczególnie uwagę zasługuje *Magnificat* nr 13 ze zbioru *Méslanges*. W kompozycji tej wstępna symfonia oparta jest na temacie gregoriańskim.

<sup>32</sup> W *Magnificat* Kriegera odcinek odpowiadający słowom całego pierwszego wersetu, a realizowany 1-głosowo przez głos sopranowy wyraźnie nawiązuje do wzorca chorałowego.

koncepcji dźwiękowej Zieleńskiego jest choćby rola melodyki (i określona jej postać), oscylująca między formowaniem plastycznych motywów przeznaczonych do imitacji a wtórnością i dezindywidualizacją podyktowaną prymatem struktur wertykalnych<sup>33</sup>. W większym stopniu nawiązuje do tradycji Mielczewski, cytując jako długonutowy *cantus firmus* w głosie sopranowym melodię chorałową tonu VI. Fragment ten obejmuje słowa całego I wersetu, wyraźnie wyróżniając go na tle całości.

Wiele spośród polskich XVIII-wiecznych kompozycji reprezentuje nurt rozwijający się już przez cały XVII w., nurt, w którym rola chorału ograniczona jest już tylko do symbolicznego zaznaczenia i podkreślenia związku z tradycją<sup>34</sup>. Struktury zbliżone w swym rysunku i charakterze do chorałowych i wykazujące różny stopień wyrazistości występują zwykle w powiązaniu z pierwszym słowem kantyku – „magnificat”<sup>35</sup>. Nie są to jednak wierne cytaty chorału, lecz formuły melodyczno-rytmiczne, które swym wąskim ambitus (a często tylko recytacją na jednej wysokości dźwięku), ograniczoną interwaliką, długimi wartościami rytmicznymi (lub też przeciwnie – szybko i równomiernie skandowanymi dźwiękami) oraz ogólnym charakterem inwokacji, zawołania w sposób zamierzony nawiązują do chorału i wywołują pożądany nastrój. Te właśnie formuły melodyczno-rytmiczne, mimo iż podobieństwo w wzorcem gregoriańskim jest już w dużym stopniu zatarte, odznaczają się znaczną precyzją rytmiczną, ujednocionym brzmieniem, wyrazistością tekstu słownego. Rzadziej spotykamy się z opracowaniem całego I wersetu, które nawiązuje do struktury chorałowej. Częste stosowanie w przebiegu tych kompozycji fragmentów homorytmicznych lub 1-głosowych, w których na dłuższym odcinku występuje szybka recytacja tekstu również stanowi (świadomą, czy też nie) reminiscencję chorału. Należy podkreślić fakt, że w grupie kompozycji wspomnianego wyżej nurtu, w którym mamy do czynienia z rezygnacją z cytowania czy użycia na szerszą skalę materiału chorałowego, elementy, czy tylko nikłe ślady tegoż, są niemal zawsze obecne. Świadczą one, iż na terenie gatunku magnifikat tradycja chorałowa była żywotna jeszcze przez cały XVIII w., mimo radykalnych przeobrażeń w zakresie stylu i koncepcji formy. Cały szereg przykładów o analogicznym podejściu do chorału jak w wielu kompozycjach polskich znajdujemy również w obcej literaturze (np. magnifikaty – S. Brixiego, A. Vivaldiego, A. Caldary, J. Kuhnau, J. Ch. Bacha, C. Ph. E. Bacha, W. A. Mozarta<sup>36</sup>).

<sup>33</sup> W. Malinowski, *Polifonia Mikołaja Zieleńskiego*, Kraków 1981, s. 28.

<sup>34</sup> Zjawisko to dotyczy również i innych form muzyki religijnej, np. w pasjach tego okresu odnaleźć można tylko nikłe ślady melodii gregoriańskich. Por. K. Mrowiec, *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, Kraków 1972, s. 121–123.

<sup>35</sup> W niektórych kompozycjach polskich obserwujemy brak analogii z chorałem, nawet w odniesieniu do pierwszego słowa tekstu.

<sup>36</sup> *Magnificat z Vesperae de Dominica*, KV 321 i *Magnificat z Vesperae Solennes de Confessore*, KV 339.

Inny sposób adaptacji chorału, kiedy nie przenika on całego utworu, lecz pojawia się w centralnej jego części, odnajdujemy np. w XVII-wiecznym anonimowym utworze ze zbioru kapeli kolegiaty w Łowiczu. Elementy chorału wprowadzone są w opracowaniu wersetu VII – *Deposuit...*, realizowanym przez cały zespół wokально-instrumentalny. Już pierwsze wejście głosów wokalnych w imitacji nawiązuje do incipitu chorałowego – tonu II (wariantu *solemnis*). Powtórzenie początkowych słów wersetu w zespolone jest z cytatem melodii chorałowej tonu II (wariant zwykły) w głosie tenorowym. Warto zwrócić uwagę na bardzo charakterystyczny moment rozpoczynający tę część, kiedy to chór wchodzi *a capella*. Wraz ze wszystkimi towarzyszącymi instrumentami wyłączona zostaje także partia *basso continuo*. Partia ta pojawia się jednocześnie z wejściem czwartego głosu zespołu wokálního – basu, dublując melodię chorałową. Zabieg całkowitego wyłączenia instrumentów zastosował kompozytor tylko w tym jednym miejscu utworu, co w połączeniu z użytym tu chorałem wskazuje bardzo jaskrawo na świadomy moment archaizacji.

Wprowadzenie motywiki chorału tylko do jednej, środkowej części kompozycji nie należało do zjawisk odosobnionych. Ma ono swoje odzwierciedlenie np. w *Magnificat D-dur* (BWV 243) J. S. Bacha, gdzie w części odpowiadającej wersetowi IX *Suscepit Israel..* występuje jako *cantus firmus* w głosach instrumentalnych chorał niemiecki z melodią IX tonu psalmowego – *peregrinus*<sup>37</sup>.

Innym, interesującym przykładem z polskiego zbioru jest wokально-instrumentalna kompozycja anonimowa<sup>38</sup>, w której zacytowana w postaci *cantus firmus* melodia chorałowa VI tonu pojawia się w sposób niezwykle systematyczny: werset I – w sopranie, werset III – w alcie, werset V – w tenorze, werset VII – w basie, werset IX – w tenorze, werset XII – w sopranie. Mamy tu więc do czynienia nie tylko z nawiązaniem do tradycji chorałowej, ale również do techniki *alternatim*, co w połączeniu z typowymi dla XVIII w. środkami techniki kompozytorskiej daje szczególny efekt.

O obecności i – jak można przypuszczać – znacznej roli chorału w zaginionym *Magnificat* Kaspra Pyrszyńskiego dowiadujemy się z pracy Jana Józefa Dunicza – „melodię chorału w zmodyfikowanej formie posłużył się kompozytor w

---

<sup>37</sup> W pierwszej wersji *Magnificat* (Es-dur) melodia chorału realizowana jest przez trąbkę, w drugiej wersji (D-dur) – przez dwa oboje. *Cantus firmus* przeciwstawiony jest kontrapunktowi głosów niższych. Wybór IX wersetu podyktowany został wg Spitty – chęcią podkreślenia szczególnego wyrazu tego wersetu, wg Bassa – zbieżnością treści tego wersetu z psalmem 114, który wykonywano na tonie *peregrinus*. Zob. Ph. Spitta, *Johann Sebastian Bach*, t. 2, N. York 1952, s. 382; A. Basso, *Jean Sebastian Bach*, t. 2, Paris 1985, s. 578; W. I. Lewkowicz, *Harmonia gregoriańska*, Poznań 1959, s. 281. Również w niemieckim magnifikacie Bacha – *Meine Seele erhebt den Herren* BWV 10, które jest kantatą chorałową opartą na melodii 9 tonu psalmowego – *peregrinus* występuje analogiczne traktowanie chorałowego *cantus firmus*. Praktyka wykorzystania tego tonu była w Niemczech powszechna – por. np. *Magnificat* J. H. Scheina (1627).

<sup>38</sup> Kompozycja *Magnificat* przechowywana w Bibliotece PAN w Gdańsku (sygn. BN 7432).

mniejszym lub większym zakresie we wszystkich ustępach *Magnificat* z wyjątkiem fugi w IV części<sup>39</sup>.

W zachodnioeuropejskich, XVIII-wiecznych opracowaniach tekstu *Canticum* znajdujemy również pojedyncze przykłady, w których chorał wykorzystany w stosunkowo szerokim zakresie – wtopiony jest (nieraz nawet jako *cantus firmus*) w nowoczesnie pojętą strukturę muzyczną. Należy tu m.in. *Magnificat* D. Zelenki<sup>40</sup>, L. Leo, F. Durante<sup>41</sup>, G. A. Fioroniego, a nawet jedno z trzech opracowań *Magnificat* W. A. Mozarta<sup>42</sup>. Jako nieodłączny problem, który pojawił się już w poprzednim stuleciu, a stopniowo nasilał w XVIII wieku, jawi się tu podporządkowanie modalnych melodii gregoriańskich harmonice funkcyjnej. W tej to epoce, kiedy styl ścisłego kontrapunktu miał już tylko minimalne zastosowanie<sup>43</sup>, melodie gregoriańskie opracowywano współcześnie, zgodnie z koncepcją harmoniczną XVIII w., co niejednokrotnie wywoływało (jak również sam fakt wprowadzania w kompozycję chorału) polemiki u współczesnych<sup>44</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że sięganie na tak różne sposoby do śpiewu chorałowego było widocznym przejawem zachowania silnych związków gatunku magnifikat z tradycją. Szczególne wyczulenie na nią i podejmowanie prób kumulacji pierwiastka chorałowego z nowoczesnymi technikami kompozytorskimi dawało często nieoczekiwane symbiozy. Kompozycje tego nurtu – ubocznego w stosunku do wyżej scharakteryzowanego mają niejako własną, odrębną formę artystyczną i z tego też powodu stanowią interesujące pole obserwacji.

#### ELEMENTY TANECZNE

Do rzędu zjawisk typowych w muzyce polskiej XVIII w., szczególnie zaś drugiej jego połowy, należy zaliczyć występowanie w kompozycjach – zarówno świeckich, jak i kościelnych – elementów tańców polskich<sup>45</sup>. Rytmika taneczna

<sup>39</sup> J. J. Dunicz, *Z badań nad muzyką polską XVIII wieku. Kasper Pyrzyński (1718–1758)*, „Polski Rocznik Muzykologiczny” I, 1935, s. 65.

<sup>40</sup> Po 5-taktowym wstępie *basso continuo*, w partii chóralnej pojawia się cytat melodii chorałowej VIII tonu (wariant uroczysty).

<sup>41</sup> W *Magnificat* B-dur F. Durante chorał występuje w postaci *cantus firmus*.

<sup>42</sup> W *Magnificat* z cyklu: *Dixit Dominus et Magnificat* KV 193 – chorałowy incipit tonu III staje się podstawą imitacji (wersety: I, IV, VII, IX, X).

<sup>43</sup> Zob. T. Heger, *Music of the Classic Period*, Michigan 1969, s. 91–93; J. M. Chomiński, *Historia harmonii i kontrapunktu*, t. 3, Kraków 1990, s. 158–159.

<sup>44</sup> Przeciwnikiem tego typu zespolenia dwóch różnych stylów był J. J. Rousseau, czego dał wyraz w swoich pismach, m.in. w haśle „Chorał”, w: *Dictionnaire de musique*, (1768). Zob. B. Didier, *La musique des Lumières*, Paris 1985, s. 50–51.

<sup>45</sup> Zob. T. Strumiłło, *Źródła i początki romantyzmu w muzyce polskiej*, Kraków 1956, s. 70–81; Z. M. Szweykowski, *Z zagadnień melodyki w polskiej muzyce wokalnie-instrumentalnej późnego baroku*, „Muzyka” 1961, nr 2, s. 76–78.

przeniknęła również do muzyki liturgicznej, a proces ten nasilił się zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach XVIII w. Udział rytmów polonezowych, mazurkowych, krakowiakowych i zwrotów oberkowych, symbolizujących rodzime elementy w muzyce artystycznej, postrzegany był jako jeden z przejawów unarodowienia języka muzycznego.

Stosunkowo często spotkać można w polskich opracowaniach magnifikatów elementy rytmiki polonezowej i mazurkowej. Dwa te typy rytmiczne często wzajemnie się przenikają<sup>46</sup>, dominujący wydaje się jednak rytm polonezowy. Występuje on zarówno w swych typowych upostaciowaniach rytmicznych, jak i różnych ich modyfikacjach, polegających głównie na różnego rodzaju rozdrobnieniach typów zasadniczych<sup>47</sup>. Figury te, często kilkakrotnie i bezpośrednio powtarzane, występują przeważnie w partiach instrumentalnych, ale spotkać je można również na terenie głosów wokalnych.

Na rytmy polonezowe w *Magnificat* K. Pysrzyńskiego (zwłaszcza w II części kompozycji – obejmującej słowa I i II wersetu) zwrócił uwagę J. J. Dunicz<sup>48</sup>. W badanych kompozycjach pochodzących z tego samego okresu (poł. XVIII w.) zwroty melodyczno-rytmiczne nawiązujące do formuł poloneza (a także mazura) wprowadzane są w stopniu dość umiarkowanym, w niektórych natomiast nie występują w ogóle (np. u Polickiego, Bryknera, Szczurowskiego). Stosunkowo wiele znajdujemy w utworach Neumanna. Wyraźnie uwypuklona w głosach wokalnych i instrumentalnych charakterystyczna formuła polonezowa przewija się w swych różnych wariantach przez kolejne odcinki kompozycji, by zostać jeszcze raz zaakcentowana w odcinku odpowiadającym wersetowi *Gloria...* w głosach wokalnych. Na elementy rytmiki polonezowej i mazurkowej warto też zwrócić uwagę w *Magnificat* Żebrowskiego<sup>49</sup>. Występują one przede wszystkim w warstwie instrumentalnej dzieła. Z pewnością nie bez znaczenia jest fakt, że znaczna większość struktur rytmicznych o cechach tanecznych umieszczona jest w kompozycji Żebrowskiego w części odpowiadającej wersetowi II – *Et exultavit...*, a więc w tej, w której zwyczajowo oddawano w muzyce radosny nastrój słów.

Nieco większe nasilenie rytmiki tanecznej obserwujemy w kompozycjach *Magnificat* późniejszych, pochodzących z końca stulecia (jakkolwiek są i takie, w których elementy taneczne nie dochodzą do głosu). Dzieła te odbijają ogólną tendencję panującą w muzyce kościelnej tego okresu. Dość wyraźnie elementy

<sup>46</sup> P. Poźniak, *Wstęp do: Polonezy, kozaki, mazury XVIII/XIX w.*, „Źródła do historii muzyki polskiej”, z. XXIII. Kraków 1973.

<sup>47</sup> Opieram się na systematyce rytmiki polonezowej K. Hławiczki, *Podstawowy rytm poloneza. Ze studiów nad stylem polskim* (III), „Muzyka” 1960, nr 4.

<sup>48</sup> J. J. Dunicz, dz. cyt., s. 66.

<sup>49</sup> Proces przenikania rytmów tanecznych do muzyki liturgicznej Żebrowskiego możemy zaobserwować również w jego mszach, które wykorzystują elementy rytmiki poloneza, mazurka, a również krakowiaka. Por. R. Pośpiech, *Twórczość mszalna Marcina Józefa Żebrowskiego*. „Muzyka” 1986, nr 1, s. 86–87.



Magnificat z Vesperae de Apostolis W. Neumanna  
 Fragment rękopisu z Archiwum Jasnej Góry w Częstochowie (sygn. II/184)



*Admodum Allegro*  
 31  
 agnificat anima mea Dominum, et exultavit Spiritus meus in Deo Salutari meo, quia fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen eius, et misericordia eius a progenie in progenies timentibus eum, fecit potentiam in brachiis suis: dispersit superbos mente cordis sui, et se-dit et exalta-vit humiles. Suscepit Israel Puerum suum, recordatus misericordiae suae in saecula. Gloria Patri, et Spiritui Sancto, sicut erat in principio, et nunc, et semper, et in saecula saeculorum. Amen. Amen. Amen.

Magnificat z *Vesperae de Confessore* F. Perneckhera  
 Fragment rękopisu z Archiwum Jasnej Góry w Częstochowie (sygn. II/195)

milia respicit su milia respicit in celo et in ter - - ra  
 si - cut e - rat in princi pio et nunc et semper  
 nunc in secula seculo - rum a men  
 Magnificat — — — — — ani ma mea Do -  
 num et exultavit spiritus meus in Deo saluta - ri quia  
 peccit humili ta - tom an - tilia sua ecce enim ex hoc beatam  
 dicent omnes gene ra ti - - o - - nes De - pos  
 potentes de sede. C - surientes im plevit bonis et di  
 tes di misit in - a - nes Glori - a Patri et Filio et  
 ri tui Sancto sicut erat in principio et nunc et semper e  
 secula seculo - rum a - - - - - men a  
 men

## Magnificat z Vesperae in F Polickiego

Fragment rękopisu z Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu (sygn. GR II/53)

taneczne zarysowane są w niektórych kompozycjach Dankowskiego, Zeidlera i Milwida. W magnifikatach Dankowskiego występują rytmy polonezowe w postaci zasadniczej i zmodyfikowanej (np. w części *Gloria*), głównie jednak w partiach zespołu instrumentalnego<sup>50</sup>. W niektórych opracowaniach kantyku tegoż kompozytora zauważamy natomiast o wiele rzadziej spotykane cechy melorytmiki oberkowej, które pojawiają się w akompaniamentie instrumentalnym w części *Gloria* i *Sicut erat*. Na specjalną uwagę zasługuje *Magnificat* Dankowskiego pochodzące z cyklu *Vesperae pastoralis*<sup>51</sup>. Rękopiśmienne karty ostatniej części utworu – *Sicut erat* opatrzone są inskrypcją *mazur* (przy wszystkich głosach wokalnych) lub *tempo di mazur* (przy wszystkich głosach instrumentalnych). Tego typu słowne określenia charakteru tańca, jakiemu podlega rytmika danego utworu, lub tylko jego fragmentu, należały do zjawisk dość często spotykanych w ówczesnej literaturze muzycznej<sup>52</sup>. Na kartach *Magnificat* wskazówki tego rodzaju znaleźć można jednak rzadko. Mogło się to w pewnym stopniu wiązać z mniejszą skłonnością kompozytorów – autorów opracowań tekstu *Canticum* – do zaznaczania w sposób tak bezpośredni i jasno określony inspiracji muzyką taneczną, prowadzących często do radykalnych zmian nastroju. Specyfika i charakter gatunku pociągały za sobą raczej oszczędne dozowanie i wprowadzanie w sposób subtelny w tkanę dźwiękową formuł melodyczno-rytmicznych nawiązujących do określonych tańców. Tak też się dzieje w kompozycjach Zeidlera<sup>53</sup>, gdzie przewijające się sporadycznie motywy polonezowe występują zwykle w partiach instrumentalnych. W podobny sposób operuje formułami tanecznymi w swym *Magnificat* A. Milwid<sup>54</sup>, umieszczając je przeważnie w głosach instrumentalnych, rzadziej w wokalnych. Kompozytor ten stosuje również struktury rytmiczne nawiązujące do krakowiaka, co jest zjawiskiem zdecydowanie rzadziej występującym w porównaniu z wykorzystaniem w utworach rytmów polonezowych i mazurkowych. Pewne elementy melorytmiki krakowiakowej występują również we fragmentach partii instrumentalnych *Magnificat* Staromiejskiego<sup>55</sup>.

Na tle innych gatunków muzyki religijnej okresu, wykazujących cechy o charakterze narodowym (m.in. msze<sup>56</sup>, requiem<sup>57</sup>, pasje<sup>58</sup>, koncerty religijne<sup>59</sup>), gatu-

<sup>50</sup> W *Magnificat* pochodzącym z *Vesperae de B.M.V.* kompozytor nie wprowadza wyraźnych elementów tanecznych. Rytmika polonezowa występuje w I cz. cyklu – *Domine ad adiuvandum*.

<sup>51</sup> *Vesperae pastoralis* (ex D). Rkp. z Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu. W tymże cyklu część *Judicabit* zawiera wskazówkę: *tempo di polonaise*.

<sup>52</sup> Występowały przeważnie w utworach pastoralnych, por. T. Strumiłło, dz. cyt., s. 75

<sup>53</sup> Obok rytmiki tanecznej często występują u Zeidlera rytmy lombardzkie.

<sup>54</sup> Cechy tańców polskich (poloneza i mazurka) występują również w cyklu kantat religijnych Milwida *Sub tuum praesidium*, „Źródła do historii muzyki polskiej”, z. XXVII, Kraków 1979.

<sup>55</sup> W całym cyklu *Vesperae de Sanctis* Staromiejskiego pojawiają się rytmy polonezowe, a także oberkowe. Na te ostatnie, wprowadzone w części *Laudate pueri* zwrócił uwagę Z. M. Szweykowski, *Z zagadnień melodyki...*, s. 77.

<sup>56</sup> Np. msze Żebrowskiego, Szczurowskiego, Dankowskiego. Msza była jednym z tych gatunków muzyki religijnej, w których najsilniej i najdłużej zaznaczały się cechy narodowe. Por. np. A. No-

nek *Magnificat*, asymilując pierwiastki rodzime, odegrał niepoślednią rolę. Jak jednak wyżej zaznaczono, mimo wyraźnej intencji wprowadzania pewnych elementów polskich w ramy tego gatunku nie wywierały one wybitnie znaczącego wpływu na styl całości utworu, jego ogólny charakter i wyraz. Kompozycje *Magnificat*, dalekie od przesycenia pierwiastkiem tanecznym, wykazujące umiar w jego eksponowaniu, bazują w swej zasadniczej treści muzycznej na głęboko zakorzenionej tradycji – z jednej strony, z drugiej zaś na kosmopolitycznych nurtach ówczesnej muzyki religijnej.

Na marginesie uwag dotyczących obecności elementów tanecznych w opracowaniach *Canticum B.M.V.* warto też wspomnieć o powszechnie przenikającym do XVIII-wiecznej, zwłaszcza zachodnioeuropejskiej muzyki religijnej, popularnym tańcu włoskim – *siciliane*<sup>60</sup>. Taniec ten, wraz ze swym charakterystycznym metrum 12/8, kołyszącym rytmem i wybitnie lirycznym nastrojem, wkracza również na teren *Magnificat*. Najczęściej występuje on w powiązaniu z wydatnie zmniejszoną obsadą głosową, co dodatkowo podkreśla jego emocjonalny wydźwięk. *Siciliana* w wyraźnej postaci pojawia się m.in. w *Magnificat* J. Kuhnaua (w części odpowiadającej wersetowi II – *Et exultavit...*<sup>61</sup>), w kompozycji J. S. Bacha (w części odpowiadającej wersetowi V – *Et misericordia...*<sup>62</sup>), w *Magnificat* L. Leo (również w części odpowiadającej wersetowi V – *Et misericordia...*).

Specyficzne metrum, struktury melodyczno-rytmiczne i charakter *siciliany*, które ugruntowały się w tradycji muzycznej jako typowo pasterskie<sup>63</sup>, nie były również obce polskim autorom opracowań *Canticum B.M.V.* Znajdujemy przykłady, które można uznać za świadomą i konsekwentną stylizację tego tańca. W metrum 12/8 i rytmie *siciliany* utrzymany jest np. fragment *Magnificat* J. Staromiejskiego. Jest to część będąca opracowaniem muzycznym wersetu VI – *Fecit potentiam...* przeznaczona do wykonania dla duetu tenoru i basu z dyskretnym towarzyszeniem *basso continuo*. Charakter tego tańca odzwierciedla się również w jednej z części *Magnificat* J. Zeidlera. Kompozytor opracowuje w ten sposób werset XI – *Gloria...*, który wykonuje duet altu i tenoru z towarzyszeniem skrzypiec i *basso continuo*. Znamienne jest, że bliższe przyjrzenie się przebiegom melodyczno-rytmicznym tej części prowadzi do wniosku, potwierdzającego po-

---

wak-Romanowicz, *Zagadnienie unaradawiania polskiej muzyki religijnej u kompozytorów I połowy XIX wieku*, w: *Stan badań nad muzyką religijną w kulturze polskiej*, Warszawa 1973.

<sup>57</sup> Np. *Requiem* Mateusza Zwierzchowskiego, „Źródła do historii muzyki polskiej”, z. XIV, Kraków 1968.

<sup>58</sup> Zob. K. Mrowiec, *Pasje wielogłosowe w muzyce polskiej XVIII wieku*, Kraków 1972, s. 124–127.

<sup>59</sup> Np. wokalnie-instrumentalny koncert religijny G. G. Gorczyckiego *Illuxit sol*. Na cechy poloneza w tym utworze wskazuje J. J. Dunicz, dz. cyt.

<sup>60</sup> T. Dart, *The Interpretation of Music*, London 1964, s. 82.

<sup>61</sup> Część tę wykonuje sopran solo, koncertujący z nim obój i instrumenty realizujące *basso continuo*.

<sup>62</sup> Duet altu i tenoru z towarzyszeniem fletów, smyczków i *basso continuo*.

<sup>63</sup> Zob. A. Szweykowska, *Wstęp do: Pastorele staropolskie*, „Źródła do historii muzyki polskiej”, z. XII, Kraków 1967.

niekąd sugestie Tadeusza Strumiły<sup>64</sup>, że często w ramach fragmentu pisanego według manieri włoskiej dochodzą również do głosu (mniej lub bardziej śmiało) elementy tańców polskich.

Obserwacja wzajemnych zależności tekstu i muzyki w religijnym dziele wykazuje różne kierunki i stopnie oddziaływania na siebie owych dwóch pierwiastków. Priorytet i stopień dominacji jednego z nich ściśle uzależniony jest od takich czynników jak: zastosowana technika, aparat wykonawczy, ogólna, szeroko pojęta koncepcja i charakter utworu, rodzaj tekstu słownego. Istotne znaczenie ma tu także tendencja integracyjna, dążenie do funkcjonalności wszystkich – sakralnych i świeckich – współczynników dzieła.

---

<sup>64</sup> T. Strumiłło, dz. cyt., s.74. Zob. też: Z. M. Szwejkowski, *Tradition and Popular Elements in Polish Music of the Baroque Era*, „The Musical Quarterly” 1970 nr 1, s. 114.



KS. STANISŁAW GRAD  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Łódź

## ROZWÓJ SIECI PARAFIALNEJ W ŁODZI W OKRESIE MIĘDZYWOJENNYM

Diecezja łódzka powołana do życia przez papieża Benedykta XV bullą *Christi Domini, qui esse bonum pastorem*<sup>1</sup> zastała w mieście biskupim 9 parafii. Pierwsza z nich pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny ma rodowód sięgający XIV w., druga natomiast, pw. Podwyższenia Krzyża Świętego, utworzona została w drugiej poł. XIX w., kolejne w pierwszym dwudziestoleciu obecnego stulecia. Wówczas to miasto Łódź zyskało dalszych 6 parafii: św. Anny, św. Józefa, św. Stanisława Kostki erygowanych 29 grudnia 1909 r.; św. Kazimierza erygowaną 5 kwietnia 1911 r., oraz 2 powołane do istnienia w okresie I wojny światowej – Przemienienia Pańskiego i Najświętszego Serca Pana Jezusa erygowane 7 czerwca 1915 r.

W okresie I wojny światowej 15 sierpnia 1915 r. rozszerzone zostały granice miasta. Włączono wówczas do miasta Łodzi wsie: Bałuty Stare, Bałuty Nowe, Bałuty Kolonia, Widzew, Zarzew, Dąbrowa, a także część gruntów należących do wsi: Chojny, Rokicie Stare, Rokicie Nowe, Rokicie Wójtostwo, Żabieniec, Radoszcz, Antoniew Stokowski<sup>2</sup>. Było to jedyne powiększenie miasta dokonane w Łodzi do wybuchu II wojny światowej. Wprawdzie w 1929 r. powstał projekt poszerzenia miasta, według którego władze miejskie planowały w 1929 r. inkorporację nowych terenów tak, że miasto powiększyłoby się z 58,75 do 149,66 km<sup>2</sup><sup>3</sup>. I w nowych granicach znalazłyby się utworzone w dwudziestoleciu międzywojennym parafie na Stokach i Nowym Złotnie. Jednakże wspomniany projekt nie doczekał się wówczas urzeczywistnienia<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> „Acta Apostolicae Sedis” 1921, vol. 13, s. 249–251.

<sup>2</sup> M. Koter, *Rozwój przestrzenny i zabudowa miasta*, w: *Łódź dzieje miasta*, red. R. Rosin, Łódź–Warszawa 1980, t. 1, s. 190.

<sup>3</sup> Tamże, s. 88.

<sup>4</sup> A. Gilsbert, *Łódź – studium monograficzne*, Łódź 1962, s. 98.

W wyniku włączenia wsi Chojny do Łodzi powiększyła się liczba parafii. We wsi Chojny istniał bowiem od 1493 r. filialny kościół pw. św. Wojciecha, należący do odległej parafii w Mileszkach. Kościół ten był ufundowany przez rodzinę Chojeńskich. Wybudowany z drewna sosnowego, przez trzy i pół wieku był miejscem posługi duszpasterskiej mieszkańców Chojen i okolicznych wsi. W 1843 r., w miejsce starego zniszczonego, wybudowano nowy, również drewniany kościół. Przy kościele w Chojnach rezydował kapelan niosący posługę duchową okolicznym mieszkańcom<sup>5</sup>.

W 1892 r. po uprzednim uzyskaniu pozwolenia władz zaborczych arcybiskup warszawski Wincenty Teofil Chościak Popiel erygował przy wspomnianym kościele parafię. Nowa parafia wydzielona została wyłącznie z terenów parafii macierzystej – Mileszki. Decyzja ta była trafna, gdyż ludność zamieszkująca jej teren szybko powiększała się ze względu na jej bliskie położenie obok przemysłowego miasta. Poszukująca pracy w mieście ludność osiedlała się na jego przedmieściach, także na terenie parafii chojeńskiej, a drewniany kościółek z każdym rokiem stawał się za ciasny. Po uzyskaniu zezwolenia władz carskich w 1902 r. przystąpiono do budowy nowego, murowanego i obszernego kościoła. 8 czerwca 1902 r. został poświęcony kamień węgielny pod nowy kościół, wmurowany w fundamenty nowej świątyni<sup>6</sup>.

W chwili przyłączenia parafii św. Wojciecha do Łodzi proboszczem jej był ks. Bolesław Karwowski. On też w trudnych latach powojennych doprowadził do końca budowę monumentalnego neogotyckiego kościoła, który poświęcony został 8 grudnia 1924 r. przez biskupa Wincentego Tymienieckiego pierwszego ordynariusza łódzkiego<sup>7</sup>. Początkowo liczba parafian w parafii św. Wojciecha wynosiła ok. 5 tys.<sup>8</sup>

Miasto biskupie liczyło w 1920 r. ponad 450 tys. mieszkańców. Wprawdzie pod względem struktury wyznaniowej, według danych z 1921 r., katolicy stanowili 53,5% ludności miasta, a liczba ludności katolickiej wynosiła około 235 tys., sieć parafialna w nim była jednak bardzo niewielka, obejmowała, jak wspomnieliśmy, zaledwie 9 parafii. Była niewystarczająca, aby opieką duszpasterską objąć ponad 230 tys. wiernych. Pamiętać równocześnie trzeba, że rozmieszczenie katolików w poszczególnych parafiach nie było równomierne. Parafia św. Wojciecha, umiejscowiona na obrzeżu miasta, liczyła tylko 5 tys. wiernych. Natomiast olbrzymie parafie w centrum miasta liczyły ponad 30 tys. wiernych<sup>9</sup>. W dwudziestolecie ludność miasta wzrosła o 1/3 z 451,9 tys. w 1921 r. do 672 tys. w

<sup>5</sup> T. Graliński, *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” (dalej WDL) 26 (1952), nr 10–11, s. 305.

<sup>6</sup> J. Graliński, *Kronika historyczna diecezji łódzkiej*, WDL 28 (1954), nr 4–5, s. 152.

<sup>7</sup> S. Grad, *Rozwój sieci parafialnej w Łodzi przed powstaniem diecezji łódzkiej*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, nr 7, 1998, s. 306.

<sup>8</sup> *Elenchus Lodziae*, 1922, s. 13.

<sup>9</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 314.



1939 r.<sup>10</sup> Zmieniły się też proporcje wyznaniowe na korzyść ludności katolickiej, co jeszcze bardziej przynaglało do erygowania nowych parafii. Z tej trudnej sytuacji zdawał sobie sprawę pierwszy ordynariusz diecezji biskup Wincenty Tymieniecki. W latach jego rządów diecezją (1921–1934) na terenie miasta powstało 7 parafii. Parafie łódzkie oprócz dużej liczby wiernych były bardzo rozległe. Nowe parafie lokalizowane były na obszarze miasta, często w znacznej odległości od kościoła macierzystego. Do zasług tego biskupa zaliczyć należy, że powołał też nowe parafie na przedmieściach Łodzi, które nie należały do obszaru administracyjnego miasta, ale stanowiły jego integralną część. Były to parafie na Stokach i na Nowym Złotnie. Najbardziej uboga pod względem duszpasterskim była północno-zachodnia część Łodzi, należąca do parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Ta część miasta była znacznie oddalona od wielkich zakładów przemysłowych, powodowało to, że tutaj zdecydowanie tańsze były place budowlane. Fakt, że od 1910 r. istniała linia tramwajowa między Łodzią i Aleksandrowem, spowodował, że w tym rejonie zaistniały bardzo korzystne warunki do budowy licznych mieszkań dla olbrzymiej rzeszy ludzi pracujących w zakładach położonych w centrum miasta lub jego pobliżu. Jednocześnie tereny te były dość daleko oddalone od kościoła parafialnego. Dlatego też biskup Tymieniecki postanowił podzielić wielką liczącą ponad 70 tys. parafię Wniebowzięcia NMP i z zachodniej jej części utworzyć nową pw. św. Antoniego. Nowy kościół zlokalizowano na Żubardziu<sup>11</sup>.

Podstawę materialną pod wspomniane dzieło dał ks. kanonik Stanisław Szaniawski, ówczesny proboszcz i dziekan zgierski. Ofiarował na ten cel będący w jego posiadaniu dom z placem na Żubardziu. Ten dar spowodował, że już 27 maja 1923 r. odbyło się pierwsze zebranie Komitetu Budowy Kościoła. Prezesem Komitetu został pierwszy dobroczyńca ks. S. Szaniawski, a w jego skład weszli ks. Józef Gołębiowski TJ, proboszcz parafii Wniebowzięcia NMP, i grupa 20 parafian<sup>12</sup>.

Komitet Budowy po należyтым rozpoznaniu wielkości placu, postanowił powiększyć go. Zamienił darowany przez ks. Szaniawskiego dom z placem na cztery place, które były własnością Wawrzyńca Maurera<sup>13</sup>. Do owych działek został przyłączony przyległy, murowany dom. Dom ten z uwagi na zły stan nie nadawał się do zamieszkania, dlatego Kuria Biskupia czyniła starania w Magistracie, aby zdobyć pomieszczenia dla księży mających pracować w nowej parafii. Niestety starania te okazały się jednak nieskuteczne.

<sup>10</sup> A. Ginsbert, dz. cyt., s. 98.

<sup>11</sup> T. Graliński, *Uroczystość poświęcenia kościoła św. Antoniego w Łodzi*, WdŁ 25 (1951) nr 8, s. 299.

<sup>12</sup> J. Prostacki, *Historia parafii św. Antoniego w Łodzi od 1924 do 1952 r.*, Łódź–Warszawa 1996, s. 32 (mps pracy magisterskiej, Biblioteka WSD w Łodzi).

<sup>13</sup> Archiwum parafii św. Antoniego, Kronika i Księga wizytacji pasterskich parafii św. Antoniego, b. pag.

Z pomocą przyszli nowi ofiarodawcy. Pani Maurerowa ofiarowała przyległy plac z południowo-zachodniej strony, a państwo Kowalscy z północno-wschodniej. Biskup Tymieniecki polecił, aby na placu ofiarowanym przez panią Maurerową przy ul. Antoniego rozpoczęto budowę plebanii<sup>14</sup>.

Pracami wstępnymi przy budowie plebanii kierował ks. Gołębiowski TJ, proboszcz parafii macierzystej. Wspomagał go biskup ordynariusz i inni ofiarodawcy. Jednak brak gospodarza na miejscu spowodował, że szybko wyczerpały się fundusze i budowa utknęła w martwym punkcie. Biskup Wincenty postanowił więc oddelegować kapłana, który zająłby się budową kościoła i plebanii, a także organizowaniem parafii. Pierwszym proboszczem nowej parafii został ks. Roman Rajchert, dotychczasowy proboszcz w Strykowie. Erekcja parafii nastąpiła 5 sierpnia 1924 r., a jej patronem został św. Antoni<sup>15</sup>.

W dwa miesiące później ks. Rajchert (14 października 1924 r.) wprowadził się do niewykończonyj jeszcze plebanii. W części domu urządzono tymczasową kaplicę, która spełniała rolę kościoła parafialnego od 19 października do 21 grudnia 1924 r. Tam odbyła się niezwykle ważna dla wspólnoty parafialnej uroczystość. Była nią sprowadzenie do parafii figury jej patrona – św. Antoniego. 19 października tegoż roku z kościoła parafialnego Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny wyruszyła procesja, na czele której niesiono figurę św. Antoniego, dar biskupa ordynariusza dla nowej parafii. Umieszczona została najpierw na frontowej ścianie kaplicy, a potem przeniesiona do wybudowanego tymczasowego kościoła. Po urządzeniu tymczasowej kaplicy ks. Rajchert wraz z Komitetem Budowy przystąpił do budowy tymczasowego drewnianego kościoła. Fundusze na jego budowę zbierał osobiście ksiądz proboszcz wraz z Komitetem Budowy, chodząc od domu do domu<sup>16</sup>.

W wyniku tak energicznych działań w ciągu 2 miesięcy stanął prowizoryczny drewniany kościółek na placu parafialnym. 21 grudnia 1924 r. biskup W. Tymieniecki dokonał poświęcenia tymczasowego kościoła oraz wprowadził uroczyste figurę św. Antoniego z kaplicy. Drewniany kościół miał służyć parafii tylko do chwili wybudowania nowego murowanego kościoła dostosowanego do potrzeb duszpasterskich parafii.

W listopadzie 1925 r. został sporządzony przez inżyniera budownictwa Franciszka Zajdlera projekt nowego kościoła<sup>17</sup>. Niestety odrzucony przez władzę kościelną. Nie przyjęto również projektu jednonawowego kościoła autorstwa inż. Aleksandra Ranieckiego. Biskup ordynariusz uważał, że nowy kościół w tak dużej dzielnicy powinien być trzynawowy. Dostosowując się do tych sugestii, inż. Raniecki przygotował nowy projekt, przyjęty 14 marca 1927 r. Nowa świątynia

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> T. Graliński, *Erekcje parafii diecezji łódzkiej*, WdŁ 25 (1951), nr 7, s. 201.

<sup>16</sup> J. Prostacki, dz. cyt., s. 37.

<sup>17</sup> AAL, Akta parafii św. Antoniego w Łodzi (dalej ApA) sygn. A1, k. 43.

miała być dużą monumentalną, trzynawową budowlą o nowoczesnej architekturze i konstrukcji stalowo-żelbetonowej<sup>18</sup>.

Według zatwierdzonego projektu inż. Ranieckiego 7 czerwca 1927 r. rozpoczęto prace przy nowym kościele, które trwały 12 lat. W tym czasie ukończone zostały mury kościoła. Jednak budowla w 1939 r. nie miała dachu, a okupant nie pozwolił na dokończenie świątyni. Postanowił zużytkować zainstalowane metalowe konstrukcje dachu do fortyfikacji w różnych częściach kraju. W latach 1941–1943 rozebrano żelazną konstrukcję świątyni, a mury jej wysadzono w powietrze<sup>19</sup>. Murowany kościół w tej parafii wybudowano dopiero po II wojnie światowej w latach 1947–1952, według nowego projektu inż. arch. Aleksandra Graviera.

W chwili erygowania parafii św. Antoniego na jej terenie mieszkało 15 tys. wiernych. W następnych latach w wyniku ruchów migracyjnych, a także przyrostu demograficznego powiększyła się liczba parafian tak, że w 1936 r. osiągnęła ona liczbę 23 tys.<sup>20</sup>

Kolejną parafię, którą powołał do istnienia biskup Tymieniecki była parafia Matki Bożej Zwycięskiej. Życie liturgiczne w tym miejscu zapoczątkowane zostało w 1924 r. Jego ośrodkiem była kaplica utworzona z baraku szpitalnego znajdującego przy ul. Pańskiej (dziś Żeromskiego). Dostosowany do użytku wiernych barak został poświęcony przez ówczesnego ordynariusza łódzkiego i oddany do użytku wiernych 23 listopada 1924 r. Rektorem tej kaplicy został ks. Dominik Kaczyński, były kapelan biskupa Tymienieckiego. Rada Miejska w Łodzi na posiedzeniu 18 czerwca 1925 r., widząc potrzebę budowy nowej świątyni, postanowiła oddać pod budowę kościoła plac przy zbiegu ulic Łąkowej i św. Anny, o powierzchni 5086 m<sup>2</sup>, część tego placu wydzielono z Parku im. J. Poniatowskiego – 1622 m<sup>2</sup>, z ul. Łąkowej – 205 m<sup>2</sup>, z pl. Polskiego Czerwonego Krzyża 1431 m<sup>2</sup>, z ul. św. Anny – 1825 m<sup>2</sup><sup>21</sup>. Po pomyślnym załatwieniu formalności związanych z przydziałem placu ks. Dominik Kaczyński, przy dużym wsparciu biskupa ordynariusza, przystąpił intensywnie do wstępnych prac związanych z budową kościoła. Znalazł entuzjastyczne przyjęta wiernych, gdyż patronką miała zostać Matka Boża Zwycięska – Królowa Polski, a kościół miał być jednocześnie wotum dziękczynnym za „Cud nad Wisłą”, chętnie więc wspierali proboszcza w budowaniu świątyni<sup>22</sup>.

Projekt polecono wykonać inż. arch. Józefowi Karskiemu. Zatwierdzony został 23 listopada 1925 r. na posiedzeniu diecezjalnej Komisji Artystycznej, której przewodniczył ks. prałat Ferdynand Jacobi. Nastąpiły wówczas prace przygotowawcze do budowy kościoła, magistrat miasta, wspierając to przedsięwzięcie, ofiarował 15 tys. cegieł. W następnym roku, w rocznicę Cudu nad Wisłą,

<sup>18</sup> J. Prostacki, dz. cyt., s. 41.

<sup>19</sup> Tamże, s. 42.

<sup>20</sup> *Spis duchowieństwa i parafii diecezji łódzkiej, 1936*, Łódź 1936, s. 81.

<sup>21</sup> AAL, Akta parafii Matki Bożej Zwycięskiej (dalej ApMBZ), sygn. A1, s. 36.

<sup>22</sup> Archiwum parafii Matki Bożej Zwycięskiej, Kronika parafii, s. 31.

tj. 15 sierpnia 1926 r., biskup W. Tymieniecki dokonał poświęcenia kamienia węgielnego. Uroczystość zgromadziła rzesze wiernych z całego miasta. Okolicznościowe przemówienie wygłosił ks. prałat Włodzimierz Jasiński nowo mianowany rektor Seminarium Duchownego w Łodzi, późniejszy biskup łódzki<sup>23</sup>. Nieco wcześniej, 16 czerwca 1926 r., ks. biskup ordynariusz wydał dekret erekcyjny powołujący do istnienia nową parafię pw. Matki Bożej Zwycięskiej, Królowej Polski. Teren tej parafii został wydzielony z parafii Podwyższenia św. Krzyża i parafii św. Stanisława Kostki, czyli parafii katedralnej, a proboszczem nowej parafii został ks. prałat Dominik Kaczyński.

Budowa kościoła, przy nadzwyczajnej ofiarności wiernych, posuwała się bardzo szybko. Już 16 grudnia 1928 r. biskup Tymieniecki mógł poświęcić nowo wybudowany kościół<sup>24</sup>. Od tego momentu nabożeństwa z prowizorycznej kaplicy zostały przeniesione do nowej świątyni. Kościół został wybudowany w stylu bazylikowym, o trzech nawach, żelbetonowych stropach i o sklepieniach kasetonowych z rozetami. W 1930 r. wykończona została fasada kościoła wraz z portykiem<sup>25</sup>.

W 1933 r. Kościół Matki Bożej Zwycięskiej otrzymał cenny dar od kolejarzy węzła łódzkiego – nowe organy. Zwrócono się wówczas do Bronisława Rutkowskiego, profesora klasy organowej Konserwatorium Muzycznego w Warszawie o opracowanie projektu organów, które by odpowiadały nie tylko wymogom akustycznym kościoła, ale i współczesnym wymogom artystycznym. Profesor B. Rutkowski wykonał projekt instrumentu muzycznego o 56 głosach. Następnie ogłoszono przetarg na jego budowę, koszt wynosił 75 tys. zł. Przetarg wygrała firma D. Biernackiego z Włocławka, która instrument ten wykonała pod nadzorem prof. B. Rutkowskiego. Aktu poświęcenia organów dokonał 13 sierpnia 1933 r. biskup Tymieniecki. Podczas tej uroczystości recital na nowym instrumencie wykonał sam projektodawca – prof. B. Rutkowski<sup>26</sup>.

Na terenie tej parafii znajdował się przy ul. Podleśnej 22 (dziś ul. M. Curie-Skłodowskiej) kościół Niepokalanego Poczęcia NMP, wybudowany przez mariawitów w 1910 r. Został on przekazany 8 kwietnia 1926 r. aktem darowizny parafii Podwyższenia św. Krzyża przez byłego księdza mariawickiego Edwarda Marksa. W 4 lata później został poświęcony przez ordynariusza diecezji i przekazany ojcom jezuitom. Pierwszym superiorem przy tym kościele był o. Stanisław Sopuch TJ<sup>27</sup>.

Następną, trzecią z kolei parafią erygowaną w okresie międzywojennym była parafia św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Objęła ona północno-wschodnią część miasta. Utworzona została z parafii św. Józefa i Wniebowzięcia NMP. Mając na uwadze fakt, że na terenie diecezji było zbyt mało kapłanów, biskup ordynariusz zwrócił się z prośbą o organizację tej parafii do Zgromadzenia Księża Salezjanów.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, k. 32.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże., k. 31.

<sup>27</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 305.

Księża salezjanie na ogół niechętnie przyjmowali parafię, gdyż ich charyzmatem była praca z młodzieżą. Według ich projektów zamierzali w tej zaniedbanej religijnie dzielnicy utworzyć dom dla młodzieży – Oratorium, a przy nim kaplicę lub kościół, w którym okoliczna ludność mogłaby zaspokoić codzienne potrzeby religijne, zostawiając jak to nazywają posługę *cum jura stolae* ośrodkowi parafialnemu<sup>28</sup>.

Wskutek nalegań biskupa Tymienieckiego salezjanie zgodzili się otworzyć drugą placówkę przy ul. Pomorskiej i zorganizować przy niej parafię. Na propozycję biskupa odpowiedział ówczesny inspektor ks. Antoni Hlond, argumentując, że nie może odmówić prośbie, jednakże na objęcie parafii musiałby uzyskać pozwolenie od Zarządu Głównego Zgromadzenia w Turynie. Prosił więc o przesunięcie daty erekcji parafii, ponieważ w tych dniach wybierał się właśnie do Rzymu, wracając zaś, wstąpiłby do Turynu i uzyskałby wspomniane pozwolenie, parafię zatem można byłoby erygować około 15 stycznia 1928 r., a najpóźniej do końca tego miesiąca<sup>29</sup>.

Księża salezjanie znani już byli mieszkańcom naszego miasta, gdyż osiedlili się w 1922 r. w Łodzi przy ulicy Wodnej i tam prowadzili szkołę rzemiosł, w której przygotowywali młodzież do pracy w różnych zawodach.

Już w 1927 r. u zbiegu ulic Zagajnikowej i Pomorskiej (dziś Kopcińskiego i Pomorskiej) zakonnicy zorganizowali Oratorium w zakupionym na ten cel jednopiętrowym domu. Urządzono w nim też prowizoryczną kaplicę, której poświęcenia dokonał 17 kwietnia 1927 r. ordynariusz łódzki biskup W. Tymieniecki.

W tym czasie poczynione zostały starania mające na celu wybudowanie albo zakupienie i przewiezienie na ten teren choćby niewielkiego kościoła. Nadawał się na to drewniany kościół na Chojnach, dawny kościół parafialny św. Wojciecha. Od momentu wybudowania murowanego kościoła parafialnego w 1924 r. stał nieużytkowany. W 1927 r. został zakupiony przez Zgromadzenie Księży Salezjanów za sumę 3 tys. zł., rozebrany i na nowo zbudowany u zbiegu ulic Pomorskiej i Zagajnikowej.

Biskup Tymieniecki bardzo chciał, aby w dzielnicy północno-wschodniej Łodzi salezjanie otworzyli placówkę duszpasterską. Sam, borykając się z poważnymi kłopotami finansowymi spowodowanymi wielkością podejmowanych przedsięwzięć w okresie ostrego kryzysu gospodarczego, przeznaczył na zakup placu pod Oratorium i kościół sumę 30 tys. zł<sup>30</sup>. Aby nadać wysoką rangę przedsięwzięciu, zwrócił się z prośbą do prymasa Polski kardynała A. Hlonda o poświęcenie przywiezionej z Chojen i wystawionej na nowym miejscu świątyni<sup>31</sup>. Prymas przychylił się do tej prośby i poświęcił kościół w 1927 r. Biskup Tymie-

<sup>28</sup> AAL, Akta parafii św. Teresy (dalej ApT), sygn. A1, k. 2.

<sup>29</sup> Tamże, k. 1.

<sup>30</sup> AAL, ApT, A1, k. 12.

<sup>31</sup> AAL, ApT, sygn. A1, k. 6.

niecki erygował 19 lipca 1928 r. parafię pw. św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Pierwszym jej proboszczem został ks. Stanisław Łukaszewski, a do pomocy jako wikariusza otrzymał ks. Stanisława Krygiera.

Salezjanie, obsadzając parafię i otwierając drugi dom w Łodzi, pomimo wsparcia udzielonego przez biskupa ordynariusza, byli w poważnych kłopotach finansowych. O tych problemach pisał w liście z 29 września 1927 r. były dyrektor domu przy ulicy Wodnej, ks. A. Łata. Oprócz pomocy udzielonej przez biskupa potrzebowali jeszcze 59 tys. zł. Tyle bowiem kosztowało doprowadzenie tego prowizorycznego dzieła przy ul. Pomorskiej do stanu użyteczności<sup>32</sup>.

W dwa lata po erygowaniu parafii św. Teresy biskup W. Tymieniecki postanowił erygować następną parafię pw. św. Apostołów Piotra i Pawła, przy kościele znajdującym się przy ul. Nawrot 4. Wspomniana świątynia zbudowana została w 1906 r. przez mariawitów. 8 kwietnia 1926 r. kościół został oddany na mocy aktu darowizny parafii Podwyższenia św. Krzyża przez eksmariawitę ks. Edwarda Marksa. Teren nowej parafii został wydzielony z dotychczasowych parafii Podwyższenia św. Krzyża, św. Kazimierza i św. Anny<sup>33</sup>. Aby wytyczyć jej granice ordynariusz powołał 28 lutego 1930 r. specjalną komisję, w skład której weszli biskup Kazimierz Tomczak oraz księża Józef Dziuba, Wacław Wyrzykowski, Dominik Kaczyński<sup>34</sup>. Po konsultacjach z proboszczami macierzystych parafii biskup ordynariusz 25 marca 1930 r. erygował wspomnianą parafię, a zarząd nad nią powierzył ks. kanonikowi Stanisławowi Rybusowi.

Nowo mianowany proboszcz zmuszony był wybudować plebanię, na dzieło to zaciągnął pożyczkę w wysokości 10 tys. zł<sup>35</sup>. Następnie przystąpił do remontu i przebudowy kościoła, aby sprostać potrzebom duszpasterskim. Czas na dokonywanie jakichkolwiek inwestycji był nieprzychylny, były to bowiem lata kryzysu gospodarczego, już w następnych latach parafia popadła w długi wynoszące ponad 19 tys. zł. Aby chociaż w części pomniejszyć zadłużenie, ks. Rybus szukał różnych sposobów na pozyskanie pieniędzy. Postanowił zorganizować loterię fantową, której dochód przeznaczony był na rzecz kościoła św. Apostołów Piotra i Pawła. W tym celu zwrócił się do ordynariusza pismem z 6 maja 1931 r. z prośbą o pozwolenie na zorganizowanie wspomnianej loterii<sup>36</sup>. Nie zrażając się brakiem pieniędzy, ks. Stanisław Rybus odważył się na gruntowny remont kościoła, o tym świadczy fakt, że świątynia była przez pewien czas wyłączona z użytku. 9 listopada 1932 r. ks. Rybus zwrócił się z prośbą do władzy duchownej o pozwolenie na urządzenie prowizorycznej kaplicy w sali parafialnej, o pozwolenie na

<sup>32</sup> AAL, ApT, sygn. A1. K. 12.

<sup>33</sup> AAL, Akta parafii św. Piotra i Pawła (dalej ApPiP), sygn. A1, k. 11.

<sup>34</sup> Tamże, k. 9.

<sup>35</sup> Tamże, k. 151.

<sup>36</sup> Tamże, k. 71.

przeniesienie tam Najświętszego Sakramentu i odprawianie nabożeństw aż do ukończenia remontu kościoła<sup>37</sup>.

Aby podolać zaplanowanym inwestycjom, proboszcz parafii po raz kolejny zmuszony był pożyczyć pieniądze. Dlatego w piśmie z 11 października 1933 r. zwrócił się z prośbą do Kurii, aby pozwoliła na wystawienie weksli na sumę 2 tys. zł, gdyż skromne zapasy zebrane na przebudowę kościoła były już na wyczerpaniu<sup>38</sup>, a roboty nie zostały ukończone. Widocznie wystawienie weksli nie rozwiązało sprawy całkowicie, bo w tym samym niemal czasie zwrócił się do Kurii o pozwolenie na urządzenie imprezy na rzecz przebudowy kościoła<sup>39</sup>. Wielu kłopotów finansowych dostarczały proboszczowi roszczenia pani Janiny Hentschke z racji weksli wystawionych przez ks. Marksa w 1906 r. Były one wystawione na sumę 7,8 tys. rubli za dostarczenie przez jej męża materiałów na budowę kościoła. Ksiądz Rybus nie wiedział wcześniej o zadłużeniu kościoła, rozżalony pisał, że nie jest wstanie ich uregulować – gdyż oprócz tych żądań zapłacił do tej pory już 12 357 zł długów pomariawickich, prace remontowe kościoła i domu kosztowały go ok. 45 tys. zł, a kupno placu 10 tys. zł. Pomimo tych trudności finansowych życie religijne w parafii rozwijało się bardzo dobrze. Świadczy o tym protokół wizytacji stowarzyszeń religijnych dokonanej 12 października 1932 r. przez biskupa ordynariusza<sup>40</sup>.

26 sierpnia 1932 r. biskup Wincenty Tymieniecki erygował kolejną parafię pw. św. Franciszka z Asyżu<sup>41</sup>. Wcześniej, 5 sierpnia 1932 r., ks. prałat Dominik Kaczyński i ks. kanonik Roman Rajchert zostali wydelegowani przez ordynariusza do zaproponowania granic przyszłej parafii<sup>42</sup>. Została ona wydzielona z parafii: św. Stanisława, Przemienienia Pańskiego, św. Wojciecha, św. Józefa w Rudzie Pabianickiej. Biskup ordynariusz zwrócił się do proboszczów wyżej wymienionych parafii, aby zechcieli wyrazić opinie o projekcie granic wykonanych przez księży Kaczyńskiego i Rajcherta<sup>43</sup>. Wszyscy proboszczowie ocenili projekt granic pozytywnie. Parafia powołana została 1 października 1932 r.<sup>44</sup> Pierwszym jej proboszczem został ks. Kajetan Nasierowski. Kościół parafialny został wybudowany na placu ofiarowanym w 1913 r. przez małżeństwo Edmunda i Zofię Paulinę Bejme. Wspomniani małżonkowie ofiarowali plac na Rokiciu o powierzchni 5666,73 m<sup>2</sup> z przeznaczeniem na budowę świątyni<sup>45</sup>. Wybuch I wojny światowej i bieda pierwszych lat powojennych uniemożliwiły budowę. Po kilkunastoletniej

<sup>37</sup> Tamże, k. 122.

<sup>38</sup> Tamże, k. 118

<sup>39</sup> Tamże, k. 120.

<sup>40</sup> Tamże, k. 93.

<sup>41</sup> WDL 12(1932), nr 5, s. 226–227.

<sup>42</sup> AAL, Akta parafii św. Franciszka (dalej ApF), sygn. A1, k. 15.

<sup>43</sup> Tamże, k. 20.

<sup>44</sup> Tamże, k. 34.

<sup>45</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 308.

przerwie podjęto projekt budowy kościoła na wspomnianym placu. Ordynariusz łódzki polecił misję budowy tego kościoła w 1929 r. ks. Kajetanowi Nowosielskiemu, dotychczasowemu dyrektorowi Szkoły dla Głuchoniemych w Łodzi. Plac pod budowę w 1929 r. był w opłakanym stanie – rozkopany, wypełniony wodą. Po usunięciu wody i wyrównaniu terenu przystąpiono do położenia fundamentów pod nową świątynię. Do budowy kościoła przyczynił się Zarząd Miejski, ofiarując na ten cel 100 tys. cegieł, a następnie 300 tys., sprzedając je po ulgowej cenie<sup>46</sup>. Biskup Tymieniecki poświęcił 27 września 1929 r. kamień węgielny i fundamenty świątyni. 10 października 1929 r. zebrała się komisja artystyczna, w skład niej weszli inż. Józef Kaban, ks. Józef Dzioba, ks. Dominik Kaczyński, ks. Stefan Rylski, która oceniła projekt przygotowany przez Wiktora Geslera. Uznała go za odpowiadający potrzebom liturgicznym, a po niewielkich korektach architektonicznych uznano go za godny realizacji<sup>47</sup>.

Budowa kościoła trwała 3 lata, a jego konsekracji dokonał 3 października 1932 r. biskup W. Tymieniecki. W pierwszych latach swego istnienia parafia św. Franciszka otaczała troską duszpasterską ok. 12 tys. katolików.

Ksiądz Kajetan Nasierowski po ukończeniu budowy kościoła przystąpił do budowy plebanii. Tak jak większość ówczesnych proboszczów nie posiadał wystarczających na ten cel środków. Dlatego zwrócił się z prośbą do władzy duchownej o pozwolenie na zaciągnięcie pożyczki w kwocie 52 tys. zł na budowę plebanii<sup>48</sup>. Biskup, uzyskawszy zgodę Kapituły Katedralnej, zwrócił się do Kongregacji Soboru o pozwolenie na zaciągnięcie tak wysokiej pożyczki. Kongregacja pozytywnie odniosła się do tej prośby. Wówczas biskup Tymieniecki pismem z 1 maja 1935 r. powiadomił ks. Kajetana Nasierowskiego o pozwoleniu na zaciągnięcie pożyczki<sup>49</sup>.

W zachodniej części miasta mieszkańcy Kozin, Mani, Zdrowia i Brusa pozabawieni byli należytej opieki duszpasterskiej, gdyż odległość od miejsc ich zamieszkania do istniejących parafii był dość znaczna. Do zorganizowania kolejnego ośrodka duszpasterskiego i budowy kościoła wyznaczony został przez biskupa łódzkiego ks. Stanisław Wilk<sup>50</sup>. Sam ordynariusz czuwał jednocześnie nad realizacją tego planu. W piśmie z 28 września 1929 r. skierowanym do prezesa Powszecznej Wystawy Krajowej w Poznaniu dra Wachowiaka, wyraził pragnienie nabycia drewnianego budynku z Wystawy, przewiezienie go do Łodzi, aby uczynić z niego prowizoryczną kaplicę. Wachowiak odpowiedział pismem datowanym 29 października 1929 r., że na razie nie ma decyzji o likwidacji Wystawy i prosi o przypomnienie sprawy w późniejszym terminie<sup>51</sup>. Z odpowiedzi Wachowiaka

<sup>46</sup> AAL, ApF, sygn. A1, k. 14.

<sup>47</sup> Tamże, k. 4.

<sup>48</sup> Tamże, k. 74.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 324.

<sup>51</sup> AAL, Akta parafii Najświętszego Zbawiciela (dalej ApNZ), sygn. A1, k. 4.



wynikało, że w tym czasie nie można było liczyć na budynek po Wystawie, należało zatem szukać innych rozwiązań.

Oprócz starań o pozyskanie budynku na kościół podjęto równoległe starania o pozyskanie placu pod jego budowę. W grudniu 1929 r. mieszkańcy wspomnianych terenów zwrócili się do Magistratu z pismem, w którym prosili, aby ten oddał na cel kościoła działkę przy ul. Letniej zwaną „Bratnia mogiła”, uważając ją bowiem za najodpowiedniejszą<sup>52</sup>.

Magistrat przychylił się do tej prośby i w wyniku zamiany przydzielił wspomniany plac. Zamiana ta polegała na tym, że Kuria oddała Magistratowi plac na Marysinie, a Magistrat plac zwany „Bratnia mogiła” pod kościół Najświętszego Zbawiciela i plac przy ul. Łąkowej dla parafii MB Zwycięskiej, na którym stała plebania.

Kościół parafialny postanowiono wybudować z drewna modrzewiowego. Plany zostały sporządzone przez inż. Władysława Kwapiszewskiego. Dzięki staraniom proboszcza Stanisława Wilka i ofiarności parafian i pomocy biskupa ordynariusza w ciągu jednego roku została wzniesiona drewniana świątynia, pod którą kamień węgielny poświęcił 27 września 1931 r. biskup Kazimierz Tomczak.

Na prośbę Komitetu Budowy Kościoła ordynariusz wspomagał budowę kościoła pw. Najświętszego Zbawiciela podobnie jak budowy innych kościołów. 30 września 1931 r. została wystosowana prośba Kurii do Urzędu Wojewódzkiego Pracy i Opieki Społecznej o zgodę, by przy budowie kościoła można było zatrudnić robotników z Funduszu Bezrobocia<sup>53</sup>. Na powyższe pismo odpowiedział wojewoda Jaszczot, informując, że przyznał subwencje w kwocie 5200 zł z przeznaczeniem na zatrudnienie 100 bezrobotnych przy budowie kościoła.

Biskup Wincenty Tymieniecki poczynił przygotowania do erekcji nowej parafii. 28 lipca 1932 r. skierował do księży Wacława Wyrzykowskiego i Hipolita Pyszyńskiego pismo z prośbą o przygotowanie projektu przyszłych granic parafii Najświętszego Zbawiciela<sup>54</sup>. Po odbyciu konsultacji 17 września 1932 r. erygował nową parafię pw. Najświętszego Zbawiciela<sup>55</sup>, a w kilka dni później 25 września 1932 r. dokonał poświęcenia nowego kościoła. Parafia ta wydzielona została z terenu parafii św. Józefa. W pierwszych latach swojego istnienia obejmowała posługą duszpasterską 11 tys. katolików.

Po wybudowaniu kościoła ks. proboszcz Stanisław Wilk przystąpił do budowy plebanii, 10 sierpnia 1933 r. zwrócił się z prośbą do Kurii Biskupiej o pozwolenie na zaciągnięcie pożyczki na sumę 20 tys. zł na dokończenie budowy plebanii<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> Tamże, k. 6.

<sup>53</sup> Tamże, k. 11.

<sup>54</sup> Tamże, k. 13.

<sup>55</sup> WDL 12(1932), nr 5, s. 225–226.

<sup>56</sup> AAL, ApNZ, sygn. A1, k. 56.

Pomimo powołania 6 nowych parafii niektóre fragmenty miasta w dalszym ciągu oddalone były od kościołów parafialnych. Do takich dzielnic należała północno-wschodnia część miasta. Dlatego biskup Tymieniecki na Marysinie II postanowił erygować nową parafię. Do tego aktu czynione były już starania w 1930 r. Wówczas to diecezja łódzka nabyła od Józefa i Emili-Walerii Tonfani di Montalto 7 placów z rozparcelowanego folwarku Marysin II<sup>57</sup>. Place te zakupiono z myślą o mającym powstać kościele oraz by dokonywać zamiany z Magistratem na place w innych częściach miasta pod wznoszone tam obiekty sakralne.

Jak wynika z listu biskupa Tymienieckiego do Ministerstwa Wyznań i Oświecenia publicznego z 3 października 1933 r. Łódź z prawie 450 tys. ludności katolickiej dotychczas miała 13 kościołów parafialnych, które w większości znajdowały się w centrum miasta. Dlatego ludność katolicka zamieszkująca jego peryferia pozbawiona była posługi duszpasterskiej. W ostatnich latach następowała rozbudowa miasta przede wszystkim na jego peryferiach, gdzie można było taniej kupić place budowlane<sup>58</sup>. Dlatego w 1932 r. erygował 3 nowe parafie: na Rokociu – św. Franciszka, na Kozinach – Najświętszego Zbawiciela i na Marysinie – Opatrzności Bożej. Ponieważ ciężkie warunki materialne wynikające z kryzysu gospodarczego nie ustają, a ludność wyżej wzmiankowanych parafii jest biedna i nie jest w stanie utrzymać kościoła, proboszcza i służby kościelnej, dlatego zwrócił się z prośbą do Ministerstwa Wyznań o przyznanie etatów dla 3 proboszczów i 6 wikariuszy dla parafii erygowanych w 1932 r.<sup>59</sup>

Ostatnią parafię, Opatrzności Bożej erygował biskup Tymieniecki 1 października 1932 r. Świątynia w tej parafii powstała w rekordowym tempie dzięki staraniom pierwszego proboszcza tej parafii ks. Antoniego Szymanowskiego (seniora). Poświęcenia fundamentów i kamienia węgielnego dokonał biskup Wincenty Tymieniecki 3 sierpnia 1932 r., natomiast już 9 października 1932 r. poświęcił nowo wybudowaną świątynię pw. Opatrzności Bożej, która była votum błagalnym w celu uproszenia złagodzenia kryzysu gospodarczego. Budowa tej świątyni trwała niewiele ponad 2 miesiące. Projektantem jej był inż. arch. Wiesław Lisowski. Była niewielkich rozmiarów, z bardzo skromną strukturą architektoniczną<sup>60</sup>.

Kanoniczna erekcja tej parafii dokonana została 1 października 1932 r. W pierwszych latach swojego istnienia parafia obejmowała około 15 tys. katolików, a duszpasterstwo w niej powierzone zostało budowniczemu kościoła ks. Antoniemu Szymanowskiemu.

W tym samym czasie co kościół parafialny wzniesiony został przy ul. Spornej 73, obsługiwany przez ojców salezjanów, kościół pw. św. Elżbiety Turyń-

<sup>57</sup> AAL, Akta parafii Opatrzności Bożej, sygn. A1, k. 9.

<sup>58</sup> Tamże, k. 120.

<sup>59</sup> Tamże, k. 95.

<sup>60</sup> T. Graliński, *Spis parafii...*, s. 320.

skiej, wybudowany przez błogosławionego ojca Anastazego Pankiewicza. Poświęcenie tego kościoła nastąpiło 30 października 1932 r. przez biskupa Tymienieckiego. Przy niej pobudowano Klasztor Ojców Bernardynów, w latach 1935–1937. Bernardyni sprowadzili się do Łodzi w 1932 r. Przez pierwsze 5 lat, czyli do chwili ukończenia klasztoru, mieszkali w wynajętym domu<sup>61</sup>.

Parafia Opatrzności Bożej była chronologicznie ostatnią parafią erygowaną w okresie dwudziestolecia międzywojennego, wówczas na terenie miasta Łodzi było 16 parafii, które stanowiły dekanat łódzki.

Celem niniejszego opracowania było ukazanie wzrostu liczby parafii na terenie Łodzi w okresie dwudziestolecia międzywojennego. Nie uwzględniono tych parafii, które mimo że były erygowane w omawianym okresie, nie mieściły się w granicach przedwojennej Łodzi, a w jego skład weszły w późniejszym czasie. Do takich parafii należą: parafia św. Jana Chrzciciela na Nowym Złotnie i parafia Matki Bożej Różańcowej na Stokach.

---

<sup>61</sup> Tamże, s. 323.



KS. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI  
Katolicki Uniwersytet Lubelski  
*Lublin*

## SIEĆ PARAFIALNA W ARCHIDIAKONACIE UNIEJOWSKIM W ŚWIETLE *LIBER BENEFICIORUM* JANA ŁASKIEGO

Archidiakoniat uniejowski stanowił kościelną jednostkę administracyjną archidiecezji gnieźnieńskiej, która powstała w 1000 r. w związku ze zjazdem gnieźnieńskim. Jej obszar ustalony został w średniowieczu. Najdawniejszym dokumentem informującym pośrednio o granicach archidiecezji jest bulla protekcyjna papieża Innocentego II *Ex commisso nobis a Deo* z 7 lipca 1136 r. Podaje ona obszar powinności dziesięcinnych dla arcybiskupstwa. Według niej w skład archidiecezji wchodziły kasztelanie: gnieźnieńska, ostrowska, łekneńska, nakielska, łacka, kaliska, czestramska, część kasztelani milickiej, sieradzka, spicimierska, małogoska, rozpierska, łeczycka, wolborska, żarnowska, skrzyńska. Obszar jej wynosił w średniowieczu według obliczeń J. Warężaka 40 100 km<sup>2</sup><sup>1</sup>. Tak duża jej powierzchnia nie należała w Polsce do rzadkości. Terytoria innych diecezji polskich były również rozległe i pod względem wielkości nie miały równych sobie w Europie<sup>2</sup>. Tak wielkie obszary i nieregularne kształty diecezji polskich stanowiły poważną trudność w ich zarządzaniu. Niezwykle trudny był kontakt poszczególnych parafii z biskupem, zwłaszcza tych, które leżały w znacznej odległości od siedziby biskupa, na obszarach przygranicznych. Taka sytuacja zrodziła potrzebę podziału diecezji polskich na mniejsze okręgi administracyjne.

Instytucja archidiakonatu znana była już wcześniej w Kościele. Nabrała ona znaczenia w czasach karolińskich. Początkowo był jeden archidiakon, który był pomocnikiem biskupa w zarządzaniu diecezją. Później, od IX w., zaczęto dzielić diecezje na okręgi zwane archidiakonatami. Tak powstał archidiakoniat okręgowy,

---

<sup>1</sup> J. Warężak, *Rozwój uposażenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego w średniowieczu*, Lwów 1929, s. 7.

<sup>2</sup> T. Silnicki, *Organizacja archidiakonatu w Polsce*, w: *Studia nad historią prawa polskiego*, red. O. Balcer, t. X, z. 2, Lwów 1927, s. 71; T. Ładogórski, *Studia nad zaludnieniem Polski XIV w.*, Wrocław 1958, s. 193–218; Według tego autora terytorium diecezji krakowskiej wynosiło 54 170 km<sup>2</sup> i była to największa diecezja w Europie, po wrocławskiej 36 280 km<sup>2</sup> i poznańskiej 31 810 km<sup>2</sup>.

czyli archidiakonat nowego typu. Był to okrąg administracyjny pośredni między biskupem a parafiami. Pierwsze archidiakonaty okręgowe pojawiły się w Polsce już w XII w., a rozwój ich przypadł na XIII w. Tworzono je także później w miarę potrzeb poszczególnych diecezji<sup>3</sup>.

Na ziemiach polskich pierwszą wzmiankę o archidiakonie podaje pod 1108 r. Gall Anonim<sup>4</sup>, był to archidiakonat starego typu. Kiedy i za którego arcybiskupa gnieźnieńskiego podzielono po raz pierwszy archidiecezję na okręgi archidiakonale z braku dokumentów erekcyjnych dokładnie nie wiadomo. Badania przeprowadzone przez Władysława Abrahama i Tadeusza Silnickiego wskazują, że nastąpiło to za czasów rządów arcybiskupa Henryka Kietlicza (1199–1219), czyli na przełomie XII i XIII w.<sup>5</sup> Za jego czasów powstały prawdopodobnie następujące archidiakonaty: gnieźnieński<sup>6</sup>, łęczycki, kaliski<sup>7</sup> i wieluński<sup>8</sup>. Dalszego podziału na archidiakonaty dokonał prawdopodobnie arcybiskup Jakub Świnka (1283–1314)<sup>9</sup>. Za jego rządów powstały następujące archidiakonaty – uniejowski, pomorski, czyli słupski, i kurzelowski<sup>10</sup>.

Pierwsza zachowana wzmianka źródłowa o archidiakonie uniejowskim pochodzi z 1301 r. Występuje w niej archidiakon uniejowski o imieniu Stanisław. Zawarta w niej informacja jest potwierdzeniem tego, że urząd ten już istniał. Nie wiemy jednak, czy to on był pierwszym archidiakonem uniejowskim, czy też którymś z kolei<sup>11</sup>. Kolejne wzmianki o archidiakonach uniejowskich pochodzą z lat: 1304<sup>12</sup>, 1320<sup>13</sup> i 1324<sup>14</sup>.

<sup>3</sup> B. Kumor, *Organizacja archidiakonatu w Małopolsce południowej*, „Prawo Kanoniczne”, 2(1959), nr 1–2, s. 391–423; tenże, *Archidiakonat*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. I, Lublin 1985, kol. 869–873; T. Silnicki, dz. cyt., s. 3–89, 92–142; B. Panzram, *Die schlesische Archidiakonate und Archiprezbyterate bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Breslau 1937, s. 42–53, 195–196.

<sup>4</sup> *Monumenta Poloniae Historica* (dalej: MPH), Nova Series, t. II, ed. K. Maleczyński, Cracoviae 1952, s. 113.

<sup>5</sup> T. Silnicki, dz. cyt., s. 56, 63; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII wieku*, Lwów 1893<sup>2</sup>, s. 188, przyp. 90. Jako potwierdzenie tej tezy autor podaje uchwały synodu prowincjalnego w Borzykowie z 1210 r., gdzie obok różnych dostojników kościelnych i państwowych wymienieni są archidiakoni; *Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski* (dalej: KDWP), t. I, wyd. J. Zakrzeński, Poznań 1877, nr 66, s. 64–65; B. Kumor, dz. cyt., s. 393; J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od r. 1000 aż do 1824*, t. I, Poznań 1888, s. 34.

<sup>6</sup> LB, t. I, s. 3.

<sup>7</sup> KDWP, t. I, nr 160, s. 139.

<sup>8</sup> KDWP, t. I, nr 244, s. 206–207.

<sup>9</sup> J. Fijałek, *O archidiakonatach i urzędnikach biskupich w archidiakonacie pomorskim diecezji wrocławskiej w XII–XV w.*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 6 (1899), s. 125; T. Silnicki, dz. cyt., s. 63.

<sup>10</sup> K. Gołąb, *Arcybiskup Jakub Świnka i jego epoka*, Warszawa 1956, s. 89; W. Karasiewicz, *Jakub Świnka arcybiskup gnieźnieński*, Poznań 1948, s. 245–248.

<sup>11</sup> KDWP, t. II, nr 835, s. 194; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce*, Lwów 1892<sup>2</sup>, s. 164.

<sup>12</sup> Tamże, nr 881, s. 233.

<sup>13</sup> Tamże, nr 1022, s. 358.

<sup>14</sup> Tamże, nr 1047, s. 378.

Przyczyn powołania do życia archidiakonatu uniejowskiego należy upatrywać w czynnikach politycznych. Zaliczał się on do rzędu archidiakonatów, którego uzasadnienie powstania związane było z polityczną odrębnością obszaru. Jego granice w zasadzie pokrywały się z granicami administracyjnymi regionu. Na ogół jego terytorium nie przekraczało ziemi sieradzkiej<sup>15</sup>. Według badań S. Zajączkowskiego początki ziemi sieradzkiej umieścić należy w latach 1261–1264. W skład tej ziemi wchodziły następujące kasztelanie: spicimierska, sieradzka, rozpierska, wolborska i Opole Chropskie (czyli późniejsze Pabianice)<sup>16</sup>. Tak uformowane województwo sieradzkie miało następujące granice: rzeka Ner oddzielała je od północy i wschodu od województwa łęczyckiego, rzeka Pilica – również na wschodzie od województwa sandomierskiego. Na południu przylegało do województwa krakowskiego, a na zachód ziemia wieluńska oddzielała go od Śląska, stykając się z nim przez rzekę Prosnę<sup>17</sup>.

Archidiakoniat uniejowski zajmował wąski pas ziemi między następującymi archidiakonatami: kaliskim na zachodzie, gnieźnieńskim i łęczyckim na północy, od wschodu z łęczyckim i kurzelowskim, a od południa z terytorium wieluńskim i diecezją krakowską<sup>18</sup>. Tak uformowana granica znajdowała się na osi parafii – od zachodu Dobra – Warta – Tubądzin – Wąglczów – Charłupia Mała – Godynice. Od północy wyznaczały ją parafie Boleszczyń – Uniejów – Wilamów graniczące z archidiakonatem gnieźnieńskim. Następnie wzdłuż rzeki Ner, która wyznaczała naturalną granicę od północy i wschodu z archidiakonatem łęczyckim. Na tej granicy znajdowały się następujące parafie: Grodzisko – Świnice – Wartkowice – Niewiesz – Bałdrzychów – Małyń – Lutomiersk – Górka – Pabianice. Dalej graniczyły parafie: Drużbie – Grocholice – Kamieńsk – Kodrąb – Kobiełe – Soborzyce. Z ziemią wieluńską graniczyły parafie: Uników – Stolec – Rychłocice – Restarzew – Rychłocice – Działoszyn. Granica z diecezją krakowską przebiegała następująco: parafie – Mykanów, Kłomnice i Soborzyce pozostawały w archidiakonacie uniejowskim, a po stronie diecezji krakowskiej parafie Kłobucko, Mstów i Przyrów<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> T. Silnicki, dz. cyt., s. 146.

<sup>16</sup> S. Zajączkowski, *Studia nad terytorialnym formowaniem się ziemi sieradzkiej i łęczyckiej*, Łódź 1951, s. 12–13, 54–55.

<sup>17</sup> M. Baliński, T. Lipiński, *Starożytna Polska pod względem historycznym jeograficznym i statystycznym*, t. 1, Warszawa 1885<sup>2</sup>, s. 226.

<sup>18</sup> S. Arnold, *Terytoria plemienne w ustroju administracyjnym Polski Piastowskiej w XII–XIII*, Kraków 1927, s. 5–6; S. Zajączkowski, *Studia...*, s.14; A. Wrotniak, *Powstanie i organizacja archidiakonatu łowickiego w świetle dekretu erekcyjnego z 1522 i reformacyjnego z 1528 roku*, Lublin 1967, s. 52, (mps Bibl. KUL).

<sup>19</sup> S. Maroński, *Obraz ekonomiczno-statystyczny archidiecezji gnieźnieńskiej w XVI w.*, „Biblioteka Warszawska”, t. 3 (1883), s. 78–80; J. Korytkowski, Mapa, w: *Liber Beneficiorum Archidiecezji Gnieźnieńskiej* (dalej: LB), t. II (na końcu książki); B. Kumor, *Granice*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. 18 (1969), s. 329; J. Kwolek, *Atlas historyczny biskupstw polskich*, Przemyśl 1949, mapa 1.

Archidiakonat uniejowski był stosunkowo duży. Jego powierzchnia wynosiła 6510 km<sup>2</sup> i był jednym z największych pod względem wielkości w archidiecezji gnieźnieńskiej<sup>20</sup>. Szacunkowo oblicza się, że na początku XVI w. na tym terytorium zamieszkiwało 48 200 osób<sup>21</sup>. Podzielony był na dekanaty. Organizację dekanalną dla końca XV w. można przedstawić na podstawie *Liber Beneficiorum Archidiecezji Gnieźnieńskiej* spisane w pierwszej ćwierci XVI w. na polecenie arcybiskupa Jana Łaskiego. Księga ta, mimo że pochodzi z początku XVI w., podaje stan organizacji kościelnej, który istniał już wcześniej. Według niej archidiakonat liczył 4 dekanaty: uniejowski, szadkowski, wartcki i brzeźnicki, w których znajdowało się 90 parafii<sup>22</sup>.

Pierwszy całościowy spis parafii archidiecezji gnieźnieńskiej, jaki dochował się do naszych czasów, powstał na zlecenie arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Łaskiego w związku z przyjętą przez duchowieństwo dobrowolną kontrybucją przyjętą na synodzie w Piotrkowie w 1510 i 1511 r.<sup>23</sup> Ukazuje on rozwiniętą sieć parafialną na terenie archidiecezji, która wynosiła w tym czasie 687 parafii<sup>24</sup>, a sam archidiakonat uniejowski miał wówczas 90 parafii. Dane o parafiach w archidiakonacie zebrano w tabeli 1. Znajdują się w niej oprócz miejsca kościoła parafialnego, także dekanat, w którym znajdowała się parafia, jej terytorium, data powstania, wezwanie, patronat i informacja czy znajdowała się ona w mieście, czy też na wsi.

---

<sup>20</sup> S. Litak, *Kościół Łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Struktury administracyjne*, Lublin 1996, s. 119. Największy archidiakonat – gnieźnieński liczył 7980 km<sup>2</sup>, drugi co do wielkości archidiakonat kamieński miał 6690 km<sup>2</sup>, trzecim był archidiakonat uniejowski, kolejne archidiakonaty miały powierzchnię: kurzelowski – 6130 km<sup>2</sup>, łączycki – 5200 km<sup>2</sup>, kaliski – 3385 km<sup>2</sup>, łowicki – 2725 km<sup>2</sup> i terytorium wieluńskie – 1965 km<sup>2</sup>.

<sup>21</sup> T. Ladenberger, *Zaludnienie Polski*, s. 32, 85–87; *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym opisana przez A. Pawińskiego*, t. 1, Warszawa 1883, s. 118; Z wyliczeń A. Pawińskiego wynika, że zaludnienie na tym terenie wynosiło ok. 700 osób na mile kwadratową i było najmniejsze na terenie Wielkopolski.

<sup>22</sup> LB, t. I, s. 336.

<sup>23</sup> LB, t. I, s. XI.

<sup>24</sup> E. Wiśniowski, *Rozwój organizacji parafialnej w Polsce do czasów reformacji*, w: *Kościół w Polsce*, t. 1, Średniowiecze, Kraków 1966, s. 272.



Tabela 1

Sieć parafii w archidiecezji uniejowskiej według *Liber Beneficiorum* Jana Łaskiego

| Parafia     | Miasto/<br>wieś | Dekanat   | Data erekcji         | Teren  | Wezwanie            | Patronat    | w LB,<br>t. 1 |
|-------------|-----------------|-----------|----------------------|--|---------------------|-------------|---------------|
| 1           | 2               | 3         | 4                    | 5  | 6                   | 7           | 8             |
| Bałdrzychów | w.              | Uniejów   | XIII w.              | Bałdrzychów, Busina, Pudłów, Pudłówek, Bratków Dolny i Gómy, Żerniki, Dąbrowka Szadkowska, Wyrębów, Borki Lipkowskie, Lipki, Porczyn, Nowawies, Wylazłów, Góra | św. Idziego         | duchowny    | 371           |
| Boleszczyn  | w.              | Warta     | druga poł.<br>XII w. | Boleszczyn, Bądków, Żeroniczki, Żeronice Podlesne, Żeronice, Dąbrowica, Smolsko, Balice, Kociaty, Kołowa, Szymany, Młyn Dabrowicki, Człopek, Młyn Żeronicki    | św. Piotra i Pawła  | arcybiskupa | 400           |
| Borowno     | w.              | Brzeźnica | przed 1394           | Borowno, Zdrowa, Nieznanice, Witkowiec, Chorzeniec, Kościelec, Lubojnia, Lubojenka, Radostków, Kakawa, Grabowa, Bogusławice, Jacków                            | św. Wawrzyńca       | szlachecki  | 521           |
| Borszewice  | w.              | Szadek    | ok. 1413             | Borszewice, Gajewniki, Kawęczyn, Osmolin, Kopyść, Wesołka, Wola Bałucka, Bałucz, Wola Stryjowska, Stryje Księżę, Stryje Paskowe, Krzucz, Wrzeszczewice         | św. Stanisława      | arcybiskupa | 443           |
| Borzyków    | w.              | Brzeźnica | pocz. XIII w.        | Borzyków, Borzykówka, Pagów, Polichno, Pukarzów, Grodzisko, Okołowice, Stanisławice, Łysiny  | św. Piotra          | szlachecki  | 511           |
| Brzeźnica   | m.              | Brzeźnica | XIII w.              | Brzeźnica, Brzeźnica Stara – wieś, Dubidze, Strzelce, Prusicko, Janików, Zakrzów, Kurek, Jądrak  | św. Jana Chrzyciela | królewski   | 484           |
| Brzeźno     | w.              | Warta     | XIII w.              | Brzeźno, Starce, Grojec Mały, Godynice, Ostrów   | św. Idziego         | klasztorny  | 420           |
| Brzyków     | w.              | Szadek    | pocz. XIII w.        | Brzyków, Kocina, Wronsko, Kamyk, Gluchów, Zabłocie, Siemiechów   | św. Jana Chrzyciela | szlachecki  | 473           |
| Buczek      | w.              | Szadek    | poł. XIV w.          | Buczek, Kowalew, Luciejów, Wola Buczowska, Czestków, Wilkowyja, Brodnia, Malinia, Barycz, Bachorzyn, Żelów, Pożdżenice, Łgów                                   | św. Jana Chrzyciela | szlachecki  | 449           |

| 1                   | 2  | 3         | 4                     | 5   | 6  | 7          | 8       |
|---------------------|----|-----------|-----------------------|---|--|------------|---------|
| Burzenin            | m. | Warta     | XII/XIII w.           | Burzenin, Majaczewice, Jarocice, Grabówka, Szczawno, Wola Szczawińska, Będków, Wola Będkowska, Prazmów, Strzałki, Tyczyn, Ligota, Witów, Zamoście, Wielkaweś  | św. Krzyża,<br>św. Katarzyny             | szlachecki | 425–426 |
| Chartupia<br>Mała   | w. | Warta     | XIV w.                | Chartupia Mała, Dzierlin, Zagórki, Biskupice, Żerosławice, Kowale, Baszków, Jakowice, Piotrowice, Abramowice, Szarki, Kościerzyn, Łosieniec, Wola Dzierlińska, Dzigorzew  | Narodzenia<br>NMP                        | szlachecki | 435–436 |
| Chartupia<br>Wielka | w. | Warta     | XIV w.                | Chartupia Wielka, Drzążnia, Kliczków Wielki i Mały, Rowy, Chojów, Oraczew   | św. Bartłomieja                          | szlachecki | 418     |
| Chwałborzyce        | w. | Uniejów   | 1311                  | Chwałborzyce, Chorzeplin  | brak wezwania                            | szlachecki | 361–362 |
| Dąbrowa             | m. | Brzeźnica |                       | Dąbrowa, Raczkowice, Maluszyce, Borowce, Chałnicze, Rogaczów, Zalas, Olbrachcice, Knieja, Bąbie, Dabek  | św. Jakuba<br>Apostoła<br>i Stanisława   | szlachecki | 514     |
| Dąbrowa<br>Wielka   | w. | Warta     | XIV w.                | Dąbrowa Wielka  | św. Michała                              | szlachecki | 419     |
| Dmenin              | w. | Brzeźnica | XIV w.                | Dmenin, Kuchary, Gosławice, Łagiewniki, Smouryszew, Dziepułé  | św. Szymona<br>i Judy                    | szlachecki | 506     |
| Dobra               | m. | Warta     | XIV w.                | Dobra, Linne, Chrapczew, Długawieś Wartska, Potworów, Cimin, Dzierzbotki, Orzepów,  | Narodz. NMP?<br>Ofiarowania<br>NMP       | szlachecki | 401–402 |
| Dobryszyce          | w. | Brzeźnica | pietr. poł.<br>XIV w. | Dobryszyce, Zalesiecki, Stapki, Olszyna, Widawa, Ruda, Dobra  | św. Bartłomieja                          | królewski  | 499     |
| Druzbigie           | w. | Szadek    | XV w.                 | Druzbigie, Kargolin, Głupice, Wadlew, Boryszów, Grabica, Krzpeczów, Kobyłki, Mzurki Wielkie, Mzurki Małe, Kozarz, Gutów, Stradzew, Huta, Hucisko, Wielopole, Suchcice, Bulkowie Dolne i Górne, Rassowy, Wdowin, Gręboszew, Chynów | św. Marcina                              | szlachecki | 459–460 |
| Druzbin             | w. | Uniejów   | XIV/XV w.             | Druzbin, Rzechta, Borki, Wola Pomianowa, Charchów Szlachecki i Księży, Zawady Szadkowskie, Suchorzyn  | św. Stanisława                           | szlachecki | 396     |
| Dworszewice         | w. | Brzeźnica | XIV w.                | Dworszewice   | św. Michała<br>i 10 Tysięcy<br>Żołnierzy | królewski  | 525–526 |

| 1          | 2  | 3         | 4                     | 5   | 6                                   | 7           | 8       |
|------------|----|-----------|-----------------------|---|-------------------------------------|-------------|---------|
| Działoszyn | m. | Brzeźnica | XIV w.                | Działoszyn, Raciszyn, Lisowice, Bobrowniki  | św. Marii<br>Magdaleny              | szlachecki  | 532-533 |
| Gidle      | w. | Brzeźnica | XII w.                | Gidle, Pławno, Gowarżów, Włynice, Kotfin, Cieżkowice, Wojnowice, Górką  | św. Marii<br>Magdaleny              | szlachecki  | 516-517 |
| Glinno*    | w. | Uniejów   | XIV w.                | Glinno, Dzierżna, Brzeg, Lubola, Brodnia  | św. Wita                            | królewski   | 393     |
| Górką      | w. | Uniejów   | poł. XIV w.           | Górką, Gorzew, Szynkiewiczów, Petrykozy, Piątkowisko, Kudrowice, Konin, Porszewice, Świętniki, Kossów   | św. Marcina<br>i Marii<br>Magdaleny | szlachecki  | 377     |
| Grabno     | w. | Szadek    | XIV w.                | Grabno, Górką Grabińskie, Ligota, Podole, Sobiepany, Patoki, Zamoście, Grabica, Wola Wężykowa, Osiny, Siedlice  | św. Wacława<br>i Mikołaja           | szlachecki  | 468     |
| Grocholice | m. | Szadek    | ok. 1320              | Grocholice, Zdżeszulice, Politanice, Białków, Westków, Wola Raciborowska, Belchatów, Belchatówek, Zawady, Łękawa, Wola Łękawska, Zawodów, Wola Zdżeszulicka   | Wszystkich<br>Świętych              | arcybiskupa | 458     |
| Grodzisko  | w. | Uniejów   | XIV/XV w.             | Grodzisko, Zbylczycze, Kaznów, Kossów, Zimne, Parski, Łyków, Bielawy, Gusin   | Nawrócenia<br>św. Pawła             | szlachecki  | 365-366 |
| Jedlno     | w. | Brzeźnica | XIV w.                | Jedlno, Wola Jedlińska  | Wszystkich<br>Świętych              | szlachecki  | 487     |
| Jeziorsko  | w. | Warta     | pierw. poł.<br>XIV w. | Jeziorsko, Zakrzew, Tądów Górny i Dolny, Retnice, Zadbrowie, Żerchów, Ustków, Wola Miłkowińska, Wola Zadbrowska, Wola Biskupska, Czerniechowo, Klonów, Klonówek, Wola Miłkowińska, Maszew, Ostrow Wartski | św. Krzyża                          | szlachecki  | 407     |
| Kamięńsk   | m. | Brzeźnica | druga poł.<br>XIII w. | Kamięńsk, Ochocice, Barczkowice, Gorzędów, Chrzanowice, Kocierzowy, Kotlewy, Słostawice, Pytowice, Koźniewice, Gołkowie, Ruszczyń, Czyżów, Wola Czyżewska (Wola Grzymalnia), Łękińsko, Piórowo            | św. Piotra<br>i Pawła               | szlachecki  | 500-501 |
| Kamionacz  | w. | Warta     | XIV w.                | Kamionacz, Wlyń, Kamionaczyk, Nobella, Sucha, Grandy  | św. Marcina                         | szlachecki  | 438     |
| Kłomnice   | w. | Brzeźnica | XIV w.                | Kłomnice, Bartkowice, Lipicze, Zawada, Konary, Garnek, Karczewice, Pocierzów, Rzeki, Rzeźęczyce, Nieznanice   | św. Marcina                         | szlachecki  | 518     |

\* Filia w Brodni, LB, t. 1, s. 393.

| 1           | 2  | 3         | 4                     | 5   | 6   | 7           | 8       |
|-------------|----|-----------|-----------------------|---|---|-------------|---------|
| Kobieele    | w. | Brzeźnica | pierv. pol.<br>XIV w. | Kobieele Wielkie i Male, Babeczów, Cieszątki, Cadów   | św. Marcyna i<br>Jana Ewangelisty             | szlachecki  | 507–508 |
| Kodrań      | w. | Brzeźnica | druga pol.<br>XIV w.  | Kodrań, Zakrzew, Zapoplice, Wola Zapolska, Widawka,<br>Klizim, Lipowczyce   | św. Małgorzaty<br>i Jadwigi                   | szlachecki  | 504     |
| Korców      | w. | Szadek    | XIII w.               | Korców, Wojsłowie, Wólka Wojsławska, Janiszewice,<br>Stęszycie Rozpierskie, Stęszycie Średnie, Stęszycie Tymień-<br>skie, Zduniska Wola, Rembieskie, Zamłynie, Reduchów,<br>Pratków, Stradzew                         | św. Katarzyny                                 | szlachecki  | 478–479 |
| Krępa       | w. | Brzeźnica | druga pol.<br>XIV w.  | Krępa, Wola Blakowa, Chorzenie, Wierzbica, Maluszyce  | 11 Tysięcy<br>Dziwlic                         | szlachecki  | 493     |
| Kruszyna    | w. | Brzeźnica | XIV w.                | Kruszyna, Łęg, Wikłów, Lgota, Widzów, Baby, Chudzym   | św. Mateusza<br>Apostoła                      | szlachecki  | 522–523 |
| Kwiatkowice | w. | Uniejów   | druga pol.<br>XIV w.  | Kwiatkowice, Kwiatkowiczki, Leźnica, Dobnuchów, Wraż-<br>sawa, Czarnyż, Czarnyska Wola  | św. Mikołaja<br>i Doroty                      | szlachecki  | 383     |
| Lgota       | w. | Brzeźnica | druga pol.<br>XIV w.  | Lgota, Brudzice, Wiewiórowo Szlacheckie, Woźniki, Dhu-<br>gie, Blakowa Wola, Bieliki  | św. Klemensa                                  | szlachecki  | 491–492 |
| Lutomiersk  | m. | Uniejów   | XIII/XIV w.           | Lutomiersk, Bechejce, Czołczyn, Wrząca  | św. Bartomeja<br>i Wniebowzię-<br>cia NMP     | szlachecki  | 376     |
| Łask        | m. | Szadek    | 1366                  | Łask, Orchów, Wiewiórczyn, Wronowice, Poleszyn, Orpe-<br>łów, Dobroń, Ldzań, Barycz, Ostrów, Wola Łaska, Górczyn,<br>Łopalki, Łelków  | brak wezwania                                 | szlachecki  | 444–446 |
| Łobudzice   | w. | Szadek    | 1488                  | Łobudzice, Bujny Księżę, Bujny Szlacheckie, Chociszew,<br>Brodnica, Grabstów, Różniatowice, Podwody, Wola Sro-<br>mocka, Grębociny  | św. Wawrzyń-<br>ca, św. Toma-<br>sza Apostoła | szlachecki  | 452–453 |
| Makowiska   | w. | Brzeźnica | XIV w.                | Makowiska, Gałajce, Marzęcice   | św. Bartomie-<br>ia                           | arcybiskupi | 526–527 |
| Matyń       | w. | Uniejów   | XIII w.               | Matyń, Jeżów, Kloiszew, Zaborów, Bąki, Bogucice, Cho-<br>czewa, Wola Krokocka, Krokocice, Lichawa, Łobudzice,<br>Wola Łobudzka, Magnuszę, Przywównica, Piorunów, Pio-<br>runówek, Jerwonice, Puczniw, Wola Puczniwska | św. Andrzeja<br>Apostoła                      | szlachecki  | 374     |

| 1            | 2  | 3         | 4                   | 5  | 6                                  | 7                    | 8       |
|--------------|----|-----------|---------------------|--|------------------------------------|----------------------|---------|
| Marzenin     | w. | Szadek    | XIII/XIV w.         | Marzenin, Zieleniecyce, Sieganów, Nicenia, Rososza, Pruszków, Dobra, Wola Marzeńska, Ałowaczevice, Przymiłów, Grabia, Brzeski, Rojków, Młodawin Górny, Młodawin Dolny, Marzenek, Paprotnia, Sędzanowice, Wygielzów, Stypuły, Wrzesiny, Karsznice, Krobanówek, Krobanów, Okup Wielki, Okup Mały, Bilew, Kustrzyce, Zawady | Wniebowzięcia NMP                  | arcybiskupi          | 481–482 |
| Męka         | w. | Uniejów   | druga poł. XIII w   | Męka, Woźniki, Podłęzycze, Polków, Czechy, Trzebniczka, Wola Męcka, Borowskie, Ruda  | św. Wojciecha                      | królewski            | 390–391 |
| Mikołajewice | w. | Uniejów   | 1420                | Mikołajewice, Zalew, Prusinowiczki, Prusinowice, Żytowice, Janowice, Zalesie, Kiki, Kraszew, Chorzszów, Wodzie-rady, Dzięchtarzew  | Narodzenia NMP, św. Piotra i Pawła | szlachecki           | 381–382 |
| Miłkowice    | w. | Warta     | XIV/XV w.           | Miłkowice, Wilezkowo, Rzymnsko, Strachocice, Młyny Strachockie, Młyn Miłkowski   | św. Mikołaja i Doroty              | szlachecki           | 406     |
| Mykanów      | m. | Brzeźnica | pierw. poł. XIII w. | Mykanów, Cykarzew, Kocin, Rybna  | św. Marii Magdaleny i Leonarda     | duchowny             | 524     |
| Niemysłów    | w. | Uniejów   | XIV/XV w.           | Borzewisko, Lubiszewice, Wólka Łyszkowska, Księża Młyn, Borowy Młyn, Leśny Młyn, Zaspę, Krepa, Śmiechów  | św. Mikołaja                       | arcybiskupi          | 398     |
| Niewiesz     | w. | Uniejów   | XV w.               | Niewiesz, Biernacie, Wilczków, Kamice, Boczki, Sempułki  | Wszystkich Świętych                | szlachecki           | 369     |
| Pabianice    | m. | Uniejów   | kon. XII w.         | Pabianice, Sulantkowice, Bychlew, Jutrzkowice, Karniszewice, Rypułtowice, Łyskowice, Chocianowice, Gadka, Wola Rypułtowska, Retkinia   | św. Wawrzyńca i św. Mateusza       | duchowny             | 379–380 |
| Pajęczno     | m. | Brzeźnica | XII/XIII w.         | Pajęczno, Biata, Wręczyca, Siedlec, Dworszewice, Wistka, Wola Jajkowska, Jajki, Dylów Szlachecki   | św. Leonarda                       | Akademii Krakowskiej | 529     |
| Parzno       | w. | Szadek    | 1176                | Parzno, Strzyżowice, Rozdźn, Sobki, Lubiec, Kuźnica Lubiecka, Kluki, Dorniechowice, Mijkorska Wola, Ławy, Mikorzyce  | Wniebowzięcia i Zwiastowania NMP   | arcybiskupi          | 461–462 |
| Pęczniew     | w. | Uniejów   | pierw. poł. XV w.   | Pęczniew, Popów, Rudniki, Wola Popowska, Siedlątków  | św. Katarzyny                      | szlachecki           | 394–395 |

| 1            | 2  | 3         | 4                      | 5  | 6                                  | 7           | 8       |
|--------------|----|-----------|------------------------|--|------------------------------------|-------------|---------|
| Radomsko     | m. | Brzeźnica | druga poł.<br>XIII w.  | Radomsko, Swierznica, Stobiecko Miejskie, Stobiecko Szlacheckie, Wieżbica, Różany, Zadana, Galonki, Bogwidzowy, Młodzowy, Bartodzieje, Okrajczów, Pioszów, Piaszczyce, Kietlin, Orzechów, Orzechówek, Strzałków, Zakrzówek, Szczepocice, Radziejowice, Strzałkowiec, Ładzice | św. Lamberta                       | królewski   | 494-495 |
| Restarzew    | w. | Szadek    | ok. 1300               | Restarzew, Sarnów, Klęcz, Chociv, Łazów, Ruda, Chrząstawa, Szczerowska Wieś, Dżbanki, Dubie, Korabiew, Rusiec, Wierzchowa Wola, Kuźnica  | św. Andrzeja Apostoła              | arcybiskupi | 464     |
| Rososzycza   | w. | Uniejów   | XV w.                  | Rososzycza, Rożdżalzy, Lipiny, Boczki, Kobyla Chmielowa, Miedźno, Okraglica  | św. Wawrzyńca                      | szlachecki  | 388-389 |
| Rychlocice*  | w. | Szadek    | 1551                   | w tym czasie była to filia parafii Brzyków, chociaż występuje jako samodzielny opis; teren Rychlocice Małe i Wielkie   | Zwastowania NMP                    | szlachecki  | 471     |
| Rzaśnia      | w. | Brzeźnica | XIV w.                 | Kielczygłów, Kielczygówek, Bętków, Borzęcin, Chabielice, Osiny, Ziełcin, Rekle, Sucha Wola, Gawłów   | św. Mateusza i Macieja             | arcybiskupi | 537     |
| Sędziejowice | w. | Szadek    | pierw. poł.<br>XIII w. | Sędziejowice, Lichawa, Kamostek, Sycanów, Żagliny, Kozuby Nowe, Kozuby Stare, Bród   | św. Marii Magdaleny i św. Klemensa | arcybiskupa | 466     |
| Siemkowice   | w. | Brzeźnica | XIII                   | Siemkowice, Lipnik, Chorzów, Ożógów, Radoszewice   | św. Marcina                        | szlachecki  | 534-535 |
| Sieradz      | m. | Warta     | XIII w.                | Sieradz, Monice, Wiechucice, Wiechutki, Bogumińów, Sokolów, Kuśnice, Dąbrówka, Jeziora, Kłocko, Rakowice, Minichów   | Wszystkich Świętych                | królewski   | 428-429 |
| Skęczniew    | w. | Warta     | XIV/XV w.              | Skęczniew, Piekary, Wola Piekarska, Zaspny, Łyszkowice, Kościanki, Skęczniewek   | św. Trójcy                         | szlachecki  | 404     |
| Soborzycze   | w. | Brzeźnica | ok. 1318               | Soborzycze, Sutków, Borowce  | 11 Tysięcy Dzievic                 | szlachecki  | 513     |
| Stolec       | w. | Warta     | pocz. XV w.            | Stolec, Niechminiów, Kamionka, Gronów, Wielkie, Stolec Mały, Stolecka  | św. Wawrzyńca                      | szlachecki  | 424-425 |

\* Filia parafii Brzyków, LB, t. 1, s. 471.

| 1           | 2  | 3         | 4                  | 5  | 6                             | 7           | 8       |
|-------------|----|-----------|--------------------|--|-------------------------------|-------------|---------|
| Strońsko    | w. | Szadek    | poł XIII w.        | Strońsko, Zapolice, Ptaszkowice, Pstrokonie, Pęcłowice, Świerzynny, Zamostki, Trojaki, Gawory, Branica, Gorzuchy, Lisy, Rembiszew, Zagórzycze, Belet, Piaski, Gorzeń, Chojne, Kalinowa, Rzechcia, Woźniki, Bobrowniki  | 11 Tysięcy Dzwieć             | szlachecki  | 475–476 |
| Sulmierzyce | w. | Brzeźnica | XIV w.             | Sulmierzyce, Żłobnica, Kuców, Kleszczów, Łuszczanowice, Chorzenie, Skąpa, Ostrolęka, Bogumiłowice, Stróża, Wola Wydrzyzna, Piekary   | św. Jadwigi                   | szlachecki  | 490     |
| Szadek      | m. | Szadek    | XII w.             | Szadek, Prusinowice, Kobyla Miejska, Kobyla Chmielowice, Rzepiszew, Wola Rzepiszewska, Tarnówka, Wilamów, Przatów, Wólka Przatowska, Dziatkowice, Szadkowice, Suchoczasy, Kromlin, Kotlinki, Sikucin, Grzybów, Karczówek, Wielkawieś   | Wniebowzięcie NMP, św. Jakuba | królewski   | 439–440 |
| Szczerców   | m. | Szadek    | 1367               | Szczerców, Wszczonowice, Strzałków, Piekary, wieś Szczerców  | św. Piotra i Pawła            | królewski   | 456     |
| Szezyty     | w. | Brzeźnica | 1462               | Szezyty  | Wszystkich Świętych           | szlachecki  | 534     |
| Świnice     | w. | Uniejów   | druga poł. XIII w. | Świnice, Kraski, Chorzeplin wieś, Wola Świniecka, Rogów, Piaski, Drozdów, Dzierzawy, Saków, Kiki   | św. Gotharda                  | szlachecki  | 364     |
| Trębaczów   | w. | Brzeźnica |                    | Trębaczów, Niwiska   | św. Mikołaja                  | szlachecki  | 531     |
| Tubądzin    | w. | Warta     | pierw. poł. XIV w. | Tubądzin, Inczew, Dziebędów, Orzeszyn, Naeki   | św. Wawrzyńca                 | szlachecki  | 412–413 |
| Uniejów     | m. | Uniejów   | poł. XII w.        | Uniejów, Kuczki, Szarów Księży, Balin, Dominikowice, Krajkowice, Jankowice, Bronow, Bronówek, Zalesie, Skotniki, Czepów Dolny, Kościełnica, Ostrowisko, Wieścice, Orzeszków, Wola Przedmiejska, Zalesie, Kobylniki, Szarów Pański, Ubysław, Boczki, Grocholice, Ułany, Lipnica, Jankowice, Dominikowice, Krajkowice, Sypin, Młyn Skotnicki | Najświętszej Marii Panny      | arcybiskupi | 338–359 |
| Uników      | w. | Warta     | druga poł. XIII w. | Uników, Bujny, Ostrówek, Grojec Wielki, Złoczew, Klonowa, Owieczki   | św. Stanisława                | szlachecki  | 422     |

| 1          | 2  | 3         | 4                     | 5  | 6   | 7           | 8       |
|------------|----|-----------|-----------------------|--|---|-------------|---------|
| Warta      | m. | Warta     | druga poł.<br>XII w.  | Warta, Duszniki, Maków Cielecki, Maków Nowy, Bartochów, Miradza Głuchowska, Gochuchy, Raczków, Łabędzie, Zagajew, Witów, Grzybki, Socha, Tunisławce, Mikołajewice, Proboszczewice, Kawęczyniek | św. Mikołaj                                   | królewski   | 409-410 |
| Wartkowice | w. | Uniejów   | przed 1436            | Wartkowice, Gostków, Sędów, Ner, Zawada, Kłodna, Brudnówek, Spędoszyn  | Narodzenia<br>NMP                             | szlachecki  | 367     |
| Wąglezów   | w. | Warta     | druga poł.<br>XIII w. | Wąglezów, Lubna Zaroski, Lubna Zakusy, Brudzew, Bliżniew   | św. Klemensa                                  | królewski   | 414     |
| Wąsosze    | w. | Brzeźnica | poł. XIV w.           | Wąsosze, Więcki, Popów   | św. Andrzeja<br>Apostoła                      | królewski   | 528     |
| Widawa     | m. | Szadek    | 1417                  | Widawa, Rogoźno, Zawady, Chrusty, Grabowie, Ochle, Zborów, Wólka, Kąty, Dąbrowa, Świerczów, Podgórze   | św. Marcina                                   | szlachecki  | 469-470 |
| Wielenin   | w. | Uniejów   | druga poł.<br>XIV w.  | Wielenin, Czepów Górny, Czepów Średni, Roznatów, Kozanki Wielkie, Zaborów, Pęgów, Mszczychowo, Woycziski, Gąsiorzy, Gorzewo, Ładawy, Ubyśław, Żelgoszcz  | św. Jakuba<br>Apostoła<br>i św. Doroty        | arcybiskupa | 359-360 |
| Wierzchy   | w. | Uniejów   | XIV w.                | Wierzchy, Iwonie, Dzierżajna, Chodaki Kruszyń  | św. Mikołaja                                  | szlachecki  | 385     |
| Wiewiec    | w. | Brzeźnica | XIII w.               | Wiewiec, Zamoście, Dębowiec, Krzywianice, Wola Wiewiecka   | św. Marcina                                   | szlachecki  | 488     |
| Wilanów    | w. | Uniejów   | druga poł.<br>XIV w.  | Wilanów, Radczyńny, Łęg Wielki, Sarbice, Podłużyce, Kozubów, Lekaszyn, Brzozówka, Cichmiana  | św. Wojciecha<br>i Stanisława                 | szlachecka  | 363     |
| Wróblew    | w. | Warta     | XIV/XV w.             | Wróblew, Ocień, Kobierzycko, Sędzice, Słonków Maty, Słonków Suchy, Zawadki, Pruchna, Gorzuchy, Dąbrowka, Nosi, Smardzew, Sadokrzyce  | św. Piotra<br>i Pawła                         | szlachecki  | 415     |
| Wygielzów  | w. | Szadek    | przed 1436            | Wygielzów, Łęki, Wola Pszczółka, Pszczółki, Przeczanie, Zalesie, Jawór, Kawieczyn, Korczyńska, Chajczyńny, Prusimowice, Kurów, Krzesłów  | Zwastowania<br>NMP, Nawró-<br>cenia św. Pawła | szlachecki  | 453-454 |
| Zadzim     | w. | Uniejów   | XIV w.                | Zadzim, Rzeczyca, Ralewice, Wola Sypińska, Wola Flaszczyna, Pietrachy, Rozcieszyn, Gorki Zadzińskie, Zwiasty, Otok, Otok Zalesie, Zyger, Wola  | św. Małgorzaty                                | szlachecki  | 386     |
| Zytnie     | w. | Brzeźnica | ok. 1358              | Żytnie, Sielnica, Rogaczówek, Sekursko, Czaniatniki, Żytno Małe, Rędziny   | św. Wawrzyńca                                 | szlachecki  | 509-510 |



Dwa kościoły, które opisane zostały w źródle jako ośrodki parafialne w czasie spisywania *Liber Beneficiorum* nimi nie były. Pierwszy z nich – w Glinnie w omawianym czasie stanowił już filię parafii w Brodni. Drugi natomiast w Rychłolicach stał się samodzielną parafią dopiero około 1551 r., czyli po napisaniu *Liber Beneficiorum*, chociaż w źródle tym występuje jako samodzielna parafia. W przytaczanym komentarzu dotyczącym powstania tej parafii ks. J. Korytkowski przyjął, że erekcja jej była jednoczesna z faktem ufundowania kościoła<sup>25</sup>. Kościół w tej miejscowości został ufundowany i uposażony przez jej kolatorów Piotra i Elżbietę Szczawińskich około 1455 r.<sup>26</sup> Podawany przez ks. J. Korytkowskiego czas kanonicznej erekcji kościoła budzi również wiele wątpliwości. Miał tego dokonać proboszcz gnieźnieński i administrator diecezji *sede vacante* Przedwój z Grąd Grądzki w 1455 r. Jednakże w tym czasie ks. Grądzki nie był administratorem archidiecezji, którą od 1454 r. rządził arcybiskup Jan Sprowski. Był natomiast administratorem archidiecezji w końcu 1488 i początku 1489 r. po śmierci arcybiskupa Wincentego Kota. Jeśli zatem on erygował ten kościół, to musiało to nastąpić w tym czasie. Sam Przedwój zmarł w czwartek po Zielonych Świątkach 1455 r.<sup>27</sup> Teren parafii obejmował wsie Rychłolice Małe i Wielkie.

Tabela 2

Czas powstawania parafii w archidiaconacie uniejowskim

| Wiek  | Uniejów |    | Brzeźnica |    | Warta |    | Szadek |    | Razem |      |
|-------|---------|----|-----------|----|-------|----|--------|----|-------|------|
|       | m.      | w. | m.        | w. | m.    | w. | m.     | w. |       | %    |
| XII   | 2       |    |           | 1  | 1     | 1  | 1      | 1  | 7     | 7,77 |
| XIII  |         | 4  | 5         | 3  | 2     | 3  |        | 4  | 21    | 23,3 |
| XIV   | 1       | 8  | 1         | 17 | 1     | 6  | 3      | 3  | 40    | 44,4 |
| XV*   |         | 8  | 1         | 2  |       | 4  | 1      | 5  | 21    | 23,3 |
| XVI   |         |    |           |    |       |    |        | 1  | 1     | 1,1  |
| Razem | 3       | 20 | 7         | 23 | 4     | 14 | 5      | 14 |       |      |
| Suma  | 23      |    | 30        |    | 18    |    | 19     |    | 90    | 100  |

\* Parafie powstały na przełomie XIV i XV w.

<sup>25</sup> LB, t. 1, s. 471.<sup>26</sup> ADWł, AAG Wiz. 5, s. 199; AAG Wiz. 72, s. 313.<sup>27</sup> Zob. J. Korytkowski, *Prałaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej*, t. 2, Poznań 1889, s. 128–129; LB, t. 1, s. 471.

Z przedstawionego wyżej zestawienia wynika, że pierwsze parafie na terenie archidiakonatu uniejowskiego sięgały XII w. Liczba nie była zbyt imponująca, umiejscowione były w miastach przy szlakach handlowych. Dalszy rozwój sieci parafialnej nastąpił w XIII w. i związany był z rozwojem osadnictwa. Zintensyfikowanie jej nastąpiło w wieku następnym. W tym czasie powstała prawie połowa parafii (44,4%) w archidiakonacie uniejowskim. Kolejny wiek wprowadza pewne korekty, które służą dalszemu rozwojowi duszpasterstwa parafialnego. Można już mówić o dosyć dobrze jak na ówczesne warunki zorganizowanej sieci parafialnej. Można tutaj zauważyć pewną zależność, parafie starsze miały z reguły duży okręg parafialny, obejmujący niejednokrotnie po kilkanaście wsi, natomiast terytorium młodszych parafii było zdecydowanie mniejsze. Nowe parafie wyznaczano przez wymianę miejscowości z innej parafii. Nierzadko zdarzało się jednak, że granice parafii powodowane były granicami posiadłości konkretnych właścicieli. Zauważyć można zatem wsie, która w części należały do jednej, a częściowo do innej parafii, a granicą ich terytorium były granice własności ziemskiej właścicieli. Wskazuje to jak silny miały wpływ stosunki własnościowe na formowanie się okręgów parafialnych.

Aby lepiej ukazać zależności rozwoju sieci parafialnej od fundatorów zestawiono patronat nad poszczególnymi kościołami parafialnymi. Był on o tyle ważny dla funkcjonowania parafii, że dotyczył fundowania jej podstaw materialnych, opiekę ekonomiczną i prawo do zgłaszania kandydatów na funkcję proboszcza parafii.

Tabela 3

## Patronat parafii

| Dekanat   | Patronat |            |           |      | Razem |
|-----------|----------|------------|-----------|------|-------|
|           | duchowny | szlachecki | królewski | inne |       |
| Uniejów   | 5        | 16         | 2         |      | 23    |
| Brzeźnica | 3        | 21         | 5         | 1    | 30    |
| Warta     | 2        | 13         | 3         |      | 18    |
| Szadek    | 6        | 11         | 2         |      | 19    |
| Razem     | 16       | 61         | 12        | 1    | 90    |

Prym w uposażaniu nowych parafii, jak ukazuje powyższa tabela, wiodła szlachta, która tworzyła go w podległym im majątkach ziemskich. Do początków XVI w. sprawowała opiekę nad 61 parafiami, a zaczęła ona uposażać parafie dopiero od końca XIII w. Wówczas to stała się najbardziej dynamiczną grupą fundatorów nowych ośrodków parafialnych. Wcześniej parafie fundowali przede wszystkim duchowni i król w majątkach ziemskich im podległych. Zestawiając te

informacje, na 16 parafii, w których patronat sprawowali duchowni – arcybiskup, klasztory i kapituły – 4 powstały w XII w., 5 – w XIII, 5 – w XIV w. i 2 – w XV w. , natomiast parafie patronatu królewskiego powstały: 2 – w XII w., 6 – w XIII w., a 4 – w XIV w., umiejscowione w dobrach królewskich i przez króla uposażane. Na terytorium archidiaconatu znajdowała się jedna parafia, która miała patronat Akademii Krakowskiej. Była to parafia św. Leonarda w Pajęcznie. Ufundowana została przez króla, który prawa do patronatu nad nią ofiarował uczelni.

Przedstawione rozważania dotyczące sieci parafialnej w archidiaconacie uniejowskim w początkach XVI w. pokazują stan, w jakim znajdowała się organizacja sieci parafialnej. Była ona dość dobrze rozwinięta, o czym świadczy fakt, że w późniejszych czasach, końca istnienia Rzeczypospolitej, na tym terenie powstało tylko 14 nowych parafii.



KS. PIOTR ZWOLIŃSKI  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Łódź

## PARAFIA – PIERWSZĄ LINIĄ FRONTU WALKI Z KLEREM<sup>1</sup>

Artykuł ten, jest częścią przygotowywanego większego opracowania, próbuję w nim przedstawić wybrane działania służby bezpieczeństwa wobec Kościoła w latach 1944–1964, ich intensyfikację i zmieniające się formy.

Komuniści po przejęciu władzy w Polsce początkowo starali się utrzymywać poprawne stosunki z Kościołem katolickim. W kronikach filmowych z lat 1945–1946 można było zobaczyć Bolesława Bieruta uczestniczącego w uroczystościach religijnych czy dzielącego się opłatkiem z rannymi żołnierzami leżącymi w szpitalnej sali, w której wisiał krzyż. Oczywiście duchowieństwo katolickie nie miało złudzeń co do propagandowej wymowy tych scen. Znana była powszechnie tępiąca z całą bezwzględnością religię polityka Moskwy, a właśnie stamtąd czerpali wytyczne ludzie sprawujący władzę w Polsce.

Już w lecie 1946 r. rozesłano do „starszych referentów kontrolerów gminnych” – Urzędu Bezpieczeństwa rozkaz z klauzurą – *bardzo ważne*. W piśmie tym nakazywano sporządzić w podległych gminach spis księży oraz opracować dokładne ich charakterystyki. Nakazywano zwerbować agenturę ze środowiska, w którym pracuje ksiądz, np.: gospodyni, kościelny, organista i in. Na księży występujących przeciwko rządowi nakazywano „założyć sprawę”<sup>2</sup>.

Jednakże w latach 1944–1947 władze PRL nie przystępowały do otwartej walki z religią i Kościołem. Podyktowane to było względami politycznymi, tzn. chęcią zjednania sobie społeczeństwa ponad 90% katolickiego, następnie umocnieniem w nim swoich wpływów i ugruntowaniem nad nim władzy. Poza tym

---

<sup>1</sup> Tytuł niniejszego artykułu nawiązuje do tytułu referatu programowego MSW ogłoszonego 12 sierpnia 1963 r. w Departamencie IV na krajowej naradzie naczelników Wydziałów IV i Wydziałów „C”.

<sup>2</sup> Trudno ustalić zasięg tej akcji, czy objęła już wtedy całą Polskę, czy też tylko wybrane powiaty, w piśmie bowiem widniał rozkaz „tajne, po przeczytaniu i opracowaniu zniszczyć”, Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski, (dalej ASEP), sygn. 03141, k. 1.

starano się w pierwszym rządzie rozbić podziemie i legalną opozycję. W tym czasie już niektóre posunięcia władz w celu budowania państwa laickiego mogły sygnalizować przyszłą politykę państwa wobec Kościoła.

Najostrzejszym posunięciem w tych dwóch latach była Uchwała Rady Ministrów z 12 września 1945 r. zrywająca jednostronnie konkordat z Watykanem zawarty przez Polskę w 1925 r. Jako przyczynę podano nieuznawanie przez Watykan Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej oraz mianowanie w grudniu 1939 r. administratorem apostolskim diecezji chełmińskiej Niemca biskupa gdańskiego Karola Marię Spletę<sup>3</sup>.

Był to oczywiście pretekst zmierzający do podjęcia dalszych działań zmierzających do oderwania polskich katolików pod względem religijnym i formalno-prawnym od Rzymu.

W wystąpieniach polskich hierarchów kościelnych w tym czasie zaobserwować można było ogromną troskę o zachowanie chrześcijańskich korzeni i postaw narodu w toku dokonujących się przemian ustrojowych.

W lipcu 1945 r. powrócił do kraju po wojennej tułaczce, w tym kilkumiesięcznym pobycie w obozach hitlerowskich, prymas August Hlond. 3–4 października przewodniczył pierwszej po wojnie Konferencji Episkopatu, która obradowała na Jasnej Górze. W liście Konferencji skierowanym do wiernych biskupi „przestrzegając przed materializmem, bezbożnictwem, sektami i propagandą antychrześcijańską” zachęcali katolików, by „szczerze współpracowali przy odbudowie Rzeczypospolitej w zdrowym duchu demokratycznym, ale zarazem trwali niewzruszenie przy swych wierzeniach religijnych, opierali się hasłom uniezależnienia życia prywatnego i zbiorowego od wyższych norm moralnych, zapewnili naukę religii dla młodzieży w szkołach i wychowanie w duchu chrześcijańskim, a przeciwstawili się zakusom, które by chciały rozpętać szkodliwą dla państwa i jedności narodowej walkę z Kościołem”. Apelowali też, aby „odnowa Państwa Polskiego odbywała się na zasadach chrześcijańskich”<sup>4</sup>.

Po sfałszowanych wyborach do Sejmu w 1947 r., kiedy rządy komunistów były już ugruntowane, nasilono ataki propagandowe na Kościół, które miały przygotować grunt już do właściwej rozprawy z religią katolicką i instytucją Kościoła katolickiego

---

<sup>3</sup> Zdaniem Rady Ministrów (która jako organ wykonawczy państwa nie miała uprawnień do podjęcia takiego kroku) było to naruszenie dziewiątego punktu konkordatu, według którego żadna część Rzeczypospolitej nie będzie zależna od biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami Państwa Polskiego. W związku z działaniami wojennymi Biskup Ordynariusz diecezji chełmińskiej szukał schronienia poza granicami państwa. Biskup pomocniczy był ciężko chory, nie mógł sprawować więc swojej posługi. Rząd hitlerowski rozpoczął prześladowanie duchowieństwa, kapłani zmuszeni byli do ucieczki. Ta sytuacja wymusiła na Stolicy Apostolskiej dla dobra Kościoła powierzenie biskupowi Gdańska funkcji tymczasowego rządcy diecezji chełmińskiej w charakterze administratora apostolskiego. Zob. P. Raina, *Kościół w PRL, Dokumenty*, t. 1, l. 1945–1959, Poznań 1994, s. 19–21, 24–25.

<sup>4</sup> Za: B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 8, Lublin 1995, s. 476.

w Polsce. Trzeba zaznaczyć, że w tych demagogicznych atakach szczególnie agresywne były wystąpienia sejmowe premiera Józefa Cyrankiewicza<sup>5</sup>.

Nowa władza na szeroką skalę rozpoczęła akcje w celu stworzenia w Europie nowego państwa totalitarnego. Kierunki wszystkich tych działań wytyczała partia. Obradujący pod jej dyktando Sejm uchwalał ustawy, a rząd dekretami powodował, że wchodziły w życie. Organem wykonawczym w walce państwa z Kościołem było Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego i podległe mu służby. Dzięki swej nieugiętej postawie Kościół mógł skutecznie hamować poczynania komunistów w Polsce. Był już wtedy jedyną instytucją kształtującą postawy społeczeństwa, które do końca nie akceptowało narzuconego mu siłą ustroju, a zwłaszcza jego skrajnych przedsięwzięć w dziedzinie gospodarczej, (m.in. kolektywizacja wsi), społecznej i religijnej.

Jak relacjonuje H. Dominiczak, powołując się na zeznania pułkownika Świątły, autorem planu walki z Kościołem w Polsce był generał NKWD – Sierow (Iwanow). To on był autorem planu rozbicia Kościoła od wewnątrz.

W tym celu stworzono i wydatnie wspierano ruch księży patriotów oraz ruch postępowych katolików. Do stworzenia tych ruchów zwerbować miał Sierow czołowych późniejszych jego przedstawicieli – Bolesława Piaseckiego i Witolda Bieńkowskiego. Sierow przed wyjazdem z Polski założył przez siebie agenturę z jej zadaniami przekazał Julii Bristigerowej, dyrektorowi Departamentu V MBP.

W Departamencie tym utworzono specjalny III Wydział do Walki z Kościołem. Stamtąd wychodziły dyspozycje do podległych placówek UB, godzące w interesy Kościoła i w ludzi wierzących.

Ze strony partii nadzór nad Kościołem powierzono Franciszkowi Mazurowi. Reprezentowanie rządu w rozmowach z Kościołem znalazło się w gestii agenta NKWD Antoniego Wolskiego-Piwowarczyka, który objął stanowisko ministra administracji publicznej. Po 1950 r. sprawy leżące w jego gestii przejął Urząd ds. Wyznań<sup>6</sup>.

Pracę operacyjną funkcjonariuszy bezpieczeństwa publicznego oceniano, mając za podstawę dwa zasadnicze kryteria – liczbę i wyniki prowadzonych spraw oraz, co ściśle się z tym wiązało, liczbę zwerbowanych agentów i informatorów. Wszyscy pracownicy bezpieczeństwa zobowiązani byli do pozyskiwania obywateli w charakterze informatorów czy tajnych współpracowników. W tej „pogoni” za informatorami, a następnie ich skorumpowaniem, posługiwano się wypróbowanymi wzorcami wypracowanymi przez NKWD. Po znalezieniu osoby chętnej

---

<sup>5</sup> H. Dominiczak, *Organy Bezpieczeństwa PRL 1944–1990. Rozwój i działalność w świetle dokumentów MSW*, Warszawa 1997, s. 97.

<sup>6</sup> Tamże, s. 98. Należy zaznaczyć, że osoby pracujące w aparacie bezpieczeństwa, którym powierzono walkę z Kościołem, były często agentami NKWD, wypróbowanymi członkami partii komunistycznej pochodzenia żydowskiego. Pomimo prowokacji z tym związanych zarówno prymas Hlond, jak i Episkopat ostro potępili mnożące się akty antysemityzmu, zob. B. Kumor, dz. cyt., s. 477–478.

do współpracy, a często nieświadomej roli i ogromu zła, jakie może wyrządzić, funkcjonariusze UB różnego stopnia rozpoczynali trudną pracę jej „rozpracowania”. Chodziło tu o zebranie jak największej ilości informacji o przyszłym, ewentualnym agencie, czy też informatorze, o jego rodzinie, kontaktach, zainteresowaniach itp.

Informacje te zdobywano wszelkimi dostępnymi sposobami. Niezwykle często – kandydatów starano się pozyskiwać na podstawie sfabrykowanych, kompromitujących materiałów, z góry bowiem wiadomo było, że dana osoba nie wyrazi dobrowolnie zgody na współpracę. Najczęściej w tym celu reżyserowano przestępstwa, podrzucano broń, walutę, ulotki o treści antykomunistycznej. Aranżowano sytuacje, w których nieświadomy niczego werbowany był stawiany w takim położeniu, że ujawnienie danego faktu przekreśliłoby jego karierę, czy też zepsułoby opinię w środowisku<sup>7</sup>. Poza tymi bezprawnymi działaniami posługiwano się jeszcze bardziej drastycznymi metodami, jak zastraszanie obywateli, groźenie śmiercią najbliższych. Porywano ludzi z miejsca zamieszkania, pracy, ulicy, przetrzymywano w nieludzkich warunkach, torturując psychicznie i fizycznie, po czym podsuwano do podpisania w zamian za cenę natychmiastowego odzyskania wolności zobowiązanie o współpracy. W efekcie tych podstępnych i bezprawnych działań, w szczególności przez stosowanie prowokacji, szantażu, zastraszania i przekupywania ludzi zdołano stworzyć gęstą sieć agenturalną<sup>8</sup>.

W celu uzyskania kontroli nad obywatelami, UB tworzył sieć agenturalną właściwie wszędzie: w zakładach pracy, instytucjach politycznych, społecznych, kulturalnych, organizacjach młodzieżowych, w szkołach, wśród duchowieństwa katolickiego.

W dokumentach o tego typu działaniach operacyjnych można znaleźć akta, które świadczą o próbach werbunku kleryków seminariów duchownych<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> H. Dominiczak, dz. cyt., s. 41.

<sup>8</sup> Szacuje się, że od 1944 do 1956 r. dobrowolnie i pod przymusem zwerbowano prawie milion ludzi. Oczywiście tzw. czynna agentura nie liczyła więcej niż sto kilkadziesiąt tysięcy ludzi. Reszta miała być wykorzystana w odpowiednim czasie, tamże, s. 45.

<sup>9</sup> Większy rozgłos zyskała pozaprawna działalność operacyjna MO na początku lat sześćdziesiątych skierowana przeciwko klerykom Seminarium Duchownego w Pelplinie. Kuria Biskupia Chełmińska skierowała całą sprawę do Prokuratury Wojewódzkiej w Gdańsku, która w piśmie z 22 września 1962 r., Nr No 133/62 ustosunkowała się negatywnie do zarzuconych czynów. Kuria Biskupia 12 października 1964 r. w piśmie 4772/64/IV zwróciła się tym razem do Prokuratury Generalnej w Warszawie, donosząc o popełnionym przestępstwie: „W bieżącym roku funkcjonariusze MO ponowili inwigilacje, wzywając kleryków do stawienia się na Komendzie Powiatowej MO pod pretekstem: w sprawie osobistej, w sprawie dowodu osobistego itp., gdzie w sposób nadużywający władzę nakłaniali kleryków do zmiany studiów, ofiarowali w tym celu pomoc finansową i inne korzyści, namawiali do współpracy itd., stosując metody wyczerpujące pojęcie szantażu, o czym świadczą następujące wypadki”. Następnie przedstawiono zeznania 10 szantażowanych kleryków, zob. ASEP, sygn. 03131, k. 91–100.



Mimo zakazu werbunku poniżej 17 roku życia, również dzieciom nakazywano szpiegowanie rodziców, wychowawców, katechetów. Jak już zaznaczyłem, posługiwano się metodami, które sprawdzały się w ZSRR.

Kurs polityki państwa wobec Kościoła zaostrzył się w drugiej połowie 1947 r. Wspomniana Julia Bristigerowa w październiku 1947 r. poleciła „przystąpić do rozpracowania duchowieństwa w celu ujawnienia tych, którzy współpracowali z podziemiem. Rozpracować systematycznie i wszechstronnie kurie biskupie, dekanaty, probostwa i zakony. Ustawicznie śledzić duchownych w celu ustalenia ich powiązań z endekami, chadekami, PSL i »Wici«. Rozpracować i paraliżować działalność organizacji katolickich i kościelnych, a tam gdzie pozwalają na to warunki, rozwiązywać je. Śledzić i rozpracowywać katechetów szkolnych, głównie przy pomocy agentury młodzieżowej, usuwać i aresztować katechetów, którzy uprawiają wrogą działalność. Dokumentować wrogie wystąpienia księży, uniemożliwiać Kościołowi wciąganie społeczeństwa do urządzania demonstracji politycznych pod pozorem imprez religijnych, (Częstochowa, Kalwaria, Piekary i inne)”<sup>10</sup>. W wystąpieniu tym zwrócono szczególną uwagę na parafie i tworzenie tam agentury. Te i inne zarządzenia znajdują się w protokołach narad, jakie odbywały się w MBP. Na protokołach tych opierał się cytowany już H. Dominiczak, relacjonując w syntetyczny sposób walkę państwa z Kościołem.

Decyzje, które zapadały na tych naradach, miały być realizowane przez organy bezpieczeństwa i administracji podległe resortowi MBP. W tym miejscu chciałbym przedstawić chociażby w sposób fragmentaryczny efekty tych działań, których ślad pozostał w archiwach kościelnych.

Prymas Stefan Wyszyński w depeszy wysłanej z Bydgoszczy 13 maja 1949 r. skierowanej do Prezydenta RP, Bolesława Bieruta, protestował przeciwko utrudnieniom, jakie tamtejsza władza poczyniła w celu niedopuszczenia do należytego przeprowadzenia wizytacji kanonicznych w bydgoskich parafiach. Na rozkaz starosty grodzkiego zabroniono Prymasowi wstępu do szpitala dziecięcego i miejskiego, gdzie chciał nawiedzić kaplicę i pracujące tam siostry oraz spotkać się z chorymi.

Młodzież przygotowującą się do przyjęcia sakramentu bierzmowania pod karą pieniężną lub usunięcia ze szkoły wysłano w godzinach pozaszkolnych do kin, na imprezy i wycieczki<sup>11</sup>. Wcześniej już zabroniono księżom spełniania posługi religijnej wobec ciężko chorych w szpitalach. Na początku 1947 r. komendant Komendy Powiatowej UBP w Łomży zabronił księdzu pełnienia posług religij-

<sup>10</sup> Za H. Dominiczak, dz. cyt., s. 99.

<sup>11</sup> „Fakt zamknięcia drogi Prymasowi Polski uważam za ciężkie ugodzenie w prawa katolików, za zniewagę w mojej osobie społeczeństwa katolickiego.

[...] czy wolno w duszach dziecięcych utrwać wrażenie, że Państwo Polskie przeszkadza dzieciom w spotkaniu się ze swoim biskupem? Samowola ta wywołuje niepokój, godzi w prawa religii, zaprzecza oświadczeniom rządowym. Składam imieniem własnym i Episkopatu uroczysty protest na ręce Pana Prezydenta jako stróża prawa i ładu, prosząc o ochronę gwałconych sumień i powagi Państwa”, ASEP, Utrudnianie Akcji Duszpasterskich, sygn. 0228, k. 3–5.

nych wobec umierających w tamtejszym szpitalu, przy czym obelżywie wyrażał się o biskupie i duchowieństwie<sup>12</sup>.

Już od 1948 r. w całym kraju mnożyły się szykany ze strony UB w stosunku do młodzieży pragnącej przystąpić do sakramentu bierzmowania.

Biskupom utrudniano przeprowadzenie wizytacji, kary spadały na nauczycieli i pracowników kuratoriów oświaty, którzy „nie potrafili odciągać dzieci i młodzież od Kościoła”<sup>13</sup>. Dochodziło do sytuacji jak chociażby ta, którą relacjonuje Biskup Sandomierski w piśmie z 2 czerwca 1949 r. do Sekretarza Episkopatu. 17 i 18 maja, kiedy w parafii Tarłów w powiecie iłżecko-starachowickim przeprowadzana była wizytacja biskupia, starosta zarządził wywożenie gruzu ze Starachowic, dokąd pod przymusem wywieziono około 100 młodych ludzi mającej przyjąć sakrament bierzmowania. Na niedzielę 22 maja w Zwoleniu zarządzono przegląd i szczepienie koni, co uniemożliwiało wówczas komunikację. Młodzież wywieziono do Puław, milicja cofnęła furmanki mające zabrać księży ze Zwolenia i przywieźć na spowiedź do Łagowa. W Kozienicach na czas wizytacji przewidzianej na 24 maja zarządzono również przegląd i szczepienie koni. Młodzież zwołana została do kina. Orkiestrze, która miała grać na powitanie biskupa, zamknięto instrumenty muzyczne w remizie<sup>14</sup>.

W listopadzie 1948 r. do Kurii Biskupiej w Łodzi wpłynęło zażalenie proboszcza parafii w Kazimierzu na inspektora szkolnego w Łodzi, który 6 listopada tuż przed przybyciem Biskupa Łódzkiego, który miał wizytować parafię i udzielić sakramentu bierzmowania, nakazał dyrektorowi szkoły w Kazimierzu zebranie wszystkich dzieci z tej szkoły i w Szydłowie. Dzieci te następnie odkrytymi ciężarówkami wywieziono z terenu parafii, a przywieziono w późnych godzinach wieczornych<sup>15</sup>.

Ograniczone ramy tego artykułu nie pozwalają na zamieszczenie większej liczby przykładów charakteryzujących politykę państwa wobec Kościoła w pierwszych latach istnienia Polski Ludowej. Kurs tej polityki zaostriżył się w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych. Chciałem zwrócić uwagę na fakt, jaką wagę władze przywiązywały do laicyzacji młodego pokolenia Polaków. Zdarzały się wypadki kategorycznego sprzeciwu dzieci wobec tych poczynań. Świadczyć o tym może postawa uczniów Szkoły Podstawowej w Garbowie w województwie

---

<sup>12</sup> Pismo Biskupa Łomżyńskiego z 20 marca 1947 r., Nr 679/47 do Premiera Józefa Cyrankiewicza, ASEP, sygn. 03141, k. 2. Tego rodzaju działania miały zasięg ogólnopolski. Szykanowano również biskupów, m.in. w 1951 r. nie dopuszczono biskupa Bieńka do ciężko chorych w szpitalu w Mikołowie, ASEP, sygn. 0228, k. 14–16.

<sup>13</sup> ASEP, sygn. 0224, k. 75–124, sygn. 0228, *passim*.

We wcześniej również miały miejsce podobne utrudnienia, z tym że były to wypadki raczej odosobnione, jak szykany wobec ludności Grudziądzka przed wizytacją kanoniczną biskupa chełmińskiego w listopadzie 1946 r., tamże, sygn. 0228, k. 30.

<sup>14</sup> Tamże, k. 41.

<sup>15</sup> Tamże, sygn. 02/II, k. 64.

lubelskim. Kiedy inspektor szkolny zażądał w październiku 1947 r. od kierownika szkoły usunięcia obrazu Matki Bożej, dzieci zagroziły, że wyrzucą portrety przedstawicieli władzy<sup>16</sup>.

W tym czasie rozpoczęto też walkę z krzyżami, również w przedszkolach. Wizytatorzy czynili uwagi dzieciom i nauczycielom, aby zaprzestano pozdrawiania się słowami „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”<sup>17</sup>.

5 sierpnia 1949 r. wydany został dekret o ochronie wolności sumienia i wyznania<sup>18</sup>. Stał się on okazją do wzmocnienia represji w stosunku do duchowieństwa. Po jego ogłoszeniu wszyscy duchowni otrzymali nakaz stawienia się w starostwach w określonym terminie, gdzie odczytywano im treść dekretu, żądając od nich podpisu jako dowodu, że zostali z jego treścią zapoznani. Wielu księży nie stawiało się, motywując to tym, że żaden z przepisów prawa nie zobowiązuje obywatela do składania podpisu pod jego treścią. Na tych księży nakładano wysokie kary pieniężne. Wpłacenie kary nie zwalniało jednak księdza od stawienia się w starostwie w następnym terminie w celu złożenia podpisu. Jeżeli tego nie uczynił, kara pieniężna była zwiększana, a gdy duchowni uchylali się od złożenia podpisu, stosowano aresztowania i wytaczano procesy.

Prowokacje, wzmoczona propaganda antyklerykalna w środkach przekazu, pokazowe procesy księży, uwięzienie prymasa Stefana Wyszyńskiego to czas nasilonej walki państwa z Kościołem.

Po odwilży, jaką przyniósł październik 1956 r., i próbach liberalizacji życia społecznego i politycznego<sup>19</sup>, już w drugiej połowie 1957 r. znowu zaostrza się kurs polityki państwa wobec Kościoła. Zaczyna powtarzać się scenariusz z lat poprzednich, z tym że walka z Kościołem miała toczyć się głównie na płaszczyźnie ideologicznej, tzn. zmierzała do pozyskania społeczeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem młodzieży.

Postulowano rozbicie duchowieństwa przez SB za pomocą kombinacji operacyjnych z wykorzystaniem sieci agentów.

Zwrócono się do księży patriotów, by stworzyć z nich operacyjny przyczółek w stosunku do hierarchii kościelnej. Ponownie zarządzono wzmocnienie propagandy antykościelnej w środkach masowego przekazu<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, k. 42.

<sup>17</sup> Tamże, sygn. 02/II, k. 44.

<sup>18</sup> P. Raina, dz. cyt., s. 165–167.

<sup>19</sup> W grudniu 1956 r. doszło do podpisania porozumienia między państwem a Kościołem. Zniesiono dekret z 1953 r. o obsadzaniu stanowisk kościelnych. Ustalono zasady powrotu religii do szkół, opieki duszpasterskiej w szpitalach, zakładach karnych, osiągnięto porozumienie w kwestii 5 nowych biskupstw na Ziemiach Odzyskanych i inne porozumienia, również o możliwości powrotu księży wysiedlonych ze swych parafii i żeńskich zgromadzeń zakonnych na poprzednio zajmowane placówki. P. Raina, dz. cyt., s. 573–578.

<sup>20</sup> H. Dominiczak, dz. cyt., s. 210–211.

W styczniu 1958 r. Biuro Polityczne KC PZPR przyjęło tezy o istocie i metodach laicyzacji, które miały być podstawą działań podejmowanych przez Ministerstwo Oświaty i Wychowania, Urząd ds. Wyznań, Ministerstwo Kultury i Sztuki, Główny Komitet Kultury Fizycznej i oczywiście MSW.

Postulowano wypierać moralność religijną moralnością świecką. Stwierdzono, że najbardziej szkodliwym aspektem religii jest jej aspekt instytucjonalny, organizacyjny. Sygnalizowano, że sprawą ogromnej doniosłości jest praca nad rozluźnieniem więzi między wierzącymi a „aparatem kościelnym” w taki sposób, aby Kościół nie był dla wierzących autorytetem w sprawach społeczno-politycznych. W czasie dyskusji zauważono, że nie wszyscy zwolennicy laicyzacji zdają sobie sprawę z tego, że jedną z głównych metod w tej akcji powinna być walka o tolerancję: „chodzi o to, aby społeczeństwo nasze stawało się z roku na rok społeczeństwem ludzi coraz bardziej kulturalnych, tolerancyjnych i coraz bardziej rozumnych – ich ateizm będzie po prostu jedną z konsekwencji ich rozumności”<sup>21</sup>.

Wskazano na konieczność propagowania przez czynniki laicyzujące społeczeństwa tolerancji w ujęciu masońskim<sup>22</sup>.

Przełom lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych to czas, kiedy w kraju powstaje coraz większa liczba kościołów i kaplic. Ten fakt, jak i program milenijnej odnowy moralnej narodu, spowodował z polecenia PZPR kontrakcję SB.

Powstały w listopadzie 1961 r. V Wydział MSW przeznaczony do walki z Kościołem, przemianowano w nowy IV Departament MSW, miało to umożliwić resortowi lepsze włączenie się do polityki laicyzacji społeczeństwa<sup>23</sup>.

Aby przeciwstawić się milenijnej odnowie moralnej narodu, nakazano funkcjonariuszom SB i MO wszelkimi środkami „gasić zapał dynamicznej części duchowieństwa, odcinać elity świeckich katolików od hierarchii kościelnej”<sup>24</sup>.

W kościelnych archiwach znajduje się bardzo wiele materiałów dokumentujących te poczynania funkcjonariuszy SB. Aresztowania księży, szykanowanie członków aktywu kościelnego, setki spraw skierowanych do kolegiów, zwalczanie kościelnej akcji charytatywnej, torpedowanie budownictwa sakralnego, to tylko niektóre.

Prowadząc działalność w celu rozbicia duchowieństwa od środka, specjalna instrukcja z lipca 1963 r. nakładała na funkcjonariuszy SB obowiązek operacyjnego rozpracowywania księży diecezjalnych, zakonników i alumnów przez zakładanie tzw. „teczek ewidencji operacyjnej”<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> ASEP, sygn. 02240, k. 39–40.

<sup>22</sup> Tamże, k. 71.

<sup>23</sup> Zob. H. Dominiczak, dz. cyt., s. 222–224.

<sup>24</sup> Zob. ASEP, sygn. 02240, k. 50–54.

<sup>25</sup> Tajne Specjalnego znaczenia MSW nr Ua–02047/63. Instrukcja Nr 002/63 Dyrektora Departamentu IV i Dyrektora Biura „C” z 6 lipca 1963 r., *O zasadach i trybie prowadzenia ewidencji i dokumentowania działalności kleru katolickiego*, ASEP, sygn. 03141, k. 114–115.

12 sierpnia 1963 r. odbyła się w IV Departamencie MSW krajowa narada naczelników Wydziałów. Obrady dotyczyły nowej organizacji pracy operacyjnej w parafii w związku ze wspomnianą instrukcją o zasadach i trybie prowadzenia ewidencji i dokumentowania działalności kleru katolickiego<sup>26</sup>. Na naradzie tej w sposób szczegółowy omówiono sytuację w kraju i wpływ Kościoła na społeczeństwo<sup>27</sup> oraz analizowano nowe formy i metody działania Kościoła. Stwierdzono min.: „Duszpasterstwo stanowo-zawodowe, tak jak i inne wyżej wymienione formy skupiania inteligencji, obliczone jest na docieranie do wszystkich grup zawodowych – młodzieży akademickiej, pracowników oświaty, wymiaru sprawiedliwości – a szczególnie adwokatury, lekarzy itp. Ma dać w rezultacie popularyzację założeń doktrynalnych etyki katolickiej w zastosowaniu do pracy zawodowej tych grup oraz utrudnić ich pozyskanie dla idei socjalizmu”<sup>28</sup>.

Omawiając program zbliżającej się Wielkiej Nowenny, zauważono, że peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej przynosi wielkie szkody socjalistycznemu państwu, gdyż „Towarzyszy jej masowe zawieranie ślubów kościelnych (mażeństw poprzednio żyjących na podstawie ślubów zawartych w Urzędzie Stanu Cywilnego), chrzty, nawet dorosłych dzieci, masowe odbywanie spowiedzi i przystępowanie do komunii. Np. podczas uroczystości w m. Żary, udzielono takim mażeństwom 95 ślubów kościelnych, a do spowiedzi przystąpiło 13 tys. osób.

W Turoszowie zawarto 100, a w diecezji warmińskiej 400 ślubów. W tej samej diecezji zanotowano ok. miliona spowiedzi, 12 tys. osób złożyło akces do krucjaty wstrzeźliwości, a 2 tys. rodzin postanowiło codziennie odmawiać zbiorowo różaniec. Podczas peregrynacji rozwieszane są w poszczególnych kościołach odpowiednie skrzynki, do których wierni wrzucają na kartkach różne zobowiązania”<sup>29</sup>.

W toku narady przedstawiono szczegółowo zadania, jakie stoją w walce z Kościołem przed aparatem bezpieczeństwa. Powrócono do idei Bristigerowej – operacyjnego rozpracowywania poszczególnych parafii: „Kierunkiem wzmoczonego działania politycznego i operacyjnego jest parafia. W parafii koncentruje się bowiem cała działalność kleru. W parafii realizuje się wszystkie formy duszpasterstwa. Kler parafialny ma możliwości docierania do wszystkich środowisk, ma dobrą pozycję działania...”<sup>30</sup>.

Nowa organizacja pracy operacyjnej w parafii na podstawie wydanej w lipcu instrukcji miała przynieść aparatowi bezpieczeństwa następujące efekty:

„– bardziej wnikliwe rozpoznanie działalności każdego księdza i parafii celem możliwości indywidualizacji polityki, taktyki i podejścia do nich;

<sup>26</sup> ASEP, sygn. 03141, k. 116.

<sup>27</sup> Tamże, k. 118–119.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, k. 119–120.

<sup>30</sup> Tamże, k. 124.

- uchwycenie zmian zachodzących wśród kleru i w środowiskach klerykalnych;
- skuteczniejsze przeciwdziałanie ich antysocjalistycznej działalności;
- ujednoczenie zasad ewidencji i dokumentowania wrogiej działalności kleru;
- ujednoczenie zasad ewidencji form i metod działalności służby bezpieczeństwa – dla badań i oceny pracy operacyjnej, wypracowywania nowych form pracy itp.

Wymaga to odpowiedniego ustawienia i wykorzystania sieci tajnych współpracowników, zorganizowania dopływu informacji od kontaktów obywatelskich – prowadzenia kompleksowej (przy współudziale MO i jednostek administracji państwowej) profilaktyki wobec wrogiego kleru.

Sieć tajnych współpracowników w parafiach należy wykorzystać do:

- hamowania i osłabiania stopnia realizacji zaleceń kurii;
- pełnego podporządkowania podległego personelu (np. wikariuszy, aktywu) władzom państwowym i ich zarządzeniom;
- rozeznawanie aktywu w parafii, form pracy i działalności sąsiednich parafii, nastawień w tym kierunku dekanatów itp.

Należy też przystąpić do organizowania w parafiach sieci kontaktów obywatelskich (nie rejestrowanych jako sieć tajnych współpracowników). Winny się one rekrutować spośród ludzi:

- posiadających z tytułu pracy zawodowej, zajmowanych pozycji, utrzymywanych kontaktów osobistych, cech i predyspozycji – możliwości szerokiego styku ze środowiskiem, prowadzenia różnych rozmów i zbierania wiadomości,
- posiadających umiejętność szerokiego patrzenia, oceniania i skomentowania zaistniałych w parafii faktów.

Winni to być: nauczyciele, służba agronomiczna, medyczna, sklepowi, pocztowcy itp.<sup>31</sup>

Ludzie ci mieli interesować się całokształtem życia parafii i sporządzać na piśmie oceny zaistniałych w parafii zjawisk, nowych, rodzących się tendencji kleru i aktywu, powstających konfliktów, a także mieli uchwycić zmiany zachodzące w parafii w dziedzinie demokratyzacji, laicyzacji itp.

Zarządzono, aby „na podstawie dopływu informacji przystąpić do systematycznej analizy i oceny pozycji kleru w poszczególnych środowiskach, stosowanych przezeń form i metod działania – i innych danych, niezbędnych do prawidłowej oceny politycznej i operacyjnej sytuacji.

W chwili obecnej bowiem wszelkie nasze posunięcia muszą wypływać z prawidłowych ocen i głębokiego rozeznania przeciwnika<sup>32</sup>.

Na koniec dyskusji jeszcze raz scharakteryzowano sytuację w kraju. Jako wrogi dla państwa przyjęto program duszpasterski Episkopatu, stwierdzając „Sze-reg przykładów i wypowiedzi z ostatnich masowych imprez wskazuje, że hierar-

<sup>31</sup> Tamże, k. 125–126.

<sup>32</sup> Tamże, k. 126.

---

chia posługuje się różnymi demagogicznymi chwytami, aby skupić wokół siebie ludzi, rozbudzić w nich fanatyzm i popchnąć do obrony kurczących się pozycji kościoła.

Tą główną ich wygraną ma być parafia.

Dlatego też – jak przed każdą poważniejszą batalią – potrzebne jest głębsze rozeznanie przeciwnika, jego sił ekonomicznych, ludzkich, jego rezerw, rozeznania wpływu kleru w różnych środowiskach, jego planów i naszych słabych punktów<sup>33</sup>.

Ludzie często zaangażowani w życie Kościoła parafialnego, wchodzili w skład tzw. sieci kontaktów obywatelskich, dostarczali SB informacji. Informacje te były skrzętnie notowane w celu wykorzystania ich w odpowiednim czasie w toku działań operacyjnych. Tymi tzw. kombinowanymi działaniami operacyjnymi były zwykle prowokacje.

---

<sup>33</sup> Tamże, k. 133.





KS. PIOTR ZWOLIŃSKI  
Akademia Teologii Katolickiej  
Warszawa  
Wyższe Seminarium Duchowne  
Łódź

## NAJSTARSZE DEWOCJONALIA STUDZIAŃSKIE JAKO WYRAZ KULTU OBRAZU MATKI BOŻEJ ŚWIĘTORODZINNEJ W STUDZIANNIE

Sanktuarium Matki Bożej Świętorodzinnej w Studziannie, podobnie jak inne ośrodki kultu religijnego, może poszczycić się już od najwcześniejszych lat swego istnienia troską o wytwarzanie i rozpowszechnianie pamiątek dewocyjnych związanych z tym miejscem. Propagowanie dewocjonaliów do celów kultowych i oczywiście merkantylnych – spełniało jeszcze inne ważne zadanie, budziło również u wiernych inicjatywę do własnej twórczości naśladowniczej. Inspirowało do twórczości malarskiej i rytowniczej słynącego łaskami obrazu Matki Bożej Studziańskiej.

Najwcześniejszą znaną reprodukcją jest obraz z napisem: *Jezus Maria. Joseph w Studziannym Dworze na blasze ryty*. Znajduje się on na odwrocie karty tytułowej w książce pt. *Manus Thomistica* z 1670 r.<sup>1</sup>, autorstwa ks. Marcina Frydrychowicza, jednego z założycieli kongregacji filipińskiej.

Najsłynniejszym z wszystkich wizerunków wzorowanych mniej lub bardziej wiernie na Obrazie studziańskim jest konterfekt o tej samej koncepcji, znajdujący się w kościele w Miedniewicach. Ten słynący łaskami wizerunek ukoronowany został w 1767 r. Jest to ludowy drzeworyt wykonany w 1671 r. Świadczy o tym data i napis widniejący u dołu: *Wielki cudowny Wizerunek Za naszych Lat Roku 1671*.

Podanie ludowe głosi, że w 1674 r. pobożny chłop Jakub Trojańczyk, zamieszkały w Miedniewicach kupił na odpuszcie „obrazek wryty na papierze” przedstawiający Matkę Bożą ze Studzianny. Obrazek umieszczony w domu zaczął słynąć łaskami. Na skutek nadprzyrodzonych zjawisk dziejących

---

<sup>1</sup> B. Michałowska, *Kościół w Studziannie na tle działalności filipińców w Polsce*, Warszawa 1968, mps, s. 10, *Capitula Triennialia*.... Biblioteka Seminarium Duchownego w Sandomierzu, sygn. G 1050, k. 6.

się za sprawą wizerunku Świętej Rodziny w domu Trojańczyka wikariusz z miejscowości Wiskitki poprosił, aby ten darował obraz tamtejszemu kościołowi. Rozżaleni parafianie miedniewiccy odebrali go z powrotem i oddali Trojańczykowi.

W latach 1675–1677 całą sprawą zainteresowała się władza kościelna, w wyniku jej zarządzeń rozebrano stodołę w obejściu Trojańczyka, gdzie na słupie wisiał ten wizerunek. Słup został spalony. W tym miejscu wystawiono drewniany kościół, a drzeworyt umieszczono w wielkim ołtarzu. Kościół początkowo obsługiwali dominikanie z Sochaczewa, których zastąpili bernardyni z Łowicza. Po wybudowaniu klasztoru w 1686 r. osadzono w nim reformatów. Obecnie drzeworyt znajduje się w kościele ukończonym w 1748 r. Podanie to, jak i karta tytułowa wspomnianej książki, świadczą o tym, że już z chwilą zaistnienia kultu w Studziannie w 1664 r. wykonywano i rozprowadzano reprodukcje łaskami słynącego obrazu.

Od 1674 r., kiedy księży filipini przyjęli pieczę nad sanktuarium studziańskim, starali się o wykonawców wizerunkowych dewocjonalii. Dowodem na to jest płyta ołowiana wykonana przez Jana Golisewicza w 1676 r.<sup>2</sup> Płyta o wymiarach 265 x 200 mm, na której widnieje napis: *JAN GOLISEWIC IEZUS MARIA IÓZEF W STUDZIANNIM DWORE*, przedstawia w uproszczonych zarysach konturowych negatyw, zbliżony do drzeworytu z Miedniewic, niewątpliwie służący do powielania obrazu<sup>3</sup>.

Na podstawie źródeł trudno jest ustalić dokładnie, jakie było nasilenie wytwarzania tego rodzaju pamiątek dewocyjnych oraz zasięg ich rozpowszechniania, szczególnie w początkowym okresie kultu. Wiemy, że w XIX w. wykonywano podobne ryciny, miedzioryty w Warszawie i Wrocławiu z napisami świadczącymi, że na pewno chodzi o Obraz ze Studzianny<sup>4</sup>.

Istnienie już w drugiej poł. XVII w. wiele wizerunków naśladowujących wizerunek studziański – poza wymienionymi, potwierdzają relacje w *Zbiorze Dobroczynności...* Czytamy tam, że w 1672 r. małe dziecko – syn szlachcica Mikołaja Ciepielewskiego z parafii Koziegłowy spod Siewieża – zapadł na ciężką chorobę, zwaną kadukiem. Kiedy dziecko robiło wrażenie zmarłego, postawiono przy nim Obraz studziański, a rodzice błagając o zdrowie, uczynili ślub odbycia pielgrzymki do Studzianny<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> M. Walicki, *Obrazy bliskie i dalekie*, Warszawa 1972, s. 257.

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> Rycinę wykonaną przez Klopscha w Warszawie posiada Archiwum Studziańskie. Zob. Wacław z Sulgostowa (Nowakowski), *Obrazy cudowne w Polsce*, Kraków 1902, s. 635.

<sup>5</sup> *Zbiór Dobroczynności y Łask Ludowi Chrześcijańskiemu okazanych przy Cudownym Obrazie Jezusa, Maryi y Józefa Świętego w kościele Studziańskim, Dozorowi Kongregacyi S. Filipa Neryusza powierzonym, Łaskami y Cudami nie tylko Kraiowi Naszemu, ale y Cudzoziemskim Narodom przyświecającym. Powtórnie na gorliwe prośby pobożnego Obywatelstwa do Druku Podany. Za pozwoleniem Zwierzchności w Łowiczu 1776*, Łowicz 1776, s. 256.

Inna relacja, pochodząca z 1673 r. wspomina, że we dworze niejakiego Cecoty w woj. plockim znajdował się „Obraz Studziańskiego Konterfektu w skrzyni”<sup>6</sup>.

Z tego roku też pochodzi relacja o cudownym powrocie do zdrowia córki Aleksandra Bębnowskiego. Dowiadujemy się z niej, że w ich domu wisiała kopia Obrazu ze Studzianny<sup>7</sup>. Kopia taka wisiała już w 1675 r. w domu mieszcza- nina warszawskiego Stanisława Nastalowicza<sup>8</sup>. Wytwarzano w tym okresie również kopie Wizerunku studziańskiego w formie małych obrazków. Mówi o tym m.in. relacja złożona przez księżnę Konstancję z Sapiechów Sanguszkową w 1677 r. W trakcie ciężkiego porodu, jej mąż Hieronim Lubartowicz- -Sanguszko położył na jej piersiach mały obrazek Matki Bożej Studziańskiej<sup>9</sup>. Tego rodzaju małe wizerunki pocierano o ołtarz bądź Obraz i przewożono do domów, w których znajdowali się chorzy. Mówi o tym m.in. zeznanie pocho- dzące z 1687 r.

Według tej relacji, Justynie Wieczorkównie z Nowopola, która była na służbie w Krakowie, gdy straciła wzrok, ojciec wręczył obrazek Matki Bożej Studziańskiej pocierany o Cudowny Obraz w Studziannie<sup>10</sup>. Z kolejnych rela- cji dowiadujemy się, że kopie Wizerunku wisiały w domu niewidomej Jadwigi Bobrowskiej, która często modliła się, leżąc krzyżem przed tym obrazem, pro- sząc o łaskę zdrowia<sup>11</sup>. Kopia Obrazu wisiała też przed 1698 r. w domu Ada- ma Koryckiego. Podobnie i on, jak głosi relacja, wraz z małżonką często leżał krzyżem przed Wizerunkiem studziańskim, modląc się o zdrowie dla swojej córki<sup>12</sup>. Obydwie relacje pochodzą od osób zamieszkujących w Małopolsce.

Już w tym początkowym okresie kultu kopie Cudownego Obrazu wisiały w kościołach. Dowodzi tego zeznanie, mówiące o pożarze, który wybuchł w 1686 r. w kościele w Czeszynie w archidiecezji gnieźnieńskiej. Tamtejszy pleban, ks. Walenty Prosiński, uznał, że pożar zatrzymał się na ścianie, na której wisiała kopia Obrazu ze Studzianny<sup>13</sup>.

Wykonywano również rycerskie ryngrafy z podobizną Wizerunku stu- dziańskiego. Wiele z nich jako wotum wdzięczności zostało złożonych w sanktuarium, kilka wisi po dziś dzień w głównym ołtarzu przy Obrazie. Takie wotum – w formie ryngrafu bądź tarczy – złożył już 13 grudnia 1673 r. niejaki Laskowski, służący pod komendą Stanisława Opalińskiego, wojewody kali- skiego. Zeznał, że gdy był w Wołoszech na wyprawie wojennej i kiedy wraz z

<sup>6</sup> Tamże, s. 157.

<sup>7</sup> Tamże, s. 257.

<sup>8</sup> Tamże, s. 211.

<sup>9</sup> Tamże, s. 37.

<sup>10</sup> Tamże, s. 279–280.

<sup>11</sup> Relacja ta pochodzi z 1695 r., tamże, s. 281.

<sup>12</sup> Tamże, s. 178.

<sup>13</sup> Tamże, s. 159.

towarzyszami został otoczony przez Turków i Tatarów, to przed ich strzałami ratował go Obraz Studziański, którym się zasłaniał<sup>14</sup>.

Przedstawione wyrywkowo przykłady sztuki dewocyjnej Obrazu Studziańskiego świadczą o wielkim rozpowszechnieniu jego kultu już w pierwszych latach, kiedy Studzianna stała się miejscem pielgrzymkowym, tj. w drugiej poł. XVII w. Kult ten zaczął z czasem rozprzestrzeniać się w całej Rzeczypospolitej, a nawet poza jej granicami.

Obrazy i obrazki dewocyjne znalazły swoje miejsce na ścianach wielu polskich domów. A ryngrafy z Wizerunkiem Studziańskim zabierali ze sobą żołnierze na wyprawy wojenne<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 33.

<sup>15</sup> Tamże, *passim*.

## EKUMENICZNE DNI BIBLIJ W ŁODZI W 1998 R.

Zapoczątkowane w 1994 r. przez Towarzystwo Biblijne w Polsce – Ekumeniczne Dni Biblii mają już swoją pięcioletnią tradycję. Budzą zainteresowanie coraz większej grupy chrześcijan w naszym kraju.

Hasłem tegorocznych Ekumenicznych Dni Biblii były słowa psalterza: „Panie, ożyw mnie według słowa swego”. Ta inwokacja z Ps 119, w. 107 jest w swej istocie modlitwą o ożywcze działanie Ducha Świętego. Co w ogłoszonym przez papieża Jana Pawła II roku 1998 jako Roku Ducha Świętego miało swoją wymowę ekumeniczną. W *Słowie Towarzystwa Biblijnego w Polsce* wydanym z tej okazji, czytamy: „To Duch Święty jest autorem Pisma Świętego, bo słowa w nim zawarte wypowiadali ludzie Boży, natchnieni Duchem Świętym (por. 2 P 1, 21). To przecież Duch Święty oświeca serca i umysły nasze dla właściwego rozumienia Pisma Świętego. Jedynie Duch Święty może nas, świadków Jezusa Chrystusa, wyposażyć w moc do głoszenia ewangelii wszelkiemu stworzeniu. To dar jedności w Duchu Świętym jest naszym wspólnym przywilejem i radością. Wreszcie, to jedynie Duch Święty jest w stanie ożywić wszystko, co martwe i uśpione”.

Ekumeniczne Dni Biblii w Łodzi przeżywalimy dopiero po raz drugi. Odbyły się one 14 i 15 maja 1998 r. Sesję naukową zorganizował Oddział Regionu Łódzkiego Polskiej Rady Ekumenicznej przy współpracy z Komisją do Spraw Ekumenizmu Kurii Archidiecezjalnej w Łodzi. W ramach dwudniowej sesji wygłoszono odczyty:

- *Pojęcie łaski w listach apostoła Pawła* – biskup M. Ciešlar z Kościoła ewangelicko-augsburskiego.
- *Przejście przez Morze Czerwone – prawda czy mit?* – pastor K. Ber z Kościoła chrześcijan baptystów,
- *Kim jest szatan?* – pastor Semko Korozow z Kościoła ewangelicko-reformowanego,
- *Księgi święte podzielonego Ludu Bożego* – ks. G. Ignatowski z Kościoła rzymskokatolickiego,
- *Pan Jezus o aniołach* – ks. J. Jachym z Kościoła rzymskokatolickiego,
- *List św. Jakuba i jego aktualność dzisiaj* – pastor A. Komraus z Kościoła ewangelicko-metodystycznego,
- *Internet, Biblia, nowe rodzaje mediów a chrześcijaństwo* – A. Pomykała z Kościoła rzymskokatolickiego.

Podobnie jak w ubiegłych latach, równoległe z sesją naukową, w ramach łódzkich Dni Biblii, w różnych Kościołach chrześcijańskich odbywały się codziennie specjalne nabożeństwa biblijne. Odprawiano je w świątyniach Kościołów: rzymskokatolickiego, chrześcijan baptystów, ewangelicko-reformowanego, ewangelicko-metodystycznego oraz ewangelicko-augsburskiego.

Dni Biblii w Łodzi pogłębiły w uczestnikach świadomość konieczności życia duchowego, polegającego na podporządkowaniu się działaniu Ducha Świętego. Rozumiano to również dawniej, przez wieki bowiem śpiewano w polskich kościołach:

*Duchu Święty, przyjdź prosimy, Twojej łaski nam trzeba,  
Niech w nauce postąpimy Objawionej nam z nieba.*

Na drugich Ekumenicznych Dniach Biblii w Łodzi, rozważano pojęcie łaski i potrzeb Kościoła w tekstach Pisma Świętego, w dyskusji zaakcentowano zagrożenia ze strony szatana dziś i ciągle

aktualną pomoc płynącą od duchów czystych – aniołów. Jakże mądrą ilustracją tych Dni są słowa modlitwy R. Brandstaettera z jego *Litanii do Ducha Świętego*:

„I otwórz nasze głuche uszy, Wołający Plomieniu! /Daj nam słuch doskonały. /Abyśmy wśród niezliczonych wezwań i nawoływań, które nas nawiedzają, /W wszelkim czasie i miejscu, /Umieli rozpoznać Twój Głos... /Oświeć nas i prowadź z ziemi mroku i rozpacz do Królestwa Bożego... /Przybywaj Boże, ... /I uczłowiecz człowieka!”

ks. Jan Jachym

\* \* \*

bp Adam Lepa, *Mity i obrazy*, Wydawnictwo Archidiecezjalne Łódzkie, Łódź 1999, ss. 95.

Niedawno, w wigilię Bożego Narodzenia 1998 r., czyli w dniu imienin Księdza Biskupa Adama, życzyłem mu, żeby jego mity i obrazy mogły się szybko przemienić w ikony. Nie miałem na myśli świeżo wydanej wtedy książki z tymi słowami w tytule, ale charakterystyczne dla Księdza Biskupa patrzeć na świat i ewangelizacyjne zadania mediów masowych. Nie jestem w żadnym razie fachowcem w dziedzinie mediów, ani nawet poczuwającym się do choćby amatorskiej orientacji w nich. Właśnie Księdza Biskupa uważam za fachowca i miałbym dużą ochotę pójść tropem jego spojrzeń i ocen. Muszę jednak wyznać, że w tym względzie stają mi na przeszkodzie nie lada trudności.

Owszem, książka jest napisana skądinąd znakomicie. Zresztą Ksiądz Biskup Adam Lepa nie od dzisiaj zdumiewa odbiorców swoich tekstów wysokimi jakościami pisarskimi. Niejedni są nawet tak urzeczeni językiem i literacką techniką kompozycyjną Księdza Biskupa i tak bardzo im ulegają, że bez żadnego oporu przyjmują wszystkie podawane im treści niczym towar w iście świątecznym opakowaniu. Kto przy tym śmiały w ogóle wchodzić w szranki bojowe z biskupem? Polecam przeto tę rzecz studentom, jako wzór bardzo poprawnej polszczyzny i bezbłędnego posługiwania się umiejętnością przygotowania tekstu do druku.

Nie umniejsza to niemniej mojej osobistej potrzeby „wypowiadania się” przed Księdzem Biskupem z duchowych kłopotów, jakie się we mnie rodzą w spotkaniu z jego piękną przeciwieństwem książką. Może Ksiądz Biskup uzna, że nie są to w istocie kłopoty wielkie i w duchu wielokrotnie postulowanego przez siebie dialogu zechce mi wskazać drogę nawrócenia, nie wiem. W końcu tych kłopotliwych spraw nie ma wiele, acz dla mnie są one znaczące i utrudniają mi pójście za Księdzem Biskupem bez reszty.

Nie bez powodu w wspomnianych wcześniej życzeniach imieninowych wyraziłem, obok mitów i obrazów, sakralne słowo „ikona”. Od lat jestem entuzjastą tego pojęcia i związanych z nim chrześcijańskich nadziei. Chyba na skutek mojego kiedyś spotkania się z rosyjskim chrześcijaństwem prawosławnym zawierzyłem mocom ewangelizacyjnym ikony tak dalece, że wszędzie, gdzie odtąd w tekstach teologicznych natrafiam na słowo „obraz”, przemieniam je na słowo „ikona”. Rzecz oczywista, nie zawsze jest to możliwe. Ksiądz Biskup Adam na przykład spotkał się w swoich obserwacjach z przerostem, by nie rzec – z agresją obrazu i nawet słusznie się martwi, że „nadmiar obrazu prowadzi do marginalizacji, a nawet całkowitego usunięcia słowa” (s. 29).

Mnie z kolei wprawia w głębokie zaszepienie to głównie, że w naszej słowiańskiej kulturze religijnej tak jakoś niewiele jeszcze ikon w ludzkich sercach. Nie spotkałem się z kulturą ikon w Rosji, dokąd nigdy nie udało mi się dotrzeć, ale w Paryżu. Może tam, w ośrodku Zachodu, ich obecność wtoczyła się we mnie ze szczególną siłą. Ale w tym celu niekoniecznie trzeba jechać do Paryża. Z tego zakresu tyle już rzeczy jest u nas. Jakże by można wchodzić do politycznych i gospodar-

czych struktur europejskich, o czym i Ksiądz Biskup z niejaką nadzieją wspomina (s. 78), jeśli nie bylibyśmy zauroczeni, jak pięknie powiadają nasi bracia ze Wschodu, „sakramentem ikony”, by z tym sakramentem udać się w naszą dziejową peregrynację na Zachód. Tego mi w jakiejś wyraźnej mierze zabrakło w książce biskupa Lepy.

Tym bardziej że Ksiądz Biskup niemało wysiłku podjął, żeby pokazać od najlepszej strony człowieka, który jest obecny w świecie, by ze światem rozmawiać. Ale ta rozmowa ze światem jest jeszcze nazbyt przyciszona i nie wiadomo dlaczego, jest to rozmowa tylko z pewnymi wybrańcami, nie ze wszystkimi, którzy też głos mają i mówią, i piszą, i dają znać o sobie. Nie mogę pozbyć się wrażenia, że Ksiądz Biskup im jakoś nie dowierza, jak gdyby wbrew sobie samemu i swoim dialogalnym deklaracjom, sytuował ich po innej stronie i nie widział konieczności pogadania z nimi. W książce nie słychać na przykład Jerzego Turowicza, ks. Józefa Tischnera, ekumenisty pierwszej wody ks. Wacława Hryniewicza i szeregu innych, których nie wolno pozbawiać głosu, gdy się snuje myśli o nieodzownym dialogu w Polsce po 1989 r.

Ksiądz Biskup ma zupełną rację, gdy z pewną przykrością wspomina, jak nasz dzisiejszy dialog ze światem jest utrudniony na skutek nazbyt trwałej obecności w naszych myślach i strukturach czasu sprzed 1989 r. Chyba jednak nie byłoby mu łatwo wyjść obronną ręką z zarzutu, że bezwiednie sam te pozostałości minionego czasu jakoś utrwała. To może największa szkoda, która rzutuje na ocenę jego książki napisanej pięknie, ale i lękliwie.

Chciałoby się, żeby człowiek tak dobrze przecież rozeznanym w świecie mediów, wyczuwający przez skórę ich światła i mroki, mający liczącą się pozycję w Episkopacie Polskim wyruszył w swoistą podróż misyjną na głoszenie Ewangelii mediom z większym zapalem misyjnym, z wyrazistszą charyzmą, która nie zna żadnego lęku i zawiera kompletnie imperatywowi Dialogu, pełnego Dialogu ze wszystkimi – z każdym z imienia i nazwiska.

Już niejako w dopowiedzeniu warto by dorzucić jeszcze jedną uwagę. W paru miejscach Ksiądz Biskup ledwie wspomina o katolickiej sieci radiowej Radia Plus. Życzyłbym choćby łódzkim redaktorom tej rozgłośni, żeby gruntownie przeczytali książkę Księdza Biskupa Adama Lepy i trzymając ją w rękach, spróbowali nieczym w rachunku sumienia dokonać rozrachunku z programem swojej działalności. Ksiądz Biskup z wyraźnym wyrozumieniem spogląda na możliwe dewiacje takiej misji, zwłaszcza w jej początkach. Byłoby jednak nader łatwo im wykazać, opierając się na samym tekście książki, że popełniają zbyt dużo grzechów i powinni się szybko, bez zwłoki nawrócić. Tego chyba można oczekiwać od rozgłośni, która się chlubi nazwą „katolicka”.

W najbliższym czasie ponownie zalecę swoim seminarzystom z łódzkiej filii ATK nabycie książki Księdza Biskupa ze względu na jej nieprzeciętne wartości językowe.

ks. Tadeusz Sikorski

*„Wszystko, co uczyniliście...” z siostrą Małgorzatą Chmielewską rozmawia Michał Okoński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, ss. 208.*

Muszę przyznać się do przykrej rzeczy. Ledwie zaczął się Wielki Post (17 lutego 1999 r.), a już dopuściłem się grzechu obżarstwa. Inaczej nazwać tego nie potrafię. Ukazała się właśnie zasygnalizowana wyżej książka, najświeższy owoc pracy wydawniczej krakowskiego „Znaku”, tak urokliwa, że ją oto bez najmniejszych hamulców wewnętrznych dosłownie pożarłem. Dawno już coś podobnego mi się nie zdarzyło. Owszem, do tej „Znakowej” serii rozmów od razu przywykłem. Wszak nieco wcześniej opublikowano dwie podobne pozycje: *Schody do nieba z ojcem Leonem Knabitem OSB* i *Niewidzialne światło z arcybiskupem Józefem Życińskim* (obie w 1998 r.), ale choć tamte są porywające, ta nad tamtymi znacznie góruje.

Nie mam nic do zarzucenia rozmowom z Knabitem i Życińskim. Jedna i druga są bez reszty wspaniałe. Niemniej rozmowy z s. Małgorzatą Chmielewską, powtórzę, znacznie górują nad poprzed-

nimi. Owszem, o. Knabit, benedyktyn z Tyńca, po kilku programach telewizyjnych z nim, pozostawił wielu w oczekiwaniu za następnymi odcinkami tego niebywałego serialu. Arcybiskup Życiński, dziś ordynariusz lubelski, swoimi książkami i wypowiedziami w prasie codziennej na najdrażliwsze nawet tematy zyskał sobie w ludzkiej świadomości opinię czołowego pasterza z przyszłością.

Siostra Małgorzata natomiast sprawiła, że już teraz nazwano ją polską Matką Teresą z Kalkuty. Zresztą sama wspomina jej znamienne zdanie sprzed lat. Przy okazji spotkania w Warszawie na Piwnej w wypełnionym po brzegi kościele Matka Teresa powiedziała: „Kalkuta jest tutaj” (s. 167). Siostra Małgorzata jest inna, fizycznie i psychicznie nie przypomina tamtej, inne są polskie warunki społeczne i inne potrzeby. A jednak wypowiedziane z przekonaniem słowa Matki Teresy są chyba bezbłędne: „Kalkuta jest tutaj”. I właśnie tutaj, w Warszawie i Polsce, potrzeba nade wszystko tutejszej odpowiedzi na Chrystusowe „wszystko, co uczyniliście...”.

Warto więc wczytać się w tę długą, pasjonującą rozmowę. I bardzo umiejętnie prowadzoną przez red. Michała Okońskiego. Wyczuwa się na odległość, że Okoński we wszystkim sprzyja s. Małgorzacie, ale nader zręcznie przybiera pozę niedowierzającego, sceptyka i często udaje, jak gdyby nie dosłyszał i oczekiwał na potwierdzenie swej rozmówczyni, że w tym, co przed chwilą powiedziała, nie było żadnej przesady, że właśnie o to jej szło. To znakomity partner rozmowy, bardzo inteligentny i przyjacielski, któremu zależy na podkreśleniach pewnych akcentów s. Małgorzaty i który doskonale wie, kiedy się z niedowierzaniem zdziwić, kiedy na chwilę zawiesić pytanie przed zadaniem następnego i w ten sposób zmusić rozmówczynię do jeszcze silniejszego powtórzenia właśnie wyrażonej myśli. Taki redaktor to prawdziwy artysta. Bo bez jego artystycznych umiejętności cała rozmowa nie mogłaby chyba mieć w końcu tej pięknej barwy, jaką ma i tej widocznej wartości i siły ewangelicznej. A na to w pełni zasługuje.

Rozmowa „*Wszystko, co uczyniliście...*” ułożyła się w trzy frapujące działy: 1) *Nadzieja*, 2) *Wiara* i 3) *Miłość*. Prawdziwie frapujące! Czytelnik może je bez skrępowania czytać w dowolnej kolejności. Jeśli na przykład nie zna s. Małgorzaty, zwłaszcza jeśli nic dotąd nie słyszał o jej życiu od lat najwcześniejszych, może zacząć lekturę od części trzeciej, a potem dopiero przerzucić się na początek książki. Niech jednak nade wszystko wciąż nie zapomina, że jest poniekąd na rekolekcjach ewangelizacyjnych głoszonych przez s. Małgorzatę, kobietę niezwykłą, związaną ze Wspólnotą Chleba Życie, też ponad wszelką wątpliwość niezwykłą, bo Ewangelia jest niezwykła i niezwykle jest świadectwo tej zakonnicy niezakonnicy, która słucha Chrystusa w dzisiejszej Polsce i obwieszcza Jego dziwy dzisiejszym ludziom stąd.

Gdyby ktoś chciał się głębiej zastanowić nad tajnikami naszych obecnych dni, nad naszą głuchotą na słowo Ewangelii, nad prawdziwym sensem Chrystusowych słów „wszystko, co uczyniliście...”, gdyby chciał naprawdę znaleźć dobry punkt odniesienia do naszych, niewiele w końcu wartych sporów o Marka Kotańskiego, ks. Bogusława Palecznego czy Jerzego Owiaka powinien bez zwłoki sięgnąć do książkowej rozmowy z Małgorzatą Chmielewską, a wszystko się rozjaśni. Gdyby był w sanie stanąć z ważnym pytaniem o misję Radia Maryja, o to, kim są polscy ludzie bezdomni, na czym polegają niedostatki naszej katechezy, jaka jest różnica między współczuciem a litością, czym jest ślub pokoju i wiele innych jeszcze rzeczy, które są naszymi wątpliwościami, o których się mówi po cichu, a nie ma śmiałości wyjaśniać ich na sympozjach z dyskusjami, niech o to zapyta s. Małgorzatę. Powiedziałem nawet swoim słuchaczom w Seminarium, że ojciec duchowny miałby zapewne zasługę w niebie, gdyby spróbował zaprosić do nas s. Małgorzatę z rekolekcjami.

„Kiedy myślę »bezdomny«, czuję smród, widzę stare łąchy, reklamówkę z całym dobytkiem, rany okryte brudnym bandażem, wszy. Nie widzę twarzy człowieka”, tak zaczyna swoją wejściową kwestię Michał Okoński. Na wszystkich stronach książki otrzymał bardzo obfitą odpowiedź na to. Pełno w niej bezdomnych, ich starych łąchów, ran z brudnymi bandażami i wszy. Ponad wszystkim jednak wszędzie jest obecny człowiek i Chrystus. Jaki ta niezwykła kobieta ma silny wzrok, jak ewangeliczną nadzieję, wiarę i miłość, że tyle widzi i tak kocha. Nie można tej książki nie przeczytać. Nie wolno.



*Teologia i życie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora dra hab. Jana Kowalskiego z racji 40-lecia kapłaństwa i 35-lecie pracy naukowej*, Częstochowski Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae, Częstochowa 1994, ss. 519.

Tę książkę należało zaprezentować dawno temu. Ukazała się wtedy, gdy domy wydawnicze nie dysponowały jeszcze porządnymi klejami i wobec tego ta publikacja, podobnie jak inne z tamtego czasu, po pięciu latach swego żywota rozpada się. Nie straciła jednak na wartości merytorycznej.

Dobrze się stało, że Częstochowski Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae uczciło tym obszernym tomem zasłużonego profesora i wychowawcę licznych roczników młodzieży duchownej i świeckich studentów teologii w Krakowie, Częstochowie i Wrocławiu. Ze wszech miar zasługiwał na to nie tylko dlatego, że wszedł już w lata jubileuszowe, ale przede wszystkim dlatego, że należy do czołowych w Polsce teologów moralistów i może się poszczycić, jak rzadko kto, bardzo obfita bibliografią prac naukowych. Zestaw (niekompletny) jego prac drukowanych, zamieszczony w tym tomie (s. 75–84) składa się z blisko 150 pozycji. Do tego doliczyć trzeba prace nad przygotowaniem trzech wyborów tekstów: biskupa Teodora Kubiny oraz Jana Pawła II, a także trud związany z redagowaniem kilkunastu książek. Od szeregu lat ks. prof. Kowalski był nadto niestrudżonym promotorem rozlicznych rozpraw magisterskich, licencjackich i doktorskich na wydziałach teologicznych w Krakowie i Wrocławiu. Lista ich jest prawdziwie obszerna i w obecnym tomie jubileuszowym zajmuje bez mała 30 stron (s. 87–114).

Obie rocznice, kapłaństwa i pracy naukowej, stały się jednak nade wszystko sposobnością dla środowisk kościelnych i naukowych, z którymi ks. prof. Kowalski jest najbliższymi związany, do wyrażenia mu podzięków i uznania w sposób, w jaki swemu profesorowi można to uczynić najgodniej – przez publikację tomu studiów przygotowanych specjalnie na tę okazję przez współkolegów i uczniów z uczelni polskich i zagranicznych.

Studia te poprzedzono trzema listami gratulacyjnymi kardynała Franciszka Macharskiego, metropolity krakowskiego, kardynała Henryka Gulbinowicza, metropolity wrocławskiego, i arcybiskupa Stanisława Nowaka, metropolity częstochowskiego. Wielki to zaszczyt dla Jubilata, ale i nader przykładna oznaka wdzięczności ze strony ordynariuszów diecezji, na terenie których ks. prof. Kowalski spełnia swą służbę profesorską. Dla prawdziwego nauczyciela nic cenniejszego wyobrazić sobie niepodobna.

Dział studiów podzielony jest w tomie na dwie części. Na pierwszą (s. 15–73) składają się prace, które omawiają liczne pola działalności kapłańskiej i nauczycielskiej ks. prof. Kowalskiego. Dopiero tutaj dowiedzieć się można, jak rozliczne i różnorodne są te pola, jak rozległe i rozproszone po rozmaitych dzielnicach Polski: od Częstochowy przez starodawny Kraków aż do piastowskiego Wrocławia. Trzeba by oddzielnie zatrzymać się przy kilku seminariach duchownych działających w Krakowie, przy seminarium misyjnym księży saracenów w Stadnikach – wszędzie tam „częstkę swej duszy zostawił”. Gdyby tak nie było, nie wspominaliby go z czułością i rozrzewaniem. Na podstawie pomieszczonych w tym dziale tekstów można by do życiorysu ks. prof. Kowalskiego dopisać bardzo wiele stron.

Na drugą część tomu, znacznie obszerniejszą (s. 117–517), składają się większe studia ofiarowane Jubilatowi przez kolegów i dawniejszych uczniów. Niepodobna wymienić tu nazwisk wszystkich autorów. Jest ich aż 22. Chciałoby się wobec tej imponującej liczby powiedzieć jednak – tylko 22. Zapewne bowiem nie wszyscy zaproszeni do udziału w redakcji tomu zdążyli odpowiedzieć, tak zwykle bywa. Ale kilku przynajmniej autorów wymienić trzeba: nade wszystko nasz wspólny przyjaciel z Francji René Coste, jeden z najwybitniejszych znawców teologicznej problematyki społecznej, są bliscy przyjaciele ks. prof. Kowalskiego z Warszawy, Lublina i Opoli – ks. prof. Jan P r y s z m o n t, ks. prof. Janusz Nagórny, ks. prof. Alojzy M a r c o l, a z rodzimego, można by powiedzieć, Wrocławia nieoceniony ks. prof. Jan K r u c i n a. Jakże by nie wspomnieć jeszcze o czte-

rech znanych postaciach: o niedawno zmarłym ks. prof. Stanisławie Grzybku, którego nie można było nie kochać miłością prawdziwą i najszczerszą, o ks. prof. Stanisławie Nagym SCJ i o ks. prof. Stanisławie Urbąskim, częstochowskim koledze Jubilata, a dzisiejszym kierowniku Studium Duchowości Chrześcijańskiej na ATK.

Niepodobna oceniająco potraktować ich studiów, wszak są naukowcami samodzielnymi, o poglądach odpowiedzialnych i których prace są zawsze najwyższej próby. Dlaczego by jednak nie wyrazić im swego uznania za myśli inspirujące do dalszej, własnej refleksji. Księdzu prof. Coste'owi za wołanie wręcz, wobec światowego ubóstwa, o nową ideę pokoju; ks. prof. Pryszmontowi za wierne trwanie przy swoim ulubionym temacie nawrócenia. Tym bardziej że na tle najnowszej bulli papieskiej *Incarnationis mysterium* temat ten otrzymał nowe naświetlenie. Byłoby wielką szkodą, gdyby się nie zauważyło walorów studium nie wymienionego dotąd ks. Mariana Sawińskiego, *Koncepcja niestosowania przemocy w ujęciu H. Camary* (s. 463–477), czyli „konceptji ewangelicznej rewolucji pokoju”. Ten ewangeliczny i profetyczny biskup brazylijski ze wszech miar zasługuje na przypomnienie w Polsce, gdzie nazbyt szybko już o nim zapomniano. Gdyby z kolei ks. Tadeusz Matras, autor artykułu *Teologia 'K'ÓD Jahwe u Ezechiela* (s. 315–320) wydłużył swój tekst choćby dwukrotnie, z pewnością zyskałby większą wdzięczność czytelników. Rzadki to przypadek, żeby w publikacjach z zakresu teologii moralnej pojawiały się teksty biblijne, z teologii biblijnej.

Tego rodzaju książki jubileuszowe mają zazwyczaj dużą wartość i znaczenie dla postępu nauki. Ta książka także jest bardzo wartościowa. Nie są to w żadnym razie święteczne laurki. Opublikowane w niej artykuły pozwalają wejrzeć w obecny stan teologii moralnej i poczynić sobie kilka prognoz z myślą o najbliższej przyszłości tego przedmiotu. Może więc nie będzie tak niedobrze, jak niekiedy sądzi się w pospiesznych przewidywaniach. Prezentowany tu tom pozwala przynajmniej na chwilę uspokojenia. Oby ta chwila mogła się przedłużyć w jakąś epokę. Niech ona rozkwitnie w wiosnę teologii moralnej za przyczyną ks. prof. Jana Kowalskiego.

ks. Tadeusz Sikorski

B.a. *Synteza moralności katolickiej w pytaniach i odpowiedziach*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1999, ss. 120.

Niegdyś, gdy jeszcze istniały i były w użyciu wielkie łańskie podręczniki teologii, podobne syntezy, zwane zazwyczaj kompendiami, towarzyszyły im jako bardzo pożyteczne pomoce dla nauczycieli i studentów. Było na przykład *Vademecum theologiae moralis* o. Prümmera wydane we Freiburgu 1947 r.<sup>6</sup> Z jeszcze starszych można przytoczyć *Summarium theologiae moralis* jezuita A. M. Arregui, którego edycja z 1930 r. w Bilbac była już jedenastym wydaniem. Te pozycje w porównaniu z ich pełnymi wzorami, których były tylko skrótami, miały również postać zachęcającą. Przy małym, powiedziałoby się dzisiaj kieszonkowym, formacie liczyły wiele stron. *Vademecum* Prümmera miało 586, a *Summarim* Arreguiego aż 659 stron. I były to, co najważniejsze, skróty czy syntezy znakomite pod względem nade wszystko dydaktycznym i edytorskim. Były przejrzyste i świetnie napisane. Owszem ich teksty, jak i podręcznikowe wzorce, publikowano – tak wtedy było – po łacinie, ale tego języka nikt się wtedy nie lękał i dla nikogo nie był on jeszcze językiem prawdziwie martwym.

Od bardzo już dawna nikt o wznowieniach tych książek więcej nie myśli, i nie z powodu wyjścia z użycia łaciny na wydziałach teologicznych. Przynajmniej od Soboru Watykańskiego II teologia moralna, jak wszystkie dziedziny teologiczne, zmieniła się nie do poznania, i zmieniła się na lepsze. Owszem, nie wszędzie, ale zmienia się powoli, niemniej bardzo gruntownie.

Synteza opublikowana ostatnio w Kielcach na tym tle jawi się jako książeczka co najmniej kuriozalna. Można w tej chwili pominąć zamysł redaktorski napisania skrótu teologii moralnej w py-

taniach i odpowiedziach, chociaż zawsze tego rodzaju publikacje – zwłaszcza na skutek owych pytań i związanych z nimi odpowiedzi – nie zdołały uniknąć znamion wielkiej sztuczności.

Istotne jest wrażenie inne, nader znamienne i wciąż się pogłębiające w miarę śledzenia tekstu. Ma się nieodparte wręcz przekonanie, że włoskiemu autorowi *Syntezy* zależało, żeby powrócić do lat dawnych, sprzed Soboru. Wprawdzie uwzględnił dane nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, a tłumacz (ks. Paweł Borto) przystosował polski tekst do prawnych przepisów kościelnych obowiązujących w Polsce, ale to wszystko. Na co się bowiem przyda czytelnikowi uwaga Wydawcy, że w 1992 roku ukazał się *Katechizm Kościoła katolickiego*, a kolejno w 1993 i 1995 roku Jan Paweł II ogłosił dwie encykliki szeroko uwzględniające zagadnienia moralności: *Veritatis splendor* oraz *Evangelium vitae*, skoro *Synteza* powstała bez uwzględnienia ducha *Katechizmu* i obu encyklik; skoro nade wszystko napisano ją, jak gdyby Sobór Watykański II do niczego szczególnego nas nie zobowiązał i jak gdyby nic ważnego na temat teologii moralnej nie powiedział: jak gdyby to, że się zakończył ponad trzydzieści lat temu mogło dozwalać na zapomnienie już o nim.

Nie ma w tej syntezie żadnych soborowych tematów, którymi nader obficie wypełniony jest *Katechizm*. Nawet w typowo moralnym zagadnieniu sumienia brak najmniejszego śladu soborowych dokonań w tym względzie. W rozdziale o grzechu z kolei chciałoby się móc zobaczyć choć ziarno tego spojrzenia na grzech i pojednanie, które stanowi podstawę do dumy Kościoła w jego dzisiejszym nauczaniu na ten temat zawartym w *Obrzędach pokuty* z niezrównanym punktem *Mysterium pojednania w dziejach zbawienia*. Próżno by szukać w tej rzeczywiście kuriozalnej *Syntezie* idei Paschy, wspólnoty, pielgrzymowania, czasu eschatologicznego, Kościoła, bez których mówienie o życiu chrześcijańskim czy jak chce autor – o moralności katolickiej stało się na szczęście niemożliwe.

Szkoda wreszcie, że kielecka oficyna Jedność, która decydowała się na wydanie tej dziwnej mimo wszystko książeczki, nie zadbała o ujawnienie jej włoskiego autora. Z obowiązku kupiłem ją, wydatek był zresztą znikomy. Swoim jednak studentom w Seminarium Duchownym odradzałem. Nie sądzę, żebym się zbyt surowo obszedł z faktem, który absolutnie nie zasługuje na jakkolwiek rozumiane wydarzenie.

ks. Tadeusz Sikorski

„Anamnesis”, nr 16, *Jak przekazywać wiarę dzisiaj?, Kerygmat – Katecheza – Dialog wiary – Mystagogia*, Wydawnictwo Diecezjalne *Hodie*, Sandomierz 1998, ss. 104.

Jest to 16. numer kwartalnika, który ukazuje się w Sandomierzu jako Biuletyn Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, a który ze wszech miar zasługuje na uwagę. Niestety, nikt dotąd nie recenzował w *ŁST* poprzednich jego numerów i warto by nadrobić powstałe na skutek tego zaległości. Należałoby jednak zostawić to zadanie specjalistom głównie z zakresu liturgiki. Jeśli natomiast teolog moralista wzięł do ręki obecny, 16 numer „Anamnesis”, to przede wszystkim dlatego, że ten zeszyt zawiera materiały z sympozjum, jakie 21–22 września 1998 r. odbyło się w Sandomierzu na temat *Jak przekazywać wiarę dzisiaj?* z uwidocznionymi w anonsie słowami: *kerygmat, katecheza, dialog wiary, mystagogia*. W pełnym brzmieniu tematu widnieje jeszcze *homilia* (s. 8), ale nie umieszczono tego terminu na stronie tytułowej.

Te właśnie zawołania powinny przykuć myśl moralisty. Według bowiem przekonania, jakie żywię od wielu już lat, niepodobna uprawiać dziś teologii moralnej poza wyznacznikami kerygmatu, katechezy, dialogu wiary, mystagogii i kilku innych, o obecność których zwykłem od dawna się upominać. Wśród nich wypadałoby choćby wspomnieć o kilku: czas zbawienia, czas eschatologiczny, pielgrzymowanie, Pascha, Przymierze... Jeśli bowiem trzeba usilnie zabiegać o maksymalne

rozstanie się z pewnymi kategoriami nazbyt wyłącznie filozoficznymi, które nie dają się zupełnie przelożyć na kategorie historiozbowcze, to idee, które znalazły się w sercu sandomierskiego sympozjum, jasno dowodzą, wokół jakich wyznaczników – właśnie historiozbowczych, a nie filozoficzno-etycznych – należałoby budować zręby oczekiwanej refleksji teologicznomoralnej. I móc czynić to z nadzieją, że wreszcie można się doczekać prawdziwie nowej, prawdziwie teologicznej myśli na temat autentycznej wizji życia chrześcijańskiego.

Już przed wieloma laty sygnalizowałem w „Collectanea Theologica” nader smutne zjawisko. W dniach odnowy teologii według ducha Soboru Watykańskiego II niepodobna się nie strapić, że w tym dziele biorą udział niemalże wszyscy teologowie, niemalże wszystkich zaprasza się do tego przedsięwzięcia z wyjątkiem moralistów. Oni jedni pozostają zupełnie osieroceni poza czyimkolwiek zainteresowaniem. Ale też oni jedni pozostają wciąż poza powszechnym już wśród teologów zawierzeniem duchowi Soboru. Oni jedni nie mają odwagi wyrwać się z krepujących ich objęć filozofii i prawa kanonicznego. Pozostają wciąż pod nadmiernym wpływem prawa, które z niejaką dumą obwieszcza swoją więź z teologią i szuka swego miejsca wśród dziedzin teologicznych, i pozostają pod dyktandem filozofii, która wszak miała być ich służebnicą.

Te uwagi należałoby wyrazić obszerniej i w oddzielnym opracowaniu. Tymczasem z najszerszą radością wypada odnotować niezwyklej urody i kompetencji teksty referatów zamieszczonych w najnowszym numerze niepretensjonalnego skądinąd zeszytu „Anamnesis” o przekazywaniu wiary dzisiaj. Górują w nim jakże znane już w Polsce nazwiska: bp Wacław Świerzawski, bp Jan Szlaga, ks. Stanisław Czerwik, ks. Franciszek Drączkowski, bp Edward Ozorowski, abp Damian Zimoń, s. Adelajda Sielepin. Z postaciami referatów związane są nade wszystko kompetentne wypowiedzi na temat idei misterion w przepowiadaniu św. Pawła Apostoła, św. Ambrożego – mistagoga starożytnego Kościoła i jego patrzeniu na misterium i mistagogię, na temat kerygmatu pisanego w nauce Ojców Kościoła, dialogu mystagogicznego, słynnego benedykta Odo Casela jako mystagoga współczesnego Kościoła i epifanijnego znaku liturgii.

Byłby w błędzie, kto w tekstach referatów widziałby jedynie uczone dywagacje specjalistów w zakresie historycznych nauk kościelnych. Kompetencja referatów jest w nich bezwzględnie widoczna, chociaż ich wystąpienia nie są wcale nazbyt trudne w odbiorze czytelnika. Nie są zarazem swoistym popisem znawców życia chrześcijańskiego w dawnych wiekach, już minionych. Nie są li tylko wspomnianiem nie istniejącej już przeszłości, jakkolwiek owo wspomnianie byłoby czynione ze znanstwem. Większość referatów wygłaszali biskupi wciąż jeszcze aktywni w polskich diecezjach. Ale i referaty biskupów i profesorów nie będących biskupami mają – wszystkie bez wyjątku – tę znamienitą cechę, że wciąż z bardzo odległej czy niezbyt odległej przeszłości sięgają do dni współczesnych i wskazują na to, jaka być powinna dzisiejsza myśl teologiczna. Przykładem przemówienie biskupa Wacława Świerzawskiego, *Aby Misterium Boga żyło w ludziach* na zakończenie sympozjum (s. 97–100) – przemówienie ponad wszelką wątpliwość znakomite. Spośród licznych myśli wyrażonych w nich warto choćby dwie zacytować: „I Ojcowie Kościoła po dziś dzień uczą nas, jak mamy rozumieć Biblię, liturgię i ich wzajemne powiązania, jak mamy rozumieć naszą odpowiedzialność za świat, za ludy pogańskie, za braci odłączonych, za wszystkie dramaty ludzkie, które się dzieją dokoła nas. Jak mamy wchodzić w Trzecie Tysiąclecie po odnowieniu w sobie wizji chrystocentrycznej przez przeżycie Jubileuszu” (s. 99). I drugie, bardzo krótkie zdanie trzeba przytoczyć: „Celem przekazu wiary jest człowiek paschalny” (s. 97).

Urocz i bardzo wartościowe musiało być to sandomierskie sympozjum. Tym bardziej że odbywało się w ramach Sandomierskich Dni Duszpasterskich, które od 1996 r. zdominowane były przez zagadnienie przekazu wiary: katechumenat (1996), inicjacja i reinicjacja chrześcijańska (1997) i wreszcie owo pytanie „Jak przekazywać wiarę dzisiaj?” (1998). Jakże nie pozazdrościć braciom z Sandomierza?

ks. Tadeusz Sikorski

Gustave Martelet, *Zapomniany Sobór?*, tłum. I. Bobbé, Wydawnictwo M – Znak, Kraków 1997, ss. 127.

Autor tej niedużej książeczki nie jest nowicjuszem na polskim rynku wydawniczym. Już wcześniej mogliśmy przeczytać po polsku dwie inne, większe jego prace. Najpierw *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek i teologiczne drogi chrześcijańskiej odnowy*, Warszawa 1976, ss. 238, potem *Odnaleźć życie pozagrobowe: chrystologia rzeczy ostatecznych*, Kraków 1987, s. 205. G. Martelet, jezuita, nie jest też w żadnym razie teologiem młodym. Urodził się w 1916 r. w Lyonie i tam na sławnym wydziale teologicznym jezuitów, Fourvire, był profesorem teologii fundamentalnej. W czasie Soboru był teologiem biskupów francuskojęzycznych Afryki Zachodniej, dzięki czemu po Soborze mógł w różnorodnej postaci (konferencje, studia) zgłębiać jego myśl. Owocem tej pracy była książka, o której sam wspomina w obecnej publikacji *Les idées maîtresses de Vatican II (Główne idee Soboru Watykańskiego II)*. Wydana dziś po polsku książeczka jest śladem konferencji, jakie Martelet głosił w Paryżu dla studentów tamtejszych wyższych uczelni. Taką książkę bierze się do ręki z zaufaniem. Jej autor ma już dzisiaj ponad osiemdziesiąt lat i ogromne doświadczenie nauczyciela akademickiego, uznanego autora dzieł teologicznych, doradcy biskupów i cenionego przez młodych konferencjonisty.

Zanim jednak zajrzemy do *Zapomnianego Soboru*, warto choćby wspomnieć o dwóch przynajmniej książkach polskich autorów, które powstały z zupełnie podobnych inspiracji. Pierwsza z nich, też nieduża, to ks. Alfonsa Skowronka, *Powtórka z Soboru*, Kraków 1992, ss. 63. Druga jest pomysłu Więzi i przygotował ją do druku red. Zbigniew Nosowski, *Dzieci Soboru zadają pytania*, Warszawa 1996, ss. 429. Oba pomysły są wyśmienite. Książd prof. Skowronek, wytrawny nauczyciel, skorzystał z uczelnianego skojarzenia i nazwał swój zamysł powtórką. Niepodobna nie odnieść się ze szczególnym uznaniem dla idei, jaką miała redakcja Więzi. Przedstawiciele nowego pokolenia, którzy mają wykształcenie w naukach kościelnych – dzieci Soboru – przeprowadzili wywiady z ludźmi pokolenia pamiętającego Sobór na tematy związane z ich obecną działalnością, jako sprzężoną z Soborem. Wszystkie trzy pomysły są wyrazem jednego – żeby uratować Sobór od czyhającego nań zapomnienia. Zresztą oryginalny tytuł książeczki ks. Martelela – *N'oublions pas Vatican II* – mówi właśnie o tym. Polski tłumacz – Izabela Bobbé – zamiast wołacza – nie zapomnijmy – wolała pytanie – *Zapomniany Sobór?* I chyba miała rację.

Książd Martelet zamierzył, żeby w tym krótkim tekście książeczki „wydobyć to, co najważniejsze z soborowego przesłania, pochylając się nad tekstami, które to przesłanie wyrażają” (s. 10). Oczywiście takie zamierzenie musi być uznane za osobistą propozycję autora, a nie uniwersalny klucz do czytania Soboru. Każdy z piszących na podobny temat miałby pełne prawo do wyboru własnego klucza i zapewne z tego prawa by skorzystał. Sobór był zbyt wielkim wydarzeniem i zbyt bogatym, żeby go sprowadzać do jednego tematu, jednej linii wiodącej, jednego tylko przesłania. Dlatego wszelki wysiłek wyeksponowania w nim jednego elementu jako głównego, byłby z konieczności kontrowersyjny i skazany na niepowodzenie. Zamiast przeto doszukiwania się u Martelela, czy skupił uwagę na tym, co dla czytelnika jest najważniejsze, należałoby przede wszystkim szukać tego, co najistotniejsze jest dla autora i stawiać sobie pytanie, czy ja, jako czytelnik, też o tym pomyślałem, czy jestem w stanie spojrzeć na Sobór wytrawnym okiem jakiegoś autora, zwłaszcza doświadczonego doradcy niektórych ojców soborowych i od niego czegoś się nauczyć, ubogacić swoje widzenie Vaticanum II czyimś widzeniem. A w tym przypadku warto zapożyczyć spojrzenia od Martelela.

Wolno się chyba domyślać na podstawie rozkładu i układu poruszanych przez autora zagadnień, że tkwi w nim duch teologa fundamentalisty. Na dobrą sprawę, tego nawet domyślać się nie trzeba, bo to widać. Są tu obecne dwa klasyczne tematy teologów fundamentalistów, dawniej apologetów: chrystologia i eklezjologia. Ale są one obecne jako tematy Soboru, pozwalające okiem Soboru spojrzeć na Chrystusa i Kościół. Przy tym – co jest cenne – Martelet w miarę potrzeby wy-

różnia w tych kwestiach akcenty, jakie stawiały w nich Kościoły Wschodu i Zachodu. Wynik tego jest bardzo nawet frapujący. Oto prosty z pozoru, niemniej znaczący z istocie przykład: „Wschód opowiadał się za pojmowaniem Chrystusa w Nim samym (nawiązując do tajemnicy dwóch natur i jedności Osoby), Zachód natomiast zajmował się obecnością Chrystusa w nas (zgodnie z tajemnicą Łaski i Kościoła w służbie Chrystusowi)” (s. 18). Według tego stwierdzenia rozwijają się myśli podawane na następnych stronach książeczki Marteleta.

Być może te informacje będą uznane przez dogmatyków za nazbyt elementarne. Mimo to jednak wcale nie widać, żeby ich studenci teologii swobodnie poruszali się po tych terenach ważnych przecież spraw teologicznych. Podają tę obserwację na podstawie kontaktów z alumnami łódzkiego Seminarium Duchownego, i to opierając na kontaktach w trakcie zajęć z teologii moralnej. Niemniej ta obserwacja wywołuje we mnie pewien żal i rozdrażnienie. Przypomina mi nade wszystko lata studiów we Francji, gdzie na wydziale teologicznym w Strasbourgu kładziono wielki nacisk na to, żeby student, który miał zamiar zgłębiania jakiegokolwiek dyscypliny teologicznej, przeszedł uprzednio przez dość gruntowne studium dogmatyki z siedmiogodzinnym egzaminem pisemnym z tego przedmiotu przed licencjatem. Tej szkoły zapomnieć niepodobna. Przynajmniej tej drogi formowania teologów nie sposób odtąd nie doceniać. Zwłaszcza że na tamtejszym uniwersytecie wszelkie zagadnienia wykładano wedle opcji historycznej. Takie były sposoby kształcenia na uczelni, która sześcioletniemu słownik teologiczny (*Dictionnaire de théologie catholique*).

Jeśli niepodobna nie sławić Soboru za jego eklezjologię, trudno nie podnieść, że Martelet w swojej książeczce dał świetny wyraz soborowej teologii Kościoła. Tym bardziej że przy okazji i zgodnie z doktryną Soboru wyeksponował prawdziwie teologiczną antropologię. Rozdział 4 zatytułował *Lud Boży i wielkość chrześcijanina*. Podobnie rozdział 7, wprost antropologiczny, nazwał *Sobór Watykański II i wielkość człowieka*, a rozdział 11 – *Soborowe kryterium człowieka i człowieczeństwa*. Między tymi rozdziałami umieścił zastanowienia nad ateizmem, religiami niechrześcijańskimi i wolnością religijną. Osobnego przypatrzenia się wymaga rozdział 10 – *Dziedzictwo świeckie wymagające objaśnienia*. I znów powraca tutaj zmysł teologa historyka, który dzięki Bogu nie potrafi po prostu zachwycać się dowartościowaniem przez Sobór miejsca świeckich w Kościele i musi ten niewątpliwy fakt przeświecić przez jego rozwój w dziejach: Średniowiecze, czasy nowożytne, wiek współczesny, by móc w końcu z odpowiedzialnością napisać: „Nieodwracalna ewolucja społeczeństw i dramatyczne doświadczenia państw totalitarnych (francuski laicyzm, marksizm-leninizm w ZSRR, niemiecki nazizm i, w mniejszym stopniu, włoski faszyzm) wykazały, że powody powściągliwości Kościoła nie były oparte na rzeczywistych przesłankach. Z pewnością także i Kościół dostrzegł w państwach totalitarnych, od których sam wiele ucierpiał, nienaturalnie powiększony obraz nietolerancji, którą sam, w imię niekontrolowanych do końca uwarunkowań historycznych, nieświadomie praktykował lub pozwalał praktykować dla własnych korzyści” (s. 101).

Trudno też przejść obojętnie obok rozdziału 5 – *Kapłaństwo wiernych i urząd duchownych*. To jeszcze jedno z tych zagadnień, które i u nas po ponad trzydziestu latach po Soborze staje przed nami, głównie w praktyce pastoralnej jako kwestie trudna, na którą jakoś się lękamy spojrzeć z bliska w obawie o los kapłaństwa urzędowego.

Warto żeby ta książeczka znalazła się na biurkach teologów, duszpasterzy i studentów teologii. Po to, żeby sobie zadać pytanie o miejsce Soboru w naszej świadomości i praktyce duszpasterskiej i pytanie, czy Vaticanum II jest naprawdę Soborem zapomnianym?

ks. Tadeusz Sikorski

*Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej*, red. ks. Janusz Nagórny, Andrzej Derdziuk OFM Cap., Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 1997, ss. 175; *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń*, red. ks. Janusz Nagórny, Andrzej Derdziuk OFM Cap., Wydawnictwo Diecezjalne *Hodie* w Sandomierzu, Lublin 1999, ss. 166.

Koledzy moralisci najwyraźniej spieszą się bardzo, by nadrobić zaległości. Właśnie ukazały się dwa tomy materiałów ze spotkań naukowych Sekcji Polskich Teologów Moralistów, które odbyły się w Zakopanem-Księżówce (30 IV–2 V 1997 r.) i w Konstancinie (7–9 VI 1998). O ile jednak ów przykładowy wysiłek pogoni za czasem w greckim rozumieniu *chronos* nie budzi najmniejszych zastrzeżeń, o tyle gonitwa za czasem wyrażanym przez Greków przez pojęcie *kairos* pozostawia chyba wiele do życzenia.

To, że jakaś książka ukazuje się dzisiaj szybko, nie zaskakuje już w tej chwili nikogo. I my doczekaliśmy się dni, kiedy reakcja na jakiegokolwiek znaczące wydarzenie może być niemalże natychmiastowa. Wystarczy napisać swój tekst, a jego druk jest sprawą godzin. Nie trzeba więc, już nawet nie wypada, chwalić kogoś, że udało mu się opublikować coś bez zwłoki. Dzisiaj za każdy dzień opóźnienia autor powinien tłumaczyć się przed czytelnikiem.

Znacznie trudniej jest z postępem idei. One są zazwyczaj bardzo powolne. Może się nawet zdarzyć, jak właśnie zdarzyło się moralistom, że do ich świadomości dociera powinność pośpiechu, ale nie wystarcza im sił, żeby tę powinność urzeczywistnić.

W 1997 r. teologowie moralisci jako miejsc dorocznego spotkania naukowego wybrali, nie pierwszy już raz, zawsze bardzo gościnną Księżówkę w Zakopanem. I choć w tym względzie również nie należy pochopnie rzucać pochwałami, wolno niemniej z uznaniem odnieść się do obecnych władz Sekcji, że starannie dba i o regularność spotkań, i o trafny dobór ich miejsc. Wiadomo, jak zwłaszcza to ostatnie dobrze wpływa na atmosferę obradujących. Wszak każdy doroczny zjazd jest nade wszystko wyśmienitą sposobnością do utrwalania więzi starych znajomych i do zawierania nowych znajomości i przyjaźni. Bez nich niepodobna planować rozwoju jakiegokolwiek dyscypliny. Z tego powodu ks. prof. Januszowi Nagórnemu i o. Andrzejowi Derdziukowi, którzy skutecznie zatroszczyli się o opublikowanie materiałów z zakopiańskiej sesji, należą się słowa gratulacji i podziękowania.

Jak wynika ze *Spisu treści* w Zakopanem można było usłyszeć i tych, którzy niegdyś byli u steru polskiej teologii moralnej, i tych, którzy po nich przejęli władanie tym sterem. Wśród najstarszych profesorów, będących już na emeryturze albo jeszcze czynnych w naszych uczelniach z radością, natrafia się na nazwiska ks. prof. Stanisława Olejnika, ks. prof. Jana Pryszmonta, ks. prof. Jana Kowalskiego, ks. prof. Alojzego Marcola i ks. prof. Adama Kokoszkę. Spośród ich następców i bardzo dzisiaj czynnie udzielających się kolegów miło jest odnotować obecność o. prof. Wojciecha Bołozę, ks. prof. Pawła Bortkiewicza, ks. prof. Ireneusza Mroczkowskiego, ks. prof. Pawła Góralczyka, ks. prof. Krzysztofa Jeżyny, o. prof. Wojciecha Giertycha OP, ks. prof. Stanisława Warzeżaka, o. prof. Andrzeja Derdziuka OFM Cap.

Są wśród nich dawni i nowi, ci, którzy niegdyś zajmowali katedry uniwersyteckie i ci, którzy po nich je przejęli. I chociaż ta wymiana miejsc jest, życiowo rzecz ujmując, zjawiskiem normalnym, ze smętkiem się wspomina owe dawniejsze dni, kiedy dzisiejsi samodzielni pracownicy nauki byli jeszcze studentami. Obok odczuć smętnych są i odczucia radosne – nowi sternicy teologii moralnej chcą mieć blisko siebie swych nauczycieli. Wielu z nich nie ma już wśród żyjących, tym bardziej jest miło, że nowa kadra naukowa usilnie zaprasza i aż przyzywa w swoje pobliża tych, którzy jeszcze żyją i mogą dzielić się przemyśleniami z nowym pokoleniem swoich uczniów i wychowanków.

Pierwszy z sygnalizowanych tomów – *Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej* – może być dla owych najstarszych mistrzów pokolenia nowego pocieszeniem, po które w starszym wieku bardzo chętnie się sięga – że ich nauka nie poszła na marne.

W tym stwierdzeniu zawarta jest szczypta krytyki. To, że nauka dawnych profesorów nie poszła w las, widać na przykładzie zagadnień podjętych przez referentów spotkania. Zainteresowania swoje skupili wokół bardzo dawnych, wręcz klasycznych tematów, którymi moralści zajmowali się „od wieków”: związki i różnice teologii moralnej z innymi naukami teologicznymi (ks. W. Bołoz), z etyką (ks. P. Bortkiewicz), z naukami o człowieku (ks. I. Mroczkowski). Nie byłoby w tym nic naganego, gdyby autorzy artykułów nadali podejmowanym przez siebie kwestiom charakter głównie postulatywny. Ujawniłby się w tym szacunek dla dyscyplin teologicznych i filozoficznych, które ostatnimi czasy, zwłaszcza od dni Soboru Watykańskiego II, rozwinęły się krokami zaiste milowymi. Tymczasem lektura artykułów zdumiewa wielką liczbą zdań sprawozdawczych, jak gdyby odnowa teologii moralnej już się dokonała, a nie miała się dopiero dokonać. Trudno doprawdy nam, moralistom, uwierzyć, że od licznych dyscyplin teologicznych, które mogą prawdziwie się poszczycić znakomitymi osiągnięciami bardzo jeszcze odstajemy. Nam się tylko niekiedy wydaje, że jesteśmy w przodzie, szkoda jednak że nikt z uprawiających różnorakie dyscypliny teologiczne nie chce podeprzeć naszego wrażenia jakimś rzeczowym argumentem. Dlatego tym bardziej niepodobna się nie zdumieć nad zagadkową przecież pewnością tych autorów, którzy, jak na przykład ks. prof. Bołoz, utrzymują, że moralści wykorzystują w swoich pracach dokonania biblistów, dogmatyków, patrologów czy liturgistów. Oto, jako przykład jedno tylko zdanie: „Stąd słusznie moralści starają się uwzględnić ich [patrologów] doświadczenie w swoich rozważaniach poszukujących odpowiedzi na pytanie, jak chrześcijanin powinien postępować” (s. 24). O wiele bardziej przekonująco takie stwierdzenie by zabrzmiało, gdyby je napisał patrolog. Ale, o ile mi wiadomo, próżno by szukać takich pochwał w pracach patrologów. Nie daje to jednak najmniejszych podstaw do samochwalstwa.

Podobnych zdań znalazłoby się w prezentowanym tomie wiele. Wyliczanie ich na tym miejscu nie przyniosłoby nikomu żadnego pożytku, więc nie wyliczamy ich. Tym bardziej że o innych jeszcze kłopotach teologów moralistów należałoby wspomnieć.

Z dużą sympatią wypada odnotować wypowiedź zaproszonego na zakopiańskie spotkanie kolegi ze Słowacji. Jego tekst *Nauczanie teologii moralnej na Słowacji* (s. 117–127) mógłby się wręcz stać wskazówką dla polskich moralistów, jak można i trzeba pisać o swoim przedmiocie w bliskiej łączności z wydarzeniami znaczącymi dla życia całego kraju. Wprawdzie nasze ograniczenia społeczne i polityczne w minionych latach nie były tak wielkie jak na Słowacji i w Czechach, ale nowości i wyzwania czasu polskich przeobrażeń są tak ogromnie znaczące, że nasze zastanowienia nad tożsamością i metodyką nauczania teologii moralnej po 1989 r. w żadnym wypadku nie mogą się sprowadzać do powtarzania na ogólnopolskim spotkaniu moralistów kwestii, które miały sens w latach przed tą datą graniczną. W tym – w owym powtarzaniu – sprawdza się wcześniejsza opinia, że nauczanie naszych poprzedników nie poszło w las.

Szkoda, że któryś z nich nie spróbował w Zakopanem rozbudzić swych niedawnych jeszcze uczniów i poderwać do szybkiego pójścia naprzód i nade wszystko do wyprzedzenia starszych już nauczycieli. Najbardziej kwalifikowaną do tego osobą był, co oczywiste, ks. prof. S. Olejnik. Ten jednak w swoim wystąpieniu *Przedmiot wykładów teologii moralnej* (s. 63–75) nawet nie zaznał pokusy, żeby to uczynić. Skupił się głównie na swoich dokonaniach w zakresie odnowy teologii moralnej, w tym na odnowie w duchu Soboru, ale jednym słowem nie wspomniał, że nasze ówczesne wejście w naukę Soboru było na miarę studium podstawowego, a nie głębinowym potraktowaniem tego największego wydarzenia w Kościele XX wieku.

W Zakopanem należało oczekiwać oddzielnego referatu kogoś z młodych i prężnych myślowo kolegów właśnie na temat teologii moralnej po Soborze i po 1989 r. Tego jednak nie było. I tego należy bardzo żałować. Małym zwiastunem tego byłoby wystąpienie ks. prof. J. Pryszmonta, *Zadania teologii moralnej* (s. 131–132). Gdyby jednak ks. Pryszmont choć raz w życiu odważył się wysunąć przed ks. Olejnika, doświadczyłby swoich sił intelektualnych i radości tego, że jego siły nie są wcale nazbyt nikłe. To widać w jego tekście, który ma niespełna dwie strony, czyli za mało, żeby móc zobaczyć ich znaczenie. Cóż dopiero powiedzieć o innych autorach ogłoszonych w tomie tekstów, skoro wszyscy, dziś samodzielni pracownicy nauki, nie mogą się wydostać spod skrzydeł swych dawnych



mistrzów. Gdyby ongiś Arystoteles podążał tą samą co Platon drogą, byłby drugi Platon, ale nie byłoby jednak Arystotelesa. Dobrze, że organizatorzy zakopiańskiego spotkania pomyśleli o swych Platonach, szkoda, że nie spróbowali ich wyprzedzić. Byłaby to największa chwała dla Platonów.

Drugi z sygnalizowanych tomów *Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń* prezentuje się na tle poprzedniego znacznie lepiej, ale jeszcze nie prezentuje się dobrze. Oto nazwiska kilku odważnych, którzy zdecydowali się zasygnalizować owe zagrożenia i zmierzyć się z nimi: ks. prof. Andrzej Świątczak, ks. prof. Ignacy Dec, ks. prof. Henryk Skorowski, ks. prof. Zbigniew Sareło, ks. prof. Tadeusz Reroń, ks. prof. Józef Zabielski, ks. prof. Sławomir Nowosad, ks. prof. Jerzy Gocko, o. prof. Paweł Salamon, ks. prof. Janusz Królikowski, o. prof. Andrzej Derdziuk. Spośród dawnych nauczycieli tym razem widnieje tylko nazwisko ks. prof. Jana Pryszmonta również z dwustronicowym tekstem o frapującym tytule *Uważniej odczytywać znaki czasu* (s. 109–110). Od długich lat ogromnie lubię i kocham ks. Pryszmonta. Jego poważny wiek i życzliwa dla ludzi natura, prawdziwie litewska, zjednują mu mój największy i niekwestionowany szacunek. Bardzo mi pomagał wówczas, gdy byłem nauczycielem akademickim w ATK. Pamiętam to dobrze. Tym bardziej jednak wzmagają się we mnie moje wymagania, jakie wiążę z osobą i możliwościami ks. Pryszmonta. Żal mi przeto, że ogromnej kwestii znaków czasu poświęcił w recenzowanym tomie dwie małe stroniczki, które wypełnił anegdotami – swoim mistrzowsko opanowanym gatunkiem gawędy teologicznej.

O ile jednak na gawędziarstwo ks. prof. Pryszmonta spoglądam mimo wszystko łagodnie, o tyle stanowczo bym się sprzeciwił podobnemu stylowi w przypadku ks. prof. Świątczaka, *Utrata poczucia Boga* (s. 17–22). Książd prof. Pryszmont jest – wszyscy jego znajomi to wiedzą – niezrównanym i utalentowanym gawędziarzem. Książd Świątczak natomiast – kaznodzieją. Jeśli gawędziarstwo ks. Pryszmonta w każdym przypadku przydaje mu uroku, kaznodziejstwo ks. Świątczaka przypomina przebrzmiałe już na szczęście, staromodne nauki rekolekcyjne, które nie poruszają już nikogo. Dobrze się dzieje, gdy profesor teologii zabiega o kontakt z duszpasterstwem, źle się natomiast dzieje, gdy pracą duszpasterską wypełnia wszystkie swoje chwile, które powinien przeznaczyć na lektury książek i czasopism fachowych.

Na tym tle pozostałe teksty tomu wypadają wręcz znakomicie. Nawet jeśli z tym, czy owym sformułowaniem i stanowiskiem miałyby się ochotę podyskutować, każdy z artykułów wnosi coś nowego, mobilizującego: świeżą literaturę naukową, próbę jakiegoś odważniejszego myślenia, jakieś śmielsze spojrzenie w przyszłość. Podaję tę uwagę z myślą o ks. I. Decu, *Zagrożenia życia indywidualnego* (s. 23–38); ks. H. Skorowskim, *Zagrożenia życia społecznego* (s. 39–62); ks. Z. Sareło, *Postmodernistyczne inspiracje* (s. 63–66); ks. T. Reroniu, *Zagrożenia ze strony środków społecznego komunikowania* (s. 67–88); ks. J. Zabielskim, *Indyferentyzm jako zagrożenie życia religijno-moralnego* (s. 89–106); ks. S. Nowosadzie, *Mniej czy więcej Boga w dzisiejszym świecie* (s. 111–115); ks. J. Gocko, *Zagrożenia życia gospodarczo-społecznego* (s. 117–138); o. P. Salamonie, *Głoszenie prawdziwego obrazu Boga* (s. 139–149), ks. J. Królikowskim, *Więcej metafizyki więcej ufności* (s. 141–145).

Należy się spodziewać, że po każdym przyszłym spotkaniu teologów moralistów przewodniczący Sekcji zadba tak jak dotąd o publikację książkowego śladu spotkania. To, czego moralistom odmówić niepodobna, to głównie ich wierność w organizowaniu każdego roku tego typu spotkań. W tym względzie są bez wątpienia bardzo przykładni. Jak widać również na listach uczestników spotkań opublikowanych na końcu jednego i drugiego tomu spotkania cieszą się dużym powodzeniem. Są na nich obecni także teologowie świeccy, choć jeszcze w małej liczbie. To nie powinno się powtarzać. Teologowie świeccy stali się w Polsce faktem, odgrywają nawet coraz donośniejszą rolę w Kościele i należałoby dołożyć starań o zwiększenie liczby ich uczestników. Przed laty próbowaliśmy to czynić, ale wtedy Kościół polski był jeszcze nazbyt klerykalny. Dziś obecność świeckich na zjazdach teologicznych jest nie tylko pożądana, ale wręcz konieczna.

ks. Tadeusz Sikorski

Mark O'Keefe OSB, *Etyka a duchowość*, tłum. K. i M. Romankowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, ss. 186.

Bardzo szczęśliwie się stało, że Wydawnictwo Księży Jezuitów WAM w ciekawej serii „Myśl Teologiczna” wydało książkę amerykańskiego teologa, zestawiającą dwie ważne dla chrześcijanina rzeczywistości: moralność i duchowość. Jest to bodaj na naszym gruncie pierwsza poważna publikacja tego typu. A problematyka wydaje się w dzisiejszych czasach nader aktualna. Na naszym terenie uwidoczniło się to chociażby dużą liczbą zainteresowanych Studium Duchowości, otwartym w tym roku w archidiecezji.

Prezentowana książka jest, jak pisze sam autor, owocem jego wieloletnich wykładów na Wydziale Teologicznym St. Meinrad School of Theology. Pytania studentów i alumnów tej szkoły stanowiły dla autora wyzwanie, a ich wielkoduszne oddanie się Bożej służbie we współczesnym świecie było dlań wielorakim źródłem natchnienia (s. 5).

Książka zawiera głęboką warstwę teologiczną, ale także niesie z sobą немало wskazówek praktycznych. Już we *Wprowadzeniu* autor przypomina o konieczności odnowy teologii moralnej wskazanej przez Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* Soboru Watykańskiego II: „Szczególną troskę należy skierować ku udoskonaleniu teologii moralnej, której naukowy wykład karmiony w większej mierze nauką Pisma świętego niech ukazuje wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie i ich obowiązek przynoszenia owocu w miłości za życie świata” (nr 16). Słowa te wyraźnie wskazują, że Sobór wezwał teologię moralną do wyjścia poza skupienie się wyłącznie na moralnych problemach, aktach, normach i podejmowaniu decyzji. Zadaniem teologii moralnej jest oświecenie „wzniosłości powołania” chrześcijan w świecie. Równocześnie z wezwaniem do odnowy teologii moralnej Sobór przypominał chrześcijanom, że wszyscy ochrzczeni są wezwani do świętości. Dlatego świętości nie można już dłużej uważać za domenę aktualną jedynie dla duchowej elity, do której zalicza się przede wszystkim księży i zakonników.

Autor wyraża swoje przekonanie o bardzo ścisłych związkach między chrześcijańską moralnością i duchowością. Swoje zainteresowanie omawianą problematyką autor zawdzięcza dogłębnym studiom nad myślą Bernharda Häringa, u którego widać wyraźną troskę o powiązanie teologii moralnej z całością powołania chrześcijanina, czyli z powołaniem właśnie do świętości. Nie sposób więc nie poszukiwać powiązań, a nawet ścisłych implikacji między wykładem na tematy moralne i duchowym doświadczeniem wierzących.

W pierwszej części rozprawy autor bardzo rzetelnie przedstawia historię zagadnienia. W czasach patrystycznych, zgodnie ze wskazaniami biblijnymi, ściśle wiązano zasady życia chrześcijańskiego z etapami wzrostu duchowego. Wielu Ojców Kościoła skupiło swoją uwagę na ustaleniu i przeanalizowaniu etapów rozwoju duchowego, wyznaczając ich liczbę od dwóch (Ewagriusz) aż po trzydzieści (św. Jan Klimak). Stopniowo określenie tych etapów sprowadziło się do ustalenia trzech dróg: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. W *Summa theologiae* św. Tomasza z Akwinu można zaobserwować najwyższą jedność wizji teologicznej, zanim jeszcze teologia podzieliła się na wyspecjalizowane działy dogmatyki i teologii moralnej.

Przemiana teologii moralnej w odrębną dyscyplinę dokonała się w XVI i XVII wieku, co doprowadziło w konsekwencji do rozwinięcia daleko posuniętej specjalizacji w teologii moralnej, ale także do rozejścia się dwóch ściśle ze sobą powiązanych wymiarów życia chrześcijańskiego: moralności i duchowości. Pod wpływem nominalizmu teologia moralna stopniowo koncentrowała się coraz bardziej na czynach, zasadach oraz kazuistyce. Katolicka teologia moralna, włącznie z jej podręcznikami aż do Soboru Watykańskiego II, pozostawała bardziej związana z prawem kanonicznym niż z teologią dogmatyczną i duchowością. Stąd postulaty dogłębnej odnowy nauczania o moralności stają się w takiej perspektywie zupełnie zrozumiałe.

Dlatego trzeba koniecznie zauważyć, że nie można ograniczać teologii moralnej do norm i podejmowania decyzji. Teologia ta chce bowiem służyć życiu chrześcijańskiemu, którego celem jest

wspólny udział w boskim życiu Trójcy Świętej. Życie chrześcijańskie jest radykalnie nowym życiem w Chrystusie, życiem upodobnionym do Chrystusa, przemienionym w Chrystusie. Nie można także zapominać, że chrześcijańskie życie moralne jest życiem w łasce, jest możliwe jedynie dzięki obecności i działaniu Boga przez łaskę w każdym z nas. To dlatego miłość, która jest cnotą teologiczną, należy uznać za formę wszystkich cnót, a więc i całego życia moralnego. Chrześcijanin, podejmując trud bycia dobrym, chce równocześnie być świętym (s. 31).

Bardzo ciekawą w omawianej książce jest sugestia autora co do konieczności powrotu i odnalezienia na nowo jednej z najważniejszych kategorii teologii wschodniej (żywo obecnej np. w teologii prawosławnej), nieco zapomnianej jednak w myśli teologicznej Zachodu, a mianowicie do pojęcia *theosis*. Theosis to przeobóstwienie, udział w życiu boskim. Prawosławne pojęcie *theosis* jest rozumiane jako postępujące uczestnictwo ludzi w życiu Bożym, co wynika bezpośrednio ze stosunku Trójjedynego Boga do ludzkości. Prawosławna teologia trynitarna wykazywała tendencję do skupiania się raczej na zewnętrznych relacjach Osób Boskich w stosunku do ludzi niż na wewnętrznym życiu Trójcy, co z kolei cechowało myśl zachodnią. Właśnie dlatego, że ludzie zostali stworzeni na obraz Boga, ich przeznaczeniem jest uczestnictwo w życiu Bożym, czyli przeobóstwienie. W rzeczywistości, żeby człowiek był w pełni i prawdziwie człowiekiem, musi wzrastać w upodobnieniu się do Boga, na którego obraz został stworzony. Proces *theosis* jest zadaniem zarówno duchowym, jak i moralnym chrześcijanina, takim, które angażuje całą ludzką osobę. To dlatego ta kategoria teologiczna może ułatwić odnalezienie ściślejszych związków między moralnością i duchowością.

W dalszej części książki autor przeprowadza bardzo ciekawe analizy porównawcze nad wieloma kategoriami teologicznomoralnymi, wskazując na ich interpretacje na polu teologii duchowości. Stawia sobie za zadanie wykazanie, jak bardzo języki obydwu dziedzin powinny się do siebie zbliżyć. Jeśli jedna i druga pragną służyć człowiekowi w jego wędrówce do domu Ojca, co często deklarują, to nie sposób nie zauważyć ontycznej i duchowej jedności człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i powołanego do całkowitego zjednoczenia z Nim. Wtedy zaś podejmowanie moralnych decyzji utożsamia się z duchowym rozeznawaniem.

ks. Stanisław Skobel

Olivier Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała*, tłum. M. Żurowska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, ss. 123.

Z prawdziwą radością i satysfakcją należy odnotować ukazanie się na polskim rynku wydawniczym pozycji jednego z najwybitniejszych współczesnych teologów i myślicieli francuskiego prawosławia Oliviera Clémenta, wykładowcy w Instytucie Teologii Prawosławnej Świętego Sergiusza w Paryżu. Autor nadał swej pracy podtytuł: *Wprowadzenie do teopoetyki ciała*. Już sam podtytuł sprawia, że książka staje się bardzo frapująca, zachęca, by koniecznie po nią sięgnąć.

W swoim traktaciku autor chce wyraźnie połączyć duchową tradycję i współczesną wrażliwość w ujęciu ciała ludzkiego. Nie sposób nie zauważyć dużego zakłopotania w teologicznym mówieniu na temat ciała, tym bardziej że chrześcijaństwo przeżyło bardzo różne nastawienia w odniesieniu do ciała ludzkiego, od głębokiego pesymizmu i nieufności aż po zupełną pogardę w stosunku do tego, co cielesne. Tymczasem chrześcijaństwo jest religią wcielenia i zmartwychwstania ciała. Wierzmy przecież w zmartwychwstanie ciał, we wskrzeszenie umarłych.

Ciało wyraża osobę. Nie jest jedynie przedmiotem z tego świata, lecz jest kimś, tzn. wyrażeniem i językiem osoby. Jest tchnieniem niosącym myśl, przechodzeniem i równowagą, które budują czas i przestrzeń. Jest takie, jakim ja sam wydaję się sobie w spojrzeniu kogoś drugiego. Odsyła do

istnienia całego człowieka. Doświadczenie cielesności objawia się jako doświadczenie bezpośredniości będącej moją obecnością. Ani rzecz, ani narzędzie, moje ciało to ja dla świata, ja dla innych.

Dla autora biblijne rozróżnienie między „ciałem” i „duchem” nie ma nic wspólnego z greckim dualizmem „duszy” i „ciała”. W Biblii człowieka określa się jako „ciało ożywione” albo jako „duszę żyjącą”. Ciało jest to więc cały człowiek, ale – co trzeba dodać, w ograniczoności stworzenia. Człowiek, jako istota cielesna, jest istotą ograniczoną, nie jest Bogiem. Wyraża to kruchość ludzkiego bytu. Wszystko zaś rozgrywa się w odniesieniu do Boga, który „tchnął” w człowieka pierwiastek życiowy. Tak ożywiony człowiek jest powołany do świadomego otwarcia się na Boga. Jeżeli zaś człowiek wymyka się, ukrywa się w sobie i tylko w sobie szuka swojej tożsamości, wówczas ciało oznacza zamkniętą, przypieczętowaną przez śmierć skończoność stworzenia odłączonego (s. 8–9).

Na tle rozważań na temat ludzkiego ciała, autor, jakby w celu uwiarygodnienia swoich tez, pogłębia swoją myśl w pokornej kontemplacji Ciała Chrystusa. I tutaj język autora staje się niemal językiem mistyków. Jest to zresztą bardzo charakterystyczne dla teologów wschodnich. W przekonaniu autora nie da się do końca zrozumieć człowieczego losu, a więc i jego bytowania w ciele bez wnikania najpierw w tajemnicę wcielenia, a później bez zanurzenia w misterium paschalne. Ciało Jezusa w całej swej indywidualności nie jest, tak jak nasze ciała, fragmentem ludzkości i wszechświata, których my kurczowo, rozpaczliwie i zazdrośnie się trzymamy, ponieważ dobrze wiemy, że wszystko nam się wymyka. Ciało Jezusa jest całym wszechświatem, całą ludzkością, przyjętymi przez Miłość bez granic, przez Miłość dającą i przebaczącą, to znaczy tworzącą na nowo (s. 20).

Kiedy w Getsemani i na Golgocie Ciało to łączy w sobie wszystkie nasze bóle aż po lęk agonii w słowach: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego”, wówczas wszystko się odwraca, „ciało śmiertelne” staje się „ciałem zmartwychwstałym”. Nasza śmierć, każda śmierć kalecząca nasze życie, staje się drogą zmartwychwstania.

Clément z tajemnicą Ciała Chrystusa ściśle łączy, całkowicie zgodnie z duchowością Wschodu, liturgię. Mówi nawet o ciele liturgicznym. Liturgia łączy nas w Ciało Chrystusowe tak ściśle, że wspólnota trynitarna staje się ludzką wspólnotą. Wspólnota ofiarna w liturgii składa siebie w ofierze, stanowiąc ciało ofiarne. W niej my sami ofiarujemy siebie samych i innych i całe nasze życie Bogu, który mówiąc za Dionizym Areopagitą, „ogarnia nasze zmysły i naszą cielesność poprzez piękno tworzące wspólnotę”. Nasze ciało zostaje niejako pochłonięte, by mogło się otworzyć na wymiar duchowy. Liturgia czyni nas chłonnymi i przenikalnymi dla nadchodzącego Królestwa. W niej czas otwiera się na ostateczność.

To właśnie w liturgii ciało odgrywa tak duże znaczenie. W jego gestach i postawach zawarte jest wiele treści i znaczeń. Ciało słucha słowa i poprzez swe gesty odpowiada mu. Pozycja stojąca wyraża wolność człowieka usynowionego. Liturgiczne pokłony wyrażają ciało pokorne, które chce stać się urodzajną glebą, w której ziarno słowa przynosi owoc stokrotny. W liturgii człowiek uczy się stawać istotą celebrującą. Całe jego ciało jest tutaj przede wszystkim powołane do wielbienia Boga. Liturgia pozwala nam w spotkaniach międzyludzkich, a nawet w relacji człowieka z naturą odnajdywać głęboki sens „eucharystyczny”. Dziękczynienie, wdzięczność najlepiej określają pozycję życia ludzkiego, zgodnie ze wskazaniem św. Pawła: „w każdym położeniu dziękujcie” (Tes 5, 18).

Po takim głębokim wprowadzeniu w teologię ciała autor podejmuje szereg szczegółowych zagadnień związanych z ludzką egzystencją. Są to często problemy moralne, którymi żywo jest zainteresowany współczesny świat, a przynajmniej bardzo wielu ludzi, nie tylko wierzących. Wielokrotnie np. zwracano uwagę na konflikt między chrześcijaństwem a „erosem”. Autor nazywa nawet ten konflikt błogosławionym, choć zauważa, że chrześcijaństwo zatraciło przez to cielesny sens zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. W obecnej dobie konflikt narasta aż po śmieszność. Z jednej strony, króluje pełna tolerancja, przyzwolenie na wszystko, ostatnie zakazy padają, z drugiej, daje się zaobserwować w niektórych kręgach chrześcijańskich ciągle tę samą podejrzliwość, nieufność, a nawet surowe oskarżenia we wszystkim, co dotyczy płciowości. Pruderia wcale nie zniknęła jeszcze całkowicie z ludzkiego obyczaju.

Chrześcijaństwo położyło kres autonomii seksualności. Kiedy chce się być chrześcijaninem, to już nie można mówić, że tylko ciało angażuje się w relację seksualną, bez brania pod uwagę tajemnicy całej osoby. Z chrześcijańskiego punktu widzenia seksualność powinna stać się miarą całej ludzkiej osoby, językiem relacji osób, ponieważ cały ogrom życia staje się wewnętrzną dla ich spotkania i w ten sposób uczestniczy w wielkim Bożym, pierwotnym błogosławieństwie. Ta jedność między dwojgiem ludzi nie oznacza wyłącznie związku ciał, lecz splątanie się dwóch istnień (s. 64). To właśnie oznacza tajemnica miłości, tak ważna dla nauczania chrześcijańskiego w odniesieniu do ludzkiej seksualności i płciowości.

Zupełnie w takiej samej perspektywie teologicznej autor omawia zagadnienie przerywania ciąży, samobójstwa czy śmierci. To, co może pociągać do lektury tej książki, to fakt, że wszystko, co się w niej pojawia w umyśle i sercu autora, stanowi wielką całość, posługując się językiem Teilharda de Chardin, swoiste „środowisko Boże”. A jednocześnie zebrane w jednym tomie eseje teologiczne wokół problematyki ludzkiego ciała zdają się takie lekkie, apofatyczne, bez przygniatającego ciężaru moralizmu.

Dlatego chciałoby się powiedzieć jeszcze raz, to dobrze, że i w języku polskim możemy coraz częściej czytać i rozmyślać nad tekstami Oliviera Clémenta.

ks. Stanisław Skobel

Ks. Roman Murawski SDB, *Wczesnochrześcijańska katecheza (Do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.)*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 1999, ss. 238.

Autor *Wczesnochrześcijańskiej katechezy* we *Wstępie* pisze: „jedna dziedzina katechetyki nie wzbudziła dotychczas większego zainteresowania polskich katechetów: historia katechezy”. I rzeczywiście – z przedstawionego przez Autora we *Wstępie* przeglądu publikacji z dziedziny katechetyki wynika, że do tej pory nie dysponujemy całościową historią wczesnochrześcijańskiej katechezy. Także i dokonany przez autora tejże notki pobieżny przegląd polskiej bibliografii patrystycznej pokazuje, że, choć nie brakuje studiów dotyczących problemu katechezy u poszczególnych Ojców – wśród dzieł patrologów polskich nie ma całościowego studium dotyczącego katechezy wczesnochrześcijańskiej.

W takiej sytuacji ks. Murawski czuje się, jako katechetyk, zobowiązany do uzupełnienia istniejącego braku. Stwierdza wprost, że napisanie opartej na dostępnych źródłach historii katechezy wczesnochrześcijańskiej „jest to zadanie historyka katechezy” i postanawia „przybliżyć historię katechezy polskim katechetom, zwłaszcza studentom katechetyki”. Obecnie wydane dzieło jest więc podjętą przez ks. Romana Murawskiego próbą wypełnienia obowiązku historyka katechetyki. Obejmuje ono, zgodnie z tytułem, historię katechezy w okresie przedkonstantyńskim. Zapowiedziana jest druga część – dotycząca katechezy w okresie pokonstantyńskim.

Nie trzeba dodawać, że Autor podjął się zadania nadzwyczaj trudnego. Na pozór bowiem z okresu przedkonstantyńskiego nie zachowało się zbyt wiele źródeł, czyli ich opracowanie nie powinno nastrożać wielu kłopotów. Jest to jednak tylko pozór. Analiza i interpretacja tekstów patrystycznych z epoki przedkonstantyńskiej jest niezwykle pracochłonnym zadaniem, wymagającym obszernych studiów ścisłe patrystycznych.

Można wobec tego postawić pytanie, czy takie studium winien pisać katechetyk, czy raczej patrolog. Oczywiście najlepiej, jeżeli piszący jest jednocześnie i katechetykiem, i patrologiem, ale niestety trudno być specjalistą w obu tak rozległych dziedzinach. Jeżeli jednak takiego zadana podejmuje się katechetyk, winien chyba skorzystać z konsultacji patrystycznej. Dla niepatrologa jest bowiem niemożliwe samodzielne zorientowanie się skomplikowanej problematyce dotyczącej stanu

krytyki źródeł patrystycznych. Tymczasem można odnieść wrażenie, że takiej patrystycznej konsultacji zabrakło *Wczesnochrześcijańskiej katechezie*.

Jako patrolog nie podejmę się więc całościowej oceny *Katechezy wczesnochrześcijańskiej*, lecz ograniczę do kilku krytycznych uwag odnośnie do warsztatu ściśle patrystycznego. Warsztat taki bowiem rzutuje, całkiem istotnie, na końcowy rezultat, czyli na przedstawiane w książce wnioski.

Najbardziej charakterystycznym przykładem tekstu patrystycznego, z którego autor korzysta, jest *Tradycja apostołska* Hipolita Rzymskiego. Jest to jedno z głównych źródeł patrystycznych wykorzystanych w książce i nic w tym dziwnego. Albowiem u Hipolita znajdujemy bogactwo informacji na temat organizacji gminy, a więc i katechezy, z którym nie mogą się równać żadne inne teksty z tego okresu. Autor *Katechezy* korzysta więc z tego źródła obficie. Niestety, choć sam tekst Autor zna doskonale, wydaje się on nieświadomy kilku istotnych faktów dotyczących tego tekstu, a zwłaszcza niezwykle skomplikowanej historii przekazu. Co prawda po wielu polemikach autorstwo i czas pochodzenia tekstu zostały przez patrologów w zasadzie ostatecznie ustalone. *Tradycja apostołska* więc jest generalnie uznawana za tekst Hipolita, z początku III w. i powstał w Kościele rzymskim. Jednakże stan rekonstrukcji tekstu pierwotnego, a co ważne w tym wypadku ustalenie, jakie fragmenty tekstu są ewentualnymi późniejszymi uzupełnieniami, daleki jest od doskonałości.

Przed wszystkim przy lekturze *Wczesnochrześcijańskiej katechezy* odnosi się wrażenie jakoby *Tradycja apostołska* była tekstem napisanym w oryginale po łacinie, np. na s. 169 Autor analizuje słownictwo, jakiego używano na określenie katechumenów i ich nauczycieli. Bez słowa komentarla przedstawia tutaj terminologię łacińską jako własną terminologię Hipolita. Podobnie odnosi się do łacińskiego słownictwa zawartego w *Tradycji apostołskiej* w wielu innych miejscach. Kilkakrotnie w przypisach nadmienia wprawdzie, że wydawca tekstu *Tradycji*, Botte, odtworzył czy zrekonstruował tekst łaciński (np. przyp. 175, 180), jednakże nigdzie nie nadmienia, że ten zrekonstruowany przez Bottego tekst łaciński nie jest tekstem oryginału. Hipolit bowiem pisał swoje dziełko po grecku. Tekst grecki zaginął i dzieło Hipolita zostało odtworzone na podstawie przekładów: koptyjskiego, arabskiego, etiopskiego i łacińskiego. Przy czym przekład łaciński, który rekonstruuje Botte, pochodzi nie wcześniej niż z IV w. O ile więc treść przepisów zawartych w *Tradycji* może odzwierciedlać życie gminy rzymskiej na początku III w., o tyle słownictwo łacińskie u całą pewnością dotyczy realiów gmin chrześcijańskich o 100 lat późniejszych. W tym wypadku jest to różnica epoki.

Skomplikowana historia tekstu *Tradycji* sprawia również, że istnieją uzasadnione wątpliwości, odnośnie do czasu powstania poszczególnych jej fragmentów. Znowu najbardziej charakterystycznym przykładem jest tekst Hipolita mówiący o trzyletnim katechumenacie. Murawski zauważa pewną anomalię: „Hipolit jest pierwszym autorem, który bardzo dokładnie określa czas trwania katechumenatu. Powstaje pytanie: skąd nagle pojawiło się to trzyletnie przygotowanie do chrztu?” (s. 167). Jednakże pomimo tych pytań pozostaje przekonany, że tekst ten wiernie odtwarza praktykę gminy rzymskiej na początku III w. Natomiast A. Hamman w haśle słownikowym *Katechumen, katechumenat* (*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 627) stwierdza krótko: „Niestety p. 17 *Tradycji* Hipolita, który mówi o trzyletnim katechumenacie, pochodzi z późnej wersji saidyckiej”. Twierdzenie Hammana nie jest bezdyskusyjne, lecz dobrze pokazuje trudności, i to nie marginalne, na jakie napotyka historyk usiłujący na podstawie dzieła Hipolita odtworzyć obraz katechezy w kościele w Rzymie na początku III w.

Trzeba niestety dodać jeszcze jedną uwagę. Murawski co prawda sięga do wydania krytycznego *Tradycji apostołskiej* Hipolita, dokonanego przez Botte, jednak najwyraźniej nie wie, że mamy kompletny polski przekład tego dzieła (Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska*, wstęp, przekład i opracowanie H. Paprocki, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14 (1976) z. 1, 145–170) i korzysta jedynie z fragmentów, jakie znajduje we wcześniej wydanych antologiach ks. Bobera i ks. Michalskiego. Również cytując tekst Hipolita, Autor często podaje numery stron w antologiach, nie zaś numerację wewnętrzną dzieła (choć trzeba przyznać, co zresztą Autor stwierdza, że i ta numeracja nie jest ostatecznie ujednoczona). Utrudnia to niezwykle korzystanie z przypisów.

Mam nadzieję, że uwagi te nie zostaną odebrane jako zbyt krytyczne w stosunku do Autora, który podjął się i wykonał ogromną pracę. Ich zamiarem było raczej wskazanie na niebezpieczeństwa, jakie czyhają przy korzystaniu ze źródeł patrystycznych. Ze *Wstępu* wynika, że Autor przygotowuje kolejną część historii katechezy poświęconą okresowi pokonstantyńskiemu. Oby tych kilka uwag dopomogło przy pracy nad drugą częścią historii katechezy wczesnochrześcijańskiej, która z całą pewnością nie będzie łatwiejsza niż pierwsza.

Osobna, niestety również krytyczna, uwaga należy się Płockiemu Instytutowi Wydawniczemu. Z niewiadomych względów przy opracowywaniu redakcyjnym zupełnie nie uwzględniono powszechnie przyjmowanych zasad. Tytuły dzieł pojawiające się zarówno w przypisach, jak i w bibliografii nie są pisane kursywą lub ujęte w cudzysłowy. Sprawia to, że wszystkie notki bibliograficzne są bardzo nieprzejrzyste. Natomiast tytuły dzieł w tekście ujęte są w cudzysłowy.

Również w cytowaniu Płocki Instytut Wydawniczy nie mógł się zdecydować: czy cytaty mają być umieszczane w cudzysłowie czy pisane kursywą. W rezultacie część cytatów jest w cudzysłowie, a część w cudzysłowie i kursywą i trudno znaleźć jakąś logiczną regułę dlaczego raz jest tak, a raz inaczej.

ks. Jan Słomka

Ewa Podrez, *Moralne uzasadnienie tolerancji. Studium z etyki personalistycznej*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1999, ss. 341.

Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie może się poszczycić ważną i ze wszech miar merytorycznie potrzebną pozycją. Jest nią napisana atrakcyjną polszczyzną, gruntowna monografia dr Ewy Podrez poświęcona zagadnieniu tolerancji. Zdawać by się mogło, iż pytanie o moralną treść tolerancji – stwierdza to również Autorka w pierwszym zdaniu *Wprowadzenia* do swego studium – jest mało odkrywcze. O tolerancji mówi się wszak wiele, zwłaszcza dzisiaj – w czasie wybijania się jednostek i społeczeństw ku wolności oraz zastępowania procedurami demokratycznymi totalitarnego ujarzmienia osób. Jeszcze częściej odwołujemy się do tolerancji, jako do niemal oczywistej w swej treści i oczywistej dla wszystkich normy moralnej stojącej na straży odrębności, inności, różnorodności, bogactwa duchowego osoby. Bliższe wejrzenie w zagadnienie tolerancji, a takie umożliwia omawiana rozprawa Ewy Podrez, rozwiewa szybko owe powierzchowne, pełne dobrego samopoczucia przeświadczenia, iż mamy do czynienia z problemem niezbyt trudnym i nie nazbyt skomplikowanym. Autorka rozprawy *Moralne uzasadnienie tolerancji. Studium z etyki personalistycznej*, serwując bogaty zestaw pytań, jakie muszą pojawić się w związku z systematycznie i systemowo ujętym problemem, podejmując się poszukiwania racjonalnie uzasadnionej odpowiedzi, pozbawia złudzeń tych, co mniemali, iż sens moralny tego tak popularnego, robiącego karierę terminu jawi się jako banalnie prosty. Autorka wręcz odśladnia, jak tzw. powszechne domniemanie treści terminu (i moralnego fenomenu, na który wskazuje termin) „tolerancja” i bazujące na tych popularnych odczuciach i przekonaniach próby teoretyczne opracowania zagadnienia, bez pogłębionej analizy tolerancji jako zjawiska moralnego, są podatne na ideologiczne interpretacje i koniunkturalne manipulacje, przyczyniając się do wielokrotnego powielania tych samych błędów lub nieuzasadnionych przekonań. Lektura, z jednej strony, pozbawia czytelnika złudzeń, z drugiej strony zaś, wprowadza go w interesującą perspektywę interpretacyjną, obiecującą stąpienie po solidnym gruncie.

Tym sposobem „mało odkrywcze pytanie” o naturę (istotę) i moralną ocenę tolerancji, okazało się nie tylko zagadnieniem i trudnym, i skomplikowanym, lecz zaowocowało nowymi i ważnymi pytaniami, rozrastając się w obszerne, monograficzne, całościowe i oryginalne studium.

Rozprawa Ewy Podrez składa się z trzech części. Pierwsza z nich (*Co to jest tolerancja? Problemy. Stanowiska. Definicje*, s. 26–104) zawiera charakterystykę tolerancji jako zjawiska (rozdz.

1.1), podejmuje zagadnienie granic tolerancji (rozdz. 1.2), omawia oraz przeprowadza krytykę relatywistycznej i dogmatycznej wykładni tolerancji (rozdz. 1.3). Rozważania tej części kończy sformulowaniem problematyki moralnej i filozoficznej, jaką pociąga za sobą złożona natura tolerancji (rozdz. 1.4). To tutaj została zrekonstruowana lista najważniejszych pytań i kwestii, jakie pojawiły się na terenie filozofii w związku z refleksją nad tolerancją. W rozdziale ostatnim tej części (1.5), który zawiera zarys historii pojmowania tolerancji, Autorka dopełnia obraz całości omawianego zagadnienia i rozpatrywanych w historii pytań. Formułuje interesujące przekonanie: „Wydaje się, że tolerancja jednocześnie nawiązuje do wielu wymiarów moralności pozostających w zmieniającym się i dynamicznym układzie treści moralnie obiektywnych i subiektywnych i oscyluje pomiędzy tym, co podlega zindywidualizowanemu osądowi, a tym, co dotyczy stałych elementów prawdy, między wolnością wyboru a konsekwencją ponoszenia odpowiedzialności za własne decyzje, między autonomią samostanowienia a powinnością moralną. [...] teoretyczne rozważania nad moralnością są współkształtowane przez zmieniającą się w ciągu dziejów perspektywę antropologiczną. Pozostają one w ścisłym związku z zewnętrznymi i wewnętrznymi przejawami życia ludzkiego; jedno z nich powstają jako fakty polityczne, religijne czy społeczne, inne przynależą do sfery osobowej i międzyosobowej i wyrażają moralną, duchową, kulturową i naukową kondycję człowieka i jego aspiracje. Patrząc od tej strony na zjawisko tolerancji, można w nim dostrzec nie tylko podłoże teoretycznych pytań i wątpliwości, co do istotnej wartości tolerancji. Ale również źródło osobowego i międzyosobowego doświadczenia moralności” (s. 100–101).

Ponieważ „zasadniczą właściwością tolerancji jest jej funkcja pośrednictwa między osobami”, gdyż „tolerancja łączy ludzi między sobą (jako podmioty współistniejące, współdziałające, współkomunikujące się ze sobą), a zarazem dzieli (w sferze przedmiotowych ocen)” (s. 105), Autorka drugą część rozprawy (*Tolerancja a moralne podstawy relacji międzyosobowych*, s. 105–229) poświęca analizie koncepcji relacji międzyosobowych, aby w ten sposób zarysować egzystencjalne, doświadczalne tło jako podstawę do dokonania bliższego wglądu w moralną treść tolerancji (*resp.* sądu tolerancyjnego). Ten ostatni krok uczyniła w trzeciej części monografii (*Tolerancja w strukturach moralności*, s. 230–324). W części drugiej szczególnie cenne są analizy dotyczące relacji międzyosobowych (rozdz. 2.2), a w ramach tego rozdziału strony poświęcone teorii spotkania i relacji Ja–Ty (rozdz. 2.2.1 i 2.2.2), teorii uczestnictwa (rozdz. 2.2.8) oraz rozdział poświęcony filozofii komunikacji i języka (rozdz. 2.3). W części trzeciej istotne treści zawiera rozdział poświęcony sumieniu jako rzeczywistości podstawowej dla procesu konstytuowania się struktury moralności, której niepodobna także pominąć przy próbach moralnego uzasadnienia tolerancji (3.1 i 3.2). W dalszych rozdziałach tej części Autorka, pogłębiając problematykę sumienia (zwłaszcza przeżycia winy), szeroko omawia problematykę źródeł konfliktów i błędów moralnych (3.3), by ostatecznie ukazać moralne uzasadnienie tolerancji z pozycji etyki personalistycznej (3.4).

Zagadnienie tolerancji podjęte systemowo w najbardziej predysponowanej do tego teoretycznej perspektywie personalizmu i z teoretycznych pozycji personalizmu wymagało od Autorki przeprowadzenia analiz dotyczących, wręcz sięgających w głąb ogólnofilozoficznych i antropologicznych podstaw etyki. Pozwoliło to na ustalenie, iż moralna specyfika tolerancji ma swoje aksjologiczne źródło w normie personalistycznej, a jej interpretacja i charakterystyka możliwa jest w polu dynamicznej, egzystencjalnie ujętej moralności, w stanie *in fieri*. Takie ujęcie moralności możliwe jest jedynie na gruncie personalistycznie ujętej etyki, której podstawowym *specificum* jest ogląd osoby w działaniu, odwołujący się do poszczególnych wymiarów sprawczości osobowej, konstytutywnej dla porządku moralnego i odpowiadającej za realizowany czynami porządek moralny. Konsekwentnie personalistyczne podejście do problematyki tolerancji pozwoliło Autorce wykroczyć teoretycznie poza schematy dogmatyzmu i relatywizmu moralnego. Wpłynęło to na poszerzenie (Autorka wyszła poza charakterystykę czynników racjonalnych i normatywnych) charakterystyki i pozytywnego rozumienia tolerancji o czynniki (dobroć, życzliwość, zaufanie) ważne w relacjach (i dla relacji) międzyosobowych, które nie pozostają bez znaczenia dla praktyki tolerancji.



Doktor Ewa Podrez, uczennica ks. prof. Tadeusza Ślipki SJ<sup>1</sup>, adiunkt przy Katedrze Etyki Akademii Teologii Katolickiej (niebawem – Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego) w Warszawie, obdarza nas w istocie owocem swych wieloletnich badań, które stanowią treść jej rozprawy habilitacyjnej<sup>2</sup>. Rozprawa ta spełnia wymogi stawiane tego typu pracom naukowym. Jest twórczym, nowym, całościowym, monograficznym opracowaniem zagadnienia doniosłego i ze wszech miar aktualnego. Wypada jasno powiedzieć, iż nie można już będzie odąd poważnie dyskutować na temat tolerancji, nie biorąc pod uwagę omawianej pozycji. Dyskusja, która pomijałaby milczeniem propozycje Ewy Podrez rozumienia moralnej treści tolerancji oraz jej ugruntowania w konsekwentnie personalistycznie zorientowanej etyce, musiałaby z konieczności wracać w koleiny myślenia ideologicznego, czysto koniunkturalnego, które poza hasłowym, uwodzającym prohominizmem, oczekującym większego entuzjazmu ze strony społeczeństwa dla coraz bardziej ekstrawaganckich pomysłów mniejszości na przeżywanie życia i entuzjastycznego nastawienia do propagowanych przez owe mniejszości takowych postaw jako wariantów równorzędnych pod sankcją grzechu nietolerancji (nietolerancji zarzucanej np. powszechnemu odczuciu znakomitej większości populacji, większości objawionej bynajmniej nie w wyniku tzw. demokratycznego głosowania), niewiele ma tak naprawdę do zaoferowania osobie. Wręcz przeciwnie, ów prometejski prohominizm nosiłby w sobie nieuniknione zarzewie nihilizmu, antyhumanizmu, a nawet barbarzyństwa. Właściwe ustalenie tego modnego oręża (zarzut nietolerancji), po które sięga się często dziś w batalii, aby w imię wolności człowieka, rozumianej anarchicznie, jako wolności od wszelkich krępujących swobodną ekspresję człowieka wartości, ośmieszyć wszelkie wartości, jest prawdziwym aktem miłosierdzia świadczonym współczesnym wedle znanego tradycji zachodniej określenia *docere est actus misericordiae*<sup>3</sup>.

Pracą *Moralne uzasadnienie tolerancji* Ewa Podrez wypełnia poważną lukę w polskim piśmiennictwie. Nie licząc mniejszych opracowań prof. I. Lazari-Pawłowskiej na temat tolerancji i monografii L. Żuk-Łapińskiej (*Problem tolerancji*, Warszawa 1991) jest to pierwsze tego typu systemowe i systematyczne studium interesującego nas problemu. Sądzić należy także, a upoważnia do tego wykorzystana przez Autorkę literatura obcojęzyczna oraz bibliografia wykazana nie tylko na końcu rozprawy, lecz także w zakończeniu każdej z trzech części, iż propozycja Ewy Podrez stanowi oryginalny wkład w literaturę przedmiotu w wymiarze przekraczającym polskie piśmiennictwo z zakresu filozofii moralności.

Wielką szkodą dla tak merytorycznie doniosłej rozprawy jest pozostawiająca wiele do życzenia jej strona edytorska. W dobie powszechnego już posługiwania się nowoczesnymi edytorami tekstu i składem komputerowym, brak indeksów osobowych, indeksów rzeczowych jest sporym brakiem. Z pewnością nie przynosi to chluby Wydawnictwu ATK. Należy jednak podkreślić, iż wiele zwłaszcza w zakresie korekty, choć nie brak i w prezentowanym tekście licznych „literówek”, zmieniło się na plus. Publikacje ATK-owskie nie straszą już tak fatalną jakością papieru, marną szatą graficzną okładek, przez co tracą poważnie w rankingu książek akademickich. Szkoda także, iż nie pomyślano w omawianej książce o spisach treści i abstraktach w językach kongresowych. Pewne zaskoczenie budzi także rzadko stosowany, a nawet wręcz powszechnie unikany w piśmien-

<sup>1</sup> E. Podrez pod kierunkiem ks. prof. T. Ślipki przygotowała rozprawę doktorską nt. antropologicznych i metafizycznych podstaw aksjologii chrześcijańskiej. Rozprawa ukazała się drukiem pod tytułem: *Człowiek – byt – wartość. Antropologiczne i metafizyczne podstawy aksjologii chrześcijańskiej*, IW PAX, Warszawa 1989.

<sup>2</sup> Kilka miesięcy wcześniej światło dzienne ujrziała inna doniosła praca E. Podrez *W kręgu dobra i zła. Zarys historii etyki od starożytności do czasów współczesnych*, Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości, Warszawa 1998. W jakimś sensie zapowiedzią i przygotowaniem studium z historii etyki była pozycja *W kręgu dobra i zła. Wybór tekstów klasycznych z etyki od Sokratesa do Kanta dla uczniów i studentów* (Wydawnictwo Medium, Warszawa 1993) dokonany i opracowany przez naszą Autorkę.

<sup>3</sup> Por. P. Jaroszyński, *Kim ma być polski nauczyciel?*, w: tenże, *Patrzmy na rzeczywistość*, Warszawa 1998, s. 106–109.

nictwie naukowym zastosowany sposób opisu bibliograficznego w przypisach i wykazach literatury. Oczywiście, jest to do pewnego stopnia rzecz gustu. Wypracowano jednak już pewne standardy, które nie zawadzi się respektować. Mam nadzieję, że poczynione uwagi nie są nietaktowne, a uwzględnione przez Wydawnictwo Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w reedycji monografii Ewy Podrez, przyczynią się do promocji samej rozprawy i tej Oficyny Wydawniczej. Należałoby także – to już zupełnie na koniec, dla dobra nowego wydania rozprawy, zwrócić uwagę Autorce na pewien brak – błąd formalny. Autorka na s. 275 proponuje uporządkowanie problematyki źródeł konfliktów i błędów moralnych (3.3) według tematów: 1) konflikty aksjologiczne, 2) złudzenia i iluzje aksjologiczne, 3) pluralizm ocen i błędy, 4) podsumowanie. W strukturze tego rozdziału, uwidocznionej także w spisie treści, nie znajdujemy zapowiedzianych wyżej tematów jako kolejnych paragrafów z wyjątkiem pierwszego, i na dobrą sprawę jedyne (zawierającego nadto cztery podpunkty). Czyżby Autorka coś przeoczyła z zaanonsowanych zagadnień? Źle skomponowała ów fragment?

*ks. Sławomir Szczyrba*

## DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARIJNYCH

LIPIEC 1998 – CZERWIEC 1999

## 1998

**24 IX** – Podczas Sesji Rady Pedagogicznej został przedstawiony nowy prefekt ks. Grzegorz Kopytowski. Zastąpił ks. dra Konrada Krajewskiego, który został powołany na urząd ceremoniarza papieskiego w Watykanie. Podczas Sesji ks. rektor Ireneusz Pękalski złożył relację z organizowanego w czasie wakacji przez Kongregację Wychowania Katolickiego *Kursu dla wychowawców seminaryjnych* w Rzymie. Tematyka spotkań ogniskowała się wokół następujących ogólnych zagadnień: współczesna kultura i jej oddziaływanie na kandydatów do seminarium, psychologiczne aspekty formacji seminaryjnej, model życia seminaryjnego. Cenne były spotkania w Kongregacjach: Wychowania Katolickiego, Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

**3 X** – Uroczysta inauguracja roku akademickiego Wyższego Seminarium Duchownego, Punktu Konsultacyjnego Akademii Teologii Katolickiej, Instytutu Teologicznego wraz z Kolegium Teologicznym. Podczas mszy świętej, której przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek homilię wygłosił ks. dr Stanisław Skobel. Wykład inauguracyjny: *Ewangelizacja w początkach Kościoła* przedstawił ks. prof. dr hab. Roman Murawski SDB, dziekan Wydziału Teologicznego ATK.

**15 X** – Koncert muzyczno-poetycki dedykowany Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II z okazji 20-lecia pontyfikatu w wykonaniu studentów Akademii Muzycznej w Łodzi oraz alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

**16 X** – Dwudziesta rocznica pontyfikatu Jana Pawła II. Wspólnota seminaryjna wzięła udział we uroczystej mszy świętej w kościele Matki Boskiej Zwycięskiej w Łodzi.

**3 XI** – Udział wspólnoty seminaryjnej w uroczystym koncercie w Teatrze Wielkim w Łodzi z racji jubileuszu 20-lecia pontyfikatu Jana Pawła II.

**5 XI** – Spotkanie z s. Elżbietą, ze wspólnoty małych sióstr, na temat duchowości o. Karola de Foucaulda.

**6 XI** – Skupieniu miesięcznemu dla alumnów przewodniczył o. Józef Łągwa, superior Zakonu Towarzystwa Jezusowego w Łodzi.

**10 XI** – Uczestnictwo diakonów w sesji duszpasterskiej poświęconej prawnym aspektom małżeństw konkordatowych oraz duszpasterskim przygotowaniom do Jubileuszu 2000.

**17 XI** – Rozpoczęcie nowego cyklu konferencji wychowawczych opartych na Dekalogu oraz nauczaniu Jana Pawła II z pielgrzymki do Ojczyzny w 1991 r.

**19 XI** – Uroczyste poświęcenie odnowionej kaplicy seminaryjnej dokonane przez arcybiskupa Władysława Ziółka. W nawiązaniu do rzeźby Chrystusa Odkupiciela, Króla i Najwyższego Kapłana odprawiona została wotywa o Jezusie Chrystusie Najwyższym i Wiecznym Kapłanie.

**22 XI** – Uroczyste zakończenie III Synodu Archidiecezji Łódzkiej. Wspólnota seminaryjna uczestniczyła we mszy świętej w bazylice archikatedralnej.

**23–24 XI** – Dni powołaniowe w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego.

**26 XI** – Konwersatorium w Uniwersytecie Łódzkim. Referaty wygłosili: o. prof. dr hab. Celestyn Napiórkowski, *Kościoty w dialogu*; dr Georgij Minčev, *Sakrament małżeństwa w prawosławiu*.

**5–6 XII** – Skupienie miesięczne pod przewodnictwem ks. Jana Jagiełki, ojca duchownego w Wyższym Seminarium Duchownym w Kielcach.

**XII** – I Kongres Ruchów i Stowarzyszeń Archidiecezji Łódzkiej. Powitania i przedstawienia uczestników dokonał ks. dr Sławomir Szczyrba, asystent kościelny Forum Ruchów i Stowarzyszeń Archidiecezji Łódzkiej. Słowo wprowadzające wygłosił arcybiskup Władysław Ziółek. Wykładowcami wprowadzającymi do prac w grupach dyskusyjnych byli: ks. dr Andrzej Perzyński (*Ruchy kościelne i ich teologiczne umiejscowienie*) oraz ks. lic. Grzegorz Dziewulski (*Teologiczne rozumienie świadectwa*).

**9 XII** – Koncert *Nieszpory Ludźmierskie* w bazylice archikatedralnej.

## 1999

**16 II** – Skupieniu miesięcznemu przewodniczył ks. prał. Tadeusz Bednarek, proboszcz par. Miłosierdzia Bożego w Łodzi. Na zakończenie skupienia, podczas mszy świętej, której przewodniczył bp Adam Lepa, przedstawieni zostali kandydaci do diakonatu i kapłaństwa.

**4 III** – Wspólnotowe nieszpory łódzkich seminarów duchownych w gmachu Seminarium Salezjańskiego przy ul. Wodnej.

**6 III** – Sesja z racji jubileuszu 20-lecia pontyfikatu Jana Pawła II. Wykład nt. *Kim właściwie jest Jan Paweł II?* wygłosił ks. prof. dr hab. Tadeusz Styczeń z KUL-u.

**15–20 III** – Rekolekcje wielkopostne alumnów nt. *Uczniostwo – powołanie do bycia uczniami Jezusa Mistrza*. Przewodniczył zespół ewangelizacyjny ze Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Pawła w Kielcach: ks. Marian Królikowski, s. Franciszka i s. Samuela.

**25 III** – Wyższe Seminarium Duchowne wraz z Duszpasterstwem Akademickim „5” zorganizowało wieczór poetycki s. Urszuli Michalak SJK, wykładowcy filozofii bytu w naszym Seminarium.

**28 III** – XIV Światowy Dzień Młodzieży w łączności z Janem Pawłem II.

**16 IV** – Grupa alumnów wzięła udział w dyskusji panelowej na temat pokoju na Bałkanach: *Czy wojna w Kosowie jest sprawiedliwa?* Spotkanie w Duszpasterstwie Akademickim „5” zostało zorganizowane przez ruch *Komunia i Wyzwolenie*. W dyskusji wzięli udział: historyk – prof. dr hab. Wanda Dąbrowska, polityk – Ryszard Mróz, dziennikarz – Łukasz Głowacki, filozof – ks. dr Sławomir Szczyrba.

**17 IV** – Skupieniu miesięcznemu przewodniczył ks. prałat Jerzy Pawlik, duszpasterz polskich emigrantów w Europie Wschodniej, autor książki *Świat wewnętrznej dostojności*.

**29 IV** – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w Pierwszej Ogólnopolskiej Pielgrzymce Wyższych Seminarium Duchownych na Jasną Górę. Przybył z Rzymu kardynał Pio Laghi, prefekt Kongregacji Wychowania Katolickiego.

**4 V** – Spotkanie ze wspólnotą Cenacolo z Medjugorie. Przewodniczył mu ks. Ryszard Grefkowicz, kapłan naszej archidiecezji przebywający w Medjugorie.

**6 V** – Spotkanie wspólnot Seminarium Duchownych naszego miasta w klasztorze Ojców Franciszkanów w Łagiewnikach.

**8 V** – Sympozjum ekologiczne pt. *Być człowiekiem pośród stworzenia, bratem między ludźmi* zorganizowane dla uczczenia jubileuszu 10-lecia istnienia Filii ATK w Łodzi. Referaty wygłosili: ks. prof. René Coste (Paryż), dr Jean-Pierre Ribaut (Strasburg), ks. dr Jan Grzesica (Katowice), prof. Maciej Zalewski (UŁ–Łódź). Organizatorem sympozjum był dyrektor Filii ATK w Łodzi ks. dr Andrzej Świątczak.

**11–13 V** – Konferencja naukowa pt. *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy* zorganizowana przez Katedrę Historii Języka Polskiego i Filologii Słowiańskiej UŁ, Ośrodek Badawczy Myśli Chrześcijańskiej oraz Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi.

**23 V–29 V** – Rekolekcje diakonów w Rogowie przed przyjęciem święceń kapłańskich, przewodniczył ks. dr Sławomir Sosnowski, wykładowca liturgiki w naszym Seminarium i założyciel „Ogniska Miłości”.

**29 V** – W bazylice archikatedralnej święcenia kapłańskie z rąk arcybiskupa Władysława Ziółka otrzymało ośmiu diakonów, wśród nich jeden ze Zgromadzenia Księża Filipinów. Nowo wyświęceni kapłani:

ks. Robert BATOLIK

ks. Adam GRALEK

ks. Jacek KACPRZAK

ks. Robert KUŹMA

ks. Robert NOWAK

ks. Piotr PIEREK

ks. Tomasz POLIŃSKI C.Or.,

ks. Lech STEFANEK

**3 VI** – Uroczystościom Archidiecezjalnego Święta Eucharystii przewodniczył biskup Szczepan Wesoły z Rzymu.

**5 VI** – Duchowe przygotowanie się seminariów duchownych Łodzi do pielgrzymki Ojca Świętego do Ojczyzny. Mszy świętej przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek w kościele Matki Boskiej Zwycięskiej.

**8 VI** – Uroczysta msza święta z racji jubileuszu 25-lecia kapłaństwa: ks. rektora Ireneusza Pękalskiego, ojca duchownego ks. dra Aleksandra Janeczka i ks. dra Henryka Eliasza.

**14 VI** – Wspólnota seminaryjna wzięła udział we mszy świętej i spotkaniu z Ojcem Świętym w Łowiczu.

oprac. ks. Andrzej Perzyński

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH  
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI  
W 1999 ROKU

- ROBERT BATOLIK – Znaczenie prośby Jezusa w J 17, 20–24  
Promotor: ks. dr Eugeniusz Szewc
- ADAM GRALEK – Powołanie Izajasza na tle działalności prorockiej  
Promotor: ks. dr Eugeniusz Szewc
- JACEK KACPRZAK – Koncepcja życia chrześcijańskiego według Anthony’ego de Mello  
Promotor: ks. dr Stanisław Skobel
- ROBERT KUŹMA – Teologiczno-prawne aspekty uczestnictwa wiernych we mszy świętej w świetle prawa kościelnego  
Promotor: ks. dr Ireneusz Pękalski
- ROBERT NOWAK – Jana Pawła II koncepcja praw człowieka w świetle katechez ogłoszonych podczas pielgrzymek do Polski  
Promotor: ks. dr Stanisław Skobel
- PIOTR PIREK – Osobista modlitwa osób tworzących zgromadzenie eucharystyczne  
Promotor: ks. dr Sławomir Sosnowski
- TOMASZ POLIŃSKI – Teologiczno-prawne podstawy wzajemnych relacji pomiędzy Kościołem katolickim a innymi wyznaniem chrześcijańskimi po Soborze Watykańskim II  
Promotor: ks. dr Ireneusz Pękalski
- LECH STEFANEK – Praktyki religijne młodzieży. Studium pastoralne na przykładzie Zespołu Szkół Mechanizacji Rolnictwa w Wolborzu  
Promotor: ks. dr Marek Stępnia

oprac. ks. Sławomir Szczyrba

*Ad Dei gloriam et pacem in terris  
W służbie dla chwały Bożej i pokoju na ziemi*

**KSIĘGA PAMIĄTKOWA KU CZCI  
BISKUPA PROFESORA BOHDANA BEJZE  
W 70. ROCZNICĘ URODZIN**

**SPIS TREŚCI**

|  |     |
|--|-----|
| Słowo wstępne.....   | 5   |
| <b>ROZPRAWY I ARTYKUŁY</b>   |     |
| ks. Sławomir Szczyrba, Rys biograficzny i bibliografia prac biskupa prof. dra hab. Bohdana Bejze.....                                    | 7   |
| bp Bohdan Bejze, O Soborze Watykańskim II.....   | 33  |
| * * *  |     |
| Mieczysław Gogacz, Głosa do tematu pokoju .....  | 69  |
| ks. Józef M. Dołęga, Filozofa religii na XX Światowym Kongresie Filozofii .....  | 79  |
| ks. Stanisław Kowalczyk, Idea sprawiedliwości społecznej w nauce Kościoła .....  | 83  |
| Mieczysław A. Krąpiec OP, Teatr jako sposób życia człowieka .....  | 97  |
| Andrzej Maryniarczyk SDB, Człowiek – istota otwarta na transcendencję .....  | 105 |
| Edmund Morawiec CSSR, Uwagi o scholastycznym nurcie filozofii w średniowieczu ....   | 119 |
| ks. Piotr Moskał, Problem poznania Boga na drodze rozumowania .....  | 139 |
| Urszula Michalak ursz. SJK, Czy religii potrzebna jest metafizyka?.....  | 157 |
| Edward Nieznański, Aksjomatyczna teoria Absolutu Osobowego .....   | 169 |
| Zbigniew Łepko SDB, Odpowiedzialność w badaniach naukowych .....   | 181 |
| Tadeusz Styczeń SDB, Kim właściwie jest Jan Paweł II? .....  | 195 |
| Zofia J. Zdybicka ursz. SJK, Alienacja zasadnicza: człowiek bogiem .....   | 207 |
| * * *  |     |
| Grzegorz M. Bartosik OFM Conv., Kapłaństwo w promieniach Niepokalanej. Cechy charakterystyczne kapłaństwa św. Maksymiliana Kolbego ..... | 223 |
| Paweł Chojnacki, „Droga wiary” w Listach św. Pawła .....   | 233 |
| bp Bronisław Dembowski, Maryja – pierwsza Charyzmatyczka. Rozważania teologiczno-pastoralne .....  | 251 |
| ks. Jan Jachym, „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich...” (Rdz 1, 27) .....  | 259 |
| ks. Jan Jachym, Jezus o Aniołach .....   | 265 |
| ks. Andrzej Kociołek, Trynitarno-zbawczy charakter Kościoła podstawą eklezjalnego ukięrunkowania współczesnej katechezy.....             | 273 |
| ks. Grzegorz Leszczyński, Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej .....   | 287 |
| ks. Andrzej Perzyński, Jedyność i powszechność posłannictwa Jezusa Chrystusa .....   | 299 |
| ks. Stanisław Skobiel, Moralność błogosławieństw (W pierwszą rocznicę śmierci ks. prof. Bernharda Häringa).....                          | 315 |
| ks. Jan Słomka, System i nadzieja .....  | 333 |
| Violetta Przerembaska, Korelacje między tekstem biblijnym a jego wielogłosowym opracowaniem w muzyce dawnej .....                        | 343 |

\* \* \*

|   |     |
|---|-----|
| ks. Stanisław Grad, Rozwój sieci parafialnej w Łodzi w okresie międzywojennym .....   | 365 |
| ks. Mieczysław Różański, Sieć parafialna w archidiecezji łódzkiej w świetle <i>Liber Beneficiorum</i> Jana Łaskiego .....         | 379 |
| ks. Piotr Zwoliński, Parafia pierwszą linią frontu walki z klerem .....   | 395 |
| ks. Piotr Zwoliński, Najstarsze dewocjonalia studziańskie jako wyraz kultu Obrazu Matki Bożej Świętorodzinnej w Studziannie ..... | 407 |

## SPRAWOZDANIA I RECENZJE

|  |     |
|--|-----|
| ks. Jan Jachym, Ekumeniczne Dni Biblii w Łodzi w 1998 roku ..... | 411 |
|--|-----|

\* \* \*

|   |     |
|---|-----|
| ks. Tadeusz Sikorski: bp Adam Lepa, <i>Mity i obrazy</i> , Wydawnictwo Archidiecezjalne Łódzkie, Łódź 1999, ss. 95 .....  | 412 |
| ks. Tadeusz Sikorski, „ <i>Wszystko, co uczyniliście...</i> ”. <i>Z siostrą Małgorzatą rozmawia Michał Okoński</i> , Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, ss. 208 .....   | 413 |
| ks. Tadeusz Sikorski: <i>Teologia i życie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora dra hab. Jana Kowalskiego z racji 40-lecia kapłaństwa i 35-lecia pracy naukowej</i> , Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne <i>Regina Poloniae</i> , Częstochowa 1994, ss. 519 .....  | 415 |
| ks. Tadeusz Sikorski: B. a., <i>Synteza moralności katolickiej w pytaniach i odpowiedziach</i> , Wydawnictwo Jedność, Kielce 1999, ss. 120 .....  | 416 |
| ks. Tadeusz Sikorski: „Anamnesis” nr 16, <i>Jak przekazywać wiarę dzisiaj? Kerygmat – katecheza – Dialog wiary – Mystagogia</i> , Wydawnictwo Diecezjalne <i>Hodie</i> , Sandomierz 1998, ss. 104 .....   | 417 |
| ks. Tadeusz Sikorski: Gustave Martelet, <i>Zapomniany Sobór?</i> , tłum. I. Bobbé, Wydawnictwo M – Znak, Kraków 1997, ss. 127 .....   | 419 |
| ks. Tadeusz Sikorski: <i>Tożsamość i metodyka nauczania teologii moralnej</i> , red. ks. J. Nagórny, A. Deredziuk OFM Cap., Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 1997, ss. 175; <i>Teologia moralna wobec współczesnych zagrożeń</i> , red. ks. J. Nagórny, A. Deredziuk OFM Cap., Wydawnictwo Diecezjalne <i>Hodie</i> w Sandomierzu, Lublin 1999, ss. 166 ..... | 421 |
| ks. Stanisław Skobel: Mark O’Keefe OSB, <i>Etyka a duchowość</i> , tłum. K. i M. Romankowie, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, ss. 186 .....  | 424 |
| ks. Stanisław Skobel: Olivier Clément, <i>Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopoetyki ciała</i> , tłum. M. Żurawska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1999, ss. 123 .....   | 425 |
| ks. Jan Słomka: Ks. Roman Murawski SDB, <i>Wczesnochrześcijańska katecheza (Do Edyktu Mediolańskiego – 313 r.)</i> , Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 1999, ss. 238 .....  | 427 |
| ks. Sławomir Szczyrba: Ewa Podrez, <i>Moralne uzasadnienie tolerancji</i> , Wydawnictwo ATK, Warszawa 1999, ss. 341 .....   | 429 |

## Z ŻYCIA SEMINARIUM

|  |     |
|--|-----|
| Diariusz wydarzeń seminaryjnych lipiec 1998 – czerwiec 1999 .....                          | 433 |
| Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 1999 ..... | 437 |



*Ad Dei gloriam et pacem in terris*  
*À la gloire de Dieu et la paix sur la terre*

MÉLANGES EN L'HONNEUR DE MONSIEUR PROFESSEUR  
BOHDAN BEJZE EN SA 70<sup>e</sup> ANNIVERSAIRE

TABLE DES MATIÈRES

|   |     |
|---|-----|
| Avant – propos.....   | 5   |
| DISSERTATIONS ET ARTICLES   |     |
| Sławomir Szczyrba, La vie et l'oeuvre de Mgr prof. Bohdan Bejze .....   | 7   |
| Mgr Bohdan Bejze, Aperçu sur le Concile Vatican II.....   | 33  |
| * * *   |     |
| Mieczysław Gogacz, Une voix au sujet de la paix .....   | 69  |
| Józef M. Dołęga, Philosophie de la religion au cours du XX <sup>e</sup> Congrès Mondial de la Philosophie .....                 | 79  |
| Stanisław Kowalczyk, Idée de justice sociale dans l'enseignement social de l'Église.....  | 83  |
| Mieczysław A. Krąpiec, Théâtre en tant que mode de vie de l'homme .....   | 97  |
| Andrzej Maryniarczyk, L'Homme – être ouvert à la transcendance .....  | 105 |
| Edmund Morawiec, Quelques remarques à propos du courant scolastique dans la philosophie médiévale.....                          | 119 |
| ks. Piotr Moskał, Possibilité de connaître Dieu en voie raisonnement.....   | 139 |
| Urszula Michalak, La religion a-t-elle besoin de la métaphysique? .....   | 157 |
| Edward Nieznański, Théorie axiomatique de l'Absolu Personnel .....  | 169 |
| Zbigniew Łepko, Responsabilité dans les recherches scientifiques.....   | 181 |
| Tadeusz Styczeń, Qui est en vérité Jean Paul II? .....  | 195 |
| Zofia J. Zdybicka, Alienation principale: l'homme se croit Dieu.....  | 207 |
| * * *   |     |
| Grzegorz M. Bartosik, Sacerdoce en rayons de la Vierge. Caractéristique du sacerdoce du Saint Maximilien Kolbe.....             | 223 |
| Paweł Chojnacki, “La Voie de la foi” dans les “Épîtres” de Saint Paul.....  | 233 |
| Mgr Bronisław Dembowski, Charismes de Vierge-Marie. Réflexions théopastorales.....  | 251 |
| Jan Jachym, “Il créa l'homme et la femme” (Gen. I, 27).....   | 259 |
| Jan Jachym, Enseignement de Jésus sur les anges.....  | 265 |
| Andrzej Kociołek, Caractère trinitaire et salutaire de l'Église comme fondement des cours contemporains du catéchisme .....     | 273 |
| Grzegorz Leszczyński, Ministre extraordinaire de l'Eucharistie.....   | 287 |
| Andrzej Perzyński, Unité et universalité de la mission de Jésus-Christ.....   | 299 |
| Stanisław Skobel, Sens moral des bénédictions (à l'occasion de la première anniversaire du décès du prof. Bernhard Häring)..... | 315 |
| Jan Słomka, Système et espérance.....   | 333 |
| Violetta Przerembska, Corélations entre le texte biblique et sa forme polyphonique dans la musique ancienne.....                | 343 |

\* \* \*

|  |     |
|--|-----|
| Stanisław Grad, Développement des paroisses au temps entre les Guerres à Łódź.....   | 365 |
| Mieczysław Różański, Les Paroisses dans l'archidiaconat de Uniejów à la lumière de <i>Liber Beneficiorum</i> de Jan Łaski..... | 379 |
| Piotr Zwołiński, Paroisse – la première ligne du front de bataille contre le clergé.....                                       | 395 |
| Piotr Zwołiński, Les plus anciens objets de dévotion comme témoignage de culte du tableau de la Vierge à Studzianna.....       | 407 |

## COMPTES-RENDUS ET CRITIQUES

|   |     |
|---|-----|
| Jan Jachym, Les journées oecuméniques consacrées à la Bible à Łódź en 1998..... | 411 |
|---|-----|

\* \* \*

|   |     |
|---|-----|
| Tadeusz Sikorski: Mgr A. Lepa. <i>Mythes et images</i> , WAŁ, Łódź 1999, pp. 95.....  | 412 |
| Tadeusz Sikorski: "Tout ce que vous avez fait". Avec <i>Seur Małgorzata parle Michał Okoński</i> , Znak, Kraków 1999, pp. 208.....  | 413 |
| Tadeusz Sikorski: <i>Théologie et vie. Mélanges en l'honneur de prof. Jan Kowalski à l'occasion de 40<sup>e</sup> anniversaire de son sacerdoce et de 35<sup>e</sup> anniversaire de ses recherches scientifiques</i> , Częstochowa 1994, pp. 519.....            | 415 |
| Tadeusz Sikorski: B. a. <i>Synthèse de la morale chrétienne en questions et réponses</i> , Kielce 1999, pp. 120.....  | 416 |
| Tadeusz Sikorski: "Anamnesis" 16. <i>Comment transmettre la foi aujourd'hui? Kerygme – Cathéchèse – Dialogue de foi - Mystagogie</i> , Sandomierz 1998, pp. 104.....  | 417 |
| Tadeusz Sikorski: Gustave Martelet. <i>N'oublions pas Vatican II</i> , trad. polonaise I. Bobbé, Kraków 1997, pp. 127.....  | 419 |
| Tadeusz Sikorski: <i>Identité et méthodes dans l'enseignement de la théologie morale</i> , red. J. Nagórny, A. Deredziuk, Lublin 1997, pp. 175; <i>Théologie morale face des dangers contemporains</i> , red. J. Nagórny, A. Deredziuk, Lublin 1999, pp. 166..... | 421 |
| Stanisław Skobel: Mark O'Keefe. <i>Éthique et spiritualité</i> , trad. polonaise K. et M. Roman-kowie, Editions WAM, Kraków 1998, pp. 186.....  | 424 |
| Stanisław Skobel: Olivier Clément. <i>Corps de mort et de gloire. Petite introduction à une théopoétique du corps</i> , trad. polonaise M. Żurawska, Warszawa 1999, pp. 123.....  | 425 |
| Jan Słomka: Roman Murawski. <i>Cathéchèse au temps des premiers chrétiens (jusqu'à l'Édit de Milan de 313)</i> , Płock 1999, pp. 238.....   | 427 |
| Sławomir Szczyrba: Ewa Podrez. <i>Justification morale de la tolérance. Étude de l'éthique personaliste</i> , ATK, Warszawa 1999, pp. 341.....  | 429 |

## NOUVELLES DU SÉMINAIRE

|   |     |
|---|-----|
| Chronologie des événements au Séminaire: juillet 1998 – juin 1998.....    | 433 |
| Régistre des mémoires de maîtrise écrits au Séminaire à Łódź en 1999..... | 437 |