

Kryzys i prawda

Imperatywy przywrócanego porządku



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 75

Redaktor serii:
Ks. ARTUR MALINA

Kryzys i prawda

Imperatywy przywracanego porządku

Redakcja naukowa
ks. Grzegorz Noszczyk,
ks. Cezary Smuniewski



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2013

© 2013 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Redakcja naukowa:

ks. Grzegorz Noszczyk, ks. Cezary Smuniewski

Recenzenci:

ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

prof. dr Franco Verdona – Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Genova

Korekta:

Agnieszka Skórzewska

ISSN 1643-0131

ISBN 978-83-7030-907-7

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Śląskiego

ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

tel. (0-32) 356 90 56

faks (0-32) 356 90 55

internet: www.wtl.us.edu.pl

e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice

tel.: (0-32) 355 48 00

faks: (0-32) 259 78 25

e-mail: redakcja@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Łamanie tekstu i przygotowanie do druku:

Krzysztof Krawczyk

Druk i oprawa:

Drukarnia G.S. Sp. z o.o.

ul. Zabłocie 43

Kraków

SPIS TREŚCI

Wstęp.....	7
<i>Giulio Maspero</i>	
LOGOS E FILIAZIONE: LA CRISI ETICO-EDUCATIVA ATTUALE.....	16
<i>Gianfranco Calabrese</i>	
LA CHIESA E L'EDUCAZIONE DELLA PERSONA. NELLA SOCIETÀ EUROPEA CONTEMPORANEA: TRA CRISI E PROPOSTA.....	28
<i>Jacek M. Połowianiuk</i>	
LE CRISI DEI SACERDOTI E LA FORMAZIONE SEMINARISTICA.....	44
<i>Janusz Królikowski</i>	
KRYZYS W KOŚCIELE I DROGI WYJŚCIA. PROPOZYCJE CZERPANE Z HISTORII KOŚCIOŁA.....	60
<i>Krzysztof Nowacki</i>	
„TRUDNA JEST TA MOWA”. KRYZYS DIALOGU?.....	72
<i>John Wauck</i>	
COMMUNICATIONS IN THE THIRD MILLENNIUM: CRISIS OR NEW SPRINGTIME?.....	84
<i>George J. Woodall</i>	
CRISIS IN MORAL THEOLOGY.....	92
<i>Bartosz Kuczmarski</i>	
KRYZYS W RELACJI MIĘDZY CHRYSOLOGią A LITURGIĄ. PROBLEM Z CHRYSOLOGICZNYM FUNDAMENTEM LITURGII.....	112
<i>Grzegorz Maj</i>	
PNEUMATOLOGIA W KRYZYSIE?.....	126

Tomasz Szyszka

PRZYCZYNY ORAZ SPOSOBY ZARADZANIA SYTUACJOM KRYZYSOWYM
W SYSTEMIE REDUKCJI JEZUICKICH W MAYNAS..... 148

Grzegorz Noszczyk

DEMOGRAPHIC ASPECTS OF FAMILY CRISIS IN THE AGE OF THE
RECESSION..... 166

Piotr Paweł Nogał, Zenon Trejnis

KRYZYS CZY ROZWÓJ. Z BADAŃ NAD POZYCJĄ WOJSKA W POLSKIEJ
RZECZPOSPOLITEJ LUDOWEJ W LATACH 1944-1989..... 176

Marek Andrzej Kociński

O KRYZYSACH POWIĄZANYCH Z MATEMATYKĄ JAKO NAUKĄ MYŚLENIA
I NARZĘDZIEM OPISU RZECZYWISTOŚCI..... 192

Marian Szymonik

ABY PRZEZWYCIĘŻYĆ KRYZYS CZŁOWIECZEŃSTWA. HUMANIZM
TOMISTYCZNY W SŁUŻBIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA..... 208

Cezary Smuniewski

COME VINCERE LE AVVERSITÀ? L'ATTUALITÀ DEL PENSIERO
DEL BEATO JERZY POPIELUSZKO NEL SUPERAMENTO DELLE CRISI
CONTEMPORANEE..... 224

NOTY O AUTORACH..... 243

WSTĘP

Mówi się, że jeśli czegoś nie ma w internecie, to – być może – to coś nie istnieje. Podobnie rzecz wygląda z kryzysami. Jeśli jakiejś rzeczywistości nie dotyka kryzys, to – być może – ona również nie istnieje. Słowo „kryzys” jest często obecne w wypowiedziach na temat ekonomii, stosunków międzynarodowych, aktywności człowieka, jego kondycji zdrowotnej i duchowej, wydarzeń historycznych, religii, przyrody itp. Kryzys – jak się okazuje – może dotyczyć nawet magików i kuglarzy, o czym pisał wybitny polski poeta Konstanty Ildefons Gałczyński w wierszu pod znamienym tytułem *Kryzys w branży szarlatanów*. Ponieważ różne produkty głośno reklamowane przez umieszczonych w tytule szarlatanów nie cieszyły się jednak oczekiwanym popytem, poeta zakończył swój utwór w konwencji modlitewnej: „Ale krzyk nie pomaga, / wszyscy mówią, że blaga, / sztuczki w diabelskim pudle. / Więc Ty, Najświętsza Panno, / dopomóż szarlatanom, / by nie pomarli zimą jak wróble”.

Wyjątkowo interesująco postrzegał różne kryzysy ks. profesor Józef Tischner. Zapytany niegdyś w wywiadzie, czy przeżywał kiedykolwiek kryzys wiary, odpowiedział – jak to zwykł był czynić – zaskakująco i intrygująco: „Nie. A właściwie rzekłbym paradoksalnie, że w moim przypadku sama wiara jest kryzysem. Wiara to rdzeń życia. A życie to ciągle obumieranie i powstawanie na nowo. Stawiam sobie mnóstwo pytań, które kwestionują wiarę, ale one są częścią wiary. Gdy kochający pyta: Czy naprawdę mnie kochasz? jego pytanie należy do istoty miłości i jest znakiem jej kryzysu. Ale z drugiej strony jest w tym pytaniu jakaś radość płynąca z wiary, że odpowiedź przyniesie potwierdzenie”¹. Jeżeli iść w kierunku wyznaczonym przez myśl ks. Tischnera, to kryzys wydaje się nie tyle destrukcyjnym wydarzeniem, co raczej wielką siłą budzącą i zachęcającą człowieka, aby bardziej kochał, bardziej wierzył, bardziej żył i – wreszcie – bardziej był.

Współczesna refleksja teologiczna, nieunikająca słowa „kryzys”, niejako wpisuje się w „świat kryzysów”. Gdy jednak teolog mówi o kryzysie, to bardzo często oznacza, że chce mówić o nadziei, o dobrej przyszłości. Czytelny przykładem może być tu Joseph Ratzinger. W jednym z wykładów na temat posługi kapłańskiej podjął on analizę sytuacji Kościoła po II Soborze Watykańskim i refleksję nad reformami wówczas zapoczątkowanymi. Zwrócił uwagę nie tylko na relację między tradycją a nowością, ale – co wydaje się kwestią zasadniczą – na twórcze napięcie między kryzysem a nadzieją: „W wizji Soboru odnowa mieściła w sobie w równej mierze ciągłość i zmianę, ale w rewolucyjnym klimacie owych lat już tylko zmiana zdawała się dawać nadzieję; wszystko, co przekazała tradycja,

¹ *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 1999, s. 9-10.

uchodziło teraz za balast, za pęta i zagrożenie, od których należało się wreszcie uwolnić. Tak więc godzina odnowy stała się najpierw godziną kryzysu”². Czy takie ujęcie problematyki kryzysu nie oznacza, że kryzys w teologii jest zwiastunem czegoś nie tylko pozytywnego, ale lepszego? Konieczna wydaje się potrzeba głębokiej i twórczej refleksji nad „godziną kryzysu”, jej źródłem i siłą. To połączenie „kryzysu” z „nadzieją” jest obecne w całej myśli Josepha Ratzingera. Już bowiem jako Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*, w której pisze również o kryzysie, bardzo mocno akcentuje nadzieję. Wynika to nie tylko z faktu, że cały dokument traktuje o nadziei, lecz także z tego, że w świecie różnych przemijających kryzysów nadzieja pozostaje nieprzemijającą wartością. Gdy zatem Autor encykliki mówi o „aktualnym kryzysie wiary”, to łączy go z „kryzysem chrześcijańskiej nadziei”³. Również podejmując temat ludzkiego cierpienia, ten papież nie tylko mówi o nadziei, lecz także o pozytywnym rozwiązaniu kryzysów⁴.

Jak zatem rozumieć kryzysy, nie tylko te dotyczące zagadnień religijnych? Może należy pójść za wskazaniem Waltera Kaspera? Twierdzi on, że „kryzys” należy widzieć „jako wyzwanie, *kairos*, czyli sytuację daną i narzuconą przez Boga po to, aby ją przyjąć i kształtować”⁵. Teologicznej refleksji o *kairosie* w kontekście kryzysów podjął się także protestancki teolog Paul Tillich⁶. W teologii *kairos* oznacza czas, w którym Bóg działa, czas naznaczony Jego obecnością, Jego pełnią i Jego łaską. W Kościołach Wschodnich czas liturgii to właśnie *kairos*. Nie sposób pominąć tu kontekstu wykraczającego poza Biblię i poza teologię. Na myśl przychodzi tu chociażby uskrzydłony Kairos – jeden z greckich bożków, najmłodszy syn Zeusa. W starożytności przedstawił go Lizyp, nadworny rzeźbiarz Aleksandra Wielkiego. Kairosa można też oglądać w różnych ujęciach nie tylko w londyńskim British Museum, lecz także w Turynie, w Palazzo Medici we Florencji, w katedrze w Torcello, oraz w przyklasztornym muzeum w Trogirze w Chorwacji. Zawsze wygląda tak, jakby był gdzieś przelotem. Zazwyczaj trzyma wagę, jest łysy z tyłu głowy, a zarazem ma nieproporcjonalnie długą powiewającą grzywkę. Jeśli się już zatrzymał, to stoi na palcach, aby nawet nie sprawiać wrażenia bezruchu. W wieku XVI Francesco Salviati w rzymskim Palazzo Sacchetti przedstawił go nieco inaczej: pochylonego i jakby nieoczekiwanie zatrzymanego. Ale to tylko pozór. Włosy jednak są jeszcze rozwiane. Nie stoi w miejscu. Nie ma w nim nic z bezruchu. Nadal jest ulotny. Bo wszyscy, których mijał, mieli jedynie krótką chwilę, by go uchwycić, a wraz z nim uchwycić swoją szczęśliwą szansę. Skrzydła, zarówno te na plecach, jak i te mniejsze przy kostkach u stóp, sprawiają, że ciągle jest tym, który mija człowieka, a gdy tak już się stanie, nie można go złapać. Myśleli o nim nie tylko starożytni. Starożytny Kairos stał się także tematem

² J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 251.

³ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, 17.

⁴ Por. *idem*, 39.

⁵ W. Kasper, *Śługa radości. Życie i posługa kapłańska*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2009, s. 9.

⁶ Por. P. Tillich, *The Interpretation of History*, New York 1936.

dla Jana Tzetzesa, dwunastowiecznego bizantyjskiego teologa historyka i pisarza. Gdy dziś myślimy o różnych kryzysach, to czy nie powinniśmy rozejrzeć się uważnie? Może mityczny Kairos właśnie zamierza zatrzymać się na chwilę, a my będziemy mogli go chwycić za włosy. Wykorzystamy okazję i kryzys stanie się wówczas szansą.

Czym są zatem kryzysy? Chrześcijaństwo od samego początku doświadcza trudnych sytuacji, o których można by powiedzieć, że są kryzysowe, a zarazem doświadcza takich wydarzeń, które trzeba uchwycić i zrozumieć. Historia uczy, że często były to momenty zwrotne, po których spełniały się pokładane wcześniej nadzieje. Jeśli dobrze wykorzystamy „godziny kryzysu”, może już niebawem będziemy mogli cieszyć się spełnioną nadzieją, którą one zapowiadają.

Niniejsza publikacja, zatytułowana *Kryzys i prawda. Imperatywy przywracania porządku*, jest próbą interdyscyplinarnego zdiagnozowania wielorakich kryzysów pojawiających się w różnorodnych dziedzinach życia, dającą jednocześnie wskazówki, jak z owych opresji wyjść w zgodzie z klasycznym rozumieniem wiary i nauki. Autorzy publikacji reprezentują różnorodne dziedziny wiedzy i aż czternaście, zarówno krajowych, jak i zagranicznych, ośrodków akademickich, co bez wątpienia pozwala na pogłębioną analizę zjawiska kryzysu.

Książkę otwiera artykuł Giulia Maspero poświęcony współczesnemu kryzysowi etyczno-wychowawczemu *Logos i relacja synowska: współczesny kryzys etyczno-wychowawczy*. [Logos e filiazione: la crisi etico-educativa attuale]. Autor, analizując kondycję dzisiejszego człowieka, wskazuje na jego egzystencjalne ubóstwo przejawiające się w przekonaniu, że wszystko jest dozwolone, a religia i wiara wydają się niepotrzebne. Tymczasem podstawą kultury jest moralność. Propozycja odczytania współczesnego kryzysu etyki w świetle pojęcia Logosu prowadzi do konkluzji, że międzyludzka komunikacja potrzebuje wspólnego języka – opartego na tradycji – bez którego traci się możliwość wspólnotowego życia i przekazywania doświadczeń. W takim kontekście z coraz większą siłą staje się widoczna wizja chrześcijańskiej moralności, gdzie Bóg jest w ciągłej relacji z Synem, a On z Ojcem. Człowiek jest obrazem Boga, będącego w ciągłej relacji z pozostałymi Osobami i człowiekiem. Dlatego też wychowanie powinno bazować na relacji z innymi.

W kręgu zagadnień dotyczących problematyki wychowania pozostaje także tekst Gianfranca Calabrese zatytułowany *Kościół i wychowanie we współczesnym społeczeństwie europejskim: między kryzysem a propozycją*. [La chiesa e l'educazione della persona nella società europea contemporanea: tra crisi e proposta]. Autor diagnozuje kryzys formacyjny, zarówno w Kościele, jak i społeczeństwie, przez pryzmat rodziny jako miejsca przekazywania i doświadczania fundamentalnych wartości, które na przestrzeni wieków kształtowały osobę ludzką i zachodnie społeczeństwo. Istotne jest stwierdzenie, że kryzys nie ma tu podłoża jedynie ekonomicznego, lecz dotyczy przede wszystkim kultury, ponieważ dotyka dwóch środowisk – społeczeństwa i Kościoła – które spełniały dotychczas rolę wychowawcze i formacyjne. U podstaw tej sytuacji leży niekompletna i ideologicznie

bezrefleksyjna wizja antropologiczna, czyli sposób poznawania człowieka, jego roli w historii i w dziejach świata, jego relacji z innymi, z Bogiem. Aby ponownie odkryć wartość postrzegania człowieka w sposób integralny, konieczny jest powrót do idei, jaką zaproponowało chrześcijaństwo, które wywarło ogromny wpływ na kulturę europejską. Istotnym jest więc odzyskanie i wykorzystanie pedagogiki chrześcijańskiej, wyrażającej konkretną wizję antropologiczną.

Również formacji, choć tym razem seminaryjnej, poświęcony jest artykuł Jacka M. Połowianiuka zatytułowany *Kryzys kapłanów i formacja seminaryjna* [Le crisi dei sacerdoti e la formazione seminaristica], w którym autor podejmuje temat kryzysów w życiu kapłańskim. Formacja seminaryjna ma bezpośredni wpływ nie tylko na życie i posługę kapłańską, lecz wpaja także umiejętność zarządzania wielu kryzysom, które spotykają kapłanów. Autor sugeruje, że formacja winna być w seminariach prowadzona w taki sposób, aby uczyła przewyższać przyszłe potencjalne kryzysy kapłańskie. Sposobem realizacji tego postulatu jest kompleksowa edukacja skoncentrowana na formacji chrystologicznej, ludzkiej, eklezjalnej, duchowej, intelektualnej i duszpasterskiej. Akcent położony na formację chrystologiczną i wynikającą z niej formację eklezjalną powinien skutkować integracją całego procesu przygotowania kandydata do kapłaństwa.

Kryzys w Kościele i drogi wyjścia. Propozycje czerpane z historii Kościoła to tytuł artykułu Janusza Królikowskiego. Kryzys oznacza jakieś załamanie się fundamentalnej tożsamości. W tym znaczeniu można mówić o „kryzysie w Kościele”, mając na względzie jego wymiar ludzki i zewnętrzny. W wymiarze boskim Kościół nie podlega kryzysowi. Wychodząc z tego założenia, możemy wskazać w dzisiejszym Kościele trzy sfery kryzysu: liturgia, władza i wiara. W niektórych wypadkach te przejawy kryzysu są bardzo wyraźne i ekspansywne. Mając na względzie znalezienie rozwiązania obecnego kryzysu, autor proponuje wykorzystanie historycznych doświadczeń. Pokazuje najpierw, że w dziejach Kościoła kryzys jawi się jako pewne stałe doświadczenie, czasami przyjmując powszechny zakres.

Takie kryzysy miały na przykład miejsce w Kościele w wieku IV, gdy nastąpił tak zwany „zwrot konstantyński”, czy też w wieku XVI, gdy Kościół uległ skrajnemu sklerykalizowaniu. Mimo wszystko Kościół ocalił swoją tożsamość i wzmocnił się w pełnionej misji. Lekcja historii mówi, że było to możliwe, gdyż postawił po pierwsze na zachowanie, nawet jeśli w uproszczonej formie teologicznej, dziedzictwa objawionego; po wtóre na wzmocnienie władzy w Kościele, pogłębiając jej rozumienie teologiczne; i wreszcie ożywiał liturgię jako podstawowy przejaw życia Kościoła. Ta lekcja wypływająca z historii jawi się jako adekwatna możliwość reagowania na współczesny kryzys w Kościele.

Krzysztof Nowacki w studium o znamienym tytule *Trudna jest ta mowa. Kryzys dialogu?*, zwraca uwagę na relacje Kościoła ze światem, bardziej szczegółowo, duchownych ze świeckimi. Autor podkreśla widoczny przełom, jaki nastąpił po *Vaticanium II* w teologii, ekumenizmie oraz dialogu międzyreligijnym. Nieco inaczej jest z dialogiem wewnątrzkościelnym. Trudności zauważa się już

na poziomie komunikacji werbalnej pomiędzy duchownymi a wiernymi. W treści artykułu znajdziemy także próbę odpowiedzi na pytanie: Jak dziś głosić Słowo Boże? Młodym rygorystyczny, a czasami archaiczny język nie zawsze odpowiada. Nieco inaczej – na co zwraca uwagę autor publikacji – tę kwestię widzi starsze pokolenie. Oni chcą słyszeć wyraźnie i dobitnie. Kościół traktują jako „ostatnią deskę ratunku” na szerzący się w świecie liberalizm, wszechobecną psychologię oraz ciągle mówienie tylko o pozytywnym myśleniu i nastawieniu do życia. Czy taki stan jest wynikiem kryzysu dialogu, czy raczej stanem na straży objawienia, które nie zawsze idzie w parze z dzisiejszym światem zdominowanym przez laksyzm moralny, liberalizm, współczesną „nowomowę”? Odpowiedź nie jest jednoznaczna. Jednak wniosek wydaje się oczywisty. Dialog to niewątpliwie jedna z wielu dróg prowadzących do porozumienia, który nieustannie powinien być prowadzony i pogłębiany.

W kręgu zagadnień dotyczących dialogu pozostaje również publikacja zatytułowana *Komunikacja w trzecim millenium. Kryzys czy nowa wiosna?* [Communications in the Third Millennium: Crisis or New Springtime?]. John Wauck, opisując zmiany związane z obecnym szybkim rozwojem technologii, zwłaszcza Internetu i funkcjonujących w nim portali społecznościowych, zwraca uwagę, że współczesne społeczeństwo otrzymuje dziś o wiele większą ilość wiadomości niż kiedykolwiek, jednak z powodu braku źródeł informacji lub ich ogromu. wybór źródeł, ludzie nie przyswajają tych danych, a tym bardziej nie poddają ich należytej analizie. Zmieniło to także model relacji społecznych, które coraz bardziej oparą się na tak zwanym „kontakcie online”. Nie może to iść w parze z fundamentalnym aspektem życia Kościoła, który jest osadzony na kontaktach personalnych. Ów szybki rozwój technologii, z jednej strony niosący ze sobą zagrożenia demoralizacji i przestępczości w sieci, daje jednak także ogromne szanse ewangelizacyjne. Paradoksalnie, właśnie odmienność Kościoła katolickiego, polegająca na wadze, jaką przywiązuje on do osobistej relacji, może być zachętą dla ludzi rozczarowanych obecnie zyskującymi na popularności modelami komunikacji.

Na *Kryzys w teologii moralnej* [Crisis in moral theology] zwraca uwagę autor kolejnego artykułu – George J. Woodall. Przedmiotem publikacji jest kryzys teologii moralnej, którego jesteśmy świadkami w ostatnim pięćdziesięcioleciu. Autor opisuje źródła tego kryzysu, analizując dokumenty Kościoła i literaturę przedmiotu. Woodall w swojej rozprawie charakteryzuje elementy kryzysu teologii moralnej, jednocześnie odnosząc się do różnic pomiędzy „prawdą moralną” i „normami moralnymi”. Ważne miejsce w rozważaniach na temat kryzysu w teologii moralnej zajmują ludzka natura i sumienie.

Pozostając w obszarze kryzysu w teologii, Bartosz Kuczmarski prezentuje studium zatytułowane *Kryzys w relacji między chrystologią a liturgią. Problem z chrystologicznym fundamentem liturgii*. Autor zajmuje się kwestią relacji, jaka zachodzi między refleksją chrystologiczną a liturgiczną, i pyta: na ile obecnie przeżywana liturgia otwiera nas na tajemnice Jezusa Chrystusa? Czy świadomość

liturgiczna jest wystarczająco zakorzeniona w fundamencie chrystologicznym, jakim jest dogmat chalcedoński? Autor rozważa, czy kryzys w liturgii nie wynika z zachwiania tej relacji. Powołując się na myśl Benedykta XVI, autor stara się ukazać pewne kierunki, które mogą na nowo naświetlić nierozłączność liturgii i chrystologii. Dobrze rozumiana i celebrowana liturgia zawsze powinna prowadzić, z całym bogactwem dogmatycznym, do kontemplacji Jezusa Chrystusa, do spotkania z Osobą Pana, które umożliwia uwielbienie Trójcy Świętej.

Również o kryzysie w teologii, tym razem w zakresie dogmatyki, pisze Grzegorz Maj w artykule zatytułowanym *Pneumatologia w kryzysie?* Autor zwraca uwagę, że chociaż ostatnie dziesięciolecia były dla pneumatologii bardzo korzystne i owocne, pytanie, które jest jednocześnie tytułem jego opracowania, pozostaje wciąż aktualne. Nie należy go traktować jako krytyki aktualnego dorobku teologii, ale jako próbę uwypuklenia tych obszarów teologii, które już otrzymały bądź ciągle potrzebują pogłębienia w kontekście nauki o Duchu Świętym. Publikacja traktuje o pneumatologicznym kryzysie w trzech wymiarach. Najpierw zaprezentowana jest aktualna dyskusja dotycząca kwestii związanych bezpośrednio z Osobą Ducha Świętego, Jego pochodzeniem i relacją z Ojcem; jest to niejako próba określenia tożsamości Parakleta. Druga część opracowania poświęcona jest intymnej relacji Pocieszyciela z Synem, ze zwróceniem szczególnej uwagi na Ich jedność w dziele zbawienia. Kolejna część artykułu traktuje o pneumatologii w jej relacji do eklezjologii. Na końcu znajduje się podsumowanie owych obszarów, prezentujące jednocześnie perspektywy, jakie rysują się przed aktualną nauką pneumatologiczną. Autor utrzymuje, że jest niezwykle istotne, aby dokonywać nieustannej refleksji o Pocieszycielu, gdyż może to pomóc zrozumieć procesy zachodzące w świecie i człowieku, w Kościele i kulturze.

O historycznym już kryzysie związanym z działalnością misyjną Kościoła w tekście zatytułowanym *Przyczyny oraz sposoby zaradzania sytuacjom kryzysowym w systemie redukcji jezuickich w Maynas* pisze Tomasz Szyszka. Autor zaznacza, że działalność misyjna Towarzystwa Jezusowego w ramach projektu tzw. „redukcji jezuickich” w XVII i XVIII wieku budziła i budzi do tej pory spore zainteresowanie, ale też wiele kontrowersji. Jezuicy misjonarze z wielką konsekwencją oraz determinacją realizowali projekt zakładania wiosek misyjnych (redukcji), w celu cywilizowania, ewangelizowania oraz ochrony Indian. To jezuickie przedsięwzięcie, zakrojone na bardzo szeroką skalę i obejmujące cały Nowy Świat, niejako siłą rzeczy ocierało się o rozmaite sytuacje kryzysowe, dotyczące życia i pracy samych misjonarzy, jak również Indian mających z nimi kontakt. Inna płaszczyzna, na której pojawiało się bardzo wiele napięć, to sfera społeczno-kulturowa i polityczna społeczeństwa kolonialnego. Jezuici zdawali sobie sprawę z wagi tego problemu, dlatego też wypracowali godne uwagi mechanizmy pomagające unikać i zabezpieczać się przed zgubnymi w skutkach sytuacjami konfliktowymi, jak również odnajdywać się w nich i je rozwiązywać. Nadrzędnym celem tak opracowanej strategii było poszukiwanie optymalnych

możliwości realizowania założonych celów projektu redukcyjnego, jakimi była efektywna i wieloaspektowa praca misyjna z Indianami oraz dla dobra Indian. Stąd też wypracowane przez jezuitów w XVII i XVIII wieku w Ameryce Łacińskiej strategie pokonywania sytuacji kryzysowych są warte uwagi i pogłębionej refleksji badawczej.

Pozostając w kręgu zagadnień z zakresu nauki społecznej Kościoła, Grzegorz Noszczyk w artykule zatytułowanym *Demograficzne aspekty kryzysu rodziny w dobie recesji państwa* [Demographic aspects of family crisis in the age of the recession] zwraca uwagę na aksjologiczne i ekonomiczne uwarunkowania, które wpływają na demografię polskiej rodziny w ostatnich latach. Autor uważa, że kryzysy ekonomiczne państw inspirujących się w swym rozwoju ideologią liberalną przekładają się bezpośrednio nie tylko na ekonomiczną kondycję rodzin żyjących w społeczeństwach kapitalistycznych, lecz przede wszystkim na ich świadomość moralną. Wpływ ideologii liberalnej na zmiany zachodzące w rodzinach skutkuje niewłaściwym pojmowaniem roli i zadań rodziny we współczesnym świecie. Destrukcja rodziny winna być zatem rozpatrywana nie tylko w kategoriach samej teologii moralnej czy filozofii wychowania, lecz w oparciu o komplementarne rozstrzygnięcia naukowe.

Interdyscyplinarny charakter niniejszej publikacji podkreśla kolejny artykuł, Piotra Pawła Nogala i Zenona Trejnisza zatytułowany *Kryzys czy rozwój. Z badań nad pozycją wojska w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w latach 1944-1989*. Wojsko – jak piszą autorzy – z samej swojej istoty odgrywa ważną rolę nie tylko w okresie konfliktów zbrojnych, lecz także podczas procesów kształtowania się państwa. Zamiarem autorów publikowanego tekstu jest dokonanie wstępnej charakterystyki polskich sił zbrojnych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w latach 1944-1989. Tekst podzielono na trzy części. W pierwszej z nich ukazano międzynarodowy oraz polityczny kontekst powstania Wojska Polskiego w ZSRR. Druga część tekstu została poświęcona stosunkom cywilno-wojskowym w PRL.

W ostatniej części artykułu omówiono pozycję i funkcję armii w totalitarnym i autorytarnym państwie. Autorzy zwracają także uwagę na fakt, że lata 1981-1989 stanowią najbardziej ponury etap historii powojennej Polski, w którym głównym aktorem na scenie politycznej było ludowe Wojsko Polskie z gen. Wojciechem Jaruzelskim na czele. Służyło ono obronie totalitarnego i autorytarnego systemu ówczesnej władzy oraz rozbiciu Solidarności.

Interesująco *O kryzysach powiązanych z matematyką jako nauką myślenia i narzędziem opisu rzeczywistości* pisze Marek Kociński. Praca przedstawia kryzysy związane z tą ścisłą dyscypliną nauki i opisuje teoretyczne trudności, które pojawiły się w konsekwencji badań matematycznych. Jak się okazało, kryzysy miały długofalowo pozytywny wpływ na rozwój matematyki. Dalsza część pracy poświęcona jest konsekwencjom praktycznego użycia modeli matematycznych. Autor wykazał, że błędne rozumienie znaczenia takich modeli w finansach było jedną z przyczyn wielkich kryzysów finansowych ostatnich dekad. Z opisanych

faktów wynika, że skuteczne i na dużą skalę użycie modeli matematycznych, opisujących ludzką działalność, jest bardzo trudne oraz że nadmierne zaufanie do takich modeli jest w wysokim stopniu niebezpieczne i może wyrządzić szkodę w realnym życiu. W ostatniej części pracy pokazane zostało również, że użycie zaawansowane metod matematycznych może nie dawać istotnego polepszenia skuteczności w stosunku do metod prostych, nieopierających się na skomplikowanym wnioskowaniu.

Wracając do zagadnień bliższych filozofii chrześcijańskiej, warto zwrócić uwagę na tekst Mariana Szymonika zatytułowany *Aby przewyciężyć kryzys człowieczeństwa. Humanizm tomistyczny w służbie godności człowieka*. Współczesność jest niewątpliwie czasem ideowego ścierania się ze sobą różnorodnych koncepcji humanizmów. Na tle wielu doktryn, podkreślających wartość człowieka jako osoby, interesująco jawi się współczesny humanizm tomistyczny, nawiązujący do ciągle aktualnej myśli św. Tomasza z Akwinu. Waler tej doktryny polega na tym, że daje ona całościowy i integralny obraz tego, kim jest człowiek. Sam zaś tomizm ma tę zaletę, jak podkreślają znawcy przedmiotu, że unika stanowisk skrajnych. W ten sposób obraz rzeczywistości, w tym wypadku człowieka, staje się bardziej prawdziwy. I chociaż dzisiaj tomizm nie jest filozofią szczególnie preferowaną w ośrodkach naukowych, z wyjątkiem rzetelnych szkół tomistycznych, to nie znaczy, że jest filozofią przebrzmiałą. Przeciwnie, jak twierdzi autor artykułu, może on oddać wielkie usługi w naświetleniu, czym naprawdę jest godność człowieka jako osoby.

Niniejszą publikację zamyka tekst autorstwa Cezarego Smuniewskiego zatytułowany *Jak pokonywać przeciwności? Aktualność myśli bł. ks. Jerzego Popiełuszki w przezwyciężaniu współczesnych kryzysów*. [Come vincere le avversità? L'attualità del pensiero del beato Jerzy Popiełuszko nel superamento delle crisi contemporanee]. Autor podejmuje temat wybranych współczesnych kryzysów w życiu Kościoła, odnosząc je do życia i nauczania bł. ks. Jerzego Popiełuszki. W przedstawionym opracowaniu podjęte zostały takie zagadnienia, jak: aktualność myśli i przesłania męczennika z Warszawy we współczesnej kondycji Kościoła; powołanie kapłańskie na tle przeciwności danej epoki; kryzys obecności duszpasterza w społeczeństwie; kryzys relacji między *sacrum*, a kwestiami społecznymi; kryzys odwagi i wreszcie kryzys ewangelizacji i prowadzenia ludzi do Boga. Autor dochodzi do wniosku, że kryzysów dotyczących społeczeństwo nie należy sprowadzać do wąskiego wymiaru ekonomicznego, politycznego, społecznego i kulturowego, dostrzega natomiast konieczność obrony praw człowieka i sprawiedliwości społecznej. W czasach kryzysów religia ma do spełnienia niezastąpioną rolę przypominania o Bogu. Autor ma na myśli taką teologię, która za punkt wyjścia przyjmuje nie człowieka i świat, w którym on żyje, ale Boga w Jego istocie. Chodzi o teologię, która bierze początek z Boga i nieprzerwanie mówi o Bogu, a w konsekwencji mówi także o człowieku i świecie.

ks. Grzegorz Noszczyk
ks. Cezary Smuniewski



Ks. prof. Giulio Maspero

LOGOS E FILIAZIONE: LA CRISI ETICO-EDUCATIVA ATTUALE

INTRODUZIONE

Nel romanzo *Il dottor Živago*, Boris Pasternàk fa pronunciare a Nikolàj Nikolàevič le seguenti parole rivolte allo scettico Vývolòčnov, che sprezzantemente gli chiede se davvero ritiene che il mondo sarà salvato dalla bellezza:

“Penso che se la belva che dorme nell’uomo si potesse fermare con una minaccia, la minaccia della prigione o del castigo d’oltretomba, poco importa quale, l’emblema più alto dell’umanità sarebbe un domatore da circo con la frusta, e non un profeta che ha sacrificato se stesso. Ma la questione sta in questo, che, per secoli, non il bastone ma una musica ha posto l’uomo al di sopra della bestia e l’ha portato in alto: una musica, l’irresistibile forza della verità disarmata, il potere d’attrazione del suo esempio. Finora si riteneva che la cosa essenziale del Vangelo fossero le massime e le regole morali contenute nei comandamenti, mentre per me la cosa principale è che Cristo parla con parabole tratte dalla vita d’ogni giorno, spiegando la verità al lume dell’esistenza quotidiana. Alla base di questo sta l’idea che i legami fra i mortali sono immortali e che la vita è simbolica perché ha un significato”¹.

Il dialogo va al cuore della questione etico-educativa: come formare oggi le persone al bene? Come parlare della verità in un mondo scettico che rifiuta ogni regola? Eppure si dice che, anche se di notte non c’è il sole, è proprio di notte che si vede più lontano, perché di notte si vedono le stelle. Così la crisi attuale può mettere in evidenza il proprium cristiano. E il testo di Pasternàk lo mette magistralmente in evidenza additando, in una nuova comprensione del valore delle relazioni umane, l’autentico cammino per uscire dall’impasse².

Il Logos che si è fatto carne non è una mera legge estrinseca, contro la quale l’uomo contemporaneo continuamente dovrebbe ergersi per conquistare la propria autonomia e affermare se stesso, ma il Logos che si è fatto carne è una Persona, che è Dio e che è pura relazione al Padre, sorgente di ogni bene. Per questo la vita è piena di senso, per questo le relazioni tra gli uomini sono riferimento assoluto e la carità è la misura unica sulla quale l’uomo sarà giudicato.

¹ B. Pasternàk, *Il dottor Živago*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 52.

² Benedetto XVI, nell’enciclica *Caritas in veritate*, ha chiesto di perseguire proprio questo cammino per cercare di uscire dalla crisi economica attuale, le cui cause ultime sono individuate in un deficit di pensiero: lo spessore metafisico delle relazioni interpersonali non sarebbe stato ancora pienamente percepito e sufficientemente approfondito (cfr. nn. 52-54).

J. Ratzinger provocatoriamente, in un'omelia per l'avvento del 1964, ha riproposto un racconto di matrice ebraica, nel quale un pagano si reca dal Rabbi Shammai, affermando che si sarebbe convertito se questi fosse stato in grado di riassumere tutta la Legge stando su un piede solo. Di fronte alla risposta negativa, il pagano non si perse d'animo ma pose la medesima domanda a Rabbi Hillel, che rispose immediatamente: "non fare al tuo prossimo ciò che non vorresti fosse fatto a te". La scena, secondo J. Ratzinger, si sarebbe ripetuta pochi anni dopo secondo quanto è narrato in Mt 22, 35-40. Il doppio comandamento di amare Dio e amare il prossimo come se stessi riassuma tutta la Legge e i Profeti. Ciò sarebbe confermato dalla parabola escatologica in Mt 25,31-46, dove il giudizio finale è fondato sull'identificazione tra Cristo e ogni uomo bisognoso. Per questo, conclude J. Ratzinger:

"Secondo questa parabola il giudice del mondo non domanderà quali teorie su Dio e sul mondo un uomo ha avuto. Non porrà domande a proposito della professione dogmatica di fede, ma interrogherà soltanto sull'amore. L'amore basta e salva l'uomo. Chi ama è un cristiano"³.

Si tratta di un'affermazione estremamente chiara, che acquista ancor più forza perché J. Ratzinger la fa precedere dalla considerazione che, se a un teologo fosse stata posta la stessa domanda affrontata da Shammai e Hillel, la risposta sarebbe stata la richiesta di frequentare vari semestri di studio della dogmatica.

Queste affermazioni sono particolarmente attuali di fronte alla crisi etico-educativa che ormai appare sempre più evidente: sembra che di morale non si possa parlare perché tutto è permesso. Il cristianesimo è percepito come qualcosa di simile ad una dieta, nella quale tutto ciò che piace è vietato. E, soprattutto, non si vede perché ci sarebbe bisogno di essere salvati da Cristo, quando il cammino alla felicità è già chiaro grazie al progresso e al benessere.

Eppure la società contemporanea conosce sempre più miseria esistenziale. I legami affettivi e familiari sono diventati ormai labili e lo sforzo di saziare ogni tipo di desiderio conduce alla disperazione, perché nessuna realtà creata può saziare il cuore di quella creatura unica che è l'uomo.

IL LOGOS DELLA VITA

Di fronte alla crisi sembra dunque necessario impostare l'educazione morale a partire dal Logos cristiano che è il Figlio e, quindi, a partire dal suo riferimento alla sorgente della Vita, che è il Padre. Ha scritto J. Daniélou:

Il cristianesimo è essenzialmente una Vita e non essenzialmente una filosofia. Essere cristiani significa esistere divinamente, avere la grazia e avere familiarità con Dio. E questa è una novità totale⁴.

³ J. Ratzinger, *Tempo di avvento*, Queriniana, Brescia 2005, p. 63.

⁴ J. Daniélou, *Il mistero dell'Avvento*, Morcelliana Brescia 1958, p. 15.

La morale ha per oggetto il Bene, l'agire secondo il Bene, quel Bene che fa vivere. Si tratta di qualcosa che riguarda chi siamo e chi diventiamo. La morale non è qualcosa di esterno, estrinseco, determinato da leggi stabilite da fuori, ma è qualcosa che riguarda l'essere e la vita. La concezione ebraico-cristiana non concepisce la legge come qualcosa di aggiunto, ma il fondamento della morale è nell'essere stesso della creazione, nella relazione con la sorgente della vita. I dieci comandamenti sono chiamati "le dieci parole" in modo tale da richiamare le dieci parole della creazione, cioè i dieci "Dio disse" nella narrazione della creazione che apre la Genesi⁵.

La legge di cui si parla è quindi una legge interna, che riguarda il nostro essere. È legge perché fa vivere. Il male è assenza di bene: non è un principio opposto al bene, ma è come il buio ed il freddo, che esistono come privazione di luce e di calore. L'uomo, con la sua volontà, ha la possibilità di essere più o meno intensamente.

Se un uomo conosce qualcosa di cattivo, per esempio un sacerdote in confessione, non diventa cattivo, ma se vuole qualcosa di cattivo, diventa cattivo. Il volere mi fa essere più intensamente o meno intensamente, mi avvicina o mi allontana dalla Vita. Questo perché l'essere ha una dimensione relazionale: la creatura è nella relazione con il Creatore, con Colui che è, con il Bene. Quindi il fondamento della morale è la relazione ontologica con il Bene, con il Creatore. Ma attualmente questo non è così scontato.

È esperienza comune la difficoltà, oggi, di parlare del Bene. Questa legge morale che dovrebbe essere naturale, è la cosa meno comune e naturale che ci sia. Perché questo? Forse proprio il richiamo alla relazione può servire a spiegare il problema. La relazione, infatti, non si può descrivere in astratto, non si può spiegare, ma si deve vivere, si deve gustare. Molte persone rifiutano la legge naturale solo perché non l'hanno mai gustata. Si può lavorare a posteriori, facendo vedere come allontanarsi dalla legge faccia stare male. Solo nella vita reale si può fare esperienza della Bontà e del Bene. Le mamme formano i figli piccoli indicando quello che fa bene con termini riferiti al cibo, come "questa azione è pappa", cioè è buona. In modo corrispondente indicano le azioni cattive e pericolose, ad esempio mettere le dita nella presa di corrente, con un riferimento agli escrementi, cioè a quanto ripugna il bimbo. Ed è proprio la bontà della madre che nutre a rendere credibili quelle definizioni. Definizioni che poi i bimbi cercano di mettere alla prova, magari mangiandosi la terra di un vaso di fiori, che la mamma aveva spiegato non essere pappa.

Questo passo è decisivo, perché la morale si fonda sulla capacità di giudizio di beneficio: questa cosa mi fa bene o mi fa male? In una società rurale questo era scontato. I contadini sapevano che non si può pretendere che il figlio non si faccia mai male e che bisogna solo attutire la caduta, perché possa imparare da sé.

⁵ Cfr. J. Ratzinger, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, Lindau, Torino 2006, pp. 44-45.

Non si può inibire il pensiero e delegittimare il giudizio. Se il figlio del contadino sa che i fichi sono maturati, cercherà di andare sull'albero a prenderli, allora il padre gli spiegherà che il legno del fico è tenero e si può spezzare quando ci si sale sopra, e che i fichi migliori sono quelli che stanno più in alto e prendono più sole, per cui sono più dolci, ma lì il legno è più sottile. Eppure il contadino sa che il figlio andrà lo stesso sull'albero per cui, oltre a spiegare al figlio, toglierà anche i sassi da sotto il fico e farà crescere l'erba alta, in modo tale che non si faccia troppo male cadendo.

La fenomenologia della crescita infantile dimostra come i bambini formino i propri giudizi morali non a partire dalle leggi imperative dei grandi, ma a partire dalla capacità di identificazione intenzionale con gli altri bambini, cioè dalla capacità di mettersi nei loro panni, di pensare il loro dolore⁶. Per questo è necessaria la metacognizione, cioè il conoscere la propria capacità di conoscere e quella degli altri. Un esperimento che rivela che questa capacità è stata sviluppata è il seguente: ad un bimbo si mostra un video che ritrae due scatole con due bimbi di fronte, uno dei due mette una mela in una scatola e poi esce dalla stanza. Mentre è fuori l'altro bimbo cambia la mela di scatola. Se si chiede al bimbo che guarda il filmato in quale scatola il bimbo che è uscito, qualora rientrasse, cercherà la mela, egli risponde la prima scatola, se ha già sviluppato la metacognizione, mentre se non è ancora cresciuto abbastanza dirà la seconda scatola, perché non riesce a mettersi nei panni dell'altro⁷. I bimbi iniziano ad indicare con il dito ad una certa età mentre le scimmie non lo fanno mai: non si vedono mai due scimmiette sedute a guardare il tramonto, perché esse non sanno condividere l'attenzione, non riescono a pensare l'altro come soggetto conoscente. Non condividono l'attenzione e quindi non riescono ad imparare e trasmettere ad altri quello che hanno imparato, perché la cultura, e quindi l'educazione morale, sono fenomeni relazionali.

DALL'ETICA ALLE ETICHE

Ma da dove sorge la crisi etico-educativa? Quali sono le sue cause? Si tratta sicuramente di un fenomeno complesso, che però sembra possa essere collegato a una concezione della morale segnata da una lettura intellettualista dell'eredità greca.

La dimensione morale è base della cultura: infatti, secondo Simone Weil, la cultura greca è nata come rimorso, dopo la tragedia della guerra di Troia, dove la vittoria aveva causato ai greci stessi enormi sciagure, perché si era desiderato troppo⁸. La soluzione doveva essere la misura: i miti stessi ammonivano a non oltrepassarla. Si pensi ad Ercole, considerato alla stregua di un peccatore per aver superato le omonime colonne, cioè per essere andato oltre i limiti dell'uomo,

⁶ M. Tomasello, *Le origini culturali*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 215-216.

⁷ A. Semerari, *Storia, teorie e tecniche della psicoterapia cognitiva*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 164.

⁸ Cfr. S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, Borla, Roma 1999, p. 136.

oppure a Prometeo, che viene terribilmente castigato per aver rubato il fuoco agli dèi e averlo dato agli uomini, rompendo con questo dono la legge di proporzione.

Il pensiero dava la misura che era universale per tutti e la legge della polis fondava la possibilità stessa di esistere della città. Si era solo nella misura in cui si assomigliava ad un paradigma, un archetipo, che veniva dall'alto. Se ci si differenziava da esso, allora si era condannati ad essere ostracizzati, perché si usciva dalla misura e si metteva a repentaglio la sopravvivenza della polis. Un esempio sono Socrate e Antigone, in particolare quest'ultima che ama entrambi i fratelli e non solo quello morto per difendere Tebe. Il Bene qui è definito ed è presupposto come conoscibile da tutti. Il Logos è proprio il rapporto con questo Bene, rapporto che è fisso e può essere considerato una legge necessaria. L'esempio del dialogo di Creonte con Emone, rispettivamente lo zio ed il fidanzato di Antigone e figlio dello zio stesso, può servire: il padre sa cosa è bene per il figlio e la facoltà di giudizio del figlio è negata⁹. Il figlio è inglobato nel pensiero del padre, identificato con esso. E questa è la condizione di sopravvivenza della città.

L'esperienza della forza di attrazione distruttiva della violenza avrebbe spinto il popolo ellenico a voler ricordare per non ripetere. L'epica fu espressione di questa esigenza. Quando i sofisti, con la loro critica razionale, vollero minare i fondamenti religiosi della polis, la reazione di Socrate, Platone ed Aristotele segnò, nello stesso tempo, la nascita della filosofia e della riflessione morale: la ricerca razionale voleva mettere in evidenza la verità contenuta nelle consuetudini (ethos) tramandate dalle tradizioni. La filosofia, quindi, è nata come etica, al singolare, in quanto unico è il fine dell'uomo, cioè il Bene. La tragedia, la violenza nascono, secondo i greci, quando i mezzi prendono il sopravvento sul fine stesso, come nel caso della condanna a morte di Socrate.

Ma in questo modo le recriminazioni del singolo, dell'individuo, vengono meno. Un bene così definito continua a fare vittime, anche se le minimizza, e suscita una reazione opposta. Il bene è percepito come imposizione, come non buono per me. Al Bene devo opporre il mio bene. Al bene determinato si oppone il bene che io determino per me. Si pensi all'esempio del padre di F. Kafka, così descritto dal figlio:

“Il mondo mi appariva così diviso in tre parti, uno in cui vivevo io, lo schiavo, sottoposto a leggi inventate solo per me e alle quali inoltre, senza sapere le ragioni, non potevo mai ottemperare del tutto, poi c'era un secondo mondo, infinitamente lontano da me, nel quale vivevi tu, occupato a governare, a emanare ordini e ad arrabbiarti quando non venivano eseguiti, e infine un terzo mondo dove vivevano tutti gli altri, felici e liberi da ordini e ubbidienza”¹⁰.

⁹ Cfr. Sofocle, *Antigone*, vv. 635-780.

¹⁰ F. Kafka, *Lettera al Padre*, Einaudi, Torino 2011, p. 13.

La possibilità di vivere in un mondo senza leggi, senza padre, è agognata. Ed è quello che si sta cercando nella cultura che ha generato la crisi etico-educativa attuale. Ma questa soluzione genera anche il conflitto dei beni dei diversi singoli che portano alla vittoria del più forte, di chi sa parlare meglio. La sofistica era un poco questo. Chi meglio comunicava, vinceva. In questo modo alla visione greca che identifica il Bene con una realtà che determina l'uomo si oppone una visione dialettica, in cui il particolare è opposto all'universale. Questa dialettica è stata esasperata nel contesto moderno, dove non si può parlare di Verità o di Bene, ma tutti sostengono la loro verità ed il loro bene. Allora scompare la possibilità di relazione, perché l'identità coincide con la negazione di tutti coloro che hanno un'identità diversa. Devo negare gli altri per affermare me stesso, un po' come gli adolescenti, ai quali sembra di dover rifiutare il padre per poter essere se stessi.

Partendo da queste considerazioni, si può riassumere schematicamente lo sviluppo che ha portato alla crisi etico-educativa attuale: dall'etica si è passati alle etiche e dalle etiche si è finiti nella negazione relativista di ogni verità del Bene. La visione classica è stata, così, modificata radicalmente nella modernità. Per comprendere questo mutamento che segna radicalmente l'evoluzione moderna del concetto di morale, può essere utile ricorrere all'analisi di A. MacIntyre, nel suo libro *Three Rival Versions of Moral Enquiry*¹¹. Secondo questo autore, il passaggio da una visione etica forte, dove etica era considerata al singolare, caratteristica del mondo greco e cristiano, alle nuove etiche al plurale, ha la sua radice nell'Illuminismo. Quest'ultimo ha permesso un grande sviluppo scientifico, eliminando antichi pregiudizi e ponendo le basi della rivoluzione industriale, ma nello stesso tempo ha asserito il dogma di un'oggettività scientifica, neutra ed assoluta, che sarebbe possibile per ogni persona che voglia superare i pregiudizi tradizionali. Basterebbe applicare il metodo scientifico ad ogni ambito della conoscenza, compreso l'ambito umano e propriamente morale, per giungere alla verità. Il fine (senso) è sottoposto al mezzo (metodo). La certezza prende il posto della verità, permettendo una nuova visione della realtà, che deve sostituire quella tradizionale. Il progetto dell'Enciclopedia doveva essere il nuovo punto di riferimento, in un certo senso la nuova tradizione, la prima e l'ultima parola, pronunciata da coloro che si attenevano ai fatti.

Ma quanto sia difficile attenersi ai fatti lo dimostra la semplice esperienza quotidiana, al di là della moltiplicazione delle regole che cercano di garantire l'oggettività. La reazione alla pretesa di assoluta oggettività dell'Illuminismo è costituita dall'opera di Nietzsche. Ne *La genealogia della morale*, pubblicata nel 1887, il filosofo tedesco attacca con violenza l'ipocrisia accademica degli illuministi con il suo smascheramento genealogico: la genesi di tutto, assolutamente di tutto, sarebbe la cultura, e non ci può essere, quindi, altra oggettività che quella

¹¹ A. MacIntyre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Ed. Massimo, Milano 1993.

dell'affermazione della volontà del singolo che riesce a decostruire ogni pretesa di oggettività delle diverse tradizioni. Motto riassuntivo del suo pensiero è: "Non ci sono fatti, solo interpretazioni"¹².

La crisi etico-educativa attuale può essere ricondotta a questo scontro tra Enciclopedia e Genealogia, che si sarebbe risolto in una ripartizione del territorio, grazie alla quale il mondo oggi procede con una mal celata schizofrenia: i settori duri e pratici dell'economia, della politica e della scienza positiva cadono sotto il potere dell'epistemologia ortodossa, nel senso di illuminista; gli ambiti morbidi dell'ozio, dell'estetica, del piacere sarebbero invece appannaggio della visione dionisiaca e estetizzante della genealogia. Questa situazione sarebbe stata resa possibile dalla comune alleanza delle due suddette correnti contro la tradizione, vero e proprio capro espiatorio, per usare la terminologia di R. Girard¹³: piuttosto che giungere ad una resa dei conti, Illuminismo e Genealogia si sono alleate contro qualcuno, spartendosi gli ambiti di competenza, in senso propriamente fisico, se bisogna credere a chi riconduce questa suddivisione ai due emisferi del cervello umano, dei quali uno sarebbe preposto all'ambito logico-matematico, mentre l'altro all'ambito della sensibilità e dei sentimenti. Basterebbe questa suddivisione per risolvere ogni problema: due emisferi e nessun dialogo fra loro, nessuna relazione.

IL LOGOS DELLA CASA

Eppure l'individuo è uno, il cervello è uno, così come la casa è una: e paradossalmente ciò è messo in evidenza proprio dall'ecologia, che etimologicamente significa logos dell'oikos, cioè della casa. In essa si sperimenta la necessità di superare questo surplace artificiale. L'etica vista dalla prospettiva dell'ecologia richiama il ruolo della violenza, che aveva segnato in Grecia gli inizi della riflessione morale e che esigeva un'etica al singolare. Infatti, la sedicente epoca postmoderna, figlia della decostruzione, tende a perdere il valore di alcuni termini fondamentali, che, fatti oggetto della contesa politica o ideologica, vengono rapidamente logorati o trasformati. Il problema è etico, o meglio ecologico: l'uomo figlio della modernità ha scoperto possibilità del suo agire che solo fino a pochi decenni fa sembravano impossibili; questa sempre crescente capacità di agire ha indotto la convinzione che basti essere in grado di realizzare qualche cosa perché anche diventi conveniente e giusto portare quella possibilità a compimento. Leggere la crisi attuale del concetto di etica alla luce dell'ecologia vuol dire partire da un'evidenza: la rivoluzione industriale aveva promesso all'uomo grandi conquiste, che in parte sono oggi il nostro presente, ma l'aver realizzato indiscriminatamente le possibilità che la tecnologia via via offriva ha anche generato seri

¹² F. Nietzsche, *Opere Complete*, VIII, Adelphi, Milano 1971, p. 299.

¹³ Un testo in particolare presenta in modo sintetico ed efficace il valore del suo pensiero per la teologia: *Teoria mimetica e teologia*, in R. Girard, *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004, pp. 63-80.

problemi, come inquinamento, effetto serra e rischi per l'equilibrio ambientale. Quando alla televisione appare un gabbiano con le ali tutte sporche di petrolio per l'ennesimo disastro, ci si trova di fronte al problema etico, nella sua versione ecologica. Trattare i mezzi come fini genera violenza e oggi ci troviamo in un'epoca caratterizzata da un'ipertrofia dei mezzi ed un'ipotrofia dei fini.

Ecologia, invece, vuol dire logos della casa e casa vuol dire relazioni: il mondo e la vita sono visti come la casa degli uomini che pensano e che hanno un logos, una parola, che permette loro di comunicare. Ma un linguaggio comune è impossibile senza una tradizione, in quanto si perde la connessione tra causa ed effetti, si perde la possibilità di vivere insieme e di comunicare l'esperienza, di indicare il cammino, di verificare che un certo comportamento ha avuto delle conseguenze e che queste per qualcuno non sono state piacevoli. Ebbene, l'evoluzione del termine etica sta portando alla stessa conclusione, a posteriori.

Se si prende il termine ecologia in senso ampio, secondo il suo etimo, ci si accorge che lo stato di fatto attuale rende impossibile trovare un senso all'esistenza e questo provoca un profondo disagio, che ha serie manifestazioni anche di tipo patologico. La proporzionalità del numero di suicidi e del reddito pro capite nella nostra Europa dimostra che all'uomo non basta la volontà di potenza, ma che ciò che lo caratterizza è la volontà di senso, secondo la bella espressione dello psichiatra viennese V. Frankl¹⁴.

Attualmente ci si sta accorgendo che se tutto è interpretazione, l'interpretazione semplicemente non esiste; che se qualsiasi senso è buono, semplicemente non c'è senso. Ma se non c'è senso, non c'è verità, ed allora tutto è permesso, basta essere il più forte. Proliferano le leggi, proliferano le guerre, ma nulla è in grado di garantire la pace.

Di fronte alla concezione dialettica del rapporto tra verità e amore e di fronte alla negazione di possibilità di un fine etico, in favore solo di un sua riduzione estetica, che caratterizza il pensiero debole, sembra estremamente stimolante la proposta fatta ai laici da J. Ratzinger a Subiaco pochi giorni prima della sua elezione al soglio di Pietro: di fronte alla crisi generata dal relativismo attuale, provare a vivere veluti si Deus daretur, come se Dio esistesse¹⁵.

LOGOS E FILIAZIONE

Da questa prospettiva si può riesprimere l'attuale crisi etico-educativa in termini di paternità e filiazione. Per quanto visto, infatti, si danno due modi fondamentali di concepire l'identità e quindi il Bene come direzione dell'agire: quello greco-platonico, dove il Bene è il prototipo e l'identità è semplice riferimento

¹⁴ V. Frankl, *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*, Hans Huber, Bern 2005.

¹⁵ Si veda in proposito M. Pera, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, Mondadori, Milano, 2008, con la lettera di Benedetto XVI ivi pubblicata.

ad esso, oppure quello dialettico, dove ciascuno sceglie il suo bene, quindi definisce sé stesso, negando gli altri e le scelte degli altri. Da una parte il primato è dato all'intelletto, dall'altra il primato è della volontà del singolo.

Oggi siamo di fronte al fallimento di questi due modelli antagonisti: la reazione alla visione classica della verità e del bene ha portato ad una società che esalta le differenze ma che non permette le differenze¹⁶. Diventiamo sempre più tutti uguali. L'identità si diluisce fino a diventare liquida¹⁷. E si soffre.

In questo contesto emerge con forza la visione morale cristiana, dove il Bene non sta in alto a definire l'uomo in modo necessario, ma si abbassa e si dona, perché l'Essere è trinitario. Il Bene è Padre, e dona se stesso. Il Dio cristiano non ha bisogno di stare in alto per proteggersi, ma è così grande che si può fare piccolo. Nella visione greca il Primo Principio non poteva avere relazioni, altrimenti non sarebbe stato più l'Assoluto. Avere relazioni implicava abbassamento, distinzione rispetto al vertice. Le figure di mediazione come gli dèi per questa stessa ragione erano marcate da imperfezione. Il Dio uno e trino, invece, è un Padre che eternamente è sé stesso nel generare, cioè nel donare sé stesso al Figlio. E questi è immagine del Padre nel ridonare sé stesso al Padre. Non perché deve, ma perché vuole, perché come il Padre si dona, Lui si ridona. L'Essere nella sua profondità più assoluta è ridonare il dono. Il Padre non è Padre da solo, ma nell'Amore per il Figlio, nel generarlo eternamente. E il Figlio non è Dio da solo, ma nel ridonarsi per Amore al Padre. E l'Amore è la relazione stessa che unisce il Padre ed il Figlio e che li rende Padre e Figlio¹⁸.

Per questo il Dio trino può inviare il Figlio a farsi uomo per Amore, cioè mediante lo Spirito Santo. Dio è relazione e quindi ha relazioni, Dio è dono e quindi si dona. Si dona senza perdersi, perché è sorgente infinita di Bene. Il peccato originale porta sempre a pensare al finito, pensare avendo paura di perdere. Dio, invece, pensa all'infinito e questo pensiero amorevole è il Figlio. La fede dell'uomo, allora, sarebbe la cosa più naturale e più propriamente umana e razionale, in quanto pensiero che si muove a partire dalla certezza della sorgente del Bene stesso che si dona. La vera trascendenza è quella capace non solo di essere oltre (trans-) ma anche di scendere tra, secondo una bella espressione di Pierpaolo Donati¹⁹.

L'uomo è figlio nel Figlio, immagine di questo Dio trinitario. Immagine non da solo, ma nelle sue relazioni. Per questo la famiglia è così importante ed ha un valore metafisico, per questo l'amicizia e l'amore umano sono essenziali alla vita. Nella relazione si uniscono il particolare e l'universale. Il Bene cristiano è relazione, perché Dio è relazione. Ma allora anche l'educazione deve essere relazione. Non si può imporre il bene, si può solo offrire. Non si può evitare alle persone

¹⁶ Si veda la bell'analisi in P. Donati, *La matrice teologica della società*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ) 2010, specialmente, questo proposito, p. 208.

¹⁷ Cfr. S. Bauman, *Modernità liquida*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2002.

¹⁸ Cfr. G. Maspero, *Uno perché trino*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 116-121.

¹⁹ P. Donati, *La matrice teologica della società*, op. cit., p. 93.

di peccare, si può solo accogliere chi è caduto. I santi sono coloro che si rialzano. Il primo santo canonizzato da Cristo stesso è il Buon Ladrone, che era in croce perché se lo meritava, come riconosce lui stesso²⁰. Questo è il paradigma.

Il Dio cristiano è un Dio che lava i piedi agli apostoli, i quali si lamentano di questo, perché sembra loro sconveniente²¹. Ma se non si lasciano lavare i piedi, non possono avere parte con lui, come dice Gesù a Pietro. Senza umiltà non si ha accesso a Dio. E l'umiltà è una virtù sconosciuta alla filosofia pagana. L'umiltà è rinuncia ad affermare il proprio valore per lasciare che sia l'altro (il Padre) ad affermarlo. L'umiltà è essere nell'altro, nella relazione.

Un esempio bellissimo di come il Bene è relazionale e come la relazione è fondamento della morale è il famoso giudizio salomonico narrato nel primo libro dei Re: due prostitute si presentano a Salomone perché si contendono un bimbo. Entrambe avevano un figlio, ma uno dei due è morto nella notte. Salomone ordina di dividere il bimbo in due, applicando la giustizia come misura esatta, secondo un concetto di giustizia pagano. Ma di fronte alla vita del bimbo emerge la vera madre, che rinuncia al figlio pur di farlo vivere²². La relazione indica il bene, perché il Bene è relazione. Per questo, sia nella famiglia che nella Chiesa, anche se si vedono cose che non vanno, anche se si ha ragione su alcuni punti, non si può mai rompere la comunione, e quindi perdere la relazione. Altrimenti si finisce per perdere la Verità in nome di verità parziali, si perde la ragione in nome di ragioni autentiche ma parziali. Gli eretici sono sempre degli entusiasti²³, che assolutizzano un bene a scapito della relazione.

In questa visione l'identità non deve più essere ricercata negando l'altro e adeguandosi ad un paradigma alla cui norma bisogna sottostare, ma l'identità è relazionale. Io sono me stesso perché sono in relazione con te, come avviene per il Padre ed il Figlio. Non siamo noi stessi da soli²⁴. Il bene è sempre indicato dalla relazione.

Un buon esempio forse può essere il confronto tra il padre di Kafka ed il figlio prodigo²⁵. Il padre di quest'ultimo lascia andare il figlio, divide per lui l'eredità, accettando di "morire" in anticipo da un punto di vista economico, e riaccoglie il figlio che ha sbagliato. Si fida del suo pensiero, rischia. Ed il figlio scopre, proprio quando torna seguendo il suo giudizio di beneficio, quanto il padre lo amava. Scopre che il suo patrimonio non erano le sostanze che ha perso, ma il Padre stesso.

Ciò deve portare ad una educazione morale che non sia moralista, che non imponga valori e indichi solo cosa fare: non bisogna meravigliarsi che gli altri non

²⁰ Cfr. Lc 23, 39-43.

²¹ Cfr. Gv 13, 1-15.

²² Cfr. 1 Re 3, 16-28.

²³ Cfr. R. Knox, *Illuminati e carismatici*, EDB, Bologna 1970, pp. 7-17.

²⁴ J. Ratzinger lo ha espresso affermando che l'essenza umana, proprio perché immagine di Dio, "ha bisogno di essere fuori di sé, per poter essere presso di sé" (J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 120).

²⁵ Cfr. Lc 15, 11-32.

capiscano, perché manca il gusto, la relazione con il bene. Occorre, invece, portare verso questo bene, far gustare, far vedere le cose belle e fidarsi poi del giudizio, come nel caso della musica di cui parla Bòris Pasternàk. Si tratta di sviluppare il pensiero di beneficio, la capacità di giudizio. E la scuola migliore per imparare ad educare così è proprio leggere la Scrittura ed entrare nella logica della storia della salvezza, perché, come ha scritto Agostino, l'arte di Dio è l'arte di attrarre²⁶. Il padre cristiano non impone, ma va avanti, apre la strada, scende lui per primo, e fa capire così al figlio che ne vale la pena.

CONCLUSIONE

In sintesi, la crisi etico-educativa attuale ha profonde radici: nell'oscillazione tra l'intellettualismo della morale greca e la reazione dialettica moderna, tradottasi nel relativismo attuale, la prospettiva cristiana mostra tutta la sua portata rivoluzionaria. Il Logos della Vita riscatta il Logos greco presentandosi anche oggi in modo quanto mai efficace sotto le vesti del Logos della casa, della comunione, della famiglia. Da questa prospettiva emerge la necessità di reimpostare l'educazione etica in chiave relazionale, come formazione al gusto, al pensiero di beneficio, che impara a riconoscere la sorgente di ogni bene. La relazione, infatti, è fondamento della morale perché la morale è relazione all'Essere, all'Essere che nel suo fondamento è tre Relazioni eterne di dono e d'amore. La morale cristiana è, dunque, la morale del Figlio, la morale dei figli, che sono sé stessi nella relazione con il loro Padre buono.

²⁶ "Trahere Dei est" (Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 26, 7).



Ks. prof. Gianfranco Calabrese

LA CHIESA E L'EDUCAZIONE DELLA PERSONA NELLA SOCIETÀ EUROPEA CONTEMPORANEA: TRA CRISI E PROPOSTA

1. L'EDUCAZIONE È UN EVENTO GLOBALE

Nel contesto culturale contemporaneo da più parti si parla di emergenza educativa e la si giustifica a partire dalla debole e carente proposta formativa, che esiste nella società e nella Chiesa, e che incide anche sulla stessa identità istituzionale e sociale della famiglia. D'altronde la famiglia come nucleo primario della società, vive oggi in Europa una drammatica dissoluzione non solo come istituzione civile e religiosa, ma anche e soprattutto come luogo di trasmissione e di esperienza dei valori fondamentali, che per secoli hanno strutturato la persona e la società occidentale. La crisi, tuttavia, non è solo economica, ma soprattutto culturale, in quanto investe la società e la Chiesa, come ambienti tradizionali educativi e spazi privilegiati di formazione. Ma all'interno di un'analisi attenta e specifica, è possibile verificare che la crisi non riguarda primariamente le istituzioni e neppure le strutture civili e religiose, ma fondamentalmente il mondo degli adulti, cioè il ruolo di questi ultimi nei riguardi delle nuove generazioni. Infatti la rapida evoluzione culturale, il cambiamento dei ruoli e delle funzioni e la crisi dello stesso principio di autorità hanno inciso su tutte le strutture che in precedenza erano deputate alla trasmissione culturale e alla formazione, sia umana, sia religiosa delle nuove generazioni.

Alla radice, tuttavia, di questa situazione problematica, aperta a nuovi scenari di comunicazione culturale e di trasmissione dei valori, non c'è semplicemente una debole proposta di formazione istituzionale, né una riduttiva identità sociale delle agenzie educative - anche se frammentarie, fluide e prive di riferimenti precisi e chiari - ma una visione antropologica incompleta e, alcune volte, ideologicamente rigida. In effetti, il modo di concepire l'uomo, le sue relazioni con gli altri, con la creazione e con Dio e il suo ruolo nella storia e nel mondo, il modo in cui si è diffuso in occidente nei secoli XIX e XX, è legato ad alcune precise concezioni filosofiche: lo scientismo positivista ed evolucionista, il materialismo marxista, borghese e consumista. Queste correnti culturali hanno contribuito a sviluppare il concetto di «*homo faber*», tecnocratico, consumatore e produttore. Per riscoprire il valore, originale e peculiare, della prospettiva integrale della persona è necessario ripartire dalla proposta bi-millenaria del cristianesimo, che ha plasmato la cultura europea. Per questo è fondamentale recuperare alcune coordinate proprie della prospettiva pedagogica del

cristianesimo, legate a principi irrinunciabili filosofici, teologici e socio-culturali elaborati dapensatori del passato, che sono radicati nella rivelazione e che esprimono una visione antropologica realistica.

L'educazione interessa tutto l'uomo, compreso come un «unicum» originale, che è costituito da una dimensione materiale, che condivide con l'intera creazione, e da una dimensione spirituale, che le è propria, che caratterizza la prima in rapporto al cosmo e gli permettedi dialogare con Dio stesso. Per questo le facoltà umane, che devono essere considerate nella loro specificità esviluppate attraverso l'educazione, sono diverse e molteplici. Esse influiscono sulla formazione della persona e si manifestano sia attraverso la sfera sensibile, sia la sfera spirituale dell'uomo. L'intelligenza, la volontà, la sensibilità, l'apertura alla trascendenza, richiedono un'attenzione e una formazione sia dal punto di vista materiale, sia in rapporto alla dimensione invisibile e spirituale della persona. Ogni riduzionismo, ogni assolutizzazione e ogni frammentazione, di fatto, non solo impediscono un sereno ed armonico sviluppo, ma non permettono neppure un'efficace maturazione di ciascuna facoltà umana. Senza un'educazione globale e armoniosa della persona non si realizza una formazione delle facoltà umane. Questa sinergia che interessa tutte le facoltà si rivela in modo concreto a riguardo della capacità dell'uomo di amare e di essere amato, che è propria dell'uomo ed è presente anche nella rivelazione cristiana del mistero di Dio:

“In realtà *eros* e *agape* – amore ascendente e amore discendente – non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro. Quanto più ambedue, pur in dimensioni diverse, trovano la giusta unità nell'unica realtà dell'amore, tanto più si realizza la vera natura dell'amore in genere. Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso, ascende – fascinazione per la grande promessa di felicità – nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più di lui, si donerà e desidererà «esserci per» l'altro. Così il momento dell'*agape* si inserisce in esso; altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura. D'altra parte, l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere. Chi vuol donare amore, deve egli stesso riceverlo in dono”¹.

La persona, inoltre, in quanto creata nel tempo e posta in una concreta comunità, non si può considerare in assoluto, sciolta dai propri legami e dalle proprie relazioni fondamentali, che la costituiscono nei riguardi degli altri, dell'ambiente naturale, familiare, civile ed ecclesiale. La persona, nasce, vive e si sviluppa in un preciso contesto e all'interno di un ambiente vitale. Per questo l'educazione e la formazione personale, sociale, religiosa e cristiana per essere efficaci devono incidere sulla stessa capacità relazionale della persona. La relazione, infatti, non è una dimensione semplicemente accidentale e secondaria, ma un aspetto essenziale, costitutivo e strutturante la persona anche in rapporto

¹ Benedetto XVI, *Deus caritas est* (25.12.2005) n. 7 ; Cfr. J-L. Marion, *Il fenomeno erotico*. Sei meditazioni, Cantagalli, Roma 2007

alle proprie facoltà. In effetti, la relazione caratterizza le dimensioni intellettuale, affettiva, sensibile e religiosa. In quest'ottica, dunque, un aspetto che permette di verificare se un'azione educativa è adeguata è quanto una persona, agisce, ragiona e ama in modo concreto, non solo in rapporto a se stessa, ma in relazione agli altri ed all'ambiente, là dove l'uomo vive e agisce. Quest'attenzione educativa alla relazione permette di sviluppare la tensione sociale e politica, che fonda la stessa convivenza civile. In questo modo essa potrà essere pacifica e positiva. La relazione nei riguardi degli altri e della creazione, è intrinseca e non semplicemente funzionale. Questa verità è stata affermata sin dall'antichità dallo stesso Platone nelle sue opere: *La Politica* e *la Repubblica* la descrivono attraverso il mito della caverna². Nella società secolarizzata e borghese, facilmente condizionata da una concezione culturale individualistica e autoreferenziale, occorre elaborare un percorso coerente ed organico di educazione alle relazioni ed ai sentimenti. Sarà possibile prevenire e limitare la permanente influenza della concezione di Hobbes: "homo homini lupus"³.

Nella concezione, invece, di una formazione positiva delle relazioni, come espressioni delle facoltà intrinseche dell'uomo, si comprende il valore fondamentale e insostituibile della società, della Chiesa e soprattutto della famiglia. Esse sono chiamate a realizzare la formazione della persona dall'inizio della vita fino al suo termine. La comunità è educante perché introduce, in modo naturale, le persone, i soggetti che ne fanno parte, conducendoli a realizzare la loro tensione relazionale nell'esercizio, virtuoso e quotidiano, delle proprie attività, che costituiscono la rete della vita. Questo percorso comunitario permette, d'altronde, lo sviluppo della vita comunitaria e, al tempo stesso, la formazione permanente della persona nell'ambiente.

² Cfr. Platone, *La Repubblica*, libro settimo

³ L'espressione latina *homo homini lupus* (letteralmente „l'uomo è un lupo per l'uomo”), il cui precedente più antico si legge nel commediografo latino Plauto (*lupus est homo homini*, *Asinaria*, a. II, sc. IV, v. 495), riassume efficacemente una antica e amara concezione della condizione umana che si è tramandata e diffusa nei secoli, lasciando tracce di sé sia nel pensiero colto sia in alcuni detti popolari e motti di spirito.

Ad esempio, si ritrova variamente negli *Adagia* (1500) dell'umanista Erasmo da Rotterdam (1466-1536): „*Homo homini aut deus, aut lupus*”; nel giurista spagnolo Francisco de Vitoria (1483-1546), il quale scrive: „*Contra ius naturale est, ut homo hominem sine aliqua causa aversetur, 'non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo'*”, (*Relección primera, De los Indios*, III; terza edizione a cura di T. Urdanoz, Madrid, 1960, p. 709); in Francesco Bacone: „*Iustitia debetur, quod homo homini sit Deus, non lupus*” (*De dignitate et augmentis scientiarum*, 1623, VI, c. III, *Exempla antith. XX*); e in John Owen (c. 1564-1622), „*Homo homini lupus, homo homini deus*” (*Epigrammata*, 1606, III, 23).

Tale concetto dell'uomo nello stato di natura è stato ripreso e discusso nel XVII secolo dal filosofo inglese Thomas Hobbes. Secondo Hobbes, la natura umana è fondamentalmente egoistica, e a determinare le azioni dell'uomo sono soltanto l'istinto di sopravvivenza e di sopraffazione. Egli nega che l'uomo possa sentirsi spinto ad avvicinarsi al suo simile in virtù di un amore naturale. Se gli uomini si legano tra loro in amicizie o società, regolando i loro rapporti con le leggi, ciò è dovuto soltanto al timore reciproco.

«Dall'indole sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti. Infatti, principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommanente bisogno della vita sociale. Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, i mutui doveri, il colloquio coi fratelli»⁴.

Se questa sinergia di fatto si realizza in modo immediato, tuttavia in virtù della libertà e della responsabilità della persona, è necessario che la spinta alla relazione e all'apertura all'ambiente venga programmata, esercitata e facilitata dalle molteplici agenzie educative, che costituiscono la società: la famiglia, la Chiesa, la scuola, il mondo del lavoro, la vita associata, gli spazi del volontariato e della promozione culturale e politica. Sono questi alcuni dei luoghi fondamentali dove la persona può esprimere, esercitare, verificare e sviluppare la propria dimensione relazionale. La società civile non è in questo senso né un luogo di conflitto, né di compromesso, né uno spazio neutrale, ma un'opportunità di maturazione umana e di proposta pedagogica. Non si deve pensare, in questa prospettiva, che la società, la nazione e l'Europa occidentale siano una semplice somma di soggetti, bensì una realtà più ampia e complessa, che supera le identità. E' necessaria una presa di coscienza, libera e responsabile, un atto di volontà e una decisione personale, per accogliere non solo la sfida di essere uomini, ma in questo momento storico anche di esserlo non contro, a prescindere dagli altri, ma per gli altri. Questo è possibile se coloro che hanno la responsabilità della gestione della vita sociale e pubblica contribuiscono, facilitano e sollecitano i cittadini a maturare, nella loro capacità di relazione e di collaborazione, ad impegnarsi tra di loro con una particolare attenzione alle esigenze del bene comune. Per questo è necessario investire anche economicamente nella formazione e nella realizzazione di strutture idonee per l'educazione delle persone, in ogni momento della vita. Poiché l'educazione ha come finalità primaria la formazione della persona umana, ogni impegno e ogni sforzo pedagogico influiscono indiscutibilmente sull'armonia, sulla pace sociale e sul progresso culturale, civile e religioso di ciascuna popolazione.

2. LE SFIDE EDUCATIVE ATTUALI E LA CRISI SOCIO-CULTURALE EUROPEA CONTEMPORANEA

La rivoluzione informatica della fine del secondo millennio ha, di fatto, come ogni rivoluzione, influito non solo sulla tecnologia e sulla comunicazione, ma anche sulla stessa concezione antropologica, sociale e religiosa dell'uomo, della società e della vita della Chiesa. Non è più possibile immaginare un progetto educativo e formativo, a prescindere dall'informatica e dai nuovi media. Lo stesso linguaggio

⁴ CONCILIO VATICANO II, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et spes* (7.12.1965) n. 25: EVI/1396

mass-mediale ha condizionato la vita personale e sociale, ha creato una cultura diffusa, globalizzata e permanente, ha sostituito e, in alcune occasioni, scalzato le diverse tradizioni nazionali, europee, laiche e religiose e, in questo modo, ha uniformato i sistemi culturali e le istituzioni sociali ed ecclesiali, i desideri e le aspettative, le forme e le esigenze dei singoli e delle famiglie. Lentamente gli stili di vita sono diventati tutti molto simili, nelle diverse nazioni europee, soprattutto nelle grandi città. La globalizzazione e la comunicazione virtuale hanno creato attraverso la persuasione pubblicitaria e la produzione industriale, una visione antropologica del mercato comune, un concetto del valore dell'uomo a partire dalle capacità attive e produttive: l'uomo si realizza se produce, se contribuisce al bene e al progresso sociale e se consuma: «*homo faber et homo economicus*».

E' necessario riflettere in modo realistico e critico a riguardo della formazione e della progettazione educativa socio-familiare, anche in rapporto allo sviluppo nel campo della comunicazione di una concezione della persona, che spesso viene ridotta e limitata rispetto alla visione cristiana, greca e latina. È fondamentale recuperare alcuni valori essenziali ed alcune dimensioni costitutive della persona, se si vuole mantenere e consolidare la civiltà in Occidente:

«L'ordine sociale pertanto e il suo progresso debbono sempre lasciar prevalere il bene delle persone, giacché nell'ordinare le cose ci si deve adeguare all'ordine delle persone e non il contrario, secondo quanto suggerisce il Signore stesso quando dice che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato. Quest'ordine è da sviluppare sempre più, è da fondarsi sulla verità, realizzarsi nella giustizia, deve essere vitalizzato dall'amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà. Per raggiungere tale scopo sono da introdurre un rinnovamento della mentalità e profondi mutamenti della società»⁵.

Nelle dinamiche globalizzanti dell'Europa contemporanea non devono essere condannate, né il processo di umanizzazione culturale e civile, né il progresso sociale, economico e tecnologico, ma la perdita di valori fondamentali che devono essere ribaditi e non essere mai persi di vista: il riferimento educativo in ogni scelta sociale; la priorità antropologica nei riguardi dello sviluppo tecnologico, economico e scientifico; le finalità culturali, sociali e religiose dell'azione politica e legislativa. Questi principi essenziali permettono di prevenire alcuni rischi ed evitano di distruggere la stessa convivenza civile, così come le istituzioni fondamentali che costituiscono e mantengono la convivenza umana come la famiglia, la Chiesa e le istituzioni religiose e civili. I rischi legati alla perdita di questi valori e di queste verità fondamentali sono la frammentazione e la superficialità della comunicazione e della formazione, il relativismo filosofico ed etico, la perdita della passione per la ricerca della verità e la realizzazione delle relazioni deboli come unico fondamento possibile sul quale stabilire rapporti sociali, scolastici, genitoriali e familiari. L'analisi sociologica pone l'accento sulla fluidità

⁵ GS. N. 26: EV1/1401

dei rapporti e delle relazioni, sulla centralità dei consumi e della produzione, ma anche sulla perdita di relazioni stabili e coinvolgenti, sull'elaborazione, artificiale e fittizia, di bisogni e di esigenze, indotte dal mercato pubblicitario, che facilitano la proliferazione dello spreco fino a considerare persino la vita umana uno scarto:

«La 'sindrome consumista', cui la cultura contemporanea si abbandona sempre più, è incentrata su un netto rifiuto del valore della dilatazione, del 'rinvio della soddisfazione', su cui si fondava la 'società dei produttori' o 'produttiva'. Nella gerarchia ereditata dei valori autorizzati la 'sindrome consumista' ha detronizzato la durata in favore della transitorietà e ha posto il valore della novità al di sopra di quello della durata. Sarebbe naturalmente ingiusto e imprudente attribuire la responsabilità della situazione in cui si trova oggi la creazione culturale solo ed esclusivamente all'industria dei consumi. Quest'industria è ben inserita nella forma di vita che chiamo 'modernità liquida'»⁶.

In quest'ottica si comprende anche il significato, debole e poco incisivo, che le tradizioni religiose, culturali e familiari nella società europea contemporanea esercitano all'interno del processo di socializzazione, di istruzione e di formazione delle nuove generazioni. È in crisi il mondo degli adulti e il loro ruolo di custodi e iniziatori alle tradizioni, che sono il fondamento e la ragione dell'identità europea. Questa crisi nei riguardi del valore della tradizione, infatti, ha di fatto indebolito con il tempo la coscienza storica di ciascuna nazione europea, non facilitandola trasmissione culturale e religiosa; ha giustificato la paura e la diffidenza nei riguardi degli altri, dei vicini e degli stranieri, percepiti come nemici, in quanto possono attentare alla debole identità, fondata su un'appartenenza fragile e debole. L'unione europea, se non vuole essere illusoria e passeggera, non può fondarsi solo su un mercato e su una moneta comune, neppure su norme fiscali e finanziarie accettate da tutti, né sul ruolo pure incisivo della Banca centrale europea, ma deve edificarsi su una cultura e su una carta dei valori comuni e condivisi. Il punto debole di ogni processo di integrazione e di comunione non è l'economia, né la finanza, ma la formazione e l'educazione comune. È il capitale umano la ricchezza che rende possibile il libero mercato e l'unione europea. Sono i valori spirituali e civili i pilastri di ogni possibile e non formale casa comune. Solo le tradizioni consolidate possono permettere di superare gli interessi particolari, in nome del bene comune e in vista della promozione della persona umana.

D'altronde l'assolutizzazione dell'economia, resa in alcune occasioni un simulacro idolatrico attraverso le leggi del mercato globalizzato e la finanza virtuale, non ha facilitato, di fatto, una redistribuzione del reddito, dei beni e dei servizi in favore del benessere delle collettività e della famiglia umana. La concezione economicistica e tecnocratica della società, insieme ad una visione materialista dell'uomo, ha prodotto una frammentazione sociale, eliminando i servizi non immediatamente remunerativi come quelli rivolti all'ambito sociale,

⁶ Z. BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2007, p.61; Cfr. ID., *Vite di scarto*, Laterza, Bari-Roma 2007

assistenziale, spirituale e culturale. In questo contesto finanziario non ci si preoccupa, dunque, di difendere le categorie più deboli e più a rischio come i malati, gli anziani, i disoccupati, i giovani, ma gli interessi delle classi più forti, delle banche e dei capitali, che teoricamente dovrebbero investire nel lavoro e nel progresso. In questa prospettiva, dal punto di vista educativo, per la Chiesa e per l'intera cultura europea la sfida è riuscire a costruire un mercato attento al bene comune e sociale, nel quale gli utili economici siano reinvestiti in strutture formative e di promozione umana, secondo criteri di giustizia e per il benessere dei cittadini.

3. LE RADICI CULTURALI DELLA CRISI EDUCATIVA EUROPEA: L'EDUCAZIONE INTEGRALE DELLA PERSONA UMANA TRA SOGGETTIVISMO E OGGETTIVISMO ASSOLUTO.

La perdita di una reale attenzione alla centralità della persona umana e all'educazione trova la propria radice all'interno di alcune prospettive teologiche, filosofiche, psicologiche, sociali e, in generale, culturali, che nel tempo hanno modificato non solo la relazione religiosa tra l'uomo e il trascendente, Dio e la religione, ma anche tra gli uomini e la sua stessa armonica unità. In questo modo l'uomo stesso ha perso la propria originale ed irripetibile identità. Il dramma dell'umanesimo contemporaneo ha influenzato la pace e la convivenza sociale del XIX e del XX secolo. La proposta educativa, il processo di socializzazione e d'integrazione tra le diverse nazioni, a partire dalle differenti sensibilità in Europa e in occidente, hanno subito, in questi ultimi anni, un indebolimento e un tragico sconvolgimento di prospettiva. Si sono perse le radici culturali fondamentali dell'originario disegno dei padri fondatori della cultura europea. La discussione ideologica e pregiudiziale sulle radici cristiane dell'Europa ha manifestato, di fatto, la perdita della concezione antropologica medievale e rinascimentale, frutto dell'integrazione, faticosa ma proficua, tra il mondo greco-latino, la sensibilità dei popoli del nord-Europa e la stessa cultura giudeo-cristiana. L'illuminismo, il razionalismo spiritualistico, lo scientismo positivista e lo psicologismo del XIX secolo hanno allontanato l'originale visione armonica dell'uomo e della società. D'altronde, queste correnti sono state, a loro volta, la reazione all'assolutizzazione del XVII e del XVIII secolo: un oggettivismo naturalista e ontologico. Esso aveva causato la perdita della precedente armonia antropologica rinascimentale.

Dunque, l'affermazione di una legittima autonomia della persona umana e della creazione e l'accoglienza di un benefico progresso della scienza e della tecnica, non devono essere sottovalutati, ma accolti e ben integrati in un equilibrato rapporto con la natura relazionale, trascendente e creaturale dell'uomo. La formazione umana raggiunge la propria finalità quando riesce a intervenire, sviluppare ed educare tutte le dimensioni proprie della persona. L'educazione non è né un evento formale, né magico, non risponde a semplici regole e leggi di comportamento convenzionali, familiari, tradizionali e sociali, né a principi automatici e immediati, a semplici

applicazioni di criteri pedagogici e sociali. E' per questo fondamentale affermare che l'educazione non è un atto puramente formale, ma richiede una reale e responsabile partecipazione di più soggetti interdipendenti, che interagiscono nell'unico evento educativo che è sempre complesso ed armonico. È un atto e un esercizio di libertà e di liberazione. Al tempo stesso, è importante ribadire il principio antropologico e pedagogico secondo il quale l'azione educativa non può essere delegata totalmente ed esclusivamente alla naturalezza della persona, o ai condizionamenti sociali e ambientali. Lo spontaneismo è una forma ingenua di ottimismo educativo, che è stato praticato da alcune correnti culturali e pedagogiche del secolo scorso, anche in Europa e che, di fatto, non rispetta la condizione reale dell'uomo. La persona, realtà complessa, non può autodeterminarsi nei riguardi della verità, della bontà e della bellezza, ma ha bisogno dell'aiuto degli altri, della famiglia, di un'educazione esterna, familiare e sociale e necessita di alcune norme e regole. Un efficace percorso educativo, che risponde ad una concezione antropologica relazionale, non rifiuta ma accoglie le indicazioni e le tendenze insite nella natura della persona e non interpreta in senso negativo, in quanto autoritario e costrittivo, la necessaria azione educativa, che deve essere autorevole e competente. Dunque, il rispetto e l'accoglienza della dimensione naturale dell'uomo non possono essere disgiunti dalla necessaria incidenza delle tradizioni familiari, culturali e sociali. L'uomo è radicalmente libero, ma non in modo assoluto, come in alcune correnti culturali contemporanee viene illusoriamente pensato e ideologicamente proposto. L'uomo cresce all'interno e nel rispetto di alcune condizioni e verità inviolabili e non negoziabili.

3.1 Il soggettivismo è una forma illusoria di proposta antropologica ed educativa

L'assolutizzazione della libertà dell'uomo e della coscienza, slegata da ogni regola, da ogni principio di verità e di autorità, è diventata un'affermazione assiologica, alla quale le molteplici agenzie educative e la stessa Chiesa cattolica spesso aderiscono senza alcuna tensione critica. Anzi, l'accusa che viene spesso rivolta a coloro che non accettano questa visione soggettivistica della formazione della persona è di seguire una concezione autoritaria, burocratica e non liberale dell'educazione. Per il soggettivismo non esiste una verità oggettiva, ma solo una molteplicità di vie che hanno un uguale valore, attraverso le quali è possibile identificare ed esprimere, a partire dalle diverse percezioni e convinzioni del soggetto, la verità. Dunque, si conosce in modo totalmente soggettivo. La formazione non può che adeguarsi alle diverse opinioni, ed esse non si fondano su principi universali e immutabili. La realtà è complessa e ogni verità è relativa; può essere colta nella molteplicità delle opinioni, che sono tutte legittime, in quanto vere in qualche modo, anche se non in assoluto, rispetto all'unica verità, che non è raggiungibile, nè conoscibile nella sua pienezza.

Da questa visione gnoseologica, antropologica e anche religiosa, deriva l'idea che l'educazione non può fondarsi su una verità oggettiva, alla quale tutti devono conformarsi. Nel rispetto delle diverse opinioni è possibile invece educare solo all'interno di verità parziali, in un contesto di totale libertà di opinioni, uguali e tutte legittime. Ogni affermazione di principio nel campo educativo è in qualche modo una forma di intolleranza e di costrizione della libertà del singolo. Secondo questa visione pedagogica, non può essere legittimato un progetto educativo che si struttura a partire da verità irrinunciabili, che non possono essere relativizzate e modificate. Nel rispetto e nella difesa della libertà e della responsabilità di ciascuna persona, sono proprio il relativismo ed il soggettivismo la causa di alcune forme di mancanza di reale formazione alla libertà. Infatti, il soggettivismo educativo è illusorio e deresponsabilizzante, perché si fonda su una visione incompleta della libertà, svuotata del suo valore: educa ad una libertà senza responsabilità. La libertà senza un impegno di scelta della verità favorisce nel relativismo l'opinione della maggioranza e facilita la demagogia e gli interessi delle classi più influenti e dominanti. Nella società globalizzata, dominata dalla comunicazione di massa, dalla persuasione occulta, dalla pubblicità, dalle agenzie di marketing, dai poteri forti, si rischia di confondere e di trasformare l'opinione in una verità legittimata, non dall'oggettività della realtà, ma dal dominio dell'idea e dalla convinzione della maggioranza. Le leggi civili, che non riconoscono il primato della vita umana, si pongono, in modo arbitrario, al di sopra di alcune verità, che non dipendono dal soggetto, sia individuo, sia collettività, dall'opinione personale e dalla maggioranza. Nessun uomo e nessuna istituzione umana può ergersi arbitro della vita umana. E' un esempio drammatico di dove possono condurre il soggettivismo ed il relativismo. Questa deriva può essere estesa anche ad altri valori e principi che interessano i diritti inalienabili dell'uomo, come è già accaduto nella storia dell'Europa del XX secolo. Essa ci ha manifestato drammaticamente e anche oggi ci manifesta che, se non esiste e non viene difesa la verità, a prescindere dalla discrezionalità dei soggetti e delle istituzioni politiche, dal consenso popolare, si rischia di perdere l'identità e la sacralità della persona e in definitiva, l'armonia, la concordia e la pace sociale.

È fondamentale nella prospettiva antropologica, teologica, sociale e pedagogica, affermare il valore del soggetto e della coscienza individuale, il valore della libertà della persona e della responsabilità individuale e sociale, ma in una visione non assoluta, bensì veramente relativa rispetto ad alcune condizioni oggettive. Al tempo stesso, è importante affermare il valore conoscibile e sperimentabile della realtà e della natura umana. Esse non sono un vincolo, ma una condizione che rende possibile all'uomo di essere libero e di maturare nella verità la propria identità, originale e irripetibile, mai arbitraria, indefinita e fluida. L'uomo vive e si realizza in relazione e in comunione con i propri simili, in armonia con la molteplicità delle proprie facoltà e in rapporto alla creazione.

3.2 L'oggettivismo è una forma di materialismo che riduce la realtà e il soggetto a res/oggetto

La cultura sia positivista sia scienziista dell'ottocento e del novecentoeuropeo ha facilitato lo sviluppo di una mentalità tecnocratica che di fatto ha ridotto la conoscenza e la stessa educazione ad un evento quantificabile, verificabile e definibile secondo criteri e parametri matematici e fisici. Non si può accogliere come valore o trasmettere come verità se non ciò che può essere verificato, calcolato e dimostrato sperimentalmente. Questa illusione risponde al desiderio dell'uomo di possedere e di comprendere la realtà attraverso i concetti, le idee chiare e distinte. Questo processo manifesta la ricerca di sicurezza e il bisogno di certezza che abita nel cuore dell'uomo. È l'illusione del positivismo e dello scientismo: fondare suregole precise e certe la conoscenza. Questo ha purtroppo inciso in modo deterministico anche sulla stessa libertà e creatività dell'uomo. Il determinismo ha facilitato l'elaborazione di una visione pedagogica fondata su una didattica tecnologica. La complessità della persona umana, semplificata e condotta alla sola dimensione fenomenica, riduce anche l'educazione a semplice azione indirizzata a forgiare i comportamenti socialmente utili, per conformare il soggetto alla realtà e all'ambiente sociale. La cultura, la società e la famiglia, formano la persona e la condizionano in modo deterministico. In questo modo la libertà e la creatività del soggetto, la dimensione spirituale della persona e tutto ciò che distingue l'uomo dal mondo inanimato e animale, proprio in quanto difficilmente quantificabile e verificabile secondo i criteri del positivismo sperimentale, non rientrano tra i principi di una antropologia, di una teologia e di una pedagogia scientifica.

L'educazione, invece, in quanto si fonda su un'antropologia integrale, rispetta la complessità delle dimensioni dell'uomo, "animal rationalis", sensibile, libero ed istintivo, ha come finalità e come scopo lo sviluppo di tutte le capacità. Poggiandosi, da una parte, sugli elementi oggettivi e reali, sulle condizioni effettive e indipendenti dal soggetto e sulla libertà e sulla volontà, l'educazione cerca di condurre l'uomo a scegliere ciò che è bene e a volere ciò che lo rende veramente uomo. Il soggettivismo e l'oggettivismo, sottolineano e assolutizzano le due dimensioni che non possono mai essere separate, divise e contrapposte. Occorre integrare in modo sinergico le due prospettive nell'armonia e nell'unità della persona umana. Le tendenze culturali del XX e dell'inizio del XXI secolo in Europa hanno oscillato invece, tra lo spiritualismo soggettivistico, l'idealismo e l'oggettivismo materialista e scienziista. La persona umana è stata ricondotta ad una sola dimensione, perdendo in tal modo la propria ricchezza e originalità. E' necessario cercare di recuperare una concezione unitaria, per fondare in questa prospettiva un percorso educativo integrale, aperto alla trascendenza.

4. LA PROPOSTA EDUCATIVA DELLA CHIESA COME RISPOSTA ALLA CRISI CULTURALE EUROPEA

La Chiesa vive le stesse difficoltà e le stesse tensioni della società e della cultura europea. Questo accade, non solo nei riguardi dei valori e delle verità fondamentali e irrinunciabili, ma soprattutto nei riguardi dei percorsi formativi e delle proposte pedagogiche per le nuove generazioni. Anche la Chiesa è chiamata a rispondere positivamente alla sfida educativa del terzo millennio, attraverso l'elaborazione di progetti educativi significativi, necessari per realizzare un'efficace trasmissione culturale, per contribuire a far maturare le nuove generazioni e nel rispetto dei diritti e dei doveri, che hanno reso l'Europa un baluardo civile e politico contro le dittature del novecento, anch'esse sorte sul territorio europeo. Le concezioni filosofiche di alcuni pensatori europei, che hanno causato i drammi del novecento, sono state smascherate e combattute da altre visioni antropologiche. Di fronte alla distruzione dell'identità sacra e inviolabile della persona umana, alle prospettive culturali idolatriche, stataliste e totalitarie, si sono opposte concezioni religiose, filosofiche e teologiche, che hanno riaffermato il primato della persona e il valore della società, come luogo di difesa dei diritti dell'uomo, dei più deboli e delle minoranze. La Chiesa ed il cristianesimo hanno contribuito con il sacrificio eroico di alcuni grandi testimoni della fede, a sconfiggere il morbo dell'idolatria nazista e marxista.

Purtroppo le energie migliori, che hanno permesso la ricostruzione, non solo sociale ed economica, ma anche culturale e spirituale dell'Europa, hanno lasciato lo spazio ad una concezione materialista e borghese della vita umana. La crisi economica attuale ha accentuato non solo la debole proposta antropologica e pedagogica della cultura europea, ma ha anche smascherato la falsa illusione che l'economia e la finanza senza una politica e un'etica coerente possano essere guida del mondo. La Chiesa è chiamata, in ragione della propria natura e in virtù della propria missione, a contribuire all'opera di ricostruzione di quei valori e di quei principi che hanno reso grande la cultura europea. Maestra di umanità e custode della dignità dell'uomo, è chiamata a collaborare con le altre agenzie educative a denunciare le false ideologie, fondate sull'idolatria del progresso e del successo, ad indicare i possibili percorsi di formazione e di socializzazione della persona. Senza educazione e formazione non è possibile incidere sul mondo e sulla cultura contemporanea. Occorre realizzare un'efficace trasmissione culturale, non smarrire l'identità originale, variegata e unitaria, delle nazioni europee. È necessario rinnovare la visione umanistica e personalista della società e dello sviluppo scientifico.

In questa missione educativa non ci sono ruoli predefiniti, non ci sono privilegi acquisiti, né situazioni statiche. È necessario uno sforzo comune, un umile e concreto dialogo tra le diverse sensibilità culturali, un'accoglienza benevola delle differenti posizioni, all'interno di una comune piattaforma, fondata su valori

fondamentali e condivisi. Questo sforzo e questo progetto non si percepiscono nell'attuale situazione storica europea. In molte occasioni si realizza una drammatica e inconsapevole autodistruzione, una relativizzazione di quei pilastri dell'identità europea che la costituiscono e la differenziano rispetto agli altri continenti. La critica e l'ostilità incomprensibile nei riguardi del cristianesimo e della Chiesa cattolica accentuano questa logica autodistruttiva, separano il passato dal futuro, le generazioni e le culture differenti e legittime. Esse non si scontrano e non si oppongono, se sono accolte e proposte all'interno di principi comuni, stabili e permanenti.

4.1 Una storia senza memoria

Il primo principio pedagogico che la cultura europea contemporanea ha erroneamente dimenticato e che chiede di essere riconosciuto e ribadito, è il valore della memoria. Non esiste una storia senza memoria. Al tempo stesso, la memoria rende possibile una reale trasmissione culturale ed un adeguato senso di appartenenza. La comunità umana ha perso il senso della memoria. Essa continua a presentare la propria storia come un insieme di eventi e di fatti, senza alcun senso, spesso privi di significato. Questo infatti è dato dal loro valore antropologico, sociologico e religioso. Se esiste una storia, essa è espressione di una memoria e, quindi, di una comunicazione umana, viva e vitale, di un'educazione, efficace e permanente. La scarsa attenzione riservata dalle nazioni europee all'istruzione e alla formazione umana e scolastica ha causato, nel tempo, la perdita della memoria storica. La crisi economica e l'idolatria del mercato e della finanza hanno condotto i governi a ridurre le spese per l'istruzione delle nuove generazioni. Sono stati ridotti i finanziamenti per la promozione della formazione civile e politica, religiosa e sociale dei cittadini europei. Il solo insegnamento della storia non genera immediatamente la memoria degli eventi. L'esperienza drammatica dell'ultima guerra nel cuore della stessa Europa, nell'ex Jugoslavia, come il genocidio dei Serbi, ci devono ricordare una verità inconfutabile: senza una memoria educata, la semplice trasmissione della storia del genocidio degli ebrei, da parte del nazismo, e la strage dei dissidenti politici da parte dell'Unione Sovietica, non sono sufficienti per preservare le nuove generazioni dal demone del razzismo, dall'illusione dell'uso della guerra e della violenza per affermare il proprio predominio sulle minoranze.

Per conservare la memoria è necessario investire nella formazione che, attraverso il percorso culturale, inizia agli eventi storici. Occorre presentare e far conoscere le ragioni che hanno prodotto alcuni eventi. Solo in questo modo sarà possibile prevenire le ideologie che hanno giustificato alcuni drammi e fare in modo che non si possano ripetere. Questa strategia culturale è assente nell'attuale politica europea. Essa è la sola che può condurre a capire e a convincere. La Chiesa può far maturare, con la propria esperienza e con la propria comprensione della storia, il senso ed il significato di un'educazione dell'uomo e della società ricca di memoria.

4.2 Una società senza ideali condivisi

Un secondo aspetto, che deve essere messo in evidenza è la cui assenza è causata dall'attuale crisi educativa, è la falsa concezione di laicità e di tolleranza. Secondo questa concezione, la convivenza è laica quando non si fonda su principi, su valori etici e su verità universali. Questa visione è falsa, in quanto una società è civile e laica, se prevede alcuni principi. Essi non dipendono dalla maggioranza, ma sono indipendenti perché si fondano sui diritti e sui doveri dell'uomo. Una convivenza civile priva di valori, è utopistica e falsa. La realtà è sempre complessa e la persona, come singolo e come comunità, deve prendere posizione di fronte ad alcune scelte possibili. Di fatto, ogni scelta compromette la libera volontà umana. Anche quando non si sceglie e non si vuole prendere posizione, si compie un atto di volontà. Una convivenza priva di principi e di valori universali, indipendente dalla volontà dell'uomo, finisce per diventare non solo intollerante, ma porta a legittimare il potere della maggioranza, che non sempre corrisponde alla verità e al bene dell'uomo. Alcuni principi e alcune verità devono riferirsi necessariamente ad un'autorità universale ed indipendente, ad una legge inscritta nell'uomo e nella creazione. Il mondo e la società non esistono senza un'etica. La questione fondamentale per l'Europa è comprendere quale etica scegliere e su quali fondamenti costruire la vita pubblica, familiare e la persona. In una società senza ideali, condivisi e accolti, la cultura europea postindustriale, globalizzata, tecnocratica, attenta al commercio, ha finito per elaborare ed educare le persone secondo una concezione etica che ha come criterio il consumo e la produzione. In questa prospettiva l'etica del consumo condiziona le scelte dell'uomo e crea il "desiderio necessitato", che porta la persona a desiderare l'integrazione nel complesso reticolo delle relazioni sociali e valoriali, che ha nei prodotti acquistati e consumati il mezzo per far sentire le persone soggetti e cittadini veramente integrati nel sistema.

"Per dirla in altro modo: il segreto di qualsiasi «socializzazione» di successo è fare in modo che gli individui desiderino di fare quello che il sistema necessita che essi facciano per potersi riprodurre (...) l'economia consumistica deve fare affidamento sull'eccesso e sullo spreco. La velocità con cui avanza la cavalcata delle novità per poter oltrepassare ogni traguardo fatto su misura della domanda già registrata dev'essere talmente impetuosa da scagliare la prospettiva di un addomesticamento e di un'assimilazione ben al di là dell'ordinaria capacità degli essere umani. Nell'economia consumista, di regola i prodotti prima compaiono, e soltanto dopo cercano le proprie applicazioni: molti di essi completano il proprio viaggio fino alla discarica senza averne trovato nessuna"⁷.

Per questo è necessario difendere ed educare agli ideali comuni. Essi formano e mantengono la vita sociale all'interno di un sistema di promozione e di sviluppo della dignità della persona umana. E' necessario continuamente vigilare

⁷ Z. BAUMAN, *L'etica in un mondo di consumi*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 121.129; ID., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari 2010

contro i molteplici tentativi corrosivi di questi valori e di queste verità. Essi sono i soli che promuovono il bene dell'uomo e ne impediscono ogni mercificazione e strumentalizzazione a vantaggio di interessi economici, politici e anche religiosi. Una società debole, priva di ideali, non riesce, come accade nel contesto contemporaneo, a difendere i più deboli, le minoranze, le persone e le categorie più esposte dal punto di vista sia sanitario, sia economico. Senza l'affermazione di principi inalienabili non è possibile fondare alcuna tutela, né progettare alcun reale cammino educativo, né elaborare percorsi di iniziazione sociale e civile delle nuove generazioni né, infine, studiare progetti di accoglienza e di dialogo con le altre culture non europee. La Chiesa ha sempre difeso non solo le istituzioni, ma i valori fondamentali della persona umana. Sono queste verità fondamentali che permettono agli uomini di sconfiggere ogni forma di idolatria, di superstizione e ogni strumentalizzazione della persona. Anche se in alcuni momenti la stessa comunità cristiana si è lasciata attrarre e condizionare da tentazioni razziali, nel suo insieme la Chiesa non ha mai appoggiato alcuna corrente politica e ideologia pagana. Per questo nell'attuale situazione critica europea, debole e priva di riferimenti veritativi e morali, il cristianesimo può essere, anche dal punto di vista pedagogico, un valido e significativo punto di riferimento per la promozione del bene comune. Non si vuole imporre un sistema ideologico, ma solo difendere quelle verità e quei valori che non sono appannaggio di alcuna istituzione, perché sono patrimonio dell'intera umanità.

4.3 Una società attenta alla dimensione trascendente dell'uomo

L'educazione dell'uomo non può avvenire, realmente e pienamente, se si esclude la dimensione trascendente della persona. Tale dimensione caratterizza l'uomo e non può essere mai ridotta alla pura sfera fisica. Per questo una società educa se non risponde alle sole esigenze e ai soli bisogni fisici e psichici. Il compito della società non si riduce solo alla sfera materiale. Essa deve favorire la dimensione spirituale e trascendente dell'uomo, che lo caratterizza. Questa dimensione dell'umanità si è sempre manifestata nelle diverse forme di religiosità. La fenomenologia ha dimostrato che l'uomo è naturalmente religioso. Egli manifesta questa religiosità attraverso l'esperienza del sacro.

“Alle soglie della storia si affermano dunque quattro dimensioni dell'uomo: *Homo erectus*, *Homo habilis*, *homo symbolicus*, *Homo sapiens*. Grazie alla paleoantropologia e alle diverse scienze della preistoria, che hanno fatto enormi progressi da vent'anni a questa parte, cominciamo a conoscere la storia di questi quattro milioni di anni. La paleontologia ci spiega la formazione degli organi della voce umana e la comparsa della parola, del linguaggio. Grazie alla parola l'uomo ha inventato il modo di dare alla percezione simbolica del reale un valore sociale, una dimensione comunitaria. Attraverso la parola, egli potrà trasmettere un messaggio. Così nascono le civiltà e si diversificano. L'uomo raggiunge la statura di adulto. La parola e il messaggio vanno di pari passo: sono i grandi artefici delle società, delle culture e delle civiltà. Ogni civiltà, infatti, è iniziata come una tradizione orale creatrice di un capitale

umano che l'uomo ha trasmesso. L'*Homo sapiens*, inventore del linguaggio, ricorre all'*homo symbolicus* per creare la scrittura. Qui comincia una tappa meravigliosa della nostra storia (...). È il progresso, nel corso di due millenni prima della nostra era, delle grandi civiltà create dall'*Homo sapiens sapiens*. Una quinta dimensione si profila attraverso i millenni: L'*Homo habilis*, *erectus*, *symbolicus* e *sapiens* è un *homo religiosus*"⁸.

La cultura non deve considerare la dimensione religiosa dell'uomo come un aspetto marginale, accidentale, solamente esterno, ma come un'esigenza intrinseca e connaturale della persona. Per questo essa richiede un'attenzione, un rispetto sociale, un'educazione e un ambiente idoneo. Non è compito dell'istituzione politica e civile esercitare e modulare la dimensione religiosa della persona umana, ma facilitarne e finalizzarne l'esercizio secondo il bene del singolo e del gruppo. In questa prospettiva la scarsa attenzione e la negazione della dimensione religiosa dell'uomo da parte di alcune assemblee legislative ha, di fatto, prodotto un appiattimento della complessità della persona e ha finito per concentrare l'interesse sociale alla sola dimensione materiale e visibile. Questo processo ha causato l'incapacità di comprendere le vere esigenze e i veri bisogni dell'uomo, che si caratterizzano per la loro natura spirituale e religiosa.

Il rispetto della dimensione religiosa dell'uomo precede le stesse confessioni religiose e rende possibile l'educazione integrale e armonica delle persone e la convivenza pacifica tra i diversi membri della comunità umana. La forte tensione sociale, la presenza della guerra alla fine del XX secolo sul territorio europeo e un latente e permanente conflitto tra le diverse classi sociali, manifestano l'inadeguatezza di una visione solo materialista e consumistica della vita umana. Occorre sviluppare una maggiore collaborazione tra le diverse agenzie educative, per rispondere alle esigenze e ai bisogni molteplici che sono presenti nella natura intima dell'uomo. È questa l'unica strada possibile per realizzare la vera e piena felicità umana, per sviluppare il bene comune e per progettare percorsi formativi significativi e convincenti.

⁸ J RIES, L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro, Jaca Book, Milano 2007, pp. 486-487



Ks. dr Jacek M. Polowianiuk

LE CRISI DEI SACERDOTI E LA FORMAZIONE SEMINARISTICA

INTRODUZIONE

Tra le diverse crisi sacerdotali dei nostri tempi, trovano maggiore risonanza sui mass media quelle riferite al celibato, che sono sempre direttamente connesse con quelle del matrimonio e della vita religiosa. Negli ultimi decenni, nel mondo i sacerdoti hanno vissuto crisi di vario tipo. Ci si chiede, tuttavia, se alla loro origine esse si differenzino da quelle vissute dai presbiteri delle precedenti generazioni. Alla comune sorgente di queste non si trova forse la crisi della fede, della vita alla presenza di Dio, che dà la grazia alle persone deboli? Occorre, quindi, chiedersi in che modo affrontarle. Uno degli strumenti fondamentali è la formazione che prepara a ricevere il sacramento dell'Ordine¹. Il processo stesso della formazione dovrebbe infatti preparare alla vita e al servizio in un mondo che „ama” l'essere in crisi, come dimostra sempre più chiaramente il contesto contemporaneo. Anche ad un'analisi superficiale del mondo che ci circonda, sarebbe difficile trovare un ambito della vita e dell'attività dell'uomo che non venga definito come „in crisi”. La formazione seminaristica dovrebbe, tuttavia, preparare non soltanto alla vita e al servizio in un mondo di questo tipo, ma anche a saper affrontare e superare le crisi stesse. Una formazione utile, ossia, capace di educare ad una maggiore fiducia in Dio e nella Sua Chiesa².

La Chiesa, comunità dei credenti uniti da un solo battesimo, è anche un'istituzione specifica, che possiede una propria gerarchia nelle persone appartenenti al clero – i vescovi sotto la guida del Papa, i presbiteri e i diaconi – e nel laicato, nei confronti del quale hanno un posto speciale i religiosi, le religiose e le persone con vita consacrata. La Chiesa Cattolica, inoltre, si governa mediante proprie strutture, ciascuna delle quali ha i propri diritti e doveri. Il seminario è un'istituzione indispensabile nel processo della preparazione al servizio nella Chiesa³: la formazione introduce colui che aspira al sacramento dell'Ordine nella vita e nei problemi di una concreta Chiesa diocesana. Nell'opera intesa alla preparazione al sacerdozio, la Chiesa ha il diritto di definire le regole e le norme del proprio agire⁴.

¹ Cfr. M. Piacenza, *La formazione affettiva al sacro celibato nel tempo del seminario*, „Sacrum ministerium” XVII (2011) 2, pp. 17-33.

² Cfr. C. Bresciani, *Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio*, „Vocazioni” n. 5 (2010), pp. 61-66.

³ CIC, can. 237.

⁴ CIC, cann. 242-243.

Eccetto gli elementi fondamentali riguardanti la gerarchia e l'organizzazione della Chiesa, istituiti da Cristo stesso ed eccetto le norme riguardanti i compiti affidati dal Fondatore stesso, la Chiesa, interpretando i segni dei tempi, stabilisce le disposizioni riguardanti i principi in base ai quali rendere presente la missione salvifica che le è stata affidata.

Il presente testo espone i modi per affrontare le future crisi del clero. Essi consistono nelle varie dimensioni della formazione seminaristica, secondo lo schema universalmente assunto: umana, spirituale, intellettuale e pastorale. Tale accezione dello studio presentato viene ampliata da una riflessione cristologica ed ecclesiale, anch'essi aspetti della formazione seminaristica. Secondo la posizione dell'autore, infatti, il modo basilare, ma anche definitivo, per affrontare le crisi sacerdotali è quello di rivolgersi a Cristo, nel quale apprendiamo cosa significa essere sacerdote, maestro, direttore spirituale. Il Figlio di Dio incarnato insegna anche ad essere uomo. In Cristo non soltanto vediamo il nostro modello: Colui che è l'Esempio invita alla comunione, egli stesso rende capaci di essere veri uomini, sacerdoti, maestri, pastori e così via. La missione di Cristo nel mondo è legata direttamente al dono della Chiesa fatto all'uomo e al mondo. In questa Chiesa vive e serve il sacerdote⁵.

1. IL FENOMENO DELLE CRISI SACERDOTALI NEL CONTESTO DELL'EPOCA

Il passaggio tra il secondo e il terzo millennio dell'era cristiana è stato segnato da molte crisi riguardanti il servizio e la vita dei sacerdoti. Esse si sono manifestate negli anni in cui venivano introdotte le riforme del Concilio Vaticano II. Di quei tempi e di quei problemi scrisse Giovanni Paolo II in una lettera ai sacerdoti: "Ci rattrista che gli anni dopo il Concilio, indubbiamente ricchi di fermenti buoni, prodighi di iniziative edificanti, fecondi per il rinnovamento spirituale di tutte le componenti della Chiesa, abbiano visto, d'altro lato, il sorgere di una crisi ed il manifestarsi di non rare incrinature"⁶. Nel 1992, nell'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, che trattava della formazione dei sacerdoti nel mondo contemporaneo, il Papa richiamava l'attenzione sulla "crisi sull'identità del sacerdote" e affermava che essa era nata immediatamente dopo l'ultimo Concilio. L'origine di tale crisi era "un'errata comprensione, talvolta persino volutamente tendenziosa, della dottrina del magistero conciliare. Qui indubbiamente sta una delle cause del gran numero di perdite subite allora dalla Chiesa, perdite che hanno gravemente colpito il servizio pastorale e le vocazioni al sacerdozio, in particolare le vocazioni missionarie"⁷. In un ampio commento dell'insegnamento di Benedetto XVI, il cardinale Mauro Piacenza, prefetto della Congregazione per il

⁵ Cfr. J. Keating, *Christ is the sure foundation*, "Sacrum ministerium" XVII (2011) 1, pp. 36-54.

⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera ai Sacerdoti per il Giovedì Santo* 1982, 6.

⁷ Cfr. PDV, 11.

Clero, parla francamente delle crisi sacerdotali. Confronta i fallimenti pastorali e le crisi della spiritualità sacerdotale, indicandone l'origine comune: la scorretta comprensione e il tradimento del dato di fede⁸.

Le crisi sacerdotali contemporanee sono spesso riconducibili, nelle loro fonti, alle ricerche post-conciliari di forme per realizzare la propria missione. Il rinnovamento iniziato dal Concilio Vaticano II era iscritto nella continuità della vita della Chiesa; eppure, nel clima di quegli anni, inquieto, attraversato da tensioni, addirittura rivoluzionario, soltanto il cambiamento sembrava poter dare speranza. Il cambiamento, tuttavia, significò per molti, all'epoca, diffusione di una lettura del Concilio "della discontinuità e della rottura". I tempi post-conciliari furono determinati, da un lato, dall'esperienza del vivo ricordo della seconda guerra mondiale e di tutte le sue atrocità, dall'altro lato, in campo politico, dal perdurare della guerra fredda e dalla corsa agli armamenti, mentre, sotto l'aspetto della cultura e del costume, videro il fenomeno della rivoluzione sessuale, declinato in molteplici aspetti. In tale contesto storico si ebbe talora l'impressione che vi fosse qualcosa di più importante, per un sacerdote, che non l'annuncio della parola di Dio e la distribuzione dei sacramenti. Secondo alcuni, bisognava prima creare una società nuova e, soltanto dopo, occuparsi dell'ascolto della parola di Dio e dei sacramenti. In tal modo l'ora dell'atteso rinnovamento divenne, dapprima, ora della crisi⁹.

Gli anni post-conciliari non portarono l'atteso afflusso di entusiasmo, lasciando percepire, al contrario, abbattimento e scoraggiamento. In quel periodo, in molti paesi venne posto l'interrogativo se avesse senso il seminario per il clero, o, almeno, la sua forma fino ad allora praticata. Veniva addirittura messo in discussione l'obiettivo della sua attività formativa, ossia il sacerdozio gerarchico, che a molti sembrava un'istituzione poggiata su un fraintendimento del messaggio del Nuovo Testamento. Dalla prospettiva attuale si può dire che si trattava di una crisi causata dall'attacco alle basi cristologiche del ministero sacerdotale nella Chiesa, le cui conseguenze furono le varie trovate, spesso attinte dal mondo laico, sul funzionamento della Chiesa e dei suoi pastori. La crisi cristologica si trasformò rapidamente in crisi ecclesiologica. Negli anni dopo il Concilio Vaticano II le energie spirituali e pastorali non sempre registrarono l'incremento e l'evoluzione desiderati e, in alcune Chiese locali, dopo un periodo pieno di fervore e di iniziative, seguì un periodo di affievolimento dell'impegno, di svuotamento delle forze, a volte quasi di stagnazione¹⁰.

⁸ Cfr. M. Piacenza, *Il sigillo. Cristo fonte dell'identità del prete*, Edizioni Cantagalli, Siena 2010, p. 87. (ediz. polacca: M. Piacenza, *Chrystus tożsamością kapłana*, traduz. W. Kapica, Kraków 2011).

⁹ Cfr. J. Królikowski, *Święte posłanie. Z teologii kapłaństwa* (La sacra missione. Teologia del sacerdozio), Tarnów 2005, pp. 134-140; C. Smuniewski, *Kapłan, ołtarz, nadzieja* (Il sacerdote, l'altare, la speranza), Warszawa 2010, pp. 36-45; L. Balter, *Aktualność problematyki kapłaństwa w Kościele i świecie współczesnym* (Attualità della problematica del sacerdozio nella Chiesa e nel mondo contemporaneo), in: *Kolekcja Communio* vol. 3, Poznań-Warszawa 1988, pp. 7-12.

¹⁰ Cfr. ricche suggestioni del fascicolo monografico di "Orientamenti pastorali" 39/12 (1991)

Sembra a questo punto opportuno esprimere una riserva riguardo l'accusa diretta contro il Concilio Vaticano II di avere dato avvio alle crisi della Chiesa contemporanea. Erronea è la semplicistica diagnosi che nega la fondatezza del Concilio stesso e ne svaluta l'insegnamento. Non si può non notare, in dichiarazioni del genere, un comportamento a danno dell'unità della Chiesa, e non soltanto dell'unità tra i cristiani credenti e attualmente viventi, ma anche dell'unità intergenerazionale: è propria della Chiesa la comunione attraverso il tempo con coloro che ci hanno preceduto e con coloro che ci seguiranno. La Chiesa, anche se è da secoli sempre la stessa, è continuamente in cammino (come esprimiamo parlando del suo pellegrinaggio) per scoprire continuamente nel cambiamento la novità del Vangelo, che mai viene meno, e la generosità della grazia incessantemente elargita. Le avvisaglie della crisi che si stava avvicinando erano già evidenti prima del Concilio Vaticano II. I teologi francesi e tedeschi la segnalavano già prima della seconda guerra mondiale ed anche successivamente, definendo i propri paesi come terra di missione. Contrariamente ai molti che accusano il Concilio Vaticano II di tutti i mali presenti nella Chiesa contemporanea, occorre far presente che la crisi era intervenuta già molto tempo prima del concilio. Le conseguenze si fecero conoscere con maggiore forza, tuttavia, soltanto negli anni post-conciliari, per l'influenza di molteplici fattori, anche esterni alla Chiesa. Non si erano realizzate le speranze sorte sull'ondata dell'entusiasmo post-conciliare e la situazione riguardante molti fenomeni all'interno della Chiesa era, anzi, peggiorata. L'analisi delle strade seguite dalla Chiesa post-conciliare, il confronto critico dell'operato accademico dei teologi e della pratica di vita sacerdotale hanno indotto molti a negare il concilio stesso, la sua fondatezza e i suoi raggiungimenti. Tale verdetto non tiene conto delle circostanze eccezionalmente sfavorevoli di quei tempi, in cui la civiltà occidentale "respirava un'aria come avvelenata". Occorre, per contro, "supporre che, se non fosse stato per l'opera del Concilio Vaticano II, inteso come enorme mobilitazione all'interno della Chiesa, l'afflusso al suo interno di aria avvelenata, forse più tardi e più lentamente, avrebbe avuto effetti ancora peggiori, poiché sarebbe stato ancor meno tenuto sotto controllo. Il Concilio, grazie all'analisi della contemporaneità poté, almeno in una certa misura, respingere l'attacco, filtrare l'aria. Alcuni, tuttavia, anche tra i sacerdoti, avevano inalato le tossine. Molti tra loro, dopo il primo choc, reagirono rapidamente e trassero conseguenze. Altri pagarono un prezzo molto alto per l'eroica opposizione, altri, in un certo senso, «si abituarono» a quella «strana aria». Tutto ciò ebbe, in molti paesi, un enorme influsso sulla formazione seminaristica"¹¹.

intitolato: *I giovani preti oggi*. Roma 1991.

¹¹ Cfr. C. Smuniewski, *Kaplan, oltarz, nadzieja*, op.cit., pp. 43-44.

2. NECESSITÀ DELLA FORMAZIONE IN PREPARAZIONE AL SACERDOZIO COME PREVENZIONE DELLE CRISI SACERDOTALI

Il presbitero ricopre un ruolo cruciale nella società, che spesso è spaventata da varie incertezze ed instabilità, per lo più di tipo economico. Il sacerdote è chiamato ad annunciare il superamento dell'impotenza di fronte alla crisi, la sua presenza tra i credenti è segno che la vittoria definitiva sta dalla parte del Cristo. Non si fa qui riferimento alla promessa della vita dopo la morte. Ciò che Dio vuole darci per l'eternità, infatti, è per noi già accessibile adesso, nella Sua grazia. La vita eterna, la comunione con Dio ci sono date già ora, prima di tutto nei sacramenti.

La formazione che prepara al sacerdozio sembra rientrare tra i compiti cruciali della Chiesa. Il presbitero è la figura centrale tra i fedeli nella parrocchia e risponde della complessiva vita della comunità locale. Egli è il più idoneo e il principale collaboratore del vescovo diocesano nel servizio di quest'ultimo nell'ambito della Chiesa particolare. Occorre ricordare che gli attuali seminaristi diventeranno, in maggioranza, i futuri pastori che lavoreranno nelle parrocchie. La legislazione ecclesiale, d'altro canto, rende i parroci e i vicari anima di ogni iniziativa pastorale e amministrativa nella parrocchia, obbligandoli nel contempo alla responsabilità per il bene spirituale dei fedeli affidati alla loro cura. Sui parroci e sui vicari, che sono in comunione con il vescovo, ricade la responsabilità per la Chiesa resa reale in una concreta parrocchia. Si tenga presente che le decisioni, concernenti i principi della formazione seminaristica, occupano una posizione cruciale e rivestono una funzione fondamentale nello svolgimento del ministero inteso a realizzare il Regno di Dio sulla terra. La formazione dei seminaristi è, nella Chiesa locale, un compito composito, dalle molte sfaccettature. Deve tenere conto dei valori di natura umana, spirituale, morale e intellettuale dei futuri sacerdoti e deve anche rendere più facile, per i futuri pastori, condurre una vita che sia testimonianza trasparente e chiara, capace di attrarre al Cristo e alla Sua Chiesa¹².

La necessità della formazione per preparare al sacerdozio consegue dal fine stesso del sacerdozio, che è il servizio al Popolo di Dio. Tale servizio comporta l'imperativo di formare una postura di matura umanità nei candidati al sacerdozio. L'educazione seminaristica dovrebbe essere, in primo luogo, orientata al raggiungimento di una personalità pienamente matura da parte di coloro che sono stati chiamati al sacerdozio. Ciò viene conseguito forgiando adeguate qualità del carattere e favorendo l'acquisizione delle virtù naturali. I candidati al sacerdozio dovrebbero sviluppare in se stessi i valori che in futuro si riveleranno indispensabili nel proprio lavoro pastorale, formare in sé un atteggiamento di matura umanità, preoccuparsi di rendere credibile la propria missione sacerdotale. Nella formazione seminaristica è indispensabile formare all'amore per la verità, all'affidabilità, al rispetto per ogni uomo, al senso di giustizia, alla fedeltà alla parola data, alla vera compassione, alla coerenza di comportamento. Si tratta, infatti, di formare

¹² Cfr. T. Bertone, *Il presbitero di fronte alle sfide del mondo attuale*, in: *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione*, LAS Roma 1993, pp. 13-26.

nei, candidati al sacerdozio, la personalità matura del futuro sacerdote. Si tratta qui di un atteggiamento evangelico il cui contenuto essenziale è il legame con Dio nell'amore, attraverso Gesù Cristo nello Spirito Santo.

I seminari sono indispensabili per la formazione sacerdotale¹³, come rammenta chiaramente il Decreto sulla Formazione sacerdotale del Concilio Vaticano II. La necessità della formazione per la preparazione dei candidati al sacramento dell'Ordine consegue dalla necessità di verificare l'autenticità della vocazione. Il seminario è direttamente connesso con l'autorità della Chiesa, la quale verifica la fondatezza delle motivazioni presentate dal candidato che afferma di avere riconosciuto, analizzando i segni, che Dio lo chiama al ministero del sacerdozio: "Nessuno ha un diritto a ricevere il sacramento dell'Ordine. Infatti nessuno può attribuire a se stesso questo ufficio. Ad esso si è chiamati da Dio. Chi crede di riconoscere i segni della chiamata di Dio al ministero ordinato, deve sottomettere umilmente il proprio desiderio all'autorità della Chiesa, alla quale spetta la responsabilità e il diritto di chiamare qualcuno a ricevere gli Ordini. Come ogni grazia, questo sacramento non può essere ricevuto che come dono immeritato"¹⁴.

Dall'imperativo della formazione consegue l'imperativo della responsabilità per la formazione dei futuri sacerdoti. S'intende non soltanto la responsabilità della diocesi, ma anche quella di persone concrete. A questo nucleo appartengono, in particolare, il vescovo (responsabilità del padre per la casa che è la diocesi e per gli abitanti di questa casa, tutti coloro che vivono nella diocesi), i suoi più stretti collaboratori e il rettore del seminario (responsabilità del padre per la casa che è il seminario). Il vescovo e il rettore, appunto, rispondono per la configurazione e per i metodi della formazione, nonché per le concrete soluzioni adottate nei seminari. Il vescovo e il rettore dovrebbero farsi conoscere, in particolare, ai sacerdoti che lavorano nella diocesi e agli stessi chierici, come persone consapevoli della propria responsabilità. La responsabilità che qui ci interessa non riguarda selezionati spazi della vita del candidato all'Ordine (sfera religiosa e culturale), ma l'intera sua persona. Anche per questo è tanto importante l'integrazione di tutte le dimensioni della formazione iniziale, integrazione possibile da conseguire se ha un'impostazione cristologica.

3. FORMAZIONE CRISTOLOGICA

Le crisi riguardanti i sacerdoti sono spesso conseguenza del fatto che il loro ministero, a favore delle relazioni, ha perso chiarezza. Si tratta qui, tuttavia, di relazioni molto concrete, cioè di quelle che hanno caratteristiche comunionali: quelle che conducono i fedeli alla comunione con Dio e, insieme, servono alla comunione fra gli uomini. Uno strumento di aiuto ad affrontare questo problema sembra essere l'accentuazione della dimensione cristologica nella formazione iniziale, cioè seminaristica.

¹³ Cfr. DFS, 4; PDV, 60.

¹⁴ Catechismo della Chiesa Cattolica, 1578.

Non si ricorderà mai abbastanza un'importante verità della nostra fede, manifestata con grande forza nella persona di Gesù Cristo, e cioè che è specificità di Dio entrare in relazione. L'intera Bibbia, naturalmente, è registrazione della relazione che Dio allaccia con l'uomo. Questa relazione assume forma di dialogo, cosa che ha particolare importanza nella rivelazione del Figlio che è Parola del Padre. Perché esista un dialogo, si sa, sono indispensabili due elementi: colui che parla (l'emittente) e colui che ascolta (il ricevente). Nella Rivelazione biblica questo criterio è soddisfatto. Da una parte, infatti, la Bibbia descrive la parola e l'opera di Dio, dall'altra la risposta dell'uomo che accoglie la parola di Dio e si lascia guidare da Lui. Così, appunto, ha inizio l'esperienza del percorso spirituale dell'Israele biblico, lungo il quale egli è sempre più in ascolto della voce del Signore che parla. La rivelazione biblica del dialogo che ci interessa conduce a Cristo.

Alle basi della realizzazione della missione dei presbiteri si trova l'ascolto di Dio, l'accoglienza della Sua Parola, che significa l'accoglienza della verità che è Gesù Cristo. L'accoglienza di questa Parola è aprirsi ad una missione mirabile, che dà le capacità necessarie a compierla e che sarà in grado di resistere ad ogni crisi. Si tratta di un immergersi nell'ascolto della Persona di Gesù Cristo, che diventa amore e conduce all'obbedienza a Dio e alla Sua Chiesa. Per questa ragione è così importante l'obbedienza alla Parola del Padre. Questa Parola, infatti, ha la forza di trasformare introducendo al dialogo trinitario. Immergersi nell'ascolto di Cristo – Parola Obbediente – dirige verso il Padre. Questo dialogo tra il Padre e il Figlio ha svelato, nella passione, del Redentore, tutto il dramma della disobbedienza dell'uomo. L'obbedienza del Figlio, a fronte della tremenda passione coronata dalla morte, smaschera la mostruosità della disobbedienza dell'uomo e la fonte delle crisi. Entrare in questo dialogo d'amore che riscatta non avviene soltanto a livello di dichiarazioni, ma porta con sé tutto il peso dell'incarnazione coronata dalla morte. Cristo mostra che l'obbedienza non consiste soltanto in parole, ma in un avvenimento, o in più avvenimenti, che diventano storia della vita di un uomo¹⁵.

La formazione cristologica del candidato al sacerdozio dovrà aiutarlo a conoscere l'animo umano e, in tal modo, lo preparerà ad accompagnare i fedeli, ai quali sarà inviato, nel vivere i loro personali dilemmi. Tale preparazione è possibile soltanto quando la formazione umana si basa su quella cristologica. L'obiettivo è ottenere che il futuro sacerdote prenda esempio da Gesù nella Sua conoscenza dell'uomo. Il Figlio di Dio incarnato, come scrisse san Giovanni Evangelista, "conosceva quello che c'è nell'uomo" (Gv 2, 25; cfr 8, 3-11). Si può dire, in tal modo, che la teologia dell'incarnazione definisce i frutti attesi dalla formazione di colui che aspira alla consacrazione sacerdotale. Tale approccio alla problematica permette di creare un'analogia. Come il Figlio di Dio si è fatto uomo, non in modo incidentale, ma vivendo l'essere uomo sulla terra e, anche dopo gli avvenimenti pasquali, non ha cessato di essere uomo, ma è veramente uomo ormai per

¹⁵ Cfr. V. Gambiano, *Formazione spirituale, Configurazione a Cristo e carità pastorale*, Roma 1991, pp. 171-196.

sempre, anche “alla destra del Padre”, così anche il sacerdote deve conoscere la condizione umana. Conoscere, in questo caso, non significa soltanto approfondire la conoscenza teorica dell’uomo, apprendere come è l’uomo, come funziona, ma significa che il presbitero deve vivere nella propria individuale esistenza l’essere uomo secondo il modello manifestato in Cristo. In tal modo l’umanità (la santa umanità) di Gesù Cristo definisce la persona del sacerdote e l’aspetto della sua missione nel mondo. La santa umanità di Gesù Cristo è la “modalità di Dio” di avvicinarsi all’uomo che si trova nella crisi conseguente al suo peccato originale. Tale “modalità di Dio” è esemplare per ogni presbitero nella realizzazione della missione che gli è propria.

La formazione cristologica deve produrre nel candidato la permanente capacità di prendere esempio da Gesù, il quale non teme di avvicinarsi all’uomo che vive crisi di vario tipo. La formazione, infatti, deve preparare il sacerdote al servizio a favore di relazioni comunionali nella società. L’uomo contemporaneo è spesso condannato a vivere nella massa, cosa che paradossalmente acuisce l’esperienza della solitudine. Questo è riscontrabile, in particolare, tra gli abitanti dei grandi agglomerati urbani. Anche per questo, l’uomo contemporaneo è sempre più sensibile al valore della comunione. Il servizio del sacerdote a favore della comunità, appunto, è uno dei metodi più efficaci per superare le crisi ed annunciare il messaggio del Vangelo. Il pastore deve infatti essere “uomo di comunione”. I candidati al sacerdozio, al momento di ricevere la consacrazione, devono diventare servitori della comunione. Il Catechismo della Chiesa Cattolica dice che il sacramento dell’Ordine (al pari, del resto, al sacramento del Matrimonio) è al servizio della comunione¹⁶. Ricevere l’Ordine è, quindi, essere resi capaci nell’assetto sacramentale al servizio, che si esprime nella creazione di relazioni comunionali¹⁷. Alla formazione umana dei futuri presbiteri non è indifferente il fatto che i candidati al sacerdozio (in particolare in Europa) provengano da una società frantumata, internamente polarizzata e caratterizzata da un sempre maggiore indebolimento dei legami naturali che sono propri a famiglie plurigenerazionali e numerose. Accade spesso che essi non abbiano esperienza di una sana comunità familiare in cui avere appreso la responsabilità dell’amore e, di conseguenza, avere acquisito una maturità affettiva, fattori indispensabili per creare relazioni comunionali e superare le crisi.

4. FORMAZIONE UMANA

La dimensione cristologica della formazione umana al sacerdozio conduce alla riflessione sulla formazione umana stessa. Questo tipo di formazione dei candidati al sacerdozio è, appunto, un processo finalizzato a rendere capaci i futuri presbiteri di creare relazioni costruttive nella comunità. Il processo di preparazione al sacerdozio è, certamente, complesso e finalizzato allo sviluppo di un dato

¹⁶ Cfr. Catechismo della Chiesa Cattolica, 1533 e ss.

¹⁷ Cfr. C. Smuniewski, *Kaplan, oltarz, nadzieja*, op. cit., pp. 251-255.

individuo, ma la totalità di tale opera si fonda sulla formazione umana. I documenti contemporanei della Chiesa, riferendosi alla preparazione al sacerdozio, definiscono questo tipo di formazione come fondamento dell'intero processo¹⁸. Tale collocazione della formazione umana venne proposta al sinodo dei vescovi nel 1990 e trovò eco nell'esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Pastores dabo vobis*. Particolarmente importante è l'argomentazione adottata in questo documento per dimostrare la posizione di primo piano della formazione umana. Non si tratta soltanto del postulato del buon senso, confermato dall'esperienza, ma della corretta interpretazione della natura del sacerdote e della sua missione. L'argomentazione è, infatti, cristologica. Il Papa scrive: "Il presbitero, chiamato ad essere immagine viva di Gesù Cristo Capo e Pastore della Chiesa, deve cercare di riflettere in sé, nella misura del possibile, quella perfezione umana che risplende nel Figlio di Dio fatto uomo e che traspare con singolare efficacia nei suoi atteggiamenti verso gli altri, così come gli evangelisti li presentano"¹⁹.

La missione del sacerdote presuppone la fondamentale importanza della formazione umana. È importante sapere chi è il sacerdote ed il servizio che compie. Innanzi tutto, infatti, il ministero del sacerdote è "annunciare la Parola, celebrare il Sacramento, guidare nella carità la comunità cristiana «nel nome e nella persona di Cristo»"²⁰, in secondo luogo, in tutto questo è importante il destinatario. Il ministero del sacerdote non è avulso dal contesto creato dalle persone, da persone concrete. Ne consegue che il presbitero deve rivolgersi sempre e soltanto a persone concrete, come intende l'autore della Lettera agli Ebrei: "Ogni (...) sommo sacerdote, preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio" (Ebr 5,1). Coloro che sono l'oggetto della missione sacerdotale definiscono insieme la sua persona, indicano le concrete qualità senza cui non è possibile realizzare i compiti del presbitero: "la formazione umana del sacerdote rivela la sua particolare importanza in rapporto ai destinatari della sua missione: proprio perché il suo ministero sia umanamente il più credibile ed accettabile, occorre che il sacerdote plasmi la sua personalità umana in modo da renderla ponte e non ostacolo per gli altri nell'incontro con Gesù Cristo Redentore dell'uomo"²¹.

La formazione umana consiste nell'acquisizione da parte dei candidati al sacerdozio di un sufficiente grado di maturità umana e affettiva, nella consapevolezza dei propri lati forti e deboli. Ciò permette di aiutarli a sapere amare e accogliere senza limiti l'altra persona e a costruire relazioni sincere e mature. Il seminarista deve, grazie alla formazione, migliorare e maturare sempre più come uomo, cosa che esige il suo personale impegno. Gli educatori devono essere di aiuto in questo

¹⁸ Cfr. PDV, 43.

¹⁹ PDV, 43. Cfr. J. Warzeszak, *Chrystocentryzm kapłaństwa służebnego w nauczaniu Jana Pawła II* (Il cristocentrismo del ministero del sacerdozio nell'insegnamento di Giovanni Paolo II), „Ateneum Kapłańskie” 85 (1993), vol. 120, n. 2, pp. 266-278.

²⁰ PDV, 43.

²¹ PDV, 43.

processo mediante il dialogo e il chiaro esempio della propria vita. La formazione umana deve realizzarsi anche nelle relazioni con i superiori, ma, naturalmente, entro l'intera comunità del seminario. La creazione della comunità si manifesta, appunto, come uno dei fondamenti della futura vita del presbitero di una data diocesi. Le relazioni nella comunità, che presentano problemi di vario tipo, sono uno strumento formidabile per plasmare nel candidato al sacerdozio l'apertura all'altra persona, insegnano l'umiltà e la pazienza e, attraverso queste, insegnano a superare le crisi.

Una questione importante, connessa con il ministero pastorale, con la formazione umana e con le crisi, è anche la questione del potere di cui si viene investiti con l'ordinazione e con le funzioni adempiute nella comunità parrocchiale o diocesana. Il sacerdote è una persona che possiede un potere molto concreto nella Chiesa²². Non si tratta qui soltanto del potere legato alla celebrazione dei sacramenti, ma anche del potere connesso con la pastorale nella dimensione della direzione della comunità parrocchiale. Nella parrocchia, appunto, il sacerdote si manifesta come padre, in particolare nel sacramento della santa Confessione e nella direzione spirituale. Il suo ministero pastorale è spesso connesso con la gestione di beni materiali della Chiesa. Proprio questo potere ampio e di vario aspetto porta a sperimentare delle crisi. Il seminario deve quindi insegnare, sia mediante le lezioni, sia mediante il comportamento dei formatori, che il potere nella Chiesa è per la fede. Mai il contrario. Il buon uso del potere si verifica nella crescita della fede di coloro che vivono nello spazio di tale potere. Si tratta tanto dei "sottoposti", quanto dei "reggitori". Il potere deve aiutare tutti loro ad avvicinarsi a Cristo. La crisi legata al potere sorge facilmente nel sacerdote, se dimentica a cosa deve servire il potere ricevuto. La crisi ha inizio nella vita del sacerdote, ma penetra rapidamente nella comunità in cui il sacerdote svolge il proprio ministero. Alle basi di tale crisi si trova sovente uno spostamento di accenti dalla cura delle anime all'amministrazione. La sostituzione del ruolo di animatore della fede, che sfugge alle statistiche, con il visibile e apprezzato ruolo di amministratore dei beni ecclesiali è spesso generatrice di crisi.

La formazione umana deve essere condotta in modo da andare incontro ai sacerdoti nelle crisi future, legate al loro trovarsi in un nuovo ruolo nella società. Ne consegue anche che, nella sfera di interessi dei futuri sacerdoti, fin dalla fase del seminario, dovrebbero essere incluse le problematiche riguardanti la vita dell'uomo laico nella società, i suoi problemi legati alla famiglia, al lavoro, e tutto ciò che è il suo presente, spesso anche doloroso. Ciò permette di formulare buoni pronostici nel merito della futura attività evangelizzatrice nel campo della cultura, dell'istruzione, dell'attività caritativa. L'obiettivo non è soltanto che i futuri sacerdoti siano umanamente maturi, ma anche che considerino la propria missione nel mondo e nella Chiesa come un servizio che fa loro onore e gli dedichino tutte le forze spirituali e fisiche.

²² Cfr. T. Pikus, *O władzy w Kościele* (Il potere nella Chiesa), Warszawa 2003.

5. FORMAZIONE ECCLESIALE

La formazione ecclesiale ha il fine di introdurre i seminaristi nell'esperienza della Chiesa. Si tratta qui, tuttavia, di un'esperienza e di una conoscenza atte a condurre all'amore sacrificale e, grazie a ciò, a creare comunione. La formazione ecclesiale sembra essere indispensabile per preparare a vivere crisi di vario tipo nel futuro sacerdozio. L'ecclesiologia della comunione sviluppata dopo il Concilio Vaticano II indica il concetto di dono, inteso sia nella sua fonte trinitaria, sia in ciò che riguarda la vita della Chiesa.

Le crisi dei sacerdoti derivano spesso da una comprensione impropria della Chiesa. Il Figlio di Dio è "Colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo" (Gv 10,36). Dio non solo "ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (cfr. Ebr 1, 1-2), ma ha dato il Figlio in un atto di amore inconcepibile, inviandolo nel mondo. La verità su Cristo come Figlio mandato dal Padre si manifesta in modo trasparente nella parabola del figlio inviato con una missione ai fittavoli della vigna (cfr. Mc 12, 1-12; Mt 21, 33-46; Lc 20, 9-19). In questa storia è anche indicato chiaramente il carattere sacrificale e salvifico di questo ministero che, in conseguenza degli avvenimenti pasquali, assume il carattere di creatore di comunità, cioè il carattere ecclesiale. Per i seminaristi la Chiesa deve farsi riconoscere come dono di Dio, all'interno del quale si apre per l'uomo la strada della comunione con Dio e della comunione tra gli uomini. L'ecclesiologia che discende dalla cristologia, dalla pneumatologia e dalla trinitologia dà un'interpretazione della Chiesa come dono. Il datore della Chiesa è Dio, che è Comunione di Persone, e gli uomini che vivono nella Chiesa sono resi capaci di creare relazioni comunionali. Ciò è particolarmente evidente grazie all'Eucaristia, in cui Cristo si unisce non solo con "un singolo" uomo, ma sempre anche con un "secondo" e un "terzo", con coloro che vivono accanto. In tal modo la Chiesa diventa un luogo privilegiato – e insostituibile nell'ordine dell'abbondanza della grazia – di comunione dell'uomo con Dio e di comunione tra gli uomini. Una Chiesa così concepita non può essere trattenuta sulla terra, come se il suo confine non oltrepassasse gli uomini; la Chiesa tende al cielo con tutta se stessa, con tutta la forza dell'amore del Figlio verso il Padre²³.

La concezione della Chiesa come dono protegge, da una parte, dalla tentazione di creare la Chiesa come prodotto dell'uomo. Incoraggia, piuttosto, ad accettare ciò che Dio – che è amore – ha già preparato e rivelato nella storia. Non si intende qui, naturalmente, dell'accettazione di quanto esige il nostro impegno, di quanto è perfettibile. La concezione della Chiesa come dono, d'altra parte, permette di vederla come una realtà concreta, già esistente ed esistente qui e ora. La formazione

²³ Cfr. A. Cattaneo, *Le competenze proprie del presbitero e il rapporto con altri ministri*, in: *Il sacramento dell'Ordine*, Glossa Milano 2011, pp. 97-118; C. Smuniewski, *Kościół jako dar pośród darów Trójjedynego Boga* (La Chiesa come dono tra i doni del Dio Trino e Uno), in: "Tarnowskie Studia Teologiczne" XXX (2011) 1, pp. 61-76.

seminaristica deve preparare al ministero nella Chiesa reale e non nella Chiesa dei sogni. Soltanto una formazione siffatta, definibile come realistica, ha la possibilità di affrontare positivamente le future crisi legate a disillusioni di vario tipo. Anche per questo la formazione non può suscitare aspettative irrealizzabili. Sembra indispensabile formulare qui una raccomandazione. Si raccomanda di fare attenzione affinché la parola “crisi” in riferimento al sacerdote non sostituisca la parola “peccato”. Molte crisi non sono altro che peccati, che esigono di inginocchiarsi in confessionale, fare atto di contrizione e fare penitenza. La forma di tale penitenza può essere di lunga durata, talvolta può durare persino molti anni.

6. FORMAZIONE SPIRITUALE

Le crisi sacerdotali sono quasi sempre precedute da una crisi della vita spirituale. La formazione seminaristica deve essere quindi decisamente formazione spirituale. Tale dimensione della formazione, appunto, si manifesta come centrale realtà nell'intero, complesso e poliedrico processo della preparazione al sacerdozio. Il seminario deve essere, quindi, casa di preghiera. La formazione spirituale degli alunni deve penetrare la formazione cristologica ed ecclesiale e completare la formazione umana. Deve essere, inoltre, strettamente coordinata con la formazione intellettuale e pastorale. I fini della formazione spirituale sono relativi, di conseguenza, non soltanto alla santificazione personale dei candidati al sacerdozio, ma anche alla loro capacità di calare nel reale la missione di Cristo nel mondo. A questo serve formare nei chierici lo spirito di preghiera e rafforzare la loro vocazione, così come serve incoraggiare all'ardore per le altre virtù e alla crescita del fervore.

La formazione spirituale deve indurre nei seminaristi la familiarità con Cristo sacerdote. Da questo deriva anche la necessità di curare un'adeguata scelta dei direttori spirituali e dei confessori degli alunni. Su di loro e sul loro ministero nei confronti dei seminaristi ricade il maggiore peso della responsabilità. Le loro conferenze e, soprattutto, il loro individuale e sistematico contatto con i chierici devono introdurre i candidati al sacerdozio nello spazio, nella profondità e nei misteri della vita spirituale. Il ministero dei confessori e dei direttori spirituali ha anche una dimensione pastorale: prepara gli alunni al loro futuro ministero in confessionale e all'accompagnamento spirituale, ossia li prepara ad accompagnare le persone che vivono una crisi. Accompagnare altre persone in una crisi può aiutare a superare e a vivere le proprie crisi²⁴.

È senza dubbio necessario introdurre i chierici alla vita spirituale nel segno del radicalismo evangelico. Ciò significa che è necessaria la formazione all'obbedienza pronta, alla purezza e alla povertà. Strumenti di conclamata efficacia nella formazione spirituale degli alunni sono i sacramenti e la devozione, sostenuti, attraverso la formazione intellettuale, dallo studio approfondito della teologia della vita

²⁴ Cfr. J. E. Vecchi, *I protagonisti della formazione sacerdotale*, in: *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione*, LAS Roma 1993, pp. 315-332.

interiore. Accanto allo sforzo personale dei chierici stessi, al ministero dei padri spirituali e dei confessori insieme con l'intero gruppo di coloro che lavorano in seminario, i candidati al sacerdozio devono essere introdotti al mistero dell'intima relazione con il Cristo mediante la liturgia, obiettivo che presuppone anche un'approfondita conoscenza della parola di Dio. Causa delle crisi sacerdotali sono spesso vari tipi di paure, talvolta paralizzanti per la vita del presbitero. Soltanto includendo le proprie paure e le proprie angosce nell'angoscia e nell'agonia di Cristo nell'Orto degli Ulivi, nasce dal profondo dell'uomo una gioia che gli permette di aprirsi ad accogliere il dono della libertà, nella quale nasce e cresce l'amore pastorale.

È importante che la formazione spirituale si svolga in un'atmosfera di fiducia in Dio. Il formatore è lo Spirito Santo, che opera nella Chiesa. Il seminario deve manifestarsi ai chierici stessi come spazio in cui agisce Dio. Tale fiducia viene rafforzata dal vivere correttamente la liturgia, innanzi tutto la Santa Messa²⁵ e la Liturgia delle Ore. Merita particolare rilievo l'indicazione dell'adorazione del Santissimo Sacramento. Tale forma di preghiera sembra essere particolarmente preziosa e necessaria, come non si cessa di ricordare, a fronte della crisi da essa conosciuta in molte parti del mondo nella seconda metà del XX secolo. Completa il quadro, infine, la devozione mariana, da propagare largamente tra gli alunni.

La formazione spirituale degli alunni ha il fine di plasmare un atteggiamento tale da dare fondata speranza in un futuro adempimento del ministero sacerdotale nella Chiesa, e da gettarne le fondamenta. L'appropriata formazione spirituale diventa, infatti, garanzia per un futuro in cui gli obblighi sacerdotali saranno adempiuti correttamente, volentieri e con ordine. Tale formazione deve produrre nei candidati al sacerdozio un temperamento spirituale grazie al quale saranno pronti a cercare non la propria volontà, ma la volontà di Colui che li ha mandati.

7. FORMAZIONE INTELLETTUALE

Fine della formazione intellettuale nel seminario è l'acquisizione da parte degli alunni di un'ampia e solida conoscenza nell'ambito delle sacre discipline e di quanto riguarda la contemporaneità in cui l'uomo vive. Gli studi devono, infatti, contribuire a comprendere la fede, affinché i sacerdoti possano annunciare correttamente agli uomini l'insegnamento del Vangelo e innestarlo nella loro cultura.

Sembra necessario nel mondo attuale che la formazione intellettuale si concentri non soltanto sugli studi filosofici²⁶ e sugli studi teologici²⁷, ma preveda

²⁵ Cfr. M. Gagliardi, *La celebrazione eucaristica, fonte della santità del sacerdote*, "Sacrum ministerium" XVII (2011) 2, pp. 48-62; C. Smuniewski, *L'identità del sacerdote alla luce della Santissima Eucaristia*, "Sacrum ministerium" XVII (2011) 2, pp. 79-93.

²⁶ Cfr. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La lettera ai Vescovi sull'insegnamento della filosofia nei seminari*, del 20 gennaio 1972, in: *Enchiridion Vaticanum* vol. 4, pp. 950 – 975.

²⁷ Cfr. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, del 22 febbraio 1976, in: *Enchiridion Vaticanum* vol. 5, pp. 1168 – 1325.

l'indispensabile integrazione con nozioni nel campo delle scienze umanistiche e delle scienze naturali. Gli studi della filosofia e delle scienze collegate tendono al perfezionamento dell'istruzione umanistica degli alunni, ad affinarne la sensibilità intellettuale e ad assicurare loro la conoscenza della saggezza antica e moderna di cui gli uomini si sono arricchiti nel corso dei secoli. Gli studi teologici devono abbracciare tutte le discipline fondamentali, esposte nel loro reciproco legame che manifesta la storia della salvezza, la quale continua a compiersi nella vita della Chiesa e in mezzo alle trasformazioni del mondo.

La realizzazione di tali fini esige l'inserimento in seminario di un numero adeguato di docenti in possesso di preparazione specialistica e degli appropriati titoli accademici²⁸. Fine del lavoro dei docenti del seminario è di presentare e chiarire con ogni precisione le verità della fede cattolica. Si tratta, tuttavia, di trovare un modo di esporre tali verità che affascinino gli studenti. La scienza riguardante Dio, se non affascina in ciò che riguarda la risposta dell'uomo (moralità) diventa un'imposizione senza anima e un triste dovere. La teologia non può non affascinare i seminaristi.

La formazione intellettuale nei seminari dovrebbe possedere un netto profilo spirituale e pastorale. Se si parla di formazione dei chierici, si parla, al tempo stesso, della formazione dei futuri pastori. Non si tratta qui di sostituire la formazione intellettuale con la formazione pastorale, ma di conferire alla formazione intellettuale un carattere utile. La formazione intellettuale deve essere direttamente connessa con il ministero pastorale. Una ben salda preparazione intellettuale degli alunni è indispensabile per svolgere la missione nel mondo contemporaneo, imbevuto in larga misura di indifferenza religiosa, di incredulità nella capacità dell'intelletto a conoscere la verità obiettiva, e anche di sfide lanciate all'uomo dalle scoperte scientifiche e tecnologiche. Anche per questo i futuri pastori d'anime devono non tanto possedere una tecnica di lavoro, quanto una preparazione intellettuale che fornisca uno strumento efficace per realizzare la missione di Cristo e della Chiesa nel mondo.

8. FORMAZIONE PASTORALE

Le crisi dei sacerdoti si manifestano nel contesto del loro ministero pastorale. Anche per questo la formazione strettamente pastorale deve far acquisire agli alunni le seguenti abilità: costruzione della comunità, collaborazione con i laici, catechizzazione, predica dell'omelia, celebrazione dei sacramenti, direzione spirituale di persone appartenenti a diversi stati (religioso e laico), gestione della parrocchia, contatti pastorali con i non cattolici e con i non credenti, utilizzo dei mezzi di comunicazione di massa, collaborazione apostolica con i fedeli laici

²⁸ Cfr. Congregazione per l'Educazione Cattolica, Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari, del 4 novembre 1993. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20040803_direttive_sem-93_it.html

nell'ambito di vari gruppi e associazioni²⁹. La formazione pastorale deve creare nel futuro sacerdote un atteggiamento di servizio nei confronti di malati, disabili, immigrati, bambini e giovani provenienti da famiglie patologiche, persone sole e anziani, persone toccate da varie sventure.

Nella formazione pastorale ha un ruolo importante la liturgia in seminario e le lezioni di scienza liturgica³⁰. È proprio la liturgia, infatti, l'ambito della vita della Chiesa nel mondo con cui l'uomo medio ha maggiori contatti. La scienza della liturgia deve essere inclusa tra le materie principali e deve essere esposta nei suoi diversi aspetti: teologico, spirituale, pastorale e giuridico. Occorre curare i collegamenti di tale lezione con le altre materie di studio, affinché gli alunni si persuadano del modo in cui i misteri della salvezza sono presenti nelle azioni liturgiche. Alla formazione dell'atteggiamento pastorale degli alunni contribuisce l'esemplare svolgimento del ministero liturgico in seminario: Parola di Dio, Eucaristia e culto.

Elementi fissi della formazione pastorale sono le lezioni, gli esercizi, le conferenze a tema. Di grande e insostituibile importanza sono le pratiche pastorali. Si tratta generalmente del contatto con la Chiesa reale e con i problemi della parrocchia e della diocesi. Sullo svolgimento delle pratiche e delle esperienze ivi acquisite devono vegliare sacerdoti con esperienza. Insieme con gli alunni devono fare valutazioni, condurre dibattiti e trarre conclusioni. Un importante strumento di formazione pastorale è, inoltre, l'attività dei chierici per far nascere nuove vocazioni, che può svolgersi sul terreno del seminario stesso durante i ritiri spirituali per giovani di sesso maschile, sia durante gli incontri con i giovani delle parrocchie. Tali esperienze sono spesso, per gli stessi alunni, una conferma della propria vocazione.

La formazione pastorale deve essere realizzata sul fondamento di un'ecclesiologia appropriata. Gli alunni devono conoscere non soltanto le necessità della propria diocesi, della Chiesa nel proprio paese o appartenente al proprio rito, ma devono aprirsi anche ai problemi ecumenici, missionari, alla situazione della Chiesa nelle varie parti del mondo e al dialogo con i non credenti³¹.

²⁹ Cfr. S. Rylko, *Il Sacerdote e i movimenti*, in: *Pastori e Fratelli*, PUL Roma 2007, pp. 49-58.

³⁰ Cfr. Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari*, del 03 giugno 1979, in: *Enchiridion Vaticanum* vol. 6, pp. 1044-1091.

³¹ Cfr. Congregazione per il Clero, *L'identità missionaria del presbitero nella Chiesa*. Lettera circolare del 29 giugno 2010.

CONCLUSIONE

La necessità della formazione in preparazione al sacerdozio è tanto più chiara quanto più frequenti sono i casi di crisi sacerdotali con conseguenza di abbandono dello stato clericale. Ne consegue che i seminaristi, conoscendo i drammi dei sacerdoti, non soltanto debbano riflettere sui motivi dell'abbandono del sacerdozio da parte dei loro confratelli più anziani, ma anche sulle ragioni per entrare in seminario. La domanda "perché un dato sacerdote ha abbandonato il sacerdozio?" dovrebbe essere completata da un'altra domanda: "perché è entrato in seminario?", "per quali ragioni ha iniziato la strada che porta all'ordinazione sacerdotale?".

La formazione seminaristica, essendo il processo di preparazione di un uomo al ministero di presbitero nella Chiesa, è fondamentale per il superamento di varie crisi nella vita sacerdotale. La complessa formazione seminaristica deve concentrarsi sulla formazione cristologica, umana, ecclesiale, spirituale, intellettuale e pastorale. L'accento posto sulla formazione cristologica e su quella ecclesiale da essa derivante deve avere l'effetto di un'integrazione dell'intero processo della preparazione del candidato al sacerdozio. I singoli aspetti della formazione hanno il fine di iniziare il candidato alla pienezza e all'essenza del mistero cristiano. L'obiettivo, tuttavia, non è quello di sacerdoti in possesso della necessaria conoscenza della filosofia e della teologia, ma, innanzi tutto, di sacerdoti che abbiano appreso il modo di vivere cristiano e sacerdotale nella Chiesa e nel mondo, un vivere nello spazio e nella luce del mistero della fede. Soltanto grazie a questa esperienza, infatti, saranno pronti a introdurre nel mistero della fede, dell'intima relazione con il Salvatore, coloro che saranno loro affidati.

ks. dr hab. Janusz Królikowski prof. UPJPII

KRYZYS W KOŚCIELE I DROGI WYJŚCIA. PROPOZYCJE CZERPANE Z HISTORII KOŚCIOŁA

Kryzys, najogólniej mówiąc, to jakieś załamanie się fundamentalnej tożsamości. Czy w takim razie można i czy powinno się mówić o kryzysie w Kościele? Ten, kto zbyt łatwo odrzuca taką możliwość, powinien uwzględnić, że budowla Kościoła, patrząc na nią od zewnątrz, jest rzeczywistością dziejową i ludzką, a jako taka podlega ona tym wszystkim uwarunkowaniom, które dotyczą każdą inną rzeczywistość dziejową i ludzką. Kryzys jest pewnym stałym, wręcz nieuchronnym doświadczeniem, które wpisuje się w każdą rzeczywistość tego typu. Z tego też powodu należy raczej mówić o „kryzysie w Kościele” niż o „kryzysie Kościoła”, gdyż w taki sposób zakładałoby się, iż kryzysowi podlega także wymiar wewnętrzny, czyli boski Kościoła, a to nie jest możliwe z teologicznego punktu widzenia. Wymiar wewnętrzny i boski Kościoła jest niezmienny i nie podlega zawirowaniom związanym z kryzysami jako doświadczeniami dziejowymi. Trzeba ponadto pamiętać, że gdy mówimy: kryzys, to nie zawsze mamy na myśli sytuację negatywną czy destrukcyjną. Kryzysy mają także pewien wymiar twórczy, jeśli zostają odpowiednio przyjęte i potraktowane. Można w takim przypadku zasadnie mówić o „kryzysie wzrostu”. Z tego też powodu jakiegokolwiek mówienie o kryzysie w Kościele powinno być połączone z pokazaniem możliwości wyjścia z istniejącej sytuacji kryzysowej, gdyż tylko w takim przypadku zostaje ona uwzględniona w sposób adekwatny.

PRZEJAWY KRYZYSU W DZISIEJSZYM KOŚCIELE

1

W Kościele mamy do czynienia z kryzysem. Jakie są jego przejawy? Kryzys widać przede wszystkim w liturgii. Można go określić jako kryzys liturgiczny. Wprowadzenie reformy liturgii, której zasady opracował i którą zalecił wprowadzać II Sobór Watykański wzbudziło szeroka aprobatę, ale nie można nie zauważyć także wielu sprzeciwów, które się pojawiły i które wciąż słyszymy. Mamy w tej materii do czynienia z poważnym „konfliktem interpretacji”¹. Wagę i zasięg problemu pokazują interwencje papieża Benedykta XVI². W niejednym miejscu w liturgii zapanował wręcz chaos. Jeśli – także w Polsce – w jakimś większym mieście nawiedzilibyśmy znajdujące się tam kościoły, to zauważymy, że służba

¹ Por. A. Grillo, *Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni*, Brescia 2007.

² Por. N. Bux, *La riforma di Benedetto XVI. La liturgia tra innovazione e tradizione*, Casale Monferrato 2008.

Boża w każdym z nich jest zorganizowana trochę inaczej. Nie zachowuje się konsekwentnie wskazań zawartych w kalendarzu liturgicznym. Gesty celebransów rażą uczestników liturgii swoją różnorodnością, niekiedy nawet w czasie tej samej mszy. Ileż to razy zdarza się w czasie mszy świętej koncelebrowanej, że jeden celebrans klęka przed tabernakulum, drugi przed nim wykonuje skłon, a trzeci wykonuje skłon w kierunku ołtarza. Gdy wierzący znajdzie się w innym kraju, nie znając miejscowego języka, najczęściej czuje się faktycznie obco, gdyż nie znajduje wielu elementów celebracji, w której uczestniczył w swoim kraju. Często jest to powodem nie uczęszczania na mszę świętą, ponieważ wiernego w rzeczywistości niewiele z nią łączy. Wprawdzie dotyczy to tylko wymiaru zewnętrznego celebracji, ale przecież jest on nieodczuwalny do przejścia duchowego na poziom głębszy. W niejednym przypadku – chodzi oczywiście o sytuację skrajną – celebracje mszy są sprawowane tak, jakby nie wierzono w rzeczywistą obecność Chrystusa w liturgii (nie tylko w samej Komunii świętej). Ponieważ coraz częściej zwraca się uwagę na to zjawisko, należy z tego wnioskować, że mamy do czynienia z rzeczywście realnym problemem nie tylko w dziedzinie liturgii, ale także wiary.

Kiedyś liturgia raziła bezdusnością formalizmu i niemal mechanicznej jednorodności celebracji, którą powodował skrajny nacisk położony na rubryki, podniesionych do rangi zasady absolutnej w życiu Kościoła. Trzeba bardzo cieszyć się z tego, że czynne uczestniczenie wiernych w liturgii – jak postulował ruch liturgiczny – stopniowo dojrzewa i nadal utrwała się w Kościele, ale doświadcza się zarazem, że liturgia jest sprawowana bez adekwatnego zwrócenia uwagi na *sacrum*, które zanika w zbytnej ilości innowacji i eksperymentów, często nastawionych tylko na wywołanie efektu zewnętrznego. Zapomina się, niestety, że liturgia jest pierwszorzędnie (i pierwszorzędną) służbą Bożą, jak trafnie kiedyś mówiono.

2

Drugim przejawem kryzysu w Kościele jest kryzys władzy (mówi się często o kryzysie autorytetu, ale to nie jest całkiem ścisły sposób prezentacji). Widać dzisiaj wiele oznak buntu wobec utrwalonej wartości władzy w Kościele i wobec samej władzy. Oczywiście, trzeba powiedzieć, że nie jest to tylko efekt sytuacji wewnętrznej w Kościele. Przyczynia się do tego przede wszystkim degradowanie wartości władzy w dzisiejszych systemach demokratycznych, które widzą władzę tylko i wyłącznie jako zewnętrznie nakładającą się na życie społeczeństwa, ponieważ jawi się ona jako wynik umowy społecznej³. W znacznym stopniu degradowe pozytywne spojrzenie na władzę niegodne postępowanie ją sprawujących. Wieleś nadużywań widać w dziedzinie rozumienia wolności społecznej i politycznej, które jest bliskie anarchii i jej wydatnie sprzyja. Niestety, także chrześcijaństwo w dokonywanych wyborach oddają głosy na przypadkowe partie typu anarchicznego. Demokracja znajduje się pod naciskiem,

³ Por. F. Viola, *Autorità e ordine del diritto*, Torino 1987.

a może nawet terrorem mediów masowych, których wielorakie działania noszą znamiona zmyślenia antyspołecznej, zmierzając za wszelką cenę do osiągnięcia swoich własnych celów. Pod wpływem dzisiejszego rozumienia władzy we wspólnocie społecznej i politycznej formułuje się właściwie bezprzedmiotowy postulat „demokratyzacji Kościoła”⁴. Jest to tylko polemiczny slogan. Może w nim zawierać się pewna słuszna treść, na przykład jeśli rozumie się przez ten slogan, by przedstawiciele władzy, na przykład biskupi i proboszczowie, byli w większym stopniu nastawieni na słuchanie wiernych świeckich i nawiązali z nimi bardziej bezpośrednie kontakty oraz współpracę, umożliwiając im w większym stopniu wypowiedzanie własnego zdania w sprawach kościelnych. Takie postępowanie będzie wyrazem tego, o czym mówił II Sobór Watykański w konstytucji *Lumen gentium*, gdy definiował Kościół jako „komunię życia, miłości i prawdy” (nr 9).

Pozostaje jednak pewne, że ostatecznie odpowiedzialność za przekaz wiary, mający na celu urzeczywistnianie zbawienia, nie spoczywa na świeckich ani nawet na teologach, ale jedynie na tych, którym Chrystus nakazał: „Idźcie i nauczajcie” (Mt 28,18), to znaczy na apostołach i ich następcach – biskupach⁵. Z tego nakazu wynika ich władza i odpowiedzialność, i nie mogą oni z nikim podzielić się ani tą władzą, ani tą odpowiedzialnością. Jest to prawda o konstytutywnym znaczeniu dla Kościoła. Czy w związku z tym, na przykład, dziennikarze albo komentatorzy z forów internetowych mogą domagać się dla siebie władzy decydowania o tym, kto autentycznie wypowiada się w sprawach wiary i Kościoła, a kto nie, w imię jakiejś „wolności słowa”? W Kościele można głosić tylko prawdę. Jest po prostu nieprawdą to, co niekiedy słyszymy, jakoby ostatni sobór zakazał potępiać błędy w dziedzinie wiary i obyczajów. Jest prawdą, że sobór, odpowiadając na pragnienie wyrażone przez papieża Jana XXIII w przemówieniu wygłoszonym na otwarciu II Soboru Watykańskiego, zrezygnował z bezpośredniego potępienia błędów i formułowania anatem. Dopóki jednak Kościół jest stróżem prawdy, musi – jeśli zachodzi taka potrzeba – za pośrednictwem tych, którym został powierzony urząd nauczycielski, zdecydowanie potępiać błędy i trzymać z dala od nauczania tych, którzy je głoszą.

⁴ Por. J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, tł. M. Labiś, Kraków 2004.

⁵ Jest charakterystyczne, że II Sobór Watykański, mówiąc o władzy Chrystusa i władzy w Kościele, łączy ją z przytoczonymi słowami z Ewangelii św. Mateusza (28,18). Por. Konstytucja *Lumen gentium*, 24; Dekret *Ad gentes*, 5.

3

Wraz z tym, co zostało powiedziane, dochodzimy do trzeciego i najważniejszego przejawu kryzysu w Kościele, którym jest kryzys wiary. Na czym ten kryzys polega? Na pewno można by pokazać wiele jego znamion, jak naświetlają to rozmaite studia nad aktualnym „stanem wiary”. Według mnie najpoważniejszym znakiem kryzysu w tej dziedzinie jest to, że w dzisiejszym nauczaniu i przepowiadaniu brakuje pewności odnośnie do treści wiary, czyli że straciła ona swój bezdyskusyjny charakter oraz – co się z tym wiąże – uległa zachwianiu pewność odnosząca się do znaczenia egzystencjalnego wiary dla człowieka i społeczeństwa. Trafnie zostało zauważone, że wiara chrześcijańska utraciła w ostatnim wieku „pewność bezdyskusyjnej tożsamości”⁶.

Było zawsze znakiem charakterystycznym Kościoła katolickiego, że jasno i jednoznacznie głosił wiernym prawdy, przedstawiając je jako fundament, na którym można zdecydowanie oprzeć życie i osiągnąć jego wypełnienie, kierując się wynikającymi z tych prawd wskazaniem o charakterze obyczajowym. Katechizmy były kiedyś zwięźlejsze niż dzisiaj, ale jednocześnie jaśniejsze i bardziej zdecydowane w przekazie. Teraz natomiast zdarza się niejednokrotnie słyszeć pytanie: jaka jest właściwie wiara katolicka? Niepewność wiary idzie coraz dalej, tak że w pewnym momencie – jeśli coś się nie zmieni – trzeba się będzie pytać, czy to jest jeszcze wiara? Z tego zachwiania pewności wiary rodzi się brak jasnego przekonania, że wiara stanowi najwyższe dobro człowieka, na które można spojrzeć w sposób pokazany przez papieża Jana Pawła II: „Istotny pożytek wiary polega przede wszystkim na tym, że człowiek realizuje przez nią dobro swojej rozumnej natury. Realizuje je, dając odpowiedź Bogu, a odpowiedź ta jest powinnością. Jest to zarazem powinność wobec samego siebie”⁷.

PRECEDENSY DZIEJOWE

W niniejszym opracowaniu proponuję spojrzeć na dzieje Kościoła, by w ich świetle sformułować następnie pewne propozycje zajęcia stanowiska wobec obecnego kryzysu. Czy historia ma coś do powiedzenia w tej materii? Przemiany, które dokonały się w ostatnich dziesięcioleciach, zarówno o charakterze technicznym, jak i duchowym, jakkolwiek są bardzo wyraźne, nie są tak bardzo jakościowo różne od tych, które miały miejsce w przeszłości, żeby nie można było doszukać się jakichś paraleli historycznych i próbować wyciągnąć z nich aktualizujące wnioski. Trzeba to zauważyć, ponieważ często właśnie kładąc nacisk na nieprzystawalność epok historycznych, twierdzi się, że nie można z doświadczeń historycznych wyprowadzić żadnych wniosków dla teraźniejszości,

⁶ H. Verwey, *Il contributo della fede*, „Il regno – attualità” 2000, nr 22, s. 774.

⁷ *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994, s. 144.

że nie ma podstaw do szukania w nich wzorów i sugestii rozwiązań odnośnie do wyzwań pojawiających się w jakiejś nowej sytuacji i epoce.

Czy historia ma zatem coś do powiedzenia odnośnie do obecnego kryzysu w Kościele? Trzeba od razu zauważyć, że Kościół pozostaje nieustannie w dziejach depozytariuszem i głosicielem, „filarem i podporą prawdy” (1Tm 3,15), i dlatego jego dzieje mogą powiedzieć coś znaczącego o tym, w jaki sposób również rozmaite kryzysy w Kościele, wewnętrzne i zewnętrzne, zostały przezwyciężone, a zatem mogą być przezwyciężane także w przyszłości. Wskażemy więc w tym miejscu na dwa procesy, co do których nikt nie może poważnie wątpić, że były to właściwe kryzysy, i to kryzysy o zasięgu poniekąd globalnym.

Pierwszy kryzys, który należy odnotować, miał miejsce na schyłkowym etapie kultury hellenisko-rzymskiej i cesarstwa rzymskiego. W czwartym wieku Kościół wzrastał w łonie obydwóch kultur i pozostawał z nimi dogłębnie złączony. Apostoł Paweł napisał swoje listy w jednym z dwóch ówczesnych języków o zasięgu światowym, którymi mówiono w cesarstwie rzymskim, i podróżował w celach misyjnych po rzymskich drogach, będących szlakami komunikacyjnymi o zasięgu światowym. Po wielu wysiłkach samo cesarstwo nabrało charakteru chrześcijańskiego. Nawet ten, kto uważa „zwrot konstantyński” za nieszczęście dla Kościoła, nie może zapominać, że istnienie tego cesarstwa wydatnie przyspieszyło rozprzestrzenianie się Kościoła; nawet ten, kto interpretuje związanie wiary chrześcijańskiej z hellenizmem jako jej zafałszowanie, musi przyznać, że teologia i nauczanie znalazły w myśli greckiej znakomite narzędzie, umożliwiające sformułowanie i sprecyzowanie treści wiary. Pozostaje również faktem, że fundamentalne elementy w strukturze organizacyjnej Kościoła pierwotnego zostały wypracowane w związku z podziałem cesarstwa rzymskiego, a samo cesarstwo rzymskie, przynajmniej jego zachodnia część, uległo podziałowi pod naciskiem ludów germańskich, ponieważ jego mieszkańcy przestali już wierzyć w wartość dotychczasowego porządku społecznego, a tym samym przestali go bronić. Można dostrzec, na przykład w *De civitate Dei* św. Augustyna, ogromne przerażenie wywołane zdobyciem Rzymu przez Wizygotów w 410 roku. W oczach ówczesnych ludzi upadał cały świat. I były to odczucia, które towarzyszyły nie tylko obywatelom cesarstwa, ale dochodziły na same krańce ówczesnego świata⁸.

Jak Kościół przezwyciężył ten kryzys? Chociaż na terenach przygranicznych niektóre biskupstwa i liczne wspólnoty chrześcijańskie zanikły na pewien czas, nie uległa przerwaniu tradycja liturgiczna; przeciwnie, to właśnie w tym okresie nastąpiło utrwalenie tekstów liturgicznych. Najważniejsze z nich – sakramentarze – otrzymały wtedy swoją definitywną formę. Poziom teologii uległ obniżeniu, jednak treść, sprowadzona do formuł modlitewnych, zachowała się nienaruszona i została przekazana ludom, które potrzebowały ewangelizacji. Można z łatwością pokazać, że katecheza misyjna ówczesnych „apostołów Europy” ograniczała

⁸ Por. Cz.S. Bartnik, *Nadzieje upadającego Rzymu. Papieska wizja świata ze schyłku imperium rzymskiego*, Warszawa 1982.

się do pewnego minimum – do prawd fundamentalnych dotyczących zbawienia i przykazań moralnych, ale to minimum było konsekwentnie zachowane⁹. W ogólnej katastrofie politycznej i ekonomicznej władza Kościoła nie uległa pomniejszeniu, co umożliwiał przede wszystkim kult oraz to, co mu służy, czyli szeroko rozumiana kultura. Dzięki temu „narzędziu” władza kościelna wzrastała i umacniała się, tak że Kościół aż do średniowiecza zachował monopol kulturowy, strzegąc zarówno dziedzictwa chrześcijańskiego, jak i pogańskiego. Był to oczywiście proces jedyny i niepowtarzalny, ale ciągle pozostaje interesujący i inspirujący. Pokazuje on znaczenie więzi wiary z kulturą oraz zdolność trwania Kościoła na gruncie tej właśnie więzi. Chrześcijaństwo nie jest oczywiście kulturą, ale bez kultury na dłuższą metę nie może istnieć, ulega osłabieniu i zanika.

Drugi kryzys, na który należy zwrócić uwagę, bardzo różnił się do pierwszego. Nie był konsekwencją przemian politycznych, ale zasadniczo kryzysem wewnętrznym w Kościele. Od dwóch wieków Kościół pilnie potrzebował reformy, która wyeliminowałaby braki, jakie zapuściły w nim korzenie. Zachodziła potrzeba dostosowania katechezy i duszpasterstwa do zmienionych okoliczności kulturowych, ale w rzeczywistości nic „fatalnego” nie miało miejsca, co zapewne znacznie uspiło czujność w Kościele. Zewnętrzna budowa Kościoła, co na pewno jest zdumiewające w najwyższym stopniu, pozostawała ciągle nienaruszona¹⁰. Nawet wielka schizma zachodnia, która podzieliła Kościół na pokolenia, nie doprowadziła tej budowli do upadku. Liczne nadużycia spowodowały jednak degradację na poziomie wewnętrznej władzy, religijnej i moralnej, czyli papieży i biskupów. Duchowieństwo nie zdawało egzaminu z pełnienia misji przewodniczenia; szukając własnych korzyści pozwalało, aby pobożność ludowa szła swoją drogą, niekiedy bardzo zabobonna, a pierwszorzędną troską duchownych stało się utrzymanie posiadanych przywilejów, acz niejednokrotnie usiłowano zdobyć jeszcze nowe. Kościół został skrajnie sklerykalizowany; duchowieństwo uważało się za arbitralnego właściciela środków zbawienia, których potrzebowali świeccy, jeśli chcieli zbawić swoje dusze.

Reformacja stała się buntem przeciw temu stanowi rzeczy. Luter chciał zreformować Kościół, czyli urzeczywistnić to, co zaniedbywała kompetentna władza. Doszedł on do przekonania, że przyczyną istniejących braków w życiu Kościoła jest zafałszowanie „czystej Ewangelii”, w związku z czym uznał, że pierwszą rzeczą, którą należy uczynić, jest jej przywrócenie celem wydobycia z niej miary wszystkich innych reform (*sola Scriptura*). W tym tkwi przyczyna tragicznego zwarcia, do którego doszło w łonie Kościoła. Luter nie tylko zrywał ze zwyczajami ludzkimi – „zdaniem ludzkimi”, jak je nazywał – ale dokonał także odrzucenia obowiązującego nauczania kościelnego, będącego nośnikiem świętej Tradycji, a tym samym dokonał odrzucenia Kościoła¹¹.

⁹ Por. J. Strzelczyk, *Apostołowie Europy*, Poznań 2010.

¹⁰ Por. P. Payan, *Entre Rome et Avignon. Une histoire du Grand Schisme (1378–1417)*, Paris 2009.

¹¹ Por. R. Bäumer, A. Franzen, H. Jedin, J. Lortz, *Um Reform und Reformation. Zur Frage nach dem Wesen des „Reformatorischen” bei Martin Luter*, Münster 1968; J. Courvoisier, *De la réforme au protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, Paris 1977.

Kryzys, który ujawnił się w Kościele w XVI wieku, był zarówno kryzysem władzy, jak i kryzysem wiary. Reprezentanci władzy w większości przypadków zaniedbali wprowadzenie koniecznych reform. To zaniedbanie teraz się mściło. Papież Leon X dokonał oceny doktryny Lutra, ale biskupi niemieccy nie ogłaszali bulli *Exsurge Domine* (1520 r.). To, co polemicznie pisali teologowie przeciw Lutrowi, na ogół nie było czytane. U tych, którzy oczekiwali reformy, rosła niepewność odnośnie wiary. W tej sytuacji bezradni zwolennicy reformy w Kościele, widzący ją w duchu kościelnym, poniekąd w poczuciu beznadziejności łączyli się z tymi, którzy już walczyli o jego „reformę”, chociaż w realizacji nie odpowiadała ona temu, co wcześniej uznawali oni za właściwą reformę. Oczekiwany pilnie sobór, który miał przynieść jasność i pewność w wierze oraz dokonać reformy (w tradycyjnie eklezyjnym znaczeniu tego słowa) – oddalił się na dwadzieścia pięć lat. A gdy w końcu zebrał się w Trydencie oraz określił, jaka jest doktryna katolicka, wskazując zarazem sposoby wprowadzenia reformy, było już za późno, by zapobiec podziałowi. Rozłam w Kościele stał się faktem. Wielka część średniowiecznego „świata katolickiego” oddzieliła się od Kościoła i od papieża: cała północna Europa, całe Niemcy, a we Francji i Polsce sprawy szły w bardzo złym kierunku. Był to najpoważniejszy i najbardziej wstrząsający kryzys, przez który przeszedł Kościół od swojego początku.

Jak Kościół przełamał ten kryzys? Bynajmniej nie dokonał tego przez rezygnację ze swojej władzy, nie przez zaakceptowanie dwuznacznych formuł kompromisu, nie przez zgodzenie się na chaos liturgiczny wywołany arbitralnymi innowacjami w służbie Bożej. Dokonał tego przede wszystkim przez przywrócenie i odnowienie władzy religijnej i moralnej papieża. Około połowy XVI wieku na stolicy Piotrowej zasiedli papieże, którym bardzo leżała na sercu odnowa wewnętrzna Kościoła, i którzy podjęli się – jako swego pierwszorzędnego zadania – doprowadzenia do końca Soboru Trydenckiego. Równocześnie ten sobór wzmocnił władzę biskupów w ich diecezjach we wszystkich kwestiach dotyczących duszpasterstwa, nawet jeśli nie uczynił tego w takiej mierze, jakiej oczekiwano, i jakiej można by oczekiwać z teologicznego punktu widzenia. Dekrety doktrynalne Soboru Trydenckiego i wyznanie wiary ułożone na ich podstawie przywróciły pewność wiary, która przez długi czas była poddawana w wątpliwość, a tym samym dały również teologii pewny fundament, która tym samym mogła stać się służbą prawdziwie eklezyjną. Do arsenału środków pewności wiary doszedł później tak zwany *Katechizm rzymski*. Mszał i brewiarz Piusa V ujednoliciły liturgię w Kościele, przy czym to ujednolicenie nie było wcale – jak twierdzi się niekiedy – produktem centralizmu rzymskiego, ale, przeciwnie, dokonało się ono na życzenie ojców Soboru Trydenckiego.

Wiadomo, i nie ulega wątpliwości, że ta reakcja miała również ciemniejsze strony. Pojawił się nowy centralizm rzymski, bardzo różny od tego średniowiecznego: jednostronnie zaakcentowano różnice doktrynalne w nauczaniu i w teologii w stosunku do innych wyznań chrześcijańskich, wprowadzając teologię na drogi

mało twórczego konfesjonalizmu. Nie chodzi tutaj o dyskutowanie, czy rzeczy mogły pójść inaczej. Trzeba uwzględnić fakty. Jest zatem faktem, że Kościół katolicki mimo ogromnych strat, które poniósł w XVI wieku, w swojej całości stał się silniejszy niż był w wieku poprzednim, zanim nastąpił rozłam w wierze. Kościół potrydencki w dwóch następnych wiekach przywiązał się zbyt rygorystycznie do swojej formy trydenckiej, przez co stracił kontakt z rodzącym się nowym światem duchowym i politycznym, a tym samym mógł pojawić się nowy kryzys, któremu nadaje się miano oświeceniowego, ale to już jest inny problem.

ODPOWIEDŹ NA KRYZYS

Wyciągnijmy teraz jakieś ogólniejsze wnioski z uwag, które poczyniliśmy odnośnie do dwóch wielkich kryzysów: tego ze schyłku świata starożytnego i rozłamu, który nastąpił w XVI wieku¹². W tych wnioskach jest zawarta odpowiedź na pytanie, które postawiliśmy na początku, a mianowicie, co ma do powiedzenia historia Kościoła o obecnym kryzysie w Kościele, by móc szukać w niej ewentualnych inspiracji do pojęcia wyzwania, z którymi mamy dzisiaj do czynienia?

1

Kościół mógł oprzeć się tym dwom kryzysom, które zostały przyjęte za punkt odniesienia, i zwycięsko je przezwyciężyć, ponieważ na pierwszym miejscu postawił na zachowanie dziedzictwa objawionego przekazanego mu w nauczaniu kościelnym. Po upadku świata starożytnego teologia nie mogła stanąć na tym samym poziomie, na który wywindowali ją najwięksi teologowie starożytni: Orygenes, ojcowie kapadoccy czy św. Augustyn. Nauczanie kościelne skoncentrowało się jednak na podstawowych formułach: Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskim, Symbolu św. Atanazego i na innych symbolach wiary, a w nauczaniu ludu odwoływano się do najprostszych formuł: Symbolu Apostolskiego, Modlitwy Pańskiej i Dekalogu. Był to swoisty powrót do tego, co istotne w wierze chrześcijańskiej, która zdaje się zwracać do nas z mocnym wezwaniem: „Przepowiadajcie symbole wiary”¹³.

Nauczanie kościelne jednak w tym pewnym samoograniczeniu „katechizmowym”, a może właśnie dzięki niemu, zdołało zachować ciągłość i w tej ciągłości zapewnić żywotność wiary. Nauczanie kościelne – nie teologia – jest i pozostaje także dzisiaj wiążącą normą naszej wiary i upewniającym punktem odniesienia. Teologia powinna więc starać się, za pośrednictwem refleksji, pracować nad przyswojeniem podstawowych treści wiary; powinna czynić bardziej zrozumiałymi tajemnice wiary, pokazywać ich relacje i wzajemne powiązania, aby tym wyrażenie ukazywało się ich znaczenie egzystencjalne. Powinna ona pracować różnymi

¹² Wiele inspiracji idących w tym kierunku można znaleźć w: Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2001.

¹³ G. Florovskij, *Cristo, lo Spirito, la Chiesa*, Magnano 1997, s. 23.

metodami naukowymi, odpowiadającymi duchowi czasu, trzymając rękę zwłaszcza na pulsie życia kulturowego. Spoczywa na niej wprawdzie doniosłe zadanie eklezjalne i jest ono nieodzowne dla skutecznego nauczania kościelnego, ale nie utożsamia się z nim. Urząd nauczycielski spoczywa w Kościele na następach apostołów i to oni będą zdawać sprawę z wypełnienia jego zadań.

2

Kryzys władzy, który obecnie ma miejsce, nie narodził się – jak w XVI wieku – z powodów wewnętrznej korupcji władzy ani nawet z czysto biurokratycznej formy jej sprawowania, ale z awersji naszej epoki w stosunku do każdej władzy. Nie ma słowa bardziej negatywnie odczuwanego niż słowo posłuszeństwo. Kryzys władzy w Kościele jednak, jak w XVI wieku, nie może zostać przezwyciężony przez rezygnację z władzy, czego nie mamy możliwości dokonać¹⁴. Władza nie może zostać obalona przez demokratyzację Kościoła, czyli przez przeniesienie na Kościół pewnych form demokratycznych sprawowania władzy, do których odwołują się współczesne ustroje społeczno-polityczne. Ponieważ Kościół katolicki posiada swoją własną strukturę podstawową, na trwałe określoną przez Jezusa Chrystusa, jego Założyciela, na mocy której następcy dwunastu apostołów i ich głowa, biskup Rzymu, są nosicielami potrójnej misji: nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej, dlatego posiadają władzę, ale także odpowiedzialność, przy czym ta władza i ta odpowiedzialność są nierozdzielnie ze sobą połączone.

Mając na względzie przyjście z pomocą biskupom w pełnieniu ich misji, II Sobór Watykański polecił, aby sprawujący władzę otoczyli się rozmaitymi „radami”, do których należą także świeccy, ale tymże radom nie dał żadnej władzy współdecydowania. Takie postawienie sprawy jest wprawdzie krytykowane, ale jest ono słuszne, jeśli uwzględni się naturę posługi biskupiej. Prymacjalna władza papieża nie może być ograniczana przez decyzje jakiegoś kongresu świeckich czy duchownych ani żaden przyszły sobór nie będzie mógł przekształcić się w „parlament kościelny” na wzór parlamentu państwowego, w którym kapłani i świeccy sprawują taką samą władzę. Jest mi całkowicie obca obrona kościelnych form sprawowania władzy, zwłaszcza tych, w których odzwierciedlały się jakieś tendencje absolutystyczne, a których przykładów dostarcza przeszłość Kościoła, ale równocześnie wydaje mi się konieczne jasne mówienie na temat władzy, jej funkcji i jej zakresu w Kościele. Być może w przyszłości zostaną wynalezione nowe i skuteczniejsze formy współpracy świeckich w kierowaniu Kościołem. Można sobie wyobrazić – miało to zresztą miejsce już w starożytności – że zostaną wynalezione sposoby szerszego włączenia kapłanów i świeckich w zasadniczą dla

¹⁴ Taką rezygnację widać na przykład w nowym tłumaczeniu dokumentów soborowych, w których słowo „władza” występujące w kontekście wewnątrzkościelnym zastępuje się jakimiś ogólnikowymi pojęciami, a słowo „rządzenie” (jako sprawowanie władzy) zostaje oddane słowem „kierowanie”.

Kościół sprawę: wyboru nowych biskupów. Pozostanie jednak także wtedy pewne, że biskup nie otrzymuje swojej władzy na mocy wyboru dokonanego przez wspólnotę kościelną, ale na mocy uznania go przez papieża i przyjęcia do kolegium biskupiego przez święcenia biskupie. Władza eklezjalna i odpowiedzialność, która z nią jest związana, są i pozostają nierozdzielne w swojej szczególnej odrębności strukturalnej i sakramentalnej.

3

Tylko w ogólny sposób odnieśmy się tutaj do kryzysu liturgicznego, gdyż w tej delikatnej materii trzeba strzec się pochopnych wypowiedzi. Warto mieć w pamięci uwagę, którą sformułował znany liturgista Silvano Marsili: „Liturgia jest rzeczą żywą, ale kruchą; umiera w rękach tego, kto nie umie się z nią obchodzić”¹⁵. Centralizm trydencki został znacząco przekroczony na II Soborze Watykańskim przez przypisanie dość szerokich kompetencji w dziedzinie liturgii konferencjom episkopatu. Wprowadzanie reformy liturgicznej ciągle jeszcze jest w stanie opracowywania, a niektóre już podjęte działania domagają się weryfikacji, jak zresztą pokazują ostatnie decyzje papieża Benedykta XVI. Wydaje się, że odnowa liturgiczna, która ściśle łączy się z pogłębieniem rozumienia natury i misji Kościoła, może być widziana jako jeden z najważniejszych procesów w dziejach Kościoła XX wieku po Soborze Trydenckim. Niewątpliwie jej najjaśniejszą stroną jest przekroczenie formalizmu, który przez długi czas przeszkadzał rozwojowi życia liturgicznego i wykorzystania go w życiu duchowym wiernych i w dziele ewangelizacji. Odnowa liturgii ożywiła życie Kościoła, ale trzeba pamiętać, że liturgia jest służbą Bożą „zdyscyplinowaną”, jest *actio* celebransa i wspólnoty w ramach tego, co określił Kościół, które to działanie, właśnie dlatego, że jest określone przez Kościół co do formy i co do treści, umożliwia sięganie w głąb tajemnicy zbawienia i czerpanie z jej bogactw. Udzielanie odpowiedzi w liturgii i wykonywanie określonych gestów nie jest ani jedyną, ani najważniejszą formą czynnego uczestniczenia w liturgii (*actuosa participatio*) – decydujące znaczenie posiada wewnętrzne uczestniczenie wiernych w ofierze i uczcie eucharystycznej, które umożliwia konkretna celebacja.

Należy zatem pamiętać, że soborowa konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* (nr 22-23) domaga się, aby we wprowadzaniu odnowy liturgicznej była uwzględniana zdrowa Tradycja (*sana Traditio*), czyli aby opierać się na czcigodnym dziedzictwie, którego szczególną postacią są teksty liturgiczne, w których poprzednie pokolenia chrześcijan zapisały swoje doświadczenia duchowe. Trzeba pamiętać także, że ta sama konstytucja w numerze 36. i z tych samych powodów utrzymała jako zasadę używanie języka łacińskiego w liturgii, która po soborze została zinterpretowana niezbyt szczęśliwie, kończąc wyeliminowaniem

¹⁵ S. Marsili, *Rivista liturgica: 1914–1973. Sessant'anni di servizio al Movimento Liturgico*, „Rivista liturgica” 1974 (61), s. 34.

języka łacińskiego z liturgii. Czy nie jest nonsensem, że Kościół katolicki w naszych czasach, w epoce wielkiej unifikacji świata, odrzucił tak cenny węzeł jedności, jakim jest liturgiczny język łaciński? Niestety, trudno już w naszych zakrystiach znaleźć mszał łaciński. Nie umie się już po łacinie części stałych mszy: *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*. Pomijając racje kościelne, liturgiczne i duchowe, pojawia się proste pytanie, jak można słuchać kompozycji muzyki sakralnej, nie znając i nie rozumiejąc tych tekstów?

Katolicka służba Boża jest tajemnicą. Jako tajemnica jest i pozostaje nieprzenikniona dla naszego rozumu i ten podstawowy fakt nie może być pominięty w celebracji i w formacji liturgicznej. Aż prosi się, by przemyśleć tę kwestię w odniesieniu do liturgii na miarę nowych czasów. Także język liturgiczny nadal domaga się doskonalenia. Jesteśmy jeszcze bardzo odlegli od osiągnięcia w polskim języku liturgicznym takiej formy wyrazu, by modlitwy mszalne zdołały odzwierciedlić wzniosłość i wyrazistość modlitw łacińskich. Dzisiaj już wiemy, że czynne uczestniczenie i język narodowy są uzasadnione, ale czy zrobiliśmy naprawdę wszystko, by były one właściwie przeżywane w ramach liturgii? Liturgiści formułują wiele postulatów konkretnych, choć są oni za mało słuchani w Kościele. Ze swej strony uważam, że pilnym postulatem w naszych parafiach jest przywrócenie i nadanie właściwej rangi „głównej mszy świętej”¹⁶. Powinna być ona celebrowana uroczyście i przynajmniej ona powinna zawierać elementy języka łacińskiego i śpiewu gregoriańskiego.

* * *

Historia Kościoła, owszem, nie może dostarczyć żadnej jednoznacznej recepty dla rozwiązania obecnego kryzysu w Kościele. Dzieje ludzkości są niepowtarzalne i niepowtarzalne są również dzieje Kościoła. W każdym jednak razie historia Kościoła jako poznanie przeszłości Kościoła jest czymś podobnym do doświadczenia przeżywanego przez każdego pojedynczego człowieka. Na podstawie swoich przeżyć wie on dość dobrze przynajmniej to, czego nie należy robić, i w związku z tym ma nadzieję, że może sformułować taką czy inną propozycję odnośnie zachowania się w przyszłości. To samo można powiedzieć o historii Kościoła.

¹⁶ II Sobór Watykański w ramach reformy liturgicznej nie zniósł „mszy głównej”, choć nie poświęcił jej wystarczającej uwagi. Por. Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, 57, § 1, 2° a.

LA CRISI NELLA CHIESA E LE VIE D'USCITA. LE PROPOSTE A PARTIRE DELLA STORIA DELLA CHIESA RISASSUNTO

La crisi, in genere, significa una perdita dell'identità fondamentale. In questo senso si può parlare della "crisi nella Chiesa", prendendo in considerazione la sua dimensione umana ed esteriore. Partendo da questo presupposto possiamo indicare nella Chiesa odierna tre principali ambiti della crisi: liturgia, potere e fede. In alcuni casi le manifestazioni della crisi sono chiaramente visibili e influenti.

Mirando a trovare le soluzioni della crisi attuale propongo una riflessione di tipo storico, cioè una specie di magistero della storia. Tale riflessione mostra anzitutto che la crisi della Chiesa costituisce una esperienza costante, verificandosi anche nella dimensione universale. Le crisi di questo tipo toccarono profondamente la Chiesa nel IV secolo in un stretto legame con la "svolta costantiniana" e nel XVI secolo quando la Chiesa fu estremamente clericalizzata. Nonostante tutto la Chiesa ne salvò l'identità e anche si rafforzò nella sua missione. La lezione della storia dimostra che tale svolta fu possibile poiché la Chiesa nei momenti di crisi: 1. manteneva, nonostante nella forma teologica semplificata, l'eredità rivelata; 2. rafforzava la potestà sacra, approfondendone e purificandone la comprensione teologica; 3. sottolineava il ruolo della liturgia come fonte principale della vita ecclesiale. Tale lezione data dalla storia della Chiesa appare come una possibilità adeguata per affrontare la crisi nella Chiesa odierna.

Streszczenie i tł.: Autor

Dr Krzysztof Nowacki

„TRUDNA JEST TA MOWA”. KRYZYS DIALOGU?

„Wielokrotnie i na różne sposoby” Bóg przemawiał i przemawia do człowieka (Hbr 1,1). Nie tylko przez słowo, ale także poprzez stworzenie, konkretne działanie, przymierze, doświadczenie, przez Syna, Kościół, Tradycję, świętych i błogosławionych. Krótka rzecz ujmując, było i jest to porozumiewanie werbalne oraz niewerbalne¹. Bóg mówi, ale czy człowiek – czy ludzie słuchają? Odpowiedź od wieków pozostaje prosta i ta sama. Jedni tak, drudzy nie, jeszcze inni „wybiórczo”. Istota relacji nadawca – odbiorca nie polega na sposobie dialogu, ale, jak się wydaje, na treści tego, co wypowiada się. „Trudna jest ta mowa...” (J 6,60) słyszymy słowa słuchaczy nowotestamentalnej księgi. W tym kontekście Jezusowa przypowieść o siewcy zdaje się być ostateczną konkluzją obrazów, typów porozumiewania się Boga z człowiekiem. Jedni na usłyszane słowo reagują entuzjastycznie, ale tylko do czasu. Inni wydają plon, i to nie wszyscy taki sam. Zatem nie tylko same słowo jest tu istotne. Z udzieleniem odpowiedzi przychodzi nam święty Paweł stwierdzając jednoznacznie i dobitnie: „głoszenie Ewangelii wśród Was nie dokonało się przez samo tylko słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego, z wielką siłą przekonania” (1 Tes 1,5).

KRYZYS?

Nieco inaczej ma się rzecz w dialogu człowieka z człowiekiem. Tu już nie jest tak wszystko oczywiste, jak w rozmowie z Bogiem. Aby być dobrze zrozumianym, czytelnym w swojej wypowiedzi, stosuje się różnego rodzaju „chwyty”, co tu dużo mówić, często manipulacyjne. Z przykrością należy zauważyć, że coraz częstsze staje się istotnym nie to, co chce się powiedzieć, ale jak się to mówi. Forma przerosła treść. Czyż nie jest to skutek kryzysu dialogu? A może po prostu dzisiejsze założenia komunikacji międzyludzkiej stawiają nowe wyzwania i „stare”, sprawdzone zasady wydają się być nieprzystające do dwudziestego pierwszego wieku?

Jakkolwiek to nazwiemy: ten swego rodzaju przełom, współczesny język porozumiewania się, zerwanie z zaściankowością, otwarcie się na zmiany albo tak modnie dzisiaj przywoływany – *kryzys dialogu*, wymaga głębszego przyjrzenia się oraz oceny. Kwestia ta wydaje się tym bardziej poważna, że w samym Kościele, wśród jego członków z owym dialogiem bywało i jest różnie. Zdarzało się, że wchodziło w jałową polemikę czy spór, który do niczego nie prowadził, a bywało

¹ Por. KO 2; B. Sesboué (red.), *Słowo zbawienia. Historia Dogmatów*, t. 4, tł. P. Rak, Kraków 2003, s. 443.

i tak, że kiedy chciano dyskutować, było brak woli rozmowy, z powołaniem się na hierarchiczny ustrój instytucji kościelnej albo nawet na posłuszeństwo. Takie podejście ostatecznie kończyło sprawę – *Roma locuta, causa finita*. To jednak nie rozwiązywało problemu i nie było dobrą metodą walki z kryzysem, a wręcz przeciwnie: pogłębiało go².

Przełom miał nastąpić po *Vaticanum II*. Wejście Kościoła w świat, jak wówczas mówiono, miało przynieść od dawna oczekiwane zmiany. Ekumenizm, dialog międzyreligijny, odnowa liturgiczna, większy udział oraz zaangażowanie świeckich w życie Kościoła, to tylko niektóre „medialne hasła” mające pokazać, że spodziewane zmiany są naprawdę blisko. Jak jest, każdy widzi. Wiele z nich przyniosło korzyści w ewangelizacji oraz pogłębianiu relacji z Bogiem. Ale wśród tych blasków są także i cienie. Jakby nie patrzeć, stare problemy zostały zastąpione nowymi, a chęć oraz sposób ich rozwiązywania od wieków pozostaje w kompetencjach ludzi Kościoła. A z tym różnie bywa. Jedni w ogóle ich nie dostrzegają, inni mówią o przesadnym wyczuleniu, a jeszcze inni dają sobie czas, z nadzieją na samorozwiązanie trudności³.

Niewątpliwie nowe otwarcie zaświtało w teologii. Wkład ostatniego soboru do tej dyscypliny nauki jest nie do opisania. Niestety, z ludzką mentalnością już tak dobrze nie jest. To w dużej mierze ona stoi na przeszkodzie prawdziwego otwarcia i dotarcia do współczesnego człowieka. Religia ze swej natury jest i powinna być dialogowa. Misyjne zadanie Kościoła, które otrzymał on od swojego Założyciela, zakłada głoszenie, nauczanie oraz dawanie świadectwa. Zatem dialog został niejako wpisany w naturę misji, a tym samym i Kościoła. Tam, gdzie jest słowo, tam i dialog. Różnice mogą jedynie dotyczyć jego potrzeby, a tym samym i oceny. Komu i... czy służy? Czy ma charakter: konstruktywny, naukowego sporu, próby znalezienia kompromisu, a może jałowej polemiki czy nawet kłótni? Trudno więc mówić tu o kryzysie dialogu. Może należałoby powiedzieć o kryzysie jego formy? Szybkim zaprzestaniu? Zerwaniu? A może nawet o jego braku? Tak czy inaczej, współczesny człowiek woli zdecydowanie prostsze posługiwanie się językiem. Chcąc w komunikowaniu się przekazać tak modne dziś emocje, na różne sytuacje, różne okoliczności itp. używa słowa – „wytrychu”, które niesie ekspresję, przykuwa uwagę odbiorców, intryguje, ukazuje nową nieznaną dotychczas rzeczywistość. To kryzys. Zagościł on już na dobre w języku teologii, choć nie jest niczym nowym w rozmowach o Kościele, o powołaniach⁴, o spowiedzi⁵, o udziale wiernych w niedzielnej eucharystii, o katechizacji, o życiu sakramentalnym itd. Zastanawiające, że nie odnosi się go do rzeczy przeciwnych chrześcijaństwu. Czy ktoś słyszał, na przykład, o kryzysie grzeszenia, działania diabła, pogaństwa, zła?

² Por. B. Sesboué (red.), *Znaki zbawienia. Historia Dogmatów*, t. 3, tł. P. Rak, Kraków 2001, s. 467.

³ Por. *idem*, s. 458-459.

⁴ Poprawnie teologicznie należałoby powiedzieć o kryzysie odpowiedzi na powołanie.

⁵ Por. K. Nowacki, *Kryzys spowiedzi, czy kryzys spowiadających?*, w: *Poradnik spowiednika*, Warszawa 2010, s. 1-17.

Wydaje się jednak, że używanie słowa „kryzys” nie zawsze jest właściwe. Sieje ono zamęt, wątpliwość, niezrozumienie, a przy tym często wprowadza w błąd, a nawet zafałszowuje prawdę. Ale użycie go ma też swe pozytywne strony. W sposób wyraźny i dosadny zostały nazwane niektóre sytuacje, zachowania, które często były ujmowane w bardzo eufemistyczny sposób. Zauważenie i nazwanie problemu to już ogromny sukces w jego rozwiązaniu. Na polu kościelno-religijnym przyniosło różne owoce. Na pewno rzuciło to nowe światło na ewangelizację⁶. Dziś już nikt nie pyta, czy ewangelizować, ale jak robić to skutecznie? Mówić czy pisać? Śpiewać czy nakręcić film? Nauczać przez prasę, telewizję czy internet? A może nawet zastosować tak modną dziś metodę nauki przez zabawę? Wybór ogromny, metody sprawdzone i skuteczniejsze niż przed laty. Jest tylko jedno „ale”. Czy słuszny, szlachetny cel uświęca te wszystkie środki?

SACRUM, PROFANUM

Przez wieki różnice pomiędzy tym, co święte, a tym, co nazywano *profanum* – były wyraźne. W Kościele istniało tylko miejsce dla *sacrum*. Nie tylko pamiętano Jezusowe słowa, ale przede wszystkim wcielano je w życie: „Nie rzucajcie pereł swoich przed wieprze” (Mt 7,6). Stały się one niejako naturalną tarczą obronną przeciwko powszechnej tandecie, która zaczęła przenikać do kultury. Kościelne mury długo broniły się przed „dziadostwem”. W dłuższej perspektywie nie dało się jednak utrzymać takiej hermetyzacji⁷. Postęp i nowoczesność szły do przodu. Zawitały także i tam, gdzie raczej od nich stroniono. Przypomnijmy sobie choćby wprowadzanie przed wiekami do świątyń organów. Czy dzisiaj ich obecność kogoś dziwi? Raczej zdumienie, a nawet niedowierzanie wywołuje ich brak w świątyni.

Współczesność zaczęła napływać szerokimi strumieniami. Nie tylko technika, elektronika, nowoczesny wystrój zagościły na dobre w katolickich świątyniach. Swoje miejsce znalazła także „pospolita psychologia”. Szczególnie widoczna, a raczej słyszalna, na katechezach i homiliach, szczególnie dla dzieci i młodzieży. Wielu z entuzjazmem przywitało nowe otwarcie Kościoła na świat. Ta językowa

⁶ „Aby takiemu zadaniu sprostać, Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii, tak aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości. Niektóre zaś ważniejsze cechy dzisiejszego świata dadzą się naszkicować w następujący sposób: Dziś rodzaj ludzki przeżywa nowy okres swojej historii, w którym głębokie i szybkie przemiany rozprzestrzeniają się stopniowo na cały świat. Wywołane inteligencją człowieka i jego twórczymi zabiegami, oddziałują ze swej strony na samego człowieka, na jego sądy i pragnienia indywidualne i zbiorowe, na jego sposób myślenia i działania zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak i do ludzi. Tak więc możemy już mówić o prawdziwej przemianie społecznej i kulturalnej, która wywiera swój wpływ również na życie religijne”. KDK, 4.

⁷ Por. C. Smuniewski, *Kapłan, ołtarz, nadzieja*, Warszawa 2010, s. 40-45.

odwilż po długich wiekach „zimy” surowego i dobitnego głoszenia słowa Bożego nie stała się jednak powszechną normą. Żywiono przecież nadzieję, szczególnie w postępowych środowiskach katolickich – jak to się dziś ładnie mówi – że w końcu nastąpi „prawdziwa” ewangelizacja. Łatwość i powszechność w komunikowaniu się miała przyczynić się do jeszcze lepszego zrealizowania misyjnego nakazu Chrystusa. Kościelne młyny miały wszak powoli, bardzo powoli. Euforię i radość „reformatorów” przyćmiła szara rzeczywistość władzy biskupów, proboszczów i wikarych. Choć nie dotyczy to oczywiście wszystkich, to jednak są oni w zdecydowanej większości „hamulcowymi” postępu, jak określają ich zwolennicy coraz to większych zmian. Prawdą jest, że należy być przezornym i zarazem odpowiedzialnym za skarb, który przebywa tylko w glinianym naczyniu (Por. 2Kor 4,7), ale dlaczego od razu zakładać brak zaufania, że współczesne, nowoczesne, modne środki mogą przysłużyć się godnie ewangelizacji? Celowo tu podkreślamy słowo „godnie”, bo jak się wydaje, to w nim tkwi sedno sprawy. Owszem, roztropności w naszym postępowaniu nigdy nie jest za wiele.

Dlaczego jednak z góry zakładać, że wszystko, co nowe nie przystoi do „wykorzystania” w Kościele? Przecież różnego rodzaju rzeczy, środki dydaktyczne są ze swej natury obojętne (nie są złe), można je jedynie niewłaściwie wykorzystać. Zatem „wina” leży po stronie człowieka, słychać było z ust „postępowców”. Czy jednak takie stwierdzenie nie jest przesadnym uproszczeniem? Owszem, w dużej mierze to od sposobu wykorzystania ich zależy to, że przypisujemy im wartość pozytywną albo negatywną. Rzecz jednak w tym, że głosząc słowo Boże, nie przystoi posługiwać się wszystkimi możliwymi środkami, które oferuje dzisiejszy świat. Kaznodziejom, katechetom nie przyświeca cel, jak to się dziś mówi: „by dobrze wypaść przed słuchaczami”, choć zdarzają się niechlubne tego przykłady. Mają bowiem pełną świadomość, że skuteczność nie zależy od głoszącego, ale, jak mówi sam Bóg przez świętego Pawła, od działania Ducha Świętego (Por. 1Tes 1,5). Ludzie Kościoła wezwani są do siania, a nie dawania wzrostu. Znamienne wydają się słowa z listu do Koryntian: „Ja siałem, Apollos podlewał, lecz Bóg dał wzrost. Otóż nic nie znaczy ten, który sieje, ani ten, który podlewa, tylko Ten, który daje wzrost – Bóg. Ten, który sieje, i ten, który podlewa, stanowią jedno; każdy według własnego trudu otrzyma należną mu zapłatę. My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga, wy zaś jesteście uprawną rolą Bożą i Bożą budowlą” (1Kor 3,6-9). Słuchając niekiedy kazań, ma się wrażenie, że zbawienie zależy od kaznodziei oraz ilości wiedzy teologicznej, którą ten przekaze podczas homilii (katechezy).

Zdumiewające, że w kwestiach otwartości na współczesność zazwyczaj najgłośniej „krzyczą” ci, którzy do Kościoła przynależą tylko metrykalnie. Można by pominąć sam głos w dyskusji, ale echo tego krzyku słychać także z ust ludzi Kościoła. Nie chodzi tu tylko o wprowadzanie zmian i korzystanie z dorobku dzisiejszej myśli, ale przede wszystkim o zdecydowanie inne nastawienie władzy kościelnej do wiernych i świata wiary i kultury ludzkiej.

POZA PARAFIĄ NIE MA ZBAWIENIA?

Wiernych można podzielić na różne grupy. Praktykujących i niepraktykujących, żyjących sakramentalnie i nieżyjących zgodnie z sakramentami, reformatorów i tych, którzy nic by nie zmienili, „bo tak jak jest, to jest dobrze”. Można by tu mnożyć przykłady i zaszeregowania do różnych środowisk. Wielu zapewne znalazłoby się w kilku grupach równocześnie. Wśród nich jest także dość duża liczba wiernych, która Kościół postrzega przez pryzmat podejścia do załatwienia sprawy – nazwijmy to – urzędowej. Posoborowy Kościół, otwarty i gotowy do dialogu ze światem, zmienia swój wizerunek w oczach przeciętnego wiernego po przekroczeniu kurialnych czy parafialnych progów. Tu załatwienie interesującej nas formalności bywa niekiedy prawdziwym wyzwaniem. Wyraźnie należy zaznaczyć, że w dużych miastach jest zdecydowanie lepiej niż w małych miejskich czy wiejskich parafiach.

Nie chcemy tu uogólniać. Zapewne każda parafia czy diecezja może „poszczycić się” swoimi nowoczesnymi sposobami komunikowania się z wiernymi. Można oczywiście nie aprobować poczynąń proboszcza i na Eucharystię chodzić do innego kościoła, a w dniu kolędy nie otwierać drzwi. Ale wszystko do czasu. Przyjdzie czas, że dzieci zaczną korzystać ze szczególnych pomocy zbawienia, jakimi są sakramenty i wówczas trzeba odwiedzić parafię. Kościelne przepisy „zachęcają”, aby życie sakramentalne odbywało się w parafii zamieszkania. Można jednak odstąpić od tej reguły, ale za zgodą proboszcza. I tu zaczynają się problemy. Roszczeniowych parafian z każdym rokiem przybywa, i to w zatrważającym tempie. A taka okazja osobistego spotkania się jest dobrym czasem na wyłanie swoich żalów i krytycznych uwag pod adresem „funkcjonowania” parafii. Przy okazji „dostanie się” również papieżowi, biskupowi, Kościołowi, a także Panu Bogu. A chodzi przecież tylko o („zwykłą”) zgodę.

Taki obraz z życia parafii możemy co raz częściej spotkać. Nie jest to jednak dobra droga do dialogu, którego często brak. Często przez takie sytuacje człowiek rezygnuje z życia religijnego w parafii, a nawet, i co gorsza, w ogóle. Ileż to razy można usłyszeć, czy przeczytać w mediach, że ksiądz odmówił chrztu dziecka, ślubu („sakramentu małżeństwa” byłoby poprawnie), pogrzebu. Bez głębszej analizy problemu, krótka informacja „idzie” w świat i buduje obraz Kościoła nieprzyjawnego człowiekowi. A może (?) wystarczyłaby krótka rozmowa? Na szczęście o zbawieniu człowieka nie decyduje parafia, ale powinna się do niego przyczynić. Smutny jest fakt odchodzenia od Kościoła, a często i od Boga, ludzi z powodu niezrozumienia czy braku dialogu ze swoim duszpasterzem. Być może kadencyjność urzędu proboszcza, jak jest to w parafiach prowadzonych przez zakony (zgromadzenia), albo chociaż „jakiś maleńki udział świeckich” w nominacjach na to stanowisko byłyby receptą na ograniczenie, a może nawet uniknięcie takich smutnych sytuacji. A może w ogóle nie jest tak źle, jak mówią niektórzy? Zawsze przecież byli i są duszpasterze wyrozumiali, chętni do współpracy, dialogu, otwarci na propozycje parafian. Ale byli i są także tacy, którzy berło władzy

parafialnej dzierzą w mocnej dłoni i tylko sam biskup ma wpływ na ich decyzje. A takich duchownych dzisiejszy świat nie lubi, a swoje odczucia przerzuca często na obraz Kościoła w świecie. Do tego dochodzi jeszcze specyficzny, „antypsychologiczny” język, który ludzi wierzących sytuuje w ciemnogrodzie, zaścianku cywilizacji, średniowieczu, a nawet przypisuje się im miano nawiedzonych, ciasno myślących, obłąkanych. Dialog ze światem nie jest łatwy. Zmienić formę czy treść? Wielu zapewne chciałoby zmienić jedno i drugie. Niepokojące jest jednak to, że co raz częściej słychać wołanie o zmianę nauczania Kościoła, a nie – jak miało to miejsce dotychczas – o zmianę formy.

WIARA I MORALNOŚĆ

„W kwestiach wiary, to jeszcze można zgodzić się z tym, czego naucza Kościół, ale jak żyć, to już my sami lepiej wiemy”. To chyba jedno z najczęstszych zdań słyszanych w rozmowach dotyczących religii. Choć z chrześcijańską doktryną też często bywa różnie. Zdarza się, że dogmatyczne kazanie uzmysławia wiernym, iż mimo tego, że noszą zaszczytne miano chrześcijan, to w niektórych „prawdach religijnych” bliżej im do pogaństwa czy heretyków niż katolicyzmu. Czy to tylko niewiedza? Braki w katechetycznym (teologicznym) wykształceniu? Zapewne tak, ale nie zrzucamy wszystkiego na ignorancję. Sposób dzisiejszej ewangelizacji pozostawia wiele do życzenia⁸. Długie, męczące homilie na niedzielnych oraz świątecznych mszach nie zachęcają wiernych do refleksji nad usłyszonym słowem Bożym⁹. A jest to dziś nadal jedna z najbardziej popularnych i łatwo dostępnych form głoszenia Ewangelii.

Zatem mamy ewidentnie do czynienia z kryzysem? I tak, i nie. Obiektywne spojrzenie na rzeczywistość zaświadcza, że są kaznodzieje, którzy mają zawsze do kogo mówić. Bywa i tak, że nawet drzwi kościoła nie da się zamknąć z powodu tłumów. Ale można też niejednokrotnie usłyszeć czytanie z kartki, „zlepek” zdań zaczerpniętych z poradników i kazań na każdą okazję. To jednak i tak o wiele lepsze niż „groźenie palcem” i straszenie potępieniem wiecznym. A takie obrazy, mało budujące wiernych, można dzisiaj zobaczyć. Prawdy wiary oraz moralne życie to tematy niełatwe w dzisiejszym świecie. Pomijać ich nie można, mimo trudnej treści¹⁰, która w dobie liberalizmu, a także analfabetyzmu wtórnego nie jest chętnie słuchana, często niezrozumiała albo nawet przekręcana, oderwana od nowoczesnej, obecnej rzeczywistości. Do tego dochodzi także forma, która

⁸ Por. *Przekonać Pana Boga. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawiają Dorota Zańko i Jarosław Gowin*, Kraków 2000, s. 106-107.

⁹ Por. K. Nowacki, *Brak i nadmiar fantazji*, „*Fantazja. Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*” 29 (2009), nr 3, s. 9-10.

¹⁰ „Jako część samej liturgii zaleca się bardzo homilię, w której z biegiem roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego. Bez poważnego powodu nie należy jej opuszczać we Mszach odprawianych w niedziele i święta nakazane przy udziale wiernych”. KL, 52.

powinna być tak dostosowana do podejmowanych zagadnień, aby być wiernym ortodoksji chrześcijańskiej. Jak zatem mówić rzeczy ważne, które będą nie tylko przystępne, ale i „podane” w odpowiedni sposób? Szybkiej i gotowej recepty nie ma. Kościół na przestrzeni wieków szukał sposobów dotarcia do ludzi ze swoim orędziem zbawczym. Wypracowane, a przede wszystkim sprawdzone metody ewangelizacji przed wiekami nie zawsze przynoszą zamierzone owoce w dobie mobilnego Internetu. Dzisiaj wiernym nie wystarczy powtórzyć swoimi słowami odczytane fragmenty Biblii. Oczekują oni zdecydowanie czegoś więcej. Ale czy można w tym nakazie misyjnym zastąpić słowo? Może w dobie kryzysu komunikacji posłużyć się obrazem, dźwiękiem, a może jeszcze inną formą komunikacji niewerbalnej? Wszak Jezus powiedział tylko (a może aż?!), „idźcie i nauczajcie”, nie sugerując metody dydaktycznej.

W samym Kościele dostrzeżono problem już niemal na samym początku jego istnienia, poszukując coraz to nowych form ewangelizacji, dostosowanych do epoki, kultury, obyczajów, wykształcenia itp. W tym miejscu dotykamy ważkiego problemu inkulturacji¹¹. Głosić „ducha czy literę” Ewangelii? Choćby „mały” przykład, aby unaocznić powagę zagadnienia. W Modlitwie Pańskiej człowiek zwraca się do Ojca z prośbą o chleb powszedni. Jak zatem uczyć tych, których głównym pożywieniem nie jest chleb, a na przykład ryż. „Ryżu powszedniego daj nam dzisiaj”? I choć w tym przypadku kompromis jest możliwy, to już w kwestii materii Eucharystii nie jest to takie oczywiste¹².

Mówiąc o kryzysie „kościelnej komunikacji”, zdecydowana większość postrzega to jako problem dialogu pomiędzy duchownym (hierarchią kościelną) a wiernym. Niestety, przenosi się to na całą misję ewangelizacyjną Kościoła. Unaocznia to choćby fakt pomniejszenia w ostatnich latach w Polsce, ale także na świecie, autorytetu biskupów, księży i zakonników. Dzisiaj już nikogo nie dziwi fakt głośnego oraz publicznego negowania słów wypowiedzianych na ambonie czy w liście pasterskim. Czy zatem chodzi o treść, czy może o formę, na którą dzisiejszy człowiek tak bardzo zwraca uwagę i jest wrażliwy? A może o jeszcze coś innego? Zapewne każdy z powyższych elementów znajdzie swoich zwolenników. Obiektywnie jednak należy przyznać, że w dużej mierze jest to kwestia poruszanych zagadnień. Przez wieki „ludzie Kościoła” zabierali głos w sprawach wiary i moralności. Tematy społeczne, polityczne, gospodarcze,

¹¹ Por. KDK, 58; A.A. Roeset Crollius, *Inkulturacja*, red. S. Karotemprel, *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, s. 125-134.

¹² „Adaptacje Obrządku rzymskiego, także na polu inkulturacji zależą jedynie od władzy Kościoła. Władza ta należy do Stolicy Apostolskiej, która wykonuje ją przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów; należy także, w granicach określonych przez prawo, do Konferencji Episkopatu oraz Biskupa diecezjalnego. „Nikomu innemu, choćby nawet był kapłanem, nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować lub zmieniać w Liturgii”. Inkulturacja nie jest zatem pozostawiona inicjatywie osobistej celebransów ani inicjatywie zbiorowej zgromadzenia”. Instrukcja dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii (Art. 37-40), 37.

które wynikają z nauki społecznej Kościoła „jakoś” nie przypadają do gustu niektórym wiernym. Wyrażają swoją dezaprobatę wobec takich wątków. Owszem, można o tym pisać encykliki, książki, artykuły, ale w świątyni to chcą słuchać słowa Bożego. A zdarza się, że słowo „Jezus” pada zdecydowanie za mało razy, jak na głoszenie chrześcijańskiej Dobrej Nowiny.

Krytyka zawsze jest łatwiejsza od konstruktywnego działania. Cóż zatem począć? Nie chodzić do kościoła i nie słuchać? To rozwiązywanie zdecydowanie niegodne katolika. Zwrócić uwagę? Zawsze można, ale skutek raczej będzie znikomy. Zrobić „donos” do biskupa (przełożonego)? Można próbować, ale doświadczenie uczy, że niektóre diecezje nie przyjmują do wiadomości, że na ich terenie kapłan może być niedouczony, ambonę wykorzystuje do wygłaszania swoich prywatnych poglądów (lub czerpania korzyści!). To zapewne wierny źle zrozumiał, może wyrwał „jakieś” zdanie z kontekstu, a może chce się zemścić na księdzu? Niestety. Dziś prawie każdy wątek i myśl można przypisać do katolickiej nauki społecznej, którą rozważny kapłan ma prawo i obowiązek głosić¹³.

Oczywiście: pozostaje jeszcze modlitwa. Tylko jak przeciętny wierny, a nawet i nieprzeciętny, ma zrozumieć i pogodzić się z taką „polityką” hierarchii kościelnej? W każdej sprawie, przy każdym problemie, zagadnieniu do głosu musi dochodzić tak zwana „psychologia”, czyli uniwersalna odpowiedź, która, dodajmy, jest jak najbardziej biblijna – należy pomodlić się w tej intencji. Istnieje jeszcze druga równoważna, uniwersalna odpowiedź. A mianowicie przywołanie historii (słów) Gamaliela z Dziejów Apostolskich: „Jeżeli bowiem od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się czasem okazać, że walcycie z Bogiem” (Dz 5,38 nn.). To fakt, modlitwa zawsze jest ważna i czas pokaże, czy dana sprawa pochodzi od Boga, ale czy jeśli ktoś przychodzi w kwestii interwencji do władzy zwierzchniej, to czy musi otrzymać odpowiedź „zwalającą z nóg”? Może modlił się już w danej intencji kilka dni, miesięcy, lat i zmiany nie ma? A przecież niewykluczone, że właśnie owa modlitwa spowodowała, że „odwiedził kurialne progi”. Tu trudno mówić o kryzysie dialogu. W takiej sytuacji po prostu go brak.

¹³ „Nade wszystko trzeba szczególnie czuwać, aby homilia opierała się ściśle na tajemnicach zbawienia, wyjaśniając w ciągu roku liturgicznego na podstawie czytań biblijnych i tekstów liturgicznych tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego oraz komentując stale lub zmieniające teksty Mszy świętej albo inne obrzędy Kościoła. Jest oczywiste, że wszystkie interpretacje Pisma świętego winny prowadzić do Chrystusa, jako najważniejszej podstawy ekonomii zbawienia, lecz powinno się to dokonywać z uwzględnieniem specyficznego kontekstu celebracji liturgicznej. W głoszonej homilii należy zadbać, aby rzucać światło Chrystusa na wydarzenia życia. Nie powinno się jednak pozbawiać słowa Bożego jego prawdziwego i nieskażonego sensu, odnosząc się na przykład jedynie do rzeczywistości politycznej lub świeckiej albo czerpiąc z poglądów wywodzących się ze współczesnych ruchów pseudo-religijnych jak ze źródła”. Kongregacja ds. Kultu bożego i dyscypliny sakramentów, Instrukcja *Redemptionis Sacramentum*. O tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią, 67.

KOŚCIÓŁ ZABRANIA

Wśród młodego pokolenia¹⁴, ale również starszego, istnieje przekonanie, że Kościół wciąż „czegoś” zabrania. Zastanawiające, że w zdecydowanej większości wymienia się tu zazwyczaj rzeczy związane z szóstym oraz dziewiątym przykazaniem Bożym. Prawie w ogóle nie usłyszymy, że Kościół zabrania kraść albo zabijać. Czyż takie przekonania nie świadczą o porażce myśli katechetycznej? I choć można by to rzucić na barki ludzkiej ułomności w głoszeniu Ewangelii, to jednak problem wydaje się bardziej złożony i wymaga zajęcia się nim. Nie ukrywajmy, że taka ignorancja w dużej mierze jest spowodowana niewłaściwym komunikowaniem się. Przecież wystarczy przekazać to, co sam Bóg mówi. Nie potrzeba nawet wysilać się na kwiecisty język w homilii, aby ukazać istotę przykazań Bożych.

Dzisiejszy człowiek na nic nie jest tak wyczulony, jak na „zakaz”. Już można usłyszeć, że w tym nowym dialogu, którego domaga się współczesny człowiek, chodzi o dostosowanie Bożego prawa do ludzi, aby im lepiej się żyło. Nic bardziej mylnego, ale wielokrotnie można usłyszeć takie sformułowania, kiedy zwrócimy uwagę niektórym kaznodziejom czy katechetom. A przecież idzie tu o ukazanie pozytywnych aspektów przestrzegania ich. Z jakiego powodu Bóg je dał (a nie Kościół!) i chce, abyśmy żyli zgodnie z nimi.

Trudno jednoznacznie odpowiedzieć, dlaczego jeszcze w wielu wypowiedziach dominuje ten rygorystyczny, przedsoborowy ton, nawet z gestem grożenia palcem. Być może jest to przesadna dbałość o bycie zgodnym w swojej wypowiedzi ze słowem Bożym. A może chęć uniknięcia posądzania o wpływ „nowomody” do języka kościelnego i wprowadzania bocznymi drzwiami do teologii liberalizmu moralnego? Tak czy inaczej, taka metoda przepowiadania nie przyniesie dobrych owoców. Po pierwsze, głoszenie słowa, to nie to samo, co czytanie słowa. Tu nie potrzeba powtarzania tego, co było przeczytane, a niezbędne wytłumaczenie. Pozwólmy sobie na przytoczenie przykładu. Przeciwnicy aborcji oraz eutanazji nie krzyczą, że Bóg zakazuje zabijać, ale przypominają, że Pan mówi o ochronie życia od poczęcia, aż do naturalnej śmierci. Zatem można inaczej. Po drugie, używanie współczesnego języka komunikowania się dotyczy jego formy, a nie treści, więc nie ma obawy zniekształcenia nauki Chrystusa. Sam przecież Jezus posługiwał się takimi formami nauczania, aby mógł zrozumieć Jego przesłanie. Istota dotyczy wyboru odpowiedniej formy do przekazania należytych treści. Różnego rodzaju zapytania kierowane do młodych o (umownie nazwijmy to) „język w Kościele”

¹⁴ Już na ostatnim soborze dostrzeżono problem, stwierdzając: „Zmiana umysłowości i struktury powoduje często zakwestionowanie wartości otrzymanych dóbr, zwłaszcza u młodych, którzy nieraz stają się niecierpliwi, a nawet pod wpływem rozdrażnienia buntują się, a świadomi własnego znaczenia w życiu społecznym co prędzej pragną w nim mieć udział. Stąd nierzadko rodzice i wychowawcy doznają z każdym dniem coraz to większych trudności w spełnianiu swych zadań. Także instytucje, prawa i sposoby myślenia i odczuwania przekazane przez przodków nie zawsze wydają się odpowiadać dzisiejszemu stanowi rzeczy; stąd powstaje poważne zamieszanie w sposobie i samych normach postępowania”. KDK 7.

przynoszą w większości odpowiedzi, że jest on archaiczny, nieprzystosowany do dzisiejszego świata. Księża nie znają życia, nie rozumieją współczesnego człowieka – słyszymy¹⁵. Nieco inaczej tę kwestię widzi starsze pokolenie, choć nie wszyscy. Oni chcą słyszeć wyraźnie i dosadnie. Kościół traktują jako „ostatnią deskę ratunku” na szerzący się w świecie liberalizm, wszechobecną psychologię oraz ciągle mówienie o pozytywnym myśleniu oraz nastawieniu. Nie odpowiada im lansowana postawa: „róbta, co chceta”, „wszystko wolno”¹⁶. Przywykli przez lata do biblijnego obrazu wypowiedzianego się: „tak – tak; nie – nie, co nadto jest od Złego pochodzi” (Mt 5,37). Współczesną mowę często traktują jak wprowadzanie do świadomości wiernych laksyzmu moralnego. Prawdy religijne i obyczajowe rozmywa się, podaje w wątpliwość, a nawet stwierdza, że obowiązywały kiedyś, a dzisiaj, to jest inaczej¹⁷. Czy w tym miejscu nie przychodzi nam na myśl wypowiedź świętego Pawła: „Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!” (Ga 1,8). Czy jest zatem jakiś wspólny mianownik, kompromis w głoszeniu Ewangelii, tak, aby młodzi i starsi mogli wspólnie cieszyć się usłyszonym słowem?

Gotowych i odpowiednich rozwiązań nie ma. Można jedynie zwrócić uwagę na kilka spraw, które mogą przynieść oczekiwane rezultaty. Po pierwsze, idealnie nigdy nie będzie. Trzeba mieć tego świadomość, że to, co odpowiada jednemu, nie musi zadowalać innych. Chodzi jednak o to, aby różnica była jak najmniejsza. Po drugie, zawsze trzeba głosić zrozumiale. Ścisły, typowo teologiczny język zostawmy teologii¹⁸. Warto także zwrócić uwagę, że Ewangelia to przede wszystkim radosna nowina, która nie tylko niesie nadzieję, ale jest nadzieją i mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego (Rz 1,16). Resztę zostawmy Duchowi Świętemu, który sobie tylko wiadomymi sposobami działa skutecznie w Kościele i świecie¹⁹.

Słuchanie przed mówieniem oraz zrozumienie przed krytykowaniem, to dwie cechy konstruktywnego dialogu. Rozmowa zawsze jest lepsza niż milczenie, które różnie może być rozumiane. Choć warto także pamiętać, aby „głupich i nie-douczone rozmów unikać, wiedząc, że rodzą one kłótnie” (2Tm 2,23). Rozwój współczesnych środków komunikacji międzyludzkiej niesie nowe wyzwania,

¹⁵ Por. *Przekonać Pana Boga*, op. cit., s. 52-53.

¹⁶ Por. J. Ortega, *Wychowanie młodzieży w oparciu o otaczającą rzeczywistość*, w: „Dramatyczne pytania naszego wieku”, Kolekcja Communio, nr 17, Poznań 2006, s. 282.

¹⁷ Por. C. Smuniewski, *Kapłan, ołtarz, nadzieja*, op. cit., s. 42-43; W. Cichosz, *Współczesny dramat języka, nauki i wychowania*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, Kolekcja Communio, nr 17, Poznań 2006, s. 40.

¹⁸ Podręczniki do religii pozostawiają tu wiele do życzenia. Na przykład możemy tam znaleźć takie „perełki” jak, „znak znaków” – na określenie krzyża; choć wyjaśnienie młodemu człowiekowi, czym jest miłosierdzie wydaje się być zdecydowanie lepsze – miłosierdzie to „miłość miłosierna”?

¹⁹ Por. KDK, 22.

w których „słowo”, co raz częściej zostaje spychane na dalszy plan. Poprawność jego mówienia, pisanie czy używania, dzisiaj dla wielu nie jest istotna. Ważna jest informacja oraz szybkość dotarcia do odbiorcy, a często także do jak największej liczby odbiorców, często pomijając etykę (mediów oraz dziennikarzy)²⁰. Czy zatem kultura słowa jest zagrożona? Czy, paradoksalnie, spełni się powiedzenie, że możemy zrozumieć się bez słów?

To nowe wyzwania, przed którymi stoi dzisiaj Kościół. Przez setki lat był i jest ostoją „głoszenia słowa”, Słowa, które stało się Ciałem. Chrzęścianie to ludzie nadziei, którzy nie tylko pamiętają, ale przede wszystkim wierzą w (*nomen omen*) słowa Chrystusa: „Niebo i ziemia przemina, ale moje słowa nie przemina” (Mt 24,35). Być może przypomnienie kolejny raz tych słów Jezusa wzbudzi nowego ducha do przezwyciężania dzisiejszych trudności w głoszeniu Ewangelii, wszak tylko On ma słowa życia wiecznego (Por. J 6,68).

“THIS IS INTOLERABLE LANGUAGE”. DIALOGUE CRISIS?

An author of this article raises issues concerning the dialogue between the Church and the world, and also between the clergymen and the lay faithful. Emphasizing a noticeable breakthrough in theology, ecumenism, and interreligious dialogue after the Second Vatican Council, the author sees the dialogue inside the Church rather differently. There are obvious difficulties in verbal communication between the clergymen and the lay faithful. Not only do contemporary religious education, evangelization, or homilies leave a lot to be desired, but also dealing with official matters in a curia or in a parish. Hermetic language which has been used by the Church for a long period of time does not go hand in hand with a present-day prevailing tendency which stresses a manner of speaking and results in the triumph of form over contents.

Moreover, the author of this article makes an attempt to answer the question of how to preach the Word of God today. Language which is rigorous and sometimes obsolete does not always suit the young. On the other hand, this issue is seen rather differently by the older people, though not all of them. What they wish to hear is clear and ordinary preaching. They treat the Church as a last resort, or as a sort of a remedy for the spread of liberalism over the world, omnipresent psychology, and continuous talking about positive thinking. Consequently, the attitude which is promoted by slogans such as “do what you want” and “no holds barred” does not suit the older people.

²⁰ Por. E.Y. Rojas, *Problemy i wyzwania etyczne związane z funkcjonowaniem środków masowego przekazu*, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, Kolekcja Communio, nr 17, Poznań 2006, s. 90; *Dzieci soboru zadają pytania. Rozmowy o Soborze Watykańskim II*, red. Z. Nosowski, Warszawa 1996, s. 54.

Is this state of affairs the effect of dialogue crisis or guarding the Revelation rather? Undoubtedly, the contemporary world dominated by ethical relativism, liberalism, and contemporary newspeak, hardly ever goes hand in hand with the Revelation. Although the answer is not unequivocal, the conclusion seems to be obvious that dialogue seen as one of many ways to communicate should be conducted continually.

Streszczenie: Autor; tł.: Jacek Kobyłański

Ks. prof. John Wauck

COMMUNICATIONS IN THE THIRD MILLENNIUM: CRISIS OR NEW SPRINGTIME?

The first years of the third millennium have seen a series of dramatic crises in the political, economic and religious realms. In the context of such general social upheaval, the recent international outpouring of commentary and grief over the death of Steve Jobs, the founder of Apple Computer, was an unmistakable sign of the central place that high-tech communications have assumed in modern life, for Jobs was eulogized not merely as an entrepreneur, but as someone who has fundamentally reshaped modern society, as a personification, as it were, of the impact that computers have had on daily existence. In fact, his death was given far more attention than that of most leaders from the realms of politics, economics and religion. In today's world, communications technology has become one of the essential features of our social life.

Certainly, in the last 25 years, the realm of communications has undergone rapid and unprecedented transformations. Whether these changes constitute a "crisis" is more difficult to say. It has just been announced that Facebook, the online social network with a user base of about 750 million people, will soon become a publicly traded company, and its market value has been estimated at \$100 billion. From the point of view of Facebook's CEO, Mark Zuckerberg, or from the point of view of Apple Inc., it makes little sense to speak of a crisis in the world of communications. These companies are strong and growing. Communications are, in some ways, easier and more extensive now than they have ever been in history. And yet, at the same time, it is true that other sectors of the communications field are facing serious, life-threatening problems. Examined more closely, the world of communications today is the scene of advances, challenges, and crises, many of which are interconnected and inseparable: an advance in one sector may well constitute a crisis for another. Growing pains and death throes tend to go hand in hand. These changes and crises are having a profound effect on individuals lives, on society and on the Church.

The most obvious crisis in the communications world today – the economic crisis of the print media – is, in fact, the flip-side of the tremendous advances made possible by computer technology and the internet. This crisis affects, above all, the markets for books, newspapers and magazines.

As more and more books are converted into digital formats and made available online, there has been a steady decline in the need for printed books. The rise of ebooks, the iPad, Kindle, and other book-substitutes is the result. In addition, there is the growing tendency to skip the printing process entirely by publishing new books directly online.

For several different reasons, newspapers have been particularly hard hit by the advent of the internet. As in the case of books, the need to purchase printed copies of newspapers has virtually disappeared as more and more newspapers have become available online. At the same time, the financial foundation of print journalism has always been paid advertising, and no one has yet arrived at a formula by which online newspapers can be supported by online advertising. Experiments have been tried with online subscriptions, but they have yet to produce a workable long-term financial model. The example of the *New York Times* – the most prestigious and powerful newspaper in the United States – is a telling case in point. In March of 2011, the *New York Times* shifted to subscription-based access for its online edition, and by September of that year they had over 300,000 digital subscribers, yet the company is still losing money. Times Co., the owner of the *New York Times*, in the last 13 years, has lost more than 80 percent of its market value. In 1999, the company was valued at \$8.5 billion; today, its current value is only \$1.18 billion. Its shareholders have not been paid any dividends since 2009. Its chief executive officer, Janet Robinson, was forced to retire in December of 2011.

At the same time, as print circulation declines, advertizers, who have traditionally been the main source of revenue for newspapers, are less and less inclined to pay to place their advertizements in printed newspapers. *The New York Times*, for example, has seen declining revenue in both its print and digital advertizing. As a consequence, many newspapers have entered what appears to be a death spiral: declining circulation attracting less advertizing. Most newspapers have dramatically reduced their number of employees, frequently shutting down foreign bureaus. Many smaller American newspapers have had to close their doors completely.

News magazines, which are not published on a daily basis, have suffered even more. Because of the speed with which news now arrives via computer technology, the traditional model of a weekly or bi-weekly news magazine has become unsustainable. The news cycle today moves at such a high velocity that daily newspapers struggle to keep up. Waiting a week before publishing a news story is now unthinkable. The once-dominant news magazines in the United States, *Time* and *Newsweek*, are no longer important publications, and *Newsweek* is moribund. Many magazines – like the *US News and World Report* – have abandoned their print version and now survive only online. The speed of online news – by which stories can be followed on an hourly or minute-by-minute basis – has even affected television, rendering the traditional evening-news summaries almost as pass as the weekly news magazine.

Modern information technology has affected not only the economics of communications but also its content. The rise of the internet has broken down the old monopolies that certain newspapers, television channels and governments once enjoyed. Today, instantaneous public access to massive amounts of information from a variety of sources is taken for granted in Western societies. The immense popularity of Wikipedia, a participative online encyclopedia, is only the most obvious example of this revolution. Everything, it seems, is on the web.

In the United States, until quite recently, TV news arrived via three main channels: NBC, ABC, and CBS. These television networks depended, in turn, on the print version of the *New York Times* as the informal voice of authority regarding what constituted “news” on any given day. For decades, the evening news programs tended to faithfully follow the headlines of that morning’s edition of the *New York Times*. It was the *Times* that set the news agenda. With the arrival of cable news stations like CNN and FOX News, that news monopoly was broken, and now, with a plethora of cable TV channels and online journalism sites, the old voices of journalistic authority have been relativized. The *New York Times* is not yet simply one voice among many, but it has clearly lost its stranglehold on news programming.

Similarly, governments that used to control or censor news have been struggling unsuccessfully to place limits on the information that citizens receive through the internet. The internet, however, has proved to be a many-headed hydra; when one site is closed down, another pops up to replace it. This relative absence of control has had both good and bad effects. The same internet that allows access to child pornography also allows new opportunities for evangelization and the smuggling of Bibles across borders. A particularly dramatic example of this subversive potential in modern communications technology was the role that Twitter and social media played in the so-called Arab Spring of 2011. The government of Egypt showed itself incapable of controlling a population that was organizing demonstrations and protests via cellphones and personal computers.

The explosion of information and access has also led to a decline in privacy. This decline has taken both voluntary and involuntary forms. As more and more people freely enter cyberspace and use the internet, more and more of their personal information is present online. In the case of personal blogs and social networks like Facebook, this is entirely voluntary, and younger generations are becoming accustomed to the idea that complete strangers may be following their “private” thoughts and conversations. A more ambiguous case is the use that companies like Google make of the viewing histories of its users, information that is of immense value to advertisers seeking to target potential buyers. Finally, there is the involuntary reduction of privacy – above all, the vast world of “hacking”, by which highly-skilled computer experts are able to enter into private personal or government accounts. The recent scandal and ongoing legal maneuvers involving „Wikileaks” and its founder Julian Assange, who stole and published an astonishing quantity of classified diplomatic cables, is the most notable case so far of the breakdown in privacy, security and confidentiality caused by the rise of the internet.

The absence of limits on the internet has provoked a type of crisis of an intellectual nature. The sheer quantity of information and the multiplicity of sources has created a situation in which access and repetition almost inevitably replace reflection and analysis. People are too busy collecting new information to stop and process it. As a consequence, a tension emerges between, on one hand, quantity, and, on the other, digestion, reflection and analysis. In some ways, it is a contest

between speed and depth. The process of “finding out” has become essentially endless, because, on the internet, there is almost always another source to check. As a consequence, there is little time for deeper reflection on the information that has been gathered. This intellectual crisis has a further ramification that affects how we understand the very nature of intelligence, because, as people become more and more dependent on computer files for information, it becomes less and less necessary to remember facts. In other words, for many people, the personal computer is becoming a memory substitute. This raises the question of who it is who actually “knows” the information to which one has almost-instantaneous access – without any actual memory (one “has” the information a mere keystroke away, and yet it is not in one’s brain).

The expectation of speed has also had an impact on content by changing the way that people write. This is true not only of online news stories, which are typically quite short, but also of the language used in email communications and, above all, on Twitter, where there is a maximum number of characters that a message (a tweet) can contain. If it is true that one writes the way one thinks, then it is also true that if one must write in a certain way, then one will begin to think in the same way: in condensed phrases, simple sentences, without adverbs, with abbreviations whenever possible (pith is all). If, as Shakespeare said, brevity is the soul of wit, then we are well on our way toward becoming the wittiest society of all time. An extreme example of way technology is shaping language has to do with the predictive text functions used for cell-phone text messages. In some circles, it has become common to use the word “book” to mean “cool” (a new pop song, for instance, might be called “so book”). This is because the keys used to type the words “book” and “cool” are identical (2665), and the cellphone automatically supplies the more common word (“book”). And so, out of laziness, rather than changing the letters (more unwelcome keystrokes), the text messagers have mentally changed the meaning of the letters. A new kind of technology-based literacy, with its own often-abbreviated vocabulary, is coming into existence.

Another crisis provoked by the super-abundance of information available on the internet is what one might call the “crisis of choice.” When there are 100 different sources from which one can get the morning news, the key question becomes: which does one choose to read. Not surprisingly, this challenge – which clearly is not manageable by a single person – has given rise to the phenomenon of news aggregators: websites that collect and select what are considered to be the best articles on a given topic. There is such an embarrassment of riches that one does not know where to begin, and one turns to often-anonymous “experts” – sometimes these experts are not even human but merely sophisticated computer programs – to make these selections on one’s behalf. A by-product of the decline of news monopolies and the proliferation of online reporting is a crisis in authority; it has become increasingly difficult to determine which sources of news are trustworthy and which are not.

The breaking of news monopolies and governmental control of mass communications has also had another potentially negative effect. As people are able to “personalize” their intake of news, there is less and less information that can be assumed to be common to all citizens. In other words, the internet’s smorgasbord, its vast array of offerings is, in a way, breaking down broader communities, into virtual ghettos or niches for specialized tastes. The fact that one can choose from such a wide variety of news sources has several consequences. First of all, one can easily find contrasting opinions and compare a variety of views. At the same time, one can just as easily limit one’s reading to those sources that reinforce one’s own point of view, without exposing myself to what one’s fellow citizens are hearing or reading. This is a natural temptation. Finally, since we are not all reading the same paper or watching the same news, it becomes harder and harder to know what other people can be assumed to know. The community of shared points of reference begins to break down. This true not only of news, but also of entertainment, as consumption of television shows, films and music becomes more and more individualized and less communal. Gone are the days when all the members of a certain generation could be assumed to have watched the same two or three television programs.

This creation of smaller, personalized “communities” is, of course, reinforced by the new “social media” like Facebook, Twitter and Skype. More and more, the world of digital interaction, of virtual online communities, is replacing the “geographical” communities of neighborhoods, towns and countries. Frequently, these new programs are used to maintain contact with friends and family members, and, in that sense, they simply serve to reinforce traditional relationships. Nevertheless, nowadays, it is entirely possible – indeed, quite likely – that one will have much more daily contact (including, thanks to cellphones or Skype, audio-visual contact) with someone living on another continent (perhaps someone one has never met) than with one’s next door neighbor. These virtual communities, frequently called “groups”, are organized around topics of common interest. It is not inconceivable that, at some point in the future, people will identify themselves less by nationality or ethnicity than by membership in particular virtual groups, an online membership that, from a subjective point of view, constitutes their truest, most profoundly personal identity.

Another genuine crisis that has been provoked by the breakdown of control is the moral and legal crisis regarding intellectual property. The ownership of copyrighted material – especially literature, songs and movies – once it is on the internet is extremely difficult to enforce. This danger was seen early on in the notorious case of Napster, which allowed people to share music files without payment. The recent legal action taken by the United States Federal Bureau of Investigation against the company Megaupload is the largest effort to limit online file-sharing to date. Megaupload, which offered a variety of hosting services for music, videos and images, was shut down for violating copyright laws in January of 2012; it was the 13th most visited site on the entire Internet, averaging around 50,000,000

visitors per day. Obviously, if the FBI is correct, via internet, the criminal class has been dramatically expanded.

This phenomenon raises a host of moral and legal issues that are not easily resolved. On one hand, there is the need to respect the work of artists and the remuneration that they deserve. On the other hand, there is the ambiguous status of a “sharing” that is not an actual sale of stolen material. If one can share a book or CD with a friend, why can one not share an electronic file? Legal scholars are deeply divided over these issues, and a field of legal-political reflection is waiting to be developed and codified in order to handle the new questions that have been raised.

The transformation of the communications world also has consequences for the Church. In one sense, the Catholic Church seems to be made for this new era, a world that is increasingly “catholic” and universal, in which the limits of race, country and language seem to be disappearing. Yet, the Church also represents one of the few barriers to a completely “digitalized”, virtual culture. The incarnational and sacramental character of Christianity depends on a kind of contact that cannot be reduced to online interaction. This is less true of Protestant churches, in which the normal religious experience, the weekly Sunday service, is not a sacramental event, but rather an exchange of information, in which the central action is a homily. A homily, however, can be heard and seen via computer. In fact, it would make sense that Protestant believers might seek out the best preacher... who may be not in their local church, but somewhere in cyberspace.

A deeper psychological and cultural transformation may also be occurring. As the relations between human beings are conducted more and more via digital technology, there is the possibility that people will start to hunger for the unique contact that is unavailable via the internet. This may well be a boon for the Catholic Church, as it becomes more and more apparent that the Church is offering something – a religious product, so to speak – that is unavailable anywhere else. The situation of an incarnational-sacramental church in a virtual-digital age clearly offers both challenges and opportunities, many of them without precedent, because we seem to be moving in the direction of a culture that is, unlike the age of printed text, both digital and audio-visual (ie, not text based). There is already a website called “Internet Biblia Pauperum” which seems to be based on the insight that we are, in some sense, returning to an age when text is not the predominant or favored form of communication.

For Catholics, the internet revolution has also created challenges and opportunities in the moral and apostolic spheres. We have already noted the new possibilities for evangelization and missionary activity that the internet offers. Truly, the internet is a “new Areopagus” calling out for new apostles with the energy and missionary zeal of St. Paul. In this marketplace of ideas, however, errors and falsehoods are also propagated with great facility.

There is also an urgent need for sound moral reflection on the use and abuse of the internet. Clearly, interaction with others in cyberspace involves new rights and responsibilities, whose moral weight needs to be determined, and also new dangers

(defamation, piracy, pornography, addiction). It seems apparent that the old adage that we must drown evil in an abundance of good has a special relevance in an era when it has become virtually impossible to control or limit the dissemination of error and immorality.

Finally, looking at these first few years of the third millennium, it is worthwhile to recall what was suggested earlier: that crises are often in the eye of the beholder. Any new technology is a crisis for the old technology. We can take some reassurance, perhaps, from the knowledge that for most of Western history, the human race got along perfectly well – producing art, philosophy and empires – without the benefits of television, radio, newspapers, and movie theaters. Those things that seemed to be the very definition of modernity and the hope for the future may well end up being relics of an age that is passing. And while we are surely living through an important, perhaps even epochal, shift in the realm of communications, it is just as sure that we have lived through similar shifts before (the Gutenberg revolution is one example), and the vital questions of human existence – and their answers – have remained constant.

STRESZCZENIE

Komunikacja w trzecim millenium. Kryzys czy nowa wiosna?

Autor zwraca uwagę na zmiany związane z obecnym, szybkim rozwojem technologii, zwłaszcza Internetu i związanych z nim portali społecznościowych. W dzisiejszych czasach społeczeństwo otrzymuje o wiele większą ilość wiadomości niż kiedykolwiek, jednak z uwagi na brak czasu i ogromny wybór źródeł, ludzie nie przyswajają informacji i nie są w stanie poddać ich głębszej analizie. Ponadto relacje społeczne stają się coraz bardziej oparte na kontakcie online. Nie może to iść w parze z sakramentalnym aspektem życia Kościoła, który jest osadzony na osobistym kontakcie. Jednak tak szybki rozwój technologii, z jednej strony niosący ze sobą zagrożenia demoralizacji i przestępczości w sieci, daje także ogromne szanse ewangelizacyjne. Paradoksalnie, właśnie odmienność Kościoła katolickiego, polegająca na wadze, jaką przywiązuje on do osobistej relacji, może być zachętą dla ludzi rozczarowanych obecnie zyskującymi na popularności modelami komunikacji.

Streszczenie i tł.: Piotr Kobylński



Ks. prof. George J. Woodall

CRISIS IN MORAL THEOLOGY

1. INTRODUCTION

In the last fifty years Catholic moral theology has undergone a crisis, which is not yet over. The dimensions of what has been experienced may be gauged from the fact that the preceding three centuries had seen moral theology develop in what now appears to have been a clear line, with nuanced divergences of opinion in limited areas between theologians otherwise in fundamental agreement with one another and in harmony with the moral teaching of the Church's magisterium. The structure of the older manuals of moral theology was basically the same, examining principles, the precepts of the Decalogue and the sacraments in turn, and the practice of citing authorities, stemming from the detailed references needed to establish what might constitute a "probable opinion" on any disputed questions, often involved the same sources being quoted by most writers.

A closer look at this classical period of moral theology would reveal that discussion was by no means irrelevant, particularly in the 17th and 18th centuries when extensive debates were conducted as to what constituted usury, whether a probabiliorist or a merely probabilist was to be followed in settling objective doubts of conscience, etc. The emergence of Church social doctrine at the end of the 19th century had required reflection upon the meaning of democracy and of various freedoms which were being asserted widely in western societies at the time, to distinguish them from the virulently anti-clerical formulations condemned earlier by Pius IX¹. Similarly, the generic condemnation of socialism, in the light of Proudhon and even more of Marx and Engels was to lead to distinctions between radical socialism and more moderate socialism, reflected in the nuanced position of Pius XI. The significant contributions of Pius XII to medical ethics also signalled the application of moral theological principles to new developments and

¹ Cf. Pius IX, *Syllabus Pii IX seu Collectio errorum in diversis actis Pii IX proscriptorum*, editus 8 Dec., 1864, nn. 2918 (socialism, communism, etc.), 2939 (the state as sole source and origin of its power. such power being unlimited), 2942 (civil law prevails over any other), 2944 (civil power may intervene in religion, including religious instruction and even judge suitability for receiving sacraments), 2958 (only those appointed are to be recognised as responsible and all discipline over morals must be concerned with increasing, in any way, wealth and pleasure) 2960 (authority is nothing more than the sum total of men), 2967 (the bond of matrimony is not indissoluble under natural law and civil authority is competent on its own authority to handle various cases of divorce), etc. H. Denzinger and A. Schönmetzer (red.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 36th revised edition, Barcelona–Freiburg–im–Breisgau–Rome 1976, nn. 2901–2980.

possibilities, and the proposals for a sexual ethic which gave explicit recognition to the role of love between spouses were also long advanced before the Second Vatican Council gathered in the 1960s.

Nevertheless, there had been agreement about the basics, about fundamental moral theology, which had not been undermined by these various debates, since they were conducted in the light of such common principles. What has provoked the recent crisis in moral theology is that not only have there been serious disagreements about particular questions of special or applied moral theology, but that these have exposed and have also fostered divisions about fundamental moral theology too. In part the present crisis can be said to rest upon currents of thought which have emerged more clearly in society, although their roots often go back to the Enlightenment and to other philosophical perspectives of recent centuries. There can be little doubt that the greater literacy of the population as a whole, the era of mass communications and so of the rapid dissemination and popular presentation of new ideas, as well as the revolutionary progress of science and technology over recent decades, have all contributed to the appearance and to the nature of this crisis.

The impression could be given that, within the Catholic Church, it was the Second Vatican Council which unleashed this crisis in moral theology. However, that would not be true. The calls for a renewal of moral theology go back some decades prior to the Council; the Council expressly called for such a renewal and gave key indications as to the criteria which ought to guide it². The doctrine condemning contraception had formed part of the constant doctrine of the Church's magisterium and of moral theology across the centuries, but its re-iteration and its application to newly discovered methods of impeding ovulation in *Humanae vitae*, at a time when public opinion in society generally, in the context of the sexual revolution of the 1960s and of fears of over-population, largely approved of it and at a time when many in the Church itself advocated and anticipated a change in that doctrine provided a major catalyst for the crisis in moral theology which followed. What began as a questioning of a particular doctrine, at least as to its absolute and universal character, that is to say, whether or not it might admit of exceptions in particularly pressing circumstances, led to increasingly systematic challenges to a whole range of doctrines concerning fundamental moral theology, from its bases in Scripture to the role of the magisterium in moral teaching, to the function of conscience, the meaning of natural moral law, the significance and role of moral norms and the place of sin³. In other words, there emerged in

² Cf. Second Vatican Council, *Optatam totius*, n. 16. The call for the renewal of moral theology on a biblical basis had been made by F. Tillmann, *Die Idee der Nachfolge Christi*, Schwann, Düsseldorf, 1934; and B. Häring's major manual, *La loi du Christ à l'intention des prêtres et des laïcs*, Tournai 1956; original German, *Das Gesetz Christi*, Freiburg-im-Breisgau 1954, had been a serious attempt to renew moral theology on a Christocentric basis.

³ Cf. G.J. Woodall, *Humanae vitae: forty years on: a new commentary*, Birmingham 2008, pp. 171-175.

the 1970s and early 1980s a series of major claims which called into question the foundations of moral theology as such. At that time very few voices were raised in opposition to such novel positions, although that has certainly changed since. The last twenty-five years have seen extensive efforts to confront these radical positions, efforts which have resulted in the production of illuminating studies of fundamental moral theology and of various matters of special moral theology, as well as in the writing of the key encyclical, the first directly to address questions of the principles of fundamental moral theology, *Veritatis splendor*, in 1993.

2. ELEMENTS IN THE CRISIS

On the one hand, the crisis in moral theology was the outcome of attempts to renew this discipline in the face of what was recognised by many to be an inadequate approach to this discipline. Not only had the old manuals been written largely in Latin, but such texts had often made little or no distinction between moral theology and canon law. While the latter discipline is an important one, it is certainly not the same as moral theology and ought not to be confused with it. The tendency to link the two together to the point where they were not easily distinguishable, one from the other, for instance in addressing the moral and disciplinary implications of the sacraments, had led to what was seen as too legalistic an approach to moral theology. This legalism had its roots also in the way moral theology had developed over the centuries, once it had become dislodged from its context within theology as a whole, and especially in the highly legalistic stance which had characterised the voluntarism of William of Ockham, who had exercised a very deleterious effect upon subsequent theologians, even upon those who attempted to distance themselves from his extreme tenets. Voluntarism is the theory according to which that is right and good which is in accordance with God's will and that is wrong and bad which contradicts the divine will, the divine will about what is right and wrong being open to radical change from one moment to the next, since God, being omnipotent, can alter his judgments on these and on all matters at his mere whim⁴. Such an understanding of moral judgment makes right and wrong, good and bad, a matter of mere whim or will and undermines radically any attempt to examine or justify judgments about moral good from the stand-point of human reason.

⁴ Cf. William of Ockham, whose works are very difficult to trace, since only two versions were later printed, one of which was only a small part; cf. L. Vereecke, *L'obbligazione morale secondo Guglielmo d'Ockham (1350)* in: *idem, Da Guglielmo d'Ockham a sant'Alfonso de Liguori: saggi di storia della teologia morale moderna, 1300-1787*, Cinisello Balsamo 1990, pp. 170-188 at 171, esp. note 7: original French *De Guillaume d'Ockham à saint'Alphonse de Liguori: Études d'histoire de la théologie morale moderne, 1300-1787*, Collegium Sancti. Alphonsi, Roma, 1986. Vereecke relies especially upon texts provided by G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, vols. IV-VI, Paris, 1943-1946. Ockham saw obligation upon the promulgated will of God either by revealed or by natural law, not upon reason, but in a way which was explicitly extrinsic; Cf. Vereecke, *L'obbligazione morale...*, *op. cit.*, pp. 178-181.

Not all reference to God's will is voluntaristic; quite the opposite. Yet, efforts by prominent moral theologians, such as Suarez, to distance themselves from Ockham's voluntarism by basing their moral theology also in reason, in the way Thomas Aquinas had done⁵, did not succeed in extricating themselves from the legalism which conditioned discussions of moral theology after Ockham, for the simple reason that every age needs to address the questions posed at the time and, to do this effectively, to do so also in the terms in which those questions are raised⁶. Similarly, the reaction to Protestantism focused attention upon renewing the sacraments, including confession, and moral theology came to centre upon providing confessors with case studies for dealing with penitents, with conditions for absolution. Moreover, the reaction to challenges in the Reformation led to an insistence upon the authority of the magisterium, which was in itself correct, but which had the effect of reinforcing tendencies in moral theology which emphasised the fact and the authoritative nature of its decisions on moral matters. Thus it was that moral theology prior to the Second Vatican Council was often legalistic in its approach.

The separation from dogmatic theology had also weakened the properly theological aspect of moral theology; it used Scripture sparingly and often to support positions already reached by other means. The Council urged the renewal of moral theology in terms of closer contact with sacred Scripture and with the whole mystery of Christ, in such a way that its scientific exposition was to put forward the vocation of all the faithful to bring forth the fruits of holiness in charity. Implicit in this instruction and explicit elsewhere was the concern to make moral theology more personalistic. What was at stake here was that the Catholic Church's use of natural moral law had become somewhat stultified. Its classical Thomistic insight was that human reason, even when not enlightened by divine revelation, is essentially capable of discerning the basic difference between right and wrong and the basic elements of what is right and wrong. However, in practice this had come to be linked at times with authoritative declarations by the magisterium of what was in accordance with natural law and, furthermore, the rich understanding of the dimensions of the human person and of the orientations of the person to various aspects of the good, as signalled at least in summary form by Aquinas, had often been supplanted in practice by the reductive Enlightenment concept of nature in natural law, in which "nature" was perceived as physical, biological reality to be recognised, examined and "developed" through the application of reason. The Second Vatican Council rightly insisted upon the unity of the human being as "one in body and spirit", as superior to mere things, whose nature concerned the human person and his acts⁷.

⁵ Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 90 a.1-2; q. 91 a. 3, q. 94, a. 1-2, 4; q. 95 a.2; in this latter he refers to human law as an ordinance in accordance with reason, *ordinatio secundum rationem*.

⁶ Cf. F. Suarez, *De legibus ac Deo legislatore* in: L. Pereira et al. (ed.), edición crítica bilingüe, *Consejo superior de investigaciones científicas*, Madrid 1971-1978, lib. II, cap. XIII, nn. 3-5.

⁷ Cf. Second Vatican Council, pastoral constitution on the Church in the modern world, *Gaudium et spes*, nn. 14, 51.

Part of the crisis in moral theology stems from the endeavours to elaborate a moral theology in keeping with Conciliar criteria. It is not that these were in any way wrong. However, their meaning was not always as clear as had been thought: what is meant and implied by “personalism”? Or how some criteria were to be related to others turned out to be far from obvious and more complicated than had been envisaged. Thus, focus upon a biblically rooted and Christocentric or Christological moral theology would necessarily be directed first to believers, whereas the Council had been called to open up dialogue with the contemporary world. A focus which rested more upon personalism, implying a renewed understanding of natural moral law in the interests of fostering such dialogue, would inevitably be less directly and immediately biblical and Christocentric.

The crisis in moral theology, thus, arose partly from tensions involved in its renewal. In this context it must be remembered that society in general had been much influenced not only by Enlightenment approaches to nature, but by its key tenet that the only valid criterion of truth in any sphere was what could be proven by human reason alone, thus excluding revelation a source of true knowledge⁸. The perception of the human person which dominated later thought was that which identified the human being either with reason or intelligence or with his inner psychic dimension, with the effect that the bodily dimension of human nature was underestimated or largely ignored⁹. Furthermore, the focus upon the choice of the individual, presumably rationally based but at least his own decision, resulted in such autonomous decision-making becoming also the key factor in the public recognition of the legitimacy of personal actions¹⁰. The conjunction of such libertarianism and utilitarianism, the philosophy that that which is good is that which serves to promote the happiness of the greatest number, in effect undermined the validity of the claim to objective moral truth¹¹. It remained for the pragmatism of scientism and of early logical positivism to claim that there is no such thing as moral truth, but that there are only statements which are analytically true because

⁸ Cf. P. Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century*, London 1965, pp. 39-42, 437-439.

⁹ Cf. R. Lucas, *L'uomo spirito incarnato: compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo 1993, pp. 197, 256-261, presents a unitary anthropology which integrates the two aspects of the human being in a way which avoids any dualism.

¹⁰ Cf. F. Viola, *Antropologia e diritti*, in: (ed.) E. Sgreccia and A. Tarantino, *Enciclopedia di bioetica e scienza giuridica*, edizioni scientifiche italiane, Napoli 2009, I, pp. 536-554 at 539-541, where the author attributes the decisive step to H. Grotius, when he identified right (*'ius'*) as the ability to do something or to act in a particular way, but thereby separated it from any objective reference intrinsic to human beings by which relationships between them could be considered just. This is similar to the key distinction made by S. Pinckaers between “freedom of indifference” (the liberty to do as we please) and “freedom for excellence” (the objective capacity to act for that which is objectively and supremely good); cf. S. Pinckaers, *The sources of Christian ethics*, Edinburgh 1995, p. 329 and generally pp. 327-378; original French, *Les sources de la morale chrétienne*, 3rd edition, Switzerland 1993.

¹¹ Cf. J.S. Mill, *On Liberty and other Essays*, J. Gray (ed.), Oxford University Press, Oxford 1991, pp. 75, 100-101.

they involve tautologies or synthetically true only on the basis of scientific replication of experiments and of later positivism to allow for meta-ethical evaluation of statements about morality to assess consistency for the gates to be opened wide to the moral relativism which is dominant in our age¹².

The crisis in contemporary moral theology does not involve a whole-sale surrender to such currents of thought, at least not explicitly, since such positions would be difficult to reconcile with faith and its moral implications, but it does reflect the deep impact of such tendencies. Thus, consequentialism, a form of utilitarianism, has been embraced by those who see the teaching of moral norms, expressing moral truth valid in all circumstances, as too legalistic, too rigid, incompatible with the understanding and forgiving example of Jesus. It has been suggested that, if some particular behaviour is intrinsically immoral or if it is not fulfilling of persons, this needs to be demonstrated from the damaging impact it has upon the lives of those who freely engage in such behaviour¹³. Other positions adopted, compatible with and often involving consequentialism, include the technocratic imperative, namely that of presuming that whatever becomes technically possible is, for that reason, morally legitimate¹⁴, provided that it fulfils the desires of those who use it or of the majority in a given society; here the specifically ethical and moral question of whether what has been discovered ought or ought not to be used is frequently elided into the question of what people want or choose to do. This latter focus upon autonomy has also found powerful echoes in recent moral theology. Indeed, positions have been advanced in all seriousness to argue that, allowing that God's absolute dominion is admitted, provided believers intend to be faithful to God, to Christ, and that this constitutes the fundamental orientation or option of their lives, even their deliberate action contrary to a precept of the Decalogue or to God's will, would not necessarily entail mortal sin. Another suggestion proposed with conviction has been that, while faith is necessary for salvation and while such a fundamental option, and even a sincere attempt to discover and to do what is right, in a Christian, would be required for salvation, morally right behaviour as such and magisterial teaching on moral matters in its regard would not fit into the category of being necessary for salvation¹⁵. In some quarters

¹² Cf. K.R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, 1972; C.L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, 1944; *idem*, *Facts and Values*, New Haven, 1963.

¹³ Cf. G. Moore, *The Body in Context: Sex and Catholicism*, London, 1992, pp. 113-116, for what appears to be such an application to some sexual intimacy outside of marriage; *idem*, *A Question of Truth: Christianity and Homosexuality*, London-New York 2003, 239-246. Moore is not a systematic consequentialist, but seems to reflect elements of it here.

¹⁴ Cf. D. Tettamanzi, *Bioetica: nuove sfide per l'uomo*, Casale 1987, pp. 31-33. for a critique of such a position.

¹⁵ Cf. J. Fuchs, *Christian Morality: The Word becomes Flesh*, Washington-Dublin 1981, pp. 14-18. *Idem*, 'Verità morali – verità di salvezza' in *idem*, *Etica Cristiana in una società*

Catholic moral theologians have expressly endorsed teaching directly contrary to what the Church's magisterium has taught and, in some cases, have campaigned against such teaching¹⁶.

Thus, it can be seen that a genuine crisis in Catholic moral theology has arisen over the last fifty years. It is far from being over, although it is of some comfort that proponents of such opinions no longer go virtually unchallenged by colleagues, as was the case in the late 70s and early 80s, and indeed that very substantial counter-positions have been elaborated in response to the crisis, which, in fact, have fostered contributions to moral theology which are original, nuanced, carefully argued and capable of under-pinning the pastoral care of people in the Church which is both reliable and helpful.

3. THE DEBATE OVER MORAL NORMS AND MORAL TRUTH

The reaction to *Humanae vitae* focused attention initially upon the role of moral norms. Apart from those who adopted consequentialist analyses, a line of argument emerged from just before and in the years after the release of the encyclical which has come to be known as proportionalism. The latter was often associated with those who made a radical distinction between the moral life, in many respects autonomous or distinct from that of the life of faith. Thus, a more nuanced approach eventually elaborated a distinction between moral norms expressing what was good or bad, pertaining to the relationship between the believer and God as such or between the person and his or her sincere search for moral good as such, transcendental norms of moral goodness, and those which concerned specific forms of behaviour, norms of conduct or categorial norms of moral rightness (or wrongness), pertaining to our dealings with one another in this world. Apart from specifically religious duties, the latter would not directly concern salvation¹⁷. This line of argument reflected the approach of moral autonomy, as distinct from

secolarizzata, Piemme, Casale Monferrato, 1984, pp. 745-763.

¹⁶ Cf. C.E. Curran led dissent from *Humanae vitae* and, with many others, subscribed to the statement that 'spouses may responsibly decide to according to their conscience that artificial contraception in some circumstances is permissible and indeed necessary to preserve and foster the values and sacredness of marriage'; cited in G. Grisez, *The Way of the Lord Jesus, I, Christian Moral Principles*, Chicago 1983, p. 908, note 2. This refers to the so-called Washington case in 1968; subsequently, the Cologne Declaration of 1989 and the more recent Memorandum by a group of German theologians provide further examples of radical dissent; Cf. *Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch: Memorandum von Theologieprofessoren und – professorinnen zur Krise der katholischen Kirche* in: ed. J. Könemann and T. Schüller, *Das Memorandum; Die Positionen im Für und Wider*, Freiburg-Basel-Wien 2011, pp. 14-18, in which point 4 deals with 'freedom of conscience' and, while recognising that the high value placed by the Church on marriage and on the unmarried state is not being questioned, expressly claims that the love, fidelity and mutual care of a same-sex couple or of those in second marriages should not be excluded.

¹⁷ Cf. J. Fuchs, note 15 above.

those who claimed what there are also specifically Christian norms of conduct required for salvation¹⁸.

One very radical approach to this discussion might be to suggest that we do not need moral norms; after all, Jesus had condemned the Pharisees for being legalistic and had replaced the old law with the new law of love. A more nuanced version of this type of thinking is that embraced in forms of virtue ethics where (categorical) moral norms are largely eschewed. In this context too arises the difficulty of how to renew moral theology on the basis of Scripture, both because much modern debate involves questions not addressed directly by Scripture, such as euthanasia, *in vitro* fertilisation, experimentation upon the human embryo, and because New Testament moral norms were often paraenetic or exhortative (eg., to be chaste, act justly, remain faithful), whereas those which were normative, namely evaluating which forms of conduct might be right or wrong, were often historically or culturally conditioned and might not apply without exception in the world of today¹⁹. Thus, questions of biblical exegesis and of hermeneutics reinforced the disputes about the role of norms in moral theology. It has to be admitted that moral norms, expressing our duties and responsibilities, can often appear to be legalistic and even a-historical impositions which restrict our liberty and so a mere "moralism" of rules is to be avoided. On the other hand an "anti-moralism", eschewing all moral norms and even the very idea of an objective moral truth, would be to descend into the very subjectivism which bedevils our society and which characterises approaches to moral theology radically at odds with the moral theological tradition, with magisterial teaching and, precisely and more fundamentally, with moral truth²⁰.

Moral norms are needed if there is to be any sensible discussion of moral matters with other individuals, in society, as a Church, if children and others are to be taught right from wrong, if we are to reflect ourselves in conscience on how we should live

¹⁸ Cf. A. Auer, *Autonome Moral und christliche Glaube*, Düsseldorf 1971; S. Bastianel, *Auonomia morale del credente: senso e motivi azioni di un'attuale tendenza teologica*, Morcelliana, Brescia, 1980 are examples of the moral autonomy school, whereas P. Delhay, H. Schürmann, H. U von Balthasar and J. Ratzinger challenged these positions and belong to the Glaubense-thik (ethics of faith) school: *Principes d'éthique chrétienne*, P. Delhay and J. Ratzinger (ed.), Paris-Namur 1979; all except for the essay by Delhay originally in German in J. Ratinger (ed.), *Prinzipien Christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.

¹⁹ Cf. A. Kosnik (ed.), *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought*, New York-Toronto 1977, pp. 29-32: "Looking at the plurality of statements and attitudes on human sexuality in the Bible,... critical biblical scholarship finds it impossible... to approve or reject categorically any particular sexual act outside of its contextual circumstances and intention" (p. 31). This book was severely criticised by the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, which called upon its authors to correct their errors, which were liable to be damaging to the correct formation of conscience, in *Observations about the book "Human Sexuality" A Study commissioned by the Catholic Theological Society of America*, Rev. Anthony Kosnik editor, 13 July, 1979, preamble at: vatica.va/Roman_Curia/Congregation_for_the_Doctrine_of_the_Faith/doctrinal_documents, 2.01.2012 r..

²⁰ Cf. L. Melina, *Azione: epifania dell'amore: la morale cristiana tra moralismo e antimoralismo*, Siena 2008, pp. 24-29.

our lives as disciples of Christ. Such norms are not an end in themselves, but they are very significant in helping us to express to ourselves and to others moral truth. In conscience we are capable of distinguishing good from bad, right from wrong, and of recognising (not creating or making up our own versions of) those main elements of what is good and, conversely, of what is bad. Here there have been some notable advances in recent decades, as writers have sought to elaborate the foundations of the moral good and to identify the key aspects of that good. In particular, it has been emphasised that the moral good concerns necessarily the good of persons, what is authentically good for and fulfilling of all human persons, and some versions of the basic aspects of this good, the basic or fundamental human goods, have been proposed. It has been argued convincingly that part of the pursuit of the good of the person is to recognise and to pursue all the basic human goods in an integrated way, in order that the integral human good of each person may be realised²¹.

Briefly, it should be noted that, while the Bible has many different types of writing in it which need careful interpretation and, while some Old Testament norms have been superseded by Christ's teaching, such as those applying rules of ritual purity and compromises made in the Mosaic laws over divorce and the *lex talionis* were abrogated by Christ, the law of love did not entail the repeal of the Decalogue nor of many moral norms which sought to give it more specific application. Applying the fruits of careful exegesis in an authentic hermeneutic needs to give priority to Christ above all, to the New Testament qualification or abrogation of what had preceded it and to distinguish between paraenetic and directly normative discourse, without thinking the former lacks normative content, which it does not, or that the latter are necessarily so affected by culture and unusual historical circumstances as to lack universal validity. Rather, a reading of moral norms within the whole of the Scriptures, a canonical and not just historic-critical analysis, is required both to allow a fully Christian understanding of the various human goods which fulfil us and by which we should live and to disclose specific norms of conduct, often of universal validity which express those moral demands positively or which forbid what damages them and what is sinful²².

What has been put forward in these endeavours was presented by some on the basis of human reason, of natural moral law, as applying to all persons, but it is discernible also on the basis of revelation and, indeed, is not only valid for Christians too, but can be perceived more fully and certainly through revelation and is part of that fulfilment to which believers are called in their vocation to follow

²¹ Cf. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, pp. 33-36; Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, I, 121-125, 185-192; L. Melina, *Cristo e il dinamismo dell'agire: linee di rinnovamento della teologia morale fondamentale*, Roma 2001, pp. 141-155.

²² Cf. Pontifical Biblical Commission, *Bibbia e morale*, nn. 1° parte.3.1-2; 2.2.3.1; 2.2.6; 3.1.2; 3.3.2; IIa parte 1.1-2 (criteria of conformity to biblical anthropology and to Christ's example); 2.1-6 (criteria of the convergence of different texts, contrasting texts, progress in moral understanding within the Bible, the communitarian dimension of norms, the purpose of the texts and discernment between absolute norms, counsels, what is attached to a particular setting etc.).

Christ, who himself enshrined and realised such basic goods in his life. Many of those who had earlier insisted upon a major distinction between norms of transcendental moral goodness and categorial norms of moral rightness, the former applying always and everywhere in an absolute fashion, the latter applying only in the majority of cases (*ut in pluribus*), would have had little difficulty accepting much of the analysis and in accepting the validity of the corresponding norms, in their positive expression, since they would fall into the first of these revisionist categories. It is certainly true that we all need to remind ourselves of these basic truths, to open ourselves up to them in conscience on a regular basis, to adhere to them with firm conviction in order to be able to live in accordance with them. While many people would subscribe to goodness, truth, fidelity, justice, human life, marriage, procreation and such as worthwhile, important and to be fostered, the Christian disciple nurtures such goods and values as rooted in the Gospel and to them adds those of mercy, forgiveness, reconciliation, peace, humility and service of those in need, not all of which would have been recognised at all by philosophers such as the Stoics as being virtues at all. As disciples of Christ all of these are essential, since to exclude any of them would be to be untrue to Christ and to his Gospel.

All would agree that it is important to try to be faithful to the goods we claim to pursue and to realise through our lives, partly as a token of our sincerity and to avoid hypocrisy. Certainly, all moral theologians would accept that not to seek to do this would place the disciple in radical contradiction to the claim that he is following Christ. Yet, more than this is needed. In the attempt to provide allegedly “pastoral solutions” to complex moral problems, such as those concerned with responsible parenthood, but in effect extensively across a whole range of issues, the consequentialist and proportionalist solutions marked a radical departure from the tradition of moral theology and from moral magisterium, even where this was not their aim, by undermining the claims of objective moral truth at the level of living out the pursuit of such fundamental goods, rooted in the Gospel, in the concrete actions of everyday existence. Although many believed that their positions maintained the commitment to objective moral truth, at least at the level of intention and in seeking to maximise the good which could be realised in given situations of conflicting claims in respect of different human goods involved, in fact, they do not convince. A consequentialist solution to such conflict is to examine the various consequences which may be seen to arise from different courses of action which may be possible and to opt for the solution which offers the best prospect of realising the greatest good or, where this is not possible, that which would entail the least harm or evil. Such might be undertaken by a married couple with an upright intention of responsible parenthood, who seek to avoid another child at present for serious reasons, but for the consequentialist, it might well imply that using contraception was morally legitimate in such a case. A typical consequentialist calculus might be seen in the case of a prisoner of war being threatened by totalitarian guards and being told to shoot one of ten other prisoners or the guards would

shoot all ten. Consequentialism is problematic because persons in circumstances of grave moral difficulty are not always best placed to assess what is right *ab initio*, subjective factors can often cloud judgment badly, whereas the distilled wisdom of moral magisterium and of the moral theological tradition found in (categorical) norms of conduct will often be far more reliable. Moreover, it is impossible to know all consequences of our actions or to control those which are recognised. Whether foreseeable consequences should be limited to the persons directly involved or be evaluated in relation to implications for society, whether they should centre upon immediate or upon long-term consequences, are all factors which indicate the inadequacy of a consequentialist resolution. Fundamentally, such an approach restricts the scope of moral truth, since it is only such on the whole, when things are going well, until there is a crisis²³.

The proportionalist solution is no more satisfactory, not least because of the likelihood of subjective pressures distorting the judgment of those directly involved in handling difficult problems. However, it implies more than this. It regards as decisive the person's intention, compared with what he deliberately does in order to give effect to that intention, and it envisages once more conflicting demands upon his conscience, which, of course there will often be. When there exists a 'proportionate reason' for so doing the person will not fulfil the letter of the norm forbidding a certain course of action, but, if the over-all evaluation of the various factors involved leads to the conclusion that a greater good or lesser evil or harm can be brought about by a course of action at odds with that norm, then it would be licit to act contrary to what it proclaimed. This proportionalist evaluation is not always consequentialist in character, but the "weighing" of foreseen good and bad aspects is similar in some ways to that system. What both systems envisage is that someone may judge that it would be right, and even at times obligatory, to act in a way which contradicts what the norm states or what is officially taught by the magisterium. Examples might include pre-marital sexual acts where marriage might be problematic, intimate acts between two homosexual persons, for some procuring an abortion in after rape, using extra-corporeal technologies of fertilisation in case of conjugal sterility, experimenting upon surplus embryos to try to cure others etc.

Variations upon these approaches have been advanced, one of which was that, if a married couple had actually been open to new life and had children or were intending to do so in the future, their contraceptive acts undertaken now, for a good intention in a conflict situation of difficulty, might be legitimate. Paul VI directly confronted this latter argument and aspects of what would later come to be known as proportionalism. Doing wrong even for a good intention cannot be justified (the morally good end does not justify the immoral means). He rightly reminded people that tolerating a lesser evil (the wrong done by someone else) could be justifiable at times (there is not al-

²³ Cf. B. Kiely, *The Impracticability of Proportionalism*, "Gregorianum" 66 (1985), 655-688 provides an excellent critique both of consequentialism and of proportionalism; cf. also Grisez, *The Way of the Lord Jesus*, I, 141-161.

ways a strict obligation on everyone to intervene to try to prevent immoral behaviour by people), but there could be no justification, even in pressing circumstances, for actually doing wrong oneself. As for being open to the good in the past or in the future, the fallacy of thinking that this might allow an immoral act at present is evident; my just behaviour in the past and my intended just behaviour in the future would not render my action of stealing now, because of my difficult circumstances, just, nor would it alter the fact that I would realise myself as a thief in so doing²⁴.

The crisis in moral theology is not just about moral norms, but about the goods and values which they express and enjoin, goods of the person as such. What has just been stated can be put fairly simply; we all have to select certain forms of action instead of others because we are incapable of doing certain things or because we can only do so much at a time and whereas these options should be in line first of all with our Christian faith and secondly in keeping with our particular vocation in the Church and with the responsibilities it implies and so we are not under a direct, positive responsibility to do everything. Thus, norms expressing positive obligations apply *semper sed non pro semper*, always in the sense that they are to be respected, but not that they are all to be implemented directly (we can defer when to visit a relative, a researcher will spend more time on study than on admiring art etc.). Norms which express duties not to do certain things bind more directly, not because morality is negative or because God or the Church is negative, but because the pre-condition for being just is not to act unjustly, for being chaste is not to treat oneself or another in a way which treats the human being in his or her sexual dimension as an object of mere gratification. for being honest is not to lie or to steal, etc. Moral norms which express negative responsibilities will also apply *semper sed non pro semper*, if they prohibit what is only extrinsically morally wrong, such as some traffic regulations (which do apply in conscience seriously as expressions of our concrete duty to protect innocent human life), since driving on the other side of the road or violating a red light could be legitimate in an emergency of driving a person in grave danger to hospital (provided the driving were careful and not reckless, since the duty to protect other human lives concerns an intrinsic good of the person). Negatively expressed moral norms which pertain to intrinsic goods of the person oblige *semper et pro semper* (absolutely, always and on every occasion, without exception)²⁵. As it is never right to act deliberately and directly against any basic human good, such norms articulate and communicate the requirements of respecting human dignity and of all fundamental human rights. The latter are not whatever certain groups may claim them to be, nor what

²⁴ Cf. G.J. Woodall, *Humanae vitae...*, *op. cit.*, pp. 107-115.

²⁵ Cf. John Paul II, encyclical *Veritatis splendor*, nn. 78-82. There is perhaps an imprecision earlier, when the Pope distinguished between situations in which casuistry had dealt 'only' with cases where the law was uncertain and adds 'and thus the absolute validity of negative moral precepts was not called into question' (n. 76); what he had in mind here were those negative precepts which bind absolutely because they prohibit what is intrinsically immoral, what is incapable of being ordered to God (n. 80) and it is clearly this type of negative precept he has in mind also in nn. 52 and 67.

governments or supra-governmental bodies may proclaim in legislation or in decrees, nor what may be upheld by judicial decision and jurisprudence, but they are the rights implied in the basic (personal) human goods of each and every human person, conditions for his or her authentic flourishing, recognisable by human reason, but in fact the gift of God in his creation and redemption of human life.

4. THE MEANING OF HUMAN NATURE: CHRISTIAN ANTHROPOLOGY

The crisis in moral theology included considerable dispute about the meaning of human nature or about what has come to be spoken of more recently as anthropology. The Second Vatican Council expressed itself in deliberately personalistic terms on the subject, as has been seen, but references in *Humanae vitae* to “biological processes” led to accusations that Paul VI had based the teaching on contraception upon a reductive and hence inadequate understanding of human nature, a perception reinforced for some by the fact that one of the offending passages of the encyclical contained the only reference in the text to Thomas Aquinas, but it was to a passage in which he had himself alluded to Ulpian’s view of natural law, insofar as it related to the natural inclination common to both human beings and animals to ensure the survival of the species²⁶. The language of *Persona humana* in 1975 on the need for respect for the finality of the sexual faculty seemed to some to confirm that the magisterium was operating with a defective understanding of human nature, one which was “biologistic” or “physicalist”, but allegedly not truly “personalist”²⁷. The impression was given that Paul VI had merely canonised biology and its (sub-human) processes, declaring morally right what followed its “natural” functioning and wrong what “artificially” interfered with such processes. This line of argument was reflected too in the debates over the “fontes moralitatis” or sources of morality, specifically as to how far a merely physical event might prevail over intention and circumstances to dictate the morality of a human act, a point which recurred in consequentialist and especially proportionalist analyses.

This tortuous debate lies behind developments over recent decades of philosophical and theological anthropology. The term “personalism” proved to be highly ambiguous and could be used almost as a slogan. Although those who would become proportionalists frequently criticised *Humanae vitae* as being biologistic and not truly personalist, they had often themselves been guilty of the very dualism they thought to identify in what they censured; thus, the majority report of the Papal Commission on Family, Population and Birth Regulation and referred to the ends of marriage as personalist in regard to the couple’s relationship with each other as such, but as “biological” in terms of procreation²⁸. Such a character-

²⁶ Cf. Paul VI, *Humanae vitae*, nn. 10, 14 and 16.

²⁷ Cf. Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, Declaration *Persona humana*, nn. 7-9.

²⁸ Cf. Majority Report, *Documentum syntheticum de moralitate regulationis natiuitatum* in: J-M. Paupert (ed.), *Controllo delle nascite e teologia: il dossier di Roma presentato e com-*

risation, however, implies that human procreation is a matter of “merely” biological import, when, in fact, it is a reality encompassing a whole series of highly personalistic goods, those which ought to be involved in the married couple’s assessment of their responsibilities in trying to judge, at the level of their intention, whether or not they ought to seek another child at present or not, according to the various criteria summarised by Paul VI, but it involves the highly personal criterion that the possible fruit of the conjugal act would be a new human being, a human person.

Although its proponents would not have intended this, proportionalists fell into the very trap they sought to criticise and were, in effect, dualistic in their anthropology. In the end, the bodily dimension of the human being was increasingly treated as lying in the realm of biological functioning or of physical occurrences, with the focus on personalism being placed almost always on human reason, liberty or autonomy or on the spiritual dimension. Although they spoke about a “wholistic” or integrated approach, analyses betrayed this inherent weakness. The response, which has helped moral theology to emerge to some extent from the crisis came in the form of elaborations of a genuinely integral anthropology, in which the bodily dimension of the person was not to be seen or treated as subordinate to the person, thus identified with higher rational, volitional or spiritual categories, nor even just juxtaposed one with the other, but as part of who the human being or person is²⁹. In some formulations, it was said that “I am my body” rather than “I have a body”. John Paul II made a major clarification of this truth in his key encyclical³⁰. Earlier his catecheses on human love expounded such an integral anthropology and have helped considerably to advance our understanding of it. Thus, our bodies are part of who we are as persons, the exteriority of our beings by which we identify others and ourselves, by which alone we can communicate with others, on the basis of which we are called to avoid always treating ourselves or others as objects, but rather to develop an authentic “communion of persons”³¹. Since we are created as bodily-spiritual beings, indissolubly such in our earthly existence, this anthropological truth he called a “theology of the body”. This was not the first attempt to speak of human sexuality in terms of body language, by

mentato da J-M. Paupert, Brescia 1967; original French *Contrôle des naissances et théologie: le dossier de Rome*, Paris 1967.

²⁹ Cf. Melina, *Cristo e il dinamismo dell'agire...*, op. cit., pp. 139-143; I. Fuček, *La sessualità al servizio dell'amore: antropologia e criteri teologici*, Roma 1993, pp. 79-87; L. Lucas, *L'uomo spirito incarnato...*, op. cit., pp. 195ff., 230-234, 247-264; E. Sgreccia e M-L. Di Pietro, *La persona e il modello personalista*, in: *Manuale per i diplomi universitari della sanità*, ed. E. Sgreccia, A.G. Spagnolo and M-L. Di Pietro, Milano 2002, pp. 149-167 at 158-162.

³⁰ John Paul II, *Veritatis splendor*, nn. 43-50, especially nn. 48-50.

³¹ *Idem*, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, Roma 1985; eg., catecheses n. 6, 24.10.1979 r.; n. 9, 14.11.1979 r.; nn. 14-15, 9 i 16.01.1980 r. The dates of the catecheses are not given in this edition; I have taken them from M. Waldstein (ed.), John Paul II, *Man and Woman he Created Them: A Theology of the Body*, translation, introduction and index by Waldstein, Boston 2006.

which people express themselves and communicate with one another through bodily gestures and not just through words, but it is very important because some earlier presentations had used the imagery of body language in the dualistic way just noted, claiming that body language could admit of varying possibilities³². John Paul II expounds a version which distinguishes consistently between body language which is objectively morally true and good and that which is false and morally bad, not just on the basis of whether or not those involved are being expressly insincere or maliciously manipulative, but in terms which harmonise completely with Catholic moral doctrine on the intimate sexual act being immoral outside of marriage and also within marriage, if for instance, it is contraceptive. The Pope even spoke of the human body as a “sacrament”, as an external sign of the interior person reality in which it participates and which it communicates³³. Although he uses expressly the broad sense of sacrament of Ephesians, this terminology is not without its ambiguities, since a sacrament in the strict sense is instituted by Christ as an instrument of salvation and since it conveys grace, something which the sexual act as such does not do, although, in a properly sacramental marriage, the couple would be able to act under the assistance of the sacramental grace they received on the wedding day for the whole of their married lives in fulfilling more fully their special vocation of love.

The philosophical and the theological explorations of anthropology of the last decades have done much to overcome the confusion of some of the earlier debates. They have also been of assistance in that the Church’s magisterium and her theologians have expressed themselves more clearly as a result, precisely to exclude misinterpretations of what they teach. For example, Paul VI expressly rested the doctrine of *Humanae vitae* upon recent Conciliar teaching and expressly insisted upon the need to address the question of responsible parenthood from the perspective of an integral anthropology³⁴, but, if some phrases he used were taken out of context, they could perhaps have given a misleading impression. Not only did John Paul II underline the objective truth inherent in body language in

³² Cf. A. Guindon, *The Sexual Language: An Essay in Moral Theology*, University of Ottawa Press, Ottawa, 1977; *Idem*, *The Sexual Creators: An Ethical Proposal for Concerned Christians*, New York-London 1986.

³³ Cf. John Paul II, catechesis n. 93, 8 September, 1982, *Uomo e donna lo creò...*, *op. cit.*, n. 5, note 1 on the broad sense of ‘sacrament’. The Pope speaks of marriage as the ‘primordial sacrament’ in the sense of being established for man and woman at creation, as a sign and expression of mutual self-giving love which could reflect something of the love of God, especially prior to the Fall. He adds: “The sacrament, as a visible sign, is constituted with man insofar as he is “body” through his “visible” masculinity and femininity”, Catechesis n. 19, 20 February, 1980, n. 4 (my translation; words in inverted commas in the original).

³⁴ Cf. Paul VI, Constitution *Humanae vitae*, n. 7: „The question... is to be examined beyond some particular points of view... It is to be examined in such a way that it embraces the whole person and the whole vocation to which he or she is called... This we shall do..., recalling those points particularly to mind which the Second Vatican Council recently expounded with supreme authority about this matter...” (translation mine, *Humanae vitae: forty years on...*, *op. cit.*).

order to expose the objective falsity of certain forms of body language, but later he articulated forcefully the fact that natural moral law is never a question of mere biological or physical functioning, but entails a whole series of dimensions of the person in an integrated whole³⁵.

Since the crisis in moral theology had originated in many ways from the way moral norms were perceived and had focused heavily upon analyses of the human act and especially upon the role of the object of that act, compared with intention and circumstances, he clarified the fact that the object of the human act is never a phenomenon of the merely biological or physical order, but always means what the human being deliberately chooses to do, an act of the rational, deliberative will³⁶. Thus, it is necessarily an act of the personal order. It is stated that the object, thus understood, is the key element in assessing the morality of any human act. Perhaps, this teaching needs to be nuanced; what he meant was that no human act could be made morally good by reason of intention or circumstances if by reason of its deliberately chosen object, it was immoral. However, it is equally true that any human act is immoral if the intention being pursued is bad.

5. CONSCIENCE AND THE CRISIS IN MORAL THEOLOGY

One of the classical doctrines of the Council had been its wonderful presentation of the meaning of moral conscience. For those soon discontented with doctrines taught in the areas of human life and of sexuality, Conciliar teaching on conscience appeared to provide a way out for some. Thus, the theory of fundamental option, in some presentations, gave the idea that our fidelity to Christ could be maintained even if particular actions we undertook were not in harmony with magisterial teaching or even if we failed in given acts of daily existence. The impression might easily arise that contraception, pre-marital or extra-marital sexual intimacy and the like might not compromise at least not gravely our communion with the Lord. This was especially so where proportionalism itself seemed to afford an escape from unpalatable teachings. Yet, it was the way in which magisterial teaching on morals could be presented as if it were abstract, legalistic, generic (applying not *semper et pro semper*, but only *ut in pluribus* even when it rejected some forms of behaviour as intrinsically immoral) and contrasted with the deeply personal decision of the individual in his or her conscience, in that sanctuary where he or she was alone with God, whose voice would echo in the depths of their conscience to tell them what was good or bad, to “do this” or to “avoid that”³⁷, which was problematic, especially

³⁵ Cf. John Paul II, Catecheses 123-125, 22 and 29 August and 5 September, 1984, *Uomo e donna lo creò...*, *op. cit.*; *idem* apostolic exhortation, *Familiaris consortio*, n. 32.

³⁶ Cf. *Idem*, *Veritatis splendor*, nn. 75-78; cf. S. Pinckaers, *Ce qu'on ne peut jamais faire: la question des actes intrinsèquement mauvais: histoire et discussion*, Paris 1986, pp. 34-43, 88-90, 102-110.

³⁷ Cf. Second Vatican Council, Constitution *Gaudium et spes*, n. 16.

if moral teaching were construed as not pertaining to truths of salvation as such.

Of course that it a travesty of the meaning of conscience in the whole of Catholic moral theology and of Conciliar teaching itself. The very text cited by so many had spoken of conscience as the sanctuary in which the “law” was made known, a law not of the subject’s own making; in other words, the Council insisted on the objective dimension of what was right and good and true as that to which conscience gave witness in the interiority of the person. Moreover, although it is true that conscience is an irreplaceably personal, intimate reality, the Council never meant to suggest that it operates in each individual in total isolation, which would be a patent absurdity³⁸. Rather, the very dialogue about moral matters with all people presupposes and requires dialogue in conscience. This is not to be reduced to a mere expression of opinions which people may happen to hold. The latter can be understood perhaps as an initial point of departure for reflection or for examination in conscience, but must never be taken as an adequate judgment of conscience. Such a point of departure in the individual or in dialogue needs to be evaluated on the basis of objective criteria of what is good or bad, revealed in and through conscience and through the dialogue of consciences when carefully pursued, but not to be reduced either to that on which some or even the majority happen to agree.

In this dialogue of conscience, individually and collectively, not only do we have the benefit of the collective wisdom of the centuries through moral norms, expressing our responsibilities in respect of the personal goods we are to pursue in an integral way to realise and fulfil our vocation, but magisterial moral teaching affords very specific assistance by furnishing us with authentic teaching in regard to these goods and to our vocation in the light of the Gospel, in the light of the mystery of salvation in Christ, a perspective easily overlooked, a perspective the magisterium itself expounds with the assistance of the Holy Spirit given to the successors of the Apostles to keep us true to the mystery of salvation and to its essential moral demands and implications. The Council itself had pointed out that we cannot be acting in good conscience if we deliberately ignore such teaching or if we treat it as a mere opinion³⁹; in other words, it must guide the judgment we make in conscience and the way we behave as a result. People invoke doubt of conscience too easily to try to justify acting contrary to such teaching, but this is often abusive. If we are in doubt as to what is right or as to what we are required to do, we ought to inform our consciences, especially as to what the magisterium teaches authentically on the questions we face and we ought to act accordingly; deliberately ignoring such teaching or deliberately acting against it would be immoral and, if the matter were serious, gravely immoral. In such circumstances of personal doubt, we would also act in bad conscience, we would sin, if we were to follow our own opinion or the opinion of theologians in contrast to what the magisterium had

³⁸ Such misinterpretations are corrected in John Paul II, *Veritatis splendor*, nn. 53-62.

³⁹ Cf. *idem*, Declaration on religious liberty *Dignitatis humanae*, n. 14.

taught on the issue at stake⁴⁰. This would be because the duty of conscience is not to decide what to do, but to discover what is true, to discover the truth of what we ought to do to fulfil ourselves as persons in regard to the basic human goods and of the Gospel, but, were we to be in such a state of doubt, the surest guide in the circumstances that could be had from conscience would be precisely the teaching of the magisterium to enlighten, instruct and guide (not replace) conscience and, in such a state of doubt, to follow our own opinion or that of theologians contrary to such an existing teaching would be to act contrary to what was the surest guide to what we should do, to God's will, and for that reason it would be sinful.

6. CONCLUSION

Thus, the crisis in moral theology in the last two generations cannot be said to be over. Nevertheless, it is not in such a parlous state as it was twenty-five years ago. Much progress has been made, in clarifying terminology, identifying and removing ambiguities and misinterpretations, finding better and more persuasive ways of articulating the moral claims of discipleship of Christ.

New approaches to the difficult moral questions of our time have contributed to our understanding in various ways. A great deal has been gained from the study of anthropology, especially theological anthropology. A deeper appreciation of the meaning of natural moral law, of the nature and significance of the human act, of the operation of moral conscience has emerged from these difficult decades and has strengthened moral theology in the process. When the proper demands of moral truth are accepted, what is excluded as intrinsically immoral can cause new thought and initiative to investigate other possibilities which may be morally acceptable. Much has been done in the field of palliative medicine and care, to care for unborn children and women with difficult pregnancies, for sterile couples to identify and develop morally upright solutions for many dilemmas.

In particular, it could be said that the Church has progressed, with the aid of reliable theologians, over these difficult times. The perception that many of the proposed ways forward, suggested by proportionalism, moral autonomy and radical theories of fundamental option, were unconvincing, contradictory and in the end deceptive has been shown to be accurate. A moral life which claims to hold certain truths as absolute as ideals at the level of a fundamental or transcendental relationship with God or with truth as such and which simultaneously entertains and legitimises behaviour directly at odds with them in important matters, which pretends that a fundamental option for God could continue in the face of such behaviour, would be likely to lead either to the hypocrisy of saying one thing and doing the opposite or to a kind of moral schizophrenia, in which different aspects

⁴⁰ Cf. John Paul II, allocution to second international congress of moral theologians on the occasion of the twentieth anniversary of *Humanae vitae*, November, 1988, "L'Osservatore Romano", Italian edition, 17.11.1988 r., 14-15

of the moral life were so compartmentalised as not effectively to be inter-related with one another in a significant way. When to such incoherencies is added the departure from the core tradition of the moral teaching of the magisterium and of Catholic moral theology across the centuries, the dimensions of the crisis in moral theology can be appreciated.

An authentically integrated anthropology is one major achievement of the last decades. Together with a renewed and more profound understanding of the human act and of the inter-relationship of its constitutive elements and of the way in which moral norms can and should express the truth about the various basic human goods we need to pursue in an integrated way if we are to fulfil ourselves as human beings and to fulfil our vocation as disciples of Christ, moral theology has emerged stronger. The way in which the moral content of the Bible is to be read and transmitted into an authentically Christological moral theology and lived out in the reality of our moral lives, revelation as a whole depends on pondering on the core Gospel values, expressing or related to basic human goods, in a life of prayer which incorporates meditation upon them, through which they become part and parcel of our basic Christian conscience, the goods which are not negotiable, but on the basis of which and in the light of which objective judgments are formed⁴¹. A hermeneutic which seeks not to curtail, but to expose the real moral demand, for our good, in the light of the totality of the canonical texts and of the priority of New Testament teachings, transmitted and put to us through the core insights of the rich moral theological tradition, under the guidance of the magisterium, makes it possible for the Church to confront major new questions of bioethics, of social justice, with confidence in its rich patrimony, but especially sustained and directed by the Lord, with whose grace we need actively to collaborate to become the persons and the people he calls us to be.

⁴¹ Cf. G.J. Woodall, *Coscienza morale e speranza cristiana*, an article due to appear shortly in a book edited by J-M. Antón on *Spe salvi*.

STRESZCZENIE

Kryzys w teologii moralnej

Autor stwierdza, że kryzysu w teologii moralnej, przeżywanego w ciągu ostatnich 50 lat, nie należy uznawać za zakończony. Nie jest to jednak ten sam kryzys, jaki miał miejsce 25 lat temu. Dokonał się postęp w ujednoliceniu terminologii, nazwaniu i usunięciu dwuznaczności i błędnych interpretacji, znaleziono lepsze drogi i sposoby wyrażania moralnych roszczeń, czy wymogów stawianych przez współczesnych apostołów Chrystusa.

Nowe podejście do trudnych pytań moralnych naszego czasu przyczyniło się do lepszego zrozumienia moralnych wymagań stawianych przez Kościół. Wiele udało się osiągnąć studiując antropologię, w szczególności antropologię teologiczną.

Wiele uczyniono również w dziedzinie medycyny paliatywnej i opieki, zwłaszcza opieki nad nienarodzonym dzieckiem, kobietami w zagrożonej ciąży, niepłodnymi parami. Można powiedzieć, że Kościół z pomocą teologów dokonał postępu w tych trudnych dla niego czasach.

Streszczenie i tł.: Ewa Bednarska

Mgr lic. Bartosz Kuczmarski

KRYZYS W RELACJI MIĘDZY CHRYSTOLOGIĄ A LITURGIĄ. PROBLEM Z CHRYSTOLOGICZNYM FUNDAMENTEM LITURGII

Problematyka relacji na linii teologia a liturgia wydaje się jeszcze mało widoczna w naszym kraju. Jakkolwiek oczywiście istnieje głęboka refleksja dotycząca tej kwestii na wielu wydziałach teologicznych, to jej wpływ na życie Kościoła w Polsce nie daje jeszcze o sobie mocniej znać. Naturalnie, nie jest moim zamiarem dawanie jakichś całościowych opisów tej sytuacji. Chciałbym jedynie skupić się na pewnym aspekcie tej sytuacji, która wydaje się bardzo interesująca – na oddziaływaniu myśli chrystologicznej na rozumienie liturgii katolickiej. Tajemnica Jezusa Chrystusa jest przecież punktem centralnym każdej celebracji liturgicznej – ona właśnie konstytuuje tę liturgię. Wchodzenie w misterium Pana, w misterium Jego Osoby i Jego posłannictwa, sprawia, że odkrywamy wielkość, wspaniałość i życiodajność liturgii. Podobnie uczestnictwo w liturgii powinno odkrywać przed nami zbawcze oblicze Pana. Brak tego fundamentalnego połączenia, a raczej świadomości tegoż, powoduje stopniowe zaciemnianie tych rzeczywistości: dogmatu i modlitwy-liturgii. Dochodzi w konsekwencji do spłaszczenia obrazu Pana i liturgii. Proponuję zatem przyjrzeć się na początku tej relacji chrystologii do liturgii, aby zrozumieć następnie niektóre współczesne nurty, cechujące się pewną jednowymiarowością. Próba ta będzie raczej punktem widzenia dogmatycznym, a nie ściśle liturgicznym. Jednak ostatecznie przecież każda dziedzina teologiczna jest otwarta na drugą, bo przenika je jeden Duch.

Zwróćmy uwagę, co na temat świętej liturgii mówi tekst, który jest współcześnie najważniejszą wykładnią liturgii, *Sacrosanctum Concilium*:

(...) Chrystus jest obecny zawsze w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w ofierze Mszy świętej tak w osobie celebrującego, gdyż «Ten sam, który kiedyś ofiarował siebie na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów», jak zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. Jest obecny swoją mocą w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, bo gdy w Kościele czyta się Pismo święte, On sam przemawia. Jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy, gdyż On sam obiecał: «Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich» (Mt 18, 20). W tak wielkim dziele, przez które Bóg otrzymuje doskonałą chwałę, a ludzie doznają uświęcenia, Chrystus zawsze łączy z sobą swoją umiłowaną Oblubienicę, Kościół, który wzywa swego Pana i przez Niego oddaje cześć wiecznemu Ojcu¹.

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Sacrosanctum Concilium*, nr 7.

Tekst soborowy wyraźnie mówi, że w liturgii jest obecny sam Pan. Nie chodzi tutaj w ścisłym znaczeniu o obecność sakramentalną, ale o to, że sama liturgia odsłania nam Chrystusa; On w niej działa. Konstytucja wskazuje, że liturgia łączy nas z Jezusem, abyśmy wraz z Nim chwalili Ojca. Ta Jego, nazwijmy, liturgiczna obecność ukazuje nam (powinna nam ukazać) wspaniałość Jego obecności sakramentalnej. Mówiąc inaczej, czynności liturgiczne, co jest oczywiste, wskazują na sakrament-obecność. Sama liturgia staje się zatem źródłem dla teologii; przekazuje ona wszystkim wieczną Prawdę i Jej zbawczy zamiar². Oczywiście, dla teologii źródłem naczelnym jest objawienie zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, ale znaczące miejsce liturgii dla żywotności teologii jest zrozumiałe, skoro liturgia jest szczytem działalności chrześcijańskiej. Liturgia bowiem „nie tylko przypomina wydarzenia, które dokonały naszego zbawienia, ale aktualizuje je i uobecnia. Misterium Paschalne Chrystusa jest celebrowane, a nie powtarzane. Powtarzane są poszczególne celebracje; w każdej z nich następuje wylanie Ducha Świętego, który aktualizuje jedyne Misterium”³. Liturgia pozwala nam zanurzyć się w wydarzeniu paschalnym Jezusa Chrystusa; uczestnicząc w niej, wchodzimy w samo centrum dynamiki życia Pana: Jego przejścia do Ojca Przedwiecznego. B. Nadolski stwierdza: „Dzieło odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga dokonane przez całe życie Jezusa, a w szczególności przez «misterium paschalne błogosławionej męki, śmierci, zmartwychwstania i chwalebnego wniebowstąpienia» jest fundamentem liturgii Kościoła. Jest wydarzeniem założycielskim. Bez tego czynu nie byłoby liturgii chrześcijańskiej”⁴. Fundament chrystologiczny jest bezsprzeczny dla liturgii chrześcijańskiej. Jednak niejednokrotnie zapomina się o tej podstawie, o tej świętej głębi, którą powinna przed nami jasno odkrywać liturgia.

POSTAWIENIE PROBLEMU

Przejdźmy teraz do zasadniczo zajmującej nas kwestii – do swoistego zachwiania między tym, jak go określa Nadolski, fundamentem chrystologicznym a samą liturgią, samą akcją liturgiczną. Jak już wyżej stwierdziliśmy, liturgia jest w istocie uczestniczeniem w dziele paschalnym Jezusa Chrystusa; to *opus Dei* w *opus Christi*. Jest jedyna w swoim rodzaju, jest wewnętrznym pragnieniem każdego człowieka, gdyż jest dziełem potęgi Miłości troistej, które każdemu zwiastuje pełnię życia, wykraczającą poza granicę śmierci, w zmartwychwstałym Jezusie.

² Por. I.H. Dalmays, *The Liturgy and Deposit of Faith*, w: *The Church at pray. Introduction to the liturgy*, A.G. Marimort (red.), Dublin 1968, s. 212. Papież Pius XII również porusza zagadnienie źródłowości liturgii dla teologii: „Z tej przyczyny, kiedy chodziło o definicję jakiejś prawdy jako objawionej przez Boga, Papieże i Sobory czerpiąc z tzw. «źródeł teologicznych», nierzadko także czerpali argumenty z liturgii... W ten sam sposób Kościół i Ojcowie, kiedy roztrząsano wątpliwości na temat jakiejś prawdy, nie pomijali szukania światła w dostojnych obrzędach przekazanych przez starożytność”, BF VII, s. 635.

³ KKK, 1104.

⁴ B. Nadolski, *Liturgika I – liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 12.

Każda liturgia zatem powinna czytelnie ukazywać nam Umęczonego i Zmartwychwstałego. To On nas zaprasza do celebracji Jego paschy, abyśmy czerpali z niej obfitość życia. Mówiąc inaczej, Jezus Chrystus sprawuje tę Liturgię, która jest Jego Dziełem, a my mamy się w nią włączyć. Niestety, często tę prawdę zaciemniamy.

Zaciemnianie, spłaszczanie objawia się w pokusie kreatywności. Nie mam zamiaru poruszać tutaj skrajnych sytuacji, do jakich dochodziło, najczęściej, wiele lat temu na zachodzie. Nie chciałbym również przytaczać jakichś konkretnych przykładów z życia Kościoła w Polsce. Chciałbym ukazać pewną ogólną mentalność, w którą wszyscy nieraz wchodzimy – mentalność kreatywności. Ta mentalność objawia się szczególnie wtedy, kiedy zapominamy właśnie o Źródle liturgicznym – Jezusie Chrystusie. Oczywiście, wszyscy wiemy, że idąc na mszę, idziemy na spotkanie z Panem, którego przyjmujemy obecnego w Eucharystii. Mówiąc o zapomnianiu, mam na myśli nasz częsty brak świadomości tego, kto jest twórcą samej akcji liturgicznej, czym dziełem jest sama liturgia; brak świadomości od Kogo ona pochodzi, w Kim ona się dzieje i do Kogo jest skierowana.

Cała liturgia jest zatem darem, Jego darem. Nie może ona zostać przez nas „zaaranżowana”. Kardynał Joseph Ratzinger tak opisał tę sprawę:

liturgia nie może zostać „wytworzona”, lecz musi zostać przyjęta i jako już dana, ma być ożywiana ciągle na nowo; można by pokazać, że jej uniwersalność wyraża się w formie, która obejmuje cały Kościół i jako ryt dana jest poszczególnym wspólnotom. (...) Liturgia jako święto wykracza poza obszar tego, co można wytworzyć; prowadzi do obszaru tego, co dane, tego, co żyjące, tego, co nam się oddaje. (...) Liturgia jest gwarancją i wyrazem tego, że dzieje się w niej coś większego niż to, czego mogą dokonać poszczególne wspólnoty czy też ludzie jako tacy. Liturgia jest wyrazem obiektywnego uzasadnienia radości, jest wyrazem uczestnictwa w kosmicznym dramacie zmartwychwstania Chrystusa, od którego zależy jej sens⁵.

Liturgia jest zatem przyjęciem postawy „obdarowanego”. Wymaga to uświadomienia sobie tego, co Joseph Ratzinger nazwał „uczestniczeniem w kosmicznym dramacie Chrystusa”. Udział w tym dramacie, to po prostu udział w całym misterium Pana; udział w Nim samym. Trzeba nam stale pamiętać, że bycie chrześcijaninem, to bycie obdarowanym przez Ojca Jego Synem (por. J3,16). Chrześcijanin to ten, który został dotknięty Miłością i uwierzył Tej Miłości (por. 1J 4,16). W czasie każdej liturgii ta miłość objawiona w Jezusie Chrystusie do nas przychodzi. Zbyt często pozwalamy sobie myśleć o tym, co Jezus nauczał, mówił, działał, odrywając to wszystko od całego Jezusa. A przecież to On jest Objawieniem, Słowem Ojca. W Chrystusie Jego istota i posłannictwo, byt i słowo są czymś jednym – *Verbum caro factum est* (J 1,14). Wydaje się, że właśnie ten, nazwijmy go, niecałościowy obraz Pana ma również wpływ na pojmowanie liturgii. Liturgia wówczas ma coś wyrazić, o czymś powiedzieć,

⁵ J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 65-66.

poinformować – staje się ona jakimś swoistym rodzajem wykładu, ulega pedagogizacji. Nie jawi się już ona czytelnie jako spotkanie z Nim, jako Jego dzieło, jako On sam działający. Jezus jest wtedy tylko jej przedmiotem, a nie podmiotem. Przedmiotowe podejście do liturgii sprawia, że łatwiej wchodzimy w rolę jej kreatorów.

Mentalność kreatywna w liturgii polega zatem na tym, iż sama liturgia jest pojmowana jako dodatek; jako element w jakimś sensie przypadłościowy. Idąc zatem tutaj tropem klasycznego rozróżnienia na istotę i przypadłość, istotą liturgii (mam na myśli liturgię eucharystyczną) byłaby sama formuła ustanowienia, a to, co się dzieje wokół niej, czym ona jest obudowana, byłoby przypadłością. Tak rozumiana liturgia-przypadłość otwiera się automatycznie na wszelkiego rodzaju aranżacje. Taka sytuacja doprowadzała do absurdu, sprawiając że w niektórych wspólnotach kapłan sprowadzał się jedynie do roli tego, który konsekruje. Cała reszta była już twórczością danej wspólnoty. Oczywiście jest to skrajny przykład, ale czyż czasami nasze „odbębnione” celebracje liturgiczne nie biorą się właśnie z tego samego – z sztucznego podziału liturgii na to, co jest w niej istotowe, a co w niej jest przypadłościowe? Czy kiedy będziemy pamiętać, że to sam Chrystus Pan działa w liturgii; że On jest jej fundamentem⁶, trudniej będzie już nam wskazywać miejsca przypadłościowe? Perspektywa chrystologiczna sprawi, że do liturgii zaczniemy podchodzić z większą pokorą – jako jej słudzy, nie kreatorzy.

FUNDAMENT LITURGII – CHRYSOLOGIA

Jak już wcześniej zauważyliśmy, liturgia jest udziałem w misterium paschalnym Jezusa Chrystusa. Uczestniczymy w niej w przejściu Pana, wchodzimy razem z Nim w to przejście do Ojca. Zauważmy, że jakkolwiek szczególnie liturgia daje nam udział w przejściu Jezusa ze śmierci do życia, z Krzyża do Zmartwychwstania, to jednak całe życie Pana jest Paschą. Całe życie Jezusa Chrystusa, od Betlejem do Jerozolimy jest kultem Ojca. Mówiąc inaczej, całe życie Pana jest świętą liturgią⁷. Ten nieustanny kult, nieustanna liturgia Jezusa wynika z Jego statusu ontologicznego.

Wszystko to, kim Jezus Chrystus jest, i to, co czyni w swojej ludzkiej naturze, należy do „jednego z Trójcy”. „Syn Boży udziela więc swojemu człowieczeństwu swojego osobowego sposobu istnienia w Trójcy. Zarówno w swojej duszy, jak w swoim ciele Chrystus wyraża więc po ludzku Boskie życie Trójcy”⁸. Człowieczeństwo Jezusa jest zjednoczone z Boską Osobą Syna i wszystko, co Jezus czyni, czyni jako Syn. W Jezusie nie ma dwóch osób. Jedynym podmiotem obu

⁶ „Liturgia jest dziełem całego Chrystusa, Głowy i Ciała. Nasz Arcykapłan celebruje ją nieustannie w liturgii niebieskiej wraz ze Świętą Bożą Rodzicielką, Apostołami, wszystkimi świętymi i wieloma ludźmi, którzy weszli już do Królestwa”, KKK, 1187.

⁷ Interesujący tekst w tym zakresie napisał W. Hryniewicz, *Liturgia a misterium paschalne Chrystusa*, w: *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1966, s. 75-99.

⁸ KKK, 470.

natur, ludzkiej i boskiej, jest Logos⁹. Po przez człowieczeństwo Chrystusa Pana mamy przystęp do Boga. To jest oczywiście fundamentalna prawda chrześcijaństwa – tylko Jezus jest Drogą, Prawdą i Życiem (por. J 14,6). Wszystko w liturgii dzieje się przez Jezusa Chrystusa. Ten centralny, objawiający Tróję, dogmat wiary jest podstawą zaistnienia liturgii chrześcijańskiej. Każda kolekta wyraża tę prawdę, kiedy celebrans mówi: „Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, Bóg przez wszystkie wieki wieków”. Dogmat sformułowany na Soborze w Chalcedonie w 451 roku stanowi klucz do właściwego rozumienia liturgii; liturgii, która będąc „dziełem całego Chrystusa”, prowadzi nas do uwielbienia Trójcy Świętej. Liturgia, tracąc perspektywę chrystologiczną, traci swój najgłębszy trynitarny wymiar. Mówiąc inaczej, każda liturgia jest szczytowym udziałem w egzystencji wcielonego Syna, w Jego Mistycznym Ciele. Wraz z Nim, w Nim, przez Niego (przez Jego Ciało-naturę ludzką) otwiera się przed nami trynitarna Światłość.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na pewien przykład zamieszania doktrynalno-liturgicznego, jakie powstało przy opracowywaniu polskich ksiąg liturgicznych po reformie. W pierwszym tomie *Liturgii Godzin* z 1982 roku (okres Adwentu i Narodzenia Pańskiego) znalazła się osobliwa formuła, kończąca kolektę: „Przez Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, naszego Pana i Boga, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha Świętego, przez wszystkie wieki wieków”. Porównując tę wersję z wersją, którą przytoczyliśmy wyżej, łatwo zauważamy, że doszło do poważnego przestawienia akcentów: w wersji LG z 1982 roku zgromadzenie zanosí modlitwę za pośrednictwem „Jezusa Chrystusa, Twojego Syna, naszego Pana i Boga”, a wersji już poprawionej (zgodne z łacińskim pierwowzorem – *per Iesum Christum, Filium Tuum, qui vivit et regnat in unitatem Spiritum Sanctum, Deus per omnia saecula saeculorum.*) modli się za pośrednictwem „Pana Jezusa Chrystusa, Twojego Syna”. W starszym tłumaczeniu do pośredniczącego wymiaru człowieczeństwa naszego Pana, który jest Synem (jeden podmiot – Osoba Słowa) dodano również Boga (bóstwo). Informację o bóstwie, która występuje na końcu sformułowania, umieszczono obok wyznania synostwa Pana. W oryginale *Filius* i *Deus* nie występuje obok siebie. Jest to rozbieżność, mające na celu podkreślenie przede wszystkim logiki Wcielenia. *Filius* jest Podmiotem-Osobą (w Trójcy Osoby Boskie są odrębne – to Syn się wcielił, a nie Ojciec i Duch), a *Deus* jest podkreśleniem natury boskiej (naturę ludzką wyraża „Pan Jezus Chrystus”). Każda modlitwa jest zanoszona za pośrednictwem natury ludzkiej Jezusa Chrystusa, a Bóg jest adresatem modlitwy. Nie modlimy się za pośrednictwem bóstwa. Bóstwo nigdy nie jest środkiem, a zawsze celem. Niestety, w pierwszym tłumaczeniu LG I nie zauważono, że został zniekształcony dogmat chrystologiczny,

⁹ „Jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie i w jednej hipostazie”, KKK, 477.

a w konsekwencji dogmat trynitarny. Można powiedzieć, że to stare tłumaczenie kolekty nie jest modlitwą chrześcijańską, bo gubi trzon tej modlitwy – pośrednictwo Wcielenego. Ono otwiera nas na prawdę Boskiej Trójcy, a zostaje w takim sformułowaniu naruszone. Po pierwsze, skoro pośrednictwo dokonuje się przez Boga, to na czym polega w takim układzie wcielenie? Natura ludzka staje się tylko dodatkiem i to jakimś niekoniecznym? Po drugie, na czym w takim wypadku polega rzeczywistość tej natury (powraca tutaj z całą ostrością herezja doketyzmu)? Po trzecie, na czym polegają różnice między Osobami w Trójcy (problem modalizmu)? Wydaje się, że to tłumaczenie może generować o wiele więcej pytań.

Naturalnie, kłopot z tym błędnym tłumaczeniem jest już w jakimś stopniu nieaktualny, bo tekst został poprawiony w nowym wydaniu LG I. Jednak spotyka się jeszcze chrześcijan (szczególnie duchownych), którzy używają tego tłumaczenia (co jeszcze może nie jest aż tak problematyczne), ale używają zawartej w tym tłumaczeniu tej wątpliwej kolekty (co już jest mocno problematyczne). Możliwe, że ten właśnie przykład stanowi dowód o zachwianiu na płaszczyźnie chrystologii i liturgii. Niedostatecznie przemyślana chrystologia i jej centralne znaczenie dla liturgii zniekształca całość przekazu chrześcijańskiego, przekazu Dobrej Nowiny. Franzt Courth przytacza bardzo wymowną w naszym temacie wypowiedź Karla Rahnera:

Jezuita (Karl Rahner – B.K.) ubolewa, że chrześcijanie mimo całego prawowiernego opowiadania się za Trójcą Świętą w realizacji swego bytu religijnego są niemal tylko „monoteistami”. Rahner uważa, iż można się odważyć na stwierdzenie: „Gdyby naukę o Trójcy Świętej trzeba było odrzucić jako fałszywą, to przy całym tym procederze duża część literatury religijnej mogłaby pozostać w prawie niezmienionym stanie”. Twierdzeniu temu nie da się również przeciwstawić mniemania, jakoby nauka o Wcieleniu było teologicznie i religijnie tak bardzo centralna w życiu chrześcijańskim, że właśnie dzięki niej Trójca Święta jest zawsze i wszędzie nieodwołalnie obecna w religijnym życiu chrześcijan. Albowiem gdy się mówi o Wcieleniu Boga, to w czasach obecnych pada teologiczno-religijne spojrzenie na to, że Bóg stał się człowiekiem, że jedna Osoba (Trójcy Świętej) przyjęła ciało, ale w katechizmie ludzkiego umysłu i serca (w odróżnieniu od katechizmu wydrukowanego) nie musiałaby nastąpić żadna zmiana, gdyby w nauce o Wcieleniu nie uwzględniano w ogóle Trójcy Świętej¹⁰.

Rahner zauważa tutaj małą wrażliwość teologiczną na syntetyczne patrzeć na dogmaty. Często dochodzi w naszej wrażliwości teologicznej (a może właśnie nie wrażliwości?) do odrywania dogmatów od ich relacyjnego charakteru; ujmowania jednego dogmatu w zamknięciu na inne, a przez to popadania w pewien niebezpieczny abstrakcjonizm. Kryzys w liturgii i teologii polega, jak się wydaje, na tym fragmentarycznym podejściu do tajemnic wiary, na osłabionej intuicji widzenia organicznej relacji między dogmatem a dogmatem, między dogmatem a duchowością, między dogmatem a liturgią, między dogmatem a życiem.

¹⁰ F. Courth, *Bóg trójjedynę miłości*, tł. M. Kowalczyk, Poznań 1997, s. 13.

Kiedy zatem zostaje przysłonięty fundament chrystologiczny w liturgii, zaczynamy wchodzić w pewien niebezpieczny dualizm – wyznanie wiary (dogmat) stawiamy obok liturgii. Dogmat nie jest już rzeczywistością, która ożywia od wewnątrz naszą modlitwę. Inaczej mówiąc, dogmat i liturgia stają się wobec siebie niezależne. Liturgia zostaje w takiej perspektywie sprowadzona do pewnego zwyczaju modlitewnego arbitralnie zadekretowanego przez człowieka i arbitralnie przez człowieka mogącego ulegać różnym zmianom.

ŚWIADOMOŚĆ DOGMATU CHRYSOLOGICZNEGO W LITURGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ DZISIAJ

Jak to oddzielanie od siebie chrystologii i liturgii skutkuje w mentalności chrześcijańskiej dzisiaj? Naturalnie, nie można wnikać w świadomość poszczególnych chrześcijan. Jednak pewne kierunki, o których między innymi wspominał Joseph Ratzinger (Benedykt XVI), mogą odsłonić pewien stan chrześcijańskiej myśli w interesującej nas kwestii. Jest to oczywiście jakiś fragment rzeczywistości i nie należy sytuacji generalizować – zwłaszcza kiedy weźmie się pod uwagę liczne wspólnoty chrześcijańskie, które bardzo poważnie zgłębiają jedność dogmatu i liturgii. Proponuję więc zwrócić uwagę, w świetle nauczania Josepha Ratzingera-Benedykta XVI, na dwa nurty, dwa tematy: kierunek modlitwy i piękno modlitwy. Wybór tego teologa nie jest przypadkowy, ponieważ, po pierwsze, to Joseph Ratzinger wielokrotnie zajmował się chrystologicznym rozumieniem liturgii, a po drugie, jego pontyfikat, wydaje się, miał szczególny charakter chrystologiczno-liturgiczny.

KIERUNEK

Problem kierunku, orientacji, modlitwy jest współcześnie szeroko omawiany w wielu publikacjach¹¹. Po II Soborze Watykańskim w rozumieniu wielu katolików celebrowanie tzw. *versus populum* (twarzą do wiernych) stała się czymś oczywistym. Nie rzadko można spotkać osoby pamiętające celebrowanie Eucharystii sprzed *Vaticanum II*, a które z wielką radością przywitały nowy sposób ukierunkowania modlitwy. Nie mam zamiaru w tym miejscu krytykować obecnego ukierunkowania liturgii (sam z radością w niej uczestniczę). Chodzi tutaj, na początku artykułu już wspomniany, problem świadomościowy. Jeżeli nawet głęboko staramy się wchodzić w liturgię zreformowaną, to czy wolno nam zapominać o innej formie celebrowania? Czy modlitwa orientowana (niesłusznie nazywana modlitwą „tyłem do wiernych”) nie zawiera istotnych elementów chrystologicznych, które nigdy nie powinny ulec zapomnieniu?

¹¹ A. Gerhards, *Versus orientem – versus populum*, „Klerusblatt” 82 (2002), nr 7, s. 149-152; U.M. Lang, *Conversi ad Dominum. Zur Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*, Fr 2003; U.M. Lang, *Conversi ad Dominum. Zu Gebetsostung. Stellung des Liturgen am Altar und Kirchenbau*, „Forum katolische Theologie” 16 (2000), z. 2, s. 82-124.

Joseph Ratzinger podkreśla, że w refleksji nad „kierunkiem” nie chodzi o postulowanie jakichś zewnętrznych zmian. Przecież to właśnie z powodu pędu ku zewnętrznym zmianom powstało tyle zamieszania. Ważne tutaj jest „wychowanie liturgiczne, które prowadzi do wewnętrznego przeżycia, nadając mu kierunek, o który chodzi w Eucharystii”¹². Ratzinger zwraca uwagę, że należy zadbać o właściwe rozumienie wewnętrznego wymiaru liturgii, aby w konsekwencji ukazać ścisłą jedność między wiarą (dogmatem) a publicznym wyrazem tej wiary (liturgia). Dawne ukierunkowanie modlitwy liturgicznej oznaczało „wspólne zwrócenie się kapłana i ludu we wspólnym akcie trynitarnej adoracji”¹³. Ten „trynitar-ny akt adoracji” jest właśnie wewnętrznym ukierunkowaniem Eucharystii: „od Chrystusa w Duchu Świętym do Ojca”¹⁴. Wewnętrzna rzeczywistość była uzewewnętrzniona przez wspólny znak wspólnoty, jakim było zwrócenie się na wschód. Jak zauważa dalej Ratzinger: „Wspólne zwrócenie się w tę stronę, oprócz orientacji kosmicznej, oznacza również interpretację Eucharystii w świetle teologii zmartwychwstania i tym samym teologii trynitarnej, a także jej wykładnię «paruzyjną», teologię nadziei, według której każda msza święta jest oczekiwaniem na powrót Chrystusa”¹⁵. Można zatem stwierdzić, że w dawnym ukierunkowaniu chodziło o czytelny znak, w którym wspólnota wierzących zwraca się w kierunku Jezusa Chrystusa. To Chrystus Pan jest kierunkiem modlitwy, do Niego się kierujemy w Duchu Świętym, składając kult Ojcu. Okazuje się tutaj jasno, że czytelny znak chrystologiczny kieruje zmysł wiary na prawdę trynitarną.

Oczywiście, wiele (większość) miejsc celebracji liturgicznych nie jest już dziś orientowanych. Jednak to, co postuluje Joseph Ratzinger, nie jest pragnieniem sentymentalnego powrotu. Taki powrót w rzeczywistości wydaje się niemożliwy. Chodzi tutaj o „orientację teologiczną”; o odświeżoną świadomość najgłębszej istoty dawnego, fizycznego, zwracanie się w kierunku wschodu. Tą najgłębszą istotą był zawsze Chrystus – to On jest prawdziwym Wschodem (por. Łk 1,78). Mówiąc inaczej, obecność świadomości wschodu w liturgii jest głęboką świadomością chrystologiczną, świadomością inkarnacyjną. Modlimy się zawsze przez Słowo wcielone, modlimy się zawsze w Nim (por Ef 1,4; Kol 1,15-20).

Joseph Ratzinger zauważa, że widzialnym znakiem tej chrystologiczno-liturgicznej świadomości jest krzyż ołtarzowy, „który zawiera w sobie całą teologię *oriens*”¹⁶, krzyż, stojący na środku ołtarza i skupiający uwagę kapłana i ludu. Ciekawe, że papież nie deprecjonował celebracji *versus populum*. Zauważa on jednak, że obecność krzyża na ołtarzu jest warunkiem celebracji *versus populum*: „W ten sposób bardziej wyraźna stałaby się też różnica pomiędzy liturgią słowa i modlitwą eucharystyczną. O ile w liturgii słowa chodzi o przepowiadanie

¹² J. Ratzinger, *Święto wiary*, op. cit., s. 133.

¹³ *Idem*, s. 134.

¹⁴ *Idem*, s. 134.

¹⁵ *Idem*, s. 134-135.

¹⁶ *Idem*, s. 136.

i dlatego wzajemne zwrócenie się ku sobie, o tyle w modlitwie eucharystycznej chodzi o wspólną adorację, w której tak jak niegdyś wszyscy jesteśmy wezwani do zwrócenia się ku Panu: *Conversi ad Dominum!*¹⁷.

Natomiast wszelkie próby jednowymiarowości, zawężenia naszej modlitwy tylko do płaszczyzny wspólnotowego spotkania, wydają się być niebezpieczne. Ratzinger twierdzi:

Niebezpieczeństwo polega na tym, że ów wymiar uczyni ze wspólnoty zamknięty krąg, który nie dostrzega przekraczającej granice dynamiki trynitarniej, a tymczasem to właśnie ona nadaje Eucharystii jej wielkość. Wychowanie eucharystyczne (uświadamianie – B.K.) powinno zdecydowanie przeciwstawiać się takiemu wyobrażeniu, które powiązane jest z ideą autonomicznej, samowystarczalnej wspólnoty. Wspólnota nie pozostaje w dialogu z sobą, lecz istnieje ze względu na wspólne wyjście naprzeciw przychodzącego Pana¹⁸.

Ukierunkowanie modlitwy (przede wszystkim wewnętrzne) wydaje się, w świetle powyższych intuicji Josepha Ratzingera, jednym z elementów, które odsłaniają przed nami jedność dogmatu chrystologicznego (inkarnacyjnego i soteriologicznego) z liturgią chrześcijańską. Koncentracja modlitwy liturgicznej na krzyżu sprawia, że czytelnym staje się pośrednictwo Wcielonego. Liturgia i dogmat nie stają już obok siebie – Chrystus jest w centrum liturgii, w jej wnętrzu i tak właśnie sprawia, że jaśniej ona swoim właściwym blaskiem. Krzyż-Wschód-Zmartwychwstały Pan jest kierunkiem modlitwy. Warto tutaj dodać, że papież Benedykt XVI sprawował liturgię w kierunku centralnie umieszczonego krzyża ołtarzowego.

PIĘKNO

Po tym, dość skrótowym, omówieniu tematu „kierunku”, warto teraz zastanowić się nad podejściem do kwestii piękna w liturgii chrześcijańskiej. Istnieje (wszyscy są tutaj zgodni) głęboki związek między pięknem a liturgią. Benedykt XVI w adhortacji posynodalnej *Sacramentum Caritatis* mówi o trosce, z jaką należy podchodzić do architektury kościołów, które swoją funkcjonalnością, ale i pięknem, powinny służyć liturgii¹⁹. Tak samo papież zwraca uwagę o należyte dowartościowanie sztuki sakralnej w ogóle, dlatego czytamy w adhortacji: „Jest więc rzeczą konieczną, by w formacji seminarzystów i księży była przewidziana historia sztuki, jako ważna dyscyplina, ze szczególnym uwzględnieniem charakteru budowli przeznaczonych do sprawowania kultu w świetle norm liturgicznych. W końcu jest konieczne, by w tym wszystkim, co odnosi się do Eucharystii, było zachowane wyczucie piękna”²⁰.

¹⁷ *Idem*, s. 139.

¹⁸ *Idem*, s. 136-137.

¹⁹ Benedykt XVI, Adhortacja *Sacramentum Caritatis*, nr 41.

²⁰ *Idem*, nr 41.

Benedykt XVI zwraca uwagę na „wycucie piękna” („intuicję piękną”), która powinna przenikać liturgię. Piękno w modlitwie liturgicznej jest czymś więcej niż zewnętrznym zachwytem nad estetyką jakiejś rzeczywistości. Znowu, podobnie jak w przypadku „kierunku”, musimy spojrzeć na temat piękna w jego wymiarze teologicznym. Zanim do tego jednak dojdziemy zauważmy jeszcze, że piękno w klasycznej filozofii (metafizyce) jest jedną z własności transcendentalnych (przejawów aktu istnienia bytu). Piękno jako transcendentalium jest „jawieniem się bytu w jego całości (*integritas*) i zarazem doskonałości (*perfectio*) jako spełnienia się i dokonania wewnętrznej struktury bytu, która jest harmonijna, wyznaczona jednością, przejawiającą akt formy i akt istnienia”²¹. Idąc dalej tym tropem metafizycznym, piękno jest „także i przede wszystkim przejawem istnienia i formy (*splendor formae*), swoistym blaskiem (*claritas*) formy. Chodzi tu o to, że „dominujący w bycie akt istnienia oraz dominujący w istocie akt formy powodują swoistą prostotę i jasność lub przejrzystość strukturalną bytu”²².

Wydaje się, że warto skupić się na pięknie jako „swoistym blasku”, który powoduje przejrzystość, jasność, pozwala coś (kogoś) uchwycić. Ten „blask” (piękno) powoduje zadziwienie i zachwyt. W tym kontekście zobaczmy, co pisze Benedykt XVI:

Liturgia bowiem, jak i zresztą Objawienie chrześcijańskie, ma wewnętrzny związek z pięknem: jest *veritatis splendor*, blaskiem prawdy. W liturgii jaśnieje tajemnica paschalna, poprzez którą sam Chrystus pociąga nas do siebie i wzywa do komunii. W Jezusie, jak miał zwyczaj mówić św. Bonawentura, kontemplujemy piękno i blask początków. Odnoszenie się do atrybutu piękna nie jest jedynie estetyzmem, ale jest sposobem docierania do nas prawdy o miłości Boga w Chrystusie poprzez piękno. Fascynuje nas i porywa, odrywając nas od nas samych i pociągając nas ku naszemu prawdziwemu powołaniu: ku miłości. (...). W Nowym Testamencie ta epifania piękna dokonuje się ostatecznie w objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie: On jest pełnym objawieniem chwały Bożej. W uwielbieniu Syna jaśnieje i udziela się chwała Ojca (por. J 1,14; 8,54; 12,28; 17,1). Ponadto, to piękno nie jest prostą harmonią formy; „najpiękniejszy z synów ludzkich” (Ps45/44,3), jest równocześnie w tajemniczy sposób Tym, który „nie miał wdzięku ani też blasku, aby na Niego popatrzeć” (Iz 53,2). Jezus Chrystus ukazuje nam, jak prawda miłości potrafi przemienić ciemną tajemnicę śmierci w jasne światło zmartwychwstania. Tu blask chwały Bożej przekracza wszelkie wewnątrz-światowe piękno. Prawdziwym pięknem jest miłość Boga, która definitywnie objawiła się nam w tajemnicy paschalnej”²³.

Benedykt XVI wyraźnie wydobywa z pojęcie piękna jego znaczenie teologiczne, a dokładnie – chrystologiczne. Jak metafizyka mówiła o pięknie jako „swoistym blasku formy” (*splendor formae*), dzięki któremu można zobaczyć całość i doskonałość bytu, tak teologia-chrystologia mówi o pięknie jako blasku Pana. W tym blasku, świetle kontemplujemy całość i doskonałość Objawienia

²¹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 54.

²² *Idem*, s. 54-55.

²³ *Sacramentum Caritatis*, nr 35.

– Jezusa Chrystusa. Liturgia ma wydobyć tę światłość (piękno), aby wprowadzić nas w kompletność Misterium; dzięki tej „pięknej promienistości” jesteśmy w stanie świadomie zanurzyć się w Nim i w Nim uwielbić Trójkę.

Trzeba zauważyć również, że tam, gdzie myślimy o pięknie jako po prostu harmonii, w Objawieniu to pojmowanie zostaje nie zakwestionowane, ale przekroczone, przekroczone w Słowie Wcielonym: „W pasji Chrystusa wspaniała grecka estetyka, z jej przecuciem dotknięcia nienazywalnej Boskości, nie zostaje zniesiona, lecz przekroczona. Ten, który jest samym pięknem, pozwolił, aby Go bito w twarz, aby Go opluwano, aby ukoronowano Go cierniami – całun turyński świadczy o tym w poruszający sposób. Ale właśnie w tym zniekształconym obliczu jaśniej prawdziwe, ostateczne piękno: piękno miłości, która jest miłością «do końca» i w ten sposób okazuje się silniejsza niż kłamstwo i przemoc”²⁴. Samo piękno (podobnie jak kierunek celebracji) powinno właśnie wyzwać w uczestnikach liturgii ruch ku przekroczeniu, wyjściu ku Panu. Jego zranione piękno ma nas wyrwać z więzów naszej egoistycznej (zamkniętej) postawy. Piękno Jezusa ma być pięknem liturgii; piękno liturgii ma być pięknem Jezusa – ma sprawić, że będziemy żyć rytmem (w jakimś stopniu) życia Boskich Osób, będziemy żyć dynamiką Paschy Jezusa – dynamiką miłości.

Piękno w liturgii jest zatem złączone z pięknem samej chrystologii, z pięknem dogmatu. Można powiedzieć, że w liturgii widzimy pociągający blask piękna dogmatu; w liturgii ten blask zostaje (powinien być) w pełni wydobyty. „Piękno nie jest więc jedynie czynnikiem dekoracyjnym liturgii; ono jest jej elementem konstytutywnym, gdyż jest atrybutem samego Boga i Jego Objawienia. Wszystko to winno sprawić, byśmy byli świadomi, jaką należy zachować uwagę, by liturgia jaśniała zgodnie z jej właściwą naturą”²⁵.

ACTUOSA PARTICIPATIO

Konstytucja o liturgii świętej w punkcie 14 mówi: „Matka Kościół bardzo pragnie, aby wszyscy wierni byli wdrażani do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, jakiego domaga się sama natura liturgii.(...) To pełne i czynne uczestnictwo całego ludu trzeba mieć bardzo na uwadze przy odnawianiu i pielęgnowaniu świętej liturgii”²⁶. Pojęcie tzw. czynnego uczestnictwa było przez wiele lat różnie rozumiane. Często dochodziło (czasami nadal dochodzi) do spłylenia tego soborowego sformułowania. W tym miejscu chciałbym spróbować jedynie rozważyć pojęcie *actuosa participatio* pod kątem chrystologicznego fundamentu liturgii. Wydaje się, że to twierdzenie jest punktem szczególnie ważnym dla tutaj podjętych przemyśleń.

²⁴ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2005, s. 41.

²⁵ *Sacramentum Caritatis*, nr 35.

²⁶ *Sacrosanctum Concilium*, nr 14.

Benedykt XVI zauważa, że Sobór Watykański II słusznie podjął temat czynnego i pełnego uczestnictwa wiernych w liturgii. Papież zwraca jednak uwagę, iż „nie powinniśmy ukrywać faktu, że niekiedy objawia się pewne niezrozumienie znaczenia tegoż uczestnictwa. Wypada przeto jasno stwierdzić, że przez to wyrażenie nie rozumie się jedynie prostej zewnętrznej aktywności podczas celebracji”²⁷. Rzeczywiście, często w celebracjach popadamy w pewien aktywizm, który objawia się na wiele sposobów. Wychodzimy wtedy z założenia, że w czasie liturgii powinno się dużo działać. Zaczyna się wówczas ingerowanie w naturę liturgii, mogące zakończyć się na tym, jak często przypominał kardynał Ratzinger, że wspólnota celebruje samą siebie. *Actuosa participatio* oznacza zatem przede wszystkim inny rodzaj działania – działanie wewnętrzne, duchowe. Oczywiście, to działanie ma w konsekwencji swój wymiar zewnętrzny (widzialny znak), ale centrum „aktywnego uczestnictwa” znajduje swój właściwy początek zawsze wewnątrz. Benedykt XVI mówi: „W rzeczywistości czynne uczestnictwo, którego pragnął Sobór, winno być rozumiane w sensie głębszym, poczynawszy od większej świadomości tajemnicy, która jest celebrowana, aż do jej związku z codzienną egzystencją”²⁸.

Papież mówi o *actuosa participatio* na poziomie świadomościowym. W naszym temacie oznacza to głęboką świadomość chrystologiczną, głęboką świadomość chrystologicznego fundamentu liturgii. To sam Pan, jak już wyżej było powiedziane, działa w liturgii, On jest jej wewnętrzną siłą. Mówiąc inaczej, „aktywne uczestnictwo” jest w pełni uświadomionym prymatem Chrystusa w liturgii – moja aktywność ma polegać na oddaniu Jemu aktywności. W tym miejscu warto jeszcze raz odwołać się do definicji liturgii, jaką podaje nam *Katechizm*: „Pojęcie «liturgii» oznaczało pierwotnie «dzieło publiczne», «służbę pełnioną przez lud lub na rzecz ludu». W tradycji chrześcijańskiej pojęcie to oznacza, że Lud Boży uczestniczy w «dziele Bożym». Przez liturgię Chrystus, nasz Odkupiciel i Arcykapłan, kontynuuje w swoim Kościele, z Kościołem i przez Kościół dzieło naszego odkupienia”²⁹. Nasza aktywność polega na wejściu w aktywność Jezusa, w Jego dzieło. W liturgii to Bóg jest prawdziwie aktywny. Naturalnie, człowiek z Nim współdziała, otwiera się na Jego miłosierdzie, ale to do Pana należy wszelka inicjatywa. *Actuosa participatio* odkrywa przed nami *Opus Christi*, które prowadzi do *Opus Dei*. Nasza liturgia (choć słowo „nasza” wydaje się tutaj nie na miejscu) będzie dopiero czytelna, kiedy w pełni zaczniemy aktywnie, a więc świadomie, uczestniczyć w niej. Tutaj też należy dopowiedzieć, że postulat aktywnego-świadomego uczestnictwa ma swoje granice. Co bowiem oznacza w pełni świadomie uczestniczyć? Przecież nie sposób ogarnąć rozumem tajemnicy, która jest celebrowana. Powstała na tym tle również wiele nieporozumień, kiedy za wszelką cenę, chciano liturgię racjonalizować. Otóż postulat aktywnego uczestnictwa ma na celu świadomość obecności Pana, Jego pierwszego miejsca

²⁷ *Sacramentum Caritatis*, nr 52.

²⁸ *Idem*, nr 52.

²⁹ KKK, 1070.

w liturgii. Jest swego rodzaju wyostrzoną intuicją, że tutaj dzieje się coś wielkiego, że tutaj jest nam coś (Ktoś!) dane; że uczestniczymy w czymś, co nas przerasta. Świadomość, którą zakłada *actuosa participatio*, jest uznaniem prawdy: jesteśmy do naszego Pana w relacji my-obdarowani i On-Obdarowujący.

ZAKOŃCZENIE

Teologia jest rzeczywistością żywą i mającą wielki wpływ na ludzkie życie. Nie jest to dziedzina, która istnieje w świecie jakiejś abstrakcji. Teologia katolicka stara się przybliżyć niesłychany konkret: Wcielenie. Wcielenie Syna i Jego Pascha stanowią punkt wyjściowy dla teologicznych rozważań. Z teologią-chrystologią spotykamy się na każdej liturgii. Liturgia jest dotknięciem dogmatu chrystologicznego, aktywnie-modlitewnym wejściem w ten dogmat. Problemem liturgii ostatnich lat jest to pęknięcie w świadomości, która powinna odbierać dogmat i liturgię jako rzeczywistość organicznie zwartą. To pęknięcie przebiega właśnie często na granicy chrystologii i liturgii, dzieli te dwie strony tej samej rzeczywistości na autonomiczne strefy. Podane w tym tekście przykłady ciągłego jeszcze zamętu w sprawie ukierunkowania modlitwy i rozumienia piękna modlitwy liturgicznej świadczą o tym pęknięciu. Benedykt XVI wielokrotnie wskazuje na to pęknięcie. Przecież sformułowanie „hermeneutyka ciągłości”, użyte przez Ojca Świętego na spotkaniu z Kurią Rzymską w 2005 roku, odnosi się właśnie między innymi do tej sprawy – zaburzenia dogmatu w relacji do liturgii. Wydaje się, że właściwie uprawiana teologia i właściwie sprawowana liturgia powinny wzbudzać zachwyt, zadziwienie, fascynację, miłość. Nie chodzi tutaj o jakąś zewnętrzną emocjonalność (choć na pewno i ta jest czasem potrzebna), ale o wewnętrzną radość przeżywanej wiary, która jest wielkim znakiem dla świata; która daje nadzieję temu światu. Centrum teologii i liturgii jest Jezus Chrystus. Fundament chrystologiczny (dogmatyczny) jest podstawą, spoiwem każdej celebracji. Wszystko w liturgii musi być ukierunkowane na Pana i wszystko w liturgii ma jaśnieć blaskiem Pana. Jak pisał kardynał Ratzinger: „Liturgia zakłada (...) rozwarłe niebo; tylko jeśli takowe jest, liturgia w ogóle istnieje. Jeśli niebo nie jest otwarte, to, co było liturgią, karleje do funkcji widowiska z rozdzielonymi rolami, staje się ostatecznie błahym poszukiwaniem wspólnotowego samopotwierdzenia, w którym w gruncie rzeczy nic się nie dzieje. Rzeczą zasadniczą jest więc prymat chrystologii. Liturgia jest dziełem Bożym albo w ogóle jej nie ma”³⁰.

³⁰ J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 209.

**The crisis in the relation between Christology and liturgy
– the issue of Christological grounding of the liturgy**

In the article, the author discusses the issue of the relation between Christological and liturgical thought. A question arises whether the present liturgy opens us towards the mystery of Jesus Christ. Is the liturgical consciousness sufficiently based on the foundation of Christology, namely: on the Chalcedonic dogma? The author asks himself a question if the crisis in the liturgy is not caused by the faltering balance between the two. Quoting the pope Benedict XVI, the author tries to indicate traces able to put light on the connection between Christology and liturgy. A well understood and celebrated liturgy should, together with its dogmatic richness, always lead to the contemplation of Jesus Christ, to meeting the Lord in person and in turn, to venerating the Holy Trinity.

Streszczenie: Autor, tł.: Piotr Kobyliński

Ks. dr Grzegorz Maj

PNEUMATOLOGIA W KRYZYSIE?

Chociaż ostatnie dziesięciolecia były dla pneumatologii bardzo korzystne i owocne, pytanie, które jest jednocześnie tytułem niniejszego opracowania, pozostaje wciąż aktualne. Nie należy go traktować jako krytyki aktualnego dorobku teologii, ale jako próbę uwypuklenia tych obszarów teologii, które już otrzymały bądź ciągle potrzebują pogłębienia w kontekście nauki o Duchu Świętym. Niniejszy artykuł będzie traktował o *pneumatologicznym kryzysie* w trzech wymiarach. Najpierw zostanie zaprezentowana aktualna dyskusja dotycząca kwestii związanych bezpośrednio z Osobą Ducha Świętego, Jego pochodzeniem i relacją z Ojcem; będzie to niejako próba określenia tożsamości Parakleta. Druga część opracowania poświęcona będzie intymnej relacji Pocieszyciela z Synem, ze zwróceniem szczególnej uwagi na Ich jedność w dziele zbawienia. Kolejna część artykułu będzie traktować o pneumatologii w jej relacji do eklezjologii. Na końcu podsumujemy owe obszary, prezentując jednocześnie perspektywy, jakie rysują się przed aktualną nauką pneumatologiczną. Wydaje się nam niezwykle istotne, by dokonywać nieustannej refleksji o Pocieszycielu, gdyż może to pomóc zrozumieć procesy zachodzące w świecie i człowieku, w Kościele i kulturze¹.

1. KIM JEST POCIESZYZIEL?

Mimo iż dzisiaj raczej nie spotkamy się ze stwierdzeniem Efezjan skierowanym do św. Pawła: „Nawet nie słyszeliśmy o Duchu Świętym” (Dz 19,3), to jednak poziom świadomości o Jego Osobie i dziele, zwłaszcza wśród wiernych, wydaje się być ciągle niezadowolający. Przypatrując się współczesnym podręcznikom traktującym o Pocieszycielu, dostrzegamy, że największym problemem staje się jasne osadzenie Osoby Ducha Świętego w relacji do Ojca i Syna.

Ważną kwestią dla badań pneumatologicznych wydaje się określenie relacji wewnątrztrynitarnych, stąd też zadaniem teologa jest przedstawianie zdrowej doktryny, ale także bycie „korektorem” tego wszystkiego, co nie jest z nią zgodne. Kiedy przyglądamy się rozwojowi pneumatologicznemu po Soborze Watykańskim II, to zauważamy, iż częściej traktuje się o relacjach Ducha Świętego z Kościołem, aniżeli próbuje wyjaśnić tożsamość Trzeciej Osoby Boskiej.

Ciągle kluczową kwestią, która jednocześnie w pewien sposób pomaga rozwojowi nauki o Pocieszycielu, pozostaje dyskusja ekumeniczna *Filioque*. I choć owe poszukiwania wydają się czasami syzyfowym powrotem do tego, co już zostało osiągnięte, to wnoszą one również wiele nowych pomysłów

¹ Por. Z.J. Kijas, *Dogmatyka*, Warszawa 2007, s. 323.

w kwestii mówienia o Trzeciej Osobie Boskiej. Zbliżenie w ostatnich czasach teologii wschodniej z zachodnią pokazuje, jak bardzo posoborowa teologia katolicka w obszarze pneumatologicznym poszukuje pełnego porozumienia z bratnimi wspólnotami. Owe ekumeniczne *ruchy* można dostrzec choćby w dorobku L. Bouyera, Y. Congara, J.-M. R. Tillard, J.-M. Garrigues, ale także w dokumentach Magisterium Kościoła: *Katechizm Kościoła Katolickiego* (n. 245-248) czy dokumencie o *Pochodzeniu Ducha Świętego w Tradycji Greckiej i Łacińskiej*.

Nie chcąc w niniejszym artykule rozwijać szczegółowo kwestii *Filioque*, pragniemy przedstawić współczesne głosy w tej niezwykle istotnej problematyce, która zdaniem wielu jest „lustrem, soczewką również dzisiejszych problemów Kościoła”². Ważne jest, by pamiętać, iż pomimo wielu różnych teologicznych dyskusji i poszukiwań, Magisterium Kościoła rozpoznaje jako normatywne i nieodwołalne słowa Symbolu Konstantynopolińskiego, według których tylko Ojciec jest początkiem bez początku dla Syna i Ducha Świętego; Pocieszyciel bierze zaś swój początek „pierwotnie” i bezpośrednio jedynie od Ojca³.

Ów oficjalny głos Kościoła zawarty w Dokumencie Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan starał się rozwiązać dwa problemy: po pierwsze wykazać, że Kościół rzymski uznaje prawomocność pierwotnej formuły soboru nicejskiego oraz że żadna inna deklaracja czy wyznanie wiary nie może jej przeczyć, po drugie, potwierdzić, że *Filioque*, mimo iż może powodować nieporozumienia, nie jest niemożliwe do uzgodnienia z Credo z 381 roku, dlatego stara się je zinterpretować w świetle wspólnego, pierwotnego wyznania wiary. To podwójne założenie prowadzi do wniosku, że obie tradycje, wschodnia i zachodnia, nie są sobie przeciwne, ale komplementarne⁴.

Wydaje się nam, że to właśnie ukazanie komplementarności w kwestii *Filioque* jest główną siłą w pokonywaniu kryzysu w tej dziedzinie. Y. Congar wskazuje w tej kwestii na swoistego rodzaju równowagę⁵, co wymaga solidarności i pokory w obydwu kierunkach (zarówno ze strony katolickiej, jak i prawosławnej). Należy zatem podkreślić, że Wschód kładzie akcent na figurę Ojca, wskazując na Niego jako przyczynę „początek bez początku” Ducha Świętego, zaś dopiero na drugim planie jest podnoszona kwestia pośrednictwa Syna. Zachód zaś, w kontekście jeszcze ariańskich dyskusji, zwrócił bardziej uwagę na jedność konsubstancjalną między Ojcem i Synem. Ale dziś ową odmienną postrzegamy już nie jako przyczynę podziału lecz płodną komplementarność, która wzbogaca całe dziedzictwo wiary⁶.

² J. Szymik, *Filioque I Dia tou Hyiou...*, „Communio. Duch Odnawiciel” 12 (1998), Poznań, s. 85. Kard. Walter Kasper zauważa, że kwestia pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna – *Filioque* to wraz z prymatem papieża najważniejsza różnica doktrynalna pomiędzy Wschodem a Zachodem. Por. W. Kasper, *Vie dell'unità. Prospettive per l'ecumenismo*, Brescia 2006, s. 156.

³ Por. Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 11 (1997), s. 36-39.

⁴ Por. J. Bujak, *Kwestia Filioque w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce” 2 (2008), s. 307-328.

⁵ Por. Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. 3, tł. L. Rutowska, Warszawa 1996, s. 233-251.

⁶ Por. C. Porro, *Nella forza dello Spirito*, Torino, 2000, s. 80.

Potrzeba więc dziś częściej powoływać się na ekumeniczne poszukiwania, które pozwolą nam odpowiedzieć w pełni na pytanie: kim jest Pocieszyciel? Jedność, jak wielokrotnie wskazywał na to Sobór Watykański II, nie jest owocem kompromisu czy wygodnego pójścia na ustępstwa, lecz wiernego dialogu, który winien być prowadzony w prawdzie i wolności⁷. Większość autorów sięga więc w swoich poszukiwaniach do nauczania soborowego: *Lumen Gentium* i *Unitatis redintegratio* oraz do encykliki *Ut unum sint*, wskazując, na potrzebę pracy nad wzajemnym poznaniem się na obszarze doktrynalnym, co poprowadzi do pełniejszego zrozumienia, kim jest Duch Święty⁸.

Podsumowując kwestię ekumeniczną, widzimy, jak wiele Osoba Ducha Świętego wnosi w jej rozwój, jednocześnie dając się przy tym poznawać. Warto jeszcze zwrócić uwagę na moc, jaką Duch daje tym, którzy podejmują owe ekumeniczne poszukiwania, zwłaszcza w dziedzinie tzw. ekumenizmu duchowego⁹. Właśnie na modlitwie możemy dostrzec, jak różnorodnie przemawia Duch Święty do serca każdego wierzącego, stając się centrum relacji człowieka z Tajemnicą Boga, relacji ducha ludzkiego z Duchem Boga¹⁰. Jest więc Duch Święty obrońcą, prowadzącym do pełni Prawdy¹¹.

⁷ *Unitatis redintegratio*, 2. Także encyklika *Dominum et vivificantem* Jana Pawła II będzie cennym dokumentem kościoła prezentującym Ducha Świętego jako jednoczącego i prowadzącego różne wyznania do pełnej jedności.

⁸ Por. C. Porro, *La Chiesa*, Roma 1985, s. 188. Poszukiwania we wspomnianym kierunku podejmują: E. Galbiati, *Educazione al senso ecumenico. Linee teoriche e pratiche*, „La Scuola cattolica” 92 (1964), s. 54-61; B. Chr. Butler, *Rapporto fra cristiani non cattolici e la Chiesa*, w: *La Chiesa del Vaticano II: studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Firenze 1965, s. 653-667. K. Rahner, *Unica Chiesa e molte Chiese*, w: *Nuovi Saggi*, t. 6, Roma 1968, s. 649-667.

⁹ Por. C. Porro, *Chiesa, mondo e religioni*, Torino 1995, s. 209. Warto zwrócić szczególną uwagę na znaczenie bazy bilijno-pneumatologicznej w perspektywie ekumenicznej.

¹⁰ Por. *idem*, *Dialogo interreligioso ed esperienza spirituale*, „La Revista del Clero italiano” 89 (2008), s. 352, 354, 361. Aspekty duchowe są punktem wyjścia także dla wspomnianego wyżej dokumentu *Pochodzenie Ducha Świętego w Tradycji greckiej i łacińskiej*. Można wręcz mówić o pneumatologii ekumenicznej. Poszukiwania winny być prowadzone na poziomie dogmatycznym, ale także kerygmatycznym.

¹¹ Współczesne propozycje dialogu można streścić następująco: większe zaangażowanie w dialog dotyczący pochodzenia i Osoby Ducha Świętego na podstawie Pisma Świętego i Tradycji obu Kościołów; wszyscy zaangażowani w ten dialog powinni uznać granice możliwości w wyrażaniu w sposób ostateczny twierdzeń dotyczących wewnętrznego życia Boga; w przyszłości katolicy i prawosławni zrezygnują z określania jako heretyckich tradycji drugiej strony w kwestii pochodzenia Ducha Świętego; teologowie katolicy i prawosławni dokonają jaśniejszego rozróżnienia pomiędzy boską i hipostatyczną tożsamością Ducha Świętego oraz tego, co jest uznanym dogmatem w naszych Kościołach, od sposobu pochodzenia Ducha Świętego, co wciąż czeka na pełne ekumeniczne rozwiązanie; zaangażowani w dialog dokonają rozróżnienia, na ile to możliwe, między teologiczną kwestią pochodzenia Ducha Świętego a eklezjologicznymi treściami związanymi z prymatem i doktrynalnym autorytetem Kościoła; teologowie zwrócą uwagę na eklezjologiczny status soborów zwoływanych w obu Kościołach po okresie siedmiu soborów ekumenicznych. Wnioski pochodzą z art. J. Bujak, *Kwestia Filioque...*, *op. cit.*, s. 307-328.

Po tym ekumenicznym wstępie zobaczmy, jakie są główne zmiany pneumatologiczne w patrzeniu na Osobę Ducha Świętego po Soborze Watykańskim II i czy można mówić o kryzysie w przekazie nauki o Pocieszycielu. Niewątpliwie wielkim atutem współczesnej pneumatologii jest jej solidne osadzenie na fundamencie biblijno-patrystycznym. Współcześni autorzy nie tylko przywołują myśl Ojców Kościoła, zwłaszcza piękne obrazy prezentujące Osobę Pocieszyciela, ale starają się, by ich myśl pneumatologiczna była przeniknięta owym pierwotnym duchem. Główną myślą pneumatologii opierającej się na biblijno-patrystycznej bazie może stać się przesłanie: Paraklet, sam w sobie będąc tajemnicą, pomaga wejść w kontakt z Tajemnicą¹².

Jak już zaznaczyliśmy, często podejmowane przez współczesnych pneumatologów analizy dorobku Vaticanum II, zwłaszcza określenia miejsca Ducha Świętego w Trójcy Przenajświętszej (LG, 51.1; AG, 2) oraz wskazywanie na Ojca (*Principium sine Principio*), który udziela Synowi możliwości uczestniczenia w pochodzeniu Ducha Świętego, wręcz czynią Chrystusa Objawiającym Pocieszyciela¹³. Stąd niezwykle istotna jest rola Pocieszyciela w objawianiu Bożego Misterium, gdyż działanie Trzeciej Osoby jest nieustannym objawianiem. Współcześni teologowie w określaniu tożsamości Pocieszyciela sięgają po papieską encyklikę *Dominum et vivificantem*, jednak poszukują oni wskazań papieskich także w innych dokumentach. Jednym z nich jest *Tertio Millenio Adveniente*, wskazujące na Parakleta jako tego, który ma moc i siłę uświęcania pochodzącą od Boga samego¹⁴.

Niewątpliwie, patrząc na rozwój i zmiany dokonujące się w pneumatologii, dostrzegamy coraz większą wrażliwość historio-zbawczą w mówieniu o Pocieszycielu¹⁵. Opinia F. Lambiasiego, że w Duchu Świętym Bóg Trójosobowy okazuje swoją ekstremalną otwartość na świat, staje się, zwłaszcza dla pneumatologii włoskiej, centralną ideą¹⁶. Podobną drogę proponuje inny włoski autor R. Lavatori wskazujący, że przybliżymy się do tajemnicy Ducha Świętego, gdy odkryjemy i zrozumimy, czym Trójca Najświętsza jest w nas. Ów teolog pokazuje Pocieszyciela jako najwyższe światło, pozwalające chrześcijanom poznać Boga

¹² Por. C. Porro, *Orientamenti recenti della pneumatologia*, „La Scuola Cattolica” 126 (1998), s. 661-674.

¹³ Teologowie są wierni nie tylko nauczaniu Soboru Watykańskiego II, także ale zgodni z konstytucją *Dei Filius*, która wskazuje na Ducha Świętego jako źródło wiary, które działa wewnątrz człowieka i napędza go łaską.

¹⁴ Myśl Jana Pawła II uwypukla przede wszystkim znaczenie działania Ducha Świętego jako znającego głębokości Boga samego i wprowadzającego poprzez ofiarę Chrystusa w Boże tajemnice.

¹⁵ Klasycznym reprezentantem tego nurtu jest Francesco Lambiasi wskazujący, iż Trzecia Osoba Boska daje się poznać w historii, czyniąc ją historią zbawienia. Por. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, Bologna 1987.

¹⁶ Optuje się dziś za teologią w Duchu, czyli jak proponuje Lambiasi, chce się zarysować organiczną syntezę teologiczną ze szczególnym zwróceniem uwagi na działanie Trzeciej Osoby Boskiej. Dobrze pogłębione relacje wewnątrztrynitarnie prowadzą do lepszego poznania Osoby Pocieszyciela. Por. C. Porro, *Il Mistero di Dio*, Torino 1997, s. 59, 200. Por. *idem*, *Nella forza*, op. cit., s. 9: „Duch jest Mistrzem wewnętrznym, który prowadzi wiernych do pełniejszej, intymnej komunii z Bogiem”.

i kontemplować Jego tajemnicę¹⁷. Oświecająca moc działającego Pocieszyciela jest charakterystyką jego Osoby¹⁸.

Wspomniana pomoc Ducha Świętego prowadzi do określenia Osoby Pocieszyciela jako Objawiciela¹⁹. Można to zaobserwować szczególnie w koncepcji B. Forte, który mówi o Duchu i dzisiaj Boga: „Ludzki duch jest nawiedzony i przemieniony przez przybycie dzisiaj Boga (...) Duch uobecnia pamięć o Bogu...”²⁰. Stąd Boże misterium nie jest tylko rzeczywistością Boską służącą jedynie do kontemplacji, ale do zbawczego urzeczywistniania²¹. Owo urzeczywistnianie dokonuje się w tzw. okręgu (obiegu) trynitarnym: życie Ojca jest jakby ciągłym i pełnym wpływem w Synu i Duchu, a następnie nieustannym powrotem od Syna i Ducha ku Ojcu. Ta koncepcja, szczególnie bliska G. Frosiniemu, przez wielu współczesnych autorów była podejmowana ze szczegółowym omówieniem owych procesów²². Potrzeba zatem mówić dzisiaj o autokomunikacji Boga, gdyż objawienie się Ducha Świętego pomaga zrozumieć Jego prawdziwe oblicze oraz jaki jest Jego plan względem ludzkości²³.

W celu przezwyciężenia ignorancji na temat tożsamości Ducha Świętego rozwinięto także, w szczególności w teologii niemieckiej, koncept Parakleta jako Osoby. Szczególnie wymowna jest choćby wizja H. Mühlena, w której Duch Święty – Osoba jest widziany jako udzielający wzajemnej jedności na łonie Trójcy Świętej²⁴. Niemiecki teolog wskazuje także na trynitarną strukturę wydarzenia

¹⁷ Por. R. Lavatori, *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Bologna 1987, s. 114.

¹⁸ I tak na przykład Porro uwypukla oświecające działanie Parakleta w poznawaniu Ojca. Por. C. Porro, *Mostraci il Padre*, Torino 1997, s. 87.

¹⁹ Bóg poprzez Ducha Świętego objawia się jako Bóg Trójosobowy. Por. *idem*, *Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Per una conoscenza più profonda del Padre*, „Rassegna di Teologia” 40 (1999), s. 843. Por. *idem*, *Dio nostra salvezza*, Torino 1994, s. 23, 38, 276. Por. *idem*, *Come in uno specchio. Riflessione teologico-pastorale sulla fede*, zarchiwizowane w Bibliotece Seminario w Como, s. 112.

²⁰ B. Forte, *L'azione dello Spirito nella storia*, w: *Il vento dello Spirito: lo Spirito Santo che è Signore e dà la vita*, Casale Monferrato 1998, s. 52.

²¹ Por. C. Porro, *Dio nostra salvezza*, *op. cit.*, s. 324.

²² Por. G. Frosini, *Lo Spirito che dà la vita. Una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1997. Frosini proponuje, by mówić o obiegu hermetycznym: wyjść od tego, co terazniejsze, i ku temu powrócić, po wcześniejszym przeanalizowaniu okresu przeszłości. Jego pneumatologiczna myśl bierze swój początek od faktu, że nasz czas jest czasem Kościoła, ale jest przede wszystkim czasem Ducha Świętego. Pocieszyciel staje się pierścieniem łączącym pomiędzy przeszłością i terażniejszością oraz terażniejszością a przyszłością.

²³ Wychodząc od tego, co Bóg objawia poza nami i od oświecenia wewnętrznego pochodzącego od Ducha Świętego, prowadzeni jesteśmy, by poznać tajemnice Boga.

²⁴ Mühlen prezentuje Tróję w perspektywie personalistycznej: Ojciec -*ja*, Syn -*ty*, Duch Święty -*my*. Niestety niebezpieczeństwem tego typu nurtu myślowego jest utrata niezwykle ważnej relacji *Ja - ty* z Duchem Świętym. Pozytywną stroną tego ujęcia jest niewątpliwie podkreślenie dynamiki w patrzeniu na obraz Boga. Dzięki takiemu przedstawieniu Osoby Boskie stają się dla człowieka podmiotami, z którymi może On dialogować. Por. H. Mühlen, *Una mystica persona*, Roma 1968, s. 250 n. Porro wskazuje natomiast na fakt, iż Bogiem jaki objawia się na Kalwarii

Krzyża, który wydaje się wylaniem się natury Bożej w czasie, natury rozumianej jako miłości będącej w procesie, w którym owa natura konkretyzuje się w Osobie Ducha Świętego: „Duch Chrystusa jest tym jedynym procesem, w którym Ojciec daje się totalnie Synowi, a Syn oddaje się zupełnie Ojcu. Pneuma jest także jedynym auto-przyzwoleniem Bożym, osobową auto-transcendencją”²⁵.

Mühlen nie jest jedynym niemieckim teologiem, który przybliżył nam Osobę Pocieszyciela. Ciekawą propozycję przedstawia K. Rahner, który pokazuje, że autokomunikacja Boska oznacza, iż Bóg może oddawać siebie temu, co nieboskie, czyli że w przekazie Ducha Świętego człowiek uczestniczy jakby w przekazie natury Bożej; otrzymując Pocieszyciela, otrzymuje też możliwość poznania samego Boga²⁶. Zatem wskazuje się na konieczność posłania Ducha Świętego, oczywiście obok misji Jezusa Chrystusa, w procesie autokomunikacji Boskości do doskonalenia człowieka²⁷.

Także teologia francuska wniosła wiele nowych propozycji w przedstawianiu Trzeciej Osoby Boskiej. Wskazuje się między innymi na fakt, że wejście w tajemnicę Boga nie jest owocem ludzkiego wysiłku, lecz darmową łaską, odpowiedzią miłości człowieka na miłość Boga. Taką myśl rozwinął chociażby F. Durrwell, wskazując, że tajemnica nie oznacza bycie nieznanym oraz podkreślając, że głównym zadaniem pneumatologii jest odkrywanie tajemnicy Boskich Osób: „Duch jest miłością i komunikacją. Jego funkcją jest bezinteresowność, gdyż on nie pracuje na swoje konto, ale jest Boską pokorą”²⁸. Inną propozycją Durrwella, analizowaną szczegółowo przez C. Porro, jest wskazanie na Ducha Świętego jako źródła życia Ojca i Syna. Pocieszyciel jest aktem rodzenia, gdyż w to właśnie w Duchu Ojciec rodzi Syna i Syn jest zrodzony. W ten sposób przyznaje się Duchowi tę samą rolę, jaką posiadał Ojciec i Syn, stąd Pocieszyciel stoi u początku życia trynitarnego.

Ciekawą propozycją, jak to czynił w teologii francuskiej L. Bouyer, wydaje się zaproszenie do pogłębienia samego terminu „Pocieszyciel”. Owo głębsze zrozumienie tego aspektu osobowości Ducha Świętego przyczyniłoby się do wypuklenia Jego stałej aktywności na łonie Trójcy Przenajświętszej, ale także w życiu ludzi. Trzecia Osoba Boska jest *vinculum trinitati*, innymi słowy, *vinculum gratiae* pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem²⁹. Potrzeba zatem ukazać, jak owo *vinculum* wewnątrztrynitarnie, otwarte na cały rodzaj ludzki, obejmuje w tajemniczy sposób każdego człowieka, otaczając go miłością miłosierną.

jest cała Trójca (...) Duch Święty wylania się jako Osoba. Por. C. Porro, *Sviluppi della teologia della croce*, „La Scuola Cattolica” 105 (1977), s. 402.

²⁵ H. Mühlen, *L'esperienza sociale dello Spirito come risposta ad una teologia unilaterale*, w: *La riscoperta dello Spirito Santo*, H. Mühlen (red.), Milano 1977, s. 298.

²⁶ Por. K. Rahner, *Corso fondamentale della fede*, Roma 3, 1978, s. 166.

²⁷ Por. C. Porro, *Dio nostra salvezza*, op. cit., s. 192.

²⁸ Por. F.X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus Mystère de salut – étude biblique*, Lyon 1963, s. 262.

²⁹ Por. L. Bouyer, *Il Consolatore: Spirito Santo e vita di grazia*, Roma 1983, s. 366.

Odpowiadając więc na pytanie, kim jest Duch Święty? współczesna teologia podkreśla Jego szczególny udział w objawianiu Bożego misterium, dlatego aspekt ten staje się jakby naczelną charakterystyką aktualnej pneumatologii. Jak podkreśla jeden z włoskich teologów, największą wolność w działaniu Duch Święty okazuje właśnie wtedy, gdy dokonuje się autoobjawienie Jego własnej tajemniczej tożsamości³⁰. Można by opisać współczesną myśl o Duchu Świętym słowami Y. Congara: „Osobowość Ducha Świętego? (...) Duch nie jest zwykłą siłą, jest Bogiem, będąc udzielany, będąc obecnym i aktywnym w innych”³¹. Jest więc tożsamość Pocieszyciela łączona z Jego działaniem na rzecz jedności w autoobjawieniu.

Na koniec tej części rozważań pragniemy przywołać także myśl B. Hilberatha, że jakiegokolwiek mówienie o kryzysie (ciągłym kryzysie) w pneumatologii wiąże się z naturą samego Ducha: „Duch Święty jest doświadczany bardziej jako siła aniżeli Osoba. On jest rzeczywiście ukryty, jest tym, który objawia się nie tylko poprzez znaki swej aktywności, ale którego rzeczywistość pozostaje niepoznana i w konsekwencji niezmienna. Tak czy inaczej Duch Ojca, gdy się objawia, odsyła zawsze ku innym”³².

2. JEZUS A DUCH ŚWIĘTY

Choć wydaje się, że relacja Jezusa z Parakletem stała się elementem konstytutywnym dla współczesnej pneumatologii, to jednak ciągle ta wzajemna obecność potrzebuje pogłębiania. Na początku trzeba podkreślić, że to właśnie Zmartwychwstały determinuje tożsamość Ducha Świętego, dlatego nie zrozumiemy Chrystusa bez pomocy Pocieszyciela, jak również bez objawienia Jezusowego nie poznamy, kim jest Paraklet. Ścisły związek pneumatologii i chrystologii pozwala nam dokonywać nowych analiz. Związek, który staraliśmy się ukazać w pierwszym punkcie, mówiącym o tożsamości Parakleta, stał się punktem wyjścia dla pneumatologii, w której Duch Święty jest zawsze blisko Jezusa. Stąd też, jak wskazuje aktualna teologia, poprawna chrystologia powinna rozwijać również pneumatologię³³.

Niewątpliwie na tym obszarze mocno wykorzystywana jest spuścizna pneumatologii soborowej *Vaticanum II*. Aktualna teologia czerpie szczególnie z *Lumen Gentium*, nie tworząc nowej doktryny pneumatologicznej, ale ukazując pneumatologię w relacji z chrystologią³⁴. I tak na przykład, według Porro tylko poprzez

³⁰ Por. C. Porro, *Nella forza*, op. cit., s. 124.

³¹ Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, I, op. cit., s. 57.

³² B. J. Hilberath, *Pneumatologia, Queriniana*, Brescia 1996, s. 14.

³³ Por. J. Y. Lacoste, *O Teologię Ducha*, w: „Communio. Duch Odnowiciel” 12 (1998), s. 28, 34. Por. A. Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, Brescia 2009, s. 221-222, 226.

³⁴ Ojcowie soborowi wiele razy podkreślali obecność Pocieszyciela w życiu Jezusa (SC, 6; LG, 52, 65; AG, 2.2; PO, 17.5) oraz to, że Jezus ofiaruje Go Kościołowi (LG, 7.2; 7.7; 24; UR, 2.2; DV 20.2; AG 4). W innym miejscach ten sam Duch jest Duchem Zmartwychwstałego (GS 10.2. 32.4; 78.3). Pneumatologia nie powinna być spekulacją, lecz pogłębieniem żywej obecności Ducha w Chrystusie. Stąd chrystologia powinna odnaleźć swój początek i właściwy horyzont właśnie w pneumatologii.

Osobę Zmartwychwstałego Jezusa i dzięki obecności Ducha, który ożywia i wywyższa Ukrzyżowanego, możemy nazwać Chrystusa „Duchem, Dawcą życia” (Rz 1,4; 1Kor 15,45)³⁵.

Jaka ma zatem być właściwa relacja Syna z Duchem Świętym? Chrześcijańska pneumatologia powinna wywodzić się z obecności Pocieszyciela w życiu Jezusa, która uwidoczniła się w czasie śmierci i zmartwychwstania, gdy w pełni objawiła się cała Trójca Święta. Interesujące jest w tej dziedzinie nauczanie L. Ladarii, który, opierając swoją pneumatologię na Hilarym z Poitiers, ukazuje walory chrystologii pneumatologicznej. Zaznacza, że to nie tylko pomoże rozwinąć teologię zmartwychwstania, ale też zrozumieć autokomunikację Boga³⁶.

Dzięki temu można zrozumieć rozwój soteriologii teologicznej, która pneumatologii poświęca wiele miejsca³⁷. Przez owo ukazywanie powiązania międzyosobowego proponuje się idee „równoważności dynamicznej między Jezusem a Duchem”, gdyż jej brak spowodowałby niezrozumienie konceptu chrystocentryzmu pneumatologicznego w ekonomii *salutis*: poprzez „człowieczeństwo przyjęte przez Słowo, przechodzi w tajemniczy sposób zbawienie wszystkich ludzi; Duch ofiarowany jest wierzącym przez człowieczeństwo Chrystusa”³⁸.

Proponując równowagę między chrystologią i pneumatologią, odrzuca się zarzut chrystocentryzmu, o jaki niektórzy oskarżają aktualną teologię. „Na Zachodzie myślimy głównie kategoriami chrystologicznymi, jakby usuwając na bok Ducha Świętego, uważając Go za jakiś dodatek, jakby fałszywe okno, które ma pomóc w symetrii i równowadze potrzebnej teologii. My budujemy nasz rozważania teologiczne na kategoriach fundamentalnie chrystologicznych i dopiero potem, ale już niejako po momencie ich stworzenia, dekorujemy je jakimiś pneumatologicznymi dodatkami”³⁹. Oto niektóre próby przezwyciężania pneumatologicznego kryzysu w tej dziedzinie. Jedną z cech pneumatologii włoskiej dotyczy chrztu Chrystusa⁴⁰. Warto by

³⁵ Por. C. Porro, *Orientamenti recenti della pneumatologia*, op. cit., s. 665. Por. idem, *La controversia cristologica nel periodo modernista (1902-1910)*, Torino 1971, s. 216. Od czasu *Vaticanum II* teologia często będzie mówić o Duchu Chrystusa. Porro zdecydowanie odrzuca zarzuty dotyczące *chrystocentryzacji* ostatniego soboru.

³⁶ Por. L.F. Ladaria, *El Espíritu Santo en san Hilario de Poitiers*, w *Credo in Spiritum Sanctum (dalej CSS)*, Libreria editrice vaticana, Vatican City 1983, s. 253: „konsekwentnie dynamiczna zależność pneumatologii od chrystologii pomaga skupić się jednocześnie na tajemnicy autokomunikacji Boga w swoim Synu i Duchu”. Por. idem, *Cristologia del Logos y cristologia del Espíritu*, „Gregorianum” 61 (1980), s. 353-360; Por. M. Simonetti, *Note di cristologia pneumatologica*, w: „Augustianum” 12 (1972), s. 201-232.

³⁷ Potrzebne jest dziś analizowanie zbawienia i daru Ducha Świętego jako owoców wcześniejszego wcielenia, człowieczeństwa Chrystusa. Jeśli chodzi o środowisko włoskie, jest to podejście dość oryginalne. Próbę odnaleźć można u Lambiasiego, *Lo Spirito Santo*, op. cit., s. 212-216.

³⁸ C. Porro, *Gesù il Salvatore*, Bologna 1992, s. 224.

³⁹ K. McDonnell, *The determinate Doctrine of the Holy Spirit*, „The Theology Today” 34 (1982), s. 142.

⁴⁰ Zauważamy to w nauczaniu Bordoniego, Cantalamessy, Lambiasiego i Forte. Por. S. Pullatt, *The Baptism of Jesus in italian christology and pneumatology (1981-1995)*, Roma 2001, s. 40-43.

rozwinąć wizję zaproponowaną przez R. Cantalamessę, według której podczas chrztu Jezusa mamy do czynienia z „namaszczeniem trynitarnym” (uczestniczy cała Trójca) i „osobowym” (Duch Święty objawia się jako Osoba, nie tylko jako przejaw natury Bożej)⁴¹. Porro precyzuje tę myśl podkreślając, iż na chrzcie „namaszczenie Duchem jawi się jako konstatacja Jezusa do misji prorockiej (...) jako skuteczne potwierdzenie jego misji przez Ducha, który zamieszkuje w nim w pełni”⁴². Włoski teolog z Como pokazuje, jak to wydarzenie wpłynęło na życie Jezusa i w jaki sposób Duch Święty towarzyszy jego misji. Innym istotnym obszarem poszukiwań pneumatologicznych jest wy tłumaczenie i pogłębienie udziału Parkaleta we Wcieleniu. I tak na przykład Lambiasi zaleca, by mówić o Wcieleniu jako manifestacji boskości Ducha Świętego⁴³. Zresztą cała koncepcja opisywania relacji Chrystusa z Duchem Świętym zostaje przez tego autora sprowadzona do analizy trzech wydarzeń: wcielenia (objawienia boskości Ducha Świętego), chrztu (manifestuje się cała Trójca) oraz Paschy (krzyż jako wydarzenie pneumatologiczne). Chrystus i Duch Święty powinni być oddzieleni, ale nie podzieleni, połączeni, ale nie zmieszani. K. Rahner natomiast wchodzi w rozważania dotyczące możliwości wcielenia się którejkolwiek z Osób Boskich⁴⁴.

Wielkie znaczenie ma też fakt namaszczenia Duchem Świętym, co szczególnie dostrzegamy w interpretacji Bordiniego, mówiącej o tym, że odnowione zainteresowanie aspektami „chrystologiczno-pneumatologicznymi wiary i teologii, prowadzi do analizowania chrystologii w świetle Ducha Świętego, zwłaszcza tych aspektów, które szczególnie tego wymagają: wcielenia i namaszczenia Chrystusa”⁴⁵.

Ów szczególnie związek pneumatologii z chrztem i wcieleniem pozwolił natomiast Durrwellowi na przedstawienie propozycji, w której centralne miejsce zajmuje wydarzenie paschalne, gdzie Duch Święty objawia się przede wszystkim w czasie śmierci i zmartwychwstania Jezusa⁴⁶. Pascha jest nie tylko zwykłym objawieniem się Prakaleta, ale „momentem, w którym Jezus doświadcza całej mocy ożywiającej i uświęcającej Ducha Świętego”. Duch Święty podarowany Jezusowi jest najwyższą otrzymaną przez Niego łaską.

Jak widzimy, współcześni teolodzy nie skłaniają się ku jednej koncepcji, którą proponuje chrystologia pneumatologiczna czy pneumatologia chrystologiczna; zgadzają się oni z centralnym miejscem Chrystusa, ale szczególnie bliska jest im

⁴¹ Por. R. Cantalamessa, *Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria virgine. Cristologia pneumatologica nel Simbolo Constantinopolitano e nella patristica*, w: CSS, 120.

⁴² C. Porro, *L'esperienza religiosa di Gesù*, „Revista del clero italiano” 88 (2006), s. 868. Porro uwypukla myśl zawartą w dokumencie *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, który potwierdza ścisły związek Ducha Świętego i Jezusa, oparty na wcześniejszym uświęceniu.

⁴³ Por. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo*, op. cit., s. 202-208.

⁴⁴ Por. M.M. Garijo-Guembe, *La pneumatologia en la moderna teología ortodoxa*, w: *El Espíritu Santo, ayer y hoy*, Salamanca 1975, s. 180-182.

⁴⁵ M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995, s. 294.

⁴⁶ Por. A. Iazzetta, *Lo Spirito Santo*, Dono eterno. *La pneumatologia di F. X. Durrwell*, Roma 2005, s. 83-84.

wizja pneumatologii jako drogi, która pomoże lepiej poznać dwie inne Osoby. Taki obraz pneumatologii dostrzega chociażby włoski teolog Lavatori.

Zauważa on, że Duch Święty, zapowiedź Ojca, jest ostatnim darem obwieszonym przez Chrystusa. Ojciec, ofiarując Ducha Świętego, daje swoją miłość, która staje się darem najbardziej kompletny. Ów dar należy rozpoznać jako najwyższy dar Syna, który przyjmuje ludzkie ciało. W ten sposób Pocieszyciel pomaga poznać synowską miłość: Ducha Syna jest wylaniem się miłości Ojca⁴⁷.

Ontologiczny związek między dwiema Osobami Boskimi jest podkreślany również przez szkołę francuską reprezentowaną przez Bouyera, który zwraca uwagę na fakt, iż główne dzieło Parakleta dotyczy Chrystusa. Jego definicja pneumatologiczna była oparta z jednej strony na relacjach (pomimo że jedynie do nich jej nie ogranicza), z drugiej zaś strony próbuje w odpowiedni sposób wykorzystać aktualny dorobek dyskusji na temat pochodzenia Pocieszyciela⁴⁸. Podobne ujęcie znajdziemy u C. Porro, który mówi o *raporcie zależności*. Podkreśla on jedność, mówiąc nie tylko o relacjach trynitarnych, lecz także rozważając tajemnicę Kościoła, sakramenty, wspominając uświęcenie wierzących⁴⁹.

Innym charakterystycznym aspektem współczesnego nauczania jest chęć stabilizacji właściwej relacji między pneumatologią a chrystologią w perspektywie eklezjologicznej. Możemy to prześledzić, opierając się zwłaszcza na tekstach Congara, w których jest mowa o tym, iż „pneumatologia nie oddziela działania Ducha Świętego od działania Chrystusa (...), lecz chce wykroczyć poza zwykłą aktualizację działań Chrystusa: jest ona aktualizacją tego, co dokonują wywyższonej Pan i jego Duch w życiu Kościoła poprzez czas i przestrzeń”⁵⁰.

Jednak szczególną charakterystyką pozostaje wskazanie na trzecią Osobę jako Miłość, która identyfikuje się z personifikacją miłości wewnątrztrynitarniej. Owe rozważania zawarte już w nauczaniu św. Augustyna pogłębione ostatnio zostały przez K. Rahnera i H. Mühlена. W teologii K. Rahnera Duch Święty jawi się szczególnie jako ten, który kontynuuje działanie w świecie jako tajemnicza siła miłości, która wyraża się w harmonii natury i harmonii międzyludzkiej⁵¹. U Mühlена natomiast ta miłość jest uwypuklona wówczas, gdy teolog mówi o Pocieszycielu jako Relacji osoby z osoby, gdyż, jak pokazuje historia zbawienia, pełni On zawsze funkcję osobową. Pocieszyciel daje samego siebie jako ten, który jest posłany od Ojca i Syna w naturze ludzkiej⁵².

⁴⁷ Por. R. Lavatori, *Lo Spirito Santo*, op. cit., s. 22-34.

⁴⁸ Por. L. Bouyer, *Il Consolatore*, op. cit., s. 137-143.

⁴⁹ Por. C. Porro, *Nella forza*, op. cit., s. 23. Por. *Idem*, *Dio nostra salvezza*, op. cit., s. 315-316, 324. Por. *idem*, *Cristologia in crisi?*, op. cit., s. 60.

⁵⁰ Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, I, op. cit., s. 179. Przytaczamy opinię Nissiotisisa, przywołaną przez Congara: „prawdziwa pneumatologia to taka, która opisuje i komentuje życie w wolności Ducha i konkretnej komunii z Kościołem”.

⁵¹ Por. L.R. Cona, *Il nesso tra lo Spirito Santo, l'Eucaristia e la Chiesa nella teologia cattolica più recente*, Roma 2003, s. 59-61.

⁵² Por. G.H.M. Kim, *Dalla personologia alla pneumatologia*, Roma 1996, s. 377.

Podobnie jak w pneumatologii posługujemy się obrazem Ducha-Miłości, tak też dzieje się z przedstawianiem Ducha Świętego jako Daru. Szczególnie interesująca jest tu wizja Lavatoriego, który opiera swoją pneumatologiczną doktrynę na koncepcji daru i obdarowania. Wychodząc od analizy biblijnej i patrystycznej, chce on zrozumieć, jakie miejsce w Trójcy zajmuje Duch Święty-Dar⁵³. Możemy zatem podsumować te poszukiwania stwierdzeniem, że tak jak manifestacja Ducha Świętego w historii zbawienia jest odbłaskiem obdarowania wewnątrztrynitarnego, tak też i „teksty nowotestamentalne nazywają Ducha imieniem Dar lub pokazują go jako Ducha ofiarowanego wierzącym przez Ojca i Syna”⁵⁴.

Współczesna spuścizna pneumatologiczna jawi się jako rzeczywista próba ekumenizmu, który, nie wykluczając niczego z doktryny katolickiej, próbuje wyjść naprzeciw podziałom. Czynił to szczególnie Congar, który jako pierwszy użył bazy pneumatologicznej do zbliżenia międzywyznaniowego⁵⁵. Bowiem ukazanie pogłębionej pneumatologii nie tylko pomaga odnowić teologię, ale i cały Kościół, a nawet cały świat: „wydaje się, że w środowisku katolickim pogłębienie pneumatologii dokonało się pod wpływem spotkania z pozycją teologii prawosławnej”⁵⁶. Naszym obowiązkiem jest znać pełny obraz Osoby Ducha Świętego oraz wiedzieć, jak przedstawiają Go inne wyznania. Dziś w pełnej zgodności z dokumentem *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej* chce się zaproponować wizję, która nie dzieli, lecz prowadzi ku jedności, pozostając jednocześnie wierną Tradycji. W swych ekumenicznych poszukiwaniach, opierających się na wzajemnym poznaniu, pneumatologia proponuje następującą drogę: „najpierw należy poznać w pełni kwestie dogmatyczne, które są odmienne od chrześcijańskich (...) następnie należy wyeliminować wszelkie nieporozumienia; (...) rozróżnić między tradycjami apostołskimi i tradycjami kościelnymi (...) wyjaśnić sporne punkty doktrynalne (...), by w ten sposób dojść wspólnie do najbardziej odpowiedniej formuły dogmatycznej”⁵⁷.

Chcemy na końcu podkreślić jeszcze jedną kwestię szczególnie istotną dla aktualnych działań na rzecz rozwoju pneumatologicznego, a mianowicie relacje pneumatologii z mariologią. Nauczanie Kościoła, jak np. Adhortacja Apostolska *Mariialis cultus* Pawła VI, stało się punktem wyjścia nie tylko jeśli chodzi o wpływy pneumatologiczne na mariologię, ale też dla poznawania Osoby Ducha

⁵³ Por. R. Lavatori, *Lo Spirito Santo*, s. 114.

⁵⁴ C. Porro, *Nella forza*, op. cit., s. 121. Zachęca się do większego wykorzystania dorobku Wschodu, zwłaszcza w zakresie pneumatologii. Czyniąc rozróżnienie między poziomem dogmatycznym, kerygmatycznym i teologicznym, należy rozpoznać pneumatologię jako drogę jedności. Por. idem, *Orientamenti recenti della pneumatologia*, op. cit., s. 664.

⁵⁵ Por. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, t. 3, op. cit., s. 139-221. Warto przypomnieć, iż Congar wprost sugeruje: „idealnie byłoby powołać nowy sobór, który kompletnie zająłby się zagadnieniem Ducha (...), odrzucając jednak wszelką dwuznaczność” (s. 221).

⁵⁶ C. Porro, *Orientamenti recenti della pneumatologia*, op. cit., s. 662.

⁵⁷ Idem, *La Chiesa*, op. cit., s. 190. Porro podkreśla znaczenie dokumentu *Filioque* Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, który mówi o *dwóch płucach tej samej doktryny*. Por. idem, *Mostraci il Padre*, op. cit., s. 119.

Świętego jako takiego. Cenne są tu zwłaszcza następujące słowa Pawła VI: „jest rzeczą pożyteczną, aby dołączyć do tego przypomnienia o chrystologicznej naturze pobożności maryjnej inną stosowną zachętę, by, mianowicie, w tym samym kulcie nadano odpowiednią wagę jednej z niezbędnych wprost treści wiary, to jest Osobie i dziełu Ducha Świętego” (*Marialis cultus*, 26). Powołując się często na naukę papieża, wielu teologów wskazuje, iż właściwa pneumatologia polega na odczytaniu ścisłej relacji Ducha Świętego z Maryją.

Dziś nie eksponuje się relacji Maryi z Duchem Świętym w sposób klasyczny, ale też „nie ogranicza się tylko do rozważania wiary i posłuszeństwa Duchowi Świętemu, dwóm najbardziej tajemniczym aspektom w życiu duchowym, które (...) są wspólne Maryi i Jezusowi”⁵⁸. We współczesnej eksplikacji tego zagadnienia cenne jest nauczanie Cantalamessy i Frosiniego, według których kult maryjny może być rozumiany jedynie dzięki natchnieniom pochodzącym od Ducha Świętego. I tak Frosini zauważa, że mówić o Duchu Świętym to rozważać na temat kobiecości i macierzyństwa, pamiętając jednocześnie, że w Bogu nie ma rozróżnienia płciowego. To doprowadziło autora do wyrażenia relacji pneumatologii z mariologią przy wskazaniu, że kult Maryi nie może przesłaniać Osoby Pocieszyciela⁵⁹.

3. CZY MOŻNA SPOTKAĆ POCIESZYCIELA W KOŚCIELE?

Powyższe pytanie jest trochę prowokacyjne, ale stawiamy je, aby uwypuklić, jak istotne jest dzisiaj umiejętne ukazanie związku Pocieszyciela z Kościołem. Czy współczesna pneumatologia potrafi to uczynić? Rozważania zawarte w tym punkcie spróbują stać się odpowiedzią, na ile aktualna teologia podejmuje kwestię tzw. eklezjologii pneumatologicznej. Poprawne relacje pomiędzy chrystologią i pneumatologią pozwalają na stwierdzenie, że także analiza relacji między pneumatologią i eklezjologią jest bogata, gdyż tylko dzięki Duchowi Jezusa, który zawsze pozostanie fundamentem Kościoła, można określić, jakie jest w nim Jego miejsce. Duch Święty bierze udział w każdym działaniu Ciała Chrystusowego. Wylanie się Parakleta sprawia, że w Kościele (a także poza nim) istnieje wspólnota modlitwy: wspólnota Ducha Świętego będąca wspólnotą ekumeniczną⁶⁰.

Współczesna pneumatologia oferuje różne elementy, które pozwalają na uznanie Ducha Świętego za gwaranta instytucji eklezjalnej, gdyż to właśnie Trzecia Osoba Boska jest odpowiedzialna za właściwe funkcjonowanie Kościoła. Wszystko, co dzieje się w Kościele, zwłaszcza to, co zostało zapoczątkowane przez Jezusa Chrystusa, jest aktualnie odczytywane w kluczu

⁵⁸ *Idem*, *Maria nel mistero di Cristo*, w: *Profezia della donna*, red. S. Maggiolini, Roma 1988, s. 137. Porro, określając paralelę między Chrystusem i Maryją, której życie było *prepegnione* działaniem Parakleta, zauważa, iż „dzięki inspiracjom Ducha Świętego obydwójce przeszli drogę rozwoju wiary, która ich doprowadziła do pełnej realizacji Bożego planu zbawczego”.

⁵⁹ Por. G. Frosini, *Lo Spirito che dà la Vita*, *op. cit.*

⁶⁰ Por. Y. Congar, *Actualité de la pneumatologie*, w: CSS, 27.

pneumatologicznym⁶¹. Fakt, że to Duch Święty stoi u początku Kościoła, powinien być punktem wyjścia dla poprawnej pneumatologii eklezjalnej⁶².

W wymiarze eklezjalnym należy uznać, że wyraźne dostrzeżenie Parakleta działającego w Kościele może być bardzo pomocne we właściwym ukazaniu równowagi pomiędzy wymiarem mistycznym a instytucjonalnym w Kościele, pomiędzy radością tego świata a przyszłym oczekiwaniem. Wysiłek, by ukazać właściwy stosunek pomiędzy Duchem Świętym a Kościołem, może doprowadzić do wskazania nowych kierunków rozwoju dla całej teologii: „nie może być Kościoła bez Ducha Świętego (...) totalna obecność Ducha powinna przenikać wszystkie obszary i struktury Kościoła, aby uczynić je bardziej zgodne z końcowym planem i projektem zbawczym Boga”⁶³.

Próba odpowiedzi na prowokacyjne pytanie zadane w tym punkcie wymaga niewątpliwie oparcia w różnych obszarach nauki o Kościele i powinna być czymś, co dziś nazywamy aktualizacją teologiczną. Warto zauważyć, że większość teologów, rozpoczynając wykład eklezjologiczny, zawsze prowadzi go w kluczu pneumatologicznym, gdyż ów czynnik jest uwypuklany zarówno w procesie narodzenia Kościoła, jak i jego budowania, co szczególnie podkreślił Sobór Watykański II.

Wymiar pneumatologiczny Kościoła wiąże się także z właściwym zrozumieniem tajemnicy przewodniczenia wspólnocie chrześcijańskiej. Dziś potrzeba jasnego wyjaśnienia terminu „pomoc Ducha Świętego”. I właśnie pogłębiona i rozwinięta nauka o Trzeciej Osobie Boskiej pozwoli na odkrycie piękna posług w Kościele⁶⁴. Pocieszyciel, będąc początkiem komunii, daje Kościołowi możliwość pozostania apostołskim oraz posiadania hierarchiczności⁶⁵. I tak na przykład mocny charakter pneumatologiczny posiada papieństwo, które właśnie dzięki pomocy Ducha Świętego jest narzędziem charyzmatycznym, potrafiącym w mocy Pocieszyciela oprzeć się prześladowaniom i wpływać na jedność, świętość i katolickość Kościoła⁶⁶.

Można powiedzieć, że poprzez biblio-patrystyczny powrót do źródeł naszej wiary na nowo zaczęło się mówić o Duchu Świętym jako „duszy Kościoła”, gdyż w ten sposób pokazuje się najlepiej, jak wielki jest dynamizm i siła Pocieszyciela w Kościele, jak ważną rolę odgrywa On w Jego życiu. I wystarczy spojrzeć tylko na niektóre wymiary nauki o Kościele, by zauważyć, jak istotna jest obec-

⁶¹ Por. H. Mülhen, *El Espíritu Santo en la iglesia*, op. cit., s. 462. Żywe zainteresowanie pneumatologiczne w Kościele ostatnich lat jest oznaką tęsknoty za żywym raportem z Pocieszycielem. Por. A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, Kraków 2003, s. 5.

⁶² Por. J.D. Zizioulas, *The teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in historical and ecumenical perspective*, w: CSS, 54. Por. V. Maraldi, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium*, Casale Monferrato 1997, s. 108.

⁶³ A. Barruffo, *Lo Spirito Santo nella riflessione teologica sulle strutture della Chiesa*, w: *Verso una nuova età dello Spirito*, G. Colzani (red.), Padova 1997, s. 275.

⁶⁴ Por. A.L. Trujillo, *El Espíritu Santo en la vida de la iglesia*, w: CSS, 1038-1039.

⁶⁵ Por. A. Barruffo, *Lo Spirito Santo*, op. cit., s. 265.

⁶⁶ Por. B. Mondin, *La dimensione pneumatologica del Papato*, w: CSS, 1048.

ność Parakleta. Przykładem tego może być aktualne zainteresowanie i odkrywanie mistycznej obecności Ducha Świętego w procesie rozeznawania duchowego, czyli poszukiwanie i wyjaśnianie inspiracji od Niego pochodzących. To właśnie Kościół jako pierwszy tych znaków nie tylko nie może zaniedbywać, ale ma je badać i zachowywać wszystko to, co jest dobre (LG, 12).

Podobne zainteresowanie dostrzec możemy w obszarze eschatologicznym, zwłaszcza w odniesieniu do roli Kościoła w historii świata. To właśnie Duch Święty pomaga Kościołowi być ciągle żywym i aktualnym. Jak pokazują niektórzy autorzy, należy rozwijać zwłaszcza te obszary pneumatologiczne, które wskazują na Trzecią Osobę Boską jako ukrytą rzeczywistość Kościoła⁶⁷. Paraklet wspiera Kościół w dążeniu do celu i wypełnienia swej misji, ale pomaga także powrócić do Jego początku i odnalezienia Jego tożsamości⁶⁸.

Wyraźnie należy zaznaczyć, że dziś w dużej mierze odnowa pneumatologiczna sprzyja również głębszym analizom eklezjologicznym⁶⁹. W dużej mierze pomaga to także, jak widzieliśmy to w pierwszym punkcie traktującym o rozważaniach wokół *Filioque*, rozważaniom ekumenicznym, które mają nie tylko być pomocne w poznaniu własnych pozycji, ale mają nam także pomóc zbliżyć się do Trzeciej Osoby Boskiej

Wyznaczenie właściwych relacji pomiędzy Kościołem a Duchem Świętym jest niezwykle ważne, zwłaszcza że nieustannie stajemy wobec oskarżeń części środowisk protestanckich, iż katolicyzm zastąpił miejsca Ducha Świętego strukturami klerykalnymi, że dokonuje się niejako podporządkowanie działania Pocieszyciela urzędowi hierarchicznemu oraz oskarżeń prawosławnych, że katolicyzm jest religią chrystomonistyczną.

By odpowiedzieć w pełni na owe zarzuty, teologia katolicka pragnie pokazywać, że element charyzmatyczny wcale nie musi być przeciwstawiany elementom instytucjonalnym w Kościele, gdyż także on pochodzi od Ducha Świętego. Systematyczny wykład opisujący stosunek charyzmatu do sfery instytucjonalnej jest niewątpliwie trudną sprawą, gdyż Kościół jako społeczność musi w jakiś sposób wpisywać się w świat, aczkolwiek to właśnie Paraklet pomaga czynić to najlepiej. Stąd dziś uwypukla się działanie Ducha Świętego nie tylko podczas narodzin Kościoła, lecz przedstawia się Jego permanentną obecność.

Przykładem takiej teologii jest w środowisku włoskim L. Sartori, który, wskazując na właściwą relację między eklezjologią a pneumatologią⁷⁰, zaznacza, że Duch Święty zajmuje centralne miejsce w samej naturze Kościoła. Boski początek Mistycznego Ciała Chrystusa jest szczególnym dziełem właśnie Pocieszyciela, który pozostaje zawsze wolny w swoich ogólnych i formalnych działaniach⁷¹.

⁶⁷ Por. Z.J. Kijas, *Dogmatyka*, op. cit., s. 520.

⁶⁸ Por. A. Barruffo, *Lo Spirito Santo*, op. cit., s. 249-251.

⁶⁹ Por. Associazione Teologica Italiana, *Verso una nuova età dello Spirito*, Padova 1997, s. 241-313.

⁷⁰ Por. I. Tiezzi, *Il rapporto*, op. cit., s. 91.

⁷¹ Por. L. Sartori, *Chiesa*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia*, G. Barbaglio, S. Dianich (red.),

W praktyce życia Kościoła działanie Ducha Świętego wyraża się szczególnie w sakramentach. Jednak wielokrotnie, jak podkreśla Sartori, w teologii potrzeba było opisywać owe spotkanie się ludzkiej wolności i impulsów Parakleta⁷². Bazując na *Lumen Gentium*, wskazuje on, że Duch Święty jest tym, który nieustannie odnawia i oczyszcza Kościół, a Jego głównymi obszarami działania są *koinonia* i *diaconia*⁷³. Stąd prawdziwa jedność ofiarowana przez Ducha polega na tworzeniu istotnej jedności pomiędzy wiernymi. Kościół musi być rozpoznany jako Stworzenie Pocieszyciela, gdyż jedność duchowa wiernych jest transcendentnym dziełem Ducha Świętego. Dlatego też szczególnym dziełem Trzeciej Osoby Boskiej w Kościele jest doprowadzenie go do tego, iż urzeczywistnia jego przymioty, a mianowicie że jest jeden, święty, katolicki i apostołski. W ten sposób objawia się bogactwo i różnorodność charyzmatów, jakimi Pocieszyciel nas obdarowuje, ale także i prawda, że tylko On prowadzi Lud Boży w pełnej wierności doktrynie katolickiej⁷⁴.

By tworzyć Kościół, Duch Święty może posłużyć się każdą sytuacją i każdym człowiekiem, ale w pewien sposób sam Kościół również służy Pocieszycielowi, ponieważ posługuje światu. Stąd potrzeba mądrze rozpoznawać znaki obecności Parakleta w świecie. Jednak przed owym wyszczególnieniem konkretnych sposobów działania Ducha Świętego Kościół powinien najpierw zarysowywać naukę o Pocieszycielu⁷⁵.

Bardzo podobną wizję do tej, którą prezentuje Sartori, jest obraz pneumatologiczny ofiarowany nam przez S. Dianicha, uwypuklający fakt, że Kościół nie tylko rodzi się poprzez dzieło Parakleta, ale ów Boży Duch daje mu życie i inspirowanie do misji. Będąc przede wszystkim węzłem łączącym wiernych z Bogiem ojcem w Jezusie Chrystusie, Trzecia Osoba Boska jest też pierwszym działającym w procesie przekazu i przyjęcia Dobrej Nowiny. Pocieszyciel, jak to określa włoski teolog, porusza Kościół, zarówno wówczas, kiedy dokonuje się głoszenie, ale także wtedy, kiedy przychodzi czas zbioru tego, co zostało zainspirowane przez Ducha Świętego⁷⁶.

Paraklet daje Kościołowi możliwość życia w ciągłym ruchu, rozwoju, ale także nieustannej aktualizacji w czasie i przestrzeni, zachowując przy tym nieustanną wierność powierzonej przez Chrystusa misji. Stąd Duch Święty jest aktywny w swej dynamiczności, ale przede wszystkim pozwala On tym, którzy głoszą Słowo Boże, na pełną komunię z Bogiem⁷⁷. Z tej myśli Dianich wyprowadza ideę, według której posługa osób wyświęconych jest ściśle związana z tą

Cinisello Balsamo 1985, s. 128.

⁷² Por. I. Tiezzi, *Il rapporto*, op. cit., s. 96.

⁷³ Por. L. Sartori, *Trinità e chiesa*, „Credere Oggi” 34 (1986), s. 78.

⁷⁴ Por. idem, *Le note della Chiesa: una, santa cattolica, apostolica*, „Credere Oggi” 28 (1985), s. 65-78.

⁷⁵ Por. I. Tiezzi, *Il rapporto*, op. cit., s. 130.

⁷⁶ Por. S. Dianich, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Cinisello Balsamo 1993, s. 99.

⁷⁷ Por. I. Tiezzi, *Il rapporto*, op. cit., s. 151.

charyzmatyczną, czyli bezpośrednio udzielaną przez Pocieszyciela⁷⁸. Misja Kościoła jest ściśle związana z Duchem Świętym oraz zupełnie od Niego uzależniona, jest On jej Bohaterem⁷⁹. Paraklet jest wewnętrznym Mistrzem, który wprowadza ludzkie stworzenie w tajemnicę rzeczywistości trynitarniej: „Duch Święty jest aktywnym początkiem dynamizmu, przez który cały Kościół angażuje się, czyli jest włączony w komunie trynitarną, którą przyjmuje w formie historycznej jako rzeczywistość eklezjalną”⁸⁰.

Jak mogliśmy już zaobserwować, podstawowe aspekty aktualnej refleksji pneumatologicznej są związane z wymiarami eklezjologii, a najczęstszym tematem w pneumatologii soborowej jest związek Ducha Świętego z Kościołem, gdyż to właśnie on jest naturalnym miejscem objawienia Parakleta. Kościół jest „sakramentem Ducha Świętego” i ukazuje się jako „pouczany” (LG, 53) oraz „formowany” przez Niego⁸¹. W konsekwencji nie ma opozycji między Duchem a instytucją, między strukturą charyzmatyczną a hierarchiczną⁸². Co więcej, związek między Pocieszycielem i Kościołem jawi się jako bardzo intymny, co może przyczynić się do nowych rozwiązań teologicznych⁸³.

W pneumatologii mamy więc różne elementy, które pozwalają rozpoznać Ducha Świętego jako gwarancję katolicyzacji, gdyż Trzecia Osoba jest odpowiedzialna przede wszystkim za właściwe funkcjonowanie Kościoła: „podstawą całego życia wspólnotowego jest Duch Święty, który jest animatorem każdej inicjatywy”. Wszystko to, co dokonuje się w Kościele, nawet jeśli jest rozpoznane głównie jako działanie Jezusa Chrystusa, powinno być odczytywane także w kluczu pneumatologicznym⁸⁴. Początkiem dla eklezjologii pneumatologicznej ma być fakt, iż Duch Święty jest u początku Kościoła⁸⁵.

Mówiąc o związku Ducha Świętego z Kościołem, warto odwoływać się do propozycji powszechnie znanych, takich jak choćby Congara, ale korzystać także z innych opcji pneumatologicznych, jak na przykład B. Forte, która zakłada, że teologia trynitarna stała się miarą dla eklezjologii: jak Ojciec i Syn przychodzą do człowieka w Duchu, tak w Duchu przez Syna mamy dostęp do Ojca. Ruch zstępujący prowokuje

⁷⁸ Por. S. Dianich, *La struttura carismatica della Chiesa*, „Orientamenti Pastoral” 81 (1981), s. 21.

⁷⁹ Por. *idem*, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Milano 1985, s. 175.

⁸⁰ I. Tiezzi, *Il rapporto*, *op. cit.*, s. 195.

⁸¹ Por. C. Porro, *Nella forza*, *op. cit.*, s. 80 n. Po analizie pneumatologii soborowej relacja Kościół – Duch Święty ukazuje się jako podstawowa i fundamentalna.

⁸² Por. *idem*, *Orientamenti recenti della pneumatologia*, *op. cit.*, s. 668. Zwraca się uwagę na korzyść takiego przedstawiania nauki w perspektywie ekumenicznej w konfrontacji pozycji katolickiej z prawosławną i protestancką. Jako dobry przykład Porro podaje *Concilium* o tytule „La disputa sullo Spirito Santo” 15 (1979), s. 8.

⁸³ Aby wyrazić się precyzyjniej, warto przytoczyć słowa Barruffo: „nie może istnieć Kościół bez Ducha Świętego [...]. Totalna obecność Parakleta powinna obejmować wszystkie struktury Kościoła, by zbliżyć go do celu, jaki został wyznaczony w zbawczym Bożym projekcie.” A. Barruffo, *Lo Spirito Santo*, *op. cit.*, s. 275.

⁸⁴ Por. H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la iglesia*, *op. cit.*, s. 462.

⁸⁵ Por. J.D. Zizioulas, *The teaching*, w: CSS, 54. Por. V. Maraldi, *Lo Spirito e la Sposa*, *op. cit.*, s. 108.

ruch unoszący, zamknięty obwód, w którym fazą wieczną jest Trójca, zaś czasową Kościół⁸⁶. Stąd Kościół ukazuje się jako dzieło trynitarne, dar Ojca przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Z tego trynitarnego źródła pochodzi jedność Kościoła: „Kościół jest jeden, gdyż jest jeden Ojciec, jeden Jezus Chrystus i jeden Duch”⁸⁷.

Jedność udzielona przez Parakleta zachęca W. Kaspera do stwierdzenia, że „tajemnica Kościoła zawarta jest w fakcie, iż w Duchu Świętym i przez Chrystusa mamy dostęp do Ojca i w ten sposób stajemy się uczestnikami Bożej natury. Wspólnota Kościoła jest zapowiedziana, urzeczywistniona i podtrzymywana przez wspólnotę trynitarną”⁸⁸. To pozwala mówić o życiu kościelnym jako braterskiej solidarności i jako wspólnocie, której fundament ma zawsze charakter pneumatologiczny⁸⁹.

Niezwykle istotne jest też ukazanie, że między instytucją przedpaschalną Kościoła i jego realizacją po Pięćdziesiątnicy jest bez wątpienia kontynuacja. Pokreślił to Mühlen, dla którego „model samej Trójcy (...) jest modelem początku jedności Kościoła”⁹⁰, zaś owa jedność prowadzi z kolei do trynitarniej nadziei Kościoła. Na tym trynitarnym fundamencie Kościół ukazuje się jako struktura *proprium* Ducha Świętego. Mówiąc o nieomyślności Kościoła, wskazuje się na Parakleta nie tylko jako na strzegącego przed błędami, ale również jako gwaranta wierności depozytowi wiary⁹¹.

Po Soborze Watykańskim II ukazuje się obecność w Kościele „interpretacji zagwarantowanej przez specjalną asystencję Parakleta”, dlatego też istnieje potrzeba większego zrozumienia wyrażenia „natchnienie Ducha Świętego”, które pozwoli pogłębić doktrynę o Paraklecie, ale także i o Kościele⁹². Cała encyklika *Dominum et vivificantem* jawi się jako dokument wykazujący, że to Paraklet jest gwarancją wierności Chrystusowi oraz że Kościół jest żywym organizmem Ducha Świętego. Paweł VI w *Ecclesiam suam* sugeruje, że Kościół winien pogłębić swoją tożsamość. Owe dokumenty inspirują do poszukiwań tożsamości Kościoła właśnie przy użyciu pneumatologii. Podobne poszukiwania odnajdujemy w dokumencie *La Tradizione greca e latina riguardo la processione dello Spirito Santo*, gdzie bliski stosunek Jezusa z Kościołem nie eliminuje roli Ducha Świętego w jego powstawaniu.

⁸⁶ Por. B. Forte, *La Chiesa della Trinità*, Torino 1984, s. 70.

⁸⁷ C. Porro, *La Chiesa*, op. cit., s. 119. LG, 7.2; UR, 2.2; AG, 39.1. Opierając się na dekreście *Unitatis redintegratio*, Porro podkreśla znaczenie wspólnotowe Kościoła.

⁸⁸ W. Kasper, *La Chiesa come comunione. Riflessione sull'idea ecclesiologicala di fondo del concilio Vaticano II*, w: *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, s. 288.

⁸⁹ Por. C. Porro, *Chiesa, mondo e religioni*, op. cit., s. 222. Por. *idem*, *La Chiesa*, op. cit., s. 10. Porro, odwołując się do Kaspera, reprezentanta rozwoju doktrynalnego „Duch i Kościół”, i opierając się na Biblii, wskazuje, że nie ma miejsca w teologii, by pokazywać tylko instytucjonalną strukturę Kościoła. Pragnie on, by teologia posiadała pneumatologię jako wyrażenie żywego doświadczenia Kościoła.

⁹⁰ H. Mühlen, *Una mystica persona*, op. cit., s. 463.

⁹¹ Jak wyraziło się *Vaticanium I*, wiele razy ukazuje się asystencję Parakleta jako nieodłącznego elementu nauczania, uwypuklając działanie Ducha Świętego, gdy wspomina się o charyzmacie papieskim oraz gdy wyjaśnia się przekaz objawienia.

⁹² Por. C. Porro, *Orientamenti recenti della pneumatologia*, op. cit., s. 666.

Nieustanna obecność Pocieszyciela skłania do podkreślenia faktu, że czas Kościoła musi być jednocześnie czasem Ducha Świętego, który jednoczy przeszłość z teraźniejszością i przyszłością⁹³ oraz jest nie tylko u początków Kościoła, ale mu nieustannie towarzyszy⁹⁴. Szczególnie istotne jest tu zaproszenie Congara: „Potrzebne jest odrodzenie świadomości roli Ducha Świętego nie tylko w doświadczeniu pojedynczych wiernych, ale w całym życiu Kościoła. Nie brakuje traktatów mówiących o roli trynitarniej czy roli Ducha Świętego w życiu wiernych, pomijana jest natomiast rola Parakleta w sakramentach i Jego uczestnictwo w konstytuowaniu i realizacji Kościoła”⁹⁵. Wynika stąd przesłanie, że Kościół pobudzony przez Ducha Świętego jest „powołany do ciągłej odnowy, do nawrócenia się ku swojemu Duchowi”⁹⁶.

W przekazywaniu nauki sakramentalnej i obecności w niej Parakleta warto wskazać na propozycje J. Ratzingera, według której potrzebujemy odnowy koncepcji Kościoła jako „sakramentu Ducha Świętego”⁹⁷. Ciekawa jest wizja F. Lambiasiego, który chce pogłębić ukryty w sakramentach „język misterium”, gdyż to może nas zbliżyć do Pocieszyciela. Lambiasi w swojej myśli pneumatologicznej mówi o przejściu od „Wydarzenia do sakramentu”, stąd wykazuje, że „Duch uczestniczy zarówno w budowaniu, jak też nadaniu charakteru sakramentalnego Kościołowi”⁹⁸. C. Porro podkreśla natomiast, że „Kościół to rzeczywistość, która jest darem Boga, upragnionym i ustanowionym przez Boga, w którym jesteśmy wpisani i wzrastamy przez sakramenty”⁹⁹.

Pozostając jeszcze w pneumatologii traktującej o sakramentach, warto wskazać na myśl Carlo Colombo, iż „Eucharystia jest dokonywana przez Ducha Świętego ku uświęceniu tych, co w niej uczestniczą”¹⁰⁰. W Eucharystii uwypukla się współpraca pomiędzy zbawczym dziełem Chrystusa a uświęcaniem przez Parakleta, czyli jest ona ukazaniem relacji pneumatologii i chrystologii. Związek ten został szczególnie przybliżony przez Mühlена, który rozpoznaje Ducha Świętego jako wcielającego się w Kościele, podobnie jak dokonało się wcielenie Słowa¹⁰¹.

⁹³ Opierając się na *Tertio Millenio adveniente*, uznaje się Parakleta jako Konstruktora Królestwa Bożego w historii.

⁹⁴ Por. A. Antòn, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, w: *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, s. 27-86; Por. G. Dejaifve, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, w: *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, s. 87-98.

⁹⁵ Y. Congar, *Un popolo messianico. La Chiesa, sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione*, Brescia 1976, s. 80-81.

⁹⁶ C. Porro, *La Chiesa*, op. cit., s. 183.

⁹⁷ Por. P. Martuccelli, *Come parlare dello Spirito Santo? Il contributo metodologico di J. Ratzinger alla pneumatologia*, w: *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con B. Sesboüé*, S. Tanzarella (red.), Cinisello Balsamo 1998, s. 316. Kościół może być zdefiniowany jako *Kościół-instytucja*, czyli znak wskazujący na Ducha obecnego w nim jako siłą animującą.

⁹⁸ Por. F. Lambiasi, *Lo Spirito Santo*, op. cit., s. 227.

⁹⁹ C. Porro, *La Chiesa*, op. cit., s. 17.

¹⁰⁰ C. Colombo, *De SS. Eucharistia* (maszynopis), Venegono Inf 1955, s. 108.

¹⁰¹ Por. H. Mühlén, *L'evento Cristo come atto dello Spirito Santo*, w: *Mysterium Salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*, t. 4, Brescia 1967-1978,

C. Porro rozwija ów aspekt, podkreślając, że wcielenie dokonuje się poprzez drogę sakramentalną: „Duch Święty uświęca wiernych poprzez dar Eucharystii, tak iż owoce tego sakramentu możemy nazywać łaską Ducha (...) Skuteczność uświęcająca Eucharystii jest nie tylko dziełem Chrystusa, ale jednakowo dziełem Ducha”¹⁰².

4. PODSUMOWANIE

Jaki jest więc obraz współczesnej pneumatologii i czy możemy mówić ciągle o jakimś kryzysie w tej dziedzinie? Już sam naszkicowany powyżej rys aktualnej nauki o Duchu Świętym w odniesieniu do podstawowych obszarów teologicznych z nią powiązanych każe nam odpowiedzieć, że współczesna pneumatologia przeżywa rozwój. Owo szczególne zainteresowanie się tematem Pocieszyciela w ostatnich latach dostrzegamy na wielu płaszczyznach. Jak możemy zaobserwować, pneumatologia jest podejmowana przez wielu teologów pochodzących z różnych krajów i reprezentujących różne szkoły teologiczne.

Pierwszy punkt artykułu pokazał, nam jak bardzo istotne dla pneumatologii jest określenie tożsamości Pocieszyciela. Źródła i przyczyny do mówienia o Nim są różne: ciągle jedną z podstawowych pozostaje kwestia *Filioque*, która w szerszym kontekście prowadzi nas również do wskazania, Kim jest Duch Święty. W tym punkcie wskazałem również, jak ekumeniczne poszukiwania mogą nas doprowadzić do jedności międzywyznaniowej, ale także do większej świadomości, kim jest Pocieszyciel. Szczególną uwagę zwróciłem na pneumatologię Soboru Watykańskiego II i jej wpływ na teologię posoborową, i, jak można zauważyć, owo oddziaływanie było znaczące. Trzecia Osoba Boska jest więc przez współczesnych widziana jako historyczny Objawiciel Bożej Tajemnicy, jako ten, który również dokonuje Zbawienia; jako Osoba, w pełnym tego słowa znaczeniu; jako auto-komunikacja Boga w kierunku ludzkości, pełnia Życia, która bezinteresownie się oddaje. To Pocieszyciel dla ludzkości. Bogactwo, którym aktualna pneumatologia kieruje się, by wskazywać na Ducha Świętego, jest ogromne i nieustannie się rozwija.

Kwestia relacji Jezusa i Ducha Świętego jest już omawiana na pierwszych stronach Biblii, stąd nie dziwi obecność tego zagadnienia w teologii, zwłaszcza współczesnej. Mówienie o chrystologii pneumatologicznej wskazuje na niezwykle ścisły związek istniejący między tymi dwiema Osobami. Jeśli chodzi o aktualną debatę w tym obszarze, szczególnie zwraca się uwagę na wpływ pneumatologii na lepsze zrozumienie tajemnicy Wcielenia, Chrztu Pańskiego czy samej soteriologii. Owe paschalne akcenty w nauce o Duchu Świętym są ukierunkowane tak, by dostrzec wzajemne obdarowywanie się Jezusa i Pocieszyciela, stąd podkreślenie roli relacyjności we współczesnej nauce o Trzeciej Osobie Boskiej, ale też przywoływanie już używanych obrazów Daru i Miłości jako form Jego manifestacji.

s. 676.

¹⁰² C. Porro, *L'Eucaristia. Tra storia e teologia*, Casale Monferrato 1989, s. 198.

Pojawia się też aspekt mariologiczny, którego odpowiednie rozwinięcie również może się przyczynić do pogłębienia pneumatologicznego.

Kościół to naturalne miejsce dla działania Ducha Świętego, stąd nie dziwi fakt, że eklezjologia pneumatologiczna ostatnimi czasy tak mocno została rozwinięta. Mocno akcentowany jest fakt, że początkowa pneumatologiczna inspiracja Kościoła jest utrzymywana i kontynuowana przez cały czas, stąd różni teolodzy poszukują sposobów na wyrażenie tej witalnej roli Pocieszyciela w Mistycznym Ciele Chrystusa. Szczególną troskę autorów dostrzec można także w poszukiwaniu równowagi pomiędzy elementem instytucjonalnym a charyzmatycznym w Kościele, dlatego ukazanie pneumatologicznego wymiaru Kościoła jest niezwykle istotne w ukazywaniu Jego istoty. Duch Święty, Dusza Kościoła jest więc w samym Jego centrum, co szczególnie dziś ukazuje teologia włoska; innym istotnym aspektem jest wskazanie na naczelną rolę Pocieszyciela w misyjności wspólnoty wierzących. Większość autorów podkreśla trynitarną podstawę Kościoła właśnie jako dzieła Ducha Świętego oraz jego działanie sakramentalne.

Przebija się więc obraz pneumatologii żywej i nieustannie poszukującej nowych rozwiązań dla wyrażenia nauki o Duchu Świętym. Pozytywna ocena dorobku aktualnej pneumatologii nie wyklucza też ciągłej potrzeby pogłębiania niektórych aspektów teologicznych, zwłaszcza w dialogu ze współczesną kulturą. Na szczególną uwagę zasługuje zaproszenie, by określić stosunek pomiędzy Duchem Świętym a historią. Jeśli potraktujemy historię jako rzeczywistość oderwaną od wymiaru pneumatologicznego, stanie się ona jedynie serią faktów, a nie czasem Bożego działania.

Jak widzieliśmy, gama propozycji, po których porusza się pneumatologia, jest ogromna, stąd też czas, w którym żyjemy, „Czas Ducha Świętego”, zaprasza nas do tego, byśmy stawali się *pneumatophori*¹⁰³, gdyż „możliwe jest odkrywanie impulsów działania Pocieszyciela w sytuacjach kryzysowych, zarówno w wymiarze kościelnym, jak i wymiarze socjalnym”¹⁰⁴.

Pneumatology in crisis?

Although recent decades have been very beneficial and fruitful for pneumatology, the question being the title of this paper, still remains. It should not be taken as a criticism of the current achievements of the theology, but as an attempt to highlight those areas of the theology which already have been or still need to be deepened in the context of teaching of the Holy Spirit. This article treats the pneumatological crisis in three dimensions. First it presents the current state of

¹⁰³ Por. H.W.J. Adams, *Biblical images of the Holy Spirit interpreted in the light of the fathers of the Church*, w: CSS, s. 255, 285: „The self-communication of the Holy Spirit is continually taking place among us. Perhaps the Spirit no longer use doves, fire, breath, or wind and clouds, but He does use man for manifesting His presence”.

¹⁰⁴ I. Tiezzi, *Il rapporto*, op. cit., s. 321.

discussion on issues directly related with the Person of the Holy Spirit, His origin and connection with the Father; it is an attempt to determine the identity of the Paraclete. The second part is devoted to the Paraclete's intimate relationship with the Son and pays particular attention to their unity in the work of salvation. The next part of the article deals with pneumatology in its relation to ecclesiology. Finally all the presented viewpoints are summarized and some perspectives that open up for the pneumatological science drawn. We think that it is extremely important to make a constant reflection of the Comforter, as it may help us to understand the processes taking place in the world and the man, in the Church and the culture.

Streszczenie i tł.: Autor



Ks. dr Tomasz Szyszka SVD

PRZYCZYNY ORAZ SPOSOBY ZARADZANIA SYTUACJOM KRYZYSOWYM W SYSTEMIE REDUKCJI JEZUICKICH W MAYNAS

Słowo wstępne

Inicjatywa ewangelizacyjno-misyjna Towarzystwa Jezusowego w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego jest doniosłym przykładem sprawnej organizacji, ale też wielkiej determinacji w dążeniu do realizowania wytyczonych sobie celów. Znaczącym przykładem tego stanu rzeczy jest system tzw. redukcji jezuickich (wiosek misyjnych). Zaczęły one powstawać na początku XVII wieku w Paragwaju (1610), a w późniejszych dekadach również w Maynas (Amazonia) oraz w Mojos (1672) i Chiquitos (1692) na terenach dzisiejszej Boliwii.

Nawet pobieżne spojrzenie na problematykę kryzysu w kontekście misjonarzy pracujących w redukcjach jezuickich w Maynas oraz przyjrzenie się niektórym tylko aspektom tejże problematyki może być wielce pomocne w zrozumieniu wielkości dzieła, jakiego podjęli się jezuici w ramach systemu zakładania i utrzymywania wiosek misyjnych na obszarze pogranicza pomiędzy Koroną Hiszpańską a Portugalską w Ameryce Południowej.

Większość opracowań dotyczących pracy misyjnej w redukcjach jezuickich w Ameryce Łacińskiej koncentruje się na osiągnięciach cywilizacyjno-ewangelizacyjnych, dotyczących powstawania i funkcjonowania wiosek misyjnych, katechizowania Indian za pomocą muzyki, śpiewu i sztuki, budowy pięknych kościołów, czy też całych kompleksów wiosek misyjnych¹. Stosunkowo niewiele miejsca poświęca się na omówienie wielorakich trudności i wyzwań, w tym różnorakich kryzysów, jakie przeżywali jezuiccy misjonarze.

1. POTENCJALNE PRZYCZYNY SYTUACJI KRYZYSOWYCH W ŻYCIU MISJONARZY W MAYNAS

Długa jest lista trudności i niekorzystnych uwarunkowań, które nierzadko były przyczyną poważnych sytuacji kryzysowych, jakim musieli stawić czoła jezuici w realizacji projektu redukcyjnego w Maynas². Były to przyczyny o charakterze:

- geograficzno-klimatycznym (olbrzymie, trudno dostępne obszary oraz klimat tropikalny);

¹ Por. A. Trento, *El paraíso en el Paraguay. Reducciones jesuíticas*, San Rafael 2007; J. Gać, *Raj utracony. Śladami chrześcijaństwa. Pierwsze misje jezuitów w Ameryce*, Kraków 2006.

² J. Moreno Egas, *Estudio introductorio*, w: *Radiografía de la piedra. Los jesuitas y su templo en Quito*, J. Moreno Egas (red.), Quito 2008, s. 19.

- społeczno-politycznym (polityka konkwisty i encomiendy, niewolnictwo, wojny);
- kulturowo-antropologicznym (liczne i bardzo zróżnicowane pod względem kulturowym ludy autochtoniczne, żyjące w rozproszeniu, posługujące się zróżnicowanymi językami, żyjące na różnych poziomach rozwoju i kontaktu z otoczeniem);
- religijnym (odrębny i zróżnicowany światopogląd Indian, trudności w zrozumieniu prawd chrześcijańskich, opory w przyjmowaniu i praktykowaniu zasad moralności chrześcijańskiej);
- psychologiczno-duchowym (samotność, poczucie opuszczenia i bezsensowności, choroby, niebezpieczeństwo ze strony Indian oraz przyrody, brak życia wspólnotowego).

Jezuici podjęli się zatem niezwykle trudnej pracy misyjnej pośród Indian z lasów tropikalnych, wymagającej wielkiej zaradności i przedsiębiorczości. Środowisko klimatyczno-geograficzne stawiało przed misjonarzami niekiedy aż nazbyt wygórowane wymagania odnośnie do kondycji fizycznej, zdrowia oraz odporności psychicznej. Tropikalny klimat (wysoka wilgotność, brak możliwości przechowywania produktów spożywczych; szybkie niszczenie się rzeczy i odzieży oraz obuwia), jak również tropikalna fauna i flora (komary, pająki, skorpiony, węże i żmije, mrówki i termyty, grzyby i pleśnie) oraz monotonna dieta (juka, kukurydza, banany, ananasy) były przyczyną licznych chorób, które osłabiały albo wręcz śmiertelnie wycieńczały misjonarzy³. W nie mniejszym stopniu uwarunkowania społeczno-kulturowe wymuszały na jezuitach wiele trudu związanego z poznawaniem tychże kultur, uczenia się kilku języków indiańskich. Wymagały również wielkiej mądrości w rozeznawaniu bieżących sytuacji oraz odporności na ciągły stres. Misjonarze byli wystawieni na cały szereg czynników godzących w ich zdrowie fizyczne, psychiczne oraz duchowe. Byli oni niemal na co dzień konfrontowani z sytuacjami losowymi, nieprzewidywalnymi, w których musieli się odnaleźć, jak chociażby fakt, kiedy to w roku 1749 spalił się kościół w Santiago de la Laguna oraz większa część wioski, w tym główne archiwum misji. Nie tylko przepadły liczne dokumenty dotyczące działalności misyjnej na tym obszarze, lecz trzeba było odbudować wioskę i misję. Można bez przesady stwierdzić, że misjonarze pracujący w górnej Amazonii znajdowali się niejako w stanie permanentnego zagrożenia, a to za sprawą różnorodnych sytuacji kryzysowych.

³ F. Figueroa, *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, Iquitos 1985, s. 272-274.

1.1. Wymóg dyspozycyjności i operatywności

Wydaje się czymś zupełnie normalnym i oczywistym, że misjonarze realizując swoją misję wśród ludności autochtonicznej Amazonii byli na co dzień konfrontowani z trudnymi wyborami co do bezpośrednich (bieżących) celów i metod pracy w danym momencie, na konkretnym obszarze. I tak w drugiej połowie XVII wieku jezuita Lucas de la Cueva rozpoczął pracę misyjną pomiędzy Indianami Oas. W środowisku bardzo niekorzystnym dla zdrowia oraz w zagrożeniu ze strony Indian spędził trzy lata. Ten trudny okres pozwolił mu nie tylko na rozwinięcie pracy misyjnej wśród Indian Oas, lecz także na nawiązanie kontaktów z wojowniczymi Indianami Gayes i Avijiras. Od jego zaangażowania, odwagi i determinacji zależała ilość wiosek misyjnych na tym obszarze. Misjonarze musieli zmagać się z podejmowaniem śmiałych rozstrzygnięć, zdając sobie sprawę, że wiele z nich ma dalekosiężne i nieodwołalne konsekwencje. Stawali przed koniecznością podejmowania ostatecznych werdyktów, gdzie w grę wchodziło ich życie oraz życie Indian. Najtragiczniejszym dowodem na ciągle grożące niebezpieczeństwo były zabójstwa misjonarzy. W roku 1666 Indianie Cocamas pod przewodnictwem swego kacyka wyruszyli znad rzeki Ukayali w kierunku redukcji Santa María de Huallaga nad rzeką Huallaga, gdzie zamierzali zabić pracującego tam ojca Tomasza Majano⁴. Po drodze doszło do przypadkowego spotkania Indian Cocamas z ojcem Francisco Figueroa, który pełnił wówczas funkcję przełożonego misji i był w drodze do Santa Maria de Huallaga. Ojciec Figueroa dobił do brzegu, gdzie napotkał grupę około 100 Indian. Nawiązał z nimi kontakt, chcąc się dowiedzieć, skąd są i dlaczego znajdują się właśnie w tym miejscu. Indianie zaatakowali jezuitę, zabili go razami pałek, a następnie zabili całą grupę Indian, która towarzyszyła misjonarzowi. Jezuitę odcięli głowę i zabrali ją jako trofeum, zaś jego ciało zjedli. Ci sami Indianie Cocamas popłynęli dalej do wioski Jeveros, gdzie dokonali kolejnej rzezi i zniszczeń, zabijając czterdziestu czterech tamtejszych Indian⁵.

Praca misyjna jezuitów w ramach systemu redukcyjnego w Maynas ukazuje bardzo wyraziście, że misjonarze musieli liczyć się z wieloma niepowodzeniami oraz dotkliwymi porażkami, rozpoczynając od nowa zakładanie wiosek, budowanie wspólnoty wioskowej, katechizację. W roku 1745 zginął nad rzeką Napo z rąk Indian Payaguas ojciec Francisco del Real⁶. Indianie wtargnęli do jego domu i zabili go, spalili kościół wraz z całą wioską i uciekli do lasu. Zabicie tego

⁴ L. García, *Historia de las Misiones en la Amazonina Ecuatoriana*, Quito 1985, s. 54, 139; W. Espinoza Soriano, *Amazonia del Perú. Historia de la Gobernación y Comandancia General de Maynas (Hoy Regiones de Loreto, San Martín, Ucayali y Provincia de Condoracacui). Del siglo XV a la primera mitad del siglo XIX*, Lima 2006, s. 198-190.

⁵ Ojciec Francisco de Figueroa pracował na misjach 24 lata i jest autorem ważkiego dzieła *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, opisującego tamtejsze misje.

⁶ J.F. Heredia, *La Antigua provincia de Quito de la Compañía de Jesús y sus Misiones entre los infieles. Resumen sincrónico de su historia*, Quito 2001, s. 71; J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas. Spanische Herrschaft und Mission in der Grenzprovinz Maynas 1619-1768*, Stuttgart 2000, s. 65.

misjonarza spowodowało rozpad aż ośmiu redukcji, ponieważ Indianie ze strachu przed ekspedycją karną Hiszpanów wycofali się w dalekie i niedostępne miejsca. Dopiero po pewnym czasie i z wielkim nakładem sił, udało się na nowo zgromadzić zbiegłych Indian w wioskach misyjnych⁷.

Jak wyglądały ówczesne niedogodności podróżowania, przedstawia jeden z misjonarzy, opisując podróż ojca Raimundo de Santa Cruz wraz grupą Indian znad rzeki Huallaga do Quito. Misjonarz wybrał kilkudziesięciu neofitów spośród Indian Cocamas, Mayorumas, Auganos i Jeveros. Ekspedycja ta wyruszyła z Santa Maria del Huallaga na łodziach, kierując się najpierw ku rzece Marañon. Po ośmiu dniach grupa dotarła do ujścia rzeki Napo. Płynąc w górę rzeki, po czterdziestu dniach dotarli do osady Puerto Napo. Następnie przez miejscowości Archidona i Baeza podążali w kierunku Guápulo, aby dotrzeć do Quito⁸. Podróż ta trwała w jedną stronę ponad 2 miesiące, nie wspominając innych trudów oraz licznych niebezpieczeństw.

1.2. Obciążenie psychiczne i duchowe

Oznaki kryzysu pojawiały się również na płaszczyźnie życia duchowego misjonarzy, co było spowodowane przedłużającą się samotnością. Ojciec F. J. Zaphyris pisze, że to odległości powodują, że misjonarz nie ma możliwości regularnego korzystania z sakramentu pokuty. Pozostaje zupełnie sam w przypadku choroby, a nawet śmierci. Wezwanie i przybycie innego misjonarza może trwać nawet tygodniami. Tak więc zdarzało się, że misjonarze umierali w samotności, zaś informacja o śmierci docierała do współbraci po wielu tygodniach albo miesiącach⁹. Dlatego ojciec Zephyries stwierdza, że „życie misjonarza nad Marañon jest bardziej uciążliwe niż jego śmierć. Jedyną pociechą jest codzienna Msza święta”¹⁰.

Poczucie stałej niepewności co do przyszłości wymagało od jezuitów wielkiego hartu ducha oraz wewnętrznej duchowej równowagi. Wiele wskazuje na to, że wielokrotnie powtarzające się negatywne doświadczenia wystawiały ich siły psychiczne oraz wiarę na wielką próbę. Jezuita zdawali sobie doskonale sprawę z faktu, że sytuacje krytyczne, czyli okoliczności wywołujące stany kryzysowe, są niejako wpisane ich powołanie i posłanie misyjne. Dlatego też, będąc ludźmi wszechstronnie wykształconymi, dążyli do tego, aby na ile to możliwe przeciwdziałać, zaradzać sytuacjom kryzysowym albo minimalizować ich negatywne skutki.

⁷ L. García, *Historia de las Misiones*, op. cit., s. 172.

⁸ J.F. Heredia, *La Antigua provincia*, op. cit., s. 32.

⁹ Carta del padre Francisco Javier Zephyris, z 1725, w: M. Mattehi, *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*, tercera parte: 1724-1735, Santiago 1968-1969, „Anales de la facultat de Teología” 20, cuaderno 4, nr 45, s. 189; P. Downes, *Jesuitas en la Amazonía: experiencias de Brasil y Quito*, w: J. Moreno Egas (red.), *Radiografía de la piedra*, op. cit., s. 94.

¹⁰ *Idem*, s. 190.

2. WPŁYW CZYNNIKÓW ZEWNĘTRZNYCH NA SYTUACJE KRYZYSOWE

2.1. Trudności i sytuacje kryzysowe o podłożu społeczno-gospodarczym

Konfliktogennym czynnikiem były warunki polityczno-gospodarcze, w jakich jezuici tworzyli system redukcyjny. Hiszpanie – konkwistadorzy, a później Hiszpanie – kolonizatorzy dążyli do jak najszybszego wzbogacenia się kosztem taniej pracy Indian. Stąd też systemy ekonomiczne narzucone przemocą Indianom były przyczyną ciągłych napięć i konfliktów. Jezuici, po części korzystając z możliwości, jakie dawał im system kolonialny i protekcji, jaką otrzymywali od Białych, dążyli jednak do zapewnienia ochrony Indian przed bezwzględny wyzyskiem *encomenderos* oraz przed portugalskimi łowcami niewolników. Takie sytuacje powodowały, że misjonarze nierzadko byli skonfliktowani z Hiszpanami, zaś ze strony samych Indian też nie mogli liczyć na całkowite zrozumienie. Przykładem ilustrującym owe zawile powiązania jest historia Indian Oas z roku 1677. Po śmierci misjonarza Estebana Caicedo upadła cała wioska misyjna. Stało się to za sprawą *encomenderos*, którzy bezlitośnie wykorzystywali Indian, pozbawionych chwilowo opieki misjonarzy. Dlatego też Indianie zniszczyli wioskę i przenieśli się do lasu, zrywając relacje ze światem Białych. W tym samym roku (1677) zginął z ręki zbiegłego przed wymiarem sprawiedliwości mulata przełożony misji jezuickiej, ojciec Augustín Hurtado. Przyczyną konfliktu było zwrócenie mu uwagi przez misjonarza na niewłaściwe zachowanie w wiosce misyjnej. Indianie Gaes okrutnie się zemścili, ćwiartując mordercę jezuity na żywo. Jednakże trzydzieści lat później, w roku 1707, zginął z rąk tychże Indian Gaes ojciec Nicolas Durango. Tym razem powodem wzburzenia Indian była zbyt autorytatywna forma prowadzenia misji. Po zamordowaniu misjonarza Indianie spalili całą wioskę i kilka tysięcy Indian uciekło w kierunku rzeki Curaray¹¹.

Przykłady te wskazują, że okoliczności, w jakich przyszło pracować jezuitom w Maynas były bardzo konfliktowe, co prowadziło do powtarzających się sytuacji kryzysowych na poziomie jezuici – Hiszpanie oraz misjonarze – Indianie. Jezuici ofiarnie pracowali pośród Indian, ale musieli odnajdywać się w złożonym układzie napiętych stosunków z konkwistadorami. Hiszpanie z jednej strony umożliwiali pracę jezuitów z Indianami, ale jednocześnie stosowanymi metodami i środkami bezwzględnego podporządkowania sobie Indian skutecznie utrudniali efektywną pracę misyjną na rzecz autentycznego ich nawrócenia. Wielkim nieporozumieniem była na przykład wyprawa sześćdziesięciu żołnierzy i ośmiuset wojowników indiańskich przeciwko Indianom Jívaros znad rzeki Santiago i Morona w roku 1691¹². W tej wyprawie musiał wziąć udział ojciec Enrique Richter. Przedsięwzięcie to miało na celu spacyfikowanie Indian,

¹¹ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas, op. cit.*, s. 64.

¹² L. García, *Historia de las Misiones, op. cit.*, s. 145-146.

podporządkowanie ich koronie hiszpańskiej oraz schrystianizowanie. Wyprawa trwała dwa lata. Po powrocie ojca Richtera do wioski Santísima Trinidad de Cuvivos w roku 1695 wiele się zmieniło. Dotychczas przyjaźnie nastawieni Indianie przestali okazywać mu zaufanie i stali się bardziej krnąbrni. W końcu go zabito.

Indianie z ograniczoną dozą ufności nawiązywali pełniejszy kontakt z misjonarzami. Sytuacja wyzysku, strachu, zmarginalizowania, zniewolenia i upokorzenia Indian, był bardzo niekorzystna dla przedsięwzięć ewangelizacyjnych ze strony jezuitów. Jezuita Francisco de Figueroa pisał, już podczas pierwszych kontaktów Hiszpanów z Indianami, że mieszkańcy lasów tropikalnych przeżywali traumę: „W sposób szczególny huk arkebuzerów, zapach prochu i strach przed kulami, powoduje zmiany w ich nastrojach do tego stopnia, że zaczynają chorować”¹³.

Niejako punktami szczytowymi dosyć częstych momentów kryzysowych na płaszczyźnie kontaktów pomiędzy jezuitami i Indianami były rewolty i rozruchy wywoływane przez Indian, jak również ucieczki do lasu, niszczenie założonych osiedli. Z powodu występujących napięć, niszczone i zaprzepaszczone wszystko, co jezuita zdolał z tak wielkim trudem i przy nakładzie wielu środków wypracować i osiągnąć. Tragicznym przykładem jest los ojca Pedra Suáreza Guerra z roku 1667 w wiosce Indian Avijiras. Praca misjonarza spowodowała tak wielkie niezadowolenie i oburzenie Indian, że wszczęli bunt przeciwko misjonarzowi, zniszczyli całą wioskę i wycofali się do lasu. Dziesięć lat później, w roku 1676, wyruszyła z Borja hiszpańska ekspedycja karna w celu ukarania Indian. Powieszono sześciu Indian, którzy najbardziej byli zaangażowani w rebelię.

Nieco wcześniej, bo w roku 1663, również Indianie Cocamas znad rzeki Ukayali podjęli proceder nękania Hiszpanów¹⁴. Rok później jedna z grup Indian wtargnęła na rzekę Pastaza, gdzie zabito 6 Hiszpanów oraz licznych Indian ewangelizowanych przez jezuitów. Do tego powstania przeciwko Hiszpanom przyłączyły się jeszcze inne grupy, w tym Mayorunas, Roamaynas, Chamicuros. Indianie grozili też pracującym wśród nich misjonarzom w wiosce Santa María de Ukayali, zmuszając ich do opuszczenia tych terenów. Należy dodać, że do wybuchu rebelii Cocamas przyczynili się Hiszpanie oraz jeden z młodych misjonarzy, który mało roztropnie, ale za to bardzo dobitnie wypominał Indianom ich złe nawyki oraz obstawanie przy złych (pogańskich) zwyczajach. Po początkowych zgrzytach, niezadowolenie przekształciło się w krwawą rebelię.

W roku 1641 została wydana ustawa królewska, która nakazywała podjęcie wysiłków w celu podporządkowania Koronie Hiszpańskiej obszarów górnej Amazonii¹⁵. W uproszczeniu można powiedzieć, że zadanie jezuitów polegało między innymi na zagospodarowaniu nieprzebytych obszarów Maynas, zdobytych przez Hiszpanów orężem. Tym samym jezuita pełnili rolę stróżów obszarów

¹³ F. Figueroa, *Informes*, op. cit., s. 250.

¹⁴ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 53; W. Espinoza Soriano, *Amazonia del Perú*, op. cit., s. 188-190.

¹⁵ *Idem*, s. 191-193.

granicznych przez długi okres w bliżej niesprecyzowanej strefie granicznej pomiędzy Koroną Hiszpańską i Portugalską. Jednak bezpośrednie zaangażowanie Indian w walki pomiędzy europejskimi koronami wydaje się wielkim nadużyciem ze strony władz administracyjnych. Misjonarzy stawiało to w sytuacji mało dogodnej względem Indian.

2.2. Perturbacje i sytuacje kryzysowe o charakterze kulturowo-religijnym

Wielkim wyzwaniem dla misjonarzy w Maynas było niwelowanie napięć i konfliktów na poziomie kulturowym pomiędzy ewangelizowanymi i ewangelizującymi. Pułapki kulturowe spowodowane różnicami kulturowymi powodowały nader częste obustronne niezrozumienia i nieporozumienia, ale też niechęć, a nawet oznaki jawnej wrogości ze strony Indian oraz poczucie wyizolowania ze strony misjonarzy¹⁶. Obydwie strony, zwłaszcza w początkowym okresie chrystianizacji, posługiwały się bardzo odrębnymi wizjami świata i postrzegania rzeczywistości, co powodowało liczne nieporozumienia. Nie ulega wątpliwości, że przyczyną wielu napięć, które nierzadko przeradzały się w zaostrzające sytuacje kryzysowe były źle określone oczekiwania i nadzieje, tak ze strony misjonarzy, jak i samych Indian.

Osiedlanie Indian w jednym miejscu nie było łatwe, ponieważ były to ludy zbieracko-łowieckie, które nie miały tradycji osiedlania się na jednym miejscu, uprawiania roli czy też hodowania zwierząt¹⁷. Indianie zamieszkiwali w wioskach zakładanych przez jezuitów, jeżeli widzieli w tym wymierne korzyści dla siebie (ochrona, cenne prezenty), ale opuszczali te osiedla, kiedy tracili motywację do prowadzenia osiadłego trybu życia. Jezuita podejmowali też próby osiedlenia kilku różnorodnych grup etnicznych w jednej wiosce, co stawało się przyczyną wielu kontrowersji. Próba zaradzenia było stworzenie osobnych części w obrębie jednej wioski albo tworzenie osobnych wiosek oddalonych od siebie o kilka kilometrów, jednakże składających się na jedną redukcję. Z tego też powodu wioski Maynas nie były kompleksowymi wioskami w pełnym tego słowa znaczeniu, ale składały się kilku osad rozproszonych wokół wioski centralnej. Wielkim problemem była ciągła rywalizacja i brak zaufania pomiędzy poszczególnymi grupami indiańskimi w wiosce.

Jezuici wypracowali metodę obdarowywania Indian podarunkami. Chcieli w ten sposób ułatwić sobie nawiązywanie kontaktów, zainteresowanie ze strony Indian, jak również ich przychyłność¹⁸. Indianie bardzo chętnie przyjmowali wszelkie dary od misjonarzy, ale trudno jednoznacznie powiedzieć, czy metoda ta przyniosła oczekiwane rezultaty. Indianie bowiem przyzwyczaili się do

¹⁶ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 238-239; M.J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 217, 368, 404.

¹⁷ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 203-209.

¹⁸ M.J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 237; J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s., 261-262.

otrzymywania prezentów np. od narzędzi metalowych, takich jak siekiery, haczki, a nawet się od nich w pewnym stopniu uzależnili. Powodowało to liczne mniejsze lub większe napięcia. Niektóre z nich przekształcały się w niekorzystne dla misji sytuacje kryzysowe. Brak przekazywanych darów odczytywano nierzadko jako brak przychylności albo nawet złośliwość misjonarzy. Indianie się oburzali i niejednokrotnie zrywali kontakt i współpracę z misjonarzami.

O. Yensque w roku 1761 miał poważne kłopoty z Indianami, ponieważ nie miał wystarczającej ilości narzędzi i Indianie opuścili go¹⁹. Popęłił on rażący błąd polegający na tym, że faworyzował jedną grupę Indian, obdarowując ich prezentami. Dlatego też inni Indianie opuścili go i pozostawili samego pośród Indian Iquitos. Uriarte stwierdza, że dzięki prezentom Indianie znoszą nawet ciężar nauczania chrześcijańskiego oraz mitem²⁰. W początkowym okresie kontaktów Indianie uczestniczyli co prawda w nauczaniu katechizmu, ale wymagali od misjonarzy wynagrodzenia za swoją obecność. Uriarte pisał: „Kiedy Indianin czuje, że nic nie otrzyma, nie poświęca więcej swojej uwagi albo nawet zaraz wycofuje się do lasu”²¹. Indianie prowadzili swoistego rodzaju grę z misjonarzami. Przychodzili do misji, obiecywali pozostanie we wiosce, zaś po pewnym czasie wioskę opuszczali.

Tym samym misjonarze stali się poniekąd zakładnikami swojej metody. Sprowadzenie większej ilości darów było trudnym przedsięwzięciem logistycznym. Wszelkie wytwory cywilizacji zachodniej były dostępne dla misjonarzy w Maynas tylko w Quito. Sprowadzenie darów do wiosek misyjnych wymagało wielkiego nakładu finansowego (zakup i kosztu transportu) oraz olbrzymiej determinacji i dobrej organizacji transportu. Należało bowiem pokonać w drodze z Maynas do Quito, jak również w drodze powrotnej wysokie Andy oraz przepłynąć dziesiątki albo setki kilometrów łodziami. Tak więc metoda darów dla Indian stawała się nierzadko źródłem frustracji i zarzewiem nieoczekiwanych konfliktów.

Niedostarczenie narzędzi albo ich odebranie Indianom, też stawało się przyczyną wielu nieporozumień, a nawet tragicznych konfliktów. Niektórzy misjonarze bowiem żądali od Indian zwrotu narzędzi. Część ojców musiało ratować się ucieczką przed rebeliami²². Podobne trudności przeżył o. Richter pośród Indian Cunibos. Wyruszył on z Indianami na wyprawę wojskową przeciwko Jívaros (1692-1695), ale musiał ich wynagrodzić, opłacić metalowymi narzędziami. Z braku obiecanych narzędzi oraz innych okoliczności wybuchła w roku 1695 rebelia, która zniszczyła rozpoczęte dzieło misyjne. Misjonarze starli się z całych sił zaradzić tym problemom, ale nie zawsze to było możliwe.

¹⁹ M.J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 287.

²⁰ P. Maroni, *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques del dicho río, escribidas por los años de 1738 un misionero de la misma compañía*, J.P. Chaumeil (red.), Iquitos 1988, s. 387; J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 262; M.J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 287.

²¹ M.J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s., 118-119.

²² M.J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 299; J. Chantre y Herrera, *Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español, 1637-1767*. (1793), Madrid 1901, s. 392 nn.

Metoda prezentów ilustruje wyraźnie, że sytuacje kryzysowe w relacjach misjonarzy – Indianie były powodowane poczuciem obustronnej obcości oraz silnego obustronnego niezrozumienia na płaszczyźnie kulturowej. Dobitnie wyraża to ojciec Juana Magnín, gdy stwierdzał, że Indianie z natury są bardzo łaśni na dary i nie docierają do nich argumenty racjonalne, jakimi posługują się misjonarze²³. Zaś jezuita Enrique Richter pracujący w Laguna pisał, że metalowe narzędzia są dla Indian cenniejsze od złota. Podaje przykład, jakie znaczenie przypisywali Indianie np. siekierze. „Pewnego dnia przyszedł do ojca Lucero pewien Indianin i powiedział: Weź proszę jako mój dar dla ciebie mojego syna, a ty mi podaruj siekiere albo motykę. Zaskoczony misjonarz podjął próbę wytłumaczenia temu Indianinowi, że każdy człowiek ma wielką wartość sam w sobie oraz że nie może zamienić syna na jakieś narzędzie. Indianin ów z niecierpliwością wysłuchał tłumaczenia misjonarza i odpowiedział: dzieci mogą spłodzić bez ograniczeń, ale nigdy siekiery”²⁴.

2.3. Konfliktogeny charakter metodologii pracy misyjnej

Przyczyn sytuacji krytycznych i kryzysowych, jak to zostało zauważone wyżej, było bardzo wiele i miały różnorodną naturę, począwszy od uwarunkowań przyrodniczo-klimatycznych, społeczno-kulturowych, po trudności wynikające z charakteru działalności misyjnej i przyjętych strategii misyjnych. Jezuita wychodzi z założenia, że ich praca misyjna musi być realizowana w oparciu o dwa dopełniające się aspekty: cywilizacyjny oraz ewangelizacyjny. Jezuita byli zwolennikami i protagonistami kultury redukcyjnej, co determinowało dynamikę oraz charakter ich pracy misyjnej. Konkretnym wymiarem tego procesu ‘kultury redukcyjnej’ była polityka cywilizacyjna, czyli osiedleńcza, urbanizacyjna, architektoniczna, edukacyjna, gospodarcza, artystyczna. Wszystkie te elementy przekładały się w większym lub w mniejszym stopniu na charakter pracy ewangelizacyjnej. Jezuita wychodzili bowiem z założenia, że prymitywnych Indian należało cywilizować i roztaczać nad nimi szczególną opiekę, tak aby doprowadzić ich do bycia ludźmi cywilizowanymi – zdolnymi do życia według reguł kultury wyższej. Nie dziwi zatem opis jednego z misjonarzy z Maynas, który pisał, że głównym zadaniem nie jest nic innego, jak wydobyć tych brutalnych ludzi z ich lasów i uczynić z nich ludzi zdolnych oraz przystosowanych do życia rozumnego i socjalnego, czyniąc tym samym z tych dzikich ludzi, nowych chrześcijan.

Uważano wówczas, że dla dobra samych Indian można ich przymuszać do osiadłego trybu życia w ramach wioski misyjnej, a tym samym w pewnym stopniu

²³ J. Magnín, *Descripción de la provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito*, Quito 1988, s. 190; P. Downes, *Jesuitas en la Amazonía*, op. cit., s. 66.

²⁴ *Carta del Enrique Richter al padre Emmanuel de Boye, de Santiago de Laguna, el 1 de enero 1686*, w: M. Matthei, *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica*, primera parte: 1680-1699, Santiago 1968-1969, „Anales de la facultat de Teología” 20, cuaderno 4, nr 10, s. 193-194; P. Downes, *Jesuitas en la Amazonía*, op. cit., s. 66.

stosować przymus w osiedlaniu, edukacji i przyjmowaniu zwyczajów kultury zachodniej. Kolektywne prace na rzecz utrzymania redukcji obejmowały wspólny połów ryb, praca na polach, uprawa roli i hodowla. Otrzymane nadwyżki, misjonarze przeznaczali na rozbudowę wiosek, na budowę oraz wystrój kościołów, zabezpieczenie potrzebujących Indian (chorych, sierot), wspieranie innych grup, które znalazły się w potrzebie (głód, epidemie). Indianie z Amazonii nie okazali jednak wielkiego zainteresowania wiarą chrześcijańską, ani nie dążyli do mocniejszego zintegrowania się ze światem i kulturą misjonarzy. Bardzo często zdarzało się, że kiedy misjonarz był zmuszony opuścić założoną wioskę, Indianie wykorzystywali jego nieobecność, aby również ją opuścić. Tym samym jezuici wiele razy musieli rozpoczynać od nowa: poszukiwać Indian i nakłaniać do ponownego osiedlenia się w wioskach. Taki stan rzeczy, trudny do zaakceptowania przez misjonarzy, skłaniał ich niejednokrotnie do zmiany metody pracy misyjnej. Rezygnowano z misji bez wsparcia militarnego na rzecz misji aparatu kolonialnego. Chodziło bowiem o zaprowadzenie porządku i dyscypliny.

Misjonarze, jak również Indianie potrzebowali czasu, aby dokonały się też zmiany na płaszczyźnie rytuałów, takich jak tatuaże i malowanie ciała; zniekształcania czaszek dzieci; robienie dziur w wargach, nosie i uszach; polowania na ludzi i pomniejszanie czaszek ludzkich; rytuałów pogrzebowych (chowania zmarłych w domu albo rytualnego zjadania zmarłych)²⁵; rytualnego używania alkoholu i narkotyków; poligamii; zabijania kalekich dzieci oraz bliźniaków. Misjonarze nie byli w stanie w krótkim czasie wykorzenić tych i innych zwyczajów. Indianie zaś przeciwstawiali się wszelkim próbom ingerencji ze strony misjonarzy. Zagrożeni agresywnością oraz uporem Indian, jak również możliwością odejścia Indian z redukcji, misjonarze musieli pewne rzeczy tolerować, ale starali się mieć nad nimi kontrolę. Misjonarze wobec Indian przyjmowali postawę paternalizmu. Uważali za stosowne karanie Indian za wszelkie występki, aby w ten sposób ich wychowywać, tak jak 'rodzic wychowuje swoje dzieci'. Kary cielesne były postrzegane jako jeden z ważkich elementów wychowania i ewangelizowania. Kary nie wymierzali nigdy sami misjonarze (areszt, biczowanie, pręgierz, wypędzenie z wioski), ale zajmowali się tym obecni w wiosce biali kolonizatorzy albo też wyznaczeni do tego celu Indianie. Wszystkie te elementy, tak istotne dla funkcjonowania redukcji, były jednocześnie zarzewiem konfliktów oraz źródłem sytuacji kryzysowych.

2.4. Problemy i sytuacje kryzysowe natury zdrowotnej

Na olbrzymim obszarze Maynas, jezuici musieli się zmierzyć z wielką różnorodnością etniczną tamtejszych ludów autochtonicznych. Nie ma jednolitych danych co do liczebności Indian²⁶. Jedni kronikarze, jak np. Cantre i Herrera, podają, że w roku 1656 Indian było siedemdziesiąt pięć tysięcy, zaś Velasco mówi

²⁵ J.M. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 173 n.

²⁶ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 193-203.

o pięćdziesięciu sześciu tysiącach w roku 1663 i stu tysiącach w roku 1680. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że liczba mieszkańców poszczególnych redukcji i wiosek ulegała ciągłym zmianom. Powodem takich raptownych zmian w wielkim stopniu były epidemie i choroby, które dziesiątkowały Indian. Również z opisu o Lucero z roku 1663 wynika, że po dwudziestusześciu latach istnienia misji Maynas w szesnastu wioskach żyło około sto tysięcy Indian. Należy mieć na uwadze, że pierwsza wielka epidemia z roku 1660 kosztowała życie czterdzieści cztery tysiące osób. Dwadzieścia lat później, tj. w roku 1680, wybuchła kolejna epidemia ospy (w górnym biegu Huallaga), podczas której umarło sześćdziesiąt sześć tysięcy Indian. Jednakże najstraszniejsza epidemia miała miejsce w roku 1749, która doprowadziła do prawie całkowitego wyludnienia wiosek misyjnych. Nie mniejsze spustoszenie wywołała epidemia z roku 1756, w wyniku której wymarła sześćo tysięczna wioska Santiago de la Laguna²⁷. Dodatkowo rok później (1757) plaga gąsienic zniszczyła pola i zasiewy Indian Cocamas, Jitipos, Aguanos i Chamicuros²⁸. Epidemie, choroby i plagi oraz kataklizmy powodowały zanik populacji indiańskich, co stawiało niekiedy pod znakiem zapytania celowość dalszego zaangażowania misyjnego.

Również sami misjonarze byli bezpośrednio wystawieni na wiele niebezpieczeństw, tak podczas przemieszczania się łodziami, jak i podczas poruszania się po lądzie. Wędrówka przez las tropikalny była trudna, niebezpieczna i ryzykowna. Misjonarze musieli przedzierać się przez bagna, forsować rzeki. Byli zmuszeni poruszać się zazwyczaj w brudnych i wilgotnych sutannach. Środowisko leśne stwarzało niebezpieczeństwo ataku dzikich zwierząt i stałego kontaktu z plagą robactwa. Nie trudno było o skaleczenia, które w tym klimacie trudno się goiły²⁹. Przewlekłe stany chorobowe nie tylko utrudniały pracę, ale były też przyczyną zmęczenia i frustracji.

4. Zarządzanie sytuacjom kryzysowym w Maynas

Aby zaradzić licznym i niełatwym wyzwaniom pracy misyjnej w Maynas, przełożeni Towarzystwa Jezusowego kierowali się kilkoma restrykcyjnymi kryteriami³⁰. Akcent został położony na dobór odpowiednich kandydatów na misjonarzy. Wybierano ludzi o mocnym charakterze oraz dojrzałej duchowości misyjnej. Kolejnym aspektem była przemyślana i rozważna, ale też permanentnie ewaluowana organizacja pracy misyjnej i metodologia zaangażowania misyjnego. Brano pod uwagę zdolności intelektualne oraz wytrzymałość psychiczną. Nie wahano się w razie potrzeby odwoływać misjonarzy, których rzeczywistość misyjna przerastała³¹.

²⁷ J.F. Heredia, *La Antigua provincia*, op. cit., s. 72.

²⁸ *Idem*, s. 76.

²⁹ F. Figueroa, *Informes*, op. cit., s. 275.

³⁰ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 237-239.

³¹ M.J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 114.

Oczekiwanie w stosunku do misjonarzy w Maynas były dosyć jasno określone³². Oczekiwano od nich pełnego poświęcenia i całkowitego zaangażowania w pracę misyjną. Nie wykluczano też konieczności złożenia ofiary z życia, czyli gotowości na męczeństwo. Nie dziwi zatem fakt, że wielu misjonarzy uważało się za „żołnierzy Jezusa”, którzy idą na misję, aby oddać życie za wiarę. Motywacja religijna u wielu misjonarzy była bardzo silna. Wiele jezuitów pisało w listach, że są gotowi umrzeć za wiarę pośród ewangelizowanych Indian³³.

Misjonarze byli postrzegani nie tylko jako głosiciele Ewangelii, ale też jako heroldzi cywilizacji. Dlatego wymagano od kandydatów na misjonarza w Maynas dobrego wykształcenia teologicznego, ale zarazem znajomości języka keczua³⁴ oraz gotowości uczenia się i posługiwania się innymi językami indiańskimi. Większość misjonarzy przeznaczonych do pracy w Maynas przygotowywała się do przyszłej pracy misyjnej w Quito³⁵. Przygotowania obejmowały nie tylko przygotowanie teologiczne, ale właśnie studium języka keczua. Znajomość tego języka była postrzegana jako punkt wyjścia dla przyszłej pracy misyjnej w Maynas.

Wymagano również dobrego wykształcenia technicznego, tak aby misjonarz był w stanie sam sobie poradzić z zakładaniem i utrzymaniem wiosek oraz realizacją potrzebnych prac budowlanych. Ważnym elementem przygotowań był kurs rzemiosła i rzeczy praktycznych. Pozwalało to misjonarzom na wykonywanie i podejmowanie z dala od centrów miejskich różnorodnych przedsięwzięć technicznych. W wioskach misyjnych, misjonarze sami pracowali fizycznie oraz uczyli Indian nowych dla nich rzemiosł. Tym samym od misjonarzy nie wymagano jedynie predyspozycji duchowych i intelektualnych, ale też technicznych i praktycznych.

Nie mniejsze znaczenie przypisywano osobistym predyspozycjom i zdolnościom znoszenia wielkich obciążeń fizycznych i psychicznych w obliczu niepowodzeń, przedłużającej się samotności, stanów chorobowych, jak również ataków melancholii i depresji³⁶. Wielkim wyzwaniem dla misjonarzy była właśnie samotność, spowodowana brakiem połączeń oraz wielkimi odległościami, które musieli pokonywać misjonarze³⁷. Jeden z niemieckich jezuitów pracujący w Maynas, w roku 1722 opisywał w liście do przełożonego prowincji niemieckiej trudności i niebezpieczeństwa w poruszaniu się po rzekach i po lądzie. Pisał, że łodzie, którymi się przemieszczają są słabe i kruche, zaś przed żarem słońca misjonarzy chroni tylko małe zadaszenie na środku łodzi. Łodzie te tak są wąskie, że nie pozwalają na wygodne siedzenie czy też wyciągnięcie nóg. Poza tym Indianie ciągle krzyczą, zachowują się głośno, co tylko wzmacnia

³² J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 238 n.

³³ M. J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 110; P. Maroni, *Noticias autenticas*, op. cit., s. 301; M. Rodríguez, *El descubrimiento del Marañón*, A. Durrill (red.), Madrid 1990, s. 576.

³⁴ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 224-228; F. Figueroa, *Informes*, op. cit., s. 307, 189.

³⁵ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 238.

³⁶ *Idem*, s. 238-239; M. Rodríguez, *El descubrimiento*, op. cit., s. 390, 402; M.J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 340, 421; J. Magnin, *Descripción de la provincia*, op. cit., s. 492.

³⁷ P. Downes, *Jesuitas en la Amazonía*, op. cit., s. 92-96.

zmęczenie podróży³⁸. Sytuacje takie były przyczyną, jak się to wówczas określało, melancholii, czyli stanów depresyjnych.

Ważkim aspektem organizacyjnym pracy misyjnej było zalecenie, aby misjonarze na, ile to możliwe, nie pracowali samotnie. Wg reguł zakonnych misjonarze powinni pracować w co najmniej dwu osobowych wspólnotach, ale w praktyce było to mało realne³⁹. Praca w oparciu o wspólnotę nie powodowała całkowitego wyeliminowania trudności albo niekorzystnych okoliczności, ale przynajmniej częściowe ich złagodzenie i zminimalizowanie.

Na przełożonych spoczywał obowiązek odwiedzania misjonarzy oraz utrzymywania z nimi kontaktu. Należy zauważyć, że zadanie to było stosunkowo dobrze wypełniane, zważywszy na olbrzymie odległości i trudności transportowe oraz inne niebezpieczeństwa. Na uwagę zasługuje roczna wizytacja ojca Andrésa de Zárate w roku 1737 wszystkich redukcji i misjonarzy nad rzekami Napo, Pastaza i Marañón⁴⁰.

Misjonarze mieli też obowiązek przygotowywania rocznych sprawozdań ze swojej działalności. Opisywali w nich nie tylko powodzenia i sukcesy, ale dzielili się też swoimi krytycznymi spostrzeżeniami oraz pisali o przeżywanych trudnościach i kryzysach⁴¹. Dokonywali subiektywnej, ale zazwyczaj dojrzałej oceny rzeczywistości misyjnej, poddając ją stałej ewaluacji. Ojciec Weigel pisał na przykład, że Indianie bardzo często nie przyjmują chrześcijańskich zwyczajów i praktyk, a jedynie je naśladują (małpują). Trudno zatem mówić o głębokiej wierze Indian i ich zachowaniach wynikających z wiary⁴².

Pielęgnowanie takiej postawy było bez wątpienia bardzo pomocne w stawianiu sobie ambitnych, ale zarazem realnych celów misyjnych w odniesieniu do pracy pośród Indian. Stąd też wiedza na temat trudności w pracy misyjnej oraz przeżywanych w Maynas różnorodnych kryzysów jest stosunkowo bogata i udokumentowana. Bogatym źródłem informacji są archiwa jezuickie w Quito oraz w Rzymie, jak również w nieco mniejszym stopniu archiwa w Iquitos oraz Limie. Jak można zorientować się z danych archiwalnych, pomimo tak wygórowanych kryteriów, wielu misjonarzy pracowało w Maynas stosunkowo krótko, co powodowało, że w misjach następowała ciągła rotacja personelu misyjnego. Wiele misjonarzy musiało się wycofać do Quito, aby odpocząć i podleczyć się. Wiele z tej grupy nie wróciło już do Maynas. W roku 1685 problem personelu misyjnego był

³⁸ P. Gastner, 1722, w: M. Matthei, *Cartsas e informes de misioneros jesuitas extrenjeros en Hispanoamérica*, op. cit., segunda parte, Santiago 1968-1969, „Anales de la facultad de Teología” 20, cuaderno 4, nr 10 s. 189.

³⁹ M.J. Uriarte, *Diario de un Misionero*, op. cit., s. 456.

⁴⁰ L. García, *Historia de las Misiones en la Amazonia Ecuatoriana*, Quito 1985, s. 155; W. Espinoza Soriano, *Amazonia del Perú*, op. cit., s. 262-263; P. Maroni, *Noticias autenticas*, op. cit., s. 419.

⁴¹ M.M. Marzal, *¿Las misiones jesuíticas, una utopía posible?*, w: *Un reino en la frontera. Las misiones jesuíticas en la América Colonial*, S. Negro, M. Marzal (red.), Lima 1999, s. 489-504.

⁴² J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 287.

tak drastyczny, że ówczesny prowincjał jezuitów z Quito zwrócił się o pozwolenie na przyjazd nowych misjonarzy z Europy.

Tylko nieliczni pracowali w Maynas całymi dekadami, 40% jezuitów pracowało nie dłużej niż pięć lat, zaś 23% nie dłużej dziesięć lat⁴³. Przyczyny rotacji były wielorakie, począwszy od naturalnej śmierci albo śmierci męczeńskiej, poprzez wyczerpanie i załamanie nerwowe, aż po opuszczenie misji z innych względów, np. przeniesienia do pracy w poza obszarem misyjnym. Kilka przykładów. Ojciec Bartolomé Pérez przebywał wśród Cacomas w roku 1652 raptem trzy miesiące, natomiast ojciec Gaspar Cujía dopiero po piętnastu latach pracy misyjnej w Maynas i po założeniu trzynastu wiosek misyjnych nad brzegami Marañon i Huallaga powrócił do Quito. W roku 1662 utopił się w rzece Oriente ojciec Raimundo de Santa Cruz. W jego łódź uderzył pień drzewa, w wyniku czego jezuita został uderzony w głowę, wpadł do wody i utopił się. Miał trzydzieści dziewięć lat i pracował na misjach w Maynas dziesięć lat.⁴⁴ Jeszcze inny jezuita, ojciec Enrique Richter (urodzony na Morawach), pracował w Maynas 10 lat. Kiedy zginął w roku 1695 miał zaledwie czterdzieści dwa lata. Zrealizował ponad czterdzieści wypraw misyjnych, co się przekłada na przebyty przez niego dystans (wodą i lądem) na około osiem tysięcy leguas (ponad czterdzieści tysięcy. km)⁴⁵.

5. Krótka historia systemu redukcji jezuickich w Maynas

Historia ewangelizacji Indian w górnej Amazonii w ramach systemu redukcji jezuickich w Maynas jest niejako konsekwencją konkwisty tych obszarów przez Hiszpanów, począwszy od połowy XVI wieku. W roku 1542 zorganizowano wielką wyprawę odkrywczą, która wyruszyła z Quito. Jej celem było zbadanie obszarów położonych na po wschodniej stronie Andów oraz dotarcie do lasów cynamonowych. Podczas tej wyprawy jeden z jej uczestników, Francisco de Orellana wraz z garstką towarzyszy, dokonał odkrycia i pobieżnego spenetrowania całego przebiegu rzeki Amazonki. Wyprawa ta uświadomiła Europejczykom, że obszar górnej Amazonii jest stosunkowo dobrze zaludniony.

Pierwszym jezuitą, który wyruszył na początku XVI wieku na obszary górnej Amazonii z celem misjonowania Indian Cofanes, był o. José Ferrer⁴⁶. Był to typ wędrownego misjonarza, który pracował tam do roku 1611, tj. aż do swojej męczeńskiej śmierci. W kolejnych trzech dekadach XVII wieku jezuici uczestniczyli w ekspedycjach wojskowych, na tereny Indian. Tym to sposobem jezuici weszli w kontakt w roku 1621 z Indianami Coronados, Omaguas i Icaguates, a dziesięć

⁴³ *Idem*, s. 240; P. Maroni, *Noticias autenticas*, op. cit., s. 205.

⁴⁴ L. García, *Historia de las Misiones*, op. cit., s. 138; J.F. Heredia, *La Antigua provincia*, op. cit., s. 34.

⁴⁵ W. Espinoza Soriano, *Amazonia del Perú*, op. cit., s. 210, 228.

⁴⁶ T. Szyszka, *Spotkanie Jana Pawła II z autochtonami Ekwadoru*, w: *Jan Paweł II w Ekwadorze*, T. Szyszka (red.), Warszawa 2009, s. 134-138.

lat później (w roku 1631) z Indianami Jívaros. Jednakże za właściwy początek misji jezuitów na tym obszarze uznaje się rok 1638, kiedy to ówczesny gubernator Maynas Pedro de la Vaca de la Cadena, udając się do miejscowości Borja, zabrał ze sobą dwóch jezuickich misjonarzy⁴⁷. Byli to ojcowie Gaspar Cujía oraz Lucas de la Cueva. Im to przypisuje się zainicjowanie „Misiones de Maynas”.

Na przestrzeni stu trzydziestu lat funkcjonowania Maynas, założono osiemdziesiąt osiem wiosek misyjnych⁴⁸. Jezuici rozwijali swoją działalność misyjną wzdłuż rzek: Alto Marañón (obecnie Marañón), Marañón (obecnie Amazonka), Pastaza i Ucayali, a od roku 1686 nad Bajo Marañón (Amazonka), Napo aż po Rio Negro. W roku 1758, ten olbrzymi obszar został podzielony trzy części administracyjne, co miało ułatwić pracę misyjną: misja górna z centrum w Borja i Lagunas obejmowała dorzecze rzek Ucayali, Huallaga i Pastaza; misja dolna z centrum San Joaquin de Omaguas rozciągała się wzdłuż rzeki Marañón (obecnie Amazonka); misja Napo, bez jednoznacznie określonego centrum, obejmowała swym zasięgiem redukcje nad rzeką Napo i Aguarico. Tak rozwinięta i administracyjnie zorganizowana misja jezuicka w Maynas, funkcjonowała do roku 1767, czyli wypędzenia jezuitów z Ameryki Łacińskiej⁴⁹. W tymże roku funkcjonowały w pełnym rozkwicie trzydzieści trzy wioski indiańskie, w których mieszkało prawie piętnaście tysięcy Indian i pracowało dwudziestu jeden jezuitów⁵⁰. Na przestrzeni 130 lat pracy w Maynas, pracowało w sumie stu sześćdziesięciu jeden jezuitów, posługiwali się w pracy misyjnej trzydziestoma dziewięcioma językami indiańskimi i pracowali pośród siedemdziesięciu pięciu narodowości Indian amazońskich.

⁴⁷ J.M. Vargas, *La organización de la iglesia en Ecuador*, w: *Historia General de la Iglesia en America Latina*, t. 8: *Peru, Bolivia y Ecuador*, D.E. Dussel (red.), CEHILA 1987, s. 106-107.

⁴⁸ C.O. Aburto Cotrina, *Políticas y métodos de evangelización en Maynas durante el siglo XVIII. Definiendo los elementos de la cultura misionera*, w: *Un reino en la Frontera. Las misiones jesuíticas en la America Colonial*, S. Negro, M. Marzal (red.), Lima 1999, s. s. 45-53;

S. Negro, *Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto*, w: *Un Reino en la Frontera*, red. S. Negro, M. Marzal, *op. cit.*, s. 185-205; W. Espinoza Soriano, *Amazonia del Perú*, *op. cit.*, s. 119 nn.

⁴⁹ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, *op. cit.*, s. 303-307.

⁵⁰ Jezuici pracujący w roku 1767 w Maynas tworzyli grupę międzynarodową, składającą się z siedmiu narodowości: sześciu Niemców, pięciu kreolów z Quito i Popayan, czterech Włochów, trzech Hiszpanów, po jednym Holendrze, Francuzie i Czechu. Por. O. Saiz, *Ecuador – Perú: La evangelización de la Amazonia*, w: *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. 2., *Aspectos regionales*, P. Borges (red.), Madrid 1992, s. 466.

Podsumowanie

Reasumując powyższą refleksję na temat przyczyn sytuacji kryzysowych oraz sposób ich przezwyciężania, należałoby zaznaczyć, że jezuicki system redukcyjny w Maynas, pomimo wielkiego poświęcenia i nakładu sił, należałoby uznać za przedsięwzięcie udane tylko częściowo. Wniosek ten opiera się na stwierdzeniu faktu, że pomimo wielkich wysiłków misjonarzy w Maynas nie wykształciła się „chrześcijańska kultura redukcyjna”⁵¹, jak to miało miejsce w Paragwaju albo Boliwii. Wiara chrześcijańska nigdy nie zyskała wielkości kulturowej, a praktyki chrześcijańskie były zazwyczaj powierzchowne albo też obliczone na konkretne korzyści materialne. System redukcyjny w Maynas nie przyniósł oczekiwanych efektów z kilku powodów. Wiele wiosek funkcjonowało stosunkowo krótko. Nie można było w pełni chronić Indian przed wyzyskiem Hiszpanów i Portugalczyków. Systematyczna ewangelizacja była utrudniona i spowolniona wielkimi odległościami, brakiem personelu misyjnego oraz nieprzewidywalnością ze strony Indian. Misjonarzom trudno było promować nowe sposoby życia i nowe zwyczaje, ponieważ struktura społeczna i uwarunkowania topograficzne nie sprzyjały promocji nowego stylu życia.

Jezuici wypracowali bez wątpienia strategie mające na celu zaradczaniu i przezwyciężaniu sytuacjom kryzysowym. Ważkim elementem tych strategii była dobra organizacja pracy i mądre zarządzanie zasobami ludzkimi, ale też wykorzystanie determinacji i dyspozycyjności samych misjonarzy, przy zaakcentowaniu ich dojrzałej wiary i duchowości misyjnej. Wielkie zaangażowanie wsparte przemyślaną strategią, przy równoczesnej otwartości i pomysłowości poszczególnych misjonarzy, pozwalało w ciągu stu trzydziestu lat, pomimo wielu trudności, przeszkód, i wielorakich sytuacji kryzysowych, realizować z większym lub mniejszym powodzeniem dzieło ewangelizacji Indian amazońskich w ramach jezuickiego systemu redukcyjnego.

⁵¹ J. Stephan, *Jesuiten am Amazonas*, op. cit., s. 285-288.

RESUMEN

La actividad misionera de los jesuitas en el siglo XVII y XVIII, realizada en el proyecto conocido como „las reducciones jesuíticas”, ha levantado desde siempre una gran dosis de intereses, como también una gran controversia. Los misioneros jesuitas, con gran determinación y consecuencia realizaron el proyecto de fundación estableciendo los pueblos misionales, llamados „las reducciones”, con el triple objetivo de: civilizar, evangelizar y proteger a los indios. Este proyecto jesuita, realizado, a una escala impresionante, en muchas partes del Nuevo Mundo, ha experimentado inevitablemente diversas crisis, tanto en el nivel de vida y de trabajo de los misioneros mismos, como en el de los indios que estaban en contacto con los misioneros. Por otro lado, donde aparece tensión, es el ámbito socio – cultural y político de aquella sociedad colonial. Los jesuitas eran conscientes de la importancia de estos problemas, por tanto, desarrollaron los diversos mecanismos para ayudar a evitarlos, pero también protegerse de los efectos devastadores de las situaciones de conflicto. El objetivo principal de esta estrategia fue sin embargo la búsqueda de la capacidad óptima para alcanzar sus previstos objetivos, cómo es multifacético trabajo misionero con los indios y el bien de los indios. Por lo tanto, las estrategias para superar situaciones de crisis desarrolladas por los jesuitas en los siglos XVII y XVIII en América Latina, parecen muy válidas y dignas de la cuidadosa investigación y de una profunda reflexión.

Streszczenie i tł.: Autor



ks. dr Grzegorz Noszczyk

DEMOGRAPHIC ASPECTS OF FAMILY CRISIS IN THE AGE OF THE RECESSION

The recession and economic downturn in recent years – affecting as Poland and many more developed countries of Western Europe – apart from downfall in gross national income and clearly progressive impoverishment of the citizens are not without impact on the sphere of family life. From the point of view the state economy financial crises manifest themselves in the growth of public spending, resulting in a clear deficit. This situation is exacerbated by the fact that the income of the state, sometimes even a significant decrease due to the associated economic recessions, and increased expenses due to unfavourable demographic changes taking place in society.

Without a doubt, one can point to many reasons for the economic recession of capitalist states. From the point of view the Catholic social teaching, however, seems to be correct thesis, that the basis of the economic crisis is a crisis of ethics and culture. It is therefore – as it seems – in more detail to examine the relationship which exists between some aspects of liberal ideology and economic changes and the condition of the family. This publication discusses the impact of the economic recession of the capitalist crisis on the moral aspects of the family. Demographic data, the ratio of the number of people in the pre and post production to the number of employed in the economy, pay attention to the fact that wrong state family policy, inspiring in his liberal ideology of development, resulting in both the family and the crisis that creates a threat to the practical implementation of the rules governing a modern state.

1. THE ECONOMIC CRISIS OF STATE

The economic crisis of the capitalist state is undoubtedly a multi-dimensional problem. It can be defined as cyclical and sectoral crisis, that means, economic, political and administrative, or as the fiscal crisis of the system of redistribution.

If however, try to recognize the problem as a whole as a structural recession – that is one that applies to all of the above at the same time part of the social system, the economic decline the state is seen as a crisis in the field of axiological and ideological, as the devaluation of the concept of the state and all its subsystems more or less functionally diverse: economic, political and administrative.

A primary cause of the economic crisis of the state under capitalism is to increase public spending on ever deepening economic recession. Among the reasons for this recession, can be found acceptance by the state – to certain categories of

employees, particularly the civil servants – the same obligations that go beyond the minimum guaranteed to all. For these commitments include the high salaries or pensions or even free health care¹.

From an economic point of view is not without impact on this crisis is creating a system of separation of the particular benefits and services depending on the needs of the dominant political forces seeking at the moment to obtain legitimacy and skip the actual needs of the families and the creation of appropriate family policy. The effect of similar action is continuous deposition of socially unacceptable but necessary reforms. Similar to the situation of the importance of the capitalist state has no ability to preserve the balance between the benefits of social services and their financing. This is due to the incorrect determination of the cost of services or potential losses in their management². In addition to the causes of the economic conditions of economic crisis to be found also in the field of politics. This is a crisis caused by monopolization of public services in the triangle: the state – business – trade unions³. Can be seen here, the omission of other less organized social factors, such as families, local governments and community self-help groups.

The crisis of the state is also a crisis of the overly bureaucratic managed system, which appears to be becoming more and more inefficient. Hypertrophy administrative structures is particularly evident is in social services, which account for a significant part of their maintenance of public spending⁴. The increase in social spending also implies increasing expectations of ever higher benefits at the same time dislike the fact that the state took increasingly larger percentage of the means of production in the form of taxes. Crisis of the state, however, from the point of view of the social teaching of the Church above all a crisis of traditional values, among which appears the clearest crisis of family values. The demographic development of Europe is observed as a marked slowdown in population. The reasons for this state of affairs to be found primarily in the preference model of the family who is raising just one child, and the increase in the number of marriages in general do not have children.

2. DECLINE IN THE GROWTH DEVELOPMENT OF THE FAMILY

The family is in every culture institution of public interest. The couple formed a family, and with it the hearth. Each of the partners is achieved thanks to the marriage, the relevant public authority, such for example as education of children and the right to cohabitation⁵. Church from the very beginning to treat marriage

¹ M. Toso, *Perspektywy rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu*, "Społeczeństwo" 5 (1995), 1, pp. 77-105.

² Carta'93. *Contributo per un progetto politico*, Roma 1994, p. 149-150; por. M. Toso, *Perspektywy rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu*, op. cit., p. 102.

³ M. Toso, *Perspektywy rozwiązania kryzysu państwa dobrobytu*, op. cit., p. 78.

⁴ *Idem*, s. 79.

⁵ F. Adamski, *Sekularyzacja małżeństwa i rodziny. Proces społeczno-kulturowy i wyzwanie dla chrześcijan*, in: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, F. Adamski (red.), Kraków 1982, p. 153.

as sacred and sacramental. The reality of the capitalist of consumer lifestyle and hedonistic desire for freedom from everything, including the obligations of marriage and family responsibilities, implies not only a far-reaching secularization, but rather decline of the family. In the broad sense of family extends the concept of secularization for all the processes by which moral and religious values are eliminated from society. A similar break with religion includes here both the realm of consciousness, as well as specific patterns of behaviour⁶. Man, due to the increased opportunity to learn and master the world, changing the current Christian system of values. Associated with progressive destruction of family values, spiritual death of the young generation, the attention of observers generally considered social life, or sometimes deliberately concealed⁷. Norms and patterns of behaviour are increasingly being built by rationalistic premises or pragmatic. Development of technical culture, bringing with it the transformation of civilization, led the family not only structural changes, but also resulted in that she has been subjected to a process of aculturation by the media to promote a new model family allegedly having one child⁸, or even childless. One can not deny that excessively high birth rate in the absence of the availability of material resources creates a difficult to solve crisis of economic situation⁹, but too sharp decline in the number of births results in an even greater threat to future generations. For example, note the decline of population growth in the years 2000 to 2006. This is illustrated in the table below:

Fertility parameters observed in Poland in 2000-2006¹⁰

	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006
The fertility rate	1. 367	1.315	1. 249	1. 222	1.226	1.243	1.267
The average age of child-bearing	27,3	27,6	27,7	27,9	28,0	28,2	28,3
The average age of first child birth	24,2	24,3	24,6	24,9	25,2	25,5	25,7

The demographic data of Central Statistical Office show that since 2000 there has been a steady decline in Poland, the birth rate increased slightly between 2004 and 2005. Adversely increases the average age of the birth of the child, and the

⁶ *Idem*, s. 171.

⁷ J. Majzner, *Na bezdrożach cywilizacji śmierci*, Zeszyty Pastoralne Instytutu Akcji Katolickiej Diecezji Sosnowieckiej, vol. 7 (2001): *Dojrzałość Chrześcijańska*, p. 50.

⁸ P. Poręba, *Rodzina chrześcijańska „małym Kościołem”*, w: *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, op. cit., p. 196.

⁹ Paweł VI, *Encyklika o popieraniu rozwoju ludów „Populorum progressio”*, Paryż 1968, p. 37.

¹⁰ Own calculations on demographic data of Central Statistical Office: http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/rs_rocznik_demograficzny_2012.pdf, passim.

average age at birth of first child. The direct cause of this situation, it is recognized limit funding for social services and social assistance for families living in poverty. Improving the living conditions of this group of people and to prevent further contraction of social welfare institutions or change the way the financial assistance from the state environmental chief should be a task not only for the government, but for non-governmental charitable institutions. For family-friendly policies certainly affect the situation on the labour market and the housing question. Now comes the higher the population aged 19-24 years. In this age group should be executed many marriages and projected new households. Meanwhile, states collapse of the natural tendency of fundamental importance for the development of population policies and social.

In combination with the difficult material conditions of life of the younger generation, such a situation causes a multilateral social, economic and population crisis. Current estimates indicate the existing demographic Poland deficit of about one million inhabitants. The Polish demographic development in recent years, therefore, characterized by a weakening of the dynamics of the population, mainly due to a decrease in the natural tendency to marry. The number of new marriages concluded decreases steadily since 2000. In 2006 was founded in Poland 255,369 new families, or about 52,004 fewer than in 2000, while up to 75,479, that is by 22.8% less than in 1990, when it registered the largest in the whole post-war period the number of new marriages¹¹.

The decrease in the absolute number of marriages resulted in the overall decline in marriage rate from 6.1% in 2000 to 5.7% in 2006 (compared to 9.7% in 1990) so the level of the lowest in the whole post-war period. In terms of the coefficient of the number of marriages Poland was among the European countries with low ratios. For countries with similar factors can include some highly developed capitalist countries such as Finland, France, Italy, Norway and Sweden¹².

In most of these countries – mainly Scandinavian – much widespread is the phenomenon of cohabitation couples in the age of matrimony and childbearing. Evidenced by the high percentage of illegitimate births. The causes of decline in the absolute and relative number of new marriages can be discerned in both the demographic conditions and socio-economic conditions. Among the demographic factors stand out above all the relatively favourable changes in the age structure of the population characterized by the highest rate of marriage (age 19-24 years), whose numbers have increased steadily for several years. In 2001, there has been a growth in the number of people in this age group, which is concluded nearly half of all marriages. Decline in propensity to marry in 2006 can thus be attributed to the impact of the second factor, it is a difficult economic conditions of life of the young generation,

¹¹ Own calculations on demografic data of Central Statistical Office: http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/rs_rocznik_demograficzny_2012.pdf, passim.

¹² *Recent Demographic Developments in Europe and North America 2011*, in: *Council of Europe Press*, New York 2011, s. 318.

which is the age most appropriate to establish and build a family. Conditions are characterized by a lack of jobs, low income, non-availability of housing and immigration. Decrease in the number of marriages naturally implies a decrease in the number of births. In addition, increasingly appears to be an increase in childless marriages, in the future, not counting on help from their children, but to help social care. In support of that assertion, consider adding the analysis of the structure of families in Poland in 2006. The structure is presented as a percentage as follows:

Family structure in Poland in 2006

As at 1 January 2012¹³

Family status	Childless couple	Single mothers	Single fathers	Married couples with children
Data in percent	24,76	15	1,82	58,42

In Poland, nearly two thirds of marriages have children (58.42%), and almost Quarter (24.76%) is a childless marriage. In addition, almost 17% are single-parent families. These are the families of 15% of single mothers, and 1.82% of single-parent fathers offspring. In the cities, the percentage of families of single mothers are more than twice as high (16.4%) than in rural areas (12.7% in 2001)¹⁴. This is a problem all the more disturbing, that in a large part of unemployment of these families are a disadvantage in an increasingly material and social needs. Situation like this, of course, is not limited only to the Polish and presented above some European countries. Club of Rome report in 1972 already showed the threatening world economic downturn and the need to take a large-scale international cooperation to manage increasingly imminent global disaster¹⁵. The report, entitled *The Limits to Growth* provides an analysis of five key elements in the processes of global development, namely: rapid population growth, food production deficits, impulsive nature of industrialization and linking with the degradation of the environment. All of these processes, without an international control and the lack of impact on them, are „blind growth”¹⁶ leading by the report forecasts developed by the collapse of the world economy in the mid-twenty-first century. Previous international efforts aimed at creating a new order in the world, proved to be inadequate and did not

¹³ Own calculations on demographic data of Central Statistical Office: http://www.stat.gov.pl/cps/rde/xbr/gus/rs_rocznik_demograficzny_2012.pdf, passim.

¹⁴ *Idem*

¹⁵ *The Limits to Growth*, New York 1972, s. 391; cf.: *Mankind at the Turning Point*, New York 1974, p. 411.

¹⁶ K. Secomski, *Procesy ludnościowe w latach 1995-2010*, „*Ekonomista*” 1-2 (1995), p. 369.

produce positive results. Concentration of negative social- economic, phenomena mainly in the poorest countries, requires huge investments to support economic, organizational and social. However, the rich North provides this assistance in the amount equivalent to only 0.4% of its annual gross domestic product¹⁷.

Thus, despite the great publicity that has been in the world of that report, which is the global weather warning before the crash, which is to take place as early as the middle of this century, a group of the richest countries failed to make the necessary effort to create a new economic order and a just social order. Highlighting the economic crises in developed countries, are therefore mainly be attributed to incomplete replacement of generations. As a result of significant changes in the overall demographic processes – as a result of a decrease in mortality and lengthen the average duration of human life, improve health, and decrease the number of births and the progress of science – will be achieved in a short time, major changes in the structure of the population¹⁸.

The phenomenon of recession, population growth poses a serious threat to society. Decrease in the number of newly born children can lead to a situation where the absolute number of people producing national income will be below the number of people held by the state. This situation is further exacerbated by the fact increase the number of people of retirement age.

Decline in national income – due to the distortion of the natural balance between the number of entities working in a capitalist economy, and the number of people of retirement age, held by the producers of this income – has an impact on the overall economic situation of the capitalist states. Preparation of national income is not an end in itself. Components of that income is intended to meet the needs of society and that both current and future. Current needs are met by the consumption of the national income, while the future of its accumulation. Before the national income produced will ultimately be unutilized, must come to his division. Redistribution of national income is primarily due to the acquisition of non-productive services by participating in the distribution of income and the state budget. Amounts paid for non-productive services are in fact part of the income transfer to the realm of extra-national. The state budget assumes the part of national income in the form of payroll taxes and capital taxes. This revenue, in turn, the government allocates the objectives arising from the fact that the administration of the state. For the purpose of maintaining the outside of the state are among other benefits of the employees. Among these benefits should be calculated including the amount transferred to education, culture, health care, and above all on the payment of pensions. The increase in national income depends on a number of factors, including the employees outnumbered in the sphere of material production of benefiting from pension benefits and pension funds, which are largely derived from taxes on wages of people employed in the sphere of production.

¹⁷ *Idem*

¹⁸ J.Z. Holzer, *Sytuacja demograficzna świata i Polski*, Warszawa 1994, p. 4.

A systematic increase in the number of men over 65 years of age and women over 60 years, the people of working age, in the capitalist countries is a serious problem from the point of view of the same demographics, and yet conditioned by demographics – economy. According to demographic forecasts in Poland, a group of people in the working age population of 4.9 million in 2000, people will increase in 2013 to 5.6 million, in ten years later reach number 8800000¹⁹.

These data reflect the size of the transformation in the structure of the population and thus increase spending on social and economic needs. The aging of the population in Poland notice so especially in the second decade of this century and will result in the need to increase the tasks of medical and social care, which is necessary especially for singles and requiring assistance.

It is worth mentioning also the aging of the population within the age group. Significantly increases participation in the use social care professionals active at the age of 45-64 years²⁰. Connects however, the increasing incidence and higher mortality in this group of employees. It must therefore take into account the consequences of these two types of processes: lower efficiency, and additional medical costs and care for the sick. These costs increase the more that the total number of pensioners already in 2000, Poland has achieved a level of over 5 million people, i.e. nearly 2 million people more than in 1989²¹. The population of working age in Poland in 2001 – according to the Central Statistical Office research – in the country was 13.8% of the total population²². For detail information can be given that the proportion of urban population in this age group was lower and amounted to 11.8%, while in rural areas during the same period, there were 15.0% of men aged over 65 and women over 60 years old. Thus a significant proportion of the population in working age (44.0%) live in rural areas, while the rural population is 38.3% of the total population of the country. It can therefore be concluded that a group of people in cities of retirement age is lower than in the countryside. This difference is 5.7 percentage points²³. For variations in the number and structure of population by place of residence in 2006 in Poland were affected by changes in the number of people registered for temporary residence and emigration of Poles. The study of this population conducted by the Central Statistical Office for the period 2000 – 2006 indicate reduced mobility of the population due to the escalation of difficulties in the labour market and the lack of housing. In 2006 compared to 2000 as a result of the return to the residence of urban population declined by 162,000 people, representing 0.7% of the total urban population, while proportion of 1.2% increase in the number of people living in rural areas. As a result, the balance

¹⁹ *Recent Demographic Developments in Europe and North America 2011*, op. cit., p. 218.

²⁰ *Idem*

²¹ *Idem*

²² *Mały rocznik statystyczny 2011*, Warszawa 2012, p. 51.

²³ *Recent Demographic Developments in Europe and North America 2012*, op. cit., p. 228.

of the population in the cities temporarily registration declined from 343,300 in 2000 to 174,300 thousand people in 2006, that is about 49%.

The above-mentioned problems in finding housing and employment are unmistakable symptom of the deteriorating living conditions, which should create its effort to lead a decent life to the citizens of the state.

For comparison, it is worth noting that the burden on the population working-age population living costs in the pre-and post-production is similar in other European countries²⁴.

Undergoing a deep crisis in the European Union highly developed capitalist countries are characterized by a low percentage of working age population and proportionally high percentage of people over 65 years of age, dependent on the welfare state. The population aged 18-65 years do not coincide exactly with the number of employees in the national economy, a certain percentage of maintained among working-class are yet to be students, and students thus still its increasing the number of unemployed people of working age.

Size and structure of the population and for changes that are in it should be a starting point for determining the policies and directions of development socio-economic and family policy of the state. This is due to the obvious importance of a man's needs as well as the effectiveness of his activities and skills for the growth of the economy and society. Of course, not only limited to direct links but also to mutual dependence phenomena, as demographic and social or economic. There are a number of indirect effects on people, society and the economy as a whole or partially – in relation to specific areas and elements of social life²⁵. Nevertheless, the disturbing still is the fact a growing number of retirees held by economically active people. Undoubtedly affect the need to change the welfare system and amend the provisions relating to financing of working age people. Much more important, however, seems to be very pro-family policy change aimed towards promoting and multigenerational families with many children. State aid – as taught by Pope John Paul II – is a necessary condition „for families problems can be solved more in a human way”²⁶. This change implies the need to increase efforts to make appropriate family formation by state institutions and the Church.

²⁴ *Idem*, p. 321.

²⁵ K. Secomski, *Procesy ludnościowe w latach 1995-2010*, op. cit., p. 368.

²⁶ Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Watykan 1995, 94.

3. CONCLUSION

Awareness of the consequences of the data presented above leads to some reflection. Economic crises in the country inspired the development of his liberal ideology translate directly, not only on the economic condition of the families living in capitalist societies, but also to their moral consciousness. The impact of liberal ideology to changes in the family resulting in inadequate understanding of the role and responsibilities of families in the modern world. The destruction of the family should therefore be measured not only in terms of the same moral theology or philosophy of education, but on the basis of complementary scientific decision. This will certainly avoid accusations of confessional infrequent distortion also presented.

STRESZCZENIE

Demograficzne aspekty kryzysu rodziny w dobie recesji państwa

Recesja i kryzys ekonomiczny ostatnich lat – dotykające tak Polskę, jak i wiele bardziej rozwiniętych państw Europy Zachodniej – poza spadkiem dochodu narodowego brutto i wyraźnie postępującym ubożeniem obywateli nie pozostają bez wpływu na sferę życia rodzinnego. Bez wątpienia wskazać można na wiele przyczyn recesji ekonomicznej państw kapitalistycznych. Z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej słuszna jednak wydaje się teza, że u podstaw kryzysów ekonomicznych leży kryzys etyczno-kulturowy. Kryzysy ekonomiczne państw inspirujących się w swym rozwoju ideologią liberalną przekładają się bezpośrednio nie tylko na ekonomiczną kondycję rodzin żyjących w społeczeństwach kapitalistycznych, ale przede wszystkim na ich świadomość moralną. Wpływ ideologii liberalnej na zmiany zachodzące w rodzinach skutkuje niewłaściwym pojmowaniem roli i zadań rodziny we współczesnym świecie. Destrukcja rodziny winna być zatem rozpatrywana nie tylko w kategoriach samej teologii moralnej czy filozofii wychowania, lecz w oparciu o komplementarne rozstrzygnięcia naukowe.

Streszczenie: Autor



mgr Piotr Paweł Nogal
dr hab. Zenon Trejnis, prof. WAT

KRYZYS CZY ROZWÓJ. Z BADAŃ NAD POZYCJĄ WOJSKA W POLSKIEJ RZECZPOSPOLITEJ LUDOWEJ W LATACH 1944-1989

Organizowanie obrony, rozbudowa i sprawne funkcjonowanie systemu obronnego w państwie stanowiły w dotychczasowych dziejach ludzkości proces konieczny. Rezygnacja bowiem z własnego systemu obronnego nigdy nie prowadziła do pacyfizmu czy rozbrojenia w danym regionie lub na danym kontynencie. Ludność podbitego kraju była stopniowo wchłaniana w struktury zwycięskiego państwa i ponosiła jeszcze większe zobowiązania na rzecz jego obronności, o czym świadczą chociażby losy Polaków będących pod zaborami Rosji, Prus i Austro-Węgier czy też w okresie II wojny światowej.

Wojsko z samej swojej istoty odgrywa ważną rolę nie tylko w okresie wojen i konfliktów zbrojnych, ale także podczas procesów kształtowania się państwa, przeobrażeń systemowych, kryzysów politycznych i klęsk żywiołowych oraz w innych aspektach polityki wewnętrznej. W każdym państwie siły zbrojne są tworem legalnym pod względem historyczno-kulturowym, konstytucyjno-prawnym i prawno-międzynarodowym¹. Siły zbrojne – jako zhierarchizowana instytucja biurokratyczna, a więc oparta na zasadzie wyłącznie kontroli odgórnej, w której obsada stanowisk odbywa się wyłącznie w trybie nominacji, uniwersalistycznie regulująca wszystkie sfery życia wojskowego i posługujące się w celu osiągnięcia posłuszeństwa zestawem sankcji – są elementem specyficznym w mechanizmie władzy państwowej.

Niezwykle trudne jest przedstawienie politycznej analizy pozycji i funkcji sił zbrojnych w systemie politycznym państwa polskiego w latach 1944-1989. Armia w tym okresie stanowiła potężną, autonomiczną siłę polityczną mającą rozległe powiązania ze społeczeństwem i duże wpływy w instytucjach politycznych, społecznych i gospodarczych państwa. Zamiarem autorów artykułu jest dokonanie wstępnej charakterystyki polskich sił zbrojnych w PRL w latach 1944-1989. Kontrowersje budzi sama geneza armii powstałej przy istniejących już Polskich Siłach Zbrojnych i rządzie polskim na emigracji, uznawanych przez społeczność międzynarodową za wyjątkiem władz Związku Radzieckiego. Zarówno władze polityczne – Związek Patriotów Polskich, jak i władze wojskowe były tylko

¹ Prawo do zbrojeń i wojny stanowi dziś nieodłączny atrybut państwa i władzy państwowej, zalegalizowany – z punktu widzenia prawa międzynarodowego – przez art. 51 Karty Narodów Zjednoczonych.

marionetkami w grze politycznej obcego państwa i jego przywódcy – Stalina, wykorzystujących obywateli polskich – wywiezionych wcześniej przez agresora w głąb ZSRR – żyjących w nieludzkich warunkach z dala od swego kraju i mających nadzieję na poprawę bytu oraz na powrót do ojczyzny.

Do niedawna jeszcze stosunki zachodzące między organizacją wojskową z formą państwa były ignorowane przez nauki polityczne. A przecież tą problematyką już dawno zajmowali się politolodzy i filozofowie polityki, m.in.: Machiavelli, Weber, Hintze, Lasswell, Huntington, podkreślając polityczny wpływ wojska na typ i formę państwa, jak też na jego politykę zagraniczną.

Charakterystyczną cechą wojska jako instytucji jest posiadanie przez armię monopolu na legalne użycie siły, zwłaszcza w okresach kryzysów i przesileń. Funkcjonowanie sił zbrojnych oraz ich polityczna rola w państwie zależne są między innymi od następujących czynników: organizacji i techniki wojskowej, składu społecznego jej korpusu oficerskiego, panujących stosunków cywilno-wojskowych oraz kompleksu wojskowo-przemysłowego w danym państwie².

1. MIĘDZYNARODOWE I POLITYCZNE UWARUNKOWANIA POWSTANIA WOJSKA POLSKIEGO W ZSRR

Sprawa Wojska Polskiego zorganizowanego pod auspicjami Związku Patriotów Polskich w ZSRR w dotychczasowych polemikach wzbudza najwięcej kontrowersji wśród badaczy. Stalin, już na początku 1943 r., wezwał do Moskwy Wandę Wasilewską i przedstawił propozycję powołania ZPP i jego organu prasowego: „Wolnej Polski”. Stalin dawał tym samym do zrozumienia rządowi polskiemu w Londynie, że na terytorium ZSRR znajdują się jeszcze siły polityczne, które będą popierać działania lewicy w kraju, zwłaszcza istniejącej od roku Polskiej Partii Robotniczej i nie istniejącego jeszcze Związku Patriotów Polskich.

Stalin zdawał też sobie sprawę, że na terytorium Polski pierwsza wejdzie Armia Czerwona i trzeba będzie utworzyć prosowiecki rząd oparty o marionetkowe organizacje, jaką były ZPP oraz PPR w kraju, wsparte na sile zbrojnej tworzonej pod jego dyktando. 25 kwietnia 1943 r. Stalin zerwał oficjalne stosunki dyplomatyczne z rządem polskim gen. Władysława Sikorskiego i zażądał przeprowadzenia dochodzenia przez Międzynarodowy Czerwony Krzyż w celu ustalenia sprawców śmierci polskich oficerów w odkrytych przez Niemców grobach w Katyniu. Z chwilą zerwania stosunków z rządem londyńskim, Stalin polecił stworzyć polskie jednostki wojskowe całkowicie podległe dowództwu Armii Czerwonej. Wyrażając zgodę na organizowanie polskich formacji wojskowych, chciał on dać Polakom moralną satysfakcję i wytrącić argumenty zachodnim sojusznikom, żądającym zezwolenia na dalszy pobór wśród ludności polskiej i tworzenie nowych jednostek do znajdujących się poza granicami ZSRR Polskich Sił Zbrojnych.

² Por. P.A. Allum, *State and Society in Western Europe*, Cambridge 1995, s. 498-513.

W związku z niewielką liczbą oficerów na terenie ZSRR trzon nowotworzonego Wojska Polskiego stanowić mieli oficerowie Armii Czerwonej, dający dodatkową gwarancję realizowanych celów politycznych przez Moskwę³.

Powstały więc polskie formacje zbrojne zorganizowane na terytorium obcego państwa, które nie utrzymywało stosunków dyplomatycznych z legalnym rządem polskim i pod patronatem powołanej przez siebie politycznej organizacji pod nazwą Związek Patriotów Polskich. Wydaje się, że w tej sytuacji nasuwa się następujące pytanie: czy były to siły zbrojne państwa polskiego? Odpowiedź na tak postawione pytanie nie jest prosta. Były to zbrojne formacje rewolucyjne, nad którymi zwierzchnictwo i kontrolę polityczną sprawowali przywódca obcego i wrogiego nam państwa oraz realizujący jego interesy komuniści, których nie interesował ich narodowy charakter, ale żołnierze wierzyli, że są armią narodu polskiego, którym dane było w polskim mundurze walczyć o wyzwolenie kraju, który w 1939 r. znalazł się pod okupacją sowiecką i niemiecką. Była to dla nich jedyna szansa wyrwania się z niewoli, gdzie prześladowania, głód i śmierć zaglądały codziennie w oczy. Żołnierze ci nie wiedzieli, że model państwa komunistycznego opierał się na masowych partiach centralnie kierowanych i przenikających cały organizm społeczny. Komunistyczne państwo tworzyło też siły zbrojne wyposażone w nowoczesne środki umożliwiające utrzymywanie w posłuchu całych kontynentów, wszechobecny i wysoce sprawny aparat policyjny kontrolujący zachowania obywateli oraz administrację państwową kierującą całością działań zbiorowych. Wszystkie elementy państwa komunistycznego były zintegrowane w jedną, scentralizowaną całość poddaną woli niewielkiej grupy przywódców⁴.

Użycie wojsk polskich na froncie wschodnim służyło nie tylko walce z hitlerowskimi Niemcami, ale także pełniło zadania o charakterze politycznym, demonstracyjnym, a niekiedy wspierającym działalność represyjną wobec przeciwników nowej władzy ludowej. Na przykład pierwsza walka słabo przygotowanej i wyszkolonej I. Dywizji Piechoty im. Tadeusza Kościuszki pod Lenino miała wyraźne cechy demonstracji politycznej. Chodziło po prostu o pokazanie formacji zbrojnych polskiej lewicy walczących na froncie wschodnim jako przeciwwagi dla Polskich Sił Zbrojnych odnoszących coraz większe sukcesy na Zachodzie. Słabe wyszkolenie i współdziałanie z sąsiadami oraz nikłe wsparcie artyleryjskie spowodowały, że poniosła ona ogromne straty, a dowództwu dywizji – Zygmuntowi Berlingowi i Włodzimierzowi Sokorskiemu – postawiono nawet zarzuty, że chcieli oni w ten sposób wyniszczyć działających w niej przedstawicieli lewicy, a przecież to Stalin przywiązywał tak wielkie znaczenie do stoczenia pierwszej bitwy przez I. Dywizję Piechoty im. T. Kościuszki jeszcze przed konferencją teherańską. Był to więc dodatkowy argument nacisku na aliantów zachodnich i rząd polski na emigracji.

³ Por. W. Roman, *Archiwalia Głównego Zarządu Informacji MON*, „Biuletyn Wojskowej Służby Archiwalnej” 1996, nr 19, s. 26-28.

⁴ Por. M. Hirszowicz, *Komunistyczny Lewiatan*, Paryż 1973, s. 12-15.

Stalin miał całkowitą kontrolę nad polskim wojskiem poprzez operacyjne jego podporządkowanie, system dowodzenia – radzieccy oficerowie, organa informacji – NKWD, a także przez wpływy komunistów i realizowany system wychowania. W działaniach polskiej armii na froncie wschodnim, głównie I. Armii Wojska Polskiego usytuowanie radzieckich związków operacyjnych nie było zwykłym zbiegiem okoliczności. Z reguły na skrzydłach I. Armii WP występowały korpusy pancerne lub artylerii, zwłaszcza w 1944 r. Takie rozmieszczanie wojsk sowieckich na skrzydłach polskiej armii świadczyło o braku ufności w lojalność polskich żołnierzy. Od października 1944 r. wszystkie stanowiska, od dowódcy armii do dowódców pułków włącznie, a niekiedy i batalionów, pełnili oficerowie radzieccy.

Negatywna postawa części komunistów wobec powstających formacji zbrojnych wynikała raczej z nieznamości zamiarów Stalina i obawy, że to wojsko po wyzwoleniu kraju do czasu powołania formalnego rządu sprawowałoby władzę wykonawczą. Spór dotyczył więc nie formy ustroju państwa, ale tego, kto miał sprawować dyktatorską władzę: wojsko czy partia komunistyczna. Wojsko Polskie w ZSRR pozostawało pod znacznym wpływem komunistów, nie było jednak w pełni formacją zbrojną tego nurtu i jego siłą dyspozycyjną. Walka partii komunistycznej o wojsko rozgorzała dopiero na dobre w drugiej połowie 1944 r. na terenach wyzwolonych, znajdujących się pod rządami PKWN.

Od 22 do 31 października 1944 r. odbyły się aż trzy posiedzenia Biura Politycznego Polskiej Partii Robotniczej, na których omawiano wyłącznie sprawy wojska. Przyjęte rezolucje i zalecenia zawierały szczegółowe zadania dla pracy partyjnej i propagandowej w siłach zbrojnych, a także przedsięwzięcia organizacyjne i kadrowe mające na celu zapewnienie bezpośredniego podporządkowania wojska – komunistycznej partii.

Był to więc, nie mający podstaw prawnych, zamach na wojsko. W tradycji polskiej wojsko do tej pory było instytucją państwową, nie porządkowane żadnej z istniejących w państwie partii politycznej. Tradycja ta formalnie, choć z wielkim trudem, utrzymywana była w armii Berlinga, zaś październikowe uchwały Biura Politycznego PPR z 1944 r. złamały te tradycje. Od tego czasu aż do rozwiązania Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej partia komunistyczna przyznała sobie wszechwładzę polityczną nad wojskiem w państwie. Podejmowane przez cały ten okres decyzje były bezprawne, ponieważ nie znajdowały odzwierciedlenia ani w przepisach konstytucyjnych, ani w ustawach, zaś ich skutki były dla sił zbrojnych fatalne. Komuniści w miejsce deklarowanego rozwoju polskiej armii przyczynili się faktycznie do powstania w wojsku wielu sytuacji kryzysowych.

Mimo że Wojsko Polskie powołane zostało dla realizacji koncepcji politycznych i wojskowych Związku Sowieckiego i podporządkowanej mu partii komunistycznej, to jednak wbrew obiegu i utartej opinii, jako całość stanowiło instrument dość niepewny. Po wyzwoleniu i wejściu na ziemie polskie I. Armia Wojska Polskiego spełniała dwa ważne cele: uczestniczyła w wyzwalaaniu własnego terytorium czyli wypełniała zadania, jakie stawiały sobie obydwa

rządy polskie, a także zwiększała siłę uderzeniową koalicji antyhitlerowskiej oraz wzmacniała rolę i znaczenie Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego, a tym sowieckie wpływy w Polsce. Symptomatyczny jest jednak fakt, iż w 1944 r. do rozbrojenia żołnierzy Armii Krajowej i pacyfikacji ludności cywilnej nigdzie nie użyto zwartych oddziałów Wojska Polskiego. Do tych działań Stalin musiał użyć znacznych oddziałów NKWD. Masowe użycie wojska do walki z opozycją niepodległościową miało miejsce dopiero po powrocie z frontu i utworzeniu Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej oraz wycofaniu uznania przez mocarstwa zachodnie dla polskiego rządu na emigracji, a więc wówczas, gdy rząd w Warszawie stał się pełnoprawnym podmiotem stosunków międzynarodowych a Polskie Siły Zbrojne na Zachodzie przestały być traktowane jako siły zbrojne suwerennego państwa.

Począwszy od 6 lipca 1945 r. rząd brytyjski przestał uznawać prezydenta Władysława Raczkiewicza za zwierzchnika Polskich Sił Zbrojnych, jak również stanowiska Naczelnego Wodza. Demobilizacja PSZ przebiegać miała według zasady – pozostać na obczyźnie czy wrócić do kraju, rozstrzygnąć powinien każdy żołnierz indywidualnie. Taki bowiem los dla walczącego na wszystkich frontach II wojny światowej polskiego żołnierza zgotowali zachodni alianci. Powrót do kraju oznaczał prześladowania, więzienia a niekiedy wyrok śmierci. Pozostawanie na obczyźnie – tułaczkie życie emigranta bez domu, pracy, z dala od rodziny i ojczyzny.

Czy można dziś jednoznacznie wysunąć tezę, że Wojsko Polskie w latach 1944-1948 było jednym z filarów władzy ludowej, obok Milicji Obywatelskiej i Urzędu Bezpieczeństwa? Z najnowszych badań wynika, iż tak kategoryczne stwierdzenie jest w dużym stopniu fałszywe. Mimo że kierownictwo polityczne w wojsku sprawowała Polska Partia Robotnicza – to pełna kontrola komunistów nad armią jeszcze nie istniała, jak to miało miejsce w latach 1949-1955 i późniejszych⁵.

Po zakończeniu II wojny światowej w 1945 r. z armii odeszła większość radzieckich oficerów liniowych. Na ich miejsce przyjęto kilka tysięcy oficerów i podoficerów. Wielu też młodych oficerów, wykształconych w szkołach wojskowych, w okresie wojny była związana z Armią Krajową. Natomiast aparat polityczno-wychowawczy do 1948 r. był za słaby, aby sprawować kontrolę i skutecznie oddziaływać na poglądy i postawy kadry i żołnierzy. Nie można też zapominać o działalności Kościoła katolickiego w wojsku i o tym, że trzon armii w tym okresie stanowili żołnierze z poboru i nie różnili się w swoich poglądach od reszty społeczeństwa, które mogło jeszcze otwarcie prezentować swoje poglądy religijne.

Proces podporządkowania sił zbrojnych partii komunistycznej odbywał się w Polsce stopniowo. Podporządkowanie to nie sprzyjało rozwojowi polskiej armii. Zainicjowało raczej fale kryzysów. Przyspieszały go działania władz, włączające żołnierzy do grup agitacyjno-propagandowych związanych z przeprowadzaną reformą rolną, ściąganiem świadczeń rzeczowych od ludności, referendum, wyborami

⁵ Por. K. Kamiński, *Polacy wobec nowej rzeczywistości 1944-1948. Formy pozainstytucjonalne żywiołowego oporu społecznego*, Toruń 2000, s. 224-244.

oraz działań pacyfikacyjnych. Władze komunistyczne rozpoczęły w tym okresie w wojsku czystki wśród kadry oficerskiej i procesy sądowe. Wprowadzano też coraz bardziej surowe sankcje dla niepokornych oraz systematycznie wzmacniano rolę aparatu polityczno-wychowawczego. Pomimo zainicjowania terroru, w wojsku miały miejsce liczne przejawy oporu społecznego kadry i żołnierzy, z których wiele zagrożonych było dotkliwymi represjami, a nawet karą śmierci. Świadczą o tym chociażby przykłady masowych dezercji i uchylania się od poboru do służby wojskowej, stosunek żołnierzy do funkcjonariuszy UB i MO, działaczy PPR, PPS i ich organizacji młodzieżowych oraz postawy żołnierzy w trakcie walk ze zbrojnym podziemiem, czy wobec polityki i propagandy komunistycznych władz⁶.

W latach 1944-1948 ścierały się w polskim wojsku dwie przeciwstawne tendencje. Z jednej strony żołnierze i część kadry stawiali opór wszystkimi dostępnymi środkami. Z drugiej zaś, komuniści dążyli do zwiększania swej kontroli nad siłami zbrojnymi stosując coraz bardziej restrykcyjne środki przymusu politycznego i fizycznego. I mimo że władze komunistyczne z czasem prawie całkowicie podporządkowały sobie armię oraz uczyniły z niej skuteczny organ przemocy państwowej i jedną z gwarancji swojej władzy, a także narzędzie indoktrynacji żołnierzy wcielonych do wojska, to drobne przejawy oporu nie zanikły i miały miejsce przez cały okres PRL.

2. STOSUNKI CYWILNO-WOJSKOWE W PRL

W PRL większość oficerów „instrumentalnie należała” do partii rządzącej – PZPR. Organizacje partyjne przenikały natomiast całą hierarchię wojskową oraz najważniejsze organy partyjne, określały politykę państwa. Samuel P. Huntington zauważa, iż „polityka jest poza polem działania kompetencji wojska, a partycypacja wojskowych w polityce podważa ich profesjonalizm, ogranicza ich kompetencje zawodowe, dzieląc ich zawód pomiędzy wartości specyficzne i profesjonalne”⁷.

Wydaje się, że powyższa analiza i wnioski dotyczące relacji stosunków cywilno-wojskowych w państwach komunistycznych sformułowane przez S.P. Huntingtona są zbyt sztywne, żeby można było wyjaśnić, jak te związki rozwijały się i zmieniały w czasie. Roman Kolkiewicz, przedstawiając stosunki cywilno-wojskowe w Związku Radzieckim oparł je na instytucjonalnym konflikcie i modelu grup interesu. Twierdzi on, że partia komunistyczna i siły zbrojne były zróżnicowane i podzielone konfliktami grup interesu, których osnowę stanowił konflikt permanentny oraz niewiara w siebie⁸.

W Polsce w latach 1943-1989 można spotkać kilka takich przypadków. Wspomniano już o konflikcie dowództwa I. Dywizji Piechoty im. Tadeusza

⁶ Por. *idem*

⁷ S.P. Huntington, *The Soldier and the State. Theory and Politics of Civil-Military Relations*, Cambridge 1957, s. 71.

⁸ Por. R. Kolkiewicz, *The Soviet Military and the Communist Party*, Princeton 1967, s. 17-23.

Kościuszki z kierownictwem ZPP. Podobna sytuacja miała miejsce w 1949 r., kiedy to marszałek ZSRR Konstanty Rokossowski mianowany został Marszałkiem Polski, obejmując równocześnie stanowisko ministra resortu obrony i wicepremiera rządu. Co prawda, jego zadaniem było przekształcenie Wojska Polskiego w jeden z członów armii sowieckiej, ale to przecież Bolesław Bierut i kierownictwo PZPR nie wierzyło polskim generałom i oficerom, zastępując ich dowódcami sowieckimi⁹.

Przeprowadzona wówczas reforma sił zbrojnych zmierzała w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich odbywał się na odcinku politycznym. Chodziło o silniejsze związanie wojska z partią i podporządkowanie go jej kierownictwu. Celowi temu miało służyć pogłębienie pracy polityczno-wojskowej według metod i organizacji sowieckich, dokończenie czystki kadry oficerskiej i zastąpienie wyższych dowódców polskich sowieckimi. Drugi kierunek reform sił zbrojnych odnosił się wyłącznie do sektora militarnego. Planowano uchylenie pełnej zdolności rezerw państwa i przekształcenie ich w potencjał wojenny, a zwłaszcza przeorganizowanie, zmotoryzowanie i uzbrojenie Wojska Polskiego według ówczesnych norm sowieckich oraz wyszkolenie kadry i wojska w duchu regulaminów sowieckich¹⁰. Oba wspomniane kierunki reform petryfikowały stan kryzysu polskiej armii. Inaczej postąpił generał Wojciech Jaruzelski po wprowadzeniu w 1981 r. stanu wojennego i objęciu stanowisk: ministra obrony, premiera rządu oraz I sekretarza Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Na kierownicze stanowiska w KC PZPR i ministerialne w Radzie Ministrów PRL mianując przeciętnych, ale wiernych sobie generałów.

Willian Odom stwierdza natomiast, że partia i siły zbrojne w państwach komunistycznych pozostawały w związkach symbiozy i konsensu, a nie w konflikcie. Partia i armia utrzymywały wartości systemowe oraz tworzyły ideologiczną jedność, rozwijając przewodnią rolę partii komunistycznej, a także internacjonalizm socjalistyczny¹¹.

Pomiędzy tymi dwoma skrajnymi, jak się wydaje, stanowiskami R. Kolkiewicza i W. Odoma znajdują się poglądy Timotyego Coltona, który koncentruje swoją uwagę na przyczynach interwencji wojskowych. Sugeruje on, że kooptacja istnieje w obie strony: oficerowie dostosowywali się do hierarchii partyjnej i zaakceptowali istnienie oficerów politycznych w armii. W konsekwencji T. Colton twierdzi, że dominacja partii komunistycznej w siłach zbrojnych nie była tak kompletna, jak przedstawiali ją inni autorzy¹².

⁹ Więcej na ten temat por. L.E. Nalepa, *Oficerowie Armii Radzieckiej w Wojsku Polskim 1943-1968*, Warszawa 1968.

¹⁰ Por. J. Jaklicz, *Armia*, „Zeszyty Specjalne Kultury” 1952, nr 2, s. 71.

¹¹ Por. W. Odom, *The Party – Military Connection: A Critique*, w: *Civil-Military Relations in Communist Systems*, D. Herspring, J. Wolgyes (red.), Boulder-Folkestone 1978, s. 36-42.

¹² Por. T. Colton, *The Party – Military Connection: A. A. Participator Model*, w: *Civil-Military Relations in Communist Systems*, s. 167-164.

Jonathan Adelman badając powstanie i historyczny rozwój stosunków cywilno-wojskowych w państwach Europy Zachodniej, postawił następujące pytanie: czy jeśli założymy, że społeczeństwo i wojsko całkowicie się od siebie różnią i od samego początku pozostają ze sobą w grupowym konflikcie, to czy w ogóle jest możliwe odkrycie zmiany tych stosunków? J. Adelman sugeruje, że natura rozwoju rewolucyjnego oraz stopień zewnętrznego wpływu Związku Radzieckiego były ważnymi czynnikami kształtującymi stosunki cywilno-wojskowe¹³. Z drugiej jednak strony Dawid E. Albright podkreśla, że okoliczności, które doprowadziły reżimy komunistyczne do władzy ukształtowały też przyszłe stosunki cywilno-wojskowe w państwie. Jego zdaniem na początku rządów komunistycznych w Europie Środkowej i Wschodniej polityczne reżimy nie były pewne lojalności swoich sił zbrojnych i podjęły działania, aby ją sobie zapewnić. D.E. Albright wyróżnia trzy etapy tego okresu. W pierwszym z nich – etapie transformacji – wysiłki władz skoncentrowane były na zneutralizowaniu wrogości sił zbrojnych wobec nowego reżimu. W drugim etapie konsolidacji nacisk władz był skierowany na internalizację w wojsku wartości systemu komunistycznego. Podczas ostatniego etapu zwanego utrzymaniem, poziom nacisku politycznego na wojsko był zmniejszony, ponieważ przywódcy partyjni byli przekonani, że siły zbrojne osiągnęły wystarczający poziom lojalności¹⁴.

Nic zatem dziwnego, że w siedzibie ministerstwa obrony narodowej w Warszawie z udziałem gen. W. Jaruzelskiego kolejno w 1970 i 1980 roku organizowano zamachy na kolejnych pierwszych sekretarzy PZPR – Władysława Gomułkę oraz Edwarda Gierka. Wyróżniającą cechą stosunków cywilno-wojskowych w państwach Europy Środkowej i Wschodniej była subordynacja sił zbrojnych wobec partii komunistycznych. Był to specyficzny rodzaj kontroli cywilnej nad armią, który nie może być jednak uznany jako demokratyczny. Siły zbrojne tych państw wypełniały zarówno funkcje wewnętrzne, zwalczając opozycję antykomunistyczną i prowadząc ideologiczną indoktrynację, jak też funkcję zewnętrzną. W tym celu dobór kadry oficerskiej w dużym stopniu oparty był na kryterium klasowym. W armii funkcjonowali oficerowie polityczni. Występował wielopostaciowy system ideologicznej indoktrynacji, zaś członkostwo kadry zawodowej w partii komunistycznej zmniejszyć miało wewnętrzną opozycję wobec istniejącego reżimu komunistycznego.

Poprzez uczestnictwo w Układzie Warszawskim i zależność od Związku Radzieckiego siły zbrojne tkwiły w przekonaniu, iż są one przeznaczone do obrony socjalizmu w tym regionie, zgodnie z doktryną Breżniewa. Oznaczało to, że funkcje wojska w państwach komunistycznych odzwierciedlały niedemokratyczną naturę ich systemów politycznych.

¹³ Por. J. Adelman, *Toward a Typology of Communist Civil-Military Relations*, w: *Communist Armies in Politics 1980*, J. Adelman (red.), Boudler 1982, s. 2-7.

¹⁴ Por. D.E. Albright, *A Comparative Conceptualization of Civil-Military Relations*, „World Politics” 1980, nr 32, s. 565.

W systemie komunistycznym istniała pełna kontrola nad armią, lecz miała ona szczególny charakter¹⁵. Dominująca rola partii komunistycznej, a także jej identyfikacja z siłami zbrojnymi oparta była na utopijnych założeniach, quasi-demokratycznych wartości. Wojsko w tych systemach cieszyło się monopolem władzy i informacji w zakresie polityki obronnej państwa. Monopol ten wykazywał skłonności do publicznej dyskusji na temat polityki obronnej.

Publicznie na ogół nikt nie kwestionował jej założeń oraz sposobu realizacji. Życie wojskowe, jego wnętrze, stanowiło swego rodzaju tabu dla opinii publicznej. Wszelkie relacje i komunikaty z ćwiczeń wojskowych, posiedzeń rad i kolegiów wojskowych, narad, wystąpienia przedstawicieli wojska na forach partyjnych i państwowych, a nawet zdjęcia przechodziły przez ścisłą cenzurę „gospodarza”, czyli ministra obrony narodowej, gen. W. Jaruzelskiego, przed ich opublikowaniem w mediach publicznych.

W PRL model stosunków cywilno-wojskowych w wymiarze instytucjonalnym zakładał silną pozycję tych organów, które były kontrolowane przez samą armię. Podstawowym aktem prawnym, regulującym tę dziedzinę życia politycznego, była *Ustawa o powszechnym obowiązku obrony Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej z dnia 21 listopada 1967 r.*¹⁶ Według jej przepisów głównym organem władzy państwowej w dziedzinie obronności był Komitet Obrony Kraju, którego przewodniczącego powoływał Sejm. Przewodniczący KOK stał się jednocześnie, w myśl nowelizacji ustawy z 1983 r., zwierzchnikiem sił zbrojnych¹⁷.

Ministerstwo resortu obrony w tych warunkach pełniło funkcję organu dowodzenia, a jego integralną częścią był Sztab Generalny Wojska Polskiego oraz pozostałe Instytucje Centralne MON: Główne Inspektoraty Szkolenia Bojowego, Techniki, Obrony Terytorialnej, Główne Kwatermistrzostwo oraz Główny Zarząd Polityczny WP posiadający status wydziału KC PZPR. Szefowie tych instytucji występowali także w randze wiceministra obrony narodowej. Do roku 1989 decyzje w sprawach obronności nie opierały się na ustaleniach konstytucyjnych, lecz zapadały w wąskim gronie członków Biura Politycznego Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Minister resortu obrony zawsze był członkiem tego organu partyjnego, zaś kierownictwo ministerstwa obrony oraz dowódcy okręgów wojskowych i rodzajów sił zbrojnych z reguły wchodził w skład Sejmu jako posłowie oraz byli członkami KC PZPR.

¹⁵ Por. Ch. Rose, *Democratic Control of the Armed Forces*, „NATO Review” 1994, nr 5, s. 14.

¹⁶ Por. *Ustawa z dnia 21 listopada 1967 r. o powszechnym obowiązku obrony Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Dz.U. 1967, nr 44, poz. 220.

¹⁷ Por. *Ustawa z dnia 21 listopada 1983 r. o zmianie ustawy o powszechnym obowiązku obrony Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Dz.U. 1983, nr 61, poz. 278.

3. POZYCJA I FUNKCJE ARMII W AUTORYTARNYM PAŃSTWIE

Państwo wyposażone w suwerenną władzę i zajmujące określone granicami terytorium zawsze potrzebowało armii. Wojsko niezbędne jest każdemu państwu do realizacji celów zewnętrznych, niezależnych od innych państw i ochrony interesów danego państwa. Armia tak jak państwo przechodziła ewolucję, jednak zawsze była z nim związana, na dobre i na złe. W państwach demokratycznych armie powołuje się głównie do realizacji celów zewnętrznych, niekiedy jednak stawały się one zagrożeniem dla swoich rodaków, obywateli, gdyż miały w swoich rękach ogromną władzę, która mogła być wykorzystana przeciwko społeczeństwu.

Nieco inaczej wygląda pozycja i funkcje armii w państwie totalitarnym i autorytarnym. W tych systemach armia jest jednym z filarów władzy. Nie oznacza to, iż w przypadku państw demokratycznych armia tym filarem nie jest. Jest – tylko że poddana cywilnej i demokratycznej kontroli. W państwach totalitarnych i autorytarnych armie są źródłem tej władzy i główną ostoją dyktatury. Tak było już od czasów starożytnego Rzymu. W czasach współczesnych dyktatura to władza jednostki lub większej grupy osób nie wyłonionych w wolnych wyborach i pozostających poza kontrolą społeczną. Dyktaturę cechuje stosowanie przemocy wobec przeciwników politycznych, nieuwzględnianie żadnych praw ani wolności obywatelskich, istnienie tylko jednej partii politycznej, arbitralność decyzji, nieobecność parlamentu w strukturze władzy¹⁸. Filozofowie, prorocy i politycy z pewnością wywierali ogromny nacisk na bieg dziejów oraz mieli duży wpływ na rozwój ideologii totalitarnej. Pamiętać jednak należy, iż mogli oni rozwijać swoją działalność jedynie pod osłoną generałów, dowódców, wielkich wodzów, których armie zapewniały im bezpieczeństwo i umożliwiały wcielenie w życie ich idei.

„Rządzący wydają rozkazy zastosowania siły, przemoc staje się jednak rzeczywistością dopiero wówczas, gdy rozkazy te zostaną wykonane” – twierdzi Samuel P. Huntington¹⁹. Siły zbrojne na ogół niechętnie używają broni przeciwko obywatelom, których obrona jest obowiązkiem. Celem stłumienia buntów, rebelii czy protestów częściej wykorzystuje się siły policji i bezpieczeństwa wewnętrznego. W państwach autorytarnych przywódcy tworzyli specjalne siły bezpieczeństwa, np. w Rumunii Securitate, w innych krajach, w tym w PRL, funkcję tę spełniały – rekrutowane i szkolone do obrony istniejącego reżimu politycznego – wojska ministerstwa spraw wewnętrznych czy też gwardie narodowe.

W państwach demokratycznych wojsko pozostaje neutralne wobec partii politycznych, choć nie oznacza to, że armia jest apolityczna. Wojsko bowiem jako ważny element demokratycznego państwa ze względu na realizowane w nim funkcje i związaną z tym pozycję jest jedną z ważniejszych instytucji politycznych

¹⁸ Por. J. Bartyzel, *Dyktatura*, w: *Encyklopedia polityczna. Myśl polityczna: główne pojęcia, doktryny i formy ustroju*, t. 1, J. Bartyzel, B. Szlachta, A. Wielomski (red.), Radom 2007, s. 59-62.

¹⁹ S.P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, tł. A. Dziurduk, Warszawa 1995, s. 203.

w jego strukturze, zapewniającą m.in. bezpieczeństwo, integralność i suwerenność kraju²⁰. Podobnie jak państwo demokratyczne, funkcjonujące w nim siły zbrojne działają w interesie całego społeczeństwa, a nie tylko określonych partii i organizacji politycznych. Inaczej problem ten przedstawia się w systemach totalitarnych i autorytarnych. Do tych systemów bez wątpienia można zaliczyć Polską Rzeczpospolitą Ludową w latach 1944-1989. Charakterystyczne dla systemów monopartyjnych, zwłaszcza komunistycznych jest upolitycznienie armii, systematyczne wpajanie świadomości i wartości rządzącej elity politycznej, w obronie których odgrywa ona szczególną rolę²¹.

Wojsko Polskie w latach 1944-1989 było jednym z istotnych instrumentów władzy i stanowiło, po milicji i służbach bezpieczeństwa, „drugi rzut” instytucji bezpośredniego przymusu. Egzekwowało przemoc wobec obywateli zewnętrznie, kiedy używane było do tłumienia masowego sprzeciwu, lub wewnętrznie – w stosunku do wcielonych do armii żołnierzy służby zasadniczej. Ponadto od samego początku swego istnienia państwa socjalistyczne pozostawały w ciągłym stanie zewnętrznego i wewnętrznego zagrożenia. Choć przyczyny tego stanu rzeczy były złożone, to nie ulega wątpliwości, że armia legitymowała autorytarny (totalitarny) charakter władzy. Uzasadniała zmilitaryzowane formy życia społecznego. Gorliwe tropiła szpiegów i wrogów „ludu pracującego miast i wsi”.

W 1983 r. Wojsko Polskie zostało zobowiązane do obrony przed zagrożeniami zewnętrznej agresji, wewnętrznymi zaburzeniami w skali przekraczającej możliwość utrzymania porządku publicznego przez milicję i służby bezpieczeństwa oraz przed dysfunkcjonalnością istotnych elementów organizmu państwowego, a także odgrywało rolę „wychowawczą i gospodarczą”²².

Jeszcze wyraźniej określił funkcję wewnętrzną sił zbrojnych Jerzy Muszyński, pisząc, że: „funkcja wewnętrzna wojska obejmuje różne przedsięwzięcia typu wojskowego, związane z ochroną ustroju ekonomiczno-społecznego i politycznego przed zagrożeniami wrogich sił wewnętrznych, oraz typu ekonomicznego, politycznego, kulturalnego i wychowawczego mające na celu utrwalenie tego ustroju i jego rozwój”²³. Dominująca rola partii komunistycznych oraz identyfikacja partii z siłami zbrojnymi przewidziana była na mocy tzw. „demokratycznych” wartości socjalistycznych. W państwach komunistycznych wojsko traktowane było najpierw jako zbrojne ramię partii komunistycznej a później stwierdzenie to poszerzono o kategorie narodu. Cały czas jednak wojsko traktowane było na równi z organami władzy jako element aparatu państwowego, będącego pod

²⁰ Por. M. Haward, *Soldiers and Governments. Nine Studies in Civil-Military Relations*, London 1975, s. 12.

²¹ Por. A. Perlmutter, W.M. Leogrande, *The Party in Uniform Towards a Theory of Civil-Military in Communist Political System*, „American Political Science Review” 1982, nr 4, s. 778-789.

²² Por. J. Kętowski, *Społeczno-polityczna rola wojska w życiu kraju i narodu: doświadczenie i wnioski*, w: *40 lat Ludowego Wojska Polskiego*, J. Kętowski (red.), Wrocław 1984, s. 320-321.

²³ J. Muszyński, *Ludowe Wojsko Polskie w mechanizmie władzy PRL*, w: *40 lat Ludowego Wojska Polskiego*, op. cit., s. 395.

przemocnym wpływem kierowniczej roli partii komunistycznej. Kierownictwo partyjne w siłach zbrojnych utrzymywane było poprzez działalność instancji i organizacji partyjnych, młodzieżowych, a także przez kadrowy aparat polityczny²⁴. W tych państwach większość żołnierzy zawodowych należała do partii rządzącej. Organizacje partyjne przenikały hierarchię wojskową, a najwyższe kierownictwo partii komunistycznej określało politykę wojskową państwa²⁵. Z tego też względu zawodowi wojskowi oprócz tego, że poddani zostali komunistycznej ideologii, angażowali się w działalność także polityczną i partyjną. Kariera partyjna była szczególnie atrakcyjna dla dowódców różnych szczebli. Od jej pomyślnego przebiegu zależała bowiem ich kariera zawodowa. Nierzadko więc pełnili oni funkcje we władzach organizacji i instancji partyjnych, byli posłami do Sejmu czy też radnymi do Rad Narodowych różnych szczebli²⁶.

Wojsko jako zbrojna instytucja państwowa powinno ochraniać przede wszystkim jego egzystencję, nie zaś wyręczać państwo w funkcjach, które tradycyjnie do niego należą. Wojsko w państwach „realnego socjalizmu”, zwłaszcza w zakresie izolacji struktur wojskowych, odrębności wojskowego szkolnictwa i istnienia nauki wojskowej jako samodzielnej dyscypliny nauki stanowiło autonomiczną grupę, zdecydowanie odrębną warstwę oderwaną od społeczeństwa²⁷. Tak samo istniało sądownictwo, prokuratura wojskowa i służba zdrowia. W państwach tych funkcjonował także odrębny system obronny i przemysł zbrojeniowy. Wojsko pozostawało w dużej izolacji organizacyjnej i przestrzennej (zielone garnizony, osiedla mieszkaniowe, przedszkola, szkoły średnie, ośrodki wczasowe, sanatoria, przedsiębiorstwa handlowe i usługowe, gospodarstwa rolne i hodowlane). Wspomniane zjawiska wzmacniają charakterystyczną dla wszystkich armii kastowość oraz prowadzą do izolacji i niezależności wojska od reszty społeczeństwa²⁸.

Armia w systemie politycznym PRL egzekwowała przemoc na polecenie elit rządzących. Wojsko polskie stanowiło zbrojne ramię władzy, która posługiwała się armią w celu wzmocnienia swojej pozycji politycznej. Sprowadzenie wojska do roli „społecznego żandarma” było jednym z symptomów kryzysu panującego w ludowym Wojsku Polskim. Używano go do tłumienia masowych sprzeciwów społecznych w latach: 1956, 1970 i 1981 oraz w 1968 r. do interwencji w Czechosłowacji. W stosunku do wcielanych żołnierzy służby zasadniczej podejmowano działania interwencyjne. Ponadto do wojska wcielano także ludzi niewygodnych dla ówczesnych władz partyjno-państwowych. Postępowano w ten sposób

²⁴ Por. *idem*, s. 404.

²⁵ Por. *idem*.

²⁶ Symptomatyczny jest przebieg kariery gen. Wojciecha Jaruzelskiego. Por. L. Kowalski, *General ze skazą. Biografia wojskowa gen. armii Wojciecha Jaruzelskiego*, Warszawa 2001, s. 375-378.

²⁷ Por. J. Tarkowski, *Socjologia świata polityki. Władza i społeczeństwo w systemie autorytarnym*, t. 1, Warszawa 1994, s. 90.

²⁸ Por. Z. Trejnis, *Siły zbrojne w państwie demokratycznym i autorytarnym*, Toruń 1997, s. 128-135.

z młodzieżą o rodowodzie niepodległościowym oraz z synami „kułaków” w okresie 1949-1955, czy po wydarzeniach marcowych w 1968 r. W szeregi zasadniczej służby wojskowej wcielano także przymusowo – z wyraźnym zamiarem światopoglądowej ateizacji – alumnów katolickich wyższych seminariów duchownych.

Polska częściowo odbiegała od modelu armii przyjętego przez inne państwa „realnego socjalizmu”. Przyczyn tej sytuacji z pewnością należy szukać w wydarzeniach lat 1980-1982, kiedy to słabnąca w efekcie „solidarnościowej rewolucji” PZPR zaczęła szukać oparcia w ludowym Wojsku Polskim, czego finałem było wprowadzenie 13 grudnia 1981 r. stanu wojennego, który uczynił z armii jeden z politycznych filarów schyłkowego socjalizmu w Polsce²⁹.

W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku wyższa kadra dowódcza Ludowego Wojska Polskiego pełniła wysokie stanowiska w aparacie partyjnym (np. generałowie: J. Baryła, T. Dziekan, W. Honkisz, płk B. Kołodziejczak) oraz administracyjnym (np. generałowie: Cz. Kiszczak, Cz. Piotrowski, T. Hupałowski, W. Oliwa, M. Janiszewski). „Polska na początku lat 80. łączyła elementy upadającego systemu jednopartyjnego z opartym na wojsku systemem stanu wojennego, przeprowadzonym przez oficera, pełniącego równocześnie funkcję pierwszego sekretarza partii komunistycznej”³⁰.

Apogeum procesu usamodzielniania się wojska w PRL przypada na rok 1983. W tym czasie gen. W. Jaruzelski objął funkcję przewodniczącego Komitetu Obrony Kraju, który jednocześnie decyzją Rady Państwa został powołany na stanowisko Naczelnego Dowódcy Sił Zbrojnych PRL na okres wojny. W ten sposób najwyższy rangą wojskowy skupił w swoich rękach władzę polityczną – jako I sekretarz Komitetu Centralnego PZPR, administracyjną – jako premier oraz wojskową – jako przewodniczący KOK. Zastępcą gen. W. Jaruzelskiego do spraw sił zbrojnych oraz planowania strategiczno-obronnego w Komitecie Obrony Kraju został były szef Sztabu Generalnego Wojska Polskiego i nowomianowany minister obrony narodowej – gen. Florian Siwicki.

Ludowe Wojsko Polskie jako siła zbrojna było przede wszystkim elementem maszyny militarnej Układu Warszawskiego. Miało ono wypełniać określone zadania bojowe, wynikające z przyjętej przez jego dowództwo doktryny wojennej. Condoleezza Rice analizuje tę sytuację przez pryzmat trzech tzw. poziomów uzależnienia: materialnego, normatywnego i przymusu. Ich przejawem było nadmierne rozbudowanie jednostek logistycznych i zaplecza, których zadaniem było spełnienie funkcji „usługowych” dla przemieszczających się na zachód wojsk sowieckich. Skoncentrowanie garnizonów z jednostkami bojowymi na granicy zachodniej. Wysokie uzależnienie od dostaw sowieckiego uzbrojenia bojowego i sprzętu oraz części zamiennych. Sowieckie ośrodki polityczno-militarne wpływały na kształt polskiej doktryny wojennej. Kształciły polską kadre oficerską

²⁹ Por. W. Kot, *PRL – czas nonsensu. Polskie dekady. Kronika naszych czasów. 1950-1990*, Poznań 2007, s. 195-198.

³⁰ S.P. Huntington, *Trzecia fala demokratyzacji*, op. cit., s. 120.

w ZSRR. Z ich inicjatywy rozmieszczono sowieckich żołnierzy na terytorium Polski, a także organizowano wspólne polsko-radzieckie manewry wojskowe³¹.

Lata 1981-1989 stanowią najbardziej ponury etap historii naszych ojczy-
stych dziejów, gdzie głównym aktorem na scenie politycznej było ludowe Wojsko
Polskie z gen. Wojciechem Jaruzelskim na czele. Okres ten zwany jest już dziś
przez historyków „straconą dekadą”, w którym polska armia znalazła się w stanie
kryzysu. Wojsko służyło zasadniczo obronie totalitarnego i autorytarnego syste-
mu ówczesnej władzy oraz rozbiciu Solidarności.

Lata osiemdziesiąte nie rozwiązały żadnego istotnego problemu Polski. Prze-
dłużyły jedynie upadek systemu komunistycznego o kilka lat. W okresie „straconej
dekady” pogłębiły się problemy ekonomiczne, których skutki do dziś są odczuwa-
ne. „Jakże bolesną konsekwencją stanu wojennego był *exodus* tysięcy Polaków,
zwłaszcza młodych, za granicę, uśmiercanie nadziei, czy wreszcie podziały w na-
szym społeczeństwie, które tkwią w nas do dzisiaj. Stan wojenny to także krzyw-
da krwi na rękach i obciążonych sumień tych wszystkich, którzy znaleźli się po
stronie uciskających, mniej lub bardziej bezmyślnie wykonując ich rozkazy”³².

³¹ Por. C. Rice, *The Soviet Union and the Czechoslovak army, 1948-1983: uncertain allegiance*, Princeton 1984, s. 23.

³² *Homilia kard. Stanisława Dziwisza w 30. rocznicę stanu wojennego*, <http://system.ekai.pl> (dostęp z dnia: 21.12.2011).

**A crisis or development.
From studies on the military position in the People's
Republic of Poland in the years 1944-1989**

Army plays an important role. Not only during armed conflict, but also during the processes that shaped the state. The intention of the authors of the published text is to make a preliminary characterization of Polish Armed Forces in the People's Republic of Poland (PRP) in the years 1944-1989. The text is divided into three parts.

The first part of the text was shown the international and political context of the creation of the Polish Army in USSR. The organization of Polish Military Units in 1944 was an autonomous decision of Stalin. He intended to have control over the Polish Army. The Polish Military Units had to be completely subordinate to the the Red Army. The subordination of the Armed Forces to the polish Communist Party took place gradually and did not favor the development of the Polish Army. A waves of crises was initiated.

The second part of the text is dedicated to civil-military relations in the PRP. During this period most of the officers instrumentally belonged to the the governing party – Polish United Workers' Party (PUWP). The entire hierarchy of the military were penetrated by the comunist party. A conflic existed between the PUWP and the armed forces. There were interest groups. The distinctive feature of civil-military relations in Poland and in the other countries of Central and Eastern Europe was the subordination of the armed forces to the communist parties. The function of combating anti-communist opposition, conducting ideological indoctrination and defence function against aggression from the capitalist countries were assigned.

Position and functions of the army in a totalitarian and an authoritarian state are discussed in the last part of the text. In these systems, the army is one of the pillars of the power. The Polish Army in the years 1944-1989 was one of the important instruments of the comunist power and the an institution of direct coercion. In the years 1956, 1970 and 1980 the army was used to the suppression of the mass oppositions. The years 1981-1989 represent the most dark phase of postwar Polish history, where the main actor on the political scene was the People's Troops of Poland (PTP) commanded by general Wojciech Jaruzelski. PTP served as a defense of the totalitarian and authoritarian system of government, as well as the instrument of destruction of the Independent Self-governing Trade Union Solidarity.

Streszczenie: Autorzy, tł.: A. Filipowicz



Dr Marek Andrzej Kociński

O KRYZYSACH POWIĄZANYCH Z MATEMATYKĄ JAKO NAUKĄ MYŚLENIA I NARZĘDZIEM OPISU RZECZYWISTOŚCI

WSTĘP

Według Encyklopedii PWN matematyka to „nauka dedukcyjna, gałąź wiedzy, której cel można określić jako badanie konsekwencji przyjętych założeń”¹. Można więc określić matematykę jako naukę zajmującą się badaniem poprawnego myślenia. Kryzysy w matematyce jako nauce dotyczyły sytuacji, w których uprawiający tę dyscyplinę dochodzili do wniosków wykraczających poza jej zakres czy otrzymywali sprzeczności. Gdy zaś teorie matematyczne służyły jako narzędzie w dziedzinie finansów, miało to wpływ na obserwowane kryzysy finansowe ostatnich dekad. Kryzysy matematyki jako nauki na przestrzeni dziejów są tematem pierwszego punktu tej pracy. Poważne trudności matematyka przeżywała już w starożytności. Nieoczekiwany rezultat dociekań matematycznych, jakim było odkrycie liczb niewymiernych, miał doniosłe znaczenie nie tylko w samej matematyce, ale też podważał światopogląd ówczesnych uczonych. W czasach nowożytnych, po okresie wspaniałego rozwoju, znowu wystąpił kryzys, a podczas jego rozwiązywania okazało się, że trudno jest dać podstawom matematyki trwały fundament.

W punkcie drugim pokazane jest, że w dużym stopniu matematyka miała udział w wielkich kryzysach finansowych ostatnich dekad. Modele matematyczne odniosły ogromny sukces w naukach przyrodniczych. W naukach tych możliwe jest przeprowadzanie i powtarzanie eksperymentów. Dlatego modele teoretyczne mogą być weryfikowane i ulepszane przez uwzględnianie dodatkowych czynników mających wpływ na badane zjawisko. O powtarzalny eksperyment trudno w ekonomii, dlatego łatwo o sytuację, w której precyzyjny język matematyki nie znajduje odniesienia w rzeczywistości. Zatem oprócz wartościowych teorii mogą tu plenić się złe, gdyż brakuje narzędzia mogącego szybko wyeliminować te ostatnie². Istotne jest również, że modele matematyczne w finansach wykorzystywane są inaczej niż w technice i fizyce. W naukach przyrodniczych zjawiska mają charakter obiektywny, zaś w finansach konwencjonalny, gdyż np. cena transakcji jest po prostu wynikiem umowy. Dlatego modele w finansach używane są jako konwencja językowa, ale równocześnie wpływają one na rzeczywistość³. W przyrodzie wynik liczbowy odczytywany przy pomocy

¹ <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3938552> (data pobrania: 21.01.2011 r.).

² D. Gątarek, *Modelowanie w finansach*, „Rynek Terminowy” 9 (2000), s. 93-96.

³ D. Gątarek, *Obecny kryzys nazwę kryzysem zaufania*, <http://www.obserwatorfinansowy.pl/2010/01/25/obecny-kryzys-nazwe-kryzysem-zaufania> (data pobrania: 3.10.2012 r.).

urządzenia pomiarowego ustala sama natura, natomiast w finansach wynik taki może być wynikiem użycia wymyślonego modelu. W konsekwencji czasem trudno jest zauważyć, że model jest zły⁴. Nadmierne zaufanie do teorii może, zatem, dać (i nie raz dało) fatalne skutki, realnie pogarszając stan gospodarki. Z drugiej strony, modele te są poprawnie matematyczne i mogą być wybitnymi osiągnięciami naukowymi. Rzecz w tym, że rola matematyki polega na wyciąganiu właściwych wniosków z przyjętych z góry założeń, i nie można nauki tej obwiniać złe dopasowanie tych założeń do realnego świata.

Rozdział trzeci opisuje przykład braku skuteczności rozwiązań matematycznych w optymalizacji portfela inwestycyjnego. Liczbowe dane finansowe stanowiące naturalne pole analizy matematycznej, a dokładniej statystycznej, wydają się jednak nie do końca poddawać takiej analizie. Analitycy finansowi słyszą niekiedy od kolegów, przełożonych czy od przedstawicieli sfery akademickiej, że modele matematyczne są dobre na uniwersytecie, a w praktyce podchodzi się do problemów posługując się zdrowym rozsądkiem, intuicją, a jeśli matematyką, to bardzo prostą⁵. W rozdziale tym podany jest przykład potwierdzający tę opinię.

Kryzysy jednak, opisywane w tej pracy, miały w dłuższej perspektywie pozytywny wpływ na rozwój matematyki. Przecież sam fakt wystąpienia kryzysu poszerza nasze horyzonty – zwiększa wiedzę, jest bodźcem do pogłębionych badań, ulepszania modeli teoretycznych i rozsądniejszego ich stosowania.

1. KRYZYSY W MATEMATYCE

Pierwszy kryzys w matematyce wiąże się z pitagorejczykami, których działalność rozwijała się w szkole zwanej także Związkiem Pitagorejskim, założonej przez greckiego matematyka i filozofa Pitagorasa w mieście Krotona. Za rok urodzenia Pitagorasa podaje się 570 p.n.e., a śmierci 497 p.n.e. Związek Pitagorejski stał się ośrodkiem badań naukowych, a jego prace naukowe dotyczyły przede wszystkim matematyki. Pitagorejczycy pierwsi uprawiali systematycznie nauki matematyczne. Zajmowali się też akustyką i odkryli, że dźwięki muzyczne wykazują matematyczną prawidłowość. Z badań pitagorejczyków wynikało ogromne znaczenie liczby – uznali oni, że liczba jest czymś, z czego powstaje świat i jest ona jego zasadniczym czynnikiem, rzeczy zaś są odbiciami liczb. Liczba jeden, według nich, stoi ponad innymi liczbami i stanowi ich źródło. Doktryną pitagoreizmu była medytacja nad harmonią świata, a ta zależała od liczby. Przy czym pitagorejczycy przez liczby rozumieli jedynie te, które współcześnie nazywane są liczbami naturalnymi. Zнали oni także prawa podzielności liczb naturalnych i potrafili formułować proporcje, nie wychodzili jednak poza zbiór liczb naturalnych. Pitagoreizm był dominującą doktryną intelektualną w całym okresie

⁴ *Idem.*

⁵ D. Gątarek, *Modelowanie...*, *op. cit.*

starożytności⁶. Sympatykiem filozofii pitagorejskiej był m.in. Platon (427-347 p.n.e. lub 428-348 p.n.e.) i dzięki jego autorytetowi poglądy pitagorejskie znalazły ogromne rozpowszechnienie⁷. Początkowo pitagorejczycy sądzili, że wszystkie odcinki są współmierne, tzn. że stosunek długości dowolnych dwóch odcinków można wyrazić jako stosunek liczb całkowitych. Jedno odkrycie matematyczne spowodowało jednak, że wizja matematyki pitagorejczyków i ich obraz świata, mającego model w matematyce, rozpadły się. Okazało się mianowicie, że pewne odcinki są niewspółmierne i był to punkt zwrotny w rozwoju matematyki. Odkrycie to zburzyło dawny system pitagorejczyków i doprowadziło do rozwoju nowych, głębokich teorii. Problem niewspółmierności zyskał ogromny rozgłos w środowisku ludzi wykształconych, a zagadnieniami związanymi z niewspółmiernością wielokrotnie zajmowali się Platon i Arystoteles (384-322 p.n.e.)⁸. Odkrycie to było zagrożeniem dla całego pitagorejskiego systemu religijnego, gdyż liczby rozumianej, jako liczby naturalne lub ich stosunki stały się dla pitagorejczyków czymś w rodzaju religii, a w czasie, gdy dokonano tego odkrycia, byli już liczną społecznością, zgłębiającą potęgę i tajniki liczb⁹. Było ono, jak podają późniejsi autorzy, długo trzymane w tajemnicy przed szerszym ogółem. Gdy Hipposas (ok. 450 r. przed naszą erą) ujawnił tę tajemnicę, został wykluczony z grona pitagorejczyków, a jego późniejsza śmierć spowodowana rozbiciem okrętu interpretowana była w ten sposób, że kto usiłował ujawnić to, co skazane było na wieczne ukrycie, musiał ulec takiemu losowi¹⁰. Odkrycie niewspółmierności oznacza to samo, co odkrycie liczb niewymiernych. Niewspółmierność jest zresztą konsekwencją znanego twierdzenia, nazwanego twierdzeniem Pitagorasa, że w trójkącie prostokątnym długość przeciwprostokątnej podniesionej do kwadratu jest równa sumie długości kwadratów pozostałych boków. Zastosowanie tego twierdzenia do trójkąta, gdzie każda z przyprostokątnych ma długość 1, daje długość przeciwprostokątnej równą pierwiastkowi kwadratowemu z liczby 2, który nie jest ilorazem dwóch liczb naturalnych. Omawiane odkrycie spowodowało rozpad Związku Pitagorejskiego na dwa ugrupowania – akuzmatyków i matematyków. Akuzmatycy (co tłumaczy się jako słuchacze, uczniowie) tworzyli kierunek o charakterze mistycznym, który nie wniósł niczego znaczącego do światowego dorobku nauki i filozofii. Przedstawiciele drugiego ugrupowania, czyli matematycy (co tłumaczy się jako uczeni, nauczyciele), zamiast zajmować się liczbami, zainteresowali się geometrią. Zaczęli budować matematykę nie na podstawie arytmetyki liczb wymiernych, lecz na podstawie geometrii, po zdefiniowaniu dla wielkości geometrycznych wszystkich operacji algebry.

⁶ M. Kordos, *Wykłady z historii matematyki*, Warszawa 2004, s. 47.

⁷ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2004, s. 60.

⁸ *Historia matematyki*, t. 1, *od czasów najdawniejszych do początku czasów nowożytnych*, A.P. Juszkiewicz (red.), Warszawa 1975, s. 80.

⁹ A.D. Aczel, *Tajemnica alefów*, Poznań 2002, s. 21.

¹⁰ E. Kofler, *Z dziejów matematyki*, Warszawa 1956.

Zbudowanie algebry na podstawie geometrycznej pozwoliło początkowo osiągnąć pewne wyniki w algebrze, jednak w dalszej perspektywie utrudniało harmonijny rozwój poszczególnych dyscyplin matematyki¹¹. Jednocześnie z odkryciem niewspółmierności do matematyki weszło pojęcie nieskończoności. Odkrycie niewymierności prowadziło bezpośrednio do pojęcia nieskończoności. Służący do wyznaczania wspólnej miary dwóch odcinków tzw. algorytm Euklidesa nie mógł być wykonany w skończonej liczbie kroków, jeśli odcinki te były niewspółmierne. Niejasną kwestią była budowa odcinka i innych wielkości ciągłych. Stosowanie do zbiorów aktualnie nieskończonych (tzn. takich, które w jednej chwili zawierają nieskończenie wiele elementów) tych samych praw, co dla skończonych doprowadziło do wykrycia pewnych paradoksów. Trudności związane z pojęciami nieskończoności i ciągłości, doprowadziły do głębokiego kryzysu podstaw matematyki starożytnej. Kryzys ten przypominał sytuację, która zdarzyła się w matematyce na przełomie XIX i XX wieku, opisaną w dalszej części rozdziału. W antycznej Grecji zagadnienia te rozważane były nie tylko w wąskim kręgu matematyków. Zajmowały one umysły filozofów wszelkich szkół i kierunków, m.in. Anaksagorasa (500-428 p.n.e.), Demokryta (460-370 p.n.e.) i Arystotelesa¹². Trudności te zostały dobrze przedstawione przez Zenona z Elei (490-430 p.n.e.). Znane są przede wszystkim jego paradoksy dotyczące zagadnienia ruchu, w których sprzeczności związane z ruchem, a w istocie z pojęciami nieskończoności i ciągłości, pokazywały ruch jako coś, co należy odrzucić¹³. Jednym z tych paradoksów jest paradoks Achillesa i żółwia. Zenon dowodził, że Achilles nigdy nie dogoni żółwia, jeśli bowiem dobiegnie do miejsca, gdzie był żółw, ten przesunie się w tym czasie o kolejny odcinek drogi. W ten sposób Achilles nigdy nie dogoni żółwia. Zenon sformułował również paradoksy dotyczące mnogości (wielości), spośród których najsłynniejszy stwierdza, że jeśli istnieje mnogość, to musi być jednocześnie wielka bez granic i mała do zniknięcia. To rozumowanie Zenona można omówić następująco: traktując odcinek jako zbiór nieskończonej ilości niepodzielnych części mamy dwie możliwości. Jeśli wielkość poszczególnych części jest zerowa, to wielkość całego odcinka jest równa zeru. Jeżeli zaś każda z części ma jakąś wielkość (milcząc zakładamy, że jest ona dla wszystkich części jednakowa), to wielkość odcinka będzie nieskończona. Antyczne trudności dotyczące pojęcia nieskończoności rozwiązano dopiero w XIX wieku, kiedy powstała teoria zbiorów nieskończonych¹⁴. Rozwiązaniem zaś zagadnienia niewymierności było wprowadzenie do matematyki liczb rzeczywistych. Zrobili to w różny sposób uczniowie Platona: Teajtetos (410-368 p.n.e.) i Eudoksos (408-355 p.n.e.). Rozwiązanie Teajtetosa jest mnie znane,

¹¹ *Historia matematyki, op. cit.*, s. 86.

¹² *Idem*, s. 97.

¹³ J. Dadaczyński, *Koncepcja nieskończoności w matematyce i filozofii antycznej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 30 (1997), s. 38 (całość por. na s. 35-49).

¹⁴ *Idem*, s. 48.

większą popularność zyskało rozwiązanie Eudoksosa z około 370 r. p.n.e. Pomysł Eudoksosa polegał nie na opisywaniu pojedynczej proporcji dwóch wielkości tego samego rodzaju, lecz na szukaniu odpowiedzi na pytanie, kiedy dwie wielkości tego samego rodzaju, mają tę samą proporcję, co dwie inne wielkości jednego rodzaju, ale innego od tego, do którego należą dwie pierwsze. W pewnym sensie był to powrót do koncepcji pitagorejczyków, że wszystko jest liczbą jeśli zgodzimy się, że proporcje to liczby¹⁵. Metoda Eudoksosa była dostosowana do ograniczonej liczby działań dostępnych greckiej geometrii. Dzięki niej greccy uczeni zajmujący się geometrią poczęli ją rozszerzać na liczby niewymierne, których prawdziwości można było dowieść dla proporcji wymiernych.¹⁶

Jednym z podstawowych pojęć w matematyce jest pojęcie zbioru. Słowo „zbiór” zastępowane jest również określeniem „mnogość”. Przykładami zbiorów są: zbiór wszystkich boków danego wielokąta, zbiór liczb całkowitych, ale także zbiór wszystkich samochodów na parkingu czy wszystkich książek w bibliotece. Dział matematyki, który bada ogólne własności zbiorów, niezależnie od natury przedmiotów, z których są one utworzone, nazywa się teorią mnogości. Twórcą tej dyscypliny jest Georg Cantor (1845-1918); powstała w latach 1871-1883 i uważana jest za podstawę współczesnej matematyki¹⁷. Logik Gottlob Frege (1848-1925) starał się wykazać, że wszystkie pojęcia pierwotne arytmetyki liczb naturalnych dają się wywieść z pojęć teoriomnogościowych, a wszystkie aksjomaty arytmetyki liczb naturalnych są twierdzeniami teorii mnogości. Oznaczałoby to, że teoria mnogości mogłaby być traktowana jako dyscyplina podstawowa, z której wynikałaby cała matematyka XIX wieku. I właśnie wtedy, gdy program G. Fregego wydawał się zrealizowany, okazało się, że w teorii mnogości jest szereg antynomii (sprzeczności). Ogólnie, antynomia jest koniunkcją zdań w równym stopniu zasługujących na uznanie za prawdziwe, lecz jednocześnie sprzeczne między sobą¹⁸. Szczególnie groźna okazała się antynomia odkryta przez Bertranda Russella (1872-1970), i opublikowana przez niego w 1903 roku, gdyż jej sformułowanie nie wymaga korzystania z zaawansowanego aparatu twierdzeń teorii mnogości. Antynomia ta powstaje, gdy rozważamy zbiór wszystkich takich zbiorów, które nie są swoimi własnymi elementami. Oznaczmy taki zbiór przez Z . Pojęcie zbioru Z prowadzi do sprzeczności, która wynika przy próbie odpowiedzi na pytanie: czy Z jest elementem zbioru Z ? Jeśli jest, to definicja zbioru Z implikuje, że Z nie jest swoim elementem, czyli Z nie jest elementem zbioru Z . Jeżeli natomiast Z nie jest swoim własnym elementem, to z definicji zbioru Z

¹⁵ M. Kordos, *Wykłady...*, op. cit., passim.

¹⁶ I. Stewart, *Oswajanie nieskończoności, historia matematyki*, tł. E.L. Łokas, B. Bieniok, Warszawa 2009, s. 27.

¹⁷ H. Rasiowa, *Wstęp do matematyki współczesnej*, Warszawa 1979, s. 9.

¹⁸ J. Dadaczyński, *Antynomie teoriomnogościowe a powstanie klasycznych kierunków badania podstaw matematyki w Matematyka w oczach filozofa. Jedenaście artykułów z filozofii matematyki*, Tarnów 2002, s. 229.

wynika, że Z jest elementem zbioru Z . Mamy zatem sprzeczność. Odkrycie antynomii teoriomnogościowych doprowadziło do kryzysu podstaw matematyki. Antynomie są bardzo poważnym problemem, gdyż czynią każdą wiedzę bezwartościową. Zgodnie bowiem z zasadami logiki klasycznej, do koniunkcji zdań sprzecznych można dołączyć każde zdanie, dlatego w dowolnej teorii, w której występują antynomie, można udowodnić wszystko. Poza tym, antynomie z przełomu wieków XIX i XX dotyczyły teorii mnogości będącej teorią podstawową, na której można było nadbudować całą matematykę dziewiętnastowieczną. W tym świetle matematyka końca dziewiętnastego wieku jawiła się jako sprzeczna i bezwartościowa z epistemologicznego punktu widzenia¹⁹. Powstała zatem potrzeba znalezienia pewnego i solidnego fundamentu dla matematyki i próby jego znalezienia doprowadziły do ukształtowania się nowych kierunków filozofii matematyki, czy też kierunków badań jej podstaw: logicyzmu, intuicjonizmu i formalizmu. Logicyzm zapoczątkowany przez G. Fregego rozwinięty został B. Russella i Alfreda Whiteheada (1861-1947). Dwaj ostatni podtrzymywali tezę o możliwości sprowadzenia matematyki do teorii mnogości (czy też logiki). Starali się oni tak zrekonstruować system G. Fregego, aby w nowej, zmodyfikowanej wersji nie był on obciążony znanymi antynomiami teorii mnogości. Posługując się teorią typów logicznych starali się zbudować w tej teorii arytmetykę liczb naturalnych. Budując jednak taką arytmetykę w oparciu o teorię typów, musieli przyjąć budzący wiele zastrzeżeń aksjomat nieskończoności, rozumiany jako stwierdzenie o istnieniu nieskończonej ilości indywiduów stanowiących najniższy typ logiczny przedmiotów. Inną zaś wadą próby ugruntowania arytmetyki na teorii typów logicznych jest typikalna wieloznaczność stałych arytmetycznych²⁰. W systemie teorii typów nie ma bowiem mowy o jednej liczbie 2, a tylko o liczbie 2 należącej do określonego typu²¹. Drugim, głównym, powstałym w reakcji na antynomie kierunkiem w filozofii matematyki był intuicjonizm, którego twórcą był Leitzen Brouwer (1881-1966). Według tego kierunku logika nie stanowi dla matematyki ani bazy, ani punktu wyjścia. Twierdzenie takie zaś oznaczało w istocie, że matematyka nie jest sprowadzalna do teorii mnogości. Intuicjoniści twierdzili, że u podstaw całej matematyki leży fundamentalna intuicja liczby naturalnej i związana z nią intuicja apriorycznego czasu. Według nich to właśnie intuicja apriorycznego czasu, a nie teoria mnogości (logika) była punktem wyjścia matematyki. W doraźny sposób umożliwiło to eliminację z matematyki antynomii teorii mnogości, nie gwarantowało jednak niesprzeczności innych obszarów matematyki. Intuicjoniści doszli prawdopodobnie do wniosku, że antynomie mogą wynikać z posługiwania się zbiorami aktualnie nieskończonymi, a takimi zbiorami posługiwano się nie tylko w teorii mnogości. Na przykład w klasycznej dyscyplinie matematyki, jaką jest analiza, posługiwano się zbiorami wszystkich liczb

¹⁹ *Idem*, s. 231.

²⁰ *Idem*, s. 235.

²¹ J. Dadaczyński, *Filozofia matematyki w ujęciu historycznym*, Tarnów 2000, s. 283.

rzeczywistych czy zespolonych. Dlatego, dla uniknięcia ewentualnych antynomii, intuicjoniści odrzucili istnienie nieskończoności aktualnej. Rezygnacja ze zbiorów aktualnie nieskończonych musiała prowadzić jednak do zubożenia matematyki. Według intuicjonizmu w matematyce istnieje tylko to, co jest konstruowalne przez umysł, z czym wiąże się odrzucenie metody aksjomatycznej jako metody budowy matematyki, gdyż postuluje ona jedynie istnienie obiektów o danych własnościach, a należy je skonstruować. Intuicjonizm odrzucał tzw. dowody niekonstrukttywne dla stwierdzeń egzystencjalnych (w szczególności dowody nie wprost), gdyż nie podają one konstrukcji podanych obiektów. Intuicjoniści nie akceptowali zatem rozumowania typu: „gdyby określony obiekt nie istniał, otrzymalibyśmy sprzeczność, zatem obiekt taki istnieje”. Intuicjonistyczny dowód istnienia jakiegoś obiektu polega na skonstruowaniu, wskazaniu go. Intuicjonizm był kłopotliwy dla matematyki i nie miał zbyt wielu zwolenników. W latach 30. XX wieku zaczęto go utożsamiać ze zgodą na uprawnianie jedynie tzw. matematyki rozstrzygalnej (związanej z rekursją, funkcjami obliczalnymi, algorytmami). Rozwój komputerów spowodował znaczny skok do przodu tej części matematyki, która uprawiana była przez twórców neointuicjonizmu²². Trzecim kierunkiem badania podstaw matematyki był formalizm, a jego twórcą był David Hilbert (1862-1943). Celem strategii formalizmu było ostateczne wykazanie, że matematyka jest niesprzeczna. Podobnie jak intuicjoniści Hilbert uważał, że matematyka nie jest sprowadzalna do teorii mnogości (logiki), był jednak zwolennikiem utrzymania całej matematyki klasycznej wraz z z wkomponowaną w nią nieskończonością aktualną. Hilbert, jak Immanuel Kant (1724-1804), twierdził, że dla pojęcia nieskończoności nie sposób znaleźć rzeczowej podstawy, ponieważ przekracza ono wszelkie doświadczenie. Uznał jednak, że pojęcie nieskończoności jest niezbędne dla matematyki, bo uzupełnia to, co konkretne. Formalizm miał na celu dowód niesprzeczności matematyki klasycznej i miało to raz na zawsze rozstrzygnąć, że żadne nowe antynomie w matematyce się nie pojawiają. Był to postęp w stosunku do podejścia logicystów i intuicjonistów, gdyż ci proponowali wobec pojawiających się antynomii rozwiązania doraźne, mające na celu wyeliminowanie antynomii znanych. Nie było jednak gwarancji, że zastosowane środki chronią matematykę przed pojawieniem się w przyszłości nowych, nieznanych antynomii. Hilbert zaproponował program (zwany dziś programem Hilberta), w którym postulował budowę teorii sformalizowanej obejmującej całą matematykę klasyczną oraz przeprowadzenie dowodów niesprzeczności, zupełności i rozstrzygalności tej teorii²³. W roku 1931 Kurt Gödel (1906-1978) opublikował jednak pracę, w której udowodnił, że w aksjomatycznej niesprzecznej teorii matematycznej, zawierającej pojęcie liczb naturalnych, da się sformułować zdanie, którego w ramach tej teorii nie da się ani udowodnić, ani obalić. Z twierdzenia tego wynika też, że matematyka nie jest i nie może być nauką zamkniętą i zakończoną. Uznaje się,

²² M. Kordos, *Wykłady...*, op. cit.

²³ J. Dadaczyński, *Antynomie...*, op. cit., s. 240.

że wyniki Gödla dowodzą niemożliwości przeprowadzenia programu logicyzmu proponowanego przez Russella, a także programu Hilberta²⁴. Praca Gödla okazała się przełomowa i rewolucyjna w zakresie podstaw i filozofii matematyki. Udowodnione w niej twierdzenia pokazywały, że nie istnieją absolutne dowody niesprzeczności teorii matematycznych²⁵. Okazuje się jednak, że mimo braków trwałych podstaw matematyka intensywnie się rozwija, zarówno teoretyczna jak i stosowana.

2. MATEMATYKA A KRYZYSY FINANSOWE

Rynek finansowy charakteryzuje się niepewnością przyszłości, a notowania papierów wartościowych wciąż zmieniają się losowo pod wpływem ogromnej liczby czynników, które trudno nawet precyzyjnie zidentyfikować. W latach 70. XX wieku obok tradycyjnych instrumentów finansowych rozwinął się rynek tzw. instrumentów pochodnych, które mają na celu zabezpieczenie przed niekorzystnymi dla inwestorów zmianami cen instrumentów podstawowych (np. akcji), zapewnienie pożądanego struktury ryzyka lub spekulację w celu osiągnięcia ponadprzeciętnych zysków. Instrumenty pochodne są znacznie bardziej ryzykowne od instrumentów podstawowych, posiadają one niekiedy skomplikowaną strukturę, a ich analiza (choćby wycena) wymaga stosowania wyrafinowanych metod obliczeniowych. Nie dziwi zatem, że teoria finansów budzi zainteresowanie matematyków, a zwłaszcza specjalistów od rachunku prawdopodobieństwa i statystyki. Pierwszy model stochastyczny rynku papierów wartościowych jest dziełem francuskiego matematyka Louisa Bacheliera (1870-1946), który w swojej pracy doktorskiej obronionej w roku 1900 zastosował proces – nazywany obecnie arytmetycznym ruchem Browna – do opisu cen akcji na giełdzie w Paryżu. Nazwa procesu pochodzi od angielskiego botanika, Roberta Browna (1773-1858), który w 1827 roku zaobserwował, że zanurzone w płynie cząstki pyłku są w bezustannym ruchu. Osiągnięcie Bacheliera nie spotkało się z należnym zainteresowaniem – było zbyt nowatorskie jak na ówczesne czasy. Zostało ono właściwie ocenione i rozpowszechnione w świecie nauki dopiero po wielu latach. Model Bacheliera posiadał pewną wadę – dopuszczał on możliwość ujemnych cen akcji, co jest wykluczone na rzeczywistym rynku. W latach pięćdziesiątych XX wieku wprowadzono do modelowania cen tzw. geometryczny ruch Browna, który nie był obciążony tą usterką. W 1973 roku ekonomiści i specjaliści od matematyki finansowej Fischer Black (1938-1995) i Myron Scholes (ur. 1941 r.) zaproponowali model rynku i wyprowadzili w ramach tego modelu wzór na wycenę – opcję kupna (rodzaj instrumentu

²⁴ A. Brożek, *Russell i Gödel – filozofowie, paradoksy i broda Platona*, „Semina Scientiarum”, 3 (2004), s. 30-44.

²⁵ R. Murawski, *Główne koncepcje i kierunki filozofii matematyki XX wieku*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 33 (2003), s. 74-92.

pochodnego). Pokazali ponadto jak wygląda związana z ich wyceną strategia rynkowa zabezpieczająca wypłatę wymaganą przez nabywcę opcji od jej wystawcy (sprzedawcy). Strategia taka nazywa się strategią replikującą i polega na odpowiednich transakcjach zakupu lub sprzedaży instrumentów podstawowych w zależności od ich cen i czasu, tak aby wartość portfela była w każdej chwili równa cenie opcji. Formuła Blacka i Scholesa powstała we współpracy z matematykiem i ekonomistą Robertem Mertonem (ur. 1944 r.), który w tym samym roku opublikował pracę zawierającą rozszerzenie wzoru dla przypadków akcji płacących dywidendy oraz zmiennej stopy procentowej. Formuła zyskała ogromną popularność, nie tylko w środowisku naukowym, ale także jako narzędzie stosowane przez maklerów i inwestorów²⁶. Wzory na ceny opcji Blacka-Scholesa i Mertona są standardem w matematyce finansowej²⁷, która to dyscyplina stała się jedną z najszybciej rozwijających się dziedzin matematyki stosowanej. W roku 1997 Królewska Szwedzka Akademia Nauk ogłosiła, że nagrodę Banku Szwecji poświęconą pamięci Alfreda Nobla (zwaną potocznie Nagrodą Nobla z ekonomii), wynoszącą milion dolarów amerykańskich otrzymali R. Merton i M. Scholes (F. Black zmarł w roku 1995). Nagroda ta została przyznana za nową metodę wyceny pochodnych instrumentów finansowych. Nagroda Nobla z ekonomii przyznawana jest od 1969 roku i wśród jej laureatów można znaleźć sporą grupę matematyków²⁸.

W latach 80. XX wieku na rynku działała firma Leland O'Brien Rubinstein Associates Inc. znana jako LOR. Jej zadaniem było zabezpieczanie portfeli klientów przed skutkami spadków cen akcji. Opcje, które umożliwiałyby takie zabezpieczenie nie były dostępne na rynku. Jednak wg teorii Blacka, Scholesa i Mertona opcje mogą być odwzorowane przy pomocy akcji. LOR wykorzystał tę teorię, replikując opcje sprzedaży chroniące klientów. Firma ubezpieczała portfele inwestycyjne i początkowo odniosła wielki sukces, znajdując wielu naśladowców²⁹. W roku 1986 na prawie wszystkich rachunkach LOR handlowanie akcjami zastąpione zostało przez transakcje kontraktami na indeks giełdowy S&P 500³⁰. W roku 1987 doszło jednak do ogromnych spadków cen na giełdzie amerykańskiej. W przypadku spadków strategia LOR polegała na sprzedaży tzw. kontraktów *futures* na indeks. W teorii Blacka, Scholesa i Mertona spadki takie powinny być w praktyce na tyle małe, że nie powinno być problemu z przeprowadzeniem odpowiednich transakcji. Jednak, ponieważ rzeczywisty spadek był bardzo duży, model zalecał sprzedaż ogromnej liczby kontraktów

²⁶ A. Weron, R. Weron, *Inżynieria finansowa. Wycena instrumentów pochodnych. Symulacje komputerowe. Statystyka rynku*, Warszawa 1998, s. 29.

²⁷ Można je znaleźć na przykład w rozdziale 6 cytowanej wyżej pozycji A. i R. Weronów.

²⁸ A. Weron, R. Weron, *Inżynieria...*, op. cit., s. 26.

²⁹ N. Dunbar, *Alchemia pieniądza Historia Long-Term Capital Management i mitów z nią związanych*, tł. M. Nowakiewicz, Warszawa 2000, s. 72.

³⁰ P.L. Bernstein, *Intelektualna historia Wall Street*, tł. K. Środa, Warszawa 1998, s. 247.

futures. W dniu 19 października 1987 r. napływ zleceń sprzedaży kontraktów przekroczył wytrzymałość rynku. Chociaż kontrakty miały odzwierciedlać indeks S&P 500, ich wartość pod koniec sesji spadła zdecydowanie bardziej niż sam indeks. Sprzedaż kontraktów miała na celu zaś zabezpieczać przed skutkami spadku wartości indeksu. Efekty były katastroficzne dla klientów i konkurentów LOR. Wierzyli oni, że wykupują polisę ubezpieczeniową, a ostatecznie nie otrzymali jej, ponosząc milionowe straty³¹. Wg raportu z tych wydarzeń, przygotowanego na zlecenie prezydenta Stanów Zjednoczonych przez zespół kierowany przez Nicholasa Brady'ego (ur. 1930), główną przyczyną chaosu na rynku finansowym był m.in. skumulowany efekt działalności, polegającej na dokonujących mechanicznych i niewrażliwych na zmiany cen zleceń sprzedaży od instytucji stosujących strategię ubezpieczenia portfeli³². Teoria Blacka, Scholesa i Mertona zakłada, że rynek jest ciągły, czyli że w godzinach otwarcia giełdy można dokonywać transakcji tak często, jak się ma ochotę, oraz że można kupować i sprzedawać aktywa dowolnej wielkości. Brak ograniczeń kupna i sprzedaży nazywany jest płynnością. Kolejnym założeniem jest, że kursy aktywów podlegają błędzeniu przypadkowemu, które powoduje, że zyski z aktywów mają rozkład normalny. Podczas krachu w 1987 roku okazało się, że ruchy cen akcji i całego indeksu podlegają gwałtownym skokom, praktycznie nie branym pod uwagę w modelu błędzenia. Okazało się również, jak bardzo poważnym problemem jest brak płynności. Wielu teoretyków finansów pomimo tego nadal trzymało się założeń upraszczających ich pracę, niektórzy rozpoczęli nowe badania, jednak nie dostrzeżono najważniejszego problemu³³.

Jednym z podstawowych założeń matematyki finansowej dotyczących rynku jest brak możliwości arbitrażu. Możliwość arbitrażu zaś oznacza, że bez udziału kapitału własnego (można posłużyć się pożyczką) i bez ryzyka straty – istnieje możliwość zysku. Założenie, że nie może wystąpić taki przypadek, jest zdroworozsądkowe i dobrze sprawdza się w odniesieniu do realnych rynków. Możliwości arbitrażu w rzeczywistości zdarzają się na rynku, ale osiągnięcie z nich istotnego zysku wymaga dużego kapitału i szybko zanikają poprzez działanie sił popytu i podaży. Przykładowo, gdyby na giełdzie w Nowym Jorku srebro było tańsze niż na giełdzie w Londynie (po uwzględnieniu kursu wymiany funta względem dolara) to gracze giełdowi zaczęliby kupować srebro w Nowym Jorku i sprzedawać z zyskiem w Londynie. Popyt na srebro w Nowym Jorku spowodowałby wzrost jego ceny na tamtejszej giełdzie, a podaż w Londynie skutkowałaby spadkiem cen na giełdzie. Te zmiany cen, wraz z ewentualną zmianą kursu funta do dolara, spowodowałyby zanik możliwości arbitrażu.

W pierwszej połowie lat 90. XX wieku John Meriwether (ur. 1947), były wiceprezes banku inwestycyjnego Salomon Brothers i znany dealer obligacji,

³¹ N. Dunbar, *Alchemia...*, op. cit., s. 77.

³² P.L. Bernstein, *Intelektualna historia...*, op. cit., s. 250.

³³ N. Dunbar, *Alchemia...*, op. cit., s. 79.

założył fundusz hedgingowy Long-Term Capital Management (LTCM). Hedging w terminologii finansowej oznacza zabezpieczenie się przed ryzykiem. Wbrew swojej nazwie fundusze hedgingowe nie zajmują się ograniczaniem przyjmowanego na siebie ryzyka, ale zwiększają to ryzyko używając tzw. dźwigni (co oznacza spekulację za cudze pieniądze) oraz instrumentów pochodnych. W LTCM pracował doborowy zespół doświadczonych traderów (osób handlujących instrumentami finansowymi) i specjalistów od matematyki finansowej. Wśród zarządzających funduszem znajdowali się nobliści Merton i Scholes! Dysponując zespołem znakomitych naukowców, fundusz bardziej przypominał laboratorium badawcze niż fabrykę pieniędzy³⁴. LTCM swoje zyski zawdzięczał głównie arbitrażowi opartemu na modelach matematycznych. Początkowo fundusz osiągał znakomite wyniki – jego zwroty na kapitale w latach 1995 i 1996 wyniosły odpowiednio 47% i 45%³⁵. Prestiżowy tygodnik „The Economist” pisał, że w funduszu Long-Term Capital Management Merton i Scholes precyzyjnie zastosowali swą formułę, pisał ponadto o robiących wrażenie wynikach funduszu wyrażając przy tym myśl, że być może autorzy formuły powinni byli zachować ją dla siebie³⁶. Strategie LTCM polegały na zajmowaniu długich pozycji w niedoszacowanych aktywach i krótkich pozycji w aktywach przeszacowanych. Pozycja długa oznacza stan posiadania lub zakupu aktywów netto na rynku transakcji giełdowych, aby w przyszłości móc dokonać dostawy, zaś krótka określa pozycję na rynku transakcji terminowych lub sposób funkcjonowania na nim jako sprzedawca netto^{37, 38}. Fundusz stosował strategię bardzo wysokiej dźwigni. Na początku 1998 roku wartość jego kapitałów wynosiła 5 mld dol., a całość zobowiązań była warta 125 mld dol. Główne typy przeprowadzanych przez fundusz transakcji uwzględniały arbitraż pomiędzy różnego typu obligacjami oraz zajmowanie długich pozycji w długu tzw. *emerging markets* (rynkach wschodzących), zabezpieczane w dolarach amerykańskich³⁹. W roku 1998 doszło do kryzysu finansowego w Rosji. Rosyjskie banki komercyjne zostały zwolnione ze zobowiązań względem ich zagranicznych kontrahentów, co było katastrofą dla rynku międzynarodowego. I właśnie konsekwencje tego kryzysu przyczyniły się do upadku funduszu. Banki zaangażowane w Rosji poniosły olbrzymie straty, a zgodnie z rozporządzeniami tzw. Komisji Bazylejskiej, po odpowiednio dużym naruszeniu limitów bezpieczeństwa konieczne jest powiększenie rezerw kapitałowych lub ograniczenie zaangażowania na rynkach. Ze względu na to, że wszystkie banki inwestycyjne wykorzystują w jakimś stopniu dźwignię finansową, gdyż ka-

³⁴ *Idem*, s. 125.

³⁵ M. Lusztyn, P. Opolski, *Historia funduszu Long-Term Capital Management*, „Rynek Terminowy” 20 (2003), s. 43-49.

³⁶ W. Gadomski, *Kto gra makro, ten gra krótko*, „Gazeta Świąteczna”, s. 15 (14-16).

³⁷ http://finansopedia.forsal.pl/wiki/Pozycja_długa (data pobrania: 15.07.2012 r.).

³⁸ http://finansopedia.forsal.pl/wiki/Pozycja_krótka (data pobrania: 12.03.2012 r.).

³⁹ D. Gątarek, Ł. Witkowski, *O katastrofach finansowych*, „Rynek Terminowy” 9 (2000), s. 14-17.

pital jest cennym zasobem, zdecydowano się na zmniejszenie zaangażowania. W rezultacie kapitał zaczął odpływać z tych rynków, w których specjalizował się LTCM⁴⁰. Nastąpił także efekt określany jako *flight to liquidity* (można to przetłumaczyć jako „ucieczka do płynności”), który polega na tym, że ze wzrostem niepewności na rynkach finansowych inwestorzy preferują instrumenty o dużej płynności, czyli łatwe do spieniężenia, kosztem tych o płynności małej. Nastąpił wzrost tzw. premii za płynność oraz marży na ryzyko kredytowe. Ponieważ warunkiem osiągnięcia zysku przez LTCM było zmniejszanie się tych wskaźników, strategię na jakich była oparta podstawowa działalność funduszu zaczęły przynosić olbrzymie straty. Przed LTCM pojawiła się perspektywa utraty płynności, co oznaczało bankructwo. Do końca sierpnia 1998 roku fundusz stracił 52% swojej wartości w stosunku do końca roku 1997. We wrześniu tego roku wartość aktywów LTCM spadała bardzo gwałtownie – w ciągu każdego z trzech pierwszych tygodni września fundusz tracił pół miliarda dolarów⁴¹. Likwidacja funduszu mogła jednak okazać się zbyt kosztowna zarówno dla zainteresowanych inwestorów jak i dla całego rynku ze względu na rozmiar transakcji przeprowadzanych przez LTCM. Zespoły złożone z pracowników Merrill Lynch, JP Morgan i Goldman Sachs analizowały możliwość przeniesienia operacji zawartych przez fundusz mającego powstać konsorcjum, ale okazało się to niemożliwe. Mechanizmy tych operacji były tak skomplikowane, iż jedynie utrzymanie przy życiu LTCM umożliwiałoby ich dalsze funkcjonowanie⁴². Ratunkiem dla funduszu była pomoc kilkunastu dużych banków, które zasyliły LTCM kapitałem w wysokości około 3,5 mld. dol. w zamian za 90% pakiet udziałów w funduszu. Jeden fundusz zatem był w stanie doprowadzić do destabilizacji całego międzynarodowego rynku finansowego. Przypadek LTCM jest przykładem na to, że nawet ogromny potencjał intelektualny zarządzających nie jest gwarancją sukcesu. Bezpośredni udział w katastrofie LTCM ekonomicznych noblistów mocno podkreśla to, jak nierozważne jest zbyt ufne podejście do wyrafinowanych metod matematycznych w finansach.

W latach 2008-2009 miał miejsce światowy kryzys finansowy. Wśród jego przyczyn wymienia się błędny model wyceny skomplikowanych instrumentów finansowych: CDO (*collateralized debt obligation*, czyli zabezpieczone zobowiązania dłużne). CDO oznaczają obligacje zabezpieczone różnego rodzaju długiem, część z nich kredytem hipotecznym. Przy czym dłuży te były grupowane w pakiety o różnym poziomie ryzyka i stopie zwrotu, a poszczególne ich pakiety stawały się zabezpieczeniem dla różnych transz CDO⁴³. Konsekwencje kolejnych bankructw dłużników spadają w pierwszej kolejności na transze o najniższej senioral-

⁴⁰ N. Dunbar, *Alchemia...*, op. cit., s. 170.

⁴¹ *Idem*, s. 176.

⁴² M. Lusztyn, P. Opolski, *Historia...*, op. cit.

⁴³ A. Gemzik-Salwach, *Innowacje finansowe jako przyczyna kryzysu na rynkach międzynarodowych*, <http://www.e-finance.com/artykuly/121.pdf> (data pobrania: 3.11.2012 r.).

ności – *equity*⁴⁴, potem na transze *mezzanine*, a dopiero potem przy odpowiednio dużej skali bankructw, na transze senior i super senior. Agencje ratingowe, których zadaniem jest ocena prawdopodobieństwa bankructwa dłużnika lub emitowanych przez niego papierów wartościowych, nadawały transzom senior i super senior najwyższy ranking oznaczany literami AAA⁴⁵. Pozwalało to inwestorom, nie mogącym w bezpośredni sposób inwestować w aktywa o niskim ratingu, robić to pośrednio poprzez CDO. Bez transzowania CDO zabezpieczone ryzykownymi aktywami również miałyby bowiem niski rating, podział na transze kreował jednak papiery dłużne o wysokim ratingu, teoretycznie bezpieczne dla inwestorów⁴⁶. Taki mechanizm dostarczał rynkowi wielkie ilości obligacji o wysokiej wiarygodności, co miało ogromne znaczenie w gospodarce opartej na kredycie. Ponadto mechanizm ten znacząco obniżał ceny nieruchomości, przyczyniając się do koniunktury ekonomicznej. Koniunktura i administracyjna presja na banki, aby udzielały kredytów hipotecznych osobom o złej sytuacji finansowej, spowodował wzrost cen nieruchomości. Nastąpiło jednak osłabienie koniunktury, związane z tym bankructwa posiadaczy kredytów hipotecznych i spadek cen nieruchomości (które były zabezpieczeniem dla banków). Straty na rynku nieruchomości zamieniły się w straty praktycznie we wszystkich sferach gospodarki, bo uznawane za bezpieczne obligacje hipoteczne stanowiły kapitały banków i oszczędności obywateli wielu państw. Bezpośrednią przyczyną kryzysu była niewłaściwa ocena ryzyka obligacji hipotecznych. Miały one wysoki rating AAA, nie zasługując na niego, także wtedy, kiedy zaczęły się masowe bankructwa – wierzono, że straty nie przekroczą nominalu transz *equity* i *mezzanine*⁴⁷. Wzrost gospodarczy strefy euro wynoszący 2,2% w drugim kwartale 2008 r. Spadł do -5% w drugim kwartale 2009 r.⁴⁸ Standardowym narzędziem do wyceny CDO stała się metoda wymyślona przez Davida X. Li (ur. 1960 r.) typowanego przez lata do nagrody Nobla. Jego metoda, wykorzystująca skomplikowane narzędzie matematyczne, tzw. kopułę gaussowską, szybko stała się narzędziem instytucji finansowych, gdyż wydawało się, że umożliwia poradzenie sobie z przypadkami instrumentów wcześniej zbyt skomplikowanych do wyceny. Model D. X. Li jednak zdecydowanie nie doceniał prawdopodobieństwa bankructwa transz o wyższej senioralności, czyli jednoczesnego bankructwa wielu podmiotów^{49, 50}. Zastosowanie tutaj kopuły gaussowskiej było, w istocie rzeczy, formalną sztuczką wymyśloną w poszukiwaniu jakiego-

⁴⁴ W literaturze polskojęzycznej używa się na określenie transz CDO słów angielskich.

⁴⁵ D. Gątarek, *Obecny kryzys...*, op. cit.

⁴⁶ C. Donnelly i Paul Embrechts, *The devil is in the tails: actuarial mathematics and the subprime mortgage crisis*, <http://www2.ims.nus.edu.sg/preprints/2010-5.pdf> (data pobrania: 3.11.2012 r.).

⁴⁷ D. Gątarek, *Jak rozpetalem drugi kryzys światowy*, <http://www.obserwatorfinansowy.pl/2010/03/09/jak-rozpetalem-drugi-kryzys-swiatowy> (data pobrania: 3.11.2012 r.).

⁴⁸ D. Gątarek, *Obecny kryzys...*, op. cit.

⁴⁹ D. Gątarek, *Kryzys finansowy i jego przyczyny*, http://www.prmia.org/Chapter_Pages/Data/Files/3409_3647_katastrofa_presentation.pdf (data pobrania: 3.11.2012 r.).

⁵⁰ D. Gątarek, *Obecny kryzys...*, op. cit.

kolwiek modelu do wyceny instrumentów na szybko rosnącym rynku. Formułę D. X. Li obarczono winą za upadek systemu finansowego⁵¹. Wymowne są już same tytuły zamieszczonych w Internecie artykułów: *Formuła, która powaliła Wall Street Sama Jonesa*, *Formuła z piekła, kopuła gaussowska a załamanie się rynku* Suzann Lee czy *Przepis na katastrofę: formuła która zabiła Wall Street* Felixa Salmona⁵². Nie można jednak winić autora metody wyceny CDO. Sam D. X. Li jak i liczni eksperci wskazywali wady metody opisanego wykorzystania kopuły gaussowskiej. Niewielu jednak specjalistów od zastosowań metod matematycznych w finansach znalazło się w gronie osób podejmujących decyzje. Ich głosy były ignorowane przez praktyków ze świata finansów⁵³.

Istnieją obawy, że w najbliższym czasie modele ryzyka nie staną się bardziej niezawodne. Dopóki matematyczne symulacje przynoszą zyski – budzą zaufanie finansistów praktyków i są przez nich wykorzystywane. Wydają się oni bezkrytycznie ufać teoriom naukowym, nawet tym zbudowanym na bardzo kruchych podstawach⁵⁴.

3. KRYZYS METOD MATEMATYCZNYCH JAKO WYNIK NIEMOŻNOŚCI UZYSKANIA ISTOTNEJ PRZEWAGI NAD PROSTYM PODEJŚCIEM DO PROBLEMU

Notowane na giełdzie akcje charakteryzują się zmiennością i losowością cen. Matematycznym obiektem modelującym tego typu zjawiska jest funkcja nazywana zmienną losową. Do jej podstawowych parametrów (jeżeli dadzą się wyznaczyć) należą wartość oczekiwana (średnia) i odchylenie standardowe. Wartość oczekiwana mierzy średni poziom wartości zmiennej, a odchylenie standardowe określa jaka jest zmienność rozumiana jako, średnio rzecz biorąc, różnica pomiędzy wartością rzeczywistą a średnią. W przypadku akcji mówi się o średniej (przyszłej) stopie zwrotu i traktuje odchylenie standardowe jako miarę ryzyka czy zmienności. Im wyższy średni zwrot i niższe ryzyko ma akcja, tym rozsądniejsza jest decyzja o jej zakupie. W roku 1952 Harry Markowitz, (ur. 1927 r.) opublikował pracę, która zmieniła teorię finansów⁵⁵. Zamiast badać pojedyncze akcje, zajął się on całymi portfelami i wykorzystał przy tym statystyczne podejście do mierzenia zależności pomiędzy różnymi zmiennymi losowymi. Zauważył on korzyści wynikające z dywersyfikacji portfela, czyli posiadania różnego rodzaju aktywów w tym samym czasie. Według metody Markowitza, można łączyć ze sobą zakup dużej ilości akcji tak, aby zmniejszać ryzyko, zachowując atrakcyjną stopę zwrotu. Doniosłość tej teorii podkreśla to, że typowo oczekuje

⁵¹ *Idem*.

⁵² Tytuły przetłumaczone z angielskiego przez autora tej pracy, oryginalne tytuły artykułów podane są w literaturze.

⁵³ D. Gątarek, *Jak rozpętałem drugi kryzys...*, *op. cit.*

⁵⁴ D.H. Freedman, *Wzór na katastrofę*, „Świat Nauki” (polska edycja), 244 (2011), s. 59-61.

⁵⁵ H. Markowitz, *Portfolio selection*, „Journal of Finance” 7 (1952), s. 77-91.

się wyższego ryzyka tych walorów, które mają wyższą stopę zwrotu⁵⁶. Markowitz za swój wkład do teorii ekonomii finansowej otrzymał w 1990 r. Nagrodę Nobla z Ekonomii. Zapoczątkowana przez niego teoria była później rozwijana i dziś optymalizacja portfela inwestycyjnego jest jedną z najważniejszych zagadnień matematyki finansowej. Tematyce tej poświęcona jest ogromna ilość prac naukowych. Jedną z nich jednak, autorstwa Victora DeMiguela, Lorenzo Garlappiego i Ramana Uppala, której tytuł można przetłumaczyć jako „Strategia optymalna kontra naiwna. Jak nieefektywna jest strategia 1/N?” pokazuje, że ponad dziesięć strategii opierających się na wyrafinowanych metodach matematycznych nie daje istotnej przewagi nad prostą strategią polegającą na zainwestowaniu takiej samej kwoty w każdą akcję⁵⁷. Strategia ta polega więc na tym, że jeśli na rynku dostępnych jest N walorów, na każdy z nich przeznaczana jest $1/N$ -ta część kapitału. Metoda ta całkowicie ignoruje formuły służące do optymalizacji, jak również dane finansowe z przeszłości. Autorzy sprawdzili ponad dziesięć różnych znanych strategii opartych na matematyce i statystyce, i żadna z nich nie okazała się istotnie lepsza od strategii równych udziałów. Z pracy tej nie wynikało, że matematyka nie proponuje czegoś lepszego niż prosta strategia $1/N$. Pojawiły się kolejne publikacje wskazujące na możliwość osiągnięcia lepszych rezultatów niż przy strategii równych, procentowych udziałów. Moim zdaniem, wątpliwa jest jednak możliwość uzyskania strategii, która biorąc jednocześnie pod uwagę ryzyko i stopę zwrotu, daje lepsze rezultaty niż strategia $1/N$ na rzeczywistym rynku, z bardzo dużą ilością aktywów i opłatami typu „koszty transakcji”. Szacowanie przy pomocy metod matematycznych (statystycznych) parametrów, takich jak wartość oczekiwana czy ryzyko dla stóp zwrotu, co jest niezbędne przy optymalizacji portfela, okazuje się być obarczone tak dużym błędem, że czyni to formuły i algorytmy proponowane przez specjalistów od optymalizacji portfela praktycznie nieprzydatnymi. W przypadku stóp zwrotu nie widać racji bytu dla samego pojęcia zmiennej losowej, w sensie statystycznym, jako czegoś co można szacować na podstawie doświadczeń z przeszłości. Sądzę, że pojęcie to może być używane pomocniczo w pewnych, służących do optymalizacji portfela, modelach i przyjętych z góry zależnościach, opartych na dużej ilości obserwacji statystycznych, zdrowym rozsądku, subiektywnej opinii ekspertów, czy może nawet masowych sondaży. I to właśnie wydaje się być przyszłością zapoczątkowanej przez H. Markowitza gałęzi matematyki stosowanej. Według teorii filozofa i matematyka Nassima N. Taleba (ur. 1960), współczesna nauka nie jest w stanie określić prawdopodobieństwa wystąpienia pewnych zdarzeń⁵⁸. Skuteczność matematycznych metod prognozowania czegokolwiek, dotyczącego przyszłych cen, kursów itp. wydaje się być bardzo mała. N. N. Taleb

⁵⁶ M. Baryło, *Kto nie ryzykuje, ten życie marnuje?*, „Wiedza i Życie” (Jak być bogatym? – numer specjalny) 2 (2009), s. 16-19.

⁵⁷ V. DeMiguel, L. Garlappi, R. Uppal, *Optimal versus naive diversification: how inefficient is 1/N portfolio strategy?*, „Review of Financial Studies” (2009), nr. 22, s. 1915-1953.

⁵⁸ M. Kosiecka, *Czarne łabędzie na rynkach finansowych*, „Trend. Miesięcznik o sztuce inwestowania” (2011), nr. 6 (31), s. 39.

uważa, że przyszłości nie da się przewidzieć i nauki takie jak ekonomia nie powinny się za to zabierać. Zaproponował on nawet likwidację ekonomicznego Nobla, który przynosi społeczeństwu wiele szkód produkując wzbudzających zaufanie ludzi, certyfikowanych ekspertów od gospodarki, a rzeczywistość i tak potem wygląda inaczej niż wynika z ich wypowiedzi⁵⁹.

SUMMARY

The paper presents the arisen crises connected with mathematics. There are described the theoretical difficulties which arose as consequences of mathematical research and caused crises in this discipline of science. From the presented facts it follows that these crises in the long-term had a positive influence on the progress of mathematics. Then the consequences of the practical using of mathematical models are studied. In the paper it is shown that false understanding of the role of the mathematical models in finance was one of the causes of the great financial crises of the last decades. From the described facts it follows that the effective and large-scale application of the mathematical models describing human actions or aggregate effects of the activity of large communities, is very difficult. Moreover, it is shown that an undue confidence in such model is majorly dangerous and can cause harm in real life. In the last part of the paper it is demonstrated that applying of the advanced mathematical methods can fail to produce a substantial improvement of the effectiveness compared to the results of the methods which are simple and do not relay on sophisticated reasoning.

Streszczenie i tł.: Autor

⁵⁹R. Woś, *Małpy godne ekonomistów*, „Dziennik Gazeta Prawna” (2011), nr. 190 (3076), s. m2.

Ks. Marian Szymonik

ABY PRZEWYCIĘŻYĆ KRYZYS CZŁOWIECZEŃSTWA. HUMANIZM TOMISTYCZNY W SŁUŻBIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA

1. WSPÓŁCZESNE SPORY O HUMANIZM

„Chrześcijańskie pojęcie osoby zostało dziś niemal zupełnie zapoznane. Jak do tego doszło? Przyczyny są te same, co w przypadku wielu innych problemów: zapomnienie o przesłaniu Pisma Świętego lub jego zbyt powierzchowna, jeśli nie wręcz błędna, znajomość. Prawda, że człowiek został uczyniony na obraz i podobieństwo Boga znaczy bowiem o wiele więcej, niż się na ogół sądzi. Człowiek jest podobny do Boga nie tylko ze względu na rozum, ale przede wszystkim ze względu na strukturalny związek, jaki go łączy z Bogiem jako Trójącą Osób i z relacją miłości, która istnieje między Osobami Boskimi”¹. W ten oto sposób znakomity filozof współczesny Giovanni Reale zabiera głos na temat osoby w dialogu prowadzonym na wzór dialogów platońskich, z innym znakomitym myślicielem doby współczesnej, patriarchą Wenecji kardynałem Angelo Scola. I dalej znakomity włoski myśliciel ciągnie swoją myśl stwierdzając, że ludzkie „«ja» nie ukonstytuuje się jako «osoba» bez ścisłego związku z «ty»”. Przy czym owa relacja „ja” – „ty” nie ma jedynie horyzontalnego charakteru, czyli nie jest tylko relacją człowieka do człowieka, ale powinna ona mieć, jak podkreśla Reale charakter wertykalny, czyli być relacją człowieka z Bogiem. Ideą urzeczywistniania się relacji człowieka z człowiekiem jest małżeństwo sakramentalne. Jednakże należy pamiętać, że człowiekowi nie wystarcza inny człowiek. Relacja z drugim człowiekiem rozwija się dobrze tylko wtedy, kiedy jest ona zakorzeniona w relacji z Bogiem². Na powyższe uwagi Realego patriarcha Wenecji odpowiada, przypominając Maritainowskie rozróżnienie między jednostką a osobą. Zdaniem kardynała zredukowanie osoby do jednostki skutkuje narażeniem człowieka na niebezpieczeństwo seryjności, ponieważ „jednostka, która nie jest osobą, staje się jedną z serii”³. I konkluduje swoją odpowiedź Kardynał Scoli: „My, ludzie Zachodu, powinniśmy niewzruszenie trwać przy pojęciach osoby stworzonej na obraz Boga i osoby we wspólnocie, pamiętając, że dopełnieniem «ja» jest «ty»”. Nie wolno nam dać się zwieść pokusie, by na innego człowieka patrzeć jak na uciążliwość, niemożliwe do zaakceptowania ograniczenie własnej wolności, a tym bardziej

¹ A. Scola, G. Reale, *Dialog o wartości człowieka*, tł. E.I. Zieliński, Warszawa 2009, s. 59.

² *Idem*, s. 59-60.

³ *Idem*, s. 62-63.

by nie patrzeć na drugiego jak Sartre⁴. Trzeba powiedzieć, że znakomity mąż współczesnego Kościoła wykazał się dużą powściągliwością, nie przywołując dokładnie francuskiego egzystencjalisty. Oto jego wypowiedź, która we wspomnianym dialogu jest także przywołana, jako motto rozdziału o osobie i jednostce: „A więc to jest właśnie piekło? Nigdy bym nie uwierzył... Pamiętajcie: siarka, stos, palenisko... Co za żarty! Żadnych palenisk nie potrzeba. Piekło to są Inni!”⁵. W ten oto sposób dwie wybitne postacie naszych czasów naprowadzają nas na potrzebę powrotu do najlepszych ujęć humanistycznych współczesnych ludzkich problemów, których najlepszą reprezentacją jest chrześcijański personalizm.

Bardzo rzetelne, wyczerpujące i oparte źródłowo definicje humanizmu podaje wybitny polski znawca tej problematyki ks. Wincenty Granat. Nieco nowsze uporządkowanie odmian humanizmów kreśli także bp Ignacy Dec. Do przeszłości należy także dyskusja między przedstawicielami humanizmu marksistowskiego i chrześcijańskiego na polskim gruncie⁶. Mówiąc o różnych odmianach humanizmu, warto przywołać stanowisko Józefa Bocheńskiego. W przekonaniu tego znakomitego myśliciela humanizm to najbardziej współcześnie rozpowszechniony i kompromitujący zabobon. Jest on wspólnym, zdaniem Bocheńskiego, przedmiotem zainteresowań czy wręcz wierzeniem wielu kaznodziei, polityków, filozofów, dziennikarzy. „Kiedy filozof angielski Hobbes powiedział, pisze wspomniany autor, że człowiek człowiekowi wilkiem, zauważono słusznie, że jest to obelga dla wilków – jako, że żaden wilk nie jest nigdy dla drugiego wilka tak okrutny, jak ludzie są często źli wobec innych ludzi”⁷. Żeby uniknąć chaosu terminologicznego, należy choć krótko naświetlić relację między humanizmem i personalizmem. Można i należy w tym wypadku przyznać rację ks. Stanisławowi Kowalczykowi, którego zdaniem doktryny humanizmu i personalizmu są ściśle ze sobą powiązane. Według niego, aksjologia humanizmu wymaga założeń teoretycznych – ontologii personalizmu⁸. W duchu powyższego ustalenia, możemy powiedzieć, że każdy personalizm jest humanizmem, ale nie każdy humanizm jest personalizmem, bo nie każdy humanizm buduje swoją aksjologię w oparciu o ontyczne założenia personalizmu. Możemy iść jeszcze dalej i stwierdzić, że nie każdy humanizm jest humanizmem, gdyż nie każdy zawiera w sobie filozoficzny obraz człowieka na miarę tego, kim

⁴ *Idem*, s. 65.

⁵ J.P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, tł. J. Kott, w: *Dramaty*, Warszawa 1956, s. 176.

⁶ W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 37-51; I. Dec, *Humanizm i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, w: *Zadania współczesnej metafizyki*, t. 5: *Błąd antropologiczny*, A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), Lublin 2003, s. 49-72; S. Kowalczyk, *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*, Warszawa 1977; *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*, A. B. Stępień (red.), Lublin 1990; M. Szymonik, *Różnorakie rozumienie humanizmu*, w: *Wokół archeologii słów i ich funkcjonowania. Księga Jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Andrzejowi Bańkowskiemu*, red. S. Podobiński, M. Lesz-Duk, Częstochowa 2001, s. 560 nn.

⁷ J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 56-59.

⁸ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 311.

człowiek jest. Delikatnie mówiąc, bardzo wiele współczesnych humanizmów zawiera błędy antropologiczne, jak to genialnie ujmował Jan Paweł II.

Personalizm tomistyczny jawi się więc jako humanizm w pełnym tego słowa znaczeniu. Jest to rzetelny humanizm, gdyż nie tylko wyraża przekonanie o ludzkiej godności w formie postulatu, ale przez odwoływanie się do klasycznie rozumianej antropologii filozoficznej, tę godność uzasadnia. Obraz człowieka zawarty w humanizmie personalistycznym zbudowany jest na rzetelnym fundamencie metafizyki człowieka. Jest to, by powiedzieć po Maritainowsku humanizm integralny, na miarę tego, kim człowiek jest, zawiera w sobie antropologię adekwatną, żeby znowu użyć sformułowania, wprowadźcie teologicznego, Sługi Bożego Jana Pawła II, które jednak zdążyło już zrobić filozoficzną karierę. „Tego typu wizja człowieka, pisze w sprawie personalizmu tomistycznego Biskup Ignacy Dec, została zapoczątkowana w tomizmie egzystencjalnym we Francji, a dopełniona w lubelskiej szkole filozofii klasycznej. Czołowymi przedstawicielami klasycznej odmiany personalizmu są J. Maritain, M.A. Krapiec, K. Wojtyła”⁹. Tego typu personalizm jest określany przez bpa Deca personalizmem chrześcijańskim lub humanizmem personalistycznym. Jak pisze wyżej wspomniany przedstawiciel młodszego pokolenia lubelskiej szkoły filozoficznej, humanizm ten zawiera w sobie klasyczną teorię bytu osobowego. Zrodził się on w drugiej połowie XX wieku w oparciu o kluczowe rozwiązania filozoficzne i teologiczne Akwinaty i zgodnie z duchem tomizmu, w dialogu ze współczesną myślą filozoficzną. Funkcjonuje on zatem dzisiaj nade wszystko w egzystencjalnej wersji tomizmu. Jego fundamentem jest metafizyka bytu ludzkiego jako osoby¹⁰.

W kontekście naszych rozważań zatrzymamy się zatem krótko, nad koncepcją humanizmu integralnego Maritaina. Jest to chrześcijański humanizm teocentryczny, nazwany integralnym. Zbudowany jest on w oparciu o zasady chrześcijańskiego personalizmu. Ma bowiem w nim miejsce dowartościowanie wszystkich aspektów ludzkiej natury: ciała i duszy, życia biologicznego i duchowego, autonomii człowieka, ale zarazem jego związku ze społeczeństwem i także z Bogiem¹¹. Znakomity francuski neotomista, wielki filozof między innymi praw człowieka, buduje doktrynę humanizmu integralnego w kontekście polemiki z humanizmem renesansowym i sowieckim. Dokonuje on wyróżnienia humanizmu teocentrycznego i antropocentrycznego. Humanizm antropocentryczny został ukształtowany przez ducha odrodzenia i reformacji. Zakłada on, że człowiek jest centrum wszystkiego i mieści w sobie naturalistyczną koncepcję człowieka i jego wolności. Francuski tomista uważał, że duch antropocentryzmu stanowił nieszczęście nowożytnej historii.

⁹ I. Dec, *Personalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 125. W niniejszym haśle bp Dec daje panoramę różnych odmian personalizmu, by na ich tle przedstawić personalizm tomistyczny (klasyczny).

¹⁰ I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, op. cit., s. 66-67.

¹¹ S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 44-45.

Okazało się bowiem, że dumna osobowość antropocentryczna, zbudowana na fundamencie Kartezjusza, a potem Rousseau i Kanta, ulega zniszczeniu poprzez triumf teorii Darwina w biologii i Freuda w psychologii. Tymczasem, podkreśla Maritain, pogląd chrześcijański na człowieka jako osobę oparty na Objawieniu nie został zachwiany przez darwinizm, który wspomnianemu pogładowi racjonalistycznemu zadał śmiertelny cios. Ostatecznie, według Maritaina, podstawowym błędem humanizmu antropocentrycznego nie było to, że był humanizmem, ale to, że był antropocentryczny¹².

Henri de Lubac w swoim *Dramacie humanizmu ateistycznego* przywołuje między innymi Mikołaja Bierdiajewa, który tendencje zachodzące w kulturze współczesnej nazywał „autodestrukcją humanizmu”. Ma ona miejsce wtedy, gdy pomija się nadprzyrodzony wymiar życia człowieka. Genialny rosyjski myśliciel ujął to krótko w *Nowym średniowieczu*: „Tam, gdzie nie ma Boga, nie ma i człowieka, oto, co doświadczalnie ujawniają nasze czasy”¹³. Na początku zaś wspomnianej książki Bierdiajew pisze: „Epokę naszą można określić pojęciem szczytowego punktu ery humanistycznej. Europejczyk zawisł w próżni. Nie ma żadnego punktu oparcia. Nie wyczuwa pod stopami żadnej głębi”¹⁴. Z właściwy sobie profetycznym żarem i zarazem trafnością ujęcia Bierdiajew stwierdza, że życie współczesnego człowieka stało się trywialne. Ogranicza się bowiem ono tylko do tego co jest na powierzchni ziemi, bez uwzględniania tego, co znajduje się nad nią i pod nią. I jakże trafna konkluzja dotycząca ewolucji humanizmu od czasu renesansu, aż po dziś: „I ogromna różnica, a nawet sprzeczność dzieli początek ery humanistycznej od jej końca”¹⁵. Wróćmy jeszcze do myśli de Lubaca, który w sprawie humanizmu negującego Boga zadaje pytanie: „Czym się bowiem stały wybujałe ambicje tego humanizmu, nie tylko w faktach, ale również w samej myśli jego adeptów? Czym się stał człowiek tego ateizmu humanistycznego? Istotą, którą ledwie można się ośmielić nazwać jeszcze «bytem». Rzeczą pozbawioną wnętrza, komórką całkowicie wtopioną w rozwijającą się masę”¹⁶.

Zdumiewającą jest rzecz, jak wielu humanistów doby współczesnej z tak wielką beztróską opisuje skomplikowane i szybkie procesy zachodzące w sferze ludzkiego ducha, które mają także odbicie w życiu społecznym. Wydaje się, że wielu dzisiejszych filozofów i filozofujących socjologów, a także psychologów mogłoby brać przykład z ekologów. Dzisiejszy ekolodzy są gotowi poświęcić się dla ratowania choćby jednego drzewa. Oczywiście ekolodzy są w tej szczęśliwej sytuacji, że dysponują przyrodniczym pojęciem natury. Tymczasem na wielu obszarach współczesnej filozofii, skażonej postmodernizmem, nie ma miejsca

¹² J. Maritain, *Humanizm integralny*, Londyn 1960, s. 27-29.

¹³ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, tł. M. Reutt, Komorów 1997 (reprint wydania z 1936 r.), s. 99; H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 80.

¹⁴ M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze*, op. cit., s. 21.

¹⁵ *Idem*, s. 21-22.

¹⁶ H. De Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, op. cit., s. 81.

dla klasycznych pojęć filozoficznych. Stąd tak dzisiaj trudno o ekologię ducha¹⁷. „Dlatego też głównym zadaniem współczesności – podkreśla ks. Jan Sochoń – pozostaje przywrócenie człowiekowi jego już mocno nadwyreżonej osobowej godności i wskazanie, że może realizować wszelkie potencjalności jedynie jako świadomy podmiot umacniający swe związki z Bogiem, gdyż został stworzony «na obraz Boży», zdolny do poznania i miłowania Stwórcy»¹⁸. Mieczysław Albert Krąpiec podkreślał, że wobec współczesnych tendencji dehumanizacyjnych współczesnej kultury potrzeba zorganizowanego i wręcz rewolucyjnego przeciwstawienia się im na płaszczyźnie religijnej, filozoficznej i naukowej¹⁹. „Troska o poznanie osobowego charakteru człowieka i zagwarantowanie jego praw (ze względu na wszechstronne realizowanie się osobowego społeczeństwa) może być wdzięcznym przedmiotem i zadaniem prac uniwersyteckich, zwłaszcza zaś uniwersytetów humanistycznych, które przyznają się do więzi z kulturą chrześcijańską jako syntezą kultury klasycznej i biblijnej»²⁰. W przekonaniu Krąpca, od czasów Jakuba Burckharda ugruntował się pogląd, niewątpliwie w niektórych swoich akcentach słuszny, że średniowiecze, to epoka teocentryzmu, co najwyżej z małymi wysepkami doktryn humanistycznych. Natomiast dopiero odrodzenie odkryło humanizm i w całej pełni wydobyło na światło dzienne człowieka²¹. I jak przystało na wybitny umysł, Krąpiec znajduje właściwe rozwiązanie teoretyczne dla owego napięcia między nastawieniem doktrynalnym dwóch wielkich epok. Píše bowiem: „W świetle więc filozoficznej i teologicznej teorii Tomasza z Akwinu okazuje się czymś sztucznym przeciwstawianie teocentrycznego – antropocentrycznemu humanizmowi. W konkretnej bowiem ludzkiej naturze splatają się te dwie tendencje: antropocentryczną z teocentryczną, tworząc jeden realny nurt działania człowieka dążącego zarazem do swych ludzkich i ponadludzkich celów»²².

¹⁷ M. Szymonik, *W kierunku demokracji personalistycznej*, Warszawa 2010, s. 167.

¹⁸ J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 231.

¹⁹ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 149.

²⁰ *Idem*, s. 150. W rozmowie z biskupem Bohdanem Bejze, na pewnym etapie swojej już dojrzałej pracy naukowej, Krąpiec w następujący sposób określił filozofię, którą uprawiał: „Osobiście bardzo niechętnie używam nazw różnych szkół filozoficznych, gdyż stały się one sławne nie tyle przez swoją prawdę, ile raczej przez ujemne cechy głoszonych poglądów. Zresztą łatwiej się wyrażają błędy niż zalety. Dlatego nie posługuję się zazwyczaj nazwą <tomizm> na oznaczenie filozofii, jaką uprawiam. Chodzi po prostu o filozofię bytu, o rozumienie rzeczywistości. Ale to nie znaczy, że wstydzę się tej nazwy. Dla mnie Tomasz z Akwinu to niewątpliwie jeden z najbardziej genialnych umysłów ludzkości. Studiując od trzydziestu kilku lat filozofię i czytając różnych klasyków, widzę Tomasza z Akwinu na szczycie ludzkich osiągnięć intelektualnych. Dlatego zawsze staram się uwzględniać jego poglądy, jako najbardziej obiektywne. Oczywiście nie zasłania mi to ich braków, bo Tomasz z Akwinu był także człowiekiem swego czasu. A jednak jego koncepcja bytu jest jedyną, która jest zdolna organicznie przyjąć to wszystko, co wartościowego o rzeczywistości powiedzieli inni”. M.A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, Lublin 1982, s. 298-299.

²¹ M.A. Krąpiec, *Człowiek. Kultura. Uniwersytet*, op. cit., s. 75.

²² *Idem*, s. 79.

2. TOMISTYCZNE UJĘCIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA

„Duchowym fundamentem, na którym powstała Europa, autentycznym szczytem z punktu widzenia wartości podstawowych, jest pojęcie «człowieka jako osoby», jedno z kluczowych pojęć chrześcijaństwa. Grecy nie wypracowali pojęcia osoby, choć głosili wzniosłą ideę człowieka jako «psyche», zmierzającą już niejako w kierunku «osoby»²³. Wypracowana przez filozofię chrześcijańską kategoria osoby stanowi ontyczny fundament dla ukazania godności człowieka. Greckie pojęcia są bardzo przydatne do analizy ludzkiego bytu. Jednakże należy pamiętać o tym, na co zwraca uwagę Werner Beierwaltes. „Wskutek swego zainteresowania tym, co ogólne, myśl grecka jest apersonalna, pojęcie osoby mogło zaistnieć w pełni dopiero na obszarze chrześcijaństwa. Konstatacja ta dotyczy zarówno Boga, jak człowieka. Toteż pojęcie Boga w filozofii greckiej musi być konsekwentnie apersonalne, podczas gdy chrześcijańskie należy rozumieć osobowo i dialogowo»²⁴. Każdy zatem rzetelny personalista konstatuje fundamentalny fakt, że swoją ogromną karierę, jak to określa Granat, wyraz *persona* zawdzięcza wczesnochrześcijańskim dyskusjom na temat Trójcy Świętej i wcielenia Jezusa Chrystusa²⁵.

Łaciński wyraz *persona* pochodzi od greckiego *prosopon*. Termin grecki oznaczał maskę wkładaną na twarz przez aktora, który przedstawiał bohaterskie postacie mityczne. Za czasów Cyserona przyjęło się wyrażenie „osoba” oznaczające charakter i rolę człowieka odgrywaną w życiu²⁶. Warto zaznaczyć, że w greckim teatrze maska teatralna oznaczała coś innego niż maska dzisiejsza. Dzisiaj pod pojęciem maski rozumiemy coś takiego, co zasłania prawdę człowieka. Jeżeli człowiek nie chce odsłonić swojej prawdy, wówczas przybiera maskę. Tymczasem w teatrze greckim idea maski była inna. Grecki teatr dysponował maskami tragicznymi lub komicznymi. Mimo upływu akcji dramatycznej, maski te pozostawały nieruchomymi. Brało się to stąd, że maska miała odsłonić prawdę człowieka. Miała ukazać, czym człowiek naprawdę jest, a nie tylko to, jak przejawia się na zewnątrz. Maską miała ukazać to, co jest niezmiennie i stałe²⁷. Można zatem powiedzieć, że kategoria osoby odsłania i ukazuje samą istotę człowieczeństwa.

Rzymskiemu filozofowi i mężowi stanu, straconemu przez Teodoryka Wielkiego, Boecjuszowi, zawdzięczamy pierwszą i ciągle dyskutowaną definicję osoby. Jest ona zamieszczona w dziele *Liber de persona et duabus naturis contra eutychem et Nestorium ad Ioannem diaconum Ecclesiae Romanae* i brzmi *persona est naturae rationalis individua substantia* – osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej²⁸. Aktualność i atrakcyjność boecjuszowskiej definicji osoby polega

²³ A. Scola, G. Reale, *Dialog o wartości... op. cit.*, s. 51.

²⁴ W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tł. P. Domański, Kęty 2003, s. 11.

²⁵ W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Lublin 2006, s. 16.

²⁶ *Idem*, s. 15.

²⁷ J. Tischner, *Wybrane problemy filozofii człowieka*, Kraków 1985, s. 41.

²⁸ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 78.

na tym, że daje ona odpowiedź na pytanie, co stanowi istotę człowieka jako osoby i co jest cechą konstytutywną osoby. Definicja ta zwraca uwagę na trzy elementy konstytuujące osobę ludzką, a mianowicie na substancjalność, jednostkowość i rozumność. I tak według omawianej definicji osoba ludzka jest najpierw substancją. Do istoty substancji należy zdolność do samodzielnego istnienia, które w przypadku Boga jest bezwzględne, a w przypadku istot przygodnych względne. Do bycia substancją przynależy także trwałość i ciągłość istnienia danej rzeczy, które są zakotwiczone w niej samej, a nie wywodzą się od innego bytu. Substancja, tak jak wskazuje na to sama jej nazwa, oznacza wreszcie podłoże dla przypadłości. Skoro osoba ludzka jest substancją, to oznacza, że jest rzeczywistością samodzielną, posiadającą w sobie zdolność do istnienia. Tak rozumiana osoba jest bytem trwałym, nastawionym na integralne trwanie, jest podmiotem przypadłości: aktów psychicznych, władz, uzdolnień, które ulegają przeobrażeniom. Osoba ludzka jest ośrodkiem aktywności i twórczości, przyczyną różnorodnych przeżyć, ale sama się w nich nie wyczerpuje²⁹. Kategoria substancjalności odniesiona do ludzkiej osoby pozwala naświetlić odwieczny problem obecny w całej kulturze, nie tylko filozofii, a mianowicie tożsamości i zmienności w ludzkim bycie. Oto wypowiedź z *Wilka stepowego* Hermanna Hesse: „Żaden bowiem człowiek, ani najbardziej prymitywny Murzyn, ani nawet idiota, nie jest tak rozbrajająco prosty, żeby istota jego dała się wytłumaczyć jedynie jako suma dwóch lub trzech zasadniczych elementów; a określenie człowieka tak zróżnicowanego jak Harry naiwnym podziałem na wilka i człowieka jest beznadziejną, dziecinną próbą. Harry nie składa się z dwóch istot, lecz ze stu, z tysięcy. Jego życie balansuje (jak życie każdego człowieka) nie tylko między dwoma biegunami, na przykład między popędem a duchem, albo między świętym a rozpustnikiem, ale między tysiącami, między niezliczonymi parami biegunów”³⁰. Do dlatego wyjaśniając osobę ludzką wielu personalistów boi się używać wyrażenia np. „mechanizm ludzkiego działania”. Ludzka osoba ma coś z tajemnicy.

Z kolei jednostkowość substancjalna oznacza, że osoba ludzka jest bytem wyodrębnionym, oddzielnym od innych. Jest zwarta w sobie i niepodzielna. Osoba ludzka to byt realny, istniejący we właściwy sobie sposób, a nie jakiś idealnie pojęty byt ogólny lub logiczne pojęcie ogólne, które odnosi się wszystkich tego rodzaju jednostek. Z indywidualnością osoby wiąże się jej niekomunikowalność, to znaczy, że nie może być przekazana innej substancji. Ma to ogromne znaczenie dla ukazania tożsamości, odrębności, a w konsekwencji i godności każdego człowieka. Jan nie może być przetworzony w Piotra i odwrotnie. W ten sposób człowiek jest jedyny i niepowtarzalny, a osoby ludzkie choć są do siebie istotowo podobne, nie są identyczne. Trzeci zasadniczy element konstytutywny osoby zawarty w definicji Boecjusza to rozumna natura. Neotomista Krąpiec mawiał po wielokroć krótko „człowiek jest tym, czym go rozum czyni”. W ludzkiej naturze rozumnej zawarty jest wewnętrzny

²⁹ J. Pastuszka, *Filozoficzne i empiryczne pojęcie osoby ludzkiej*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, t. 11, z. 4, s. 47-48.

³⁰ H. Hesse, *Wilk stepowy*, tł. G. Mycielska, Wrocław 1992, s. 74-75.

pierwiastek działania człowieka. Z rozumnością człowieka związana jest wolność działania³¹. Gdy idzie o wspomnianą wyżej niekomunikowalność osoby, warto przywołać jedną z definicji osoby, jaką znajdujemy u Ryszarda ze św. Wiktora pod Paryżem, którego zdaniem „osoba jest to egzystencja natury niekomunikowalnej (*Persona est naturae incommunicabilis existentia*)”³². Jak łatwo zauważyć, w powyżej definicji na plan pierwszy wysuwają się dwa elementy czy też wymiary osoby: istnienie i niekomunikowalność ontyczna³².

Święty Tomasz z Akwinu zaakceptował zasadniczo określenie osoby podane przez Boecjusza. Ubogacił je jednak własnymi opisami³³. Jak podkreśla Pinckaers, studia Doktora Anielskiego nad godnością człowieka, nie stanowią jedynie wartości historycznej. U św. Tomasza możemy głębiej zrozumieć czym ona jest, odkryć jej głębię i wielość aspektów. Wspomniany autor podkreśla zarówno wysoki walor filozoficzny tej refleksji, jak i jej wierność świadectwu chrześcijańskiemu³⁴. Trzeba jednakże pamiętać, że św. Tomasz nie studiował pojęcia godności wprost. Ale szczęśliwie dla naszych rozważań, pojęcie to pojawia się w jego tekstach w kontekście problematyki osoby. U Akwinaty kategoria ta ma charakter analogiczny i oznacza rzeczywistość o rozmaitym statusie ontycznym. Indeks Tomistyczny podaje ponad półtora tysiąca miejsc, w których kategoria godność, w rozmaitych znaczeniach występuje³⁵. W naszych rozważaniach chcemy uchwycić metafizyczne rozumienie godności u Doktora Powszechnego. Chociaż u niego, co zrozumiałe będzie dominować ujęcie teologiczne, w aspekcie dynamicznej relacji człowieka do łaski, do Boga. Jako przykład posłużymy się tu za Pinkaersem relacją godności do grzechu. Grzech nawet najcięższy, nie niszczy godności człowieka, ale jakoś ją pomniejsza. Przeszkadza bowiem człowiekowi w rozwoju cnoty, w dążeniu do prawdy i piękna. Skutki zaś grzechu pozbawiają człowieka piękna i blasku³⁶.

Akwinata podaje określenia osoby w różnych swoich dziełach i kontekstach. W ich świetle osoba to rzeczywistość samoistna, rozumna, indywidualna, niekomunikowalna. Św. Tomasz akcentuje w tych określeniach istnienie jako najdoskonalszy akt osoby. W ten sposób definicja Boecjusza została jakby uzupełniona szczególnym zwróceniem uwagi na egzystencjalny wymiar osoby: „Osoba należy nie do istoty, czyli natury, lecz do subsystencji istoty (*Persona pertinet non essentiam sive naturam, sed ab subsistentiam essentiae*)”³⁷. Większość dzisiejszych personalistów odwołuje się jednak to takiego określenia osoby Doktora Anielskiego,

³¹ J. Pastuszka, *Filozoficzne i empiryczne pojęcie osoby ludzkiej*, op. cit., s. 48-49.

³² Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 81.

³³ S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, op. cit., s. 22-201.

³⁴ S. Pinckaers, *La dignite de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, w: *De dignitate hominis. Melanges offerts a Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira a l'occasion de son 65-e anniversaire*, Fribourg-Wien 1987, s. 89.

³⁵ *Idem*; M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 272.

³⁶ *Idem*, Pinckaers, *La dignite de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., s. 102-103.

³⁷ Cz.S. Bartnik, *Personalizm*, op. cit., s. 83-85.

które akcentuje jej doskonałość. To słynne zdanie znajduje się w *Sumie teologicznej*: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze”³⁸. Z rozumnej natury człowieka i jego statusu jako bytu osobowego wypływa ludzka godność. Tak jak wspomniano wyżej, Akwinata o godności mówi w wielu miejscach i różnych kontekstach. Niech będzie wolno przytoczyć w tym miejscu jedną i bardziej znaczącą wypowiedź:

Jeśli chodzi o samo pierwotne pochodzenie nazwy osoba, to rzeczywiście nie przystaje do Boga; ale jeśli bierze się pod uwagę to, na oznaczenie czego została użyta, wówczas przystaje do Boga i to jak najbardziej. W komediach bowiem i tragediach przedstawiano niektóre sławne postacie, co spowodowało, że nazwę osoba nadawano niektórym ludziom obdarzonym jakąś godnością. Stąd to nawet utarł się zwyczaj nazywania dygnitarzy kościelnych „persona”, czyli „osobistość”. Z tej to racji niektórzy tak określają osobę: „Jest to hipostaza o wyróżniającej właściwości wskazującej na dostojęństwo”. Ponieważ zaś samoistnie w rozumnej naturze jest znakiem wielkiego dostojęństwa, dlatego, jak wyżej powiedziano, każda jednostka natury rozumnej zwie się osobą. Wszelako dostojęństwo Bożej natury przewyższa wszelką godność i dostojęństwo; stąd też właśnie Bogu najbardziej przysługuje miano: osoba³⁹.

Na marginesie można dodać, że geniusz Doktora Anielskiego polega na tym, że ten jeden tekst wystarczyłby przy odpowiedniej analizie na ukazanie wszystkich rodzajów godności, jakie spotykamy w literaturze przedmiotu, do czego jeszcze wrócimy. Dlatego wierna Tomaszowemu duchowi myślenia o osobie jest wypowiedź Krapca w tym względzie. „Jedno wszakże twierdzenie na temat osoby jest chyba wspólnym dobrem wszelkich filozoficznych kierunków i ukazywanych prób rozwiązań: osobę pojmuje się jako szczytową i najdoskonalszą formację bytu”⁴⁰.

Tę szczególną doskonałość osoby wiąże Marek Piechowiak z rozumnością, ale nade wszystko, w oparciu o wypowiedzi Akwinaty, z ludzką godnością, która jest zasadniczym elementem konstytutywnym osoby. „Św. Tomasz powie krótko: *persona est nomen dignitatis*. Ktoś jest osobą dlatego, że posiada godność. Akwinata wypowiada się jednoznacznie: «nazwa osoba oznacza jednostkową substancję, ze względu na to, że na sposób podmiotu podległa jest właściwości, którą zwie się godnością»”⁴¹. Piechowiak krytykuje też dwóch wybitnych polskich tomistów, czyli Gogacza i Krapca, za ich relacyjne ujmowanie godności człowieka. Przyznając zasadniczo rację polskiemu filozofowi prawa, należy jednak powiedzieć, że Krapiec podaje dwie definicje godności. Raz mówi o godności, jako momencie transcendencji osoby względem społeczności, ale określa też godność, jakby trochę

³⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3, (1, k. 29, a. 3), tł. P. Belch, Londyn 1978, s. 37; I. Dec, *Humanizmy i ich roszczenia w wyjaśnianiu człowieka*, op. cit., s. 66.

³⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 3, op. cit., s. 38; S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 22.

⁴⁰ M.A. Krapiec, *Ja – człowiek*, *Dzieła*, t. 9, Lublin 1991, s. 401.

⁴¹ M. Piechowiak, op. cit., s. 272-273.

w duchu kantowskim, gdy stwierdza, że jest to „właściwość wypływająca ze struktury bytowo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, nigdy zaś jako środek ludzkiego działania”. We wspomnianej polemice Piechowiak zaznacza, że gdyby istniał jeden człowiek, też byłby obdarzony godnością⁴². To prawda. Ale gdyby istniał jeden człowiek, to nie byłoby problemu Sartre’a. Byłby bowiem ów człowiek czymś w rodzaju Boga, a na pewno nie byłoby całej problematyki życia społecznego związanej z afirmacją, bądź negacją ludzkiej godności.

Niezależnie więc od tego, czy w mówieniu o godności osoby ludzkiej i jej związku ze strukturą bytową człowieka, prymat damy godności, jak chce Piechowiak, albo osobie, jak twierdzi większość tomistów, to i tak oba te zagadnienia trzeba odnieść do struktury bytu osobowego, do metafizyki człowieka. Istotnym momentem, do zrozumienia godności człowieka, jest właściwe jej powiązanie z aktem istnienia. W swojej antropologii tomizm odwołuje się do metafizycznej teorii hylemorfizmu. Analiza metafizyczna doprowadza nas do stwierdzenia, iż istnienie ludzkich aktów psychicznych niematerialnych, domaga się ich uniesprzecznienia. Akty te domagają się współmiernego do nich podmiotu, który przyjęło się nazywać duszą ludzką. Dusza jest w strukturze bytu ludzkiego aktem pierwszym i formą substancjalną, co oznacza, że organizuje ona ludzki byt. Ściśle mówiąc organizuje ona materię w ludzki byt. Akt istnienia, który w przypadku innych bytów przysługuje złożeniu, w człowieku jest związany z ludzką duszą. Odpowiednia argumentacja metafizyczna pozwala nam określić naturę duszy jako niezależnej od materii, chociaż działającej w materii. Zatem z ludzką duszą jest związane istotowo i pierwszorzędnie istnienie człowieka jako akt właściwy duszy. Ludzka dusza istnieje sama w sobie jako w podmiocie, podkreśla Krapiec. Jednak organizowanie przez nią materii jest dla niej do tego stopnia istotne, że bez materii nie byłaby w stanie wykonywać swoich poznawczych funkcji, bez materii nie byłoby człowieka. W ten sposób ludzkie „ja” jawi się jako zanurzone w materii, a zarazem w aktach poznania transcendujące, nie tylko materię, ale wszystkie akty. Natura duszy domaga się przyjęcia kreacjonizmu. „Jako byt niematerialny dusza ludzka, pisze polski tomista, nie może być złożona z odrębnych części; nie może też powstać na drodze przemian ilościowych, ale jedynie dzięki stworzeniu przez współmierną przyczynę, którą może być tylko Byt Pierwszy (kreacjonizm)”⁴³.

Z tego krótkiego i siłą rzeczy bardzo uproszczonego przypomnienia tomistycznej metafizyki człowieka płyną trzy ważne wnioski, dla rozumienia ludzkiej godności. Po pierwsze ludzka godność zakotwiczona jest w filozoficznym rozumieniu kreacjonizmu. Ludzkie istnienie każdego z nas jest pochodną stwórczego działania Boga, a nie tylko rodziców. Po drugie, w tej metafizyce jest ukazana godność ludzkiego ciała, w przeciwieństwie do ujęć platońskich. Cały człowiek to ciało i dusza. W strukturze bytu osobowego ludzkie ciało jest

⁴² *Idem*, s. 273; M.A. Krapiec, *Godność*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15; *idem*, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1988, s. 328-329.

⁴³ *Idem*, *Dusza ludzka*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, Lublin 2001, s. 758-760.

uduchowione przez formę substancjalną, którą jest dusza. Trup nie jest ludzkim ciałem. Słusznie mowa potoczna mówi w odniesieniu do nieboszczyka doczesne szczątki. I wreszcie moment trzeci. To akt istnienia związany z duszą konstytuuje człowieka, jako człowieka. Jedność bytowa człowieka nie jest jednością dopasowanych genialnie elementów, ale jest jednością aktu istnienia. I z tym aktem, jako beztreściowym może się jedynie na sposób analogiczny, wiązać ludzka godność w najgłębszym metafizycznym sensie. Nie jakieś ludzkie treściowo określone przymioty decydują o ludzkiej godności, ale samo istnienie, samo bycie człowiekiem. Na gruncie metafizyki, jak to doskonale wiedzą moi uczniowie nie ma VIP-ów. Godność przysługuje wszystkim w taki sam sposób.

O. Jean-Pierre Torrell stwierdza, że spośród tekstów Tomaszowych, wielkość człowieka najdokładniej ukazuje prawdopodobnie Prolog do *Prima Secundae*. W tym fragmencie trudnym do wyczerpania jest mowa o człowieku stworzonym na obraz Boga, obdarzonym wolną wolą i panowaniem nad swoim działaniem, powołanym do tego, by połączyć się ze swoim Wzorem, dzieląc Jego szczęście⁴⁴.

3. PERSPEKTYWY HUMANIZMU TOMISTYCZNEGO

Już w średniowieczu mamy dość wyraźne rozróżnienie między różnorodnymi aspektami godności człowieka. Jest ona rozumiana jako wrodzona i nadprzyrodzona (dana). To jest podstawowe także dla naszych rozważań rozumienie godności jako synonimu człowieczeństwa. Znało się także rozumienie godności jako nabywanej. Zależnej od ludzkich wyborów. Dzisiaj powiedzielibyśmy o godności osobowościowej, uwarunkowanej indywidualnym rozwojem zadanych potencjalności osobowych. Operowano także godnością w odniesieniu do osób zajmujących wysokie stanowiska w państwie lub Kościele. I tak dla przykładu: Alkuin mówi o godności dworu królewskiego, poszczególnych osób go stanowiących z królem na czele. Ale istotę godności upatruje w duszy czy też duchowości człowieka, którą go obdarzył Bóg na swoje podobieństwo. Badacze podkreślają, że u Alkiuna, w jego koncepcji godności mamy połączone perspektywy antropologiczną, polityczną i religijną⁴⁵.

Spróbujmy krótko, posługując się, między innymi, *Słownikiem języka polskiego*, ukazać różne konteksty funkcjonowania kategorii ludzkiej godności. Co bardzo oczywiste, godność oznacza najpierw poczucie własnej wartości, szacunek dla siebie samego, to także inaczej honor i duma. W aspekcie społecznym używano godności na oznaczenie szaczonej funkcji i stanowiska, wysokiego urzędu. Godność może wreszcie oznaczać po prostu nazwisko. Oprócz tych słownikowych ujęć, mówimy jeszcze często o godności osobowościowej. Jest ona związana z doskonałością podmiotu. Tego typu godność można nabywać lub tracić. W epoce renesansu, która bywa nazywana także epoką godności człowieka,

⁴⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, tł. F. W. Bednarski, Londyn 1963, s. 19; J-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tł. A. Kuryś, Poznań–Warszawa 2003, s. 426.

⁴⁵ F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 30-31.

Kardynał Kuzańczyk podkreślał bardzo zdolności twórcze człowieka w wymiarze zarówno intelektualnym, jak i rzemieślniczo-artystycznym, przez co człowiek w tworzeniu siebie i kultury naśladuje samego Stwórcę. W typologiach godności mówi się też o godności osobistej, która oznacza dobre imię i jest ugruntowana w sądach otoczenia na temat danej osoby. Ona również jest zmienna i może ulec utraceniu, np. przez rozpowszechnianie nieprawdziwych informacji o danej osobie. Zatem główne aspekty rozpatrywania ludzkiej godności to aspekt filozoficzny, społeczny, psychologiczny, prawny i religijny. W aspekcie nas interesującym, czyli filozoficznym, godność wiąże się z faktem bycia człowiekiem, niezależnie od rasy, klasy społecznej, religii, wykształcenia, stanu posiadania, a także poziomu moralnego. Godność, to po prostu bycie człowiekiem. Godność w aspekcie filozoficznym jest powszechna, przyrodzona, niezbywalna i nienabywalna⁴⁶.

Wydaje się, że szczególnie w formacji do kapłaństwa i w pracy duszpasterkiej nieodzowne jest rozróżnianie tych wszystkich płaszczyzn godności człowieka i zwracanie uwagi na jej filozoficzne, wyrosłe w kontekście chrześcijańskiej metafizyki, rozumienie. Spośród gąszcza wyliczonych i nie wyliczonych kontekstów funkcjonowania tej kategorii, trzeba, za pomocą mądrościowego uprawiania filozofii wydobywać właściwe rozumienie godności człowieka, w jej fundamentalnym rozumieniu, a to oznacza powrót do metafizyki, powrót do filozofii klasycznej, sięganie do św. Tomasza z Akwinu. Dzisiejszemu bowiem człowiekowi trzeba pomóc zachwycić się na nowo jego istnieniem, jego godnością, której blask bije w perspektywie badań metafizycznych, a coś dopiero w perspektywie religijnej. Idzie o to, by ciemności błędnych filozofii, żeby posłużyć się klimatem wypowiedzi *Verbum Domini*, nie opanowały i nie przysłoniły tego blasku. We wspomnianej adhortacji czytamy: „Wszyscy dostrzegamy, jak ważne jest, by światło Chrystusa oświecało każde środowisko człowieka: rodzinę, szkołę, kulturę, pracę, czas wolny i inne dziedziny życia społecznego. Trzeba głosić nie jakieś słowo pociechy, lecz słowo, które porusza, wzywa do nawrócenia, umożliwia spotkanie z Nim, dzięki któremu rozkwita nowa ludzkość” (*Verbum Domini*, nr 93)⁴⁷. Potrzeba, nie pocieszenia, ale jak to mówiliśmy za Krapcem, mentalnej rewolucji. Inspirację i narzędzia potrzebne do realizacji tego dzieła, znajdziemy w bogatej literaturze tomistycznej.

Zupełnie błędna była diagnoza, wielkiego filozofa ludzkiej godności, filzo-fa ludzkiej pracy i ethosu solidarności, ks. Józefa Tischnera, wieszczącego „koniec chrześcijaństwa tomistycznego. Błędna z dwóch powodów. Po pierwsze, jak wskazują znawcy przedmiotu chrześcijaństwo nigdy nie było tomistyczne. Było tak samo augustyńskie, anzelmiańskie, bonawenturiańskie, szkotystyczne, jak

⁴⁶ *Godność*, w: *Słownik języka polskiego*, t. 1: A-K, Warszawa 1988, s. 673; M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, s. 80 i 346-349; Z. Chlewiński, Z. Zaleski, *Godność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, kol. 1231-1232; Z. Szawarski, *Godność i odpowiedzialność*, „*Studia Filozoficzne*” 1983, nr 8-9, s. 93; F.J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, *op. cit.*, s. 36.

⁴⁷ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, Katowice 2010, s. 145.

i tomistyczne. Jeżeli zaś Kościół w oficjalnych wypowiedziach dowartościowywał tomizm, to dlatego, że widział w nim, jak to trafnie przypomina za Janem od św. Tomasza, o. Woroniecki, coś więcej, niż Tomasza, widział filozofię uniwersalną⁴⁸. Ojciec Krąpiec często podkreślał, że to co najlepsze jeszcze przed tomizmem. Gdy idzie o aktualną sytuację studiów nad św. Tomaszem, o. Torrell stwierdza krótko: „Tomizm jest praktycznie całkowicie nieobecny w krajach, w których niegdyś kwitł, a tam gdzie jest widoczny, bywa reprezentowany wyłącznie przez taką czy inną osobowość”⁴⁹. Wspomniany autor przypomina, że tomizm nigdy nie dominował wśród uczonych katolickich, i że przeszedł przez wiele perypetii. Zaś „po II Soborze Watykańskim Karl Rahner wyrażał zaniepokojenie «dziwnym milczeniem» teologów na temat Mistrza z Akwinu”⁵⁰. W kontekście powyższych uwag trudno się zgodzić z założeniem Tischnera o istnieniu „chrześcijaństwa tomistycznego”. Coś, co nie istniało, nie mogło się skończyć.

Tischnerowa diagnoza była błędna i z drugiego powodu, a mianowicie merytorycznego. Wydaje się bowiem, że tomistyczny obraz człowieka, ujmując byt ludzki i ludzką godność osobową w taki sposób, który jest wart ciągłego dyskusowania i pogłębiania. Sam Tischner z biegiem czasu złagodził swoje stanowisko, ponieważ, jak na to zwróciłem uwagę gdzie indziej, bardzo podkreślał walory edukacyjne tomizmu⁵¹. Edukacyjne walory tomizmu podkreślają soborowe dokumenty i Kodeks Prawa Kanonicznego⁵².

Ze względu na ograniczenia czasowe niniejszego referatu, pragnę jeszcze krótko zwrócić uwagę na pewne niepokojące tendencje terminologiczne, jakie pojawiają się w studiach nad filozofią i teologią najnowszą w kontekście tomizmu. Pojawia się tu mianowicie kategoria „antytomizmu”. Nie oceniam zawartości merytorycznej tekstów, w których tytule ona się pojawia. Stawiam tylko pytanie, czy ktoś godziłby się na sformułowania typu: antyaugustynizm, antykartezjanizm, antykantyzm itp. Takie negatywne ujęcie budzi od razu dalsze negatywne skojarzenia typu: antysemityzm czy antyklerykalizm, co od razu trąci ideologią. Czy w merytorycznej dyskusji naukowej należy posługiwać się takim terminem – antytomizm?⁵³

To, że koncepcja osoby, która jest jedną z podstawowych kategorii należących do języka współczesnej europejskiej cywilizacji, kształtowała się w kontekście dyskusji trynitarnych i chrystologicznych, ciągle ma wielkie znaczenie. Godność człowieka, stanowi kluczową wartość europejskiej kultury od jej zarania. U Greków była niewidzialna, została skonceptualizowana przez chrześcijaństwo.

⁴⁸ J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999, s. 69.

⁴⁹ J.-P. Torrell, *Aktualna sytuacja studiów nad św. Tomaszem na Zachodzie*, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, tł. Z. Bomert, A. Kuryś, P. Lichacz, Warszawa-Kęty 2005, s. 52.

⁵⁰ *Idem*, s. 25 i 52-53.

⁵¹ M. Szymonik, *Rola filozofii w formacji do kapłaństwa*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 2010, t. 38, s. 222-223.

⁵² *Idem*, s. 220.

⁵³ M. Fourcad, *Thomisme et antithomisme a l'heure de Vatican II*, „Revue Thomiste” 2008, t. 58, nr 2, s. 301-325.

Taki stan rzeczy sprawia, że kultura europejska jest „historią epifanii osoby”⁵⁴. Integralne ujęcie ludzkich spraw stanowi propozycja antropologii filozoficznej, jaką wypracował św. Tomasz z Akwinu. Nic zatem dziwnego, że Jan Paweł II, do znanych już tytułów Akwinaty dołożył zaszczytne miano „Doktora Człowieczeństwa” (*Doktor Humanitatis*), czyli wyjątkowego eksperta od ludzkich spraw⁵⁵. Wartość tomizmu płynie stąd, że w obrazie człowieka unika on ujęć skrajnych. W świetle myśli Doktora Anielskiego właściwa koncepcja człowieka odcina się od skrajnego spirytualizmu, jak również od jednostronności materializmu. Człowiek to nie zamknięty w maszynie ciała anioł, jak twierdzą ujęcia platonizujące. „Materię, nawet w najniższych jej przejawach prześwieclają w człowieku pierwociny ducha”⁵⁶. W antropologii tomistycznej chrześcijaństwo otrząsa się na płaszczyźnie filozofii, z pozostałości pierwotnie magicznego rozdarcia ludzkiej natury, które skądinąd w sposób bardzo ciekawy ukazywała zainspirowana mitologią literatura i filozofia grecka. W człowieku nie ma wrogich pierwiastków, nie ma wrogo nastawionych do siebie duszy i ciała. Jest natomiast psychofizyczna jedność⁵⁷. „Człowiekowi dzisiejszemu zagubionemu intelektualnie w beznadziejnym utylitaryzmie, podkreśla Świeżawski, stawia tomizm ustawicznie przed oczy całą powagę i wielkość zniesławianej i oczernianej metafizyki, w której tezach wraca mu zatracona świadomość sensu przenikającego kosmos i znajomość jego deptanej i poniewieranej dziś natury”⁵⁸.

U św. Tomasza zadziwia nie tylko jakość wypracowanej syntezy teologiczno-filozoficznej, ale także sama osoba zakonnika i uczonego. Codzienne życie Akwinaty było proste, naturalne, bez wyszukanych form umartwień i pobożności. Bez wcześniejszej modlitwy nie wziął pióra do ręki, a pracę naukową traktował jako akt religijny. To był człowiek tytanicznej pracy. Często przywoływany w naszych rozważaniach o Torrell, robi bardzo szczegółowe wyliczenia, co to tego ile stron dziennie pisał Doktor Anielski. Według tych obliczeń wynika, że pisał od 11 do ponad dwunastu stron dziennie. Laikom to nic nie mówi, ale ludziom parającym się pisanem, mówi wszystko. Najwięksi rekordziści są w stanie w skali roku napisać około siedemset stron. U Tomasza wychodzi ich cztery tysiące dwieście. On musiał mieć w tym względzie jakiś sekret. Tomasz miał co prawda sekretarzy. Mógł też jak Cezar i Napoleon dyktować jednocześnie, ale to i tak nie podważa ogromnej pracowitości⁵⁹.

⁵⁴ A. Kijewska, *Boecjusz i patrystyczne źródła koncepcji osoby*, w: *Personalizm polski*, M. Rusecki (red.), Lublin 2008, s. 51; Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tł. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 12-13.

⁵⁵ H. Majkrzak, *Antropologia integralna w „Sumie teologicznej” św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, s. 21.

⁵⁶ S. Świeżawski, *Wieczne i aktualne wartości tomizmu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1959, t. 6, z. 1-2, s. 275-276.

⁵⁷ *Idem*, s. 271.

⁵⁸ *Idem*, s. 277.

⁵⁹ J. Pastuszka, *Rozważania religijne. Bóg – Jezus Chrystus – życie chrześcijańskie*, Poznań 1983, s. 181; J.-P. Torrell, *Kim był właściwie św. Tomasz z Akwinu? Spojrzenie jego współczesnych*, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów, op. cit.*, s. 19-21.

Tomasz jest ponadto pełen pewnych ujmujących cech charakteru. Zadziwia nas jego czuła miłość do matki, wielka pokora w stosunkach międzyludzkich czego szczególnym wyrazem było nie przyjęcie przez niego godności arcybiskupa Neapolu⁶⁰. „Św. Tomasz – pisze Jan Paweł II – choć był człowiekiem swojej epoki i przedstawicielem kultury średniowiecznej, rozwinął nauczanie, które przekracza uwarunkowania jego czasów i może być fundamentalnym punktem odniesienia również w dzisiejszej refleksji. Jego doktryna i przykład są opatrnościowym wezwaniem do powrotu ku niezmiennym i wiecznym prawdom, które są niezbędne dla zapewnienia człowiekowi egzystencji rzeczywiście odpowiadającej jego godności”⁶¹.

RÉSUMÉ

Pour convaincre la crise de l’humanité. L’humanité thomistique au service de la dignité de l’homme

A présent on peut remarquer qu’il existe une grande diversité de conceptions de l’humanisme qui se confrontent sans cesse. Parmi ces plusieurs doctrines qui soulignent la valeur de l’homme, il y a aussi l’humanisme thomique contemporain qui se repère toujours à l’idée actuelle de Thomas d’Aquin.

Cette doctrine montre l’image intégrale de cela qui est l’homme et c’est sa valeur. Ceux qui connaissent le problème sont d’accord que le thomisme évite les attitudes extrêmes et c’est aussi sa valeur. Ainsi l’image de la réalité, c’est à dire de l’homme, devient plus véritable.

Bien que le thomisme ne soit plus la philosophie préférée des centres scientifiques, sauf les écoles thomistiques telles que la Faculté de Philosophie de l’Université KUL, il n’est pas pourtant la philosophie passée. Au contraire, il peut montrer son importance dans le procès de l’explication de la dignité de l’homme, ce que présente cet article.

Streszczenie: Autor, tł.: Jadwiga Juszczak

⁶⁰ J. Pastuszka, *Rozważania religijne*, op. cit., s. 181.

⁶¹ Jan Paweł II, *Przesłanie papieskie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego* nt. „Humanizm chrześcijański w trzecim tysiącleciu, Castel Gandolfo, 20 września 2003 r.



Ks. dr Cezary Smuniewski

COME VINCERE LE AVVERSITÀ? L'ATTUALITÀ DEL PENSIERO DEL BEATO JERZY POPIELUSZKO NEL SUPERAMENTO DELLE CRISI CONTEMPORANEE

INTRODUZIONE

“Sono convinto che ciò che faccio è giusto. E per questo sono pronto a tutto”¹ – diceva il beato don Jerzy Popiełuszko (nato nel 1947), assassinato nel 1984 da funzionari dei Servizi di sicurezza agli ordini del governo comunista nella Polonia dipendente dall'URSS. Il 19 ottobre 1984 il sacerdote dell'Arcidiocesi di Varsavia, dopo avere subito torture che lo massacrarono, venne assassinato, e il suo corpo fu gettato nella Vistola. Il martirio di don Jerzy Popiełuszko contribuì alla crisi del comunismo, che era in se stesso crisi della civiltà. In altre parole, una crisi contribuì a sconfiggerne un'altra.

La beatificazione di don Jerzy Popiełuszko dichiara l'autenticità del suo martirio per la fede, e, parimenti, l'autenticità della strada che lo condusse, appunto, al martirio. Per i cristiani ciò comporta l'obbligo morale di interpretare con attenzione il suo insegnamento e il suo ministero sacerdotale. Benché il suo insegnamento e l'intero suo ministero pastorale fossero una risposta alle sfide del suo tempo, il messaggio sostanziale non ha perso nulla della propria attualità e costituisce un modello leggibile anche per i contemporanei, e non soltanto per i credenti. Il presente studio, basato sui testi di don Jerzy Popiełuszko e su fonti che descrivono la sua vita, ha il fine di dimostrare l'attualità del suo pensiero nel superamento delle contemporanee crisi della civiltà e della Chiesa².

Per comprendere il pensiero di Jerzy Popiełuszko, occorre necessariamente tenere conto del contesto storico della sua vita e della sua attività pastorale. La Polonia sorta dopo la guerra fu luogo di attrito di due realtà. Da una parte il

¹ J. Popiełuszko, „*Jestem gotowy na wszystko*” (Sono pronto a tutto), in: *Zapiski. Listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967-1984* (Appunti. Lettere e interviste di don Jerzy Popiełuszko 1967-1984), a cura di G. Bartoszewski, Warszawa 2009, p. 112.

² L'autore del presente lavoro ha esaminato i materiali raccolti durante il processo di beatificazione di don Jerzy Popiełuszko. Ha parlato con le persone contemporanee a don Popiełuszko che hanno collaborato con lui nei vari campi della sua attività. La raccolta di informazioni e di materiali è stata resa possibile dal fatto di avere abitato per quattro anni nella casa in cui aveva trascorso gli ultimi anni della propria vita don Jerzy Popiełuszko, a Varsavia, nella parrocchia di san Stanislao Kostka. In questa parrocchia si trova anche la tomba del Martire. Questa esperienza ha portato il frutto di molte pubblicazioni e interventi sul tema della vita, del ministero e del martirio del beato don Jerzy Popiełuszko.

sistema totalitario dei governi comunisti e, dall'altra, la Chiesa. Una società in maggioranza cattolica era stata consegnata ad un potere estraneo ispirato dall'ideologia marxista-leninista. Queste furono le circostanze generali in cui apparvero l'insegnamento e la figura di don Jerzy Popiełuszko.

Il presente lavoro ha il fine non soltanto di ricordare la persona di don Jerzy Popiełuszko, ma anche di indicarlo come modello che aiuta a superare le crisi contemporanee, riguardanti l'assenza del pastore di anime nella società, la mancanza di relazione tra il sacrum e le questioni sociali, la mancanza di coraggio, di evangelizzazione e di sforzi per condurre gli uomini a Dio. Dalla figura e dall'insegnamento del beato Jerzy possiamo trarre conclusioni riguardanti la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo.

PERCHÉ IL BEATO DON JERZY POPIELUSZKO È COSÌ IMPORTANTE IN TEMPI DI CRISI?

Le situazioni di crisi evocano in modo naturale alla coscienza sociale il ricordo di avvenimenti passati, legati anch'essi a crisi, anch'essi difficili. Per superare le crisi sono necessari modi e metodi di comportamento, modelli leggibili. Nella ricerca della soluzione delle crisi ricoprono un ruolo importante gli "eroi", persone che hanno sconfitto le crisi. Essi diventano per le generazioni successive maestri di come vivere in tempi di dolorose svolte. Per la Chiesa in Polonia un tale leggibile modello è il beato Jerzy Popiełuszko, martire di Varsavia.

Le crisi fanno parte della nostra vita e ci riguardano tutti. Le civiltà, fin dall'inizio della propria esistenza, hanno sempre avuto a che fare con situazioni di crisi. Sono proprio le crisi ad esigere da noi cambiamenti e la capacità di affrontare nuove sfide e nuovi compiti. Dolorose conseguenze delle crisi del mondo contemporaneo sono, tra l'altro, l'intensificarsi del terrorismo, l'incremento della disoccupazione e l'eliminazione senza scrupoli di ogni struttura sociale per la difesa dei più deboli (concorrenti nella richiesta delle risorse in deficit). Sempre più spesso l'uomo non è più amico dell'uomo, ma è destinatario di servizi o concorrente sul mercato del lavoro. Anche i membri delle famiglie si comportano tra loro sempre più spesso come partner autonomi e non come parenti tra loro vicini.

La vita di ogni uomo, come quella dei popoli, è contrassegnata da continui cambiamenti in seguito ad avvenimenti che si potrebbero definire come avvenimenti-cardine. Con questo concetto intendiamo qui quegli avvenimenti a cui farà riferimento la storia successiva. Nella storia delle nazioni essi sono, per esempio, la cristianizzazione di un dato popolo o di un dato territorio, la sconfitta o la vittoria in una grande guerra. Nella storia della Chiesa essi sono i pontificati di grandi papi, i concilii, ma anche le vite dei santi, senza i quali ci è difficile immaginare la storia, basti ricordare s. Agostino († 430), s. Francesco d'Assisi († 1226), s. Teresa d'Avila († 1582) o la contemporanea beata Madre Teresa di Calcutta († 1997). Per i polacchi il beato Jerzy Popiełuszko si manifesta come avvenimento-cardine.

Separa tra loro, infatti, due epoche e ha contribuito in modo fondamentale a vincere nell'intera Europa Orientale la crisi costituita dal comunismo e dalla dipendenza dall'URSS.

Molti elementi indicano che il mondo sta attraversando una crisi globale. Tale crisi globale si compone, naturalmente, di molte crisi in diversi campi e con diverso significato. Le crisi diventano, tanto per le masse, quanto per gli individui, avvenimenti-cardine che intersecano l'asse del tempo dividendolo in fasi separate e, a volte, anche impermeabili le une con le altre. Le crisi dividono, con sempre maggior forza, la vita del singolo uomo in sfere estranee tra loro, a volte, anzi, nemiche tra loro. Accade, per esempio, che gli obiettivi perseguiti sul lavoro non permettano all'individuo di realizzare il bene in famiglia, i fini politici sembrano in contrasto con il bene comune e la vita quotidiana non possa essere conciliata con la fede. Le crisi, disintegrando l'uomo, lo conducono ad una solitudine sempre maggiore, lo separano da se stesso. Svolgendo il proprio ministero in una normale parrocchia urbana, nella capitale polacca, don Jerzy Popiełuszko comprese che il comunismo era una forma di evasione, di paura di fronte alla libertà e, con ciò, costituiva una crisi della civiltà. Tale sistema non poteva rimanere indifferente all'attività e all'insegnamento della Chiesa. La Chiesa, infatti, annunciando Cristo – che porta all'uomo la libertà e gli insegna ad usarla e, per questo, influisce sulla mentalità della società – appariva come uno dei fondamentali nemici del comunismo.

Jerzy Popiełuszko parlava pubblicamente delle crisi della società comunista. Ciò irritava fortemente le autorità statali, che lo fecero capire con pesanti interrogatori organizzati dalla procura di Varsavia ogni due settimane, ad iniziare da gennaio 1984. Ai sensi del codice penale, allora vigente in Polonia, discorsi di quel tipo erano qualificati come reato di "abuso della libertà di parola". Uno degli ideologi dello stato d'assedio, allora portavoce del governo della Repubblica Popolare Polacca, definì l'insegnamento di don Popiełuszko indirizzato ai fedeli durante la santa Messa, come "shows dell'odio":

"Don Popiełuszko, [...] invasato fanatico politico, Savonarola dell'anticomunismo, [...] abbigliato nelle vesti liturgiche, non dice niente di nuovo o di interessante per nessuno. Il fascino dei comizi da lui organizzati è di tutt'altra natura. Egli soddisfa spesso i bisogni emotivi dei propri ascoltatori e seguaci politici. Nella chiesa di don Popiełuszko sono allestiti show dell'odio. [...] Il sentimento di odio politico verso i comunisti, verso le autorità, verso tutto ciò che è la Polonia dopo la guerra viene portato in quella sala dai frequentatori abituali, e, con la regia di don Popiełuszko, cessa di essere un verme che rode l'uomo nel suo interno. I sentimenti politici vengono scaricati in pubblico in una folla di gente che sente allo stesso modo. Don Jerzy Popiełuszko è, dunque, organizzatore di sedute di idrofobia politica. [...] Gli spettri che questo mago politico del Żoliborz tira fuori da sotto i paramenti, però, creperanno da soli"³.

³ Jerzy Urban, con lo pseudonimo di Jan Rem, „Seanse nienawiści” (Shows dell'odio), *Tu i Teraz* (Warszawa) n. 38, 19 IX 1984, p. 2.

Don Jerzy sapeva qual era la sua missione di sacerdote nel mondo, in uno stato toccato dalla crisi costituita dal comunismo, sapeva ciò di cui il sacerdozio rende capaci e a cui obbliga. Egli stesso diceva: “Dopo tutto, il ruolo del prete è quello di proclamare la verità e per la verità soffrire, persino, se occorre, per la verità dare la vita”⁴. La storia di don Jerzy Popiełuszko non finisce, tuttavia, con la sua morte e con il funerale del 3 novembre 1984. È un fenomeno singolare che, già due giorni dopo la sepoltura, i rappresentanti del personale dell’Ospedale Ginecologico di Varsavia in cui don Popiełuszko era cappellano, presentassero la richiesta scritta al Primate di Polonia, card. Józef Glemp, di avviare il processo di beatificazione del sacerdote assassinato. Non molto tempo dopo, il 19 novembre 1984, anche il vescovo Zbigniew Kraszewski, insieme con un gruppo di sacerdoti, intervenne presso il Primate con una richiesta simile. La medesima preghiera fu indirizzata al card. Józef Glemp, il 28 novembre 1984, anche dagli studenti dell’Università Cattolica di Lublino. La tomba del Martire di Varsavia divenne luogo di pellegrinaggio da tutta la Polonia e da tutto il mondo. Col tempo venne iniziato il processo di beatificazione, coronato dall’elevazione all’altare – tanto attesa in Polonia – del Martire di Varsavia, il 6 giugno 2010 in piazza Piłsudski a Varsavia.

La beatificazione di don Jerzy Popiełuszko ebbe luogo negli ultimi giorni dell’Anno Sacerdotale proclamato da Papa Benedetto XVI. In tal modo il Martire di Varsavia si manifesta come modello di sacerdote che, imitando Gesù Cristo ed essendo pronto a tutto, dà la vita in sacrificio. È anche un modello in tempi in cui la missione dei sacerdoti è messa in discussione quasi in tutto il mondo, mentre i loro peccati hanno contribuito in molti luoghi a gravi crisi. Il ministero, il martirio e l’elevazione all’onore degli altari di don Jerzy si manifestano come benedizione per la Chiesa intera e, in particolare, per i sacerdoti. Si levano anche come formidabile preghiera indirizzata al cielo per la santità dei sacerdoti e per le nuove vocazioni. L’opera di don Jerzy Popiełuszko, perfezionata dal sacrificio del martirio, venne vista dai cristiani, fin dall’inizio, come testimonianza particolarmente incisiva, che parlava con l’enorme forza dell’amore e che dava come frutto la crescita del bene e la creazione di una nuova civiltà.

Nella creazione della civiltà cristiana, civiltà dell’amore e della vita, non si possono ignorare il contributo e i meriti dei martiri. Il sacrificio dell’amore eroico riesce ad ottenere da Dio un grande bene e, con questo, l’allontanamento del male dalla vita. Tramite il sacrificio della vita in nome dell’amore, altri si aprono a Dio, avvengono conversioni impensabili, si infoltiscono le schiere di coloro che si aprono alla potenza della grazia che libera, nobilita, ispira a cercare il massimo bene e il bello. Grazie a ciò, cambia lo stile di vita, viene creato il nuovo spirito di una civiltà fondata sull’amore. In tal modo l’opera dei martiri si riflette in tutte le dimensioni della vita, ivi inclusa quella politica ed economica. In questa prospettiva,

⁴J. Popiełuszko, „*Jestem z tymi ludźmi w każdej sytuacji*” (Sono con questa gente in ogni situazione), in: *Zapiski. Listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967-1984*, a cura di G. Bartoszewski, Warszawa 2009, p. 117.

i martiri danno un contributo incomparabile all'edificazione della cultura e al superamento delle crisi.

Nelle trasformazioni sociali contemporanee, finalizzate ad aiutare a superare le crisi – che portano spesso con sé l'esperienza della paura – è necessario ricordare la virtù della speranza: essa apre l'uomo ad un futuro migliore e, insieme, gli permette di vivere meglio e con maggiore dignità il presente. Così fece anche don Jerzy Popiełuszko nel proprio tempo. Non soltanto professava la fede in Dio insieme con il Popolo di Dio, ma affidava la propria vita e il futuro della Patria a Dio, stando come pastore in prima linea tra i credenti. Grazie a tale atteggiamento, i testi di don Jerzy sono pieni di speranza che, in quella forma, può nascere soltanto dall'affidamento a Dio. “Grazie alla morte e alla risurrezione di Cristo, il simbolo della vergogna e dell'umiliazione è divenuto simbolo di coraggio, di valore, di aiuto e di fratellanza. Nel segno della croce vediamo oggi ciò che di più bello e di più prezioso è nell'uomo. Per la croce si va alla risurrezione. Non c'è altra strada. E per questo le croci della nostra Patria, le croci nostre personali, le croci delle nostre famiglie devono condurci alla vittoria, alla risurrezione, se le uniamo a Cristo, che ha sconfitto la croce”⁵. La speranza riguardante la situazione nel paese, la vita sociale e le problematiche a sfondo politico, nasce dall'opera salvifica dell'amore di Gesù Cristo e non dalle iniziative e dalle aspettative umane. L'appello ad affidarsi a Dio, che è Signore della storia e conduce le nazioni attraverso le esperienze che si susseguono via via, è il fondamento del messaggio di don Jerzy. La realtà della fede, della personale relazione con Dio dei singoli fedeli, cittadini di uno stato, spiega gli sforzi di questo sacerdote ed è la condizione per comprendere gli altri aspetti del suo pensiero e del suo messaggio.

In tempi di crisi la figura evangelica di don Jerzy è particolarmente importante, in ragione della sua trasparenza e del suo pronunciarsi senza ambiguità dalla parte di Dio, della Chiesa e dei diritti dell'uomo. Proprio tali idee furono causa di angherie di vario tipo, di interrogatori e di perquisizioni umilianti, e, infine, del martirio e della morte il 19 ottobre 1984. Quel giorno, mentre tornava a Varsavia da Bydgoszcz dopo avere celebrato la santa Messa e la funzione del rosario, nei circondari della località Górsk presso Toruń, venne sequestrato da funzionari del Ministero degli Interni. Gli aguzzini, dopo averlo bestialmente seviziato, legato con perizia e trasportato nel bagagliaio dell'automobile fino alla diga di Włocławek, gettarono don Jerzy con un sacco di pietre nell'Invaso della Vistola. Così venne chiusa la bocca del sacerdote e il sistema comunista, generatore di crisi, mostrò un'altra volta il proprio vero volto disumano.

⁵ J. Popiełuszko, *Kazanie 26 września 1982* (Omelia 26 settembre 1982), in: *Ksiądz Jerzy Popiełuszko Kazania 1982-1984* (Don Jerzy Popiełuszko. Omelie 1982-1984), redattore dei testi di don Jerzy Popiełuszko: don Jan Sochoń; redattore principale: don Zygmunt Malacki, Warszawa 2004, p. 53.

LA VOCAZIONE SACERDOTALE E LE AVVERSITÀ DELLA PROPRIA EPOCA

Fu la Polonia, quale si presentava dopo la guerra, lo spazio in cui Popiełuszko formò la propria sensibilità all'offesa e al dolore inflitti all'uomo dall'ideologia e dall'asservimento che essa instaurava. Mentre si avviava al sacerdozio, vedeva sempre più distintamente che cos'era la mancanza di libertà religiosa, la civiltà intrisa della crisi denominata comunismo. Acquisì in tal modo un'esperienza che lo condusse fino in fondo al cristianesimo e che plasmò in lui la figura di eroico discepolo di Cristo. In tal modo sentiva sempre più vicini i martiri per la fede, sia quelli della storia passata, sia i contemporanei. Possedeva anche la forza sempre crescente conferita dalla coscienza della figura eroica e del martirio fino alla morte dei confratelli uccisi a causa della fede in Cristo.

Don Jerzy Popiełuszko nacque il 14 settembre 1947 a Okopy, un paesino rurale della Polonia orientale. Due soli giorni dopo essere venuto al mondo ricevette il sacramento del battesimo. Nel 1965 venne accolto nel Seminario superiore metropolitano di san Giovanni Battista di Varsavia. Lì iniziò, nel settembre di quell'anno, la formazione e gli studi di preparazione al sacerdozio. Nell'ottobre 1966, tuttavia, la sua strada verso l'altare e verso il ministero nella Chiesa venne già interrotta. In conformità alla legge vigente nella Polonia comunista di quegli anni, venne infatti chiamato a prestare il servizio militare e incorporato nell'unità militare speciale per i seminaristi a Bartoszyce, con un regolamento più rigido. Anche lì sperimentò l'indottrinamento politico, la persecuzione e le torture, che avevano lo scopo di scoraggiarlo nei confronti del sacerdozio. La stessa esperienza toccò a molti altri candidati al sacerdozio. Per il potere comunista ogni giovane uomo che decideva di entrare in seminario o in convento era eccezionalmente scomodo. Dopo il periodo della leva militare, purtroppo ormai minato nella salute, nell'ottobre 1968 Popiełuszko tornò al seminario, per continuare la preparazione al sacerdozio.

Bisogna qui considerare che, parlando di questo giovane uomo e di quei tempi, ci muoviamo all'interno di uno stato totalitario. Dopo la seconda guerra mondiale la Polonia si trovò nella sfera di influenza dell'URSS e divenne in tal modo un paese comunista. Al potere di allora stava molto a cuore indebolire la posizione della Chiesa, che veniva presentata come nemico del progresso, della scienza e della libertà dell'uomo, e la gente di Chiesa come agenti del Vaticano e sostenitori ideologici di un sistema straniero perché occidentale. I propagandisti comunisti definivano i preti "banditi in sottana" e "portatori di un'ideologia straniera". La Chiesa era inaccettabile, non soltanto in ragione del sistema di valori proclamato, ma anche in ragione della propria struttura internazionale, sovrastatale. Nella concezione dei comunisti tale struttura, ossia la struttura ecclesiale e, soprattutto la sua gerarchia, dovevano essere perseguitate e liquidate. I comunisti non si differenziarono granché dai nazisti del periodo della seconda guerra mondiale. Sia i nazisti sia i comunisti vedevano nel clero il reale nemico del loro programma.

A svantaggio dei preti deponeva anche il fatto che fossero persone ben istruite, intelligenti e avessero, insieme con i laici occupati nelle scienze o nella scuola, un diretto influsso sulla formazione della giovane generazione. Vale la pena di riflettere sul fatto che i nazisti, non appena entrati in Polonia nel settembre 1939, si accinsero a sterminare i religiosi. Con il tempo ciò assunse la forma della sistematica deportazione del clero e dei religiosi nei campi di concentramento, in cui una notevole parte di loro trovò la morte. Non si può non ricordare qui san Massimiliano Maria Kolbe, martire di Auschwitz, canonizzato da Giovanni Paolo II nel 1982 e anche gli altri 108 martiri del nazismo beatificati nel 1999.

Dopo la seconda guerra mondiale la Chiesa nella Polonia comunista non conobbe una persecuzione pari alla Cecoslovacchia o a quella di altri paesi dipendenti dall'URSS. La situazione rimaneva però molto pesante. Ai tempi in cui maturava la vocazione di Jerzy Popiełuszko, la Polonia fu arena, da una parte, di sistematiche persecuzioni e di processi politici contro vescovi e sacerdoti, dall'altra, dell'eroica fedeltà dei sacerdoti e dei religiosi, il cui simbolo divenne il card. Stefan Wyszyński, imprigionato dalle autorità statali per tre anni, a partire dal settembre 1953.

Jerzy Popiełuszko, durante la sua giovinezza in Polonia, ebbe diretto contatto con il vivo ricordo della seconda guerra mondiale, conclusasi non molto tempo prima, e dell'occupazione della Polonia, dal settembre 1939, da parte degli eserciti tedesco e sovietico. La guerra suscitata dai due sistemi totalitari (comunismo e nazismo) e il genocidio da essi praticato su scala fino ad allora sconosciuta, e poi la dipendenza della Polonia dall'URSS, furono il contesto immediato in cui il futuro sacerdote martire formò il proprio modo di vedere il mondo e di comprendere l'uomo. Jerzy Popiełuszko conobbe a fondo e sperimentò in prima persona che cosa fosse il comunismo e come tale sistema influisse sulla vita dell'uomo e della nazione, come tendesse a cambiare il modo di pensare e il sistema di valori, sia nei singoli individui, sia nella società nel suo complesso.

Come ragazzo che stava crescendo e, in seguito, come seminarista, sperimentò la sistematica crudeltà del comunismo. Fu non soltanto osservatore, ma anche partecipe al confronto dell'insegnamento e dell'atteggiamento della Chiesa con l'ideologia professata dalle autorità del sistema. Il giovane Popiełuszko comprendeva sempre più chiaramente i presupposti comunisti che mettevano in questione la religione rivelata. Al suo posto il sistema in vigore introduceva la sacralizzazione della politica. Ne erano sintomi la dogmatizzazione dell'ideologia e l'assolutizzazione del potere, i cui massimi rappresentanti erano indicati come onnipotenti e infallibili. Il comunismo creava a suo modo un sistema di credenze, di rituali e di simboli grazie a cui il potere si presentava alla guisa di realtà sacrale.

PRESENZA DEL PASTORE NELLA SOCIETÀ PER VINCERE LA CRISI

I comunisti facevano ogni sforzo per separare i preti dalla società, soprattutto dalle giovani generazioni. Jerzy Popiełuszko ricevette la desiderata consacrazione sacerdotale il 28 maggio 1972 nella cattedrale di Varsavia, dalle mani del card. Stefan Wyszyński. In seguito servì come vicario in varie parrocchie, occupandosi della normale attività pastorale, come la maggioranza dei sacerdoti: celebrava le sante Messe, confessava, visitava i malati, catechizzava i bambini, teneva incontri formativi per giovani e per adulti. Venne infine destinato alla parrocchia di San Stanisław Kostka a Varsavia. Fu significativo, dal punto di vista dei successivi avvenimenti, che venisse indirizzato ad una parrocchia in un quartiere operaio (Żoliborz) in cui, già prima della guerra esistevano forti influssi socialisti. Abitando in quella parrocchia, doveva occuparsi della pastorale del servizio sanitario. Lì, appunto, don Jerzy avrebbe svolto il proprio ministero fino alla fine dei suoi giorni. Fu quello il periodo in cui ebbero luogo gli avvenimenti fondamentali che manifestarono l'eccezionalità di quel sacerdote. Lì si sarebbe manifestata anche la sua eccezionale pastorale.

Alla parrocchia di San Stanisław Kostka venne inviato verso la fine del maggio 1980. Nell'estate di quell'anno scoppiò in Polonia un'ondata di scioperi: a Mielec, Poznań, Tarnobrzeg, Lublino, Danzica, Ursus, Varsavia e anche in altre città. Nacque allora, mobilitando masse di polacchi, "Solidarność". Don Jerzy, il 31 agosto 1980, si trovò tra gli operai in sciopero dell'acciaieria Huta Warszawa, per celebrare con loro la santa Messa, di cui, del resto, gli stessi scioperanti avevano fatto preghiera al Primate, senza indicare un concreto sacerdote. Si trovò così tra loro come pastore venuto tra gli operai in sciopero con il vangelo e con i sacramenti.

In seguito svolse il medesimo ministero, anche in quel caso tra persone che protestavano, all'Accademia Medica e alla Scuola Superiore dei Vigili del Fuoco di Varsavia, dove ad organizzare gli scioperi, questa volta, furono gli studenti. La presenza di don Jerzy, tanto tra gli operai, quanto tra gli studenti – che comprendevano sempre più chiaramente la situazione sociale, politica ed economica della Polonia e rivendicavano, con forza sempre crescente, i diritti che spettavano loro – si manifestò essere non soltanto un normale sostegno umano in una giusta causa, ma anche un ponte verso la grazia, un'opportunità di preghiera comune e un'occasione per celebrare i sacramenti. Don Jerzy comprendeva in modo semplice – ma come profondo! – il ministero sacerdotale: "Il lavoro del prete è la prosecuzione del lavoro di Gesù Cristo. Il prete è preso tra gli uomini e costituito per gli uomini, per servirli. Per questo il dovere del prete è di essere sempre là dove ci sono i più bisognosi, i più offesi, gli umiliati nella propria dignità umana"⁶.

La presenza di don Jerzy tra i bisognosi, con il tempo allargata alla celebrazione delle sante Messe per la Patria e alle relative omelienella parrocchia

⁶ J Popiełuszko, „*Jestem z tymi ludźmi w każdej sytuacji*”, op. cit., p. 114

di San Stanislao Kostka, e all'aiuto caritativo per le famiglie delle persone internate dalle autorità comuniste, divenne causa di numerosi attacchi da parte del governo. Ciò, tuttavia, non scoraggiò questo sacerdote. Egli sapeva qual era il proprio compito. Del resto, ne parlava egli stesso: "Questo è il ruolo del prete: indirizzare verso Dio le sofferenze della Nazione mediante il sacrificio della santa Messa, affinché Dio possa trasformarle nelle grazie necessarie a rafforzare la speranza degli uomini, a resistere nei buoni comportamenti, a diffondere la fratellanza e la solidarietà tra la gente"⁷.

Negli anni 1980-1981 la Chiesa cattolica in Polonia – la gerarchia, la maggioranza del clero e dei religiosi e la parte attiva dei cattolici laici – sostenne il sorgere delle strutture centrali e locali del Sindacato autonomo indipendente "Solidarność", nato in seguito agli scioperi del 1980. Non si dimentichi che tale sostegno derivava dalla naturale e inappagata aspirazione della nazione a vivere nella verità, nella libertà e nell'onestà. I pastori si assunsero il dovere di prendersi cura di questi valori, come espressione della responsabilità cristiana per la vita sociale del paese, che era storicamente cristiano e in cui, per di più, i non battezzati continuavano a costituire un'esigua percentuale della società.

Nella Polonia del dopoguerra, l'episcopato polacco vegliava non soltanto sugli interessi della Chiesa cattolica, ma su quelli di tutta la società colpita dal sistema totalitario. Negli anni ottanta la Chiesa divenne, in realtà, l'unico soggetto sociale a condurre regolarmente colloqui con le autorità statali, in rappresentanza dell'intera nazione. Era l'unica, inoltre, a disporre di una struttura indipendente da quella statale, che permetteva di trasmettere alla società informazioni diverse da quelle ritenute come "unicamente corrette" dalle autorità della Repubblica Popolare.

I vescovi polacchi non potevano e non volevano appoggiare ufficialmente la clandestinità politica. Avvertivano i sacerdoti di non impegnarsi politicamente a favore di nessuno degli ambienti dell'opposizione. Per don Jerzy non era facile distinguere ciò che era ancora attività pastorale e ciò che era già attività politica. La difficoltà fondamentale era che, secondo le autorità del partito, ogni attività della Chiesa era attività a danno del sistema comunista e della Polonia "libera". In tali circostanze, il ministero pastorale di don Jerzy, che portava eccezionale dovizia di frutti, venne trattato dall'apparato del potere comunista come "politico". La propaganda politica effuse molti sforzi per consolidare nella società tale immagine dell'attività di don Jerzy, così come quella di molti altri sacerdoti e vescovi. Il passo successivo dei funzionari statali fu la reazione contro quello stato di cose, che venne definita con il nome di "motivata difesa dell'ordine statale".

Il ministero pastorale comprende, tra l'altro, la collaborazione con i laici; don Jerzy Popiełuszko, martire di Varsavia, la attuò in un periodo particolare della vita della Chiesa polacca, un periodo in cui essa era sistematicamente perseguitata dalle autorità statali comuniste dipendenti dall'URSS. Proprio quelle circostanze

⁷ *Ibidem*, p. 117.

indicavano e definivano molte iniziative tra la gente, anche a livello del lavoro in parrocchia. Don Jerzy Popiełuszko disse una volta in un'intervista: "La situazione della Chiesa sarà sempre tale e quale la situazione della gente. La Chiesa non è soltanto la gerarchia, ma l'intero Popolo di Dio, è masse di milioni di persone, che creano la Chiesa in senso molto lato, e quando la gente soffre, quando la gente è perseguitata, anche la Chiesa ne risente quotidianamente"⁸.

La collaborazione con i laici riempiva la quotidianità della vita di don Jerzy. In un certo senso, proprio i laici che frequentava ogni giorno – parrocchiani, famiglie, studenti, malati, operai ecc. – lo aiutavano a scoprire sempre più profondamente il senso e il significato della sua missione sacerdotale. Il suo essere in mezzo ai fedeli, in varie circostanze della loro vita, lo rinsaldava sulla strada del suo servizio di sacerdote. Un avvenimento molto importante nella vita di don Jerzy, che ebbe grande influsso sugli ultimi anni del suo ministero, fu l'incontro con i metallurgici in sciopero a Varsavia nell'estate 1980. Di quell'incontro disse in seguito: "Quel giorno e quella santa Messa, non li dimenticherò mai, per tutta la vita. Ci andai con un grande batticuore. La situazione era del tutto nuova per me. Cosa avrei trovato? Come mi avrebbero accolto? Ci sarebbe stato un posto in cui celebrare? Chi avrebbe letto i testi? Chi avrebbe cantato? Quelle domande, che forse oggi suonano come ingenue, mi giravano per la testa mentre mi dirigevo alla fabbrica. E allora, al cancello, ebbi la prima enorme sorpresa. Un fitto schieramento di uomini che ridevano e piangevano allo stesso tempo. E applausi. Pensai che qualcuno di importante stesse camminando dietro di me. Ma erano gli applausi di benvenuto per il primo prete nella storia di quello stabilimento a passare il suo cancello. Allora pensai così: sono gli applausi per la Chiesa, che per trent'anni ha perseverato a bussare ai cancelli delle fabbriche. Avevo avuto timore per niente, tutto era stato preparato: l'altare in mezzo al piazzale della fabbrica e la croce (...), e persino un confessionale provvisorio. Si trovarono anche i lettori. Bisognava sentirle, le voci di quegli uomini, che erano abituate a parole poco raffinate, ma allora leggevano solenni i testi sacri. E poi da migliaia di labbra esplose come un tuono: «Rendiamo grazie a Dio!». Risultò che sapevano anche cantare, molto meglio che in chiesa"⁹.

L'incontro con gli operai che, in un paese nutrito di ideologia comunista, attendono con impazienza nello stabilimento di lavoro un prete che celebri per loro la santa Messa, fu una svolta. Il fervore di quella gente divenne fonte di forza per don Jerzy. A partire dalla santa Messa celebrata nel cortile dello stabilimento, don Jerzy sarebbe stato sempre più impegnato nelle relazioni con vari gruppi laici per portare, mediante il proprio ministero, la speranza; rendere saldi nella fede e permettere l'accesso ai sacramenti. In una delle interviste, don Jerzy chiari come

⁸ J. Popiełuszko, „*Jestem gotowy na wszystko*”, *op.cit.*, p. 107.

⁹ J. Popiełuszko, „*Osiadłem*” *wśród robotników* (“Ho trovato il mio posto” tra gli operai), in: *Zapiski. Listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967-1984*, red. G. Bartoszewski, Warszawa 2009, p. 103.

intendeva il ruolo del sacerdote tra i laici: “Innanzi tutto l’aiuto spirituale del prete è il più importante, fondamentale. Cosa posso dare? Innanzi tutto il mio tempo, la mia preghiera. Sono semplicemente con quella gente in ogni situazione. La gente viene. Sanno che la casa è aperta per loro dal mattino alla sera. Ogni giorno viene molta gente, che non necessariamente cerca aiuto materiale. Vogliono dire qualcosa, piangere il proprio dolore, condividere le proprie preoccupazioni. E il fatto che li capisco e che a volte, sentendoli parlare dei loro crucci, ho le lacrime agli occhi, immedesimandomi nella loro situazione e nelle loro difficoltà, spesso dà loro di più dell’aiuto materiale”¹⁰. Naturalmente, tale modo di vivere costò molto a don Jerzy. In un’altra intervista disse: “A volte sento la stanchezza. Mi manca il tempo per tutti. Ne ho ancora meno per me stesso. Ma non sento logoramento”¹¹.

Don Jerzy riusciva a scorgere le necessità umane di ciascuno, a riconoscere la propria missione di fronte ad una persona concreta come di fronte a migliaia di fedeli radunati nella santa Messa. Sapeva di avere a che fare ogni giorno con persone in cui il sistema statale distruggeva la speranza e istillava l’odio. Per questo ripeteva con vera e propria ostinazione: “Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene” (Rm 12,21). Nella relazione presentata ai superiori della Curia Metropolitana di Varsavia scrisse invece. “Com’era il mio lavoro tra gli operai lo sa solo Iddio onnipotente e coloro che ho avvicinato a Dio, coloro in cui ho rafforzato la speranza e che ho purificato dall’odio”¹².

L’ambiente dei molti laici raccolti intorno a don Jerzy era creato in misura significativa da coloro che si erano convertiti grazie al suo ministero. Nei propri appunti annotò un fatto che illumina le relazioni tra don Jerzy e i laici che lo circondavano: “Maciek è rimasto più a lungo. Voleva dirmi che sua mamma pregava per me tutti i giorni e che lei era felice che lui, dopo un paio d’anni, attraverso la santa Messa per la Patria, si era nuovamente ritrovato nella comunità della Chiesa. Devo prendere nota di questi fatti, delle conversioni che Dio compie nell’atmosfera della santa Messa per la Patria. La memoria fallisce”¹³.

Proprio il fatto, tra l’altro, che don Jerzy con il proprio ministero avvicinava molte persone a Dio, il fatto che i laici volevano stare con lui, volevano raccontargli della propria vita, si confessavano volentieri da lui e partecipavano in massa alle sante Messe da lui celebrate, lo rafforzava nella vocazione, ma divenne anche causa del suo martirio. Così, questo Martire si manifesta come esempio di sacerdote eroico, che riconosce bene i segni dei tempi, collabora con prudenza e con dedizione con i laici, annuncia senza compromessi la verità su Cristo e sulla Sua Chiesa. In tal modo don Jerzy si manifesta anche come patrono della buona collaborazione del sacerdote con i laici, fruttuosa per entrambe le parti.

¹⁰ J. Popiełuszko, „*Jestem gotowy na wszystko*”, *op. cit.*, p. 114-115.

¹¹ J. Popiełuszko, „*Osiadłem*” *wśród robotników*, *op. cit.*, p. 105-106.

¹² Cit. da vesc. Władysław Miziołek, *Przedmowa* (Premessa), in: *Ksiądz Jerzy...*, *op. cit.*, p. 11.

¹³ J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski*, 11 XI [1982] (Quaderno azzurro, 11 XI [1982]), in: *Zapiski. Listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967-1984*, a cura di G. Bartoszewski, Warszawa 2009, p. 54.

PER VINCERE LA CRISI DELLA RELAZIONE TRA IL «SACRUM» E LE QUESTIONI SOCIALI

Può sembrare che l'accostamento delle parole “politica” o “questioni sociali” alla parola sacrum appartenga alla storia di un passato remoto e non abbia diritto di esistere nella società contemporanea. Fenomeno caratteristico per la contemporaneità è la decristianizzazione della politica, nel senso che la sua gestione è stata staccata dai valori cristiani, se non addirittura ad essi contrapposta. Nella pratica, ciò può portare ad una riduzione tale delle finalità dell'azione politica, che questa sarà avulsa dalla ragionevole sollecitudine per il bene comune e diventerà nient'altro che corsa al potere, nella glorificazione e, quindi, nell'assolutizzazione del mito del successo, che diventerà il principale determinante delle successive iniziative.

Don Jerzy Popiełuszko divenne noto in tutta la Polonia grazie al suo agire sempre collegato alla sfera del sacrum, ossia grazie alla celebrazione dell'Eucaristia. Dal 28 febbraio 1982 celebrò regolarmente le sante Messe per la Patria nella parrocchia in cui risiedeva, san Stanisław Kostka a Varsavia. A quelle sante Messe, durante le quali teneva anche l'omelia, iniziarono col tempo a giungere ogni mese folle di molte migliaia di fedeli da tutta la Polonia. Era un fenomeno stupefacente l'ascolto orante da parte di decine di migliaia di fedeli dell'insegnamento di don Jerzy, che non era un grande oratore, non usava ricercate figure retoriche, ma con parole semplici insegnava l'amore per Dio, per il prossimo, anche per i nemici, e per la Patria. Delle proprie omelie egli stesso disse: “Nelle Messe per la Patria (...) non ho mai predicato la mia intelligenza, ma mi sono ispirato al Vangelo e all'insegnamento del Primate del Millennio, cardinale Stefan Wyszyński, e del Santo Padre Giovanni Paolo II”¹⁴.

Un suo amico, un laico, l'avvocato Maciej Bednarkiewicz, lo ricorda così: “Era una persona di estrema modestia, tanto da esprimere a stento e con parsimonia il proprio pensiero. Ma poi c'era la chiesa, l'altare, i paramenti liturgici e di colpo diventava un altro uomo. La sua grandezza nasceva presso l'altare”¹⁵. È significativo che molti tra gli amici e tra coloro che hanno conosciuto don Jerzy Popiełuszko, quando lo ricordano, lo associno al suo ministero presso l'altare. Don Jerzy era per loro innanzi tutto sacerdote, colui che celebrava per loro le sante Messe, non soltanto in chiesa, ma anche sul terreno dell'Acciaieria a Varsavia per gli operai in sciopero, o nei locali della Scuola dei Vigili del fuoco, per gli studenti in sciopero.

Sapeva perfettamente che la pastorale deve condurre l'uomo all'altare, all'Eucaristia. Quando, nell'ottobre 1981, venne nominato responsabile diocesano per la pastorale del servizio sanitario e cappellano della Casa dei Lavoratori Emeriti del

¹⁴ J. Popiełuszko, *Kazanie 25 grudnia 1983 r.* (Omelia 25 dicembre 1983), *op. cit.*, p. 127.

¹⁵ Cit. Da: Z. Malacki, G. Fajfer, E. Zajac (Red.), *Krzyż stał się nam bramą. Muzeum Sługi Bożego Księdza Jerzego Popiełuszki* (La croce è diventata per noi la porta. Il Museo del Servo di Dio Don Jerzy Popiełuszko), Warszawa 2005, p. 24.

Servizio Sanitario, si accinse immediatamente ad allestirvi una cappella, cosa che in parte fece personalmente e a proprie spese. Sapeva che non sempre il sacerdote deve aspettare i fedeli in chiesa, ma deve andare là dov'è la gente. Ciò che aveva da proporre era il proprio ascolto dell'uomo, dei suoi problemi, per indirizzare poi a Dio, mediante la santa Messa, le sofferenze umane. Così vedeva il proprio ruolo nella Chiesa e nella società. "Il fine fondamentale è che queste sofferenze, che gli uomini sperimentano ogni giorno nel lavoro, nelle carceri, per strada, non vadano sprecate. Questo è il ruolo del prete, che queste sofferenze della Nazione mediante il sacrificio della santa Messa vengano indirizzate a Dio, affinché Dio le possa cambiare nelle grazie necessarie a rafforzare la speranza per la gente, a resistere nei buoni comportamenti, a diffondere la fratellanza e la solidarietà tra gli uomini"¹⁶.

La santa Messa costituiva il centro della sua vita. La sua presenza tra i lavoratori del servizio sanitario, tra i metallurgici dell'acciaieria, tra gli attori e i vari gruppi che serviva, conduceva talvolta a ciò che era per lui fondamentale, all'Eucaristia. Spesso, del resto, don Jerzy dava espressione, con molta semplicità di quanto importante ritenesse la santa Messa e quando qualcuno voleva incontrarsi con lui, gli diceva sovente: "Venga alla santa Messa, poi parliamo".

PER VINCERE LA CRISI DEL CORAGGIO

I comunisti impaurivano sistematicamente la società. Non è una grossa semplificazione affermare che chiunque avesse il coraggio di dire la propria idea diventava un nemico dello Stato. Don Jerzy Popiełuszko maturò a poco a poco, nel corso di anni, la forza per giungere a dire un giorno "sono pronto a tutto"¹⁷. La preparazione al martirio per la fede si formò in lui durante tutta la vita. È molto più facile, naturalmente, riconoscerlo oggi, dalla prospettiva della sua morte e della sua beatificazione. Lo rafforzarono sulla retta via le avversità. Il radicalismo nel dichiararsi dalla parte di Cristo e dell'insegnamento della Chiesa crebbe anche grazie a ciò che avrebbe dovuto scoraggiarlo. Ciò risulta evidente dall'analisi dei suoi testi risalenti al periodo del servizio militare. Quando, non molto tempo dopo il suo ingresso in seminario, le autorità comuniste lo chiamarono, insieme con altri chierici da tutta la Polonia, a prestare servizio in un'unità militare speciale, l'indurimento della disciplina, inteso a scoraggiare la fede e a indurre alla rinuncia al sacerdozio, non fece che consolidare in lui la vocazione. Come seminarista diede esempio di un limpido pronunciarsi dalla parte di Dio e della Chiesa. Fu perseguitato e, anzi, torturato fisicamente e psicologicamente soltanto perché non volle togliersi dal dito il rosario. Di questo avvenimento scrisse in seguito, in una lettera al proprio padre spirituale nel Seminario di Varsavia, che durante quelle esperienze pregava nel pensiero e offriva le proprie sofferenze a Dio, per il perdono

¹⁶ J. Popiełuszko, „*Jestem z tymi ludźmi w każdej sytuacji*”, *op. cit.*, p. 117.

¹⁷ J. Popiełuszko, „*Jestem gotowy na wszystko*”, *op. cit.*, p. 112.

dei peccati: “Dio, quant’è lieve soffrire, quando si ha la consapevolezza di soffrire per Cristo”¹⁸. Nella stessa lettera confessava al proprio direttore spirituale, con giovanile fervore e soddisfazione: “Ho dimostrato di essere molto duro, non mi si può spezzare con le minacce o con le torture”¹⁹. Sapeva perfettamente che il suo servizio militare era ragione di sofferenza per i genitori, che conoscevano nell’esperienza quotidiana le reali condizioni di vita della Chiesa e della società nello stato comunista. Proprio ai suoi genitori scrisse dal servizio nell’esercito: “Vi prego di non preoccuparvi, di non scoraggiarvi, poiché verrà più di una volta l’occasione di soffrire un po’. Poiché più di una volta si passeranno dei brutti momenti (...) Non bisogna mai adirarsi per nessuna sofferenza”²⁰.

La maturazione verso l’eroica decisione, verso la disponibilità a dare la vita per Dio procedette negli anni successivi, dopo la consacrazione a sacerdote. Lo dimostrano chiaramente l’analisi dei testi di don Jerzy e le testimonianze di chi gli fu contemporaneo e di chi collaborò con lui, sia laici, sia religiosi. Don Popiełuszko si rendeva perfettamente conto della gravità della situazione e del pericolo che lo minacciava. Due anni prima della morte scrisse: “Tengo conto del fatto che mi possono incarcerare, mi possono arrestare, possono fabbricare uno scandalo, ma non posso cessare l’attività che è il servizio alla Chiesa e alla Patria”²¹. Arrivo con il tempo alla conclusione che, visto che è prete, “non ha una propria vita”²². Ciò significava per lui dedicarsi senza tregua al servizio a Dio e agli uomini. Sapeva che ciò significava per lui la via del soffrire insieme con coloro che serviva come sacerdote, con i quali condivideva la quotidianità, per i quali celebrava i sacramenti, per i quali pregava. La sofferenza non soltanto non lo spaventava, ma lo rendeva più saldo sulla via della fedeltà e del fervore sacerdotale. Conoscendo molto bene i problemi di molte famiglie diceva: “Se persone che hanno famiglia, hanno dei figli e sono gravate da un’enorme responsabilità, sono state in prigione, soffrono, perché io, prete, non dovrei unire alla loro sofferenza la mia sofferenza?”²³.

Vivendo in pienezza la propria missione affidatagli dall’ordinazione sacerdotale, don Jerzy Popiełuszko maturò fino a vincere la paura e a vivere nella continua prontezza a stare chiaramente dalla parte di Dio e della Chiesa. Così, infatti, intendeva il proprio compito di pastore: “Il ruolo del prete è di proclamare la verità e per la verità soffrire, se occorre, per la verità dare persino la vita”²⁴.

¹⁸ J. Popiełuszko, *List 2, Bartoszyce 02.1967 r.* (Lettera 2. Bartoszyce 02 1967), in: *Zapiski. Listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967-1984*, red. G. Bartoszewski, Warszawa 2009, p. 22-23.

¹⁹ J. Popiełuszko, *List 2, Bartoszyce 02.1967 r.*, *op. cit.*, p. 21.

²⁰ J. Popiełuszko, *List 3, [Bartoszyce] 26.06.1967 r.*, in: *Zapiski. Listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967-1984*, acura di G. Bartoszewski, Warszawa 2009, p. 26.

²¹ J. Popiełuszko, *Zeszyt niebieski, 11 XI [1982]*, in: *Zapiski. Listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967-1984*, acura di G. Bartoszewski, Warszawa 2009, p. 53.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 111.

²⁴ J. Popiełuszko, „*Jestem z tymi ludźmi w każdej sytuacji*”, *op. cit.*, p. 117.

PER VINCERE LA CRISI DELL'EVANGELIZZAZIONE E DEL "CONDURRE" GLI UOMINI A DIO

Don Jerzy Popiełuszko si manifesta come leggibile modello e patrono per l'evangelizzazione e per condurre gli uomini a Dio nelle grandi città del mondo, nei tempi contemporanei attraversati da varie crisi. "Per molto tempo, dopo la morte di don Jerzy Popiełuszko, qualcuno portava fiori al confessionale in cui un tempo confessava", racconta uno dei preti che lavoravano un tempo con lui nella parrocchia di San Stanisław Kostka a Varsavia. "Conduceva gli uomini a Dio", così ricorda don Jerzy un operaio dell'Acciaieria, che anni prima si confessava da questo sacerdote e andava alle sante Messe da lui celebrate. In un'intervista lo stesso don Jerzy disse: "Non avevo mai sentito prima confessioni così. Non avevo mai battezzato prima tante persone adulte. Sai che sensazione meravigliosa si ha quando si battezza un uomo di trent'anni che non aveva mai sentito parlare di Dio prima? Ora non c'è settimana che io non abbia uno di questi battesimi"²⁵. In un'altra sua dichiarazione leggiamo: "Ho celebrato nell'Acciaieria la santa messa, ho vissuto gli stessi timori dei suoi operai. Ho confessato uomini che, stanchi fino ai limiti della sopportazione, si inginocchiavano sul selciato. Questa gente capiva di essere forte, di essere salda proprio in unione con Dio, con la Chiesa"²⁶.

Don Jerzy Popiełuszko non rientrava tra quei sacerdoti che osservano tranquillamente il mondo. Era piuttosto assorbito dalla ricerca delle persone, per portarle a Dio. Sapeva di dovere andare là dove sono, di non potere solamente aspettare. Ciò significava per lui andare a confessare e a celebrare la santa Messa per esempio dentro l'Acciaieria, tra gli operai in sciopero: "Non riesco più a rinchiudere il mio sacerdozio in chiesa, benché tanti diversi «consulenti» mi suggeriscano che il vero prete polacco non deve uscire fuori del recinto della chiesa. Sarò tra i miei operai finché potrò..."²⁷.

Per essere con la gente, per portarla a Dio, accompagnò coraggiosamente gli studenti in sciopero. Il suo accompagnarli, tuttavia, li portava sempre verso Dio, verso i sacramenti: "All'Accademia sono stato – su preghiera degli studenti – quasi giorno e notte. Celebravo tutti i giorni la Messa, confessavo. Si può dire persino che avvennero autentiche conversioni. Accadeva che uno studente piangesse in un angolo e chiedesse di prepararlo al battesimo. Un altro ammise di non essersi confessato dai tempi della Prima Comunione"²⁸.

Anche tali situazioni erano per don Jerzy una conferma nella vocazione: "Le persone dopo molti anni, spesso dopo decine di anni, prendono coraggio per

²⁵ J. Popiełuszko, „Osiadłem” wśród robotników, *op. cit.*, p. 105.

²⁶ J. Popiełuszko, „Jestem gotowy na wszystko”, *op. cit.*, p. 109-110.

²⁷ J. Popiełuszko, „Osiadłem” wśród robotników, *op. cit.*, p. 106.

²⁸ J. Popiełuszko, *Śłużba bliska kapłaństwu* (Unserviziocicino al sacerdozio), in: *Zapiski. Listy i wywiady ks. Jerzego Popiełuszki 1967-1984*, a cura di G. Bartoszewski, Warszawa 2009, p. 94.

venire da me e chiedere la riconciliazione con Dio, la confessione, la santa comunione. È un'esperienza toccante, sia per me come prete, sia per quelle persone"²⁹.

Dal 19 ottobre 1984, quando don Jerzy venne assassinato dai funzionari dell'apparato dello stato comunista, grazie al suo esempio e anche alla sua intercessione, molte persone, non solo in Polonia, sono tornate a Dio. La sua morte fu, anche per molti comunisti, l'inizio del ritorno a Dio. "Quando sentii la notizia che don Jerzy era stato ucciso, e venni a sapere che lo avevano fatto persone che avevano la mia stessa tessera che attestava l'appartenenza al partito comunista, iniziai a vergognarmi. E così è iniziato anche il mio ritorno a Dio", ammette dopo anni un uomo in età avanzata, ex comunista, riconciliato prima della morte con Dio e con la Chiesa.

CONCLUSIONE

Si incontra spesso la tesi che afferma che stiamo vivendo in "tempi di cambiamenti". Non sembra, tuttavia, che tale definizione della contemporaneità porti qualcosa di nuovo dal punto di vista del contenuto. Si può infatti anche affermare che l'uomo vive sempre in tempi di svolte. Il tempo non si ferma e si trova sempre in fase di transizione. Si possono tuttavia indicare persone che contribuiscono ad imprimere svolte, a vincere le crisi in cui entra una data persona o una data società. Una tesi, che si incontra spesso anche nella descrizione dell'attività del beato Jerzy Popiełuszko, è l'affermazione che egli contribuì alla caduta del comunismo in Polonia e, attraverso ciò, in tutto il blocco dell'Europa orientale dipendente dall'URSS. In tal modo egli si manifesta come uno dei testimoni e degli attori del superamento della crisi che era il comunismo reale nella storia della civiltà europea.

Il beato Jerzy Popiełuszko aveva interpretato bene la propria missione nella Chiesa, una missione nei confronti dell'uomo e del mondo. Aveva capito che il suo compito in quanto pastore di anime era di parlare di Dio, di far ricordare Dio, per cercare la verità sull'uomo e sul mondo, sul sistema politico imposto. Si impegnò in coraggiose diagnosi del proprio tempo e del futuro, riuscì a descrivere la realtà in riferimento a Dio e all'insegnamento della Chiesa. Non si fermava, tuttavia, a quel livello, poiché indicava, allo stesso tempo, le vie d'uscita, di superamento delle crisi. Il Martire di Varsavia, più che criticare il comunismo, poneva delle domande riguardanti tale sistema e la visione dell'uomo e del mondo in esso propagata. In tal modo, spingeva a pensare e a dare giudizi di valore, a prendere serie decisioni.

In tempi di crisi la religione deve ricoprire un ruolo insostituibile, che è quello di ricordare Dio. S'intende qui una teologia che non assumerà come punto di partenza l'uomo, né il mondo in cui vive, ma Dio nella Sua essenza. S'intende una teologia che inizia da Dio per parlare dell'uomo e del mondo e che parla dell'uomo e del mondo, proprio perché parla prima e costantemente di Dio.

²⁹ J. Popiełuszko, „*Jestem gotowy na wszystko*”, op. cit., p. 110.

Apprendendo della vita e dell'insegnamento del beato Jerzy Popiełuszko e, insieme, mettendoli a confronto con le contemporanee crisi laiche e religiose, si può giungere alla conclusione che, per superare l'attuale stato di cose, occorrono radicali metodi che reintroducano la coscienza della presenza di Dio nella vita sociale. Per la Chiesa ciò significa la necessità di rinsaldare la posizione che le è propria, che non può scendere sul piano delle molte organizzazioni non governative o di gruppi di interesse – che cercano unicamente sostegno ai propri obiettivi. Per la teologia che indica Dio e il Suo primato, ciò implica che è indispensabile ricordare la verità sull'uomo. La teologia si manifesta, infatti, nell'arena internazionale come uno dei rari soggetti che difendono l'uomo perché si cura di lui dal suo concepimento fino alla morte naturale. È unico, in un certo senso, l'approccio della teologia all'uomo. Lo comprende, infatti, in tutta la sua complessità, senza concentrarsi su aspetti scelti del funzionamento dell'individuo. Proprio la teologia comprende l'uomo integralmente, senza dividere la sua vita in singole sfere di funzionamento e di esperienza della quotidianità tra loro separate. Per la teologia l'uomo è il medesimo uomo, sia nella vita familiare, privata, sia nella vita professionale, sul lavoro, sia nella scuola, nella politica, nella Chiesa, nell'esercizio degli sport, sia quando riposa, quando gioisce, quando piange, quando è malato e quando è sano, e così via. In tutti gli aspetti della vita e in tutti gli ambiti del proprio funzionamento l'uomo ha bisogno della grazia divina; ovunque egli viva è amato da Dio e chiamato alla vita eterna. Nel processo di superamento delle crisi occorre cessare la mortifera rivalità tra i vari "eroi della vita pubblica" per le singole sfere della vita dell'uomo, per i suoi soldi, la sua sessualità, le sue decisioni politiche (il voto alle elezioni), il suo tempo. L'uomo deve essere visto integralmente, così come lo vede Dio. È necessaria quindi, innanzi tutto, una collaborazione solidale tra i vari soggetti sociali, per il bene dell'individuo. Il bene dell'individuo, infatti, diventa rapidamente bene della società. Si tratta, però, di un tale bene dell'individuo che non è perseguito a costo di chi lo circonda. Per questo richiede una larga promozione il principio di "sviluppo insieme con chi ci circonda". Il beato Jerzy Popiełuszko ricorda che la Chiesa, in conformità con la propria missione di annunciare la verità su Dio, è insieme, difensore dei diritti dell'uomo e di tutta la comunità umana. La Chiesa difende i diritti basati sulla natura umana comune a tutti e sul diritto naturale: i diritti che ha confermato Cristo nel Vangelo. Proprio il rispetto di tali diritti è un insostituibile aiuto nei complessi processi di superamento delle crisi e di edificazione di una civiltà amica dell'uomo.

L'insegnamento e l'opera di Jerzy Popiełuszko si manifestano come indicazione a sostegno della vita in tempi di crisi, ma anche a sostegno di coraggiosi metodi per superare queste crisi, per uscire da ciò che è un vicolo cieco per l'uomo e per la società. La vittoria sulle crisi non è riconducibile ad una ristretta misura economica, politica, sociale o culturale; è necessaria, invece, la difesa dei diritti dell'uomo e della giustizia sociale. Don Jerzy è in Polonia il vivo simbolo del fatto che, indipendentemente dalle circostanze avverse, la Chiesa può compiere la propria missione nel mondo, missione affidatale da Gesù Cristo.





NOTY O AUTORACH

Calabrese Gianfranco – ks. prof. dr n. teol., Wydział Teologiczny w Północnych Włoszech – Genua. (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale-Sezione – Genova). Dyrektor Wydziału Katechetycznego Diecezji Genua. Autor m.in.:
G. Calabrese, *Per un'ecclesiologia trinitaria. il mistero di Dio e il mistero della Chiesa per la salvezza dell'uomo*, Bologna 2000.
G. Calabrese, *Vita consacrata e dialogo interreligioso. Per una reciproca fecondazione*, Bologna 2008.
G. Calabrese, *Dizionario di ecclesiologia*, (współredakcja z: P. Goyret, O. F. Piazza), Roma 2010.

Kociński Marek Andrzej – dr. Katedra Zastosowań Matematyki w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego – Warszawa. Autor m.in.:
M. Kociński, *Hedging of the European option in discrete time under proportional transaction costs*, „Mathematical Methods of Operations Research” 59 (2004), s. 315-328.
M. Kociński, *Pricing of the American option in discrete time with proportional transaction costs*, „Mathematical Methods of Operations Research” 53 (2001), s. 67-88.
M. Kociński, *Hedging in the CRR model under concave transaction costs*, „Demonstratio Mathematica” 34 (2001), s. 497-512.

Królikowski Janusz – ks. dr hab. prof. UPJPII, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II – Kraków. Autor m.in.:
„Przez zasługi ich skuteczne”. *Godzinki staropolskie*, wydanie i opracowanie A. Gąsior, J. Królikowski, Biblos, Tarnów 2011, ss. 275;
Serce me daje. wydanie i opracowanie J. Królikowski, Biblos, Tarnów 2012, ss. 106.
J. Królikowski, *Teologiczne i duchowe znaczenie historii Kościoła*, w: *Dzieje diecezji tarnowskiej*, t. 2: *Instytucje i wydarzenia*, A. Gąsior, J. Królikowski (red.), Tarnów 2012, s. 49-68.

Kuczmarski Bartosz – mgr lic. teol. Doktorant w Papieskim Wydziale Teologicznym – Warszawa.

Maj Grzegorz – ks. dr n. teol. Ukończył Papieski Uniwersytet Św. Krzyża w Rzymie. Wikariusz par. Wola Zarzycka. Autor m.in.:
G. Maj, *Pneumatologia Carlo Porro. Analiza źródłowa w świetle teologii posoborowej*, Roma 2011. ss.122.
G. Maj, *L'azione universale del Paraclito*, „Studia Oecumenica” 11 (2011), s. 55-74.

Maspero Giulio – ks. prof. dr n. teol. Wydział Teologiczny Papieskiego Uniwersytetu Św. Krzyża – Rzym. Członek Międzynarodowego Stowarzyszenia Studiów Patrystycznych (AIEP) i członek zwyczajny Papieskiej Akademii Teologicznej (PATH). Autor m.in.:

G. Maspero, *Trinity and Man*, Brill, Leuven 2007, ss. 216.

G. Maspero, *Uno perché trino. Breve introduzione al trattato su Dio*, Siena 2011, ss. 142.

G. Maspero – R.J. Wozniak (red.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, London-New York, 2012, ss. 400.

Nogal Piotr Paweł – mgr politologii w zakresie nauk politycznych. Pracownik Departamentu Bezpieczeństwa Gospodarczego w Ministerstwie Gospodarki.

P.P. Nogal, *Etyka cywilnych służb specjalnych w Polsce – zarys problematyki*, w: *Interdyscyplinarny wymiar bezpieczeństwa*, M. Adamkiewicz (red. nauk.), Warszawa 2012, s. 183-192.

Noszczyk Grzegorz – ks. dr n. teol. Zakład Katechetyki, Pedagogiki Chrześcijańskiej i Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego – Katowice. Członek Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej (ET). Autor m.in.:

Bezdroża globalnej wioski, red. nauk. G. Noszczyk, Kraków – Sosnowiec 2007, ss. 207.

G. Noszczyk, *W poszukiwaniu natury solidarności*, „Zeszyty Pastoralne Instytutu Akcji Katolickiej Diecezji Sosnowieckiej”. *Ordo Dei Inspiracje myślą bł. Jana Pawła II*, 12 (2011), s. 96-108.

Teologia i polityka. Czy istnieje w Polsce teologia polityczna?, G. Noszczyk, A. Wuwer (red. nauk.), Katowice 2011, ss. 232.

Nowacki Krzysztof – dr n. teol. Autor m.in.:

K. Nowacki, „Puste piekło” a grzech nieodpuszczalny: *Bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu*”, w: *Dramatyczne pytania naszego wieku*, Kolekcja Communio, nr 17, s. 349-383.

K. Nowacki, *Brak i nadmiar fantazji*, „Fantazja, Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 29 (2009), nr 3, s. 3-19.

K. Nowacki, *Kryzys spowiedzi czy kryzys spowiadających?*, w: *Poradnik spowiednika*, Warszawa 2010, C. 14, s. 1-17.

Połowianiuk Jacek M. – ks. dr prawa kanonicznego, Kongregacja ds. Duchowieństwa – Watykan. Autor m.in.:

J.M. Połowianiuk, *La formazione seminaristica nei seminari polacchi secondo i sinodi diocesani negli anni 1983-2010*, Roma 2011, ss. 253.

Smuniewski Cezary – ks. dr n. teol. Akademia Obrony Narodowej – Warszawa.
Autor m.in.:

C. Smuniewski, *Eucharystia – Boski Wędrowiec. Szkice z eucharystologii antropologicznej*, Tarnów, ss. 232.

C. Smuniewski, *Bóg, człowiek, komunია. Eschatologiczne ukierunkowanie komunii eucharystycznej w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa, ss. 253.

C. Smuniewski, *L'identità del sacerdote alla luce della Santissima Eucaristia*, „Sacrum Ministerium” XVII (2011) 2, s. 79-93.

Szymonik Marian – ks. dr n. teol. Wyższy Instytut Teologiczny – Częstochowa.
Autor m.in.:

M. Szymonik, *Etos artysty w świetle listu do artystów Jana Pawła II*, w: G. Noszczyk (red.), *Zapomniana natura rzeczy. Kościół wobec współczesnych patologii społecznych*, Katowice–Sosnowiec 2005, s. 127-144.

M. Szymonik, *Aksjologiczne podstawy kultury w ujęciu bł. Jana Pawła II*, „Zeszyty Pastoralne Instytutu Akcji Katolickiej Diecezji Sosnowieckiej”. *Ordo Dei Inspiracje myślą bł. Jana Pawła II*, 12 (2011), s. 37-56.

M. Szymonik, *Szukając natchnienia wiary*, Częstochowa 2011, ss. 212.

Szyszka Tomasz SVD – ks. dr n. teol. Sekcja Misjologii, Katedra Historii Misji Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego – Warszawa. Wcześniej pracował jako misjonarz na Altiplano boliwijskim. Autor m.in.:

T. Szyszka, *Zmagania ewangelizacyjne w Ameryce Łacińskiej okresu kolonialnego*, w: *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, M. Gawrycki (red.), Warszawa 2009, s. 120-130.

T. Szyszka, *Spotkanie Jana Pawła II z autochtonami Ekwadoru*, w: *Jan Paweł II w Ekwadorze*, T. Szyszka (red.), Warszawa 2009, s. 79-127.

T. Szyszka, *Redukcje jezuickie. Modelowy projekt promocji ludzkiej z okresu kolonialnego*, w: *Działalność misyjna i promocja ludzka. Teoria i praktyka eklezjalna*, J. Stali (red.), Lublin 2011, s. 271-293.

Trejnīs Zenon – dr hab. w zakresie nauk o polityce, profesor WAT. Kierownik Zakładu Bezpieczeństwa Narodowego na Wydziale Cybernetyki Wojskowej Akademii Technicznej – Warszawa. Autor m.in.:

Z. Trejnīs, *Siły Zbrojne w państwie demokratycznym i autorytarnym*, Toruń 1997, ss. 358.

Z. Trejnīs, *System bezpieczeństwa wewnętrznego i zewnętrznego RP*, w: *System polityczny Rzeczypospolitej Polskiej*, D. Waniek, M. Gulczyński (red.), Warszawa 2009, s. 245-263.

Z. Trejnīs, *Zarządzanie kryzysowe na poziomie lokalnym*, w: *Bezpieczeństwo w środowisku lokalnym*, W. Fehler (red.), Warszawa 2009, s. 175-184.

Wauck John – ks. prof. dr n. teol. Papieski Uniwersytet Św. Krzyża – Rzym. Kapłan prałatury Opus Dei. Autor m.in.:

J. Wauck, *Walker Percy's „Science” of Fiction: Literary Art and the Cold Hand of Theory*, Roma 2008.

Un cammino attraverso il mondo, Torino 2008, a St. Josemaría Escrivá anthology, edited and introduced by John Wauck.

J. Wauck, „*News*” as a *Theological Category*, delivered at the 10th Convegno Internazionale su „La Natura della Religione in Contesto Teologico” della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, 2006, pubblicata negli atti del convegno, 2007.

Woodall George J. – ks. prof. dr teologii moralnej. Wydział Teologiczny Ateneum Regina Apostolorum – Rzym; Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza (Angelicum) – Rzym; Instytut Marywale – Birmingham. Autor m.in.:

G.J. Woodall, „*Humanae vitae*”: *Forty Years on: A New Commentary*, Oxford – Maryvale – Birmingham, 2008.

G.J. Woodall, *A Passion for Justice: An Introductory Guide to the Code of Canon Law*, Leominster, 2011.