

Człowiek Bogu
Człowiek człowiekowi
Człowiek światu



Studia i Materiały
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Nr 93

Redaktor serii:
Ks. Bogdan Biela

Człowiek Bogu
Człowiek człowiekowi
Człowiek światu

Księga Pamiątkowa dedykowana
śp. ks. prof. dr. hab. Alojzemu Drożdżowi
(1950–2019)

Redakcja
Ks. Wojciech Surmiak



Katowice 2020

© 2020 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Recenzenci:

O. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap

Ks. dr hab. Marek Kluz, prof. UPJPII

ISSN 1643-0131

ISBN 978-83-8099-102-6

Wydział Teologiczny

Uniwersytetu Śląskiego

ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

tel. +48 32 356 90 56

faks +48 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. Wita Stwosza 11, 40-042 Katowice

tel.: +48 32 355 48 00; 519 546 100; 519 546 075

e-mail: biuro@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Redaktorzy językowi:

Mariusz Solecki (j. polski)

Mariachiara Barra (j. włoski)

Michał Nolywajka (j. angielski)

Danuta Pietraszek (j. niemiecki)

Łamanie i przygotowanie do druku:

Na Marginesach

Katarzyna Solecka

Druk:

Druk cyfrowy KSJ



KS. PROF. DR HAB. ALOJZY DROŹDŹ
(1950–2019)

Spis treści

Abp Wiktor Skworec Słowo wstępne	13
Andrzej Derdziuk OFMCap Słowo do redaktora Księgi Pamiątkowej	17
Ks. Wojciech Surmiak Ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż (1950–2019) – obrońca praw Boga i praw człowieka. Sługa ludzkich sumień	19
Ks. Wojciech Surmiak Bibliografia publikacji ks. prof. dr. hab. Alojzego Drożdża (1950–2019). Badania wstępne	31
Ks. Wojciech Surmiak „Pod etoskopem” ks. prof. Alojzego Drożdża na łamach „Tarnowskiego Gościa Niedzielnego” (1996–2004). Wykaz bibliograficzny	47
Ks. Wojciech Surmiak Wykaz doktoratów obronionych pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Alojzego Drożdża	57

I

CZŁOWIEK BOGU

<u>Ks. Alojzy Drożdż</u> Człowiek Bogu. Wprowadzenie	63
Gabriel Witaszek CSsR Il Decalogo ieri e oggi Una via per vivere nella libertà	66
Bp Andrzej F. Dziuba Błogosławieństwa – drogi do świętości według <i>Gaudete et exsultate</i> papieża Franciszka... 78	
Antonio Donato CSsR La chiamata universale alla santità negli scritti e nella predicazione alfonsiana	93
Ks. Jerzy Szymik O sumieniu dzisiaj	107
Ks. Ireneusz Celary Die Teilnahme an der Feier der Eucharistie Baut die <i>Communio</i> mit Gott und den Menschen – Eine Kurze Theologische Reflexion Ausgewählter Schriften von Josef Ratzinger/Benedikt XVI	130
Ks. Andrzej Żądło Istota, dzieje i liturgiczno-duszpasterski wymiar sakramentu małżeństwa	143
Ks. Przemysław Sawa Współczesna duchowość katolicka w Polsce. Rzeczywistość, wyznaczniki, wyzwania... 160	
Ks. Janusz Wilk O Maryi, do Maryi, jak Maryja – duchowość maryjna dzisiaj	183

II CZŁOWIEK CZŁOWIEKOWI

Ks. Alojzy Drożdż	
Człowiek człowiekowi. Wprowadzenie	197
Ks. Maciej Basiuk	
Prawo Lameka – efekt lęku czy przewrotności?	200
Krzysztof Bieliński CSsR	
Una morale massimale: il discernimento cristiano comunitario nella Lettera a Filemone	211
Ks. Jan Słomka	
Wolność zakwestionowana. Emmanuel Levinas i Augustyn	230
Ks. Antoni Bartoszek	
Upomnienie braterskie w perspektywie teologicznomoralnej	239
Ks. Józef Zabielski	
Deformacja płci jako degradacja prawa naturalnego	252
Ks. Janusz Królikowski	
Absurd tak zwanego prawa do przerywania ciąży	261
Ks. Tomasz Rozkrut	
Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim (prezentacja i komentarz do partykularnego unormowania Kościoła katolickiego w Polsce stojącego na straży ochrony dobrego imienia)	279
Ks. Mirosław Brzeziński	
Wychowawcza misja rodziny	294
Alfonso V. Amarante CSsR	
La formazione sacerdotale secondo Alfonso M. de Liguori	311
Aleksandra Kłós-Skrzypczak	
Principia etyczne etosu zawodowego policjanta	323

III CZŁOWIEK ŚWIATU

Ks. Alojzy Drożdż	
Człowiek światu. Wprowadzenie	337
Ks. Arkadiusz Wuwer	
Moralny obowiązek zaangażowania społecznego – współczesne konteksty	340
Ks. Tadeusz Zadykowicz	
Czy jesteśmy moralistami kolejnego przełomu?	357
Ks. Stanisław Skobel	
W kierunku dialogu. Kościół a dialog społeczny w Polsce	371

Ks. Zbigniew Wołak	
Metodologiczne aspekty analiz etycznych w Kole Krakowskim	383
Ks. Wojciech Surmiak	
Praktyczno-teologiczna idea sprawiedliwości społecznej. Studium na przykładzie <i>Gangnam Style</i>	398
Ks. Jerzy Koperek, Adam Koperek	
Encyklika <i>Centesimus annus</i> wobec rynku kapitałowego.....	412
Michał Wyrostkiewicz	
Zintegrowane badania nad korupcją – wprowadzenie w zagadnienie	421
Marek Wójtowicz	
Argument z końca ludzkości jako uzasadnienie działań proekologicznych.....	436

POŻEGNANIE

Ks. Antoni Bartoszek	
Homilia na Mszy św. pożegnalnej Księdza Profesora Alojzego Drożdża.....	451
Bp Andrzej Jeż	
Homilia na Mszy św. pogrzebowej Księdza Profesora Alojzego Drożdża.....	457
Noty biograficzne autorów tekstów naukowych	463

Table of contents

Man to God. Man to man. Man to the world
Commemorative book dedicated to the memory
of late Reverend Professor DSc Alojzy Drożdż (1950–2019)

Archbishop Wiktor Skworc Foreword.....	13
Andrzej Derdziuk OFMCap Word to the editor of the Commemorative Book.....	17
Fr. Wojciech Surmiak Reverend Professor DSc Alojzy Drożdż (1950–2019) – a defender of rights of God and human rights. Servant of human conscience.....	19
Fr. Wojciech Surmiak Bibliography of publications of Reverend Professor DSc Alojzy Drożdż (1950–2019) Preliminary query.....	31
Fr. Wojciech Surmiak „Under the ethoscope” of Reverend Professor DSc Alojzy Drożdż in „Tarnowski Gość Niedzielny” (1996–2004). Bibliography	47
Fr. Wojciech Surmiak A list of Ph.D. students who defended their Ph.D. theses under the supervision of Reverend Professor DSc Alojzy Drożdż.....	57

I MAN TO GOD

Fr. Alojzy Drożdż Man to God. Introduction	63
Gabriel Witaszek CSsR The Decalogue yesterday and today. A way to live in freedom.....	66
Bishop Andrzej F. Dziuba Beatitudes – The Way to Holiness according to <i>Gaudete et Exsultate</i> by Pope Francis	78
Antonio Donato CSsR The universal call to holiness in the writings and Alphonsian preaching.....	93
Fr. Jerzy Szymik About conscience today	107
Fr. Ireneusz Celary Participation in celebration of the Eucharist builds the communio with God and its people – A short review of selected writings by Josef Ratzinger/Benedikt XVI.....	130

Fr. Andrzej Żądło Essence, history and liturgical and pastoral dimension of the sacrament of matrimony.....	143
Fr. Przemysław Sawa Modern Catholic spirituality in Poland. Reality, determinants, challenges.....	160
Fr. Janusz Wilk About Holy Mary, to Holy Mary, like Holy Mary – Marian spirituality of today.....	183

II MAN TO MAN

Fr. Alojzy Drożdż Man to man. Introduction	197
Fr. Maciej Basiuk The Law of Lamech – the result of fear or perversity?.....	200
Krzysztof Bieliński CSsR Towards optimal morality. Christian communitarian discernment in the Letter to Philemon.....	211
Fr. Jan Słomka Freedom put to question. Emmanuel Levinas and Augustine.....	230
Fr. Antoni Bartoszek Fraternal correction in a theological and moral perspective.....	239
Fr. Józef Zabielski Gender deformation as a degradation of natural law	252
Fr. Janusz Królikowski Absurdity of the so-called right to terminate pregnancy	261
Fr. Tomasz Rozkrut General Decree of the Polish Bishops' Conference on the protection of natural persons in regards to the processing of personal data in the Catholic Church (presentation and commentary to the particular normalization of the Catholic Church in Poland that guards the protection of good reputation)	279
Fr. Mirosław Brzeziński Educational role of the family.....	294
Alfonso V. Amarante CSsR Priestly formation according to Alfonso M. Liguori	311
Aleksandra Kłos-Skrzypczak Ethical principles of a professional ethos of a policeman.....	323

III MAN TO THE WORLD

Fr. Alojzy Drożdż	
Man to the world. Introduction	337
Fr. Arkadiusz Wuwer	
Moral obligation of social engagement – contemporary contexts	340
Fr. Tadeusz Zadykowicz	
Are we moralists of another breakthrough?.....	357
Fr. Stanisław Skobel	
Towards dialogue. The Church and a social dialogue in Poland	371
Fr. Zbigniew Wolak	
Methodological aspects of ethical analysis in the Krakow Circle	383
Fr. Wojciech Surmiak	
Practical and theological idea of social justice – study on the example of <i>Gangnam Style</i>	398
Fr. Jerzy Koperek, Adam Koperek	
Encyclical <i>Centesimus annus</i> on the capital market	412
Michał Wyrostkiewicz	
Integrated research on corruption – introduction	421
Marek Wójtowicz	
The doomsday argument as a justification of pro-ecological actions	436

FAREWELL

Fr. Antoni Bartoszek	
Homily delivered during a farewell Eucharist to commemorate Reverend Professor DSc Alojzy Drożdż	451
Bishop Andrzej Jeż	
Homily delivered during a funeral Eucharist of Reverend Professor DSc Alojzy Drożdż.....	457
 The Authors' biographical notes	 463



Arcybiskup Wiktor Skworc
Metropolita Katowicki
Wielki Kanclerz Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

SŁOWO WSTĘPNE

W tytule książki pamiątkowej dedykowanej pośmiertnie ks. prof. Alojzemu Drożdżowi, tytule, który syntetycznie ogarnia bogactwo życia i posługi Księdza Profesora Drożdża, znajdują się słowa kluczowe, ułatwiające zrozumienie jego proegzystencji dla Boga, człowieka i świata. Trudno – pisząc wstęp w tak niezwykłych okolicznościach, po nagłej śmierci Jubilata, która nastąpiła w Katowicach 27 września 2019 r., kiedy przyjechał po to tylko, by załatwić na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego formalności związane z przejściem na profesorską emeryturę – nie skorzystać z tej metodologicznej podpowiedzi.

Bogu

Ks. prof. Alojzego Drożdża poznałem w Tarnowie w 1998 r. Był wówczas, z ramienia biskupa diecezjalnego, pierwszym odpowiedzialnym za wychowanie alumnów i za przygotowanie ich do przyjęcia święceń prezbiteratu. Można powiedzieć, że po rodzicach alumnów to właśnie on przejął zadanie prowadzenia przyszłych duszpasterzy do służby Bogu i ludziom w Chrystusowym kapłaństwie. A będąc wychowawcą powołań kapłańskich, sam musiał być jeszcze bardziej świadkiem powołania jako daru Boga i misji człowieka, który oddaje siebie sprawie głoszenia Ewangelii.

Klerycy tego doświadczali, widząc swojego rektora klęczącego w kaplicy, celebrującego pobożnie Mszę św., głoszącego homilie i konferencje. Wyczuwali w swoim rektorze zdecydowanie i pewność, wynikające z oddania siebie Bogu w kapłaństwie. I takie też o nim dawali świadectwo. Z pewnością fundamentem zdrowej religijności ks. Alojzego Drożdża była sądecka rodzina, o której pięknie mówił w Starym Sączu podczas pielgrzymki w 1999 r. św. Jan Paweł Wielki.

Ogromne znaczenie miał też na to wpływ parafialnych duszpasterzy i katechetów liceum ogólnokształcącego w Nowym Sączu. Szanował swoich rodziców i rodzeństwo. Do końca swoich dni – szczególnie w roku sabatowym – opiekował się swoją leciwą Matką.

Alumni seminariów duchownych, w których Ksiądz Profesor wykładał (Tarnów, Tuchów – WSD Redemptorystów, Gródek Podolski na Ukrainie), słuchając jego wykładów z teologii moralnej, formowali najpierw swoje sumienie, by później móc należycie kształtować prawe sumienia wiernych. Ks. prof. Alojzy Drożdż zajmował się m.in. teologią moralną wypływającą z przykazań Bożych oraz przygotowaniem przyszłych prezbiterów do posługi w konfesjonale. Zawsze podkreślał, że pierwszorzędnym zadaniem kapłana jest prowadzenie ludzi do Boga, aby doświadczali Jego łaski jako mocy do wypełniania Bożych przykazań.

Człowiekowi

Będąc przełożonym alumnów, profesorem i wychowawcą studentów, dawał się poznać jako człowiek – mądry i dobry. Jego kolega kursowy, ks. inf. Adam Kokoszka, wspomina, że ks. Alojzy zdobywaną mądrość pomnażał poprzez wytrwałe studia, a później przez owocną pracę naukową, której efektami dzielił się z innymi, ofiarując hojnie swoje książki. Przy tym był człowiekiem dobrym, szczerze zainteresowanym innymi, dla których miał dobre słowo i którym starał się pomóc.

Otwartość serca, umiejętność słuchania, szerokie intelektualne horyzonty pomagały mu w kontaktach z młodymi ludźmi, dla których był nie tyle przełożonym, profesorem, ale wychowawcą i przyjacielem. Badanie problemów teologii moralnej – a najbardziej interesowały go te egzystencjalnie aktualne – ks. Drożdż łączył z pracą duszpasterską. Był profesorem dla ludzi. Znany z poczucia humoru i anegdotycznego traktowania spraw tego świata, podchodził do ludzi bez pesymizmu, łatwo nawiązywał kontakty. Uczył swoich wychowanków traktować życie jako wyzwanie czy to w wymiarze kapłaństwa, czy to życia małżeńskiego, ukazując zawsze piękno obu tych dróg do Boga i drugiego człowieka w zmieniającym się świecie.

Zostawił swoim studentom bogatą duchową i intelektualną spuściznę w postaci podręczników, książek i artykułów, dzięki którym nadal mogą odkrywać swoje najważniejsze powołanie – do świętości.

Światu

W jednym z kazań pogrzebowych, wydanym jako pomoc duszpasterska dla księży, ks. prof. Drożdż napisał, że jedynie chrześcijaństwo ma odpowiedź na lęk człowieka przed przyszłością, której pierwszym wydarzeniem jest śmierć. Tą odpowiedzią jest nadzieja zmartwychwstania, które sprawiło, że śmierć stała się jedynie przejściem, wejściem w nowe życie. Śp. ks. prof. Alojzy był człowiekiem nadziei, przez swoją posługę kapłańską, pracę naukową i wychowawczą, dobroć

i wrażliwość niósł przesłanie nadziei i pomagał tym, których spotkał, w odnalezieniu drogi do jedynej Nadziei człowieka, którą jest Chrystus Zmartwychwstały.

Jako człowiek, kapłan, profesor – ks. Alojzy Drożdż pokazywał światu drogę wyjścia z pesymizmu, marazmu, braku nadziei. Nie bał się patrzeć na jego bolączki przez *etoskop* teologa moralisty. Niestrudzenie starał się wskazywać światu drogę do Boga. Czynił to przez wiele lat jako felietonista tarnowskiej edycji „Gościa Niedzielnego” w cyklu „Pod etoskopem”. Wzorem swojego Mistrza nie piętnował, nie potępiał, ale wskazywał drogę. Szkiełko i oko moralisty nie przeszkadzały mu w serdecznym zwróceniu się do świata i wskazywania mu, gdzie znajdzie ratunek.

Ważną cechą śp. ks. prof. A. Drożdża była dyspozycyjność, wyrażona choćby przejściem na Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Podczas Mszy św. pożegnalnej w katowickiej katedrze powiedziałem m.in.: „Zawsze byłeś tam, gdzie byłeś potrzebny, gdzie byłeś posłany, a Twoim żywiołem były nauka oraz duszpasterstwo”.

Ks. prof. Alojzy Drożdż był człowiekiem, chrześcijaninem, kapłanem dla Boga, dla człowieka i dla świata. Traktował życie w kategoriach daru i innym to życie darował, a czynił to między innymi poprzez niespożytą pracowitość i misyjne podejmowanie wszelkich wyzwań. Kościół tarnowski i katowicki są mu ogromnie wdzięczne za całokształt posługi, pracy duszpasterskiej, wychowawczej, formacyjnej i dydaktycznej.

Dziękuję za zaproszenie do napisania słowa wstępnego, dzięki czemu mogłem z wdzięcznością dopowiedzieć kilka myśli do książki wydanej z okazji wspomnienia 70. rocznicy urodzin prof. Alojzego, przypadającej w 15. dniu marca 2020 r. Proszę je przyjąć jako świadectwo współbrata w kapłaństwie i kościelnego przełożonego.

Wierzymy, że Bóg w swoim miłosierdziu wybaczył mu ludzkie ułomności i wynagrodził tak, jak czyni to Bóg – darem oglądania swojego Boskiego oblicza.

Niech śp. ks. prof. Alojzy Drożdż odpoczywa w pokoju!



+ Wiktor Skworc
Arcybiskup Metropolita Katowicki

Katowice, 1 maja 2020 r., w święto św. Józefa Rzemieślnika

STOWARZYSZENIE TEOLOGÓW MORALISTÓW

Lublin, 1 maja 2020 r.

Czcigodny Redaktor Księgi Pamiątkowej
Ks. dr Wojciech Surmiak
Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Powołaniem teologa moralisty jest kontemplowanie i przekazywanie innym światła Bożego, które otwiera człowieka na prawdę i pomaga czynić dobro. Szczególnym zadaniem profesora teologii moralnej jest zatem takie formowanie sumień ludzi, by byli oni zdolni do rozpoznania piękna powołania chrześcijańskiego i z radością je podjęli. Ksiądz profesor Alojzy Drożdż w swoim bogatym życiu owocnie spełniał posługę myślenia i nauczania, zgłębiając prawdy Boże i wielkodusznie się nimi dzieląc z innymi. Pozostawił po sobie liczne grono wychowanków i uczniów oraz znaczący dorobek naukowy, wyrażony w monografiach, artykułach naukowych i pozycjach publicystycznych. Uważnie studiując źródła teologii moralnej, formował grono licznych studentów jako autor podręczników seminaryjnych oraz zabierał głos w debacie publicznej, wypowiadając się ze znanostwem w ważnych kwestiach społecznych.

Jego zdolność łączenia ludzi i ogromna życzliwość okazywana kolegom i koleżankom ze Stowarzyszenia Teologów Moralistów w Polsce sprawiały, że z radością uczestniczył w dorocznych spotkaniach naukowych Stowarzyszenia i cieszył się szacunkiem ze strony teologów moralistów w Polsce. Wyrazem tego było powierzanie mu wielokrotnie wystąpień na dorocznych sesjach naukowych i zabieranie głosu w dyskusji prowadzonej na spotkaniu teologów moralistów. Przez fakt studiowania za granicą posiadał ożywione kontakty z naukowcami z innych krajów i wspierał międzynarodową pozycję polskiej teologii moralnej. Przy tym był nieodłącznie związany ze swoją rodzinną ziemią tarnowską i nieustannie czerpał z dziedzictwa pobożności ludowej swojego regionu. Potrafił się jednak twórczo odnajdywać w Lublinie i Katowicach, gdzie skutecznie prowadził badania naukowe i promował nowych specjalistów z zakresu teologii moralnej i nauk o rodzinie.

Niewątpliwym atutem jego działalności naukowej był jej wyraz praktyczny, który uwidaczniał się w serii podręczników z zakresu teologii moralnej oraz

w publikacjach stanowiących odważne zabieranie głosu w obronie wartości ewangelicznych. Wydane drukiem tomy homilii i kazań świadczą o jego zapale apostoelskim i umiłowaniu duszpasterskiej posługi kapłana. Łatwość nawiązywania kontaktu i ogromna oraz szczerza życzliwość wobec ludzi sprawiały, że jego obecność była przyjmowana z życzliwością w różnych środowiskach, do których ks. Alojzy wnosił swój optymizm i z którymi potrafił dzielić się swoją mądrością, ukazując rzeczywistość ziemską w świetle Bożej prawdy.

W imieniu kolegów i koleżanek ze Stowarzyszenia Teologów Moralistów wyrażam wdzięczność Panu Bogu za życie i posługę ks. prof. Alojzego Drożdża, której mogliśmy doznawać przez angażowanie się w prace naszej wspólnoty akademickich nauczycieli teologii moralnej. Trwamy w modlitwie za duszę Księdza Profesora i prosimy Boga o łaskę oglądania Oblicza Miłosiernego Zbawcy w niebie.

Przekazuję też wyrazy uznania dla redaktora niniejszej publikacji i wyrażam nadzieję, że ta forma upamiętnienia życia i twórczości Księdza Profesora Alojzego przybliży jego osobę kolejnym pokoleniom polskich teologów moralistów i przyczyni się do twórczego rozwijania jego badań naukowych i działań popularyzatorskich.

W imieniu Stowarzyszenia Teologów Moralistów

Prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFM Cap
(przewodniczący)

Ks. Wojciech Surmiak
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

KS. PROF. DR HAB. ALOJZY DROŹDŹ (1950–2019) – OBROŃCA PRAW BOGA I PRAW CZŁOWIEKA Sługa ludzkich sumień

„Ludzie mówią, że mają «problemy z sumieniem». Mówią, że sumienie im coś «wyrzuca», że trudno jest żyć z poczuciem winy. Mówią, że sumienie «oskarża» albo że spokojne sumienie zapewnia im komfort życia. Problemów związanych z sumieniem i jego formacją jest bardzo dużo. Jedno jest pewne, a mianowicie to, że sumienie nie może być «oderwane od człowieka». Chodzi więc o to, że mówiąc o sumieniu, mówimy zawsze o człowieku – i to człowieku żyjącym w konkretnych warunkach i w określonym czasie”¹ – tymi słowami ks. prof. Alojzy Drożdż rozpoczął jedną ze swoich książek traktujących o sumieniu i sakramencie pojednania.

Ten antropologiczny wymiar sumienia przypominał Sobór Watykański II w kontekście proponowanej przez ojców soborowych idei powołania człowieka i godności osoby ludzkiej jako istotnych elementów kształtujących moralność chrześcijańską. Sumienie to przecież „najszybszy ośrodek i sanktuarium człowieka”², ale i właściwie jedyny świadek tego, co dokonuje się we wnętrzu osoby, a jest „zasłonięte przed oczyma jakiegokolwiek zewnętrznego obserwatora”³. Podkreślając znaczenie wewnętrznego *dialogu człowieka z samym sobą* na płaszczyźnie sumienia, nie można zapomnieć, że jest to w rzeczywistości *dialog człowieka z Bogiem* jako „Twórcą prawa, pierwszym Wzorem i ostatecznym Celem człowieka”⁴. A zatem to nie gdzie indziej, jak we własnym sumieniu człowiek przebywa nie tylko sam na sam z sobą samym, ale i sam na sam z Bogiem samym. To w ludzkim sumieniu rozbrzmiewa głos Boga, który wzywa człowieka do czynienia i miłowania dobra oraz do unikania wszelkiej postaci zła. Zdolność ta jest „kluczową właściwością osobowego podmiotu”⁵.

¹ A. Drożdż, *Sumienie i sakrament pojednania*, Kielce 2014, s. 9.

² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965) [dalej: KDK], nr 16.

³ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993) [dalej: VS], nr 57.

⁴ VS 57.

⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986) [dalej: DV], nr 43.

Jednocześnie należy podkreślić, że „w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny”⁶. Sumienie nie jest autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe. W dojrzałe przeżywanie rzeczywistości sumienia musi zostać głęboko wpisana „zasada posłuszeństwa względem normy obiektywnej, która uzasadnia i warunkuje słuszość jego rozstrzygnięć nakazami i zakazami”⁷, stojącymi u podstaw ludzkiego postępowania. I to właśnie w tym znaczeniu sumienie jest owym „najsakrajszym sanktuarium”, w którym „rozbrzmiewa głos Boga”. Jest to nie tylko *prawdziwy głos* Boga, ale i *głos prawdziwego Boga*. I jest tak nawet wówczas, gdy człowiek uznaje w tym głosie jedynie pewną zasadę ładu moralnego. Choć jest ona po ludzku niepowtarzalna i bez bezpośredniego odniesienia do Stwórcy, to jednak poprzez swą relację do głosu samego Boga „sumienie zawsze znajduje swą podstawę i swoje usprawiedliwienie”⁸.

Ilekczo człowiek, idąc za głosem sumienia, opowiada się w swoim życiu za dobrem, tylekroć sprawia, że i w dzisiejszym świecie można spotkać i doświadczyć wiele przejawów miłości. Człowiek może bowiem podziwiać na tym świecie piękno stworzone przez Boga, ale i może cieszyć się pięknem, które zostało uczynione przez ludzi. Można w świecie spotkać wiele pięknych przykładów heroicznej wierności Bogu, ale i niestety wiele braków dobrej woli i chęci zrozumienia głosu Boga, co sprawia, że doświadczamy w tym świecie także wielu przykładów brzydoty, miernoty, pohańbienia człowieka, wojen i nienawiści. Wszystko dlatego, że człowiek nie zawsze należycie odpowiada na głos Bożego wezwania, szukając jedynie po swojemu recepty na drogę swojego życia. Z tej też racji trzeba by chyba powiedzieć za ks. prof. Drożdżem, że „wszystkie problemy moralne dzisiejszego świata skupiają się wokół «jakiejś» wiary albo niewiary. Współczesność jeszcze raz potwierdza starą prawdę, że człowiek nie może żyć bez wiary. Istnieje tylko ważny życiowo problem «jakości» owej «wiary». Wierzmy innym ludziom, wierzmy w świat takich czy innych idei, wierzmy, oczekując spełnienia jakiegoś dobra. Skoro wierzmy ludziom, to dlaczego mamy na przykład nie wierzyć w Boga i nie wierzyć Bogu?»⁹.

Wiara chrześcijańska nie jest wiarą w „jakiegokolwiek Boga”. O Bogu chrześcijan wyraźnie mówi *Credo* Kościoła. W ten sposób *Credo* wpisuje się także w całą moralność dzisiejszego człowieka. Jeżeli bowiem obserwujemy wiele „znaków, symptomów, przejawów «wiary i niewiary» u dzisiejszych ludzi, to bez wątplenia ta «wiara» i «niewiara» staje się poważnym wezwaniem dla teologii moralnej”¹⁰. Moralność – ale i teologiczna refleksja nad moralnością – nie są możliwe bez wiary, nadziei i miłości. Chrześcijanie nie są „ludźmi, którzy wierzą

⁶ KDK 16.

⁷ DV 43.

⁸ DV 43.

⁹ A. Drożdż, *Ludzkie niepokoje i ateizm*, Kielce 2011, s. 13.

¹⁰ Tamże.

«byłe komu». Nie jesteśmy ludźmi, którzy byle komu i naiwnie ufają. Nie jesteśmy ludźmi, którzy miłują, a nie są miłowani»¹¹.

Mając na myśli głębię, piękno, ale i konieczność wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej, trzeba dostrzec także to wszystko, co dzieje się we współczesnym świecie. Ks. prof. A. Drożdż zwrócił uwagę w jednej ze swoich książek na dwie rzeczywistości ludzkie, które wydają się w szczególny sposób godzić w świat ludzkiego *hinc et nunc*. Pierwsza z tych rzeczywistości ukazuje życie w świecie, „jakby «Bóg nie istniał». Jest to świat bardzo zlaicyzowany. Często wręcz pogański»¹². Obecne w tym świecie liczne „ateizmy praktyczne” prowadzą człowieka do masowej psychozy, beznadziejności życia i przerażenia *nieobecnością Boga* w chwilach osobistych czy społecznych doświadczeń¹³. Druga ze wspomnianych przez prof. Drożdża rzeczywistości godzących w świat ludzkiego *tu i teraz* to próba stworzenia w tym świecie bez Boga nowej moralności, którą autor nazwał „ruinami ludzkiej moralności”. Długa jest ta lista „bólów” dzisiejszego człowieka: „alienacje, osamotnienia, zdrady, korupcje, niezliczone manipulacje, bezkarność możliwych tego świata, rozbite małżeństwa i rodziny, punktowe wojny, choroby, cywilizacyjne i nowe zabobony, obojętność na Ewangelię itd. Ta długa lista grzechów, których ludzie nie chcą uznać za swoje własne «wytwory»”¹⁴.

Wśród tych wymienionych przez ks. prof. Drożdża bolączek współczesności szczególne miejsce zajmują z etycznego i moralnego punktu widzenia ataki na małżeństwo i rodzinę, które mają swe zakorzenienie w ateistycznej negacji zależności człowieka od Boga czy wręcz stworzenia od Stwórcy. Poprzez negację powszechnego prawa moralnego – wskazywał Profesor – „neguje się dzisiaj – chociaż o tym się głośno nie mówi – także zależność człowieka od Stwórcy. Od wieków jest wiadome, iż człowiek, stworzenie, zależy bezwzględnie od Stwórcy. Zależy od Boga przez swoją naturę, która jest stworzona i otwarta na małżeństwo i rodzinę”¹⁵. Niestety obecna we współczesnej kulturze permissywność ludzkich zachowań, wypływająca z tworzenia *nowej moralności* także na płaszczyźnie życia małżeńskiego i rodzinnego, nie jest niczym innym jak pewną „dowolnością», jakimś zespołem «samowolnych zachowań» bez liczenia się z rzeczywistymi skutkami, jakie one ze sobą niosą. Dlatego ewangeliczne przekonywanie o grzechu pod wpływem Ducha Prawdy nie może urzeczywistniać się w człowieku na innej drodze, jak tylko na drodze sumienia”¹⁶. Jeżeli sumienie jest prawe, to służy ono człowiekowi należycie w rozwiązywaniu w „prawdzie i pewności” pojawiających się w jego życiu problemów moralnych na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. Tylko wówczas – pisał w swojej książce profesorskiej ks. Drożdż –

¹¹ A. Drożdż, *Cenić sobie moralność. Z wiarą, nadzieją i miłością*, Katowice 2018, s. 17.

¹² Tamże, s. 19.

¹³ Por. tamże, s. 20.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ A. Drożdż, *Dzisiejsze ataki na rodzinę monogamiczną*, Katowice 2017, s. 26.

¹⁶ Tenże, *Permissywizm moralny*, Kielce 2005, s. 13.

„osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się dostosowywać do obiektywnych norm moralności”¹⁷.

Prawość, pewność i prawdziwość sumienia służy zawsze także teologom moralistom i uprawianej przez nich teologii moralnej, służy w rozwiązywaniu tego, co prof. Drożdż nazwał w swojej książce terminem *cases*, by nie użyć słowa *kazus* i nie być posądzonym o uprawianie kazuistyki. Pisał: „*Cases* – to nic innego jak modne dziś przypomnienie dawnego łacińskiego słowa «kazusy». Przez wieki moralność była traktowana jako «zespół przypadków» i różnego rodzaju przeżyć moralnych. Nie trzeba być wnikliwym obserwatorem życia, aby z łatwością przekonać się o tym, że w kulturze medialnej «przypadki» (*newsy*) są czymś codziennym. Kazuistyka kwitnie więc w naszej codziennej kulturze, w doświadczeniach medialnych, socjologicznych, w psychologii społecznej, w naukach pedagogicznych”¹⁸.

Także w naszych czasach są liczne próby pomieszania zła i dobra. Rodzą one rozliczne dylematy moralne współczesności. W naszym ludzkim świecie wciąż spotykamy nowe *cases* i będzie tak dopóty, dopóki „pytamy o zło i dobro, o sens i bezsens, o mądrość i głupotę, o chrześcijaństwo i towarzyszące mu ateizmy. Pytamy o to, co moralnie jest dopuszczalne, ale i o to, co moralnie jest złe”¹⁹. Nie wolno jednak zapomnieć o tym, że „zło nie stanie się nigdy dobrem, a dobro nie może stać się samo z siebie złe. To człowiek jest sprawcą zarówno dobra, jak i zła”²⁰.

Choć radujemy się każdym dobrem obecnym w świecie, to jednak jako pewną oczywistość przyjmujemy także istnienie w tym świecie zła. W zetknięciu się z obszernymi wymiarami tego zła w świecie człowiek dostrzega czasem swoistą bezradność i bezsilność. Dlatego poszukując antropologicznych i etycznych kryteriów oceny różnych przejawów zła, którego ostatecznym wymiarem jest brak Boga w sercu (ateizm, niewiara, bezbożność, obojętność religijna, zaniedbywanie praktyk religijnych), trzeba zachować nade wszystkim jasne *kryterium ewangeliczne*, które jest zawsze decydujące dla oceny moralnej.

Śledząc polemikę, dyskusję, a nawet ataki na chrześcijaństwo, a także patrząc na podejmowane często w podobnym stylu odpowiedzi tzw. obrońców wiary – napisał ks. prof. A. Drożdż, iż można dziś „spotkać dużo wzajemnej niechęci, a nawet wrogości. Takie podejście nie ma nic wspólnego z myśleniem ewangelicznym”²¹. Takie podejście budzi jedynie lęk. *Kryterium ewangeliczne* nakazuje konieczność wręcz bezgranicznego szacunku dla wszystkich ludzi – w tym także i dla tych, którzy otwarcie deklarują swą „niewiarę” (por. Mt 5,21-22). Ksiądz Profesor wskazał: „Jasne jest, że nie wolno nikomu powiedzieć «bezbożniku»,

¹⁷ Tamże.

¹⁸ A. Drożdż, *Cases w perspektywie teologicznomoralnej*, Kielce 2018, s. 17.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ A. Drożdż, *Dzisiejsze ataki...*, s. 15.

ale i też jasne jest, że istnieje ważny obowiązek moralny obrony «praw Boga» w świecie i w człowieku. Tak jak istnieją niezbywalne prawa człowieka, tak też trzeba mówić o «prawach Boga» do człowieka i świata²².

Taka jest też główna perspektywa moralna podejmowanych przez współautorów tej książki poszukiwań badawczych. *Człowiek Bogu. Człowiek człowiekowi. Człowiek światu* – tym trzem zagadnieniom, inspirowanym tytułami kolejnych tomów podręcznika teologii moralnej szczegółowej autorstwa ks. prof. dr. hab. Alojzego Drożdża²³, 26 naukowców z kraju i zagranicy postanowiło poświęcić swoje autorskie teksty naukowe, by upamiętnić osobę śp. Księdza Profesora. W pierwotnym zamyśle bezpośrednich współpracowników Księdza Profesora w Katedrze Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach miała to być Księga Jubileuszowa na przypadające w 2020 r. siedemdziesiąte urodziny Księdza Profesora²⁴. Jednakże stało się inaczej. Wszystkich nas bowiem zaskoczył dzień 27 września 2019 r., w którym to Bóg wezwał Księdza Profesora Alojzego Drożdża do siebie.

Wróćmy jednak do początków życia Profesora. Alojzy Drożdż urodził się 15 marca 1950 r. w Nowym Sączu jako syn Ferdynanda i Michaliny z domu Poręba. Pochodził z parafii św. Michała Archanioła w Żeleźnikowej Wielkiej. W latach 1957–1964 uczęszczał do Szkoły Podstawowej nr 17 w Nowym Sączu, a następnie – w tym samym mieście – w latach 1964–1968 do I Liceum Ogólnokształcącego im. ks. Jana Długosza. Po złożeniu egzamin dojrzałości wstąpił w 1968 r. do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. W ramach studiów seminaryjnych alumn A. Drożdż odbył w 1973 r. praktykę duszpasterską w parafii św. Jana Chrzciciela w Pilźnie. Święcenia diakonatu przyjął 30 marca 1974 r. z rąk bp. Jerzego Ablewicza. Pracę dyplomową z teologii dogmatycznej, napisaną pod kierunkiem ks. doc. dr. hab. Józefa Brudza²⁵, obronił w Instytucie Teologicznym w Tarnowie. Instytut był jednostką naukowo-dydaktyczną sześciu akademickiego, agregowaną do ówczesnego Papieskiego Wydziału Teologicznego

²² Tamże.

²³ Podręczniki ukazywały się w tarnowskiej serii *Academica* wydawnictwa Biblos: *Człowiek Bogu. Teologia moralna szczegółowa. Część I*, Tarnów 2000 [*Academica* 44]; *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa. Część II*, Tarnów 2001 [*Academica* 45]; *Człowiek światu. Teologia moralna szczegółowa. Część III*, Tarnów 2002 [*Academica* 46]. W serii ukazały się ponadto: *Dekalog. Cz. I*, Tarnów 1994 [*Academica* 6]; *Dekalog. Cz. II*, Tarnów 1994 [*Academica* 7]; *Wiara, nadzieja, miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1994 [*Academica* 8]; *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem. Teologia moralna szczegółowa. Część IV*, Tarnów 2002² [*Academica* 21]; *Etyczne poszukiwania człowieka*, Tarnów 1994 [*Academica* 22].

²⁴ Układ książki według odniesienia człowieka do Boga, człowieka i świata zaproponował ks. dr hab. Arkadiusz Wuwer, prof. UŚ.

²⁵ Ks. dr hab. Józef Brudz (1912–1985), kapłan diecezji tarnowskiej, wykładowca w WSD w Tarnowie. Prowadził wykłady z teologii dogmatycznej, mariologii, teologii moralnej, liturgiki, filozofii, teologii fundamentalnej, lektor języka łacińskiego i niemieckiego. Podczas II wojny światowej ojciec duchowny, aresztowany i więziony w obozach hitlerowskich.

w Krakowie²⁶. Temat pracy dyplomowej studenta Alojzego Drożdża brzmiał: *Sakrament Eucharystii według encykliki „Mirae caritatis”*²⁷.

Po ukończeniu studiów filozoficzno-teologicznych 2 czerwca 1974 r. w Tarnowie przyjął święcenia kapłańskie z rąk ówczesnego biskupa tarnowskiego Jerzego Ablewicza. Jako wikariusz pracował w parafii Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sędziszowie Małopolskim (1974–1977), gdzie pełnił przede wszystkim posługę katechety wśród młodzieży szkół średnich²⁸.

W 1977 r. został skierowany przez bp. Ablewicza na studia specjalistyczne z teologii pastoralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W styczniu 1978 r. uzyskał na KUL z wynikiem bardzo dobrym magisterium z teologii (stopień uznawany przez władze państwowe), a w 1979 r. na podstawie złożonych egzaminów i pracy *Encyklika „Mirae caritatis” w rozwoju teologii Eucharystii* stopień licencjata kanonicznego²⁹. Pracę licencjacką, jak i rozprawę doktorską przygotował pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Adama L. Szafrąńskiego³⁰. Ks. mgr lic. A. Drożdż obronił swój pierwszy doktorat z teologii pastoralnej na podstawie dysertacji *Pastoralna problematyka sakramentu pojednania w Polsce* w czerwcu 1982 r.³¹

Po zakończeniu studiów na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ks. dr Alojzy Drożdż został skierowany na studia na Pontificia Universitas Lateranensis w Rzymie, do którego inkorporowana jest Academia Alfonsiana: Institutum

²⁶ Po usunięciu w 1954 r. jednostronną uchwałą Rady Ministrów Wydziału Teologicznego z Uniwersytetu Jagiellońskiego Stolica Apostolska w 1959 r. potwierdziła dekretem istnienie Wydziału Teologicznego w Krakowie, który za sprawą kard. Karola Wojtyły w 1974 r. otrzymał tytuł Papieskiego Wydziału Teologicznego. W 1981 r. decyzją Jana Pawła II PWT został przemianowany na Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie z trzema wydziałami (teologii, filozofii i historii Kościoła). 19.06.2009 r. Benedykt XVI podniósł akademię do rangi Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

²⁷ Recenzentem pracy dyplomowej był ks. prof. dr hab. Ignacy Różycki. Obrona odbyła się w dniu 6.06.1974 r. Egzemplarz dostępny jest w Bibliotece WSD w Tarnowie pod sygnaturą MAG 01215 MGR.

²⁸ Informacje na temat przyjętych święceń i posługi duszpasterskiej ks. A. Drożdża zostały przekazane dzięki uprzejmości Kancelarii Kurii Diecezji Tarnowskiej.

²⁹ Praca licencjacka znajduje się w Archiwum Uniwersyteckim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II pod sygnaturą T. I. 734.

³⁰ Ks. prof. dr hab. Adam L. Szafrąński (1911–2004), kapłan diecezji kieleckiej, profesor KUL, studiował we Fryburgu Szwajcarskim i w Lublinie; dyrektor Gimnazjum Biskupiego im. św. Stanisława Kostki w Kielcach (1947–1956) oraz rektor WSD w Kielcach (1958–1962). Pracował na KUL w latach 1952–1981. W swoich badaniach skupiał się na historii teologii średniowiecznej w Polsce, sakramentologii, podmiotowości laikatu oraz eklezjologicznej i chrystocentrycznej dedukcji teologii pastoralnej – por. M. Marczewski, *Szafrąński Adam Ludwik, w: Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006, s. 822–823.

³¹ Recenzentami rozprawy doktorskiej byli: ks. prof. dr hab. Czesław Bartnik (KUL) i ks. doc. dr hab. Helmut Juros (ATK). Obrona odbyła się 23.06.1982 r. Rada Wydziału Teologii KUL nadała stopień doktora teologii pastoralnej uchwałą z 26.10.1982 r. Praca doktorska znajduje się w Archiwum Uniwersyteckim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II pod sygnaturą T. d. 439.

Superius Theologiae Moralis, gdzie przebywał w latach 1982–1985. W czerwcu 1984 r. obronił – z wynikiem *summa cum laude* – drugą pracę licencjacką, tym razem z zakresu teologii moralnej i etyki, zatytułowaną *Il concetto di teologia morale nell'«Optatam totius»*, którą napisał pod kierunkiem o. prof. Domenico Capone CSsR. Rok później z kolei ks. dr A. Drożdż obronił swój rzymski doktorat z teologii moralnej i etyki, który napisał pod kierunkiem o. prof. Mariana Nalepy CSsR³² i prof. Julio De La Torre CSsR³³. Temat rozprawy brzmiał: *Le encicliche «Redemptor hominis» e «Dives in misericordia» di Giovanni Paolo II di fronte alle utopie prometeiche contemporanee*³⁴.

Po powrocie z Rzymu ks. dr Alojzy Drożdż został mianowany przez bp. Jerzego Ablewicza prefektem w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie. Funkcję tę pełnił w latach 1985–1991. W 1991 r. został mianowany przez kolejnego biskupa tarnowskiego, Józefa Życińskiego, rektorem seminarium. Funkcję tę sprawował do 1998 r. Wraz z powołaniem na funkcję wychowawcy seminaryjnego rozpoczął także pracę dydaktyczną w Instytucie Teologicznym w Tarnowie, który był jednostką afiliowaną do Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Był także w latach 1991–1993 wykładowcą w Wyższym Seminarium Duchownym Redemptorystów w Tuchowie³⁵. W Tarnowie prowadził wykłady z etyki, teologii pastoralnej i teologii moralnej.

1 lutego 1997 r. Rada Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wszczęła – na podstawie dorobku naukowego i monografii *Konsumizm. Ocena moralna na podstawie encyklik Jana Pawła II* (Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1997) – postępowanie o nadanie stopnia doktora

³² O. prof. dr Marian Nalepa CSsR (1936–2019) – polski redemptorysta, urodzony w Tarnowie, dr teologii fundamentalnej (KUL), prefekt i wykładowca WSD Redemptorystów w Tuchowie (teologia fundamentalna, filozofia religii, historia religii, ekumenizm). W latach 1974–1992 wykładowca i profesor na Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie. W centrum jego zainteresowań naukowych były problematyka chrześcijańskiej wiary osobowej i indyferentyzmu religijnego. W 1992 r. powrócił do ojczyzny i posługiwał w Zamościu, Bardzie i Głogowie. Zmarł 17.09.2019 r. – <https://www.redemptor.pl/zmarl-o-marian-nalepa-cssr/> [dostęp: 1.05.2020].

³³ O. prof. dr Julio de la Torre CSsR (1919–1998) – urodzony w hiszpańskiej Nawarze. Edukację na poziomie szkoły średniej ukończył pod okiem redemptorystów. Jego studia teologiczne zostały przerwane przez służbę wojskową w czasie hiszpańskiej wojny domowej. W 1944 r. przyjął święcenia kapłańskie we wspólnocie redemptorystów. W latach 1952–1955 specjalizował się w naukach politycznych na Lovanium. W 1974 r. uzyskał doktorat z teologii moralnej na Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie i rozpoczął wykłady najpierw w Hiszpanii (Astorga, Valladolid, Madryt, Vitoria, Bilbao), a później we Włoszech (Università del Sacro Cuore w Mediolanie oraz w rzymskim Augustinianum i Marianum). Jednak uczelnie, którym poświęcił najwięcej swego akademickiego czasu, to od 1970 r. Accademia Alfonsiana w Rzymie i Istituto Superiore di Scienze Morali w Madrycie. Głównym elementem badań profesora była teologia polityczna.

³⁴ Obrona odbyła się 5.06.1985 r. – por. R. Roy, *Academia Alphonsiana. Chronique de l'année academique 1984-1985*, „Studia Moralia” 23,2 (1985), s. 289. Egzemplarz pracy dostępny jest m.in. w Biblioteca Sant'Alfonso w Rzymie pod sygnaturą: Mag Dis I 203/8974 oraz w Bibliotece WSD w Tarnowie pod sygnaturą Mag 0149 Rkps.

³⁵ Informacja na temat czasu pracy w seminarium redemptorystów potwierdzona przez rektora seminarium o. dr. Macieja Sadowskiego CSsR.

habilitowanego ks. dr. Alojzemu Drożdżowi. Postępowanie to zakończyło się 20 czerwca 1998 r. nadaniem stopnia doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii moralnej³⁶.

Działalność naukowo-dydaktyczną prowadził ks. Alojzy Drożdż także na powstałym 14 maja 2004 r. na bazie tarnowskiego Instytutu Teologicznego samodzielnym Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie, który stał się nową jednostką w randze wydziału w strukturze Papieskiej Akademii Teologicznej. Ks. Alojzy Drożdż prowadził zajęcia dydaktyczne w Tarnowie do 2009 r. Wypromował w Tarnowie i Krakowie 5 doktorów, 94 magistrów i 14 licencjuszy kanonicznych³⁷.

W swojej macierzystej diecezji tarnowskiej ks. A. Drożdż był rozpoznawany nie tylko jako rektor seminarium i profesor. Wchodził m.in.: w skład Rady Kapłańskiej i Kolegium Konsultorów, sprawował obowiązki członka Diecezjalnej Komisji Kaznodziejskiej oraz członka V Synodu Diecezji Tarnowskiej. W 1996 r. rozpoczął, trwającą nieprzerwanie do końca 2004 r., stałą współpracę z „Tarnowskim Gościem Niedzielnym”, w którym prowadził stały cykl felietonów, zatytułowany „Pod etoskopem”. Analizując w nim etyczne i nieetyczne postawy człowieka, znalazł sobie wiernych czytelników. W dowód uznania za gorliwie pełniącego posługę kapłańską 15 grudnia 1986 r. otrzymał diecezjalne odznaczenie *Expositorium Canoniale*, a 17 grudnia 1991 r. – diecezjalny przywilej *Rochetto et Mantoletto*. 23 sierpnia 1993 r. został obdarzony godnością kapelana Jego Świątobliwości, a od 15 sierpnia 1995 r. był także kanonikiem gremialnym Kapituły Katedralnej w Tarnowie.

Po usamodzielnieniu się w pracy naukowej ks. dr hab. Alojzy Drożdż prowadził w latach 1998–2004 pracę naukowo-dydaktyczną na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego³⁸. Z dniem 1 października 1998 r. został zatrudniony na stanowisku adiunkta przy Katedrze Pedagogiki Rodziny, a od 1 marca 2000 r. przeniesiono go do nowo powstałego Instytutu Nauk o Rodzinie, w którym od 1 kwietnia 2000 r. kierował Katedrą Pedagogiki Rodziny. Dokładnie rok później ks. Alojzy Drożdż został zatrudniony na stanowisku profesora nadzwyczajnego KUL. Decyzją Senatu KUL od 1 października 2002 r. dotychczasowa katedra kierowana przez ks. prof. Drożdża zmienia nazwę na Katedra Teologii Rodziny, pozostając nadal częścią Instytutu Nauk o Rodzinie³⁹. Funkcję kierownika

³⁶ Data jest dniem promocji. Dyplom datowany jest na 8 maja 1998 r. Recenzentami w procedurze habilitacyjnej byli: bp dr hab. Kazimierz Ryczan, prof. KUL, ks. dr hab. Wojciech Bołoz, prof. ATK, ks. prof. dr hab. Jan Kowalski (PAT). Kolokwium habilitacyjne odbyło się 10.10.1987 r.

³⁷ Dane zostały uzyskane dzięki uprzejmości pracowników Dziekanatu Wydziału Teologicznego oraz Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

³⁸ Informacje na temat pracy naukowo-dydaktycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim uzyskano dzięki uprzejmości pracowników Archiwum Uniwersyteckiego KUL.

³⁹ Zainteresowanie problematyką małżeństwa i rodziny było kontynuowane przez prof. A. Drożdża w trakcie jego pracy w Katowicach, szczególnie objawiało się to w dwóch wymiarach: 1. Współpraca z ówczesnym Wydziałem Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Metropolitalnej w Katowicach,

tej katedry pełnił do czasu zakończenia pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, czyli do dnia 31 października 2004 r. Pod kierunkiem ks. prof. Alojzego Drożdża zostało napisanych i obronionych na lubelskiej uczelni 39 prac magisterskich i 5 prac doktorskich.

Równoległe do pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim ks. Alojzy Drożdż prowadził zajęcia w Wyższym Seminarium Duchownym Świętego Ducha Diecezji Kamienieckiej w Gródku Podolskim (2002–2004)⁴⁰, będącego filią rzymskiego Lateranum. W latach 1999–2007 pracował także w Wyższej Szkole Biznesu w Tarnowie, gdzie pełnił między innymi funkcję kierownika Zakładu Nauk Społecznych i Prawa⁴¹.

Z datą 21 kwietnia 2004 r. składa ks. dr hab. Alojzy Drożdż, prof. KUL, podanie o zatrudnienie od 1 października 2004 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jako jeden z motywów przejścia do Katowic podaje m.in. kierowaną pod swoim adresem osobistą prośbę Wielkiego Kanclerza Wydziału Teologicznego abp. Damiana Zimonia oraz dziekana Wydziału Teologicznego ks. prof. dr. hab. Wincentego Myszora, aby wzmocnić samodzielną kadrę naukową wciąż jeszcze młodej katowickiej jednostki naukowo-dydaktycznej. Ks. dr hab. Alojzy Drożdż zostaje zatrudniony na Wydziale Teologicznym w Katowicach 6 października 2004 r. na stanowisku adiunkta w Zakładzie Teologii Moralnej i Duchowości. Rektor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach prof. dr hab. Janusz Janeczek ogłasza w tym czasie konkurs na stanowisko profesora nadzwyczajnego. Po pozytywnym jego rozstrzygnięciu⁴² ks. A. Drożdż zostaje zatrudniony od 1 grudnia 2004 r. na stanowisku profesora Uniwersytetu Śląskiego, jednocześnie obejmując funkcję kierownika Zakładu Teologii Moralnej i Duchowości. Od 1 października 2014 r. w związku z reorganizacją

czego wyrazem było opublikowanie prac zbiorowych, będących merytoryczną podbudową dla Metropolitalnego Święta Rodziny (*Rodzina wartością – wartości rodzinne. Z okazji Metropolitalnego Święta Rodziny*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Katowice 2009; *Piękno życia rodzinnego. Metropolitalne Święto Rodziny*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Katowice 2010; *Rodzina w pięknym stylu. Metropolitalne Święto Rodziny 2011*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Katowice 2011); 2. Praca naukowo-dydaktyczna na Wydziale Teologicznym UŚ – szczególnie po uruchomieniu na Wydziale studiów na kierunku nauki o rodzinie oraz w ramach studiów podyplomowych (Podyplomowe Studia Rodziny i Mediacji Sądowej, Podyplomowe Studia Rodziny). Obok zajęć dydaktycznych, wchodzących w skład podstawowego kanonu modułów, prowadził wykłady monograficzne oraz występował w roli prowadzącego seminarium magisterskie. Swoje badania, których wyniki przedstawiał w ramach wykładów monograficznych, opublikował m.in. w książkach: A. Drożdż, *Dzisiejsze ataki...*; tenże, *Cases w perspektywie...*

⁴⁰ Informacja na temat czasu pracy w seminarium w Gródku Podolskim potwierdzona przez rektora ks. dr. Viktora Bilousa.

⁴¹ Czas zatrudnienia w nowosądeckiej uczelni został potwierdzony przez pracowników dziekanatu Wydziału Zamiejscowego Wyższej Szkoły Biznesu National-Louis University z siedzibą w Nowym Sączu. Czas pracy w uczelni prof. Drożdża obejmował okres od 1.12.1999 r. do 20.09.2007 r.

⁴² Recenzentem w konkursie na stanowisko profesora nadzwyczajnego UŚ był ks. prof. dr hab. Alojzy Marcol (UO).

struktury Wydziału, został ks. Drożdż kierownikiem Katedry Teologii Moralnej i Katolickiej Nauki Społecznej.

Niedługo po rozpoczęciu pracy naukowo-dydaktycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach ks. dr hab. Alojzy Drożdż, prof. UŚ, rozpoczął starania o nadanie tytułu naukowego profesora. Stosowną uchwałę popierającą kandydaturę ks. A. Drożdża do tytułu naukowego profesora podjęła Rada Wydziału Teologicznego UŚ, prosząc jednocześnie Dziekana ks. prof. dr. hab. Tadeusza Dołę i Radę Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego o przeprowadzenie postępowania profesorskiego⁴³. Postępowanie zakończyło się postanowieniem Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej prof. Lecha Kaczyńskiego z 22 października 2007 r. o nadaniu ks. dr hab. Alojzemu Drożdżowi tytułu naukowego profesora nauk teologicznych⁴⁴.

Pod kierunkiem ks. prof. Drożdża jako promotora powstało na Wydziale Teologicznym UŚ w sumie 219 prac dyplomowych. Ks. prof. Alojzy Drożdż wypromował w Katowicach 6 doktorów, 49 licencjatów kanonicznych oraz 164 magistrów (z czego 118 na kierunku teologia i 46 na kierunku nauki o rodzinie). Zdobywając w katowickim środowisku naukowym nie tylko znaczący autorytet profesorski, ale i etyczny, ks. prof. Alojzy Drożdż był między innymi członkiem Uczelnianej Komisji Dyscyplinarnej ds. Nauczycieli Akademickich (2012–2016).

Ostatnie podanie ks. prof. dr. hab. Alojzego Drożdża, które znajduje się w jego teczce personalnej w Archiwum Dziekanatu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, jest datowane na dzień 3 września 2019 r. Wyraża w nim prośbę kierowaną do Rektora UŚ prof. dr. hab. Andrzeja Kowalczyka o możliwość przejścia na emeryturę w związku z osiągnięciem wieku emerytalnego i rozwiązanie z dniem 27 września 2019 r. umowy o pracę. Podanie zostało przyjęte.

Nikt z nas nie pomyślałby wtedy, że dzień 27 września 2019 r. będzie nie tylko ostatnim dniem czynnej akademickiej pracy Księdza Profesora Alojzego Drożdża, ale i pierwszym dniem jego *nowego życia w domu naszego Ojca*.

Pracowałeś do końca. Ostatni doktorat, który recenzowałeś – a było tych różnego rodzaju recenzji awansowych, przygotowanych przez Ciebie, wiele (zresztą piszący te słowa też z tego przywileju skorzystał) – obroniony został na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II już po Twojej śmierci, 30 września 2019 r. Doktorat dotyczył formacji do kapłaństwa i roli dojrzałości uczuciowej w tym procesie. A zatem dotyczył zagadnienia, któremu poświęciłeś

⁴³ Przekazanie postępowania profesorskiego do Opola było spowodowane tym, że Wydział Teologiczny w Katowicach nie miał jeszcze pełni praw akademickich. Recenzentami w postępowaniu o nadanie tytułu naukowego profesora byli: prof. dr hab. Aniela Dylus (UKSW), ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński (KUL), ks. prof. dr hab. Alojzy Marcol (UO), ks. prof. dr hab. Jerzy Troska (UAM). Informacje dotyczące postępowania profesorskiego udzielone zostały dzięki uprzejmości pracowników Dziekanatu Wydziału Teologicznego oraz Archiwum Uniwersytetu Opolskiego.

⁴⁴ *Postanowienie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 października 2007 r. nr 115-6-07 o nadaniu tytułu profesora*, „Monitor Polski” z 9.11.2007, nr 82, poz. 862.

wiele swych kapłańskich dni, stojąc przy boku tych, którzy odkrywali powołanie kapłańskie, wybierali je i jego drogą kroczyli⁴⁵. Zresztą jako profesor nigdy nie przestałeś być duszpasterzem i zawsze duszpasterzom służyłeś⁴⁶.

Jest we wspomnianej teczce personalnej w katowickim dziekanacie przy ul. Jordana 39 jeszcze jedno pismo, datowane na dzień 1 października 2019 r. To dyplom potwierdzający przyznanie ks. prof. dr. hab. Alojzemu Drożdżowi Rektorskiej Nagrody Indywidualnej III stopnia za działalność naukowo-badawczą ze szczególnym uwzględnieniem ostatnich publikacji książkowych⁴⁷.

Jednak największą nagrodą, jak sądzę, była owego 1 października 2019 r. – u progu nowego roku akademickiego 2019/2020 – obecność setek Twoich studentów i słuchaczy na już ostatnim – tym razem „cichym, pełnym zadumy i modlitwy” – wykładzie w Twojej rodzinnej Żeleźnikowej Wielkiej. Studenci i słuchacze mówili tam o Tobie, że w życiu miałeś dwie cechy charakteru, które w pełni opisują Twoją osobę. Są to: mądrość i dobroć!

Księżo Profesorze – dziękujemy!

Bibliografia

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986).

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993).

Drożdż A., *Cases w perspektywie teologicznomoralnej*, Kielce 2018.

Drożdż A., *Cenić sobie moralność. Z wiarą, nadzieją i miłością*, Katowice 2018.

Drożdż A., *Człowiek Bogu. Teologia moralna szczegółowa. Część I*, Tarnów 2000 [Academica 44].

Drożdż A., *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa. Część II*, Tarnów 2001 [Academica 45].

Drożdż A., *Człowiek światu. Teologia moralna szczegółowa. Część III*, Tarnów 2002 [Academica 46].

Drożdż A., *Dekalog. Cz. I*, Tarnów 1994 [Academica 6].

Drożdż A., *Dekalog. Cz. II*, Tarnów 1994 [Academica 7].

⁴⁵ Por. Ł. Płata, *Dojrzałość uczuciowa w formacji do kapłaństwa. Studium teologicznomoralne*. Lublin 2019 [mps]. Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Andrzeja Derdziuka OFMCap. Recenzentami byli: ks. prof. dr. hab. Alojzy Drożdż (UŚ) i ks. dr. hab. Andrzej Pryba MSF, prof. UAM. Obrona odbyła się na Wydziale Teologii KUL 30.09.2019 r.; zob. https://nauka-polska.pl/#/profile/research?id=346705&_k=gu3pmu [dostęp: 29.04.2019].

⁴⁶ Zainteresowania teologią pastoralną (jako pokłosie pierwszego doktoratu) i duszpasterstwo pozostały zawsze w polu zainteresowania ks. A. Drożdża, z tej też racji w jego bibliografii znajduje się wiele pozycji o charakterze *stricte* duszpasterskim.

⁴⁷ Zresztą trudno dzisiaj o bibliograficzne podsumowania wszystkich opublikowanych prac Księdza Profesora, ale jest ich z pewnością ponad 500.

- Drożdż A., *Dzisiejsze ataki na rodzinę monogamiczną*, Katowice 2017.
- Drożdż A., *Etyczne poszukiwania człowieka*, Tarnów 1994 [Academica 22].
- Drożdż A., *Konsumizm. Ocena moralna na podstawie encyklik Jana Pawła II*, Tarnów 1997.
- Drożdż A., *Ludzkie niepokoje i ateizm*, Kielce 2011.
- Drożdż A., *Permisywizm moralny*, Kielce 2005.
- Drożdż A., *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem. Teologia moralna szczegółowa. Część IV*, Tarnów 2002² [Academica 21].
- Drożdż A., *Sumienie i sakrament pojednania*, Kielce 2014.
- Drożdż A., *Wiara, nadzieja, miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1994 [Academica 8].
- Piękno życia rodzinnego. Metropolitalne Święto Rodziny*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Katowice 2010.
- Rodzina w pięknym stylu. Metropolitalne Święto Rodziny 2011*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Katowice 2011.
- Rodzina wartości – wartości rodzinne. Z okazji Metropolitalnego Święta Rodziny*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Katowice 2009.
- Marczewski M., *Szafrański Adam Ludwik*, w: *Leksykon Teologii Pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fijałkowski, Lublin 2006, s. 822-823.
- Płata Ł., *Dojrzałość uczuciowa w formacji do kapłaństwa. Studium teologicznomoralne*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem o. prof. dr. hab. Andrzeja Derdziuka OFMCap, Lublin 2019 [mps].
- Postanowienie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 22 października 2007 r. nr 115-6-07 o nadaniu tytułu profesora*, „Monitor Polski” z 9.11.2007, nr 82, poz. 862.
- Roy R., *Academia Alphonsiana. Chronique de l'année academique 1984-1985*, „Studia Moralia” 23 (1985), s. 283-289.

Ks. Wojciech Surmiak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

BIBLIOGRAFIA PUBLIKACJI
KS. PROF. DR. HAB. ALOJZEGO DROŹDŹA (1950–2019)
Badania wstępne

Niniejszy wykaz bibliografii ks. prof. dr hab. Alojzego Drożdża (ORCID: 0000-0002-9913-6789; PBN ID: 1460865) obejmuje lata 1974–2019 i zawiera 228 pozycji. Pierwszą pozycją z 1974 r. jest poświęcona zagadnieniu Eucharystii praca dyplomowa, napisana na seminarium dyplomowym w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie, a ostatnimi pozycjami z 2019 r. są 3 książki o charakterze duszpasterskim (zbiór kazań pasyjnych, rozważania różańcowe i rozważania maryjne) oraz artykuł naukowy poświęcony roli *non violence* i solidarności w przezwyciężaniu ludzkiej nienawiści. Dodatkem do tego wykazu jest bibliografia serii 299 felietonów autorstwa ks. A. Drożdża, które ukazywały się na łamach „Tarnowskiego Gościa Niedzielnego” pod nazwą „Pod etoskopem”. Autor niniejszego wykazu zdaje sobie sprawę, że szczegółowe opracowanie całościowej bibliografii śp. ks. prof. A. Drożdża wymagać będzie jeszcze szczegółowej kwerendy bibliotecznej, zwłaszcza jeśli chodzi o okres przed habilitacją¹.

W wykazie zastosowano podział prac na: prace awansowe, druki zwarte (podręczniki, skrypty, książki samoistne, książki pod redakcją), artykuły i recenzje. Przyjęto układ chronologiczno-alfabetyczny.

¹ Kwerenda w momencie przygotowywania niniejszego wykazu była utrudniona ze względu na konieczność pracy *online* w czasie pandemii, niemniej serdecznie dziękuję za pomoc w przygotowaniu niniejszego wykazu Pracownikom Bibliotek: Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie, Biblioteki Teologicznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, Centrum Informacji Naukowej i Biblioteki Akademickiej w Katowicach, Instytutu Pastoralno-Teologicznego w Rzeszowie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Kolegium Dominikanów w Krakowie, Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach, Uniwersytetu Katolickiego w Rużomberku, Centrum Informacji Naukowej i Biblioteki Akademickiej w Katowicach, Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie, Wyższego Seminarium Duchownego w Gródku Podolskim, Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie oraz Pracownikom Wydawnictw: Biblos w Tarnowie, Jedność w Kielcach, Queriniana w Brescii.

I. Prace awansowe

- Drożdż A., *Sakrament Eucharystii według encykliki Leona XIII „Mirae caritatis”*. Praca dyplomowa napisana na seminarium z teologii dogmatycznej pod kierunkiem ks. doc. dr hab. Józefa Brudza, Tarnów 1974 [maszynopis], s. 101 [Biblioteka WSD w Tarnowie, sygn.: MAG 01215 MGR].
- Drożdż A., *Encyklika Leona XIII „Mirae caritatis” w rozwoju teologii Eucharystii*. Praca licencjacka napisana na seminarium z teologii pastoralnej ogólnej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. A.L. Szafrąńskiego, Lublin 1978 [maszynopis], s. XI, 177 [Archiwum Uniwersyteckie KUL, sygn.: T. I. 734].
- Drożdż A., *Pastoralna problematyka sakramentu pojednania w Polsce*. Praca doktorska napisana na seminarium z teologii pastoralnej ogólnej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. A.L. Szafrąńskiego, Lublin 1982 [maszynopis], s. XLV, 473 [Archiwum Uniwersyteckie KUL, sygn.: T. d. 439].
- Drożdż A., *Le encicliche „Redemptor hominis” e „Dives in misericordia” di Giovanni Paolo II di fronte alle utopie prometeiche contemporanee. Estratto di dissertazione: Pontificia Universitas Lateranensis. Academia Alfonsiana: Institutum Superius Theologiae moralis*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr Mariana Nalepy CSsR, ed. Academia Alfonsiana, Rzym 1985, s. XXX, 249 [Biblioteka Sant'Alfonso w Rzymie, sygn.: Mag Dis I 203/8974 oraz Biblioteka WSD w Tarnowie, sygn.: Mag 0149 Rkps].

II. Druki zwarte

II.1. Podręczniki

- Drożdż A., *Dekalog. Teologia moralna szczegółowa. Część I*, Wyd. Biblos, Tarnów 1993 [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 6], ISBN: Brak.
- Drożdż A., *Wiara – nadzieja – miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Wyd. Biblos, Tarnów 1993 [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 8], ISBN: Błędny.
- Drożdż A., *Dekalog. Teologia moralna szczegółowa. Część I*, Wyd. Biblos, Tarnów 1994² [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 6], ISBN: 8385380299.
- Drożdż A., *Dekalog. Teologia moralna szczegółowa. Część II*, Wyd. Biblos, Tarnów 1994 [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 7], ISBN: 8385380302.
- Drożdż A., *Etyczne poszukiwania człowieka*, Wyd. Biblos, Tarnów 1994 [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 22], ISBN: 8385380469.
- Drożdż A., *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem. Teologia moralna szczegółowa*, Wyd. Biblos, Tarnów 1994 [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 21], ISBN: 8385380450.
- Drożdż A., *Wiara – nadzieja – miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Wyd. Biblos, Tarnów 1994² [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 8], ISBN: 8385380329.
- Drożdż A., *Człowiek Bogu. Teologia moralna szczegółowa. Część I*, Wyd. Biblos, Tarnów 2000 [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 44], ISBN: 8387952311.

- Drożdź A., *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa. Część II*, Wyd. Biblos, Tarnów 2001 [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 45], ISBN: 8387952346.
- Drożdź A., *Człowiek światu. Teologia moralna szczegółowa. Część III*, Wyd. Biblos, Tarnów 2002 [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 46], ISBN: 8387952354.
- Drożdź A., *Sakrament pojednania z Bogiem i Kościołem. Teologia moralna szczegółowa. Część IV*, Wyd. Biblos, Tarnów 2002² [Instytut Teologiczny w Tarnowie – Academica 21], ISBN: 8373320369.

II.2. Skrypty

- Drożdź A., „*Magisterium ecclesiae*” wobec herezji kryptogennych, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne, Tarnów 198?² [maszynopis].
- Drożdź A., *Niezmiennność norm Dekalogu a współczesny sytuacjonizm etyczny*, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne, Tarnów 198?³ [maszynopis].
- Drożdź A., *Współczesne przejawy „kultu” przeciwnego kultowi prawdziwego Boga (idolatria, satanizm, wpływy kultów wschodnich)*, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne, Tarnów 198?⁴ [maszynopis].
- Drożdź A., *De virtutibus*, Wyd. Wyższe Seminarium Duchowne, Tarnów 1990 [maszynopis].

II.3. Książki o charakterze naukowym i popularnonaukowym

- Drożdź A., *Co jest ważne w życiu*, Wyd. Biblos, Tarnów 1996, ISBN: 8385380914.
- Drożdź A., *Konsumizm. Ocena moralna na podstawie encyklik Jana Pawła II*, Wyd. Biblos, Tarnów 1997, ISBN: 8386889179.
- Drożdź A., *Utopia, humanizm i ekonomia*, Wyd. Wyższa Szkoła Biznesu w Tarnowie, Tarnów 2000, ISBN: 8387903159.
- Drożdź A., *Permisywizm moralny*, Wyd. Jedność, Kielce 2005, ISBN: 8374423072.
- Drożdź A., *Ludzkie niepokoje i ateizm. Studium etyczne*, Wyd. Jedność, Kielce 2011, ISBN: 9788376604800.
- Drożdź A., *Sumienie i sakrament pojednania*, Wyd. Jedność, Kielce 2014, ISBN: 9788376608976.
- Drożdź A., Koterla A., *Moralność i wychowanie dziś*, Wyd. Redemptorystów Tuchów, Katowice–Tuchów 2015 [Ethice], ISBN: 9788376316512.
- Drożdź A., *Dzisiejsze ataki na rodzinę monogamiczną*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Katowice 2017, ISBN: 9788376317465.
- Drożdź A., *Cases w perspektywie teologicznomoralnej*, Wyd. Jedność, Kielce 2018, ISBN: 9788379719068.

² Dokładny rok wydania trudny do ustalenia.

³ Dokładny rok wydania trudny do ustalenia.

⁴ Dokładny rok wydania trudny do ustalenia.

Drożdż A., *Cenić sobie moralność. Z wiarą nadzieją i miłością*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Katowice 2018, ISBN: 9788376318028.

II.4. Książki o charakterze duszpasterskim

Drożdż A., *„Obfite u niego odkupienie”. Rozważania pasyjne*, Wyd. Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Diecezjalnej, Tarnów 1987 [maszynopis], ISBN: Brak.

Drożdż A., *Uczniowie podczas Męki Chrystusa. Kazania pasyjne*, Wyd. Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Diecezjalnej, Tarnów 1990 [maszynopis], ISBN: Brak.

Drożdż A., *„Świat zaś dlatego nas nie zna, że nie poznał Jego” (na Światowy Dzień Modlitw o Powołania)*, Wyd. Wydział Duszpasterstwa Ogólnego Kurii Diecezjalnej, Tarnów 1994 [maszynopis], ISBN: Brak.

Drożdż A., *Modlitewne zamyślenia Pasierbieckie*, Wyd. Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia, Tarnów–Pasierbiec 2001, ISBN: 8387183520.

Drożdż A., *„Nie zapominaj o Bożym świecie”. Materiały rekolekcyjne dla dziennikarzy i pracowników „Gościa Niedzielnego”. „Księżówka” 20-23.09.2002*, Wyd. Redemptorystów Tuchów, Zakopane 2002, ISBN: 8386744383.

Drożdż A., Drożdż M., *Naśladować Chrystusa. Materiały z sesji w Polish Catholic Mission in England and Wales (Fawley Court – 13 kwietnia 2004, Manchester – 14 kwietnia 2004)*, Wyd. Polish Catholic Mission in England and Wales, Londyn 2004, ISBN: 8386744332.

Drożdż A., *Matka Boża i ludzie współcześni. Rozważania na nabożeństwa majowe*, Wyd. Biblos, Tarnów 2005, ISBN: 8373322582.

Drożdż A., *Matka Boża w naszej codzienności. Rozważania na nabożeństwa majowe*, Wyd. Biblos, Tarnów 2006², ISBN: 8373322582.

Drożdż A., *Matka Boża w naszej codzienności. Rozważania na nabożeństwa październikowe*, Wyd. Biblos, Tarnów 2006, ISBN: 9788373323742.

Drożdż A., Bąk K., *Od wszelkiego zamętu. Rozważania rekolekcyjne dla kadry kierowniczej katowickiej Caritas*, Wyd. Caritas Archidiecezji Katowickiej, Katowice 2009, ISBN: 97888375930320.

Drożdż A., Drożdż Z., *Rekolekcje z Józefowcem*, Brzeska Oficyna Wydawnicza, Katowice 2010, ISBN: 9788388930553.

Drożdż A., *Kapłan wierny Bogu i ludziom pilnie poszukiwany. Rekolekcje dla kapłanów. Brenna, 12-16 października 2010*, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, ISBN: 9788370307950.

Drożdż A., *Pasierbicka Droga Krzyżowa. Sanktuarium Matki Bożej Pocieszenia, Pasierbiec 26.06-27.06.2010* [fot. F. Natanek], Pasierbiec 2010, ISBN: Brak.

Drożdż A., *Egzorty pogrzebowe*, Wyd. Jedność, Kielce 2011, ISBN: 9788376604275.

Drożdż A., *Homilie ślubne*, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, ISBN: 9788370307950.

Drożdż A., *Nabożeństwo majowe z błogosławionym Janem Pawłem II*, Wyd. Jedność, Kielce 2011, ISBN: 978836603698.

Drożdż A., *Bóg jest Bogiem żyjących. Kazania z okazji pogrzebu*, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2012, ISBN: 9788370308520.

- Drożdź A., *Rozważania różańcowe z błogosławionym Janem Pawłem II*, Wyd. Jedność, Kielce 2013, ISBN: 9788376609027.
- Drożdź A., *W miłosierdziu Boga człowiek znajdzie szczęście a świat pokój. Kazania i medytacje*, Wyd. Biblos, Tarnów 2013, ISBN: 9788377931707.
- Drożdź A., *Uzdrow mnie, Boże, lekarstwem pokuty. Zamyślenia rekolekcyjne*, Wyd. Jedność, Kielce 2014, ISBN: 9788376609720.
- Drożdź A., Wołacewicz H., *Panie, błogosław ten dom. Modlitewnik dla rodziny w roku kanonizacji Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wyd. Jedność, Kielce 2014, ISBN: 9788376609263.
- Drożdź A., *Egzorty pogrzebowe. Cz. 2*, Wyd. Jedność, Kielce 2015, ISBN: 9788379711581.
- Drożdź A., Koterla A., *Maryjne rozważania majowe*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Nowy Sącz–Tuchów 2016, ISBN: 9788376316611.
- Drożdź A., Koterla A., *Październikowe rozważania różańcowe*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Nowy Sącz–Tuchów 2016, ISBN: 9788376316987.
- Drożdź A., *Uczynki miłosierne są zawsze na czasie*, Wyd. Biblos, Tarnów 2016, ISBN: 9788377933886.
- Drożdź A., *Delikatny Bóg. Rekolekcje podegrodzkie*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Podegrodzie 2017, ISBN: 978837631737
- Drożdź A., Koterla A., *Ludzie współcześni przeżywający stulecie objawień fatimskich*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Nowy Sącz 2017, ISBN: 9788376317274.
- Drożdź A., *Medytacje różańcowe*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Katowice–Nowy Sącz 2017, ISBN: 9788376317670.
- Drożdź A., Koterla A., *Maryja wprowadza nas w głąb Bożych i ludzkich sekretów*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Nowy Sącz–Tuchów 2018, ISBN: 9788376317908.
- Drożdź A., Koterla A., *Różańcowa opcja zbawienia*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Katowice–Nowy Sącz 2018, ISBN: 9788376318172.
- Drożdź A., *Od wszelkiego ucisku Pan Bóg nas wyzwolił. W stulecie odzyskania niepodległości*. Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Katowice–Nowy Sącz 2018, ISBN: 9788376318288.
- Drożdź A., Koterla A., *Rozwiązywać problemy z Maryją*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Nowy Sącz–Tuchów 2019, ISBN: 9788376318578.
- Drożdź A., Koterla A., *Różaniec, czyli sekrety Boże i ludzkie*, Wyd. Poligrafia Redemptorystów Tuchów, Katowice–Nowy Sącz 2019, ISBN: 9788376318776.
- Drożdź A., *W mocy Krzyża. Kazania pasyjne*, Wyd. Biblos, Tarnów 2019, ISBN: 9788377936337.

II.5. Książki pod redakcją

- Bez reszty. Wspomnienia o śp. ks. Janie Recu*, red. A. Drożdź, Wyd. Biblos, Tarnów 1995, ISBN: 8385380728.
- W duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła Katolickiego w refleksji i życiu*, red. C. Noworolnik, M. Zajac, M. Bednarz, S. Budzik, A. Drożdź, Wyd. Biblos, Tarnów 1997, ISBN: 8386889187.

- Droga jako przestrzeń ludzka*, red. A. Drożdż, G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2002, ISBN: 8373631100.
- Przekonania i odpowiedzialność*, red. A. Drożdż, M. Drożdż, Wyd. Jedność, Kielce 2003, ISBN: 8372247560.
- Rodzina wartości – wartości rodzinne. Z okazji Metropolitalnego Święta Rodziny*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, ISBN: 9788370306885.
- Piękno życia rodzinnego. Metropolitalne Święto Rodziny*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, ISBN: 9788370307387.
- Rodzina w pięknym stylu. Metropolitalne Święto Rodziny 2011*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, ISBN: 9788370308070.
- Życ jak człowiek w rodzinie i poza nią*, red. A. Drożdż, Wyd. Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Katowice 2012 [Ethice], ISBN: 9788362127375.

III. Artykuły

- Drożdż A., *Il problema della coscienza morale nel prometeismo di oggi*, w: *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone*, red. M. Nalepa, T. Kennedy, D. Capone, Academia Alphonsiana, Roma 1987, s. 505-525, ISBN: 850940605.
- Drożdż A., *Etos męczeństwa i „non violence” w II stuleciu chrześcijaństwa*, „Vox Patrum. Antyk chrześcijański” 12-13 (1987), s. 87-105, ISSN: 08609411.
- Drożdż A., *Poszukiwanie mądrości a nawrócenie według św. Augustyna. Aspekt epistemologiczno-etyczny*, „Vox Patrum. Antyk chrześcijański” 14 (1988), s. 81-100, ISSN: 08609411.
- Drożdż A., *Hans Urs von Balthasar: myśliciel na drodze szukających drogi*, „W Drodze. Miesięcznik poświęcony życiu chrześcijańskiemu” 7-8 (1991), s. 186-190, ISSN: 0137480X.
- Drożdż A., *Wolny rynek – czy rzeczywiście wolny?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 11 (1992), s. 189-200, ISSN: 02394472.
- Drożdż A., *Jan Paweł II nauczycielem moralności*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 143,4 (1993), s. 586-599, ISSN: 02392291.
- Drożdż A., *Ucho igielne ekonomii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 12 (1993), s. 333-351, ISSN: 02394472.
- Drożdż A., *Dekalog w encyklice „Veritatis splendor”*, „Religioni et Litteris. Pismo alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie” 5 (1994), s. 9-16, ISSN: Brak.
- Drożdż A., *Idea naśladowania Chrystusa w encyklice Veritatis splendor Jana Pawła II*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 144,2 (1994), s. 234-248, ISSN: 02392291.
- Drożdż A., *Przejrzyste kapłaństwo księdza Jana Reca*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 41 (1994), s. I, ISSN: 01377604.
- Drożdż A., *Spór o etykę w postmodernizmie?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 13 (1994), s. 25-37, ISSN: 02394472.

- Drożdź A., *Demaskując przestępstwa przeciw życiu*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 145,4 (1995), s. 583-591, ISSN: 02392291.
- Drożdź A., *Encyklika Veritatis splendor i kultura współczesna*, w: *Teologia, kultura, współczesność. Materiały z sympozjum w Instytucie Teologicznym w Tarnowie 9 IV 1994*, red. Z. Adamek, Wyd. Biblos, Tarnów 1995, s. 26-40, ISBN: 8385380604.
- Drożdź A., *Moralność w zapisie obrazu filmowego? Na marginesie przesłania moralnego Krzysztofa Kieślowskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 14 (1995-1996), s. 411-423, ISSN: 02394472.
- Drożdź A., *Po co Panu Bogu taki wielki świat?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 17 (1996), s. 15, ISSN: 01377604.
- Drożdź A., *Rodzina jako powołanie i źródło powołania*, w: *W trosce o rodzinę. Pomoce dla duszpasterstwa rodzin*, Wyd. Duszpasterstwo Rodzin Diecezji Tarnowskiej, [Tarnów] 1996, s. 71-77, ISBN: Brak.
- Drożdź A., *Sądy nieprzedawnione?*, „Religioni et Litteris. Pismo alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie” 9 (1996), s. 23-26, ISSN: Brak.
- Drożdź A., *Kamień węgielny Domu Alumna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 28 (1997), s. 14-15, ISSN: 01377604.
- Drożdź A., *Pokonywanie radykalnego rozdarcia*, w: *Świadectwo dialogu. Materiały z konferencji naukowej „Dialog i Pojednanie w Kościele” – Tarnów, 20-21 04.1996*, wpraw. J. Życiński, Wyd. Biblos, Tarnów 1997, s. 130-140. ISBN: 8386889071.
- Drożdź A., *Różne tendencje moralne?*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 147,2 (1997), s. 270-286, ISSN: 02392291.
- Drożdź A., *Wspólnota seminaryjna w drodze – zakłada ją biskup*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 147,Ż (1997), s. 45-53, ISSN: 02392291.
- [Ks. A. D.], *Pomagać tym, którzy pomagają*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 35 (1997), s. 15, ISSN: 01377604.
- Drożdź A., „...Aby z twarzy biła nadzieja”, w: *W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi dr. hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin*, red. R. Kamiński, S. Koza, L. Skorupa, K. Święs, Wyd. Jedność, Kielce 1999, s. 131-139, ISBN: 8372240353.
- Drożdź A., *Kościół wobec konsumizmu*, w: *Wyzwania moralne przełomu Tysiącleci*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Wyd. Diecezji Sandomierskiej, Lublin 1999, s. 111-139, ISBN: 8388006339.
- Drożdź A., *Mistyczne spojrzenie na niedzielę*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 149,2 (1999), s. 233-242, ISSN: 02392291.
- Drożdź A., *Wprowadzenie*, w: *Wychowanie a kultura*, red. A. Solak, Wyd. Oratorium, Tarnów–Kraków 1999, s. 4-11 [Teologia Kultury, 1], ISBN: 838832424209.
- Drożdź A., *Wychowanie a opinia publiczna*, w: *Wychowanie a kultura*, red. A. Solak, Wyd. Oratorium, Tarnów–Kraków 1999, s. 47-67 [Teologia Kultury 1], ISBN: 838832424209.
- Drożdź A., *Aksjologiczna nośność opinii publicznej*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 19,1 (2000), s. 73-83, ISSN: 02394472.
- Drożdź A., *Destrukcyjność człowieka – założenia antropologiczne prekursorów postmodernizmu*, w: *Śladami Boga i człowieka. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab.*

- Jana Kowalskiego, red. J. Orzeszyna, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2000, s. 243-256, ISBN: 838768160X.
- Drożdż A., *Filozoficzne implikacje twórczości bł. E. Bojanowskiego*, w: *Błogosławiony Edmund Bojanowski. Serdecznie dobry człowiek*, red. S. Wilk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 55-77, ISBN: 8322806639.
- Drożdż A., *Graduacja, nobilitacja, awans?*, „Pragmatyka i Etyka Biznesu. Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Biznesu w Tarnowie” 1 (2000), s. 81-89, ISBN: 8387903116.
- Drożdż A., *Konteksty Wielkiego Jubileuszu*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 150,3 (2000), s. 429-442, ISSN: 02392291.
- Drożdż A., *Próba oceny moralnej totalitaryzmu*, w: *Oblicza stalinizmu. Materiały z sympozjum zorganizowanego z okazji odsłonięcia Pomnika Ofiar Stalinizmu w Tarnowie w 61. rocznicę agresji zbrojnej Związku Radzieckiego na Polskę. Tarnów, 16-17 września 2000*, red. J.M. Marszalska, B. Wójcik, Wyd. Biblos, Tarnów 2000, s. 35-45, ISBN: 838795263X.
- Drożdż A., *Spoleczno-gospodarcze aspekty integracji Polski z Unią Europejską*, w: *Folia Tarnoviensia. I Konferencja naukowa uczelni miasta Tarnowa „Spoleczno-gospodarcze aspekty integracji Polski z Unią Europejską”*, Tarnów 2000 [Zeszyt Naukowy 1], s. 71-76, ISBN: 8386744251.
- Drożdż A., *Nowe paradygmaty czasu wakacyjnego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 20,1 (2001), s. 59-70, ISSN: 02394472.
- Drożdż A., *Podstawy antropologiczno-etyczne kultury pracy*, „Pragmatyka i etyka biznesu. Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Biznesu w Tarnowie” 2,1 (2001), s. 106-117, ISBN: 8387903116.
- Drożdż A., *Pojednanie i miłosierdzie (NMI 37)*, w: *Wypłyn na głębie. Wprowadzenie do praktyki chrześcijaństwa w świetle listu apostołskiego Jana Pawła II „Novo millennio ineunte”. Słowo wstępne abp Damian Zimoń Przewodniczący Komisji Duszpasterstwa Ogólnego Episkopatu Polski*, red. J. Królikowski, J. Stala, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2001, s. 141-154, ISBN: 8370302351.
- Drożdż A., *Czy możliwa jest etyka w biznesie?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 42 (2002), s. 23, ISSN: 01377604.
- Drożdż A., *Etyczne zasady Kodeksu Ruchu Drogowego*, w: *Droga jako przestrzeń ludzka*, red. Tenże, G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2002, s. 171-183, ISBN: 8373631100.
- Drożdż A., *Potrzeba etyki biznesu?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 21,1-2 (2002), s. 177-188, ISSN: 02394472.
- Drożdż A., *Współczesne modele etyczne*, „Studia Catholica Podoliae” 1 (2002), s. 413-430, ISSN: 17287774.
- Drożdż A., *Wstęp*, w: *Droga jako przestrzeń ludzka*, red. Tenże, G. Witaszek, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2002, s. 171-183, ISBN: 8373631100.
- Drożdż A., *Desakralizacja rodziny*, w: *Wychowanie to dzieło miłości. Materiały po II Forum Nauczycieli i Wychowawców*, red. M. Urbańska, Wyd. Biblos, Tarnów 2003, s. 7-13, ISBN: 8373321268.
- Drożdż A., *Interes własny a hierarchia wartości*, w: *Przekonania i odpowiedzialność*, red. tenże, M. Drożdż, Wyd. Jedność, Kielce 2003, s. 285-300, ISBN: 8372247560.

- Drożdź A., *Katecheza w środowisku osłabionym moralnie*, w: *Katecheza specjalna dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Wyd. Jedność, Kielce 2003, s. 475-486, ISBN: 8372246599.
- Drożdź A., *Krytyczne spojrzenie na zjawisko obojętności religijnej*, „*Studia Catholica Podoliae*” 2 (2003), s. 305-321, ISSN: 17287774.
- Drożdź A., *O nową kulturę rodziny*, w: *W kręgu rodziny*, red. J. Stala, E. Osewska, Wyd. św. Wojciecha, Poznań 2003, s. 22-34, ISBN: 8370156711.
- Дрождж А., *Сучасні виклики для родинного життя*, „*Сопричастя*” 2 (2003), s. 24-35, ISSN: Brak.
- Drożdź A., *Wprowadzenie*, w: *Przekonania i odpowiedzialność*, red. tenże, M. Drożdź, Wyd. Jedność, Kielce 2003, s. 9-13, ISBN: 8372247560.
- Drożdź A., *Wychowanie pod-głądowe*, w: *Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców wobec współczesnych problemów wychowania*, red. U. Korab, E. Petrykiewicz, M. Urbańska, Wyd. Katolickie Stowarzyszenie Wychowawców, Warszawa 2003, s. 82-84, ISBN: Brak.
- Drożdź A., *Zasady i konsekwencje naśladowania Chrystusa*, w: *Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Konferencji Episkopatu Polski. Naśladować Chrystusa. Program Duszpasterski na Rok 2003/2004*, red. P. Kurzela, A. Liskowacka, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003, s. 143-168, ISBN: 8370302238.
- Drożdź A., *Modele moralności rodzinnej*, „*Sprawy Rodziny. Biuletyn Komisji Episkopatu Polski do Spraw Rodziny*” 2 (2004), s. 70-85, ISSN: 14276003.
- Drożdź A., *Moralne style urzędnicze*, „*Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej*” 154,4 (2004), s. 594-605, ISSN: 02392291.
- Drożdź A., *Obojętność religijna jako ateizm?*, „*Tarnowskie Studia Teologiczne*” 23 (2004), s. 239-250, ISSN: 02394472.
- Drożdź A., *Rodzina a problem obojętności religijnej*, „*Roczniki Teologiczne*” 51,10 (2004), s. 179-198, ISSN: 23527272.
- Drożdź A., *Współczesne modele etyczne*, w: *Z potrzeby serca... Księga jubileuszowa dedykowana księdzu doktorowi Edwardowi Pohoreckiemu dyrektorowi Instytutu Wyższej Kultury Religijnej przy KUL*, red. S. Sieczka, Z. Krzyszowski, M. Nowak, Wyd. Instytut Wyższej Kultury Religijnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2004, s. 54-70, ISBN: 839203600X.
- Drożdź A., *Konsumizm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Polskie Wyd. Encyklopedyczne, Radom 2005, s. 253-257, ISBN: 8389862220.
- Drożdź A., *Nierówności społeczne*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Polskie Wyd. Encyklopedyczne, Radom 2005, s. 323-327, ISBN: 8389862220.
- Drożdź A., *Postęp*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Polskie Wyd. Encyklopedyczne, Radom 2005, s. 381-385, ISBN: 8389862220.
- Drożdź A., *Czy wystarczy żyć zgodnie z sumieniem?*, w: *Człowiek między losem a wyborem, Księga pamiątkowa dedykowana księdzu Władysławowi Szewczykowi*, red. M. Drożdź, Wyd. Biblos, Tarnów 2006, s. 179-187, ISBN: 9788373323520.

- Drożdź A., *Gdy walą się fundamenty, co może zdziałać sprawiedliwy?*, w: *W poszukiwaniu sensu wychowania: 10 lat Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców w Tarnowie (1996-2006)*, red. D. Ciszek, M. Urbańska, Wyd. Biblos, Tarnów 2006, s. 293-302, ISBN: 8373323333.
- Drożdź A., *Jan Paweł II jako nauczyciel moralności*, „*Studia Pastoralne*” 2 (2006), s. 234-246, ISSN: 17344433.
- Drożdź A., *Nauczycielu dobry, co mam czynić?*, w: *W poszukiwaniu sensu wychowania: 10 lat Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców w Tarnowie (1996-2006)*, red. D. Ciszek, M. Urbańska, Wyd. Biblos, Tarnów 2006, s. 255-268, ISBN: 8373323333.
- Drożdź A., *Personalistyczne podstawy etyki lekarskiej*, cz. I, „*Pro Medico. Biuletyn Okręgowej Izby Lekarskiej w Katowicach*” 133 (2006), s. 25-26, ISSN: 12328693.
- Drożdź A., *Reinterpretacje teologiczne doświadczenia Hioba w twórczości Karola Wojtyły i Anny Kamińskiej*, w: *W poszukiwaniu sensu cierpienia. Dialog interdyscyplinarny*, red. A. Bartoszek, Wyd. Biblos, Katowice 2006, s. 247-260, ISBN: 9788373323537.
- Drożdź A., *Sobór Watykański II a sprawy moralne*, w: *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. G. Kucza, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2006, s. 163-176 [Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 32], ISBN: 8370305326.
- Drożdź A., *Wstęp*, w: *W poszukiwaniu sensu wychowania: 10 lat Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców w Tarnowie (1996-2006)*, red. D. Ciszek, M. Urbańska, Wyd. Biblos, Tarnów 2006, s. 19-23, ISBN: 8373323333.
- Drożdź A., *Wychowanie „pod-głódowe”*, w: *W poszukiwaniu sensu wychowania. 10 lat Katolickiego Stowarzyszenia Wychowawców w Tarnowie (1996-2006)*, red. D. Ciszek, M. Urbańska, Wyd. Biblos, Tarnów 2006, s. 411-413, ISBN: 8373323333.
- Drożdź A., *Formacja uczniów Chrystusa*, w: *Być uczniem Chrystusa. Katecheza dorosłych*, red. W. Piotrowski, Wyd. Biblos, Tarnów 2007, s. 119-169, ISBN: 9788373325302.
- Drożdź A., *Fundamentalne przestrzenie odpowiedzialności ludzkiej*, w: *Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym świecie? Odpowiedzialność jak cnota chrześcijańska i wartość społeczna*, red. A. Wuwer, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice–Piekary Śląskie 2007, s. 68-80, ISBN: 9788370305659.
- Drożdź A., *Homo supermercatus i jego wartościowanie moralne*, w: *Przebóstwiać to co ludzkie. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Władysława Bobowskiego*, red. S. Sojka, J. Stala, Wyd. Biblos, Tarnów 2007, s. 339-350, ISBN: 9788373324466.
- Drożdź A., *Ojcowie Kościoła w encyklice „Fides et ratio” Jana Pawła II*, „*Vox Patrum. Antyk chrześcijański*” 50-51 (2007), s. 273-284, ISSN: 0860-9411.
- Drożdź A., *Personalistyczne podstawy etyki lekarskiej*, cz. II, „*Pro Medico. Biuletyn Okręgowej Izby Lekarskiej w Katowicach*” 134 (2007), s. 19-20, ISSN: 12328693.
- Drożdź A., *Personalistyczne podstawy etyki lekarskiej*, cz. III, „*Pro Medico. Biuletyn Okręgowej Izby Lekarskiej w Katowicach*” 135 (2007), s. 20-21, ISSN: 12328693.
- Drożdź A., *Personalistyczne podstawy etyki lekarskiej*, cz. IV, „*Pro Medico. Biuletyn Okręgowej Izby Lekarskiej w Katowicach*” 136 (2007), s. 24-25, ISSN: 12328693.
- Drożdź A., *Przedmowa*, w: R. Skowronek, *Próba przeniknięcia człowieka. Ideaty moralne w utworach dramatycznych i nauczaniu Karola Wojtyły*, Wyd. Emmanuel, Katowice 2007, s. 3-5, ISBN: 9788386704293.

- Drożdź A., *Współczesne negacje etyki chrześcijańskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 65-80, ISSN: 01373447.
- Drożdź A., *Antropologiczne aspekty wierności*, w: *Zagrożenia rodziny w aspekcie pastoralno-społecznym*, red. I. Celary, G. Polok, Wyd. Akademii Ekonomicznej im. K. Adamieckiego, Katowice 2008, s. 81-90, ISBN: 9788372465134.
- Drożdź A., *Bierzmowanie w całokształcie chrześcijańskiej moralności*, „Studia Pastoralne” 4 (2008), s. 207-221, ISSN: 17344433.
- Drożdź A., *Kontestacja wychowania chrześcijańskiego*, w: *Między wiarą i życiem. Etyczno-pedagogiczne wyzwania wiary i ateizmu*, red. M. Drożdź, S. Kuboń, Wyd. Redemptorystów, Kraków 2008, s. 82-90 [Ethice], ISBN: 9788376310084.
- Drożdź A., *Przedmowa*, w: B. Rak, *Eucharystia źródłem nadziei w przesłaniu Jana Pawła II*, Wyd. Redemptorystów w Tuchowie, Katowice 2008, s. 7-10, ISBN: 9788376310220.
- Drożdź A., *Przedmowa*, w: K. Bąk, *Pomoc Caritas Archidiecezji Katowickiej ludziom potrzebującym oraz poszkodowanym w katastrofach na Śląsku w latach 2000-2007*, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 13-17, ISBN: 9788375930221.
- Drożdź A., *Troska o życie naturalne*, w: *Troszczyć się o życie. Katecheza dorosłych*, red. W. Piotrowski, Wyd. Biblos, Tarnów 2008, s. 59-119, ISBN: 8798373326712.
- Drożdź A., *Wiara i moralność*, w: *Między wiarą i życiem. Etyczno-pedagogiczne wyzwania wiary i ateizmu*, red. M. Drożdź, S. Kuboń, Wyd. Redemptorystów, Kraków 2008, s. 31-42 [Ethice], ISBN: 9788376310084.
- Drożdź A., *Czy sama sprawiedliwość wystarcza?*, „Nierówności Społeczne a Wzrost Gospodarczy” 14 (2009), s. 15-26, ISSN: 18985084.
- Drożdź A., *Dwa style chrześcijańskiego nawrócenia*, w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek, G. Strzelczyk, A. Żądło, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 342-383, ISBN: 9788370306816.
- Drożdź A., *Kryzys ekonomiczny – kryzysem człowieka i jego moralności*, w: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika*, red. K. Góźdź, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, t. 2, s. 137-151, ISBN: 9788373639140.
- Drożdź A., *Przedmowa*, w: P. Kurzela, *Koncepcja moralności rodzinnej i małżeńskiej w polskich programach duszpasterskich w latach 1989-2006*, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 11-12, ISBN: 9788370307066.
- Drożdź A., *Rodzina wobec uzależnienia alkoholowego*, w: *Rodzina wartością – wartość rodziny*, red. tenże, P. Kurzela, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 126-139, ISBN: 9788370306885.
- Drożdź A., *Wprowadzenie*, w: *Rodzina wartością – wartości rodzinne. Z okazji Metropolitalnego Święta Rodziny*, red. tenże, P. Kurzela, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2009, s. 11-15, ISBN: 9788370306885.
- Drożdź A., *Wszelki kryzys jest uwarunkowany kryzysem moralnym*, w: *Nieść nadzieję na współczesne areopagi. Otaczając troską życie. W roku św. Pawła Apostoła Narodów*, Wyd. Księgarnia św. Jacka, red. B. Biela, Katowice–Piekary Śląskie 2009, s. 108-123, ISBN: 9788370306823.

- Drożdż A., *Zdrada dramatem człowieka i złem moralnym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 42,2 (2009), s. 70-84, ISSN: 01373447.
- Drożdż A., *Dekalog – Boży dar dla wolnych ludzi*, w: *Lex Tua Veritas. Księga Pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer, A. Wójcik, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2010, s. 113-129, ISBN: 9788374382229.
- Drożdż A., *Kapłan i supermercatus*, w: „*Nas wezwał...*” *Zamyślenia i refleksje o kapłaństwie*, red. Z. Ryzner, Drukarnia Archidiecezjalna, Katowice 2010, s. 47-62, ISBN: 9788375930993.
- Drożdż A., *Liturgia i chrześcijańska moralność*, w: *Natura i cechy zgromadzenia liturgicznego*, red. A. Żądło, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, s. 214-236 [Kościół w Trzecim Tysiącleciu 8], ISBN: 9788370307530.
- Drożdż A., *Odpowiedzialność za słowo w kontekście godności człowieka*, „*Studia Socialia Cracoviensia*” 2,2 (2010), s. 29-39, ISSN: 20806604.
- Drożdż A., *Ojciec z autorytetem pilnie poszukiwany*, w: *350-lecie kultu Matki Bożej w Piekarach Śląskich. Tu przeszłość łączy się z przyszłością*, red. W. Kania, M. Łuczak, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, s. 164-177, ISBN: 9788370307424.
- Drożdż A., *Piękno uczciwości małżeńskiej*, w: *Piękno życia rodzinnego, Metropolitalne Święto Rodziny*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, s. 31-48, ISBN: 9788370307387.
- Drożdż A., *Powinność moralna*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43,2 (2010), s. 302-316, ISSN: 01373447.
- Drożdż A., *Wprowadzenie*, w: „*Nas wezwał...*” *Zamyślenia i refleksje o kapłaństwie*, red. Z. Ryzner, Drukarnia Archidiecezjalna, Katowice 2010, s. 3-6, ISBN: 9788375930993.
- Drożdż A., *Wprowadzenie*, w: *Piękno życia rodzinnego. Metropolitalne Święto Rodziny*, red. Tenże, P. Kurzela, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2010, s. 9-11, ISBN: 9788370307387.
- Drożdż A., *Teologická kompetencia vo sviatosti pokánia*, w: *Umenie spovedat'. Poradca pre kňazov aj laikov*, red. J. Augustyn, tłum. D. Brňák, K. Wojnar Ondicová, Wyd. Dobra kniha – Spolok Svätého Vojtecha, Trnava 2010, s. 100-110, ISBN: 9788071416975.
- Drożdż A., „*Homo supermercatus*” *poważnym wyzwaniem moralnym dla kaznodziejstwa*, „*Studia Pastoralne*” 7 (2011), s. 131-147, ISSN: 17344433.
- Drożdż A., *Ateizm jako źródło niepokoju moralnych*, „*Studia Socialia Cracoviensia*” 3,2 (2011), s. 165-175, ISSN: 20806604.
- Drożdż A., *Ateizm jako źródło niepokoju moralnych*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,2 (2011), s. 498-510, ISSN: 01373447.
- Drożdż A., *Dominujące kulturowe modele moralności rodzinnej*, w: *Familiaris splendor. Piękno życia rodzinnego jako wyzwanie dla społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, Katowice 2011, s. 101-119 [„*Studia Teologiczne i Humanistyczne*” 1,2 (2011); *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 64], ISBN: 9788370308131.
- Drożdż A., *Najwyższy czas na odnowę życia rodzinnego*, w: *Rodzina w pięknym stylu. Metropolitalne Święto Rodziny 2011*, red. A. Drożdż, P. Kurzela, Katowice 2011, s. 60-79, ISBN: 9788370308070.

- Drożdź A., *Nowe problemy moralne związane z migracją*, w: *Rodzina polska na emigracji*, red. I. Celary, G. Polok, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011, s. 65-79, ISBN: 9788370308124.
- Drożdź A., *Wprowadzenie*, w: *Rodzina w pięknym stylu. Metropolitalne Święto Rodziny 2011*, red. A. Drożdź, P. Kurzela, Katowice 2011, s. 60-79, ISBN: 9788370308070.
- Drożdź A., *Wprowadzenie*, w: S.F. Bezner, *Norma personalistyczna w dramatach Karola Wojtyły*, Franciszkańskie Wyd. św. Antoniego, Wrocław 2011, s. 9-13, ISBN: 9788360791332.
- Drożdź A., *Wychowanie do irreligii?*, w: *Obszary wychowania moralnego: wychowanie moralne czy do moralności*, red. K. Sosna, Katowice 2011, s. 119-136 [„Studia Teologiczne i Humanistyczne” 1,3 (2011); Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 65], ISBN: 9788370308186.
- Drożdź A., *Dom wartości – wartość domu*, w: *Dom, w którym rodzi się wspólnota. Rodzina, społeczeństwo, Kościół*, red. M.T. Kozubek, Katowice 2012, s. 31-54 [„Studia Teologiczne i Humanistyczne” 2,2 (2012); Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 69], ISBN: 9788370308506.
- Drożdź A., *Kompetencja teologiczna w sakramencie pokuty*, w: *Sztuka spowiadania. Poradnik*, red. J. Augustyn, Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 289-298, ISBN: 9788375055870.
- Drożdź A., *Moralna odpowiedzialność za kształtowanie opinii publicznej*, w: *Odpowiedzialność w przestrzeni społeczno-pastoralnej*, red. I. Celary, G. Polok, Wyd. Uniwersytetu Ekonomicznego, Katowice 2012, s. 183-195, ISBN: 97883078751236.
- Drożdź A., *Najwyższy czas na odnowę życia rodzinnego*, w: *Życ jak człowiek w rodzinie i poza nią*, red. tenże, Katowice 2012, s. 8-21 [Ethice], ISBN: 9788362127375.
- Drożdź A., *Ojciec z autorytetem pilnie poszukiwany*, w: *Rodzina w naszej codzienności*, red. W. Pieja, Katowice 2012, s. 20-34 [Ethice], ISBN: 9789388930119.
- Drożdź A., *Wprowadzenie*, w: *Rodzina w naszej codzienności*, red. W. Pieja, Katowice 2012, s. 5-7 [Ethice], ISBN: 9789388930119.
- Drożdź A., *Wprowadzenie*, w: *Życ jak człowiek w rodzinie i poza nią*, red. Tenże, Katowice 2012, s. 3-6 [Ethice], ISBN: 9788362127375.
- Drożdź A., „*Examen conscientiae*” *mediom i w mediach*, w: „*Być bliżej Boga i człowieka*”. *Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Pawłowi Góralczykowi SAC w 70. rocznicę urodzin*, red. S. Skobel, Wyd. Biblioteka – Instytut Teologiczny, Łódź 2013, s. 83-102, ISBN: 9788362378333.
- Drożdź A., *Bogactwo – nędza w nauczaniu Papieża Franciszka*, „*Teologia i Moralność*” 2 (2013), s. 163-180, ISSN: 18982964.
- Drożdź A., *Dynamiczne fieri osoby – moralne zakorzenienie miłości i odpowiedzialności małżeńskiej*, w: *Miłość i odpowiedzialność – wyznaczniki kanonicznego przygotowania do małżeństwa*, red. A. Pastwa, M. Gwóźdź, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 33-56, ISBN: 9788322621349.
- Drożdź A., *Elementy ateistycznego marksizmu etycznego w dzisiejszej kulturze*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 46,2 (2013), s. 352-370, ISSN: 01373447.
- Drożdź A., *Moralna odpowiedzialność za kształtowanie opinii publicznej*, w: *Odpowiedzialność w przestrzeni społeczno-pastoralnej*, red. I. Celary, G. Polok, Wyd. Uniwersytetu Ekonomicznego, Katowice 2013, s. 183-196, ISBN: 9788378751236.

- Drożdż A., *Nowość historiozbawcza wiary w kontekście „Return to religion”*, w: *Wiara i moralność. Argumentacja teologiczna we współczesnej debacie społecznej*, red. K. Glombik, Redakcja Wydawnictw Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013, s. 33-52 [Colloquia Theologica 18], ISBN: 9788363950279.
- Drożdż A., *Przedmowa*, w: *„Katharsis” kary. Wybrane obszary problematyki penitencjarnej*, red. N. Ruman, Wyd. Scriptum, Kraków 2013, s. 5-9, ISBN: 9788360163979.
- Drożdż A., *Rodzina zanurzona w fenomenie weekendowym. Krótka analiza teologiczno-moralna*, w: *Świętowanie niedzieli w wymiarze społeczno-etycznym*, red. A. Wuwer, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2013, s. 85-95, ISBN: 9788370309053.
- Drożdż A., *Starość radosna czy smutna? Aksjologiczne problemy starości*, w: *Starość nie-radość? Aktywność osób starszych i solidarność międzypokoleniowa*, red. M.T. Kozubek, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2013, s. 21-37 [Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 76], ISBN: 9788370309334.
- Drożdż A., *„Bogactwo duchowe – nędza kapłanów w nauczaniu papieża Franciszka*, w: *Gratias agamus Domino Deo nostro. Księga honorowa dedykowana Księdzu Jerzemu Palińskiemu Rektorowi Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach w latach 2006-2013*, red. M. Panek, J. Wilk, Katowice 2014, s. 46-63 [Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 77], ISBN: 9788370309312.
- Drożdż A., *Agresja złośliwa jako czynnik ateizacyjny*, w: *Pielgrzym, duszpasterz, profesor. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Janowi Góreckiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. S. Durczok, M. Niesporek, Wyd. Drukarnia Archidiecezjalna, Katowice 2014, s. 43-64, ISBN: 9789375932522.
- Drożdż A., *Ból duszy w doświadczeniach życiowych Ojca Pio*, w: *Cierpienie – tajemnica i wyzwanie*, red. A. Bartoszek, Wyd. Emmanuel, Katowice 2014, s. 128-141, ISBN: 9788363757571.
- Drożdż A., *Historia i przeżywanie ludzkiej moralności*, „Studia Pastoralne” 10 (2014), s. 200-221 [Historia, teologia, tradycja. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Krętoszowi w 65. rocznicę urodzin], ISSN: 17344433.
- Drożdż A., *Integracyjna rola moralności*, „Studia Socialia Cracoviensia” 6,1 (2014), s. 57-70, ISSN: 20806604.
- Drożdż A., *Współczesne ludzkie pomysły na rodzinę*, w: *Rodzina miłością wielką (?), XXIII Społeczne Sympozjum Piekarskie*, red. W. Surmiak, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice–Piekary 2014, s. 144-161, ISBN: 9788370309374.
- Drożdż A., *Eklezjalne uwarunkowania etosu pracy*, w: *Etos pracy w przestrzeni społeczno-pastoralnej*, red. I. Celary, G. Polok, Wyd. Uniwersytetu Ekonomicznego, Katowice 2015, s. 205-219, ISBN: 9788378752431.
- Drożdż A., *Główne linie antropologiczno-moralne w przesłaniu Evangelium vitae / The main anthropological and moral lines in the teaching of Evangelium vitae*, w: *Wartość i jakość życia ludzkiego w ujęciu transdyscyplinarnym / The value and quality of life in transdisciplinary view*, red. J. Bartoszek, Wyd. Biblos, Tarnów 2015, s. 59-81 i 83-106, ISBN: 9788377933749.
- Drożdż A., *Moralna ocena wykluczenia*, w: *Sprawiedliwość i miłość społeczna. Refleksja interdyscyplinarna w 90-lecie (Archi)diecezji Katowickiej*, red. A. Wuwer,

- Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice–Piekary Śląskie 2015, s. 192-207, ISBN: 9788370309718.
- Drożdź A., *Wprowadzenie*, w: R. Niedziela, *Współczesne problemy życia rodzinnego i ich ocena teologicznomoralna (na podstawie kwartalnika Sprawy Rodziny w latach 2000-2010)*, Wyd. Platan, Katowice 2015, s. 12-14, ISBN: 9788365124395.
- Drożdź A., „*Z obfitości serca mówią usta*” (Łk 6,45). *Aspekty moralne*, w: „*Odpowiednie dać rzeczy słowo*”. *Prace ofiarowane Księdzu Pralutowi Zbigniewowi Adamkowi z okazji siedemdziesiątych urodzin*, red. J. Nowak, M. Rzepka, Wyd. Biblos, Tarnów 2016, s. 103-123, ISBN: 9788377934142.
- Drożdź A., *Antropoanemia, destrukcja więzi, wykluczenie*, w: *Wykluczenie społeczne jako problem wielowymiarowy*, red. I. Celary, G. Polok, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016, ss. 27-42 [Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 83], ISBN: 9788380193796.
- Drożdź A., *Dzisiejsze ataki na małżeństwo i rodzinę*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 49,1 (2016), s. 113-133, ISSN: 01373447.
- Drożdź A., *Nauczyciel między męstwem a heroizmem*, w: *Mądrość w wychowaniu – wychowanie do mądrości*, red. M. Drożdź, Wyd. Biblos, Tarnów 2016, s. 137-154, ISBN: 9788377933862.
- Drożdź A., *Ojciec z autorytetem pilnie poszukiwany*, w: *Współczesne ojcostwo. Konteksty kulturowe, pedagogiczne i prawne*, red. B. Chmiel, G. Błahut, E. Ogrodzka-Mazur, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2016, s. 162-180 [Pedagogika a Etnologia i Antropologia Kulturowa 3], ISBN: 9788380193796.
- Drożdź A., *Peryferie ludzkiego ducha i manowce życia*, w: *Miłosierdzie na peryferiach życia społecznego – 25 lat Sympozjów Piekarskich*, red. A. Wuwer, Piekary Śląskie 2016, s. 59-81, ISBN: 9788361458746.
- Drożdź A., *Młodzież poddawana wielorakiej manipulacji*, „*Studia Pastoralne*” 13 (2017), s. 178-193, ISSN: 17344433.
- Drożdź A., *Nowe obszary odpowiedzialności w życiu seniorów*, w: *Osoba starsza w perspektywie społeczno-pastoralnej*, red. G. Polok, I. Celary, Wyd. Uniwersytetu Ekonomicznego, Katowice 2017, s. 53-70, ISBN: 9788378753384.
- Drożdź A., *Przedmowa*, w: J. Przybyła, „*Głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (Mk 16,15)*”, Łędziny 2017, s. 5-10, ISBN: 9788394235024.
- Drożdź A., „*Humanae vitae*” *stawia wciąż problemy „nowości” życia*, „*Sosnowieckie Studia Teologiczne*” 14 (2018/2019), s. 23-41, ISSN: 16428846.
- Drożdź A., „*Wszystkie Boże przykazania są prawdą*”, „*Studia Pastoralne*” 14 (2018), s. 303-320, ISSN: 17344433.
- Drożdź A., *Relatywizm moralny propagowany przez seriale telewizyjne*, w: *Media w rodzinie w perspektywie pastoralno-społecznej*, red. I. Celary, G. Polok, Wyd. Księgarnia św. Jacka, Katowice 2018, s. 111-129 [Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 88], ISBN: 9788380990364.
- Drożdź A., „*Non violence*” *i solidarność jako chrześcijańska odpowiedź na nienawiść*, „*Studia Pastoralne*” 15 (2019), 301-318, ISSN: 17344433.

IV. Recenzje

- Drożdż A. (rec.), Juan Jose Perez-Soba, *Amore: introduzione a un mistero*, [Amore umano, 13], Cantagalli Siena 2012, 430 pp., „Ecumeny and Law” 2 (2014), s. 313-315, ISSN: 23534877.
- Drożdż A. (rec.), *Spokesmanship in Church institutions in Poland in the context of social media*, „Media and Religion” 4 (2016), s. 117-121, ISSN: 24097187.
- Drożdż A. (rec.), *The Church in Poland with regard to Web 2.0*, „Media and Religion” 2 (2016), s. 112-116, ISSN: 24097187.
- Drożdż A. (rec.), *Twarze świętości*. Eds. Katarzyna Dybeł, Zofia Zarebianka. Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2016, pp. 152, „Ecumeny and Law” 5 (2017), s. 307-308, ISSN: 23534877.
- Drożdż A. (rec.), *Klinika dziennikarstwa – Credo*. Eds. Kazimierz Wolny-Zamorzyński, Katarzyna Konarska. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2016, pp. 168, „Ecumeny and Law” 5 (2017), s. 303-305, ISSN: 23534877.
- Drożdż A. (rec.), *Po co etyka pedagogom?*, ed. Wiktor Sawczuk, 378 pp, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2007, „Philosophy and Canon Law” 4 (2018), s. 241-243, ISSN: 24504955.
- Drożdż A. (rec.), *Sprawności moralne a przestrzenie pedagogiczne*, eds. Iwona Jazukiewicz, Ewa Rojewska, 305 pp, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2017, „Philosophy and Canon Law” 4 (2018), s. 245-248, ISSN: 24504955.

Ks. Wojciech Surmiak
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

**„POD ETOSKOPEM” KS. PROF. ALOJZEGO DROŹDŹA
NA ŁAMACH „TARNOWSKIEGO GOŚCIA NIEDZIELNEGO”
(1996–2004)
Wykaz bibliograficzny**

Pierwszy numer „Tarnowskiego Gościa Niedzielnego” ukazał się 29 sierpnia 1993 r. Ówczesny biskup tarnowski Józef Życiński powierzył go redakcyjnej pieczy ks. Zbigniewa Adamka, a w specjalnym liście opublikowanym w pierwszym numerze poprosił także czytelników o dobre przyjęcie nowego coniedzielnego gościa do swojego domu.

Począwszy od numeru 15/135 datowanego na 14 kwietnia 1996 r., w którym ukazał się felieton zatytułowany *Postawy a upiory*, aż do ostatniego numeru z 2004 r. (52/588), w którym ukazał się felieton *Postawa narzekania*, stałym współpracownikiem i felietonistą „Tarnowskiego Gościa Niedzielnego” był ks. Alojzy Drożdż. W redagowanym przez siebie cyklu felietonów, zatytułowanym „Pod etoskopem”, analizował – pod czujnym etycznym „okiem i szkieleciem” – konkretne ludzkie postawy. Felietony ukazywały się najpierw w niemal każdym wydaniu czasopisma, a od numeru 21/348 (2000) już nie równolegle, ale naprzemiennie z felietonami ks. Michała Bednarza (cykl „Biblio, Ojczyzno moja”). Etoskopowa ocena postaw człowieka została zawarta w 299 felietonach (37 jednostek z 1996 r., 49 z 1997 r., 51 z 1998 r., 49 z 1999 r., 33 z 2000 r., 19 z 2001 r., 22 z 2002 r., 19 z 2003 r. i 20 z 2004 r.), stanowiących cenny opis ludzkiego etosu. Z pewnością cały „Etoskop” ks. prof. A. Drożdża powinien ujrzeć jeszcze raz światło dzienne w postaci zwartej publikacji książkowej.

Przeprowadzona kwerenda – bezpośrednia i pośrednia – w Bibliotece Teologicznej Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, w Redakcji „Gościa Niedzielnego” w Katowicach oraz w Redakcji „Tarnowskiego Gościa Niedzielnego” w Tarnowie, pozwoliła na stworzenie całościowej bibliografii cyklu felietonów „Pod etoskopem” autorstwa ks. prof. Alojzego Drożdża.

„Pod etoskopem” ks. prof. Alojzego Drożdża – wykaz bibliograficzny

- Drożdż A., *Postawy i upiory*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 15/135 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Czy szczerłość popłaca?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 16/136 (1996), s. 18.
- Drożdż A., *Szczerłość i oburzenie*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 17/137 (1996), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa patriotyczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 18/138 (1996), s. 17.
- Drożdż A., *Postawa niezadowolenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 19/139 (1996), s. 19.
- Drożdż A., *Postawy i iluzje*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 20/139 (1996), s. 19
- Drożdż A., *Postawa dziecka*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 21/140 (1996), s. 18.
- Drożdż A., *Skomplikować to, co proste?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 22/142 (1996), s. 19.
- Drożdż A., *Postawy i komiksy*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 23/143 (1996), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa biznesmena*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 24/144 (1996), s. 18-19.
- Drożdż A., *Postawy i sytuacje nęcące*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 25/145 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa gubałowskich turystów*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 26/146 (1996), s. 15 i 18.
- Drożdż A., *Zmienne charaktery*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 27/147 (1996), s. 17.
- Drożdż A., *Postawa życzliwości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 28/148 (1996), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa zachłanności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 29/149 (1996), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa lipna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 30/150 (1996), s. 14.
- Drożdż A., *Postawa śmieszna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 31/151 (1996), s. 13.
- Drożdż A., *Głupio przyznać się do błędu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 32/152 (1996), s. 16.
- Drożdż A., *Zakorzenie w duszy łacińskiej?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 33/153 (1996), s. 17.
- Drożdż A., *Postawa psotnicza i awanturnicza*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 34/154 (1996), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa ambitnych?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 35/155 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa naiwności życiowej*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 36/156 (1996), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa życiowego uprzedzenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 37/157 (1996), s. 16-17.
- Drożdż A., *Postawa bałaganiarska*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 38/158 (1996), s. 17.
- Drożdż A., *Postawa standardowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 39/159 (1996), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa rozczarowania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 40/160 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa nienawiści*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 41/161 (1996), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa marzycielska*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 42/162 (1996), s. 17.
- Drożdż A., *Postawa szacunku*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 43/163 (1996), s. 16.

- Drożdż A., *Postawa człowieka z sercem*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 44/164 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa zadumania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 45/165 (1996), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa pasożytnicza*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 46/165 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa aorystyczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 47/166 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa mikołajowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 48/167 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa adwentowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 49/168 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa „ponociowa”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 50/169 (1996), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa świąteczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 51-52/171-172 (1996), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa baletowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 1/173 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa karnawałowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 2/174 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa doradcza*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 3/175 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa zgrabna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 4/176 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa karierowiczowska*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 5/177 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa rozbrojeniowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 6/178 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa melancholijna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 7/179 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa proslinijna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 8/180 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa paraliżująca*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 9/181 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa pokutna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 10/182 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa aktywna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 11/183 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa „przywódca”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 12/184(1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa odnowienia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 13/185 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa „szarej pyszki”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 14/186 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa sympatyczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 15/187 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa klasowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 16/188 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa całowania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 17/189 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa życiowego luksusu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 18/190 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa zmęczenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 19/191 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa zniecierpliwienia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 20/192 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa kompromisowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 21/193 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa dziecka*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 22/194 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Godzien jest naszej miłości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 23/195 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa nienawiści*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 25/197 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa wrotkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 26/198 (1997), s. 15.
- Drożdż A., *Postawa grzeczności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 27/199 (1997), s. 15.

- Drożdź A., *Postawa serwisowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 28/199 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa relaksowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 29/200 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa przyjaźni*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 30/201 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa ironiczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 31/202 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa doświadczenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 32/203 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa zmarnowanych energii*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 33/204 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa przebojowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 34/205 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *O wychowaniu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 35/206 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa prorodzinna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 36/207 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa medialna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 38/209 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa znajomości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 39/210 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa losowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 40/211 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa właściwa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 41/212 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa pokonywania trudności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 42/213 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa wobec reklamy*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 43/214 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa zadumy cmentarnej*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 44/215 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa wyjątkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 45/216 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Smutni współcześni prorocy*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 46/217 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa podejrzliwości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 47/218(1997), s. 15.
- Drożdź A., *Fiolet adwentowy*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 48/219 (1997), s. 16.
- Drożdź A., *Szarość dnia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 49/220 (1997), s. 15
- Drożdź A., *Amarantowy kolor*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 50/221 (1997), s. 15.
- Drożdź A., *Biel niewinności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 51-52/222-223 (1997), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa czytelnicza*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 1/224 (1998), s. 15.
- Drożdź A., *Postawa lojalności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 2/225 (1998), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa dojrzałości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 3/226 (1998), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa nieśmiałości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 4/227 (1998), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa ekumeniczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 5/228(1998), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa zmierzwiona*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 6/229 (1998), s.19.
- Drożdź A., *Postawa profesjonalna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 7/230 (1998), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa selekcji*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 8/231 (1998), s. 19.
- Drożdź A., *Odnowienie postaw*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 9/232 (1998), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa atrakcyjności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 10/233 (1998), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa zachlanności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 11/234 (1998), s. 19.

- Drożdż A., *Postawa daremnego trudu?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 12/235(1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa pasyjna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 13/236 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa rekolekcyjna?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 14/237(1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa radości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 15/238 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa pietyzmu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 16/239 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa poglądowna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 17/240 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa rozdarcia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 18/241 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa elitarna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 19/242 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa walutowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 20/243 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Trójpostawa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 21/244 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa instynktowna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 22/245 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa bezbronności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 23/246 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa nasycenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 24/247 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa wygadana*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 25/248(1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa patrzenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 26/249 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa samotnicza*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 27/250 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa niedzielna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 28/251 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa wakacyjnej radości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 29/152 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawy i rutyna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 30/253 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa gorsetowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 31/254 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa kartkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 32/255 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa wobec chleba*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 33/256 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa drobna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 34/257 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa niespacerowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 35/258 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa serdeczności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 36/259 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa oszczędności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 37/260 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa przyspieszenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 38/261 (1998), s. 20.
- Drożdż A., *Postawa wychowania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 39/262 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa schronienia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 40/263 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa autentyczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 41/264 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawy przystankowe*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 42/265 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawy marketowe*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 43/266 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa drogi*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 44/267 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa sytości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 45/268 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa sukcesu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 46/269 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa patriotyczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 47/270 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa zakłopotania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 48/271 (1998), s. 19.

- Drożdż A., „*Złe lichy*” w postawie, „Tarnowski Gość Niedzielny” 49/272 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Kultura w postawach?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 50/273 (1998), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa pasterkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 51-52/274-275 (1998), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa zawieszenia w czasie*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 1/276 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa kolędnicza*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 2/277 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa przyjaźni*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 3/278 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa przeróbkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 4/279 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa pechowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 5/280 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa towarzyska*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 6/281 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa pogodna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 7/282 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa pojednania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 8/283 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa pieniężna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 9/284 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Doznane krzywdy darować?*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 10/285 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Pułapki wybaczenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 11/286 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa trzeźwości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 12/287 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa zainteresowania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 13/288 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa paschalna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 14/289 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa powodzenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 15/290 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa sprawiedliwości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 16/291 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa szarości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 17/292 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa niedzielna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 18/293 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa szpitalna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 19/294 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa majówkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 20/295 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa opuszczenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 21/296 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa banalizacji*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 22/297 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa nadziei*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 23/298 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa świadectwa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 24/299 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa błogosławieństwa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 25-26/300-301 (1999), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa wdzięczności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 28/302 (1999), s. 20.
- Drożdż A., *Postawa entuzjastyczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 29/304 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa turystyczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 30/305 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa chemiczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 31/306 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa kurczowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 32/307 (1999), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa komplementów*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 33/308 (1999), s. 19.

- Drożdź A., *Postawa stopowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 34/309 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa poradnicza*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 35/310 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa dystansu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 36/311 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa wołowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 37/312 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa delikatesowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 38/313 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa – na „szóstkę z plusem”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 39/314 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa dobrego wpływu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 40/315 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa wiskozowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 41/316 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa modlitwy*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 42/317 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa światowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 43/318 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa „damy”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 44/319 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa powypadkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 45/320 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa zadumy*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 46/321 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa pozy*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 47/322 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa „oszukaństwa”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 48/323 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa połowiczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 49/324 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa roztropności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 50/325 (1999), s. 19.
- Drożdź A., *Postawa prorodzinna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 51-52/326-327 (1999), s. 29.
- Drożdź A., *Postawa przełomu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 1/328 (2000), s. 21.
- Drożdź A., *Postawa przełomu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 2/329 (2000), s. 20.
- Drożdź A., *Nauka postrzegania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 3/330 (2000), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa poparzenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 4/331 (2000), s. 20.
- Drożdź A., *Postawa potoczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 5/332 (2000), s. 21.
- Drożdź A., *Postawa obdzierania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 6/333 (2000), s. 20.
- Drożdź A., *Postawa porywczosci*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 7/334 (2000), s. 20.
- Drożdź A., *Postawa z uśmiechem*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 8/335 (2000), s. 20.
- Drożdź A., *Postawa dyspozycyjności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 9/336 (2000), s. 21.
- Drożdź A., *Postawa wywiadowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 10/337 (2000), s. 20.
- Drożdź A., *Pułapka trzeźwości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 11/338 (2000), s. 21.
- Drożdź A., *Postawa wyścigowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 12/339 (2000), s. 17.
- Drożdź A., *Postawa emigracji*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 13/340 (2000), s. 16.
- Drożdź A., *Postawa belkotliwa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 14/341 (2000), s. 16.
- Drożdź A., *Postawa wybaczenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 15/342 (2000), s. 16.
- Drożdź A., *Postawa pogłębienia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 16/343 (2000), s. 16.
- Drożdź A., *Postawa przyjmowania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 17/344 (2000), s. 17.
- Drożdź A., *Postawa niepoświęteczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 18/345 (2000), s. 17.

- Drożdż A., *Postawa pokojowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 19/346 (2000), s. 17.
- Drożdż A., *Postawa nie-połowiczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 20/347 (2000), s. 17.
- Drożdż A., *Postawa nietuzinkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 22/349 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa sieciowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 24/351 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa wierności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 27/354 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa wakacyjna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 29/356 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa budowlana*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 31/358 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa wierności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 33/360 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *W postawie „na deszczu”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 35/362 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa „w pogodzie dla bogaczy”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 37/364 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa domowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 39/366 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa młodości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 41/368 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa wolności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 43/370 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa nierezerwowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 45/372 (2000), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa niezalotwiania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 49/376 (2000), s. 19.
- Drożdż A., *Postawa „na progu”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 4/384 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa „nowej ery”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 6/386 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa fascynacji sobą*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 8/388 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa z wyobraźnią*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 10/390 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa „niebraterska”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 18/398 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa zamieszania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 22/402 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa wyrozumiałości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 24/404 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa wierności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 26/406 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa wyprzedzającej życzliwości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 29/409 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa w arce*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 31/411 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa letnia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 33/413 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa ateistyczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 35/415 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa ozdobna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 37/417 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa gniewna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 39/419 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa słabości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 41/421 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa nowofeudalna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 43/423 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa milczenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 46/426 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa światopoglądowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 48/428 (2001), s. 16.
- Drożdż A., *Postawa tłumna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 50/430 (2001), s. 16.

- Drożdż A., *Postawa nowego kołędowania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 2/434 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa prawości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 4/436 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa zmrożenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 6/438 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa kradzieży*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 8/440 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa niebiznesowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 10/442 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa towarzyska*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 12/444 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa barowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 17/449 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa faresowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 19/451 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa Chindogu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 21/453 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa nęcąca*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 24/456 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa uśpiania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 26/458 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa z uśmiechem*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 28/460 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa niewiary*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 30/462 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa brzydka*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 32/462 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa cichości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 34/466 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa kontrastowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 36/468 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa z wyszukiwarką*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 38/470 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa wierności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 40/472 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa sądowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 43/475 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa tępoty*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 45/477 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa zgrana*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 47/479 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa cichości*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 50/482 (2002), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa kontrastowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 2/486 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa samobawienia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 4/488 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa korekcyjna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 6/490 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa samobawienia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 9/443 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa „bez łaski”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 11/495 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa żerowania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 13/497 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa zaskarbiona*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 18/502 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa dyskomfortu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 20/504 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa reakcyjna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 24/508 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa stronicza*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 26/510 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa mody*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 27/511 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa protestu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 30/514 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa lodówkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 32/516 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa wywiadówkowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 36/520 (2003), s. 23.
- Drożdż A., *Postawa kryzysowa*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 38/522 (2003), s. 23.

- Drożdź A., *Postawa nagłośniona*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 42/526 (2003), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa próżnowania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 45/529 (2003), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa w płomieniach*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 47/531 (2003), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa przywiązania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 51-52/535-536 (2003), s. 31.
- Drożdź A., *Postawa wołania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 2/538 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa zabawy*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 5/541 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa ekscytująca*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 7/543 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa mroczna*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 9/545 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa bezwzględności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 12/548 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa świętowania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 15/551 (2004), s. 27.
- Drożdź A., *Postawa dumki*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 17/553 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa banalizacji*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 19/555 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa z intencją*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 24/560 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa mijania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 26/562 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa naiwności*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 28/564 (2004), s. III.
- Drożdź A., *Postawa z twarzą*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 30/566 (2004), s. 23.
- Drożdź A., *Postawa z rumieńcem*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 32/568 (2004), s. III.
- Drożdź A., *Postawa w „złej wierze”*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 34/560 (2004), s. III.
- Drożdź A., *Postawa z twarzą*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 42/578 (2004), s. III.
- Drożdź A., *Postawa z duszą na ramieniu*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 44/580 (2004), s. III.
- Drożdź A., *Postawa jak głaz*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 46/582 (2004), s. III.
- Drożdź A., *Postawa chodzenia*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 48/584 (2004), s. III.
- Drożdź A., *Postawa bez głowy*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 50/586 (2004), s. III.
- Drożdź A., *Postawa narzekania*, „Tarnowski Gość Niedzielny” 52/588 (2004), s. III.

Ks. Wojciech Surmiak
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

WYKAZ DOKTORATÓW OBRONIONYCH POD KIERUNKIEM KS. PROF. DR. HAB. ALOJZEGO DROŹDŹA

Ks. prof. dr hab. Alojzy Drożdż wypromował 16 doktorów nauk teologicznych. Jako promotor występował: pięciokrotnie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (1 obrona odbyła się jeszcze w murach Papieskiej Akademii Teologicznej), również pięciokrotnie na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz sześciokrotnie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Niniejszy wykaz został opracowany dzięki uprzejmości Pracowników Dziekanatów – Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Pracowników Archiwów – Archiwum Uniwersyteckiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Lp.	Imię i nazwisko	Temat rozprawy	Jednostka nadająca stopień	Data nadania stopnia
1.	s. dr Aleksandra Huf	Trynitarny wymiar duchowości według św. Arnolda Janssena	Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie Wydział Teologiczny	24.09.2004
2.	ks. dr Adam Kardys	Małżeństwo i rodzina w Afryce w świetle <i>Familiaris consortio</i> . Studium teologiczno-moralne	Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny	14.01.2005

3.	dr Małgorzata Wyżlic	Model rodziny w telenowelach Dellii Fiallo (na podstawie scenariuszy filmowych)	Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Wydział Teologii	23.05.2005
4.	ks. dr Stanisław Kuboń	Absorpcja wstydu przez miłość w małżeństwie na podstawie ka- techez środowych Jana Pawła II	Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Wydział Teologii	23.06.2005
5.	ks. dr Jan Główczyk	Koncepcja chrześcijańskiego wychowania moralnego we- dług Josepha Colomba	Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Wydział Teologii	21.02.2006
6.	ks. dr Grzegorz Trąbka	Koncepcja rodziny w naucza- niu biskupów amerykańskich zawarta w <i>Origins CNS</i> Documentary Service (1981–2004)	Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Wydział Teologii	03.10.2006
7.	ks. dr Ryszard Skowronek	Komplementarność ideałów mo- ralnych w utworach dramatycz- nych i nauczaniu Karola Wojtyły	Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny	25.05.2007
8.	ks. dr Bernard Rak	Eucharystia źródłem chrześci- jańskiej nadziei na podstawie encykliki <i>Ecclesia de Eucharistia</i> i adhortacji apostolskiej <i>Ecclesia in Europa</i> Jana Pawła II	Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny	05.06.2007
9.	dr Grażyna Potępa	Cnoty teologalne w pismach Thomasa Mertona	Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny	19.02.2008
10.	ks. dr Krzysztof Bąk	Pomoc Caritas Archidiecezji Katowickiej ludziom potrzebującym i po- szkodowanym w katastro- fach na Śląsku	Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydział Teologiczny	26.09.2008
11.	ks. dr Piotr Kurzela	Koncepcja moralności rodzin- nej i małżeńskiej w programach duszpasterskich w latach 1989–2006	Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydział Teologiczny	24.04.2009

12.	dr Sara Bezner	Norma personalistyczna w dramatach Karola Wojtyły	Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydział Teologiczny	28.10.2010
13.	dr Joanna Płońska	Rodzina miejscem kształtowania dojrzałej osobowości na podsta- wie „Wychowawcy” (1993–2004)	Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II Wydział Teologii	22.06.2010
14.	ks. dr Wiesław Pieja	Moralna ocena obojętności religijnej	Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydział Teologiczny	21.06.2011
15.	ks. dr Robert Niedziela	Współczesne problemy życia rodzinnego i ich ocena teolo- gicznomoralna (na podstawie kwartalnika „Sprawy Rodziny” w latach 2000–2010)	Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny	18.11.2014
16.	ks. dr Łukasz Figura	Obowiązek obrony Krzyża. Studium teologicznomoralne	Uniwersytet Śląski w Katowicach Wydział Teologiczny	14.03.2017

I

CZŁOWIEK BOGU

CZŁOWIEK BOGU. WPROWADZENIE¹

W życiu spotykamy różnych ludzi, różne sytuacje, różne style działania i różne intencje tych działań. Obserwując życie wokół siebie, możemy łatwo zauważyć, że tym, co ludzi odróżnia, jest moralność. Łatwo odróżnić człowieka szlachetnego od człowieka niegodziwego. Człowiek wiarygodny jest przeciwieństwem człowieka, którego nie darzymy zaufaniem. Oszust jest zaprzeczeniem człowieka uczciwego i prawego. Tego rodzaju opozycje można mnożyć. Między nimi występuje mnóstwo typów pośrednich.

Powstają zatem dwa zasadnicze pytania: jakie wzorce moralne winien człowiek naśladować, aby stawać się coraz bardziej człowiekiem? I pytanie drugie: co wyróżnia moralność chrześcijańską?

Odpowiedź na obydwa pytania prowadzi do Osoby Jezusa Chrystusa. W Nim bowiem wypełnia się ludzka doskonałość i chrześcijańska pełnia. Zarówno drogą, jak i treścią owej doskonałości i pełni jest naśladowanie Chrystusa, pójście za Nim. Z tego powodu encyklika *Veritatis splendor* mówi, że „naśladowanie Chrystusa jest pierwotnym i najgłębszym fundamentem moralności”². Naśladowanie to nie polega jedynie na słuchaniu nauki i na posłusznym przyjmowaniu przykazań: „Oznacza ono coś bardziej radykalnego: *przyłgnięcie do osoby samego Jezusa*, uczestnicząc w Jego życiu i przeznaczeniu, udział w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca. Naśladując przez wiarę Tego, który jest Mądrością wcieloną, uczeń Jezusa staje się naprawdę *uczniem Boga* (por. J 6,45). Jezus bowiem jest światłością świata, światłem życia (por. J 8,12); jest pasterzem, który prowadzi i karmi owce (por. J 10,11-16); jest drogą, prawdą i życiem (por. J 14,6), jest Tym, który prowadzi do Ojca, tak że zobaczyć Jego Syna znaczy zobaczyć Ojca (por. J 14,6-10). Dlatego naśladować Syna, «obraz Boga niewidzialnego» (por. Kol 1,15), znaczy naśladować Ojca. *Jezus domaga się, by Go naśladować i iść za Nim drogą miłości, która oddaje się bez reszty braciom dla miłości Boga*”³. Coś podobnego mówi św. Hipolit (II w): „On, Chrystus, nawracał człowieka z drogi nieposłuszeństwa, nie biorąc go przemocą, lecz zwracając się do jego dobrej woli, w pełnym poszanowaniu jego wolności [...]. Wiemy też, że prawdziwe jest Jego człowieczeństwo, bo inaczej na próżno by nam nakazywał naśladowanie Go jako naszego mistrza i nauczyciela. Bo gdyby nie był On do nas

¹ Wprowadzenie jest przedrukiem z książki: *Człowiek Bogu. Teologia moralna szczegółowa. Część I*, Tarnów 2000, s. 13-16.

² Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993) [dalej: VS], nr 19.

³ VS 19-20.

podobny, to dlaczego, będąc sprawiedliwym i dobrym, miałby mnie, słabemu od urodzenia, nakazywać, abym postępował tak jak On? Abyśmy Go nie uważali za różnego od nas, ponosił trudy, zaznał głodu, dozwolił, aby Mu dokuczało pragnienie, zażywał snu, poddał się śmierci; na koniec ukazał się zmartwychwstały. Pierwszy przeszedł tę drogę w swym ludzkim ciele dla ciebie, abys ty nie upadł na duchu w przeciwnościach, lecz chlubił się ze swego człowieczeństwa i również wyczekiwał tego, co Bóg w Nim ukazał⁴.

Dlatego idea naśladowania staje się jedną z idei przewodnich (obok idei powołania i nawrócenia) chrześcijańskiej teologii moralnej: określa ona zasadnicze odniesienia moralności. Należy tu relacja człowieka do Boga, do innych osób i do świata rzeczy. Ta trójrelacyjność moralności rodzi wiele problemów szczegółowych, skupionych wokół praw i obowiązków „człowieka wobec Boga”, „człowieka wobec człowieka” i „człowieka wobec świata”. Jakkolwiek byśmy jednak ujmowali moralność w ramach teologii moralnej, wcześniej czy później będziemy musieli skonfrontować się z przykazaniem miłości Boga i człowieka. Trafnie to zagadnienie ujął św. Augustyn, który pisał: „Przyszedł sam Pan, nauczyciel miłości pełen, wypełnić na ziemi swoje słowo i pouczył nas, że w podwójnym przykazaniu miłości zawarta jest cała nauka Prawa i proroków.

Rozważmy wspólnie, na czym ono polega. Powinno wam być tak znane, by nigdy nie było wymazane z waszych serc i by tkwiło w waszej świadomości nie tylko wtedy, gdy wam o nim przypominamy. A więc pamiętajcie stale o tym, że mamy miłować Boga i bliźniego: Boga całym sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem, a bliźniego jak siebie samego.

O tym trzeba pamiętać, to rozważyć, tego się trzymać, to czynić i wypełniać. Miłość Boga jest pierwszą w dziedzinie przykazania, a miłość bliźniego pierwszą w porządku wykonania⁵.

Człowiek, ciesząc się z faktu „bycia stworzeniem”, nie potrafi o własnych siłach (nie jest samowystarczalny i należy wykluczyć idee o samozbawieniu ziemskim czy pozaziemskim) naśladować i przeżywać miłości Chrystusa. Staje się zdolny do takiej miłości jedynie mocą udzielonego mu daru. Jest to dar osobowego zbawienia ofiarowanego człowiekowi przez Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego, który wpisuje się także w sferę ludzkiego poznania, ludzkiej wolności i całego życia moralnego.

W historii teologii moralnej łączono ideę naśladowania Chrystusa z koniecznością zachowywania przykazań. W jej nauczaniu przedstawiono przykazania jako „znaki”, „wskazówki” czy – jak mówiono – „ślady, jakie zostawił ludziom Bóg, aby łatwiej było im do Niego powrócić”⁶. Ów teotropizm, czyli „postępowanie po śladach Boga”, jest równocześnie darem i zadaniem człowieka. Jest on również wyrazem podwójnej miłości, zawartej w głównym przykazaniu miłości

⁴ Św. Hipolit, *Odparcie wszelkich herezji*, 10, 33-34.

⁵ Św. Augustyn, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 17, 7-9.

⁶ A. Chronowski, *Kazania i egzorty*, Lwów 1789, s. 24.

Boga i ludzi. Encyklika *Veritatis splendor*, mając to na uwadze, przywołuje myśl św. Augustyna sformułowaną w postaci pytania i odpowiedzi: „Czy to miłość sprawia, że przestrzegamy przykazań, czy raczej ich przestrzeganie rodzi miłość? [...] Któż może mieć wątpliwości, że to miłość poprzedza zachowywanie przykazań? Kto bowiem nie miłuje, pozbawiony jest motywacji do ich przestrzegania!”⁷. Tak więc przykazania nie są tylko zbiorem „nakazów i zakazów”, ale czymś, co kryje w sobie wartości. W przykazaniu, w normie moralnej zawarta jest zawsze wartość. Wartością najwyższą jest Bóg, wartością jest świętość, dobre imię. Eucharystia niedzielna, czas wolny dla godziwego wypoczynku, wartością jest rodzicielstwo, macierzyństwo, ojcostwo, dziecko, małżeństwo; istnieją także wartości służące ludzkiemu rozwojowi, takie jak – na przykład – dobra praca, sprawiedliwe wynagradzana, prawda, dom rodzinny itp. Niezachowywanie przykazań jest zatem nie tylko przekroczeniem jakiejś normy (nakazu czy zakazu). Zawsze za owym przekroczeniem kryje się destrukcja konkretnej wartości (jednej lub więcej). I odwrotnie – zachowywanie przykazań jest włączone w proces rozwoju człowieka i wartości, które służą temu rozwojowi.

Przykazania niewątpliwie przenikają całą strukturę życia moralnego człowieka. Ich celem „jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego poprzez zabezpieczenie jego dóbr”⁸. Przyjęcie, „uwewnętrznienie”, włączenie przykazań w nieustanną formację ludzkiego sumienia stanowi zatem podstawowy warunek naśladowania Chrystusa. Jednocześnie jest sprawdzianem miłości Boga i bliźniego. Przykazania „są pierwszym, niezbędnym etapem drogi do wolności, jej początkiem. Pierwsza wolność – pisze św. Augustyn – polega na niepopelnianiu przestępstw [...], takich jak zabójstwo, cudzołóstwo, rozpusta, kradzież, oszustwo, świętokradztwo i tym podobne. Gdy człowiek zaczyna unikać tych przestępstw (a nie powinien ich popełniać żaden chrześcijanin), zaczyna podnosić wzrok ku wolności, ale jest to dopiero początek wolności, a nie doskonała wolność”⁹. Przykazania związane z ideą naśladowania Chrystusa nie mają charakteru represyjnego. Ukazują bowiem kierunek, w jakim człowiek może podążać, ale nie musi. Są bowiem ważnym wzorcem moralnego postępowania dla ludzi wolnych, pragnących uzyskać pełnię swego „człowieczeństwa w Chrystusie”.

⁷ VS 22.

⁸ VS 13.

⁹ Tamże.

Gabriel Witaszek CSsR
Accademia Alfonsiana, Roma

IL DECALOGO IERI E OGGI UNA VIA PER VIVERE NELLA LIBERTÀ

Il Decalogo è una guida della nostra cultura e tale resterà per sempre anche per il futuro. Per usare un'immagine suggestiva del Salmo 119, 105 esso è stato “*lampada per i miei passi*” nel cammino della storia. La situazione attuale si caratterizza per la complessità dei problemi, tra i quali spicca il pluralismo culturale, religioso ed etico. In questo contesto, il Decalogo può assumere un ruolo critico nei confronti degli idoli del nostro tempo e servire come indicazione di un percorso etico per vivere nella libertà, davanti a Dio, insieme con gli altri, nel mondo e nella storia.

1. Decalogo come indicazione di un percorso etico

Nell'esodo del popolo eletto dalla schiavitù in Egitto, Dio si è legato ad un impegno per la liberazione di Israele e il popolo, da parte sua, ha reagito con le dieci grandi risposte al Dio alleato¹. La liberazione del popolo si conclude presso il monte Sinai, nella cornice di una grandiosa teofania (*Es* 19, 16-25), con la stipulazione dell'alleanza tra Dio e Israele, sulla base delle dieci parole che Egli ha proclamato al popolo (*Es* 20, 1-21). Quanti sono stati liberati sono chiamati a vivere insieme nella libertà, davanti a Dio. Le condizioni per permanere nello stato di libertà, che è il dono dell'esodo, sono la fedeltà a Dio come unico Signore e la solidarietà con gli altri membri dell'alleanza, in un rapporto di amore reciproco. La risposta dell'uomo all'iniziativa di Dio si esprime mediante il comportamento morale, in una logica di fede, come scrive A. Cozzi: “La rivelazione si realizza nella fede, il donarsi di Dio si compie nella risposta dell'uomo che dà senso alla sua vita [...]”².

Nelle dieci parole sono stati scritti i valori fondanti della vita che devono essere osservati con lo spirito e con il cuore. La parola è un mezzo di apertura all'altro

¹ Cfr. J. L. Ska, *Introduzione alla Letteratura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, EDB, Bologna 2000, 61-64. Il termine Decalogo vuol dire le dieci parole.

² A. Cozzi, “Il fondamento cristologico del cristianesimo come stile. Ovvero la mediazione senza dono del “traghetatore” Gesù”, in *Teologia* 32 (2007) 312.

e a Dio, uno strumento di conoscenza e di scambio, indispensabile sia nella sfera umana che in quella ecclesiale ed ecumenica. Dio Padre crea per mezzo della sua parola e il suo Figlio Gesù è la Parola fatta carne. Dio si comunica con queste dieci parole, e aspetta la nostra risposta dialogica che è la comunicazione di una verità. La comunicazione si realizza per il piacere di parlare e per il bene concreto che si trasmette a coloro a cui si vuol bene. È un bene che non consiste in cose materiali, ma nelle persone stesse che si donano scambievolmente nel dialogo (EG, 142). Nell'udienza del mercoledì (20 giugno 2018), Papa Francesco ha detto: “La parola è il mezzo principale della relazione come dialogo³”.

Le dieci parole del Decalogo sono parole trascendenti, ma non arcaiche e ricoperte della polvere del tempo. Ciò che è legato al proprio tempo è destinato a perire, la forza spirituale invece perdura. La forza di provocazione dei comandamenti resta intatta. I comandamenti non sono soltanto le leggi fondamentali della religione cristiana, bensì dieci affermazioni ben concepite sulle quali tutti gli uomini non possono non concordare, indipendentemente dal loro luogo di provenienza o tradizione, o conoscenza o meno dei comandamenti stessi. Essi non cancellano la libertà dell'uomo, anzi la esaltano, ponendola al centro delle sue decisioni personali⁴.

Nell'omelia tenuta presso il Monastero di Santa Caterina sul Monte Sinai, Giovanni Paolo II ha detto: “[...] i dieci Comandamenti non sono l'impostazione arbitraria di un Signore tirannico. Essi sono stati scritti nella pietra, ma anzitutto furono iscritti nel cuore dell'uomo come legge morale universale, valida in ogni tempo e in ogni luogo. Oggi, come sempre, le dieci Parole della Legge forniscono l'unica base autentica per la vita degli individui, della società e delle nazioni; oggi come sempre, esse sono l'unico futuro della famiglia umana. Salvano l'uomo dalla forza distruttiva dell'egoismo, dell'odio e della menzogna. Evidenziano tutte le false divinità che lo riducono in schiavitù⁵”.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma che i comandamenti del Decalogo sono l'espressione dei precetti fondamentali della legge naturale, iscritta nel cuore

³ Papa Francesco ha tenuto un ciclo di catechesi sul tema dei comandamenti della legge di Dio durante l'Udienza Generale di mercoledì dal 13 giugno fino al 28 novembre 2018. Cfr. Papa Francesco, *Le dieci parole. Catechesi sui comandamenti*, Prefazione di Fabio Rosini, Per i testi del Papa Libreria Editrice Vaticana 2019, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2019, 5-127. La parola di Dio si rivela anche nell'esperienza mistica che consente all'uomo di venir coinvolto nella potente intimità di Dio, di vivere un'esperienza di comunione, di poter aprire una via di dialogo con Lui (*Gen* 15, 12). Cfr. G. Witaszek, “La comunicazione della testimonianza. Gli orizzonti della nuova evangelizzazione”, in *StMor* 49/2 (2011) 383: “[...] l'uomo come immagine di Dio ha carattere dialogico che crea la relazione tra gli uomini. Ogni dialogo autentico ha in sé la forza del cambiamento ed è il luogo di crescita degli uomini”.

⁴ S. Mazza, “La legge di Dio non elimina la libertà dell'uomo”, in *L'Avvenire* 28 aprile 2006, 19.

⁵ Giovanni Paolo II, “Omelia presso il Monastero di S. Caterina al Monte Sinai (26 febbraio 2000)”, in *L'Osservatore Romano*, 27-28 febbraio 2000, 6-7.

di ogni uomo⁶: “[...] i dieci Comandamenti appartengono alla Rivelazione di Dio. Al tempo stesso ci insegnano la vera umanità dell’uomo. Mettono in luce i doveri essenziali e quindi, indirettamente, i diritti fondamentali inerenti alla natura della persona umana. Il Decalogo contiene quindi un’espressione privilegiata della «legge naturale»” (CCC, 2070). E il card. Ravasi scrive: “Il Decalogo è la sintesi della morale naturale, cioè dell’essere uomini, della nostra coscienza e delle nostre relazioni personali e sociali”⁷.

2. La verità *creaturale* dei propri limiti

Il punto decisivo dell’inizio della storia d’Israele è costituito dalla sua liberazione dalla schiavitù dell’Egitto: “*Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d’Egitto, dalla condizione di schiavitù*” (Es 20, 2). Con queste parole si manifesta Dio che interviene a favore del suo popolo. Dio, liberando il popolo d’Israele dalla schiavitù in Egitto, si è vincolato ad un impegno salvifico e il popolo ha reagito con le dieci grandi risposte del Decalogo. Quanti sono stati liberati, sono chiamati a vivere insieme, in libertà, davanti a Dio. Le condizioni per permanere nello stato di libertà sono la fedeltà a Dio come unico Signore e la solidarietà con gli altri membri dell’alleanza in un rapporto di amore reciproco. La risposta dell’uomo all’iniziativa di Dio si esprime mediante il comportamento morale, in un’ottica di fede.

I comandamenti del Decalogo non cancellano la libertà dell’uomo, anzi la esaltano, ponendola al centro delle decisioni personali. Dire infatti che una strada non è da prendere lascia all’uomo piena libertà di scegliere la strada che vuole. Se Dio invece dicesse all’uomo “*Prendi questa strada*” gliene indicherebbe lui una e l’uomo dovrebbe seguire solo quella, non avrebbe quindi libertà di scelta. Il comando che a prima vista sembra oppressivo è, in realtà, liberante.

Nell’Eden, Dio piantò un giardino, vi mise l’uomo dicendogli: tutto è a tua disposizione, puoi mangiare di ogni albero del giardino, ma ce n’è uno che

⁶ I Padri della Chiesa concordano sul fatto che la legge data a Mosè con i dieci Comandamenti va identificata con la legge naturale, cfr. Tommaso D’Aquino, *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 14, a. 12, ad 3; STh., I-II, q. 100, a. 3; Agostino di Ippona, *Enarratio in Psalmo LVII*, 1: CCSL XXXIX, 708, 12; XXXVI, 673; Cf. M. G. Grimaldos, “El camino del Decálogo, in *Religión y Cultura*”, LIII (2007) 591-594. Sant’Ireneo scrive che: “[...] fin dalle origini Dio aveva radicato nel cuore degli uomini i precetti della legge naturale. Poi si limitò a richiami alla loro mente. Fu il Decalogo”, Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, IV, 15, 1: SC 100, 548 (traduzione italiana: *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981).

⁷ G. Ravasi, *I Comandamenti*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 40. Cfr. Commissione Teologica Internazionale, “Legge naturale ed etica universale. Alla ricerca di un’etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale”, in *Il Regno – Documenti* 17/2009, 542; cfr. K. Gölsler, “Emergenza rifiuti e responsabilità per il creato. Riflessioni etico-teologiche”, in *Bioetica e Cultura* XVII (2008)1, 84-87.

è velenoso (*Gen 2, 16-17: 3, 4-5*); quello della conoscenza del bene e del male non lo devi mangiare perché fa morire. Di tutto il resto puoi mangiare tranquillamente, compreso dell'albero della vita e vivrai per sempre. È una indicazione importante per dire “*non voglio che tu muoia*”. È utilissimo aver presente ciò che è nocivo; tranne questo, hai la scelta di tutto il resto del giardino, tutto è fatto per te.

Il divieto è un *limite creaturale*: siccome siamo creature abbiamo delle barriere ed è giusto riconoscere il proprio limite. Adamo non ha accettato il limite, ha voluto mettere le mani sull'unico frutto proibito, ha voluto diventar lui l'arbitro del bene e del male, della vita e della morte. Mangiare dell'albero della conoscenza del bene e del male vuol dire pretendere di stabilire noi il bene e il male. L'immagine del frutto proibito è il limite che l'uomo non accetta e che pretende di superare, ma in questa pretesa si rovina perché, mangiando il frutto velenoso, si avvelena. Pretendendo di essere l'arbitro di ogni cosa, l'uomo si rovina e da questa diffidenza nei confronti di Dio nasce ogni altro peccato. Ogni volta che abbiamo un pensiero del genere noi siamo perfettamente consapevoli del peccato originale e lo stiamo ricommettendo.

La prima parola del Decalogo che Dio pronuncia è la richiesta di essere l'unico Dio per Israele: “*non avrai altri dèi di fronte a me*” (*Es 20, 3*). Questa formulazione, usata per definire la relazione tra Dio e Israele, è poi confluita, ai nostri giorni, in alcuni trattati internazionali. L'imperativo del primo comandamento è riferito come l'indicativo storico “*non avrai altri dèi*”. Dio, che è intervenuto a favore di Israele, liberandolo con “*mano potente e braccio teso*” (*Dt 5, 15*), gli offre tutta la sua potenza per liberarsi dal potere degli “*altri dèi*”. Quando Israele avrà sperimentato che l'autorità di Dio è signoria, grazia e amore, l'esistenza degli “*altri dèi*” non costituirà più un pericolo per lui. Solo con il passare dei secoli, Israele arriverà a comprendere e ad ammettere che il suo Dio è il Dio unico, e che “*Gli idoli delle genti sono argento e oro, opera delle mani dell'uomo*” (*Sal 115, 4*). Quel giorno Dio potrà proclamare con forza: “*Io sono il Signore e non v'è alcun altro; fuori di me non c'è dio [...]*” (*Is 45, 5*); “*Io sono il primo e io l'ultimo; fuori di me non vi sono dèi. Chi è come me? [...]: C'è forse un dio fuori di me o una Roccia che io non conosca?*” (*Is 44, 6b-8*).

La condizione di appartenenza esclusiva del popolo nei confronti a Dio comporta la definizione di numerosi limiti: “*Guardati bene dal far alleanza con gli abitanti del paese nel quale stai per entrare, perché ciò non diventi una trappola in mezzo a te*” (*Es 34, 12*). Essi serviranno a salvaguardare il Dio tre volte Santo e quel “*regno di sacerdoti e nazione santa*” in cui l'alleanza divina trasforma Israele.

Un giorno Gesù incontra un uomo che gli chiede come poter ereditare la vita eterna (*Mc 10,17-21*); Gesù risponde citando una parte del Decalogo: “*Tu conosci i comandamenti: Non uccidere, non commettere adulterio, non rubare, non dire falsa testimonianza, non frodare, onora il padre e la madre*” (*Mc 10, 19*). È un processo pedagogico, con cui Gesù vuol guidare verso un luogo preciso.

Quell'uomo non ha la vita piena, è alla ricerca e dice: "*Maestro, tutte queste cose le ho osservate fin dalla mia giovinezza*" (Mc 10, 20). L'uomo del Vangelo si domanda "[...]" sul senso radicale del suo agire in ordine alla questione della vita. Si tratta di una domanda fondamentale, che sta al cuore di ogni azione umana, nel segreto più intimo della nostra libertà. Non è semplicemente una domanda che riguarda l'azione, ma più profondamente ciò che costituisce l'identità autentica del sé che agisce"⁸.

Si passa dalla giovinezza alla maturità quando si comincia ad accettare i propri limiti, limiti che, nel corso della storia, soprattutto di quella più vicina a noi, l'uomo ha spesso rifiutato, con conseguenze tragiche. Si diventa adulti quando ci si relativizza, si prende coscienza di "*quello che manca*" (Mc 10, 21), si acquista il senso del limite. L'uomo è costretto a riconoscere che tutto quello che può fare non supera un limite, non va oltre un margine; egli doveva arrivare alla soglia di un baratro, in cui si apre la possibilità di smettere di vivere di se stessi, delle proprie opere, dei propri beni e, proprio perché manca la vita piena, lasciar tutto per seguire il Signore. A ben vedere, nell'invito finale di Gesù, immenso, meraviglioso, non c'è la proposta della povertà, ma della ricchezza, quella vera: "*Una cosa sola ti manca: va', vendi quello che hai e dallo ai poveri, e avrai un tesoro in cielo; e vieni! Seguimi!*" (Mc 10, 21). Gesù non offre surrogati, ma vita vera, amore vero, libertà vera, poiché non è venuto per abolire la legge o i profeti ma per dare compimento.

3. Camminare nella libertà del Signore

Il donarsi di Dio si compie nella risposta dell'uomo che dà senso alla sua vita. La dignità che le persone possiedono in quanto esseri relazionali, le abilità a cercare un giusto rapporto con Dio. Ciò comporta fra le persone una dinamica dei rapporti di responsabilità comune, di rispetto dell'altro e della continua ricerca di un equilibrio non solo fra i sessi, ma anche fra la persona e la comunità, fra i valori individuali e quelli sociali⁹. L'uomo ha in sé delle caratteristiche che gli pongono importanti implicazioni morali. Come creatura dotata di intelletto, deve vivere il progetto di Dio e cercare di discernere la Sua volontà per poter agire giustamente. La conoscenza e il discernimento fanno parte del dono di Dio. A motivo della libertà che gli è data l'uomo è chiamato al discernimento morale, alla scelta e alla decisione. La libertà morale data all'uomo non si riduce a un semplice auto-regolamento o auto-determinazione, ma trova il suo punto di riferimento in

⁸ S. Zamboni, "*Etsi Amor daretur. La profezia dell'agape in una società narcisista*", in PATH, vol. 17 (2018) 2, 254.

⁹ D. L. Schindler, *The Generosity of Creation*, Humanum Academic Press, Washington 2019, 65-78.

Dio stesso che ha stipulato l'alleanza con il popolo d'Israele. Essa implica la capacità e il dovere di decidere e la responsabilità delle azioni (*Gen 2*), il che implica responsabilità, impegno di gestione e amministrazione. Anche all'uomo compete il compito di formare in modo creativo il mondo fatto da Dio.

La libertà dell'uomo si realizza mediante l'unione con un'altra libertà donata. La presenza dell'altro è vissuta come una chiamata alla libertà, non come un limite della stessa. L'incontro con l'altra persona, fonte della propria libertà, è riportata nel testo della Genesi, con il riferimento al binomio uomo – donna (*Gen 2, 18-24*)¹⁰. Ivi, il fine stesso della libertà viene caratterizzato come consegna necessaria per essere una sola carne. È il requisito necessario per formare una comunione di persone. La verità che guida la libertà umana è una chiamata alla comunione. La libertà dà senso alla vita, anticipando un epilogo che non è a disposizione di nessuno, ma trae origine da se stesso.

Dio dona totalmente e gratuitamente, sottraendosi come “*complice*” nel suo dono radicale, per dare all'uomo la possibilità di una risposta libera. Egli è l'origine della sua libertà, in quanto si sottrae alla sua presa. Il senso del dono trova la sua risposta solo all'interno di un riconoscimento da parte dell'altro e non nella relazione soggetto-oggetto. Il significato sta nell'aprirsi alla libertà attraverso i gesti spontanei e incondizionati dell'altro. Il senso è dato dalla dinamica del riconoscimento dialogico interpersonale. In questa prospettiva, Dio stesso è una promessa rivolta alla libertà dell'uomo, il possibile fondamento del riconoscimento incondizionato della creatura da parte del Creatore. L'uomo in quanto creatura è libertà convocata, chiamata ad essere sé stessa nel rivolgersi a Dio, mediante il dialogo della relazione creaturale. La libertà ha un senso vero, autentico, solo se può anticipare, nei suoi gesti, il riconoscimento incondizionato di una libertà assoluta. Tutto ciò è affidato alla libertà umana perché lo realizzi nella storia e così lo comunichi¹¹.

Il Documento della Pontificia Commissione Biblica sottolinea lo stretto collegamento tra i doni che vengono offerti da Dio all'uomo e il comportamento retto di quest'ultimo e mostra quali sono le conseguenze di un adeguato agire umano nell'accoglienza e nell'amministrazione di questi doni di Dio¹². Dio prende l'iniziativa e chiede all'uomo di vivere in comunione con Lui: le singole norme morali, le disposizioni e le proibizioni vanno sempre contestualizzate nel dono di Dio che si comunica e chiede la risposta dell'uomo.

Le dieci parole si presentano come un vademecum per vivere in pienezza la nostra esperienza umana, secondo la volontà di Dio. Non sono un peso, no, sono

¹⁰ G. Witaszek, *La famiglia l'istituzione divina fondata sul matrimonio. Dono divino e risposta umana* (Saggi per il nostro tempo 24), Lateran University Press e Editiones Academiae Alfonsinae, Città del Vaticano 2013, 23-48.

¹¹ A. Cozzi, “Il fondamento cristologico del cristianesimo come stile. Ovvero la mediazione senza dono del “traghetatore Gesù”, 319.

¹² Documento Della Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Pontificia Commissione Biblica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.

una via che ci viene offerta affinché possiamo continuare a camminare nella libertà che il Signore ci ha donato. Nel Deuteronomio, Mosè aveva detto a Israele: *“Ora, Israele, che cosa ti chiede il Signore, tuo Dio, se non che [...] che tu osservi i comandi del Signore e le sue leggi, che oggi ti do per il tuo bene?”* (Dt 10, 12-13).

Il Decalogo è una carta dei diritti dell’uomo, ma dà anche a questi diritti la loro vera dimensione, dato che li fonda in Dio. Pone l’uomo nel luogo suo proprio dentro l’universo. Grazie alla sua struttura e al suo contenuto, il Decalogo unisce intimamente tra loro i comandi della prima e della seconda tavola. È impossibile scindere i diritti di Dio (i primi tre comandamenti) dai diritti dell’uomo (gli ultimi sette comandamenti). L’amore di Dio e l’amore del prossimo si associano intimamente nel Decalogo che afferma con chiarezza che l’uomo, incontrandosi con il suo prossimo, deve rispettarne i diritti fondamentali. Quest’incontro riceve tuttavia la sua vera dimensione nell’unione stabilita previamente dall’uomo con il suo Dio.

Le proibizioni della seconda tavola, che tutelano gelosamente i diritti del prossimo, devono poi il loro carattere assoluto all’unione intima col primo comandamento, del quale sono espressioni privilegiate. Dio stesso induce Israele a rispettare i diritti del prossimo. Israele non può disporre del prossimo, così come non può disporre neppure di Dio, dato che Dio si schiera sempre dalla parte della difesa dei diritti dell’uomo. Il servizio di Dio si traduce in concreto in servizio al prossimo. Dio non tollera le ingiustizie tra gli uomini. Non rispettare le esigenze della giustizia è praticamente lo stesso che rifiutare Dio stesso: questa è la strana rivelazione che fa Dio. Giacché il tuo prossimo, come te, è fatto a mia immagine e deve rispondere liberamente alla mia chiamata, tu devi rispettare i suoi diritti, perché esso possa compiere la sua vocazione e avvicinarsi liberamente a Me: *“Chi sparge il sangue dell’uomo, dall’uomo il suo sangue sarà sparso, perché a immagine di Dio è stato fatto l’uomo”* (Gen 9, 6).

Nel Decalogo, sotto la forma apparente di proibizioni minacciose, di condizionamenti socioculturali, si delinea il progetto di un’umanità morale e religiosa che riconosce il mistero divino senza volerlo piegare a proprio uso e consumo, un’umanità che rispetta e onora il trascendente, che scopre Dio come persona, che nella società s’impegna a favore della vita, del matrimonio e della famiglia, a favore della libertà, della dignità umana e della pienezza dell’esistenza di ciascuno, attraverso la disponibilità di alcuni beni. In pratica i dieci comandamenti sono dieci *no* pronunciati in via preliminare affinché si trasformino poi in dieci *si* all’esistenza personale e sociale dell’uomo. La loro formulazione negativa apodittica *“Non uccidere! [...] Non dire falsa testimonianza! [...]”* rimanda alla modalità orientale di incitare con forza all’impegno, per cui i due comandamenti appena citati costituiscono in realtà un appello alla pienezza della vita, alla sua tutela e alla sua piena realizzazione (*“Non uccidere”*) come anche al diritto di ogni persona al proprio onore e alla propria dignità (*“Non dire falsa testimonianza”*). Le leggi apodittiche, formulate generalmente con un imperativo negativo, proibiscono un comportamento in modo assoluto. I singoli precetti sono quasi una bussola

nel percorso dinamico dell'esistenza, un progetto di vita legato all'universalità dell'essere uomini e donne.

La qualità del Decalogo rimane religiosa, non tanto perché vi si impone l'osservanza del sabato come espressione di culto nei confronti del proprio Dio, ma soprattutto per il primo comandamento che è una precisa scelta spirituale e per il principio ad esso sotteso, vale a dire l'alleanza tra Israele e il suo Signore. I comandamenti hanno una dimensione religiosa, anche quando imboccano la strada della storia e dell'etica sociale.

Il Decalogo copre tutta la vita religiosa e morale. S. Zamboni scrive "La domanda morale è in ultima analisi domanda religiosa. Nel suo senso radicale è domanda sul fondamento del bene, rimanda all'originarietà del bene, si riferisce, in modo più o meno consapevole, all'Assoluto. E insieme è domanda che ha a che fare col desiderio che connota il nostro stesso essere"¹³. I comandamenti sintetizzano le esigenze fondamentali di una condotta autenticamente umana. Dal quinto all'ottavo comandamento abbiamo la sequenza dei diritti fondamentali della persona: la vita, il matrimonio, la libertà, l'onore. La tutela del diritto alla proprietà appare poi nel nono e nel decimo comandamento.

4. Il desiderio di una vita piena nella libertà cristiana

Il Signore Gesù non è venuto per abolire la legge ma per portarla a compimento. La legge "*secondo la carne*" era una serie di prescrizioni e di divieti; la legge "*secondo lo Spirito*" diventa vita (Gv 6, 63; Ef 2,15), perché non è più una norma bensì l'amore stesso di Cristo che ci ama, ci cerca, ci perdona, ci consola e ricomponne nel suo corpo la comunione con il Padre, perduta per la disobbedienza del peccato. E così la negatività nell'espressione dei comandamenti, "*non rubare*", "*non insultare*", "*non uccidere*" si trasforma in un atteggiamento positivo: *amare, far posto agli altri nel mio cuore*, tutti desideri che seminano positività. E questa è la pienezza della legge che Gesù è venuto a portarci. "In Cristo il Decalogo diventa la verità più profonda della vita umana, cioè desiderio di amore, desiderio di gioia, desiderio di pace, di magnanimità, di benevolenza, di bontà, di fedeltà, di mitezza, di dominio di sé. Da quei "*no*" si passa a questo "*sì*": l'atteggiamento positivo di un cuore che si apre grazie alla forza dello Spirito Santo"¹⁴.

Il Decalogo serve a fecondare il nostro cuore perché sia pieno di amore e si apra all'opera di Dio. Quando l'uomo asseconda il desiderio di vivere secondo Cristo, si apre la porta della salvezza che non può non arrivare, perché Dio Padre è generoso e, come dice il Catechismo, "*ha sete che noi abbiamo sete di lui*" (CCC, 2560). "Se

¹³ S. Zamboni, "*Etsi Amor daretur. La profezia dell'agape in una società narcisista*", 255.

¹⁴ Papa Francesco, *Le dieci parole. Catechesi sui comandamenti*, 125.

sono i desideri malvagi che rovinano l'uomo (Mt 15,18-20), lo Spirito depone nel nostro cuore i suoi santi desideri, che sono il germe della vita nuova (IGv 3, 9). La vita nuova infatti non è lo sforzo titanico per essere coerenti con una norma, ma la vita nuova è lo Spirito stesso di Dio che prende a guidarci fino a dare frutto, in una felice sinergia fra la nostra gioia di essere amati e la sua gioia di amarci. Si incontrano due gioie: la gioia di Dio di amarci e la nostra gioia di essere amati¹⁵.

Gesù interiorizza tutte le esigenze morali formulate nei comandamenti della seconda tavola. Dopo aver denunciato l'ipocrisia dei farisei, che annullano la Parola di Dio in nome della tradizione e onorano Dio solo con le labbra e non con il cuore (Mt 15, 7-8), Gesù afferma che Egli pospone l'impurità legale all'impurità morale, l'unica che veramente importa: *“Dal cuore, infatti, provengono propositi malvagi, omicidi, adulteri, impurità, furti, false testimonianze, calunnie. Queste sono le cose che rendono impuro l'uomo; ma il mangiare senza lavarsi le mani non rende impuro l'uomo”* (Mt 15, 19-20).

Infine, Gesù unifica il Decalogo riassumendolo nel duplice comandamento dell'amore a Dio e al prossimo. Allo scriba che domandava: *“Maestro, nella Legge, qual è il grande comandamento?”* (Mt 22, 36), Gesù gli risponde: *“Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il grande e primo comandamento. Il secondo poi è simile a quello: Amerai il tuo prossimo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti”* (Mt 22, 37-40).

Tra i comandamenti dunque ce n'è uno che è il *“grande e primo di tutti”* (Mc 12, 28): *“Amerai il Signore tuo Dio (...)”*. Ma Gesù Cristo aggiunge una precisazione importante: *“Il secondo poi è simile a quello [...]”*. Da una parte il comandamento dell'amore di Dio è chiamato *“il grande e primo”*; dall'altra il comandamento dell'amore per il prossimo si dichiara *“simile al primo”*. Tutte le manifestazioni della volontà di Dio dipendono da una prima, che è *“la grande”*. La molteplicità dei voleri divini è organizzata in un sistema coerente che culmina e si riassume in *“un primo e grande comandamento”*. Gesù ha dichiarato il comandamento dell'amore al prossimo *“simile”* a quello dell'amore di Dio; senza essere del tutto uguale al primo, in quanto il prossimo non è Dio, lo è solo per assimilazione, fino al punto da costituire con esso una categoria a parte.

Legando indissolubilmente e intimamente i due comandamenti, Gesù ha proclamato un unico comandamento principale, riferito a un doppio oggetto: l'amore di Dio e l'amore del prossimo. *“Non c'è altro comandamento più grande di questi”* (Mc 12, 31); *“Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti”* (Mt 22, 40).

In questo modo Gesù ha conferito una posizione privilegiata all'amore del prossimo, dandogli una sua propria dimensione, che cioè esso deve fondarsi sull'amore di Dio. Ha dato al comandamento dell'amore di Dio il suo vero senso: senza ridurlo

¹⁵ *Ibidem.*

all'esercizio dell'amore del prossimo, lo si sperimenta in concreto attraverso l'amore per gli altri. Nell'amore del prossimo si esprimerà il nostro amore a Dio. Gesù Cristo getta una luce definitiva sullo stretto legame esistente tra i due grandi amori, quello di Dio e quello del prossimo; e in questo duplice comandamento sintetizza così non soltanto il Decalogo, ma anche *"tutta la Legge"*. Con una stessa agape il cristiano amerà Dio e il suo prossimo: chi vive pienamente l'agape, si troverà libero dalle proibizioni del Decalogo. Non è che non le debba osservare, no, anzi le osserva e le supera in senso positivo, agendo non sotto la pressione di una forza esteriore, ma obbedendo liberamente e spontaneamente al moto interiore della carità. Il cristiano che vive dell'agape, ha in se stesso la forza e il dinamismo che lo spingono a realizzare in tutto la volontà di Dio; non ha quasi bisogno di utilizzare la funzione pedagogica del Decalogo, dato che possiede ciò che Sant'Ireneo chiama la *virtus Decalogi*, grazie alla quale compie spontaneamente i suoi precetti.

Il cristiano penetrato dalla carità, si trova anche libero dalla funzione teologica di accusa e condanna del Decalogo: *"Noi sappiamo che la Legge è buona, purché ne facciamo un uso legittimo, nella convinzione che la Legge non è fatta per il giusto, ma per gli iniqui e i ribelli, per gli empi e i peccatori, per i sacrileghi e i profanatori, per i parricidi e i matricidi, per gli assassini, i fornicatori, i sodomiti, i mercanti di uomini, i bugiardi, gli spergiuri e per ogni altra cosa contraria alla sana dottrina"* (ITm 1, 8-10). Paolo dunque afferma che il Decalogo fu istituito per i disobbedienti e non per i giusti.

L'ha espresso in modo interessante e molto approfondito il Papa Francesco nella catechesi che ha concluso il percorso sui Dieci Comandamenti: "Dio non chiede niente prima di aver dato molto di più. Egli ci invita all'obbedienza, per riscattarci dall'inganno delle idolatrie che tanto potere hanno su di noi: cercare infatti la propria realizzazione negli idoli di questo mondo ci svuota e ci rende schiavi, mentre ciò che dà statura e consistenza è il rapporto con Lui che, in Cristo, ci rende figli a partire dalla sua paternità (Ef 3, 14-16)"; "Questo implica un processo di benedizione e di liberazione, che sono il riposo vero, autentico. Come dice il Salmo: *"Solo in Dio riposa l'anima mia: da lui la mia salvezza"* (Sal 62, 2)¹⁶.

Conclusione

I figli di Israele, liberati dall'Egitto, sono chiamati a vivere insieme nella libertà davanti a Dio. Le condizioni per permanere nello stato di libertà, dono dell'esodo, è la fedeltà a Dio come unico Signore e la solidarietà con gli altri membri dell'alleanza in un rapporto di amore reciproco. Questo dono di Dio richiede senso di responsabilità da parte dell'uomo, che si concretizza nell'osservanza dei comandamenti attraverso i quali Dio manifesta la sua volontà.

¹⁶ *Ibidem*, 122s.

La liberazione dall'Egitto è stata data da Dio come segnale ad Israele che non potrà trovare né libertà né vita se non restando radicato in Lui. Su quest'atto liberatorio si fonda l'autorità di Dio e l'obbedienza d'Israele. Dio può comandare perché ha liberato con amore, Israele deve obbedire perché è stato liberato. Il compromesso richiesto non è né arbitrario, né casuale. Dovrà essere il frutto di una decisione libera, meditata, motivata dal ricordo delle grandi opere di Dio.

Il Decalogo costituisce una forte affermazione non solo della persona umana, ma anche del carattere religioso e sacro dei comandamenti. Dio, che dà origine alla nascita d'Israele, lo riunisce, lo prende in carico e lo dirige.

I comandamenti sintetizzano le esigenze fondamentali di una condotta autenticamente umana. Chi obbedisce alla Legge del Signore non resta chiuso nei limiti angusti di un'esecuzione materiale di quanto prescritto, ma va alla ricerca del senso di ciò che viene comandato, si chiede quali siano le implicazioni del precetto e decide responsabilmente come concretizzarle nel contesto puntuale della propria realtà.

Il cristianesimo, da parte sua, non seppellisce il Decalogo nella polvere del passato. Lo fa proprio e lo conduce alle sue estreme conseguenze, ne svela le grandi potenzialità, ne riscopre la carica d'amore sottesa. Gesù unifica il Decalogo riassumendolo nel duplice comandamento dell'amore a Dio e al prossimo (*Mt* 22, 36-40). In questo modo, Gesù Cristo ha conferito una posizione privilegiata all'amore per il prossimo, dandogli la sua vera dimensione: deve fondarsi sull'amore di Dio. Nell'amore per il prossimo si esprimerà il nostro amore a Dio. Gesù Cristo getta una luce definitiva sullo stretto legame esistente tra due grandi amori: quello di Dio e quello del prossimo.

Bibliografia

- Agostino di Ippona, *Enarratio in Psalmo LVII*, 1: CCSL XXXIX, 708, 12; XXXVI.
- Commissione Teologica Internazionale, *Legge naturale ed etica universale. Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, in: *Il Regno – Documenti* 17/2009, 525-552.
- Cozzi A., "Il fondamento cristologico del cristianesimo come stile. Ovvero la mediazione senza dono del "traghetto Gesù", *"Teologia"* 32, 3 (2007), 310-320.
- Documento Della Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, Pontificia Commissione Biblica, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008.
- Giovanni Paolo II, "Omelia presso il Monastero di S. Caterina al Monte Sinai (26 febbraio 2000)", *"L'Osservatore Romano"*, 27-28 febbraio 2000, 6-7.
- Gölser K., "Emergenza rifiuti e responsabilità per il creato. Riflessioni etico-teologiche", in *Bioetica e Cultura* XVII (2008)1, 84-91.
- Grimaldos M.G., "El camino del Decálogo, in *Religión y Cultura"*, LIII (2007), p. 591-604.
- Ireneo di Lione, *Adversus haereses*, IV, 15, 1: SC 100, 548 (traduzione italiana: *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981).
- Mazza S., "La legge di Dio non elimina la libertà dell'uomo", in *L'Avvenire* 28 aprile 2006.

- Papa Francesco, *Le dieci parole. Catechesi sui comandamenti*, Prefazione di Fabio Rosini. Per i testi del Papa Libreria Editrice Vaticana 2019, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2019.
- Papa Francesco, Un ciclo di catechesi sul tema dei comandamenti della legge di Dio tenuti durante L'Udienza Generale di mercoledì *dal 13 giugno fino al 28 novembre 2018*.
- Ravasi G., *I Comandamenti*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.
- Schindler L.D., *The Generosity of Creation*, Humanum Academic Press, Washington 2019.
- Ska J.L., *Introduzione alla Letteratura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, EDB, Bologna 2000.
- Tommaso D'Aquino, *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 14, a. 12, ad 3; STh., I-II, q. 100, a.
- Witaszek G., *La comunicazione della testimonianza. Gli orizzonti della nuova evangelizzazione*, „Studia Moralia” 49/2 (2011), 355-383.
- Witaszek G., *La famiglia l'istituzione divina fondata sul matrimonio. Dono divino e risposta umana* (Saggi per il nostro tempo 24), Lateran University Press e Editiones Academiae Alfonsianae, Città del Vaticano 2013.
- Zamboni S., „*Etsi Amor daretur*. La profezia dell'*agape* in una società narcisista”, PATH, vol. 17,2 (2018), 265-283.

Dekalog wczoraj i dzisiaj. Sposób na życie w wolności

Streszczenie

Lud Izraela, wyzwolony z Egiptu, został powołany do wspólnotowego życia w wolności przed Bogiem. Warunkiem pozostania w stanie wolności, darem wyjścia z niewoli, jest wierność Bogu jedynemu Panu i solidarność z innymi członkami przymierza w związku wzajemnej miłości (*Pwt* 6,4–19,18). Ten dar Boży wymaga od człowieka poczucia odpowiedzialności. Urzeczywistnia się ona w przestrzeganiu przykazań, poprzez które Bóg objawia swoją wolę.

The Decalogue yesterday and today. A way to live in freedom

Summary

The people of Israel, freed from Egypt, is called to live together in freedom before God. The conditions for remaining in the state of freedom, gift of the exodus, is fidelity to God as one Lord and solidarity with other members of the covenant in a relationship of mutual love (*Deut.* 6,4: 19,18). This gift of God requires a sense of responsibility on the part of man, which is embodied in the observance of the divine commandments through which God manifests his will.

Słowa kluczowe: Dekalog, ścieżka etyczna, ograniczoność stworzenia, wolność

Keywords: Decalogue, ethical path, creatural limit, freedom

Bp Andrzej F. Dziuba

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

BŁOGOSŁAWIENSTWA – DROGI DO ŚWIĘTOŚCI WEDŁUG GAUDETE ET EXSULTATE PAPIEŻA FRANCISZKA

Problematykę dążenia do świętości najpełniej można rozeznaczyć, odwołując się do błogosławieństw Kazania na Górze. Dwa ważne słowa: „szczęśliwy” i „błogosławiony” – stają się synonimami słowa „święty”¹. Oczywiście, nakreślona w tych błogosławieństwach droga do świętości jest ideałem trudnym do osiągnięcia dla człowieka skażonego piętnem grzechu pierworodnego. Faktycznie błogosławieństwa te to jakby autoportret samego Boga. Ale jednocześnie błogosławieństwa mają być dla ludzi wiary drogowskazami w trudach ziemskiego pielgrzymowania i dążenia do świętości.

1. Ubodzy w duchu

Dokładnie tak brzmi pierwsze błogosławieństwo w Ewangelii wg św. Mateusza (por. Mt 5,3)². To z pewnością ludzie pokorni, a z innej strony nieprzywiązujący się do dóbr doczesnych. Można także dostrzec tutaj pewne powiązania ze starotestamentalnym „anawim”, oznaczającym ludzi rzeczywiście ubogich, a zarazem pokładających nadzieję i ufność w Bogu i przestrzegających wiernie Jego przykazań³. Za tym znaczeniem przemawia kontekst, w którym chodzi o ludzi rzeczywiście miłosiernych, płaczących, łaknących sprawiedliwości czy prześladowanych.

¹ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* (2018) [dalej: GE], nr 64.

² Por. F.X. Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1998, s. 199-202; C.H. Dodd, *The Beatitudes*, w: *Melanges bibliques rediges en l'honneur de Andre Robert*, Tournai (b.r.w. – po 1956), s. 404-410; R. Tremblay, „Voi, luce del mondo...” *La vita morale dei Cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003, s. 74-77.

³ Chrystus jest przecież „w szczególny sposób obecny w ubogich, dlatego wobec nich Kościół winien stosować «opcję preferencyjną». Poprzez tę opcję dajemy świadectwo o kształcie miłości Boga, o Jego opatrności i miłosierdziu i w pewien sposób nadal rozsiewamy w dziejach ziarna Królestwa Bożego, które sam Jezus pozostawił w czasie swego ziemskiego życia, wychodząc naprzeciw tym, którzy zwracali się do Niego z wszelkimi potrzebami duchowymi i materialnymi” – Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001) [dalej: NMI], nr 49.

Ów „duch” wskazuje, że akceptują oni swoje ubóstwo także w płaszczyźnie wewnętrznej.

Natomiast u św. Łukasza brakuje odniesienia do ducha: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże” (Łk 6,20). Ubodzy bowiem bywają nieraz głodni, a głodni często płaczą i nie stać ich na uśmiech. Rzeczywistość ubóstwa podkreślają również groźby skierowane przeciwko bogaczom, sytym i roześmianym (por. Łk 16,19-31)⁴. Wydaje się, że właśnie ta wersja w większym stopniu pokazuje oryginalny kontekst słów Jezusa Chrystusa. Ponadto wydaje się, że dla dzisiejszego człowieka wersja Łukasza jest bardziej zrozumiała.

Dziś wyróżnić można dwa podstawowe przejawy ubóstwa. Pierwszy dotyczy wprost sfery materialnej, biedy i ubóstwa, drugi – procesu marginalizacji całych grup społecznych, a nawet krajów i regionów świata⁵. W tym drugim wypadku można nawet mówić o „nowych ubogich”⁶. Oba wymiary wzajemnie się przenikają i warunkują, utrudniając, a niekiedy wręcz uniemożliwiając pokonanie trudności, które one powodują.

Jak więc można rozumieć słowa o „ubogich w duchu”? Otóż dzisiaj są to przede wszystkim ci wszyscy łagodni i niewykształceni, może wzgardzeni i ubodzy, niskiego rodu i pochodzenia, o których Bóg powiedział, że właśnie takich wybrał jeszcze przed założeniem świata. A uczynił tak, aby żaden człowiek nie mógł się szczyścić przed obliczem Bożym swoimi zasługami, pochodzeniem, mądrością czy kreatywnością. To przede wszystkim do takich osób nawiązał Jezus Chrystus, gdy mówił: „ostatni będą pierwszymi, a pierwsi ostatnimi” (por. Mt 19,30). Tacy, którzy z racji bogactwa w przyszłym świecie trudno znajdują dla siebie miejsce, dlatego że dla Chrystusa nie potrafią zrezygnować z tego, co posiadają. Zatem narody pogańskie zajmą w królestwie Bożym pierwsze miejsce, a potomkowie Abrahama, jeśli się nie nawrócą, utracą na zawsze królestwo (por. Łk 13,22-30).

Zatem jak to jest możliwe, że „w naszej epoce są jeszcze ludzie, którzy umierają z głodu, skazani na analfabetyzm, nie mają dostępu do najbardziej podstawowej opieki lekarskiej, pozbawieni domu, w którym mogliby znaleźć schronienie”⁷? W tym kontekście należy jeszcze dodać: „Trzeba, aby w obliczu tej sytuacji chrześcijanin uczył się wyrażać swą wiarę w Chrystusa przez odczytywanie ukrytego wezwania, jakie On kieruje do niego ze świata ubóstwa”⁸.

Papież Franciszek wskazuje: „Bycie ubogim w sercu, to właśnie jest świętość”⁹.

⁴ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (2007), nr 44.

⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) [dalej: SRS], nr 42.

⁶ Por. tenże, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, w: *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998, nr 3.

⁷ NMI 50.

⁸ NMI 50.

⁹ GE 70.

2. Cisi

Jakże jest oczywiste to błogosławieństwo dla ludzi wiary, żyjących w czasach ostrych sporów, wykrzykiwania swoich racji – czasem w sposób bardzo niegrzeczny i agresywny, w czasach królowania kłamstwa, podstęp, nienawiści, pychy i próżności. A Jezus Chrystus w to miejsce proponuje po prostu łagodność i skromność, proponuje cierpliwe znoszenie inności drugiego człowieka, cierpliwe znoszenie wad i słabości innych ludzi¹⁰. Nie można zwalczać zła złem, ale zło dobrem zwyciężać (por. Rz 12,31). Należy nie szukać ścisłej sprawiedliwości, ale okazywać wielkoduszność (por. Mt 5,39; Łk 6,29). Czytamy w *Redemptoris custos*: „Aby być dobrym i autentycznym naśladowcą Chrystusa, nie trzeba dokonywać wielkich rzeczy, ale wystarczy osiąść cnoty zwyczajne, ludzkie, proste”¹¹. Natomiast chrześcijańska cnota pokory winna być na stałe wpisana w ewangeliczne świadectwo życia¹².

Przypomina też Franciszek przestrożę św. Pawła, by ludzie wiary zawsze wtedy, gdy już muszą, napominali bliźniego (por. 2 Tes 3,15), ale w duchu łagodności, która jest owocem Ducha Świętego (por. Ga 5,23)¹³. Przecież „cały Kościół przyczynia się do nawrócenia grzeszników przez modlitwę, zachęty, upomnienie braterskie i wsparcie pełne miłości”¹⁴. Widać zatem potrzebę łagodnego traktowania tych, którzy dopuścili się jakiegoś wykroczenia.

Prawo miłości, jedyne prawo, którego nie można pomijać – domaga się wzajemnej pomocy. Bo każdy jej potrzebuje, choćby zdawało mu się, że sam sobie poradzi (por. Ga 6,1). Dotyczy to również przeciwników naszej wiary i przeciwników Kościoła – oni też powinni być traktowani z łagodnością, a to – jak ze smutkiem zauważa papież – nie zawsze było praktykowane w historii Kościoła. Jednocześnie oczekuje się, aby Kościół „na wzór swego Mistrza [...] kierował się pokorą, żeby był krytyczny w stosunku do wszystkiego, co stanowi o jego ludzkim charakterze [...], żeby nieustannie wiele od siebie wymagał”¹⁵.

Jezus powie bardzo radykalnie: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół...” (Mt 5,44). Ewangeliczne prawo miłości obejmuje wrogów i prześladowców. Zatem również przeciwnicy winni być traktowani z łagodnością (por. 2 Tm 2,25). Jego motywem jest chęć upodobnienia się chrześcijanina do Boga, który nie wyłącza nikogo ze swojej miłości. Chodzi tutaj oczywiście, o doskonałą miłość, a nie o inne przymioty

¹⁰ Por. GE 71.

¹¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris custos* (1989), nr 24.

¹² Por. tenże, *Życie wspólne w świetle Ewangelii*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła. Kościół*, Kraków–Ząbki 1999, nr 2.

¹³ Por. GE 15, 73; F. Mussner, *La Lettera ai Galati*, Brescia 1987, s. 579-587; G. Holotik, *Die pneumatische Note der Moraltheologie. Ein ergänzender Beitrag zu gegenwertigen Bemuhungen im Rahmen der Sittlichkeitslehre*, Wien 1984, s. 124-127.

¹⁴ Jan Paweł II, *Pojednanie z Bogiem i braćmi*, nr 5, „L'Osservatore Romano” 2 (2000).

¹⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979), nr 4.

Boga (por. Mt 5,46-47). Miłość bliźniego nie może jednak opierać się na fałszywej tolerancji. Miłość może narazić się na zarzuty, ale nie może zrezygnować z walki o prawdziwe dobro bliźniego (por. Ga 4,16). Obrona wiary i przekonań winna być nacechowana łagodnością (por. 1 P 3,16)¹⁶.

Papież Franciszek wskazuje: „Reagować z pokorną łagodnością – na tym polega świętość”¹⁷.

3. Smutni

Jezus Chrystus mówi, że błogosławieni są ci, którzy się smucą, a jak można zauważyć – współczesny świat proponuje coś całkiem odwrotnego: rozrywkę, przyjemność i szeroką konsumpcję, aktywność i zabawę, rozgłos, robienie kariery oraz to, co nazywa się „pozycją” na tym świecie, wmawiając przy tym ludziom, że właśnie te cechy czynią życie dobrym. Przyjemność sama w sobie nie jest zła, ale niewłaściwe jest jej absolutyzowanie¹⁸ i postrzeganie jako celu samoistnego¹⁹. W tych sytuacjach „człowiek wikła się w sieć fałszywych i powierzchniowych satysfakcji, podczas gdy powinien spotkać się z pomocą w autentycznej i konkretnej realizacji swojej osobowości”²⁰.

A w konsekwencji współczesny świat stara się ignorować problemy otoczenia, nawet takie, jak choroba i cierpienie. W sytuacji choroby człowiek może przeżywać różnego rodzaju cierpienia duchowe, np. doświadczenie niezrozumienia ze strony otoczenia, samotności, opuszczenie, wyrzuty sumienia. Trudności zrozumienia, dlaczego złym powodzi się dobrze, podczas gdy sprawiedliwi doznają cierpienia²¹. Tymczasem poprzez Jezusa choroba i każde ludzkie cierpienie otrzymują szczególną wartość – wartość zbawczą: jeśli osoba chora jednoczy się z Jezusem, wówczas uczestniczy w misji zbawczej Jezusa, czyni z doświadczenia cierpienia życiowe powołanie²². Osoby chore zostały także posłane jako robotnicy do winnicy Pańskiej²³.

Papież podkreśla, że współczesny świat nie chce płakać – woli uciekać od problemów, woli je ukrywać i maskować²⁴. A tymczasem Jezus Chrystus upomina,

¹⁶ Por. GE 73-74.

¹⁷ GE 74.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991) [dalej: CA], nr 36; K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, t. 1: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1982, s. 60.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Oriente lumen* (1995), nr 11.

²⁰ CA 41; por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988) [dalej: CL], nr 40; tenże, Encyklika *Evangelium vitae* (1995), nr 23.

²¹ Por. tenże, List apostolski *Salvifici doloris* (1984) [dalej: SD], nr 5.

²² Por. SD 26.

²³ Por. Jan Paweł II, *Kontemplujemy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina. Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2000*, nr 7, „L'Osservatore Romano” 11-12 (1999); CL 53.

²⁴ Por. GE 75.

byśmy dostrzegali rzeczy i sytuacje takimi, jakie naprawdę są, byśmy akceptowali swoje krzyże – także te związane z bólem i płaczem, byśmy mieli odwagę współdzielić cierpienie z innymi, pomagając bliźniemu w jego bólu, zmartwie- niach i troskach²⁵. Jest to „księga niepisana”, która może być odczytana poprzez dzieje poszczególnego człowieka²⁶. Chodzi tu o konieczność ofiary, która wymaga całkowitego wyrzeczenia się siebie i nie cofa się nawet przed śmiercią nie z umiłowania samego cierpienia, ale z miłości do człowieka (por. Mt 16,24)²⁷. Ważne jest ofiarne spełnianie warunków chrześcijańskiego życia nawet wtedy, gdyby ono wymagało ofiary z życia.

Miłość, jakiej Jezus żąda dla siebie, jest miłością ofiarną. Tak poważne wymagania zmuszają do zastanowienia się przed podjęciem decyzji zostania uczniem Jezusa (por. Łk 14,27). A wtedy będziemy pocieszeni, ale nie fałszywą pociechą świata, lecz pociechą naszego Zbawiciela (por. 2 Kor 1,4). Różne utrapienia są nieodłączną częstką obecnej egzystencji chrześcijańskiej, zwłaszcza gdy idzie o Kościół. To w nim Bóg udziela pociechy i pomocy wiernym²⁸. Św. Paweł powie mocno: „Płaczcie z tymi, którzy płaczą” (Rz 12,15).

Papież Franciszek wskazuje: „Umiejętność płakania z innymi – to jest świę- tość”²⁹.

4. Łaknienie i pragnienie

Ojciec święty Franciszek, omawiając to błogosławieństwo, skupił się przede wszystkim na tym, co tak bardzo zdominowało jego pontyfikat, czyli na poszukiwaniu sprawiedliwości dla ubogich i słabych. Zobowiązanie do większej troski o najuboższych istnieje nie po to jednak, by ich zastąpić w podejmowaniu odpowiedzialności za siebie i innych, ale po to, by – wyrwawszy ich z ograniczeń biedy – pozwolić tę odpowiedzialność w pełni podjąć³⁰.

Naruszeniem sprawiedliwości jest zawsze naruszenie podstawowego porządku miłości i sprzeniewierzenie się niezbywalnej godności osoby³¹. Jednak nie

²⁵ „Cierpienie nie tylko wyniszcza człowieka w nim samym, ale zdaje się czynić go ciężarem dla drugich. Człowiek czuje się skazany na ich pomoc i opiekę, a równocześnie sam zdaje się sobie niepożytecznym” – SD 27.

²⁶ Por. SD 7.

²⁷ Por. R. Tremblay, „*Ma, io vi dico...*” *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, Bologna 2005, s. 102-105; J.-F. Collange, *De Jesus a Paul. L'etique du Nouveau Testament*, Geneve 1980, s. 191-196.

²⁸ Por. R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 42-48; G. Bouwman, *L'imitazione di Cristo nella Bibbia*, Bari 1969, s. 92-100; P. Góralczyk, *Etyka Królestwa Bożego*, „Communio” 2 (1986), s. 43-56.

²⁹ GE 76.

³⁰ Por. CA 10, 28, 34; SRS 28.

³¹ Por. CA 10.

można zapomnieć, że sprawiedliwy jest ten, kto zaproponowane mu zbawienie przyjmuje i podejmuje, stając się uczestnikiem Nowego Przymierza³². Prorok Izajasz wskazuje: „Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słusność sierocie, w obronie wdowy stawajcie” (Iz 1,17)³³.

Papież podkreślił, że sprawiedliwość, jakiej szuka świat, bardzo często różni się od sprawiedliwości, którą proponuje Jezus Chrystus. Następnie dodał, iż wielkim nieszczęściem jest to, że przy tej ogromnej dominacji zła i niesprawiedliwości niektórzy, czując się bezsilnymi, rezygnują z walki o sprawiedliwość i postanawiają nawet stanąć po stronie niesprawiedliwego zwycięzcy. Trzeba zauważyć, że „stosunki te nie zawsze są w zgodzie z zamysłami Boga, który pragnie, by na świecie panowała sprawiedliwość, wolność i pokój wśród jednostek, grup i narodów”³⁴. A to jest już dramat, to wręcz struktury grzechu³⁵.

W perspektywie antropologicznej grzech i zło to także integralna część prawdy o człowieku³⁶. Bowiem „na dnie każdej sytuacji grzechu znajdują się zawsze osoby, które grzech popełniają”³⁷. Grzech jest aktem wolności człowieka, a zarazem jej nadużyciem³⁸, albowiem ten akt woli zaistniał wbrew prawdzie, na gruncie kłamstwa³⁹. Dlatego apeluje Ojciec Święty, byśmy zawsze i konsekwentnie kierowali się sprawiedliwością przy podejmowaniu wszelkich decyzji. Jednak „miłość jest jedyną pewną siłą, jedynym źródłem życia, jedyną gwarancją prawdziwego i sprawiedliwego współżycia społecznego”⁴⁰.

Papież Franciszek wskazuje: „Głodne i spragnione poszukiwanie sprawiedliwości jest świętością”⁴¹.

5. Miłosierdzie

Postawa miłosierdzia warunkuje dar Bożego miłosierdzia. Człowiek doświadczający miłosierdzia Boga powinien sam stawać się miłosierny: winien naśladować

³² Por. Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986) [dalej: DV], nr 27, 48.

³³ Por. GE 79.

³⁴ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (1982) [dalej: ReP], nr 16.

³⁵ „Struktury grzechu to suma czynników negatywnych, których działanie zmierza w kierunku przeciwnym niż prawdziwe poczucie powszechnego dobra wspólnego i potrzeba popierania go”, a które stwarzają – zarówno dla osób, jak i dla instytucji – „przeszkodę trudną do przezwyciężenia” – SRS 36.

³⁶ Por. ReP 13.

³⁷ ReP 16.

³⁸ Por. ReP 3, 14.

³⁹ Por. DV 39.

⁴⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (1980) [dalej: DiM], nr 14.

⁴¹ GE 79.

miłosierdzie Ojca (por. Łk 6,36)⁴². Kościół od początku głosi Boże miłosierdzie jako źródło zbawienia i rękojmię nadziei. Głoszenie tego orędzia wydaje się oczekiwane i szczególnie ważne dla dzisiejszego świata.

Miłosierdzie ma dwa wiodące aspekty: 1. Jest daniem (por. Mt 10,8), i to bez żadnego wynagrodzenia (por. Mk 6,7-11; Łk 9,1-5); 2. Jest przebaczeniem (por. Łk 15,11-32)⁴³. Oba te aspekty zdaje się łączyć tzw. złota zasada (por. Mt 7,12)⁴⁴. Ojciec i jego miłosierdzie to obraz miłosierdzia Boga do nawracającego się grzesznika i Bożej radości z jego nawrócenia (por. Łk 15,7; Mt 18,12). Jezus nie odsuwa się od grzeszników, ale szuka ich i cieszy się z ich nawrócenia. To „pełne i szczere przyłgnięcie do Chrystusa i do Jego Ewangelii poprzez wiarę”⁴⁵, u którego podstaw leży odkrycie miłosiernej miłości⁴⁶. Jest więc znakiem doskonałości Pana Boga, który obficie daje i obficie przebacza (por. Ef 2,4).

Zatem sytuacja uległa całkowitej zmianie po odkupieniu. Jezus Chrystus, objawiając miłosiernego Ojca, potwierdza, że Bóg jest przede wszystkim Bogiem zbawiającej miłości, która znajduje swój wyraz w przebaczeniu (por. Łk 15,11-32)⁴⁷. Źródłem tej zmiany jest miłosierdzie (por. Tt 3,5; 1 P 1,3) i wielka miłość okazana przez śmierć Jezusa na krzyżu (por. Rz 5,8). Dzięki niej grzesznicy przeszli ze śmierci duchowej do życia duchowego w Chrystusie (por. Ef 1,5). Dla nas zaś ważne jest, byśmy pamiętali o słowach z Ewangelii św. Łukasza: „Nie sądzcie, a nie będziecie sądzeni. Nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni. Opuście, a będzie wam odpuszczone. Dawajcie, a będzie wam dane” (Łk 6,37-38)⁴⁸. Zresztą przebaczać winniśmy „siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18,22). „Odmierzają wam bowiem taką miarą, jaką wy mierzycie” (Łk 6,38).

Ta przestroga przed lekkomyślnymi sądami i potępianiem drugich wynika z zasady, że człowiek będzie oceniany tak, jak sam ocenia drugich. Przy tej okazji trzeba pamiętać o zwracaniu uwagi na własne wady, gdy trzeba upominać drugich (por. 2 Tes 3,15; Kpł 19,17). To miłość nakazuje najpierw upomnieć

⁴² Por. E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di Teologia Morale” 36 (2004), s. 238-243; L. Di Pinto, „Seguire Gesù” secondo i vangeli sinottici, w: *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII Settimana Biblica*, Brescia 1973, s. 216-220, 230-238; R. Tremblay, *La primaute immediate de Jesus le Christ sur l'etre de l'homme apele a agir moralement dans le monde*, „Studia Moralia” 2 (1985), s. 214-216.

⁴³ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit* (2019) [dalej: CV], nr 12; tenże, Encyklika *Lumen fidei* (2013), nr 19; G. Rosse, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1995, s. 68-617; J. Laffitte, *Il perdono trasfigurato*, Bologna 2000, s. 153-156.

⁴⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012 [dalej: KKK], nr 1789, 1970; M.-E. Boismard, *La Loi et l'Esprit*, „Lumiere et Vie” 21 (1955), s. 68-71; H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985, s. 113-116; H.-D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, s. 28-31.

⁴⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990), nr 46.

⁴⁶ Por. ReP 20.

⁴⁷ Por. ReP 20; DiM 5.

⁴⁸ Por. GE 81; R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 658-670; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio...*, s. 242-246.

blźniego, aby pomóc mu się zmienić⁴⁹. Tylko świadomość własnych błędów umożliwi należyte podejście do błędów innych ludzi (por. Mt 7,1-5). To wołanie o wzajemną litość (por. Mt 18,33).

Papież Franciszek wskazuje: „Miłosierne postrzeganie i miłosierne działanie jest świętością”⁵⁰.

6. Czyste serce

W Biblii serce oznacza nasze prawdziwe intencje, a więc to, czego naprawdę szukamy i pragniemy. Dlatego starożytny mędrzec radzi: „Z całą pilnością strzeż swego serca” (Prz 4,23). Czystość jest wymaganiami miłości. Tylko czyste serce jest zdolne w pełni miłować Boga i ludzi⁵¹. Tak więc to błogosławieństwo odnosi się do tych, którzy mają serce proste, czyste, bez brudu, serce, które umie i chce kochać, serce, które nie dopuszcza do swego życia tego, co zagraża miłości, a przede wszystkim kłamstwa⁵².

„Kłamliwi świadkowie” to ludzie odwracający się od Boga i schodzący na drogę szatana, który jest „ojcem kłamstwa” (J 8,44). Pozostają oni w opozycji do szukających „oblicza Boga”, gdyż kłamstwo jest zaprzeczeniem takiego działania⁵³. Dlatego też czystość domaga się „osiągnięcia panowania nad sobą, które jest pedagogią ludzkiej wolności. Alternatywa jest oczywista: albo człowiek panuje nad swoimi namiętnościami i osiąga pokój, albo pozwala zniewolić się przez nie i staje się nieszczęśliwy”⁵⁴.

Przypomina się prawda, że Ojciec „widzi w ukryciu” (Mt 6,6), a Syn wie, „co w człowieku się kryje” (J 2,25). Musimy bowiem pamiętać, że tylko i wyłącznie w intencjach serca mają swoje źródło nasze pragnienia i nasze decyzje – zarówno te dobre, jak i te złe (por. Mk 7,21). Zatem czystość i nieczystość legalna, czyli rytualna, nie decydują o wartości człowieka. Chrystus uwolnił chrześcijan od przepisów o czystości kultycznej (por. Mt 15,10-20)⁵⁵. Potwierdził, że prawdziwa czystość pochodzi z serca człowieka, stąd ocenie moralnej w zakresie czystości

⁴⁹ Por. KKK 1829.

⁵⁰ GE 82.

⁵¹ Por. Jan Paweł II, *Tylko czyste serce może w pełni miłować Boga. Homilia* (Sandomierz, 12.06.1999), „L'Osservatore Romano” 8 (1999), s. 65-67.

⁵² Por. GE 84. „Prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie jest złem. Doświadczamy tego w różnych wymiarach i w różnych układach” – Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową. Homilia* (Olsztyn, 6.06.1991), nr 5, „L'Osservatore Romano”, nr specjalny 12 (1991); por. tenże, *Prawda siłą pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1980*, nr 1, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1.

⁵³ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993) [dalej: VS], nr 1.

⁵⁴ KKK 2339.

⁵⁵ Por. M.-E. Boismard, *La Loi et l'Esprit...*, s. 66-72; J. Szlaga, *Główne tematy w Ewangelii Jezusa Chrystusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979), s. 96-98; J.-F. Collange, *De Jesus*

podlegają także myśli i pragnienia (por. Mt 5,28). Czystość jest stanem, który najbardziej zbliża człowieka do Boga (por. Mt 5,8), a niezachowanie jej zamyka drogę do Niego (por. 1 Kor 6,9)⁵⁶.

Człowiek, w którym zatarło się podobieństwo do Boga⁵⁷, potrzebuje odkupienia⁵⁸. Rozstrzyga o nim czystość i nieczystość moralna, ta zaś nie zależy od tego, co człowiek zje, ani od tego, z kim się spotyka, ani od tego, czego dotyka. O moralnej wartości człowieka rozstrzyga to, co on myśli, czego pragnie, do czego dąży (por. Mt 15,18). Wnętrze człowieka, jego życie duchowe, a nie to, co w niego z zewnątrz wchodzi, stanowi o jego czystości lub nieczystości (por. Mk 7,14-23). Natomiast Jezus Chrystus oczekuje od nas płynącego z samej potrzeby serca poświęcenia dla bliźniego (por. 1 Kor 13,3)⁵⁹. Serce, które kocha Boga i bliźniego (por. Mt 22,36-40), jest czyste i „teraz widzi jakby w zwierciadle, niejasno”, ale kiedyś zobaczy „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12)⁶⁰.

Papież Franciszek wskazuje: „Zachowywanie serca w czystości od wszystkiego, co plami miłość, jest świętością”⁶¹.

7. Pokój

Pokój jako dar Boży – będąc zarazem wartością samą w sobie – „jest wynikiem dynamizmu wolnej woli ludzkiej, kierującej się rozumem ku dobru wspólnemu, które osiąga się w prawdzie, sprawiedliwości i miłości”⁶². Stąd pokój jest pokojem, który Jezus Chrystus zawarł z człowiekiem (por. Dz 10,36), którego jedynie On może udzielić, który dzięki działaniu Ducha Jezusa Chrystusa trwa w świetle (por. Ga 5,22)⁶³.

a Paul..., s. 240-244; R. Nixon, *The Universality of the Concept of Law*, w: *Law, Morality and the Bible. A Symposium*, red. B. Kaye, G. Wenham, Dovners Grove 1978, s. 114-121.

⁵⁶ Por. A. Vanhoye, *La personne humaine et ses relations dans le Nouveau Testament*, „Studia Missionalia” 19 (1970), s. 314-317; J.-F. Collange, *De Jesus a Paul...*, s. 76-86; M. Czajkowski, *Dlaczego etos? Biblijne uzasadnienie norm moralnych*, „Znak” 6 (1985), s. 9-12; H. Langkammer, *Etyka Nowego Testamentu*, s. 87-90.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* [dalej: RH], nr 8.

⁵⁸ Por. CA 25.

⁵⁹ Por. GE 85.

⁶⁰ Por. R. Tremblay, „*Voi, luce del mondo...*”, s. 90-94; D. Deden, *L'amore di Dio e la risposta dell'uomo nella Bibbia*, Bari 1971, s. 51-55; B. Haring, *Liberi e fedeli in Cristo*, t. 1: *Teologia morale per preti e laici*, Roma 1980, s. 109-112; F.-X. Durrwell, *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003, s. 180-184.

⁶¹ GE 86.

⁶² Jan Paweł II, *Pokój – dar Boga powierzony ludziom. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1982*, nr 4, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1.

⁶³ Por. F. Mussner, *La Lettera ai Galati*, s. 579-589; G. Holotik, *Die pneumatische Note der Moraltheologie...*, s. 249-255; E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges–Paris 1964, s. 146-150; B. Haring, *Liberi e fedeli in Cristo*, t. 1, s. 96-99.

Błogosławieństwo to wiąże się z tak często dotykającymi ludzi sytuacjami konfliktowymi, a przecież zdarza się też w naszym życiu, że my sami jesteśmy przyczyną konfliktów albo nieporozumień. Źródłem licznych konfliktów są również plotki, które rozpowszechniane coraz szerzej i szerzej są coraz bardziej odległe od prawdy⁶⁴. Ale tym, którzy unikają okazji do powstawania konfliktów, którzy budują pokój i wzajemną przyjaźń, Jezus Chrystus składa niezwykle obietnicę: „będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9)⁶⁵, która się spełni doskonale dopiero w życiu przysłym. Przyjaźń pomiędzy człowiekiem a Bogiem istnieje. Bóg dopuszcza człowieka do uczestnictwa w swojej szczęśliwości, „w Jego poznaniu Siebie i w Jego miłości”⁶⁶. Budujący pokój będą wówczas oglądać Boga i posiadać Jego królestwo. Bóg uzna ich za swoich synów i obdarzy wszystkimi przywilejami z tego faktu wynikającymi.

Bóg jest Bogiem pokoju. Jezus, który pojednał ludzi z ich Ojcem w niebie, jest Księciem Pokoju. Ci, którzy szerzą pokój, postępują podobnie jak Bóg i Jezus Chrystus. Może warto więc częściej w naszym życiu wprowadzać piękne zalecenie Pana Jezusa, skierowane do uczniów, by wchodząc do jakiegoś domu, witać się słowami: „pokój temu domowi” (Łk 10,5)⁶⁷.

Pokój to spokojne, a pewne posiadanie wszelkich dóbr materialnych i duchowych. Pokój, jaki Jezus daje, jest inny niż pokój, jaki daje świat. Ten ostatni polega na pozornym braku trosk, na niezakłóconym niczym korzystaniu z dóbr doczesnych, jest nietrwały, powierzchowny i złudny. Chrystusowy zaś pokój obejmuje wnętrza człowieka, to pokój Boży przewyższający wszelki zamysł ludzki. Jest on wyłącznym darem samego Jezusa. Choć nie uwalnia od wahań, cierpień, zaburzeń nawet gwałtownych, pozwala zachować w głębi duszy równowagę umysłu i serca (por. J 14,27). Zawsze „starajmy się o to, co służy sprawie pokoju” (Rz 14,19), zachęca św. Paweł.

Chcąc budować ten ewangeliczny pokój, musimy pamiętać, że wymaga on, by nikogo nie wykluczać – również tych, którzy są może nieco dziwni albo trudni i skomplikowani, albo mają inne zainteresowania, czy wreszcie po których widać obciążenie życiem albo bolesne doświadczenia grzechu (por. J 14,27). Owszem – często nie jest to łatwe, bo wymaga w sytuacjach może mało komfortowych większej otwartości serca, otwartości umysłu, wymaga pogody ducha i wrażliwości, a czasem nawet umiejętności i kreatywności: „Owoce sprawiedliwości sięją w pokoju ci, którzy zaprowadzają pokój” (Jk 3,18).

Papież Franciszek wskazuje: „Rozsiewanie pokoju wokół nas jest świętością”⁶⁸.

⁶⁴ „Według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła tylko wolność podporządkowana prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest «istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy»” – VS 84.

⁶⁵ Por. GE 88.

⁶⁶ DiV 58.

⁶⁷ Por. GE 88.

⁶⁸ GE 89.

8. Prześladowania

Sam Jezus Chrystus podkreślał, że droga tego błogosławieństwa prowadzi wielokrotnie pod prąd, bo ludzie walczący o sprawiedliwość stają się często dla otoczenia niewygodni, drażnią i denerwują⁶⁹. Tymczasem „sprawiedliwość jest cnotą dynamiczną i żywą: ochrania i umacnia bezcenną wartość, jaką jest godność człowieka, i troszczy się o dobro wspólne, jest bowiem strażniczką więzi między ludźmi i narodami. Człowiek nie żyje sam, ale od pierwszej chwili istnienia nawiązuje relacje z innymi, tak że jego własne dobro jako jednostki idzie w parze z dobrem społecznym: istnieje między nimi delikatna równowaga”⁷⁰. Papież przypomina, że ciągle jeszcze tak wielu ludzi jest prześladowanych jedynie z tego powodu, że walczą o sprawiedliwość⁷¹.

Cały Nowy Testament wskazuje na cierpienia, które wielu poniosło dla Ewangelii, a które były wręcz prześladowaniami (por. Dz 5,41; Flp 1,29; Kol 1,24)⁷². Jak wskazuje Ojciec Święty, często różne grupy społeczne, partie, a nawet całe narody są uwięzione w niedobrych układach politycznych, medialnych, gospodarczych, kulturowych, a nawet religijnych, które utrudniają autentyczny rozwój człowieka i społeczeństwa. Taki autentyczny rozwój to taki, „który zachowuje szacunek dla osoby ludzkiej we wszystkich jej wymiarach oraz służy jej rozwojowi”⁷³. Należy zauważyć negatywne konsekwencje jednostronnego rozwoju, bowiem technicznemu rozwojowi cywilizacji współczesnej winien towarzyszyć proporcjonalny rozwój moralności i etyki⁷⁴. Do autentycznego rozwoju wzywa Chrystus, między innymi przez przypowieść o talentach (por. Mt 25,26-28).

W takiej sytuacji życie błogosławieństwami staje się trudne, często jest wręcz źle widziane, wyśmiewane, a nawet dla niektórych podejrzane. Mimo że już Apostołowie cieszyli się uznaniem „wszystkich ludzi” (Dz 2,47; por. 4,21.33; 5,13)⁷⁵, to jednak niektórzy przedstawiciele władz nękali ich i prześladowali (por. Dz 4,1-3; 5,17-18). Bywa więc, że życie według przykazania miłości i sprawiedliwości

⁶⁹ Por. GE 90.

⁷⁰ Jan Paweł II, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1998*, nr 1, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1.

⁷¹ „Kiedy miarą problemów społecznych jest sam człowiek, [...] wówczas w walce o sprawiedliwość nie ma miejsca na przemoc. [...] Przemoc nie może być nigdy środkiem w rozwiązywaniu konfliktów społecznych, [...] nie może stworzyć sprawiedliwości, zakłada bowiem ona zniszczenie i pogardę człowieka” – tenże, *Ziemia jest darem Boga ku pożytkowi wszystkich. Przemówienie do właścicieli i pracowników plantacji trzciny cukrowej* (Bacolod, 20.02.1981), nr 8, „L'Osservatore Romano” 4 (1981).

⁷² Por. GE 92; SD 14, 30; G. Greshake, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2008, s. 88-93.

⁷³ SRS 1.

⁷⁴ Por. RH 15.

⁷⁵ Por. CV 36; GE 93.

staje się źródłem udręki i wielkiego trudu, jest podstawą do prześladowania, a czasem wręcz przysparza nowych męczenników (por. 2 Mch 6,18-7,42).

Jan Paweł II wyjaśnia: „Ludzkie martyrium, świadectwo dawane Chrystusowi za cenę prześladowań, a nawet śmierci, ma podstawowe znaczenie dla życia Kościoła. W sposób szczególny uobecnia ono Bożą tajemnicę, którą Kościół żyje i ożywia świat. Sprawdziło się to również na tym szczególnym obszarze martyrium, jakie przeszło przez kontynent europejski w ostatnich dziesięcioleciach”⁷⁶. Zatem świadczący udowadnia przez świadectwo krwi tylko to, że wartość, za którą oddaje swoje życie, jest dla niego wartością wyższą od życia, a może nawet uważa on ją za wartość najwyższą.

To właśnie Jezus doda, że „z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe na was” (Mt 5,11). Słowo objawione zdecydowanie odrzuca kłamstwo (por. 1 Tm 1,10; Ef 4,24-25). Kłamstwo zawsze stanowi zło: „Prawda jest dobrem, a kłamstwo, fałsz, zakłamanie jest złem. Doświadczamy tego w różnych wymiarach i w różnych układach”⁷⁷. Podstawowy wymiar kłamstwa to „brak, odrzucenie czy wzgarda prawdy, a więc kłamstwo we właściwym tego słowa znaczeniu”⁷⁸.

Papież Franciszek wskazuje: „Codzienne akceptowanie drogi Ewangelii, pomimo że przynosi nam problemy, szyderstwa i prześladowania, jest świętością”⁷⁹.

To wezwanie do świętości, wyrażone przez Pana Jezusa, jest skierowane do wszystkich chrześcijan (por. Kpł 19,2; 1 P 1,16). Chodzi tylko o to, aby oni to wezwanie zechcieli usłyszeć, przyjąć i podjąć na drogach swych powołań. Pytanie tylko o szczerą otwartość wobec tej propozycji⁸⁰. Niezależnie od ich bogactwa i zarazem różnorodności, wszystkie mają, jako motyw wiodący, orędzie Ewangelii.

W tym dziele potrzebna jest nieustanna prośba do Ducha Świętego o Jego umocnienie w pragnieniu świętości ku większej Bożej chwale. Potrzebna jest tutaj także wzajemna ludzka i chrześcijańska solidarność. Owa świadomość wspólnotowego eschatologicznego pielgrzymowania Ludu Bożego Nowego Przymierza.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Szczególna postać teologii wyzwolenia w Europie. Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej* (Częstochowa, 15.08.1991), nr 6, w: tegoż, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997.

⁷⁷ Tenże, *Wielka praca nad mową. Homilia*.

⁷⁸ Tenże, *Prawda siłą pokoju...*, nr 1.

⁷⁹ GE 94.

⁸⁰ Por. GE 95; H.U. von Balthasar, *Gloria, 6c: Antico paffio*, Milano 1980, s. 153-156; G. Bowman, *L'imitazione di Cristo...*, s. 73-77; J. Salij, *Wielowarstwowość idei naśladowania Boga, w: Powołanie człowieka, t. 3: Być człowiekiem*, red. B. Bejze, Poznań–Warszawa 1974, s. 257-269; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio...*, s. 241-247.

Bibliografia

- Balthasar H.U von, *Gloria, 6c: Antico pattio*, Milano 1980.
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (2007).
- Boismard M.E., *La Loi et l'Esprit*, „Lumiere et Vie” 21 (1955), s. 65-82.
- Bosetti E., *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di Teologia Morale” 36 (2004), s. 227-245.
- Bouwman G., *L'imitazione di Cristo nella Bibbia*, Bari 1969.
- Collange J.F., *De Jesus a Paul: L'etique du Nouveau Testament*, Geneve 1980.
- Czajkowski M., *Dlaczego etos? Biblijne uzasadnienie norm moralnych*, „Znak” 6 (1985), s. 4-20.
- Deden D., *L'amore di Dio e la risposta dell'uomo nella Bibbia*, Bari 1971.
- Di Pinto L., „*Seguire Gesu*” secondo i vangeli sinottici, w: *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII Settimana Biblica*, Brescia 1973, s. 187-251.
- Dodd C.H., *The Beatitudes*, w: *Melanges bibliques rediges en l'honneur de Andre Robert*, Tournai (b.r.w. – po 1956), s. 404-410.
- Durrwell F.X., *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003.
- Durrwell F.X., *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Roma 1998.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit* (2019).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* (2018).
- Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (2013).
- Góralczyk P., *Etyka Królestwa Bożego*, „Communio” 2 (1986), s. 43-56.
- Greshake G., *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć*, tłum. M. Szczepaniak, Kielce 2008.
- Hamel E., *Loi naturelle et loi du Christ*, Bruges–Paris 1964.
- Haring B., *Liberi e fedeli in Cristo*, t. 1: *Teologia morale per preti e laici*, Roma 1980.
- Holotik G., *Die pneumatische Note der Moraltheologie. Ein ergänzender Beitrag zu gegenwertigen Bemuhungen im Rahmen der Sittlichkeitslehre*, Wien 1984.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (1982).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris custos* (1989).
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991).
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* (1980).
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986).
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (1990).
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987).
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993).
- Jan Paweł II, *Kontemplujemy przykład Jezusa – Boskiego Samarytanina. Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2000*, „L'Osservatore Romano” 11-12 (1999).
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001).

- Jan Paweł II, List apostolski *Oriente lumen* (1995).
- Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris* (1984).
- Jan Paweł II, *Pojednanie z Bogiem i braćmi*, „L'Osservatore Romano” 2 (2000).
- Jan Paweł II, *Prawda siłą pokoju. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1980*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998.
- Jan Paweł II, *Szczególna postać teologii wyzwolenia w Europie. Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej* (Częstochowa, 15.08.1991), w: tegoż, *Pielgrzymki do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997.
- Jan Paweł II, *Tylko czyste serce może w pełni miłować Boga. Homilia*, (Sandomierz, 12.06.1999), „L'Osservatore Romano” 8 (1999), s. 65-67.
- Jan Paweł II, *Wielka praca nad mową. Homilia* (Olsztyn, 6.06.1991), „L'Osservatore Romano”, numer specjalny 12 (1991).
- Jan Paweł II, *Ziemia jest darem Boga ku pożytkowi wszystkich. Przemówienie do właścicieli i pracowników plantacji trzciny cukrowej* (Bacolod, 20.02.1981), „L'Osservatore Romano” 4 (1981).
- Jan Paweł II, *Życie wspólne w świetle Ewangelii*, w: *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła. Kościół*, Kraków–Ząbki 1999.
- Jan Paweł II, *Pokój – dar Boga powierzony ludziom. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1982*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998.
- Jan Paweł II, *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1997*, w: *Orędzia Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, red. J. Jękot, P. Słabek, Kraków 1998.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012.
- Laffitte J., *Il perdono trasfigurato*, Bologna 2000.
- Langkammer H., *Etyka Nowego Testamentu*, Wrocław 1985.
- Mussner F., *La Lettera ai Galati*, Brescia 1987.
- Nixon R., *The Universality of the Concept of Law*, w: *Law, Morality and the Bible. A Symposium*, red. B. Kaye, G. Wenham, Downers Grove 1978, s. 114-121.
- Penna R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991.
- Rosse G., *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1995.
- Salij J., *Wielowarstwowość idei naśladowania Boga*, w: *Powołanie człowieka*, t. 3: *Być człowiekiem*, red. B. Bejze, Poznań–Warszawa 1974, s. 257-280.
- Schnackenburg R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983.
- Szłaga J., *Główne tematy w Ewangelii Jezusa Chrystusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979), s. 90-104.
- Tremblay R., „*Ma, io vi dico...*” *L'agire eccellente, specifico della morale cristiana*, Bologna 2005.
- Tremblay R., „*Voi, luce del mondo...*” *La vita morale dei Cristiani: Dio fra gli uomini*, Bologna 2003.
- Tremblay R., *La primauté immédiate de Jésus le Christ sur l'être de l'homme apele a agir moralement dans le monde*, „Studia Moralia” 2 (1985), s. 211-231.

Vanhoey A., *La personne humaine et ses relations dans le Nouveau Testament*, „Studia Missionalia” 19 (1970), s. 315-334.

Wendland H.D., *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975.

Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, t. 1: *Człowiek i moralność*, red. T. Styczeń i in., Lublin 1982.

Błogosławieństwa – drogi do świętości według *Gaudete et exsultate* papieża Franciszka

Streszczenie

Wezwanie do świętości, wyrażone przez Pana Jezusa, jest skierowane do wszystkich chrześcijan. Problematykę tę najpełniej można rozeznaczyć, odwołując się do błogosławieństw Kazania na Górze. Tam słowa „szczęśliwy” i „błogosławiony” są synonimami świętości. Droga błogosławieństw jest ideałem trudnym do osiągnięcia. Błogosławieństwa są jakby autoportretem Boga, a jednocześnie są drogowskazami w ziemskim pielgrzymowaniu i dążeniu do świętości. Praktycznie odnoszą się do całego życia człowieka, a zwłaszcza relacji do ubogich, cierpiących i ludzi z marginesu. Trzeba te wezwanie usłyszeć, przyjąć i podjąć na drogach powołań. To bogactwo i różnorodność orędzia Ewangelii. W tej drodze życia potrzebna jest nieustanna asystencja Ducha Świętego, która wspiera pragnienie świętości oraz większej Bożej chwały i troski o człowieka. Potrzeba jest tutaj także solidarność oraz świadomość wspólnotowego pielgrzymowania Ludu Bożego Nowego Przymierza.

Beatitudes – The Way to Holiness according to *Gaudete et Exsultate* by Pope Francis

Summary

The call to holiness, expressed by the Lord Jesus, is directed to all Christians. This call can be understood in the Sermon on the Mount, where the words *happy* and *blessed* are synonyms for the word *holy*. It is not easy to live the way of beatitudes. The beatitudes are God's self-portrait, and at the same time signposts for those trying to reach holiness on our earthly pilgrimage. They refer to our entire life, with special emphasis on one's relationship to the poor, those suffering, and marginalized. God's call must be heard, accepted and put into action while carrying out one's vocation. This is the wealth and diversity of the Gospel message. One constantly needs the assistance of the Holy Spirit, who strengthens our desire for holiness, for the greater glory to God and for the care of others. Solidarity and an awareness of a common pilgrimage of the New Covenant's God's People will help one to be imbued with the spirit of the beatitudes.

Słowa kluczowe: błogosławieństwa, świętość, Jezus, powołanie, *Gaudete et exsultate*

Keywords: beatitudes, holiness, Jesus, vocation, *Gaudete et exsultate*

Antonio Donato CSsR
Accademia Alfonsiana, Roma

LA CHIAMATA UNIVERSALE ALLA SANTITÀ NEGLI SCRITTI E NELLA PREDICAZIONE ALFONSIANA

Va da sé che il tema della santità sul quale ci si propone di riflettere non è totalmente nuovo. Intorno a quest'argomento si è detto e si è scritto già tanto sia nel campo della ricerca alfonsiana, quanto nell'ambito della riflessione della Chiesa. Eppure questo tema continua, ancora oggi, a porre domande e a suscitare interesse teologico e pastorale. Non ultimo, lo stesso papa Francesco, con il suo magistero, seguita a dedicargli tempo e parole. Degna di nota è certamente l'esortazione *Gaudete et exsultate*¹, e proprio da questo testo magisteria vogliamo stralciare un breve passaggio, utile ad introdurre la riflessione.

La santità, ricorda Francesco, non è una prerogativa soltanto di alcuni, è un dono che viene offerto a tutti, nessuno escluso.

[Perciò] per essere santi non è necessario essere vescovi, sacerdoti, religiose o religiosi. Molte volte abbiamo la tentazione di pensare che la santità sia riservata a coloro che hanno la possibilità di mantenere le distanze dalle occupazioni ordinarie, per dedicare molto tempo alla preghiera. Non è così. Tutti siamo chiamati ad essere santi vivendo con amore e offrendo ciascuno la propria testimonianza nelle occupazioni di ogni giorno, lì dove si trova².

Rileggendo questo testo con lo “sguardo” del ricercatore, è possibile riconoscere in filigrana la ricchezza di una tradizione che papa Francesco fa propria e che riporta alla memoria la dottrina spirituale e pastorale di alcune grandi figure del passato. In modo particolare vogliamo riferirci a san Francesco di Sales (1567-1622), a santa Teresa d'Avila (1515-1582) e, accanto a loro, a sant'Alfonso M. de Liguori (1696-1787) che a tali sorgenti spirituali e dottrinali attinge in modo originale.

La prospettiva con la quale si proverà a rileggere il tema della santità in sant'Alfonso sarà quella suggerita dal “sottotitolo” del presente saggio. Ovvero la possibilità di avvicinare soprattutto lo “scrittore” Alfonso M. de Liguri, con la consapevolezza che non si può totalmente separare lo scrittore dal pastore-predicatore e dal teologo moralista.

¹ Francesco, *Gaudete et exsultate*, Esortazione apostolica sulla chiamata alla Santità nel mondo contemporaneo (19.03.2018), LEV, Città del Vaticano 2016.

² *Ibid.*, n. 14; Francesco, «Ci si fa santi dovunque nelle cose di ogni giorno», Udienda Generale (19.11.2014), in *Insegnamenti di Francesco* II/2, LEV, Città del Vaticano 2014, 554-557.

Che egli sia stato scrittore, così «com'era uomo di genio, e com'era santo»³ è innegabile; lo affermano in diversi luoghi tanti teologici (cf. Domenico Capone; Sabatino Majorano; Marciano Vidal) e storici della spiritualità e della devozione cristiana (Giuseppe De Luca). Lo testimoniano, ancor di più, le tante generazioni di fedeli che hanno avuto tra le mani i suoi scritti e hanno trovato in quelle pagine stimoli spirituali e indicazioni pratiche “necessarie” a sostenere il loro cammino di santificazione personale⁴.

A ricordare e stimmatizzare su “carta” l’impegno letterario del de Liguori vi è, tra altri, Giovanni Paolo II. Nella lettera apostolica *Spiritus Domini* indirizzata ai Missionari Redentoristi in occasione del bicentenario della morte del Santo (1787-1987), egli scrive

Per andare incontro alle necessità del popolo di Dio [Alfonso] affiancò presto all’apostolato della parola e dell’azione pastorale, quello della penna. Si tratta di due aspetti inseparabili della sua vita e della sua attività che si completano a vicenda e imprimono alla produzione letteraria del Santo un carattere pastorale inconfondibile. L’impegno dello scrittore, infatti, promana dalla predicazione e ad essa riconduce nella persistente tensione verso la salvezza delle anime⁵.

L’attività letteraria di sant’Alfonso, – continua Giovanni Paolo II – è «iniziata con le *Massime eterne* [1725-1730] e le *Canzoncine spirituali* [1730-1732]»⁶ e conosce un crescendo straordinario che raggiunge il culmine negli anni dell’episcopato. «La produzione complessiva comprende ben centoundici titoli e abbraccia

³ G. De Luca, «Premessa», in O. Gregorio, G. Cacciatore, D. Capone (edd.), *Opere ascetiche. Introduzione Generale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, XIII.

⁴ Papa Francesco testimonia la sua personale esperienza d’incontro con le opere alfonsiane nel marzo 2015. Nelle note conclusive di un *discorso* rivolto ai partecipanti al corso sul foro interno della Penitenzieria Apostolica Vaticana, il Pontefice dichiara: «A me piace tanto leggere le storie di sant’Alfonso Maria de’ Liguori, e i diversi capitoli del suo libro “Le glorie di Maria”. Queste storie della Madonna, che sempre è il rifugio dei peccatori e cerca la strada perché il Signore perdoni tutto. Che Lei ci insegni quest’arte» (Francesco, «Discorso ai partecipanti al corso di formazione per nuovi Vescovi», (16.09.2016), in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160916_corso-formazione-nuovi-vescovi.html [accesso: 11.10.2016]). Francesco non è l’unico Pontefice a evidenziare la ricchezza spirituale e dottrinale del santo napoletano e dei suoi scritti. Limitandoci ai papi a noi più vicini, Benedetto XVI nell’udienza del 30 marzo 2011 riconosce nel de Liguori «un insigne teologo moralista e un maestro di vita spirituale per tutti, soprattutto per la gente semplice». Un uomo di «vasta cultura teologica, che mise a frutto quando [...] intraprese la sua opera di scrittore». Insieme alle opere di teologia – continua il papa Emerito – «sant’Alfonso compose moltissimi altri scritti, destinati alla formazione religiosa del popolo» (Benedetto XVI, «Sant’Alfonso Maria de Liguori», Udienza Generale (30.03.2011), in https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110330.html [accesso: 9.2.2017]). Su questo tema si veda E. Masone – A. Amarante (edd.), *S. Alfonso de Liguori e la sua opera. Testimonianze bibliografiche*, Centro Associazioni Redentoriste, Paganì 1988.

⁵ Giovanni Paolo II, *Spiritus Domini* [= *Spiritus Domini*], Lettera apostolica in occasione del bicentenario della morte di sant’Alfonso Maria de’ Liguori (1.08.1987), in *AAS* 79 (1987) 1365-1375, n. 1.

⁶ *Ibid.*

tre grandi campi: la morale, la fede e la vita spirituale»⁷. Altrettanto ricca e variegata è la fascia “sociale” dei “destinatari” delle sue opere. Il popolo cristiano – soprattutto quello “semplice” – rappresenta certamente il destinatario principale dei suoi scritti, «ma il santo non omette di prestare un’attenzione specifica ad alcuni stati particolari: come i religiosi e i sacerdoti»⁸. Tutta questa ricchezza di contenuto e di destinatari si coglie sin dalle primissime “liste” degli scritti teologici e spirituali⁹ di sant’Alfonso. Elenchi che lo stesso de Liguori cura e fa allegare, già nel 1771, ai suoi *Discorsi sacri morali*, più comunemente conosciuti come *Sermoni compendiatî per tutte le domeniche dell’anno*¹⁰.

⁷ *Ibid.* La bibliografia alfonsiana è composta sia da brevi opuscoli sia da opere maestose, come la *Theologia Moralis*, e affronta un orizzonte tematico alquanto ampio. «Va dall’esposizione sistematica della vita spirituale (*Monaca Santa, Pratica di amar Gesù Cristo*) alla pratica devozionale (liturgica, mariana, agiografica: *Glorie di Maria, Novene*), passando per la contemplazione dei misteri cristologici (Passione, Eucaristia) senza omettere esercizi di preghiera (mentale e vocale) e l’attuazione delle virtù cristiane» (M. Vidal García, *Morale e spiritualità, dalla separazione alla convergenza*, Cittadella, Assisi 1998, 87).

⁸ M. Vidal García, *Morale e spiritualità*, 87.

⁹ Seguendo la riflessione dei Redentoristi Domenico Capone e Oreste Gregorio, nel nostro studio si tenderà a preferire il termine “spirituali” piuttosto che il termine “ascetiche” per qualificare quella parte degli scritti alfonsiani che trattano più da vicino la materia spirituale e quella pastorale. A riguardo, il teologo D. Capone si esprime con queste parole: «Credo che con una certa improprietà le sue [di sant’Alfonso] opere spirituali siano state dette “opere ascetiche”. Alcune volte anche egli ha usato questa espressione, ma nel maggior numero di casi ha usato il termine “opere spirituali”. Di fatto per la vita secondo virtù egli, in massima parte, propone principi e fattori che fanno crescere la persona dall’interno, soprattutto per forza cristocentrica. Molto minore era la proposta di mezzi esterni per la “esercitazione in atti” delle virtù, come invece facevano e scrivevano i maestri nei direttori di ascetica» (D. Capone, «La *Theologia moralis* di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza», in *Studia Moralia* 25/1 [1987] 54). G. Cacciatore, dal canto suo, inserisce nell’elenco delle opere alfonsiane di matrice propriamente spirituale-ascetica «anche i libri di argomento strettamente pastorale o storico, perché [Alfonso] vi frammischio motivi ascetici» (O. Gregorio, «Restituzione del testo», in O. Gregorio, G. Cacciatore, D. Capone (edd.), *Opere ascetiche. Introduzione Generale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, 8). Come visto sopra, anche Giovanni Paolo II coglie nell’insegnamento di sant’Alfonso una certa unità d’intento pastorale, spirituale e morale; cf. *Spiritus Domini*, n. 1.

¹⁰ A.M. de Liguori, *Discorsi sacri e morali ovvero Sermoni compendiatî per tutte le domeniche dell’anno del Beato Alfonso M. de Liguori Vescovo di S. Agata de’ Goti, e fondatore della Congregazione del Ss. Redentore. Opera utile per gli Parrochi e Predicatori annuali*, G. De Bonis, Napoli 1820. «Il santo scrittore pensò a redigere i primi repertori dei propri libri: uno breve nel 1758 che collocò nell’*Apparecchio alla morte* (di Domenico, Napoli 1758, pp. 523-24): “Opere date alla luce dall’autore”, e un altro più copioso stampato in appendice dei *Sermoni compendiatî* (Paci, Napoli 1771, p. 326): “Opere teologiche e ascetiche date alle stampe dall’autore”. Confermarono l’autenticità, colmando eventuali lacune, i discepoli p. Pierpaolo Blasucci (m. 1817) e p. Antonio Tannoia (m. 1808). La Sacra Congregazione dei Riti nel 1803 fornì nel Processicolo degli scritti una lista ufficiale più dettagliata, a cui attinsero i biografi posteriori. Nel 1870 venne annessa agli atti della causa del Dottorato. Candido Romano analizzò attentamente il vasto materiale nel volume: *Delle Opere di s. Alfonso M. de Liguori. Saggio storico*, Roma 1896, pp. VI-512. La tradizione circa l’autenticità conservatasi inalterata è stata definitivamente consacrata dalle diligenti investigazioni del p. Maurizio De Meulemeester nella *Bibliographie de st. Alphonse M. de Liguori*, Lovanio 1933, pp. 373, ove esamina con larga documentazione una settantina di libri ed opuscoli ascetici, che nel testo originale vennero impressi centinaia di volte nel sec. XVIII e migliaia in seguito, specialmente nelle

In questi “primi elenchi” si registrano certamente delle lacune¹¹ ma tali mancanze non limitano l’utilità di questi indici. A catturare la nostra attenzione sono soprattutto le note redazionali che accompagnano i titoli degli scritti alfonsiani. Dalla lettura di queste note emergono, infatti, oltre alla chiarezza sistematica della riflessione alfonsiana, anche i fondamentali nuclei tematici-dottrinali intorno ai quali il santo Dottore struttura la sua proposta di vita cristiana, che per lui è sempre *sinolo* (σύνολον) di vita spirituale e vita morale¹². Ai fini della presente riflessione, è utile enumerare questi nuclei argomentativi: il teocentrismo cristocentrico che è evidenziato dall’attenzione che Alfonso rivolge al Mistero di Cristo (Incarnazione, Passione-Risurrezione, Eucarestia) e alla sua umanità (il culto del SS. Cuore di Gesù); la devozione singolare alla Madonna e l’impegno nel rendere comprensibile il suo insostituibile ruolo nell’economia della grazia e della salvezza; lo zelo apostolico specialmente per i più abbandonati e l’importanza di annunciare anche a loro la forza della speranza cristiana; il grande ruolo che la preghiera (liturgica e personale) e l’orazione mentale assolvono nel cammino di crescita nell’amore di ogni fedele in Cristo chiamato alla santità¹³. È a partire dalla considerazione di questi elementi che può comprendersi a nostro avviso il tema della santità in Alfonso e il suo concepirsi come un “cammino pratico-pedagogico” aperto a tutti gli uomini e teso a “perfezionare”, qui e ora, nell’amore-carità, l’universale chiamata alla felicità (beatitudine). Giunti a questa conclusione non ci resta che dare maggior fondamento a quanto si è cercato di suggerire sino ad ora provando ad entrare in dialogo con il testo alfonsiano.

versioni di circa sessanta lingue cominciate vivente ancora l’autore» (O. Gregorio, «Restituzione del testo», 12-13).

¹¹ Nel corso degli anni, diversi studiosi soprattutto redentoristi, hanno cercato di colmare con la loro ricerca le suddette lacune. Si veda in modo particolare il volume introduttivo della collana *Opere ascetiche* curata dai pp. Redentoristi (cf. pp. 7-18) nel quale si offre una visione più completa dell’insieme delle opere spirituali di sant’Alfonso.

¹² È impossibile prescindere dagli scritti “moralì” di sant’Alfonso per comprendere la sua proposta spirituale, così come non è auspicabile ignorare le sue opere “spirituali” e “pastorali” se si vuole cogliere appieno la portata e il significato della sua proposta morale. Per l’approfondimento si veda M. Vidal García, *Morale e spiritualità*, 81-83. E ancora S. Majorano, *Essere Chiesa con gli abbandonati. Prospettive alfonsiane di vita cristiana*, San Gerardo, Materdomini 1997; Id., «Spiritualità e vita morale in s. Alfonso», in *Asprenas* 35 (1988) 41-56; Id., «La teologia morale in prospettiva di spiritualità», in *Lateranum* 77/1 (2011) 135-155.

¹³ Nei diversi studi che trattano il tema della “spiritualità di sant’Alfonso”, la maggior parte degli autori conviene su questi punti tematici e converge anche sull’idea fondamentale che «la spiritualità di sant’Alfonso può essere ritenuta un sistema originale e nuovo nel senso ch’essa raccoglie l’insieme degli elementi tradizionali della spiritualità cristiana, meditati però e scelti in modo originale e creativo, conformemente ai bisogni di una vita cristiana più perfetta e più coerente con il dono divino. La scelta di questi elementi, la loro composizione e interpretazione sono dovute al grande senso soprannaturale, e nel contempo al grande senso umano, psicologico, pratico del Santo» (A. Bazielich, «La spiritualità di sant’Alfonso Maria de Liguori. Studio storico-teologico», in *Spicilegium Historicum CSsR* 31/2 [1983] 365). In questo saggio, l’autore ripresenta l’insieme degli studi sulla spiritualità di sant’Alfonso.

Il *corpus alphonsianum* e il tema della santità

Gli studiosi contemporanei del pensiero e della proposta teologico-morale e spirituale di sant'Alfonso «tendono generalmente a non separare i suoi scritti in compartimenti stagni: Morale, Spiritualità, Dommatica, Pastorale. Preferiscono parlare piuttosto di un “corpus di dottrina alfonsiana” (*corpus alphonsianum*) nel quale convergono tutte le sue opere, destinate nel loro insieme a offrire una *proposta di vita cristiana indirizzata al popolo*»¹⁴.

Il tema della santità in sant'Alfonso va quindi ricercato non tanto in un'opera specifica ma guardando all'insieme dei suoi scritti¹⁵. Questo insieme, secondo Domenico Capone, costituisce la “Teologia Morale integrale” del santo dottore, ossia un *corpus* dottrinale composto, da una lato, dalla “Teologia Moralis”, ovvero quella parte del discorso teologico-morale che tratta delle leggi e dei peccati, e dall'altro lato dalla “Teologia Morale-Spirituale” positiva (teologia delle virtù e non dei comandamenti)¹⁶, vale a dire quell'insieme di scritti spirituali e pastorali destinati ad introdurre ogni uomo, redento dal peccato, nella vita di orazione allo scopo di incamminarlo sulla via della santità¹⁷.

Naturalmente, lo spazio di questo saggio ci consente di guardare solo ad alcune opere spirituali del santo Dottore, ma lo si farà cercando di rimanere fedeli all'intuizione di quanti ci hanno preceduto nell'ambito della ricerca alfonsiana. Per quanto invece riguarda la scelta degli scritti, questa è in qualche modo guidata da quanto è stato evidenziato all'inizio, ossia l'inteso legame dottrinale che esiste tra Alfonso, Francesco di Sales, e Teresa d'Avila¹⁸.

¹⁴ M. Vidal García, *Morale e spiritualità*, 81-82.

¹⁵ Marciano Vidal esemplifica con queste parole il rapporto inclusivo e di complementarità che esiste tra morale e spirituale nelle opere di sant'Alfonso: «La morale alfonsiana non si trova unicamente nelle opere specificatamente morali (“Theologia Moralis”, “Homo apostolicus”, ecc.), ma anche negli scritti spirituali». Così come «vi sono scritti appartenenti alla “Theologia Moralis”, come la *Pratica del confessore*, che prolungano il discorso morale fino alla pastorale e alla spiritualità [...]. La spiritualità alfonsiana completa pertanto la visione morale proposta negli scritti definiti strettamente morali, secondo la classificazione in vigore nel diciottesimo secolo; nella “Theologia Moralis” troviamo un complesso di contenuti giuridico-canonici che oggi non sono più considerati strettamente morali e, parallelamente, nelle opere spirituali sono presenti molti elementi ai quali la visione odierna attribuisce un carattere morale» (cf. *Ibid.*, 82).

¹⁶ «È una morale di segno prevalentemente positivo, in quanto si avvale di una formulazione pedagogico-educativa che si esprime attraverso il canale delle virtù. Sintetizzando tutti questi aspetti in un'unica espressione, si tratta di una morale intesa come pratica della carità. Ed è questo il tratto caratteristico che definisce la spiritualità alfonsiana: una spiritualità incentrata sulla pratica dell'amore» (*Ibid.*, 83).

¹⁷ Cf. D. Capone, «La *theologia moralis* di S. Alfonso», 54.

¹⁸ «Sant'Alfonso si avvale di varie fonti in modo assai libero; senza aderire a una determinata scuola, rimane aperto all'influsso di autori concreti; in ogni periodo della sua vita e in ciascuna delle sue opere si possono facilmente rintracciare le sue letture del momento; nelle sue ultime opere (come nella *Pratica di amare Gesù Cristo*) traspare l'influsso di vecchie letture ormai pienamente assimilate. Due sono i nomi che si distaccano tra le numerose fonti immediate della spiritualità

Sant'Alfonso, san Francesco di Sales e il “cammino di santità”

L'esempio maggiore del legame tra Alfonso e Francesco di Sales si può riscontrare probabilmente in alcune delle pagine più belle e più note della *Pratica di amar Gesù Cristo*. Nel I capitolo, parlando proprio della santità, Alfonso scrive:

Tutta la santità e la perfezione di un'anima consiste nell'amare Gesù Cristo nostro Dio, nostro sommo bene e nostro Salvatore. [...] “Alcuni, dice S. Francesco di Sales, mettono la perfezione nell'austerità della vita, altri nell'orazione, altri nella frequenza de' sacramenti, altri nelle limosine; ma s'ingannano: la perfezione sta nell'amar Dio di tutto cuore”¹⁹; [...] e tutto l'amore a Dio consiste nel far la sua volontà²⁰.

Più avanti, nel capitolo IV, quasi a completamento del discorso già avviato nel I capitolo, il Dottore Zelantissimo riporta ancora il pensiero del Vescovo di Ginevra:

Oh quanto s'inganna, dice S. Francesco di Sales, chi ripone la santità in altro che in amare Dio! [...] “Io per me non conosco altra perfezione che quella di amare Iddio di tutto cuore; poiché tutte le altre virtù senza l'amore non sono che una massa di pietre. E se non godiamo perfettamente questo santo amore, il difetto viene da noi, perché non finiamo di darci tutti a Dio”²¹.

La *Pratica di amar Gesù Cristo* evidenzia il forte legame dottrinale tra Francesco e Alfonso, ma ancor di più rappresenta, tra gli scritti alfonsiani, quello che maggiormente chiarisce il tema della santità in relazione alla vita morale e spirituale²². Per il Santo napoletano, la vita morale non è principalmente osservanza

alfonsiana: Santa Teresa e San Francesco di Sales» (M. Vidal García, *Morale e spiritualità*, 88, nota 20). Per l'approfondimento si veda G. Cacciatore, «Distribuzione delle fonti dirette», in O. Gregorio, G. Cacciatore, D. Capone (edd.), *Opere ascetiche. Introduzione Generale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, 117 ss.

¹⁹ A. M. de Liguori, *Pratica di amar Gesù Cristo* [= *Pratica*], in *Opere ascetiche*, I, Redentoristi, Roma 1933, cap. I, n. 1. Nella *Pratica di amar Gesù Cristo*, Francesco di Sales è citato letteralmente e in modo esplicito da sant'Alfonso ben 40 volte; cf. pp. 5, 8, 18, 20, 33, 34, 37, 43, 47, 51, 54, 55, 58, 60, 62, 74, 93, 95, 111, 118, 123, 127, 128, 145, 146, 148, 149, 150, 161, 163, 164, 168, 169, 172, 216, 221, 223, 229, 234, 241.

²⁰ *Ibid.*, Ristretto, n. 21.

²¹ *Ibid.*, cap. IV, n. 9.

²² La *Pratica di amar Gesù Cristo*, scrive Bernhard Häring nel suo manuale, è «il migliore dei suoi lavori è, una specie di teologia morale per laici e per preti. Vi presenta la vera fisionomia dell'amore e le applicazioni dell'amore in forma di commento al cap. 13 della prima lettera di san Paolo ai Corinzi. Tale libro esprime ciò che sant'Alfonso intese come la teologia morale ideale. Il tema costante è la vocazione di tutti i cristiani alla santità; però egli era profondamente contrario al giansenismo, che nella Chiesa avrebbe voluto far posto solo ai perfetti. La sua era una visuale di conversione continua, ed egli vedeva il prete come una guida paziente che incoraggia i fedeli a fare un passo dopo l'altro» (B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici*, I: *Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi* (Gal 5,1), Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990⁴, 69). «Scrivendo al suo editore veneziano Remondini il 16 novembre 1767, lo stesso Alfonso [parla della *Pratica di amar Gesù Cristo*] come della “più devota ed utile di tutte quante l'altre”. E nel marzo del 1768 aggiunge: “Ivi si tratta di tutte le virtù, con bellissimi detti e fatti dei santi, che ho

materiale di leggi e precetti. Riguarda piuttosto il vivere quotidiano di ogni cristiano. È attività che impegna costantemente l'uomo chiamato a decidersi per Dio in Gesù Cristo²³. Come per Francesco di Sales, anche per Alfonso il vivere morale è pratica dell'amore; una prassi, un cammino di vita che eleva l'uomo sino alla piena "uniformità" alla volontà di Dio e che va vissuto nella consapevolezza «che tutto ciò che Dio vuole, lo vuole per la nostra felicità e la nostra pienezza»²⁴.

Le «anime che desiderano di accettar la salute eterna e di camminar per la via della perfezione», sono dunque chiamate a "mantenere" vivo il desiderio della santità e a "perfezionare", con l'aiuto di Dio, il dono-compito della vocazione già ricevuto nel battesimo, allo scopo di essere perfetti com'è perfetto il Padre celeste.

Chi veramente desidera la perfezione – scrive sempre il de Liguori – non lascia mai di andare avanzandosi in quella; e se non lascia, finalmente vi arriverà. All'incontro chi non la desidera sempre andrà in dietro, e si ritroverà sempre più imperfetto di prima. Dice S. Agostino che nella via di Dio il non avanzarsi è tornare indietro: [...] Chi non si fa forza per andare avanti si troverà sempre in dietro, trasportato dalla corrente della nostra natura corrotta²⁵.

La metafora del "cammino" ricorre più volte nella *Pratica di amar Gesù Cristo* ed è utilizzata da sant'Alfonso per introdurre nel discorso sulla santità l'idea del tempo (gradualità), della fedeltà (risposta responsabile) e della libertà (discernimento). Il "cammino di santità" e di "perfezione del proprio stato" si manifesta all'uomo e nell'uomo come una realtà dinamica, in progressivo divenire, che pone

trovato con molta fatica» (S. Majorano, «Alfonso de Liguori: la santità per e con gli abbandonati», in G. Vicidomini (ed.), *Alfonso M. de Liguori. Un santo per il terzo Millennio. Atti del Convegno nel 170° anniversario della canonizzazione di S. Alfonso (1839-2009)*, San Gerardo, Materdomini (AV) 2009, 36-37).

²³ «Nella *Theologia moralis* egli insiste sul fatto che norma morale fondamentale è "volere ciò che Dio vuole che noi vogliamo". La qualità evangelica della nostra vita non sta prima di tutto in ciò che operiamo, ma nella decisione sincera di conformità con la volontà di Dio, che porta ad assumere con prontezza i suoi diversi contenuti, man mano che li scopriamo come tali. E questo perché "agere sub ratione boni" è già attuare la volontà di Dio, purché ci sia alla radice una lealtà di ricerca della verità e del bene» (S. Majorano, «Alfonso de Liguori: la santità per e con gli abbandonati», 45).

²⁴ *Ibid.* Nell'opera *Uniformità alla volontà di Dio*, Alfonso evidenzia lo stretto legame tra l'amore, inteso come orizzonte esistenziale ed escatologico (indicativo), e il "sì" alla volontà di Dio che motiva il fattivo impegno nell'uniformare la propria volontà a quella di Dio Creatore e Padre (imperativo). «Tutta la nostra perfezione – scrive Alfonso – consiste nell'amare il nostro amabilissimo Dio: *Caritas est vinculum perfectionis* (Col 3,14). Ma tutta poi la perfezione dell'amore a Dio consiste nell'unire la nostra alla sua santissima volontà. Questo già è il principale effetto dell'amore, dice S. Dionigi Areopagita (De div. nom. cap. IV), l'unire le volontà degli amanti, sicché abbiano lo stesso volere. E perciò quanto più alcuno sarà unito alla divina volontà, tanto sarà maggiore il suo amore [...]. Se dunque vogliamo compiacere appieno il cuore di Dio, procuriamo in tutto di conformarci alla sua divina volontà; e non solo di conformarci, ma uniformarci a quanto Dio dispone» (cf. A. M. de Liguori, *Uniformità alla volontà di Dio*, in *Opere ascetiche*, I, Redentoristi, Roma 1933, 283-290). Si veda per l'approfondimento A. Amarante, «Il progetto caritativo di vita cristiana alfonciano: la ricerca del volere di Dio», in O. F. Piazza, A. Abbatiello (edd.), *Alfonso Maria de Liguori e il Concilio Vaticano II: attualità e intuizioni*, Città Nuova, Roma 2013, 85-130.

²⁵ *Pratica*, cap. VIII, n. 9.

la coscienza personale di fronte alla responsabilità di crescere “spiritualmente”, ossia nel dialogo unitivo con Dio, e “moralmente”, ovvero nell’impegno a porre qui e ora azioni illuminate e orientate nella carità già sperimentata e vissuta in Dio.

Il fine esistenziale (quotidiano) ed escatologico (finale) di questo cammino è quello di maturare già nell’oggi una fede adulta, “pensata”, capace di tenere insieme i vari aspetti della vita facendo unità di tutto in Cristo, modello divino di ogni perfezione. Qui è importante evidenziare che, per Alfonso così come per Francesco di Sales, l’universale chiamata alla santità rappresenta il principio fondamentale, l’elemento cardine intorno al quale si struttura tutto il discorso spirituale-morale, e trova significato e senso il divenire quotidiano della “vita cristiana” come tale.

Nella *Pratica di amar Gesù Cristo* questo concetto dottrinale è espresso dalla penna di sant’Alfonso in questi termini: «Iddio vuol tutti santi, ed ognuno nello stato suo, il religioso da religioso, il secolare da secolare, il sacerdote da sacerdote, il maritato da maritato, il mercadante da mercadante, il soldato da soldato, e così parlando d’ogni altro stato»²⁶. È facile riconoscere in questo breve brano dell’opera alfonsiana sia il fondamento teologico: “Iddio vuol tutti santi”; sia quello esistenziale: la santità impegna ogni uomo nel divenire della propria storia.

La ricchezza e la chiarezza di pensiero che si coglie nella *Pratica* è frutto di una lunga e profonda riflessione personale che rivela, da un lato, il peso specifico di un particolare percorso umano e di fede (esodo alfonsiano) che conduce Alfonso alla decisione di convertire il proprio cuore verso i più abbandonati²⁷, dall’altro lato, pone in evidenza il peso letterario e dottrinale risultato di tante letture assimilate e meditate nel corso di una vita. Alla luce di questi due fuochi – la conversione pastorale e la conversione teologica – si comprendono le istanze di fondo che animano l’infaticabile attività missionaria e letteraria di sant’Alfonso, che Sabatino Majorano, in uno dei suoi studi, stigmatizza tali istanze attraverso tre assunti: la volontà di porsi dalla parte dei più abbandonati; l’impegno, proprio di un avvocato, di difendere il loro diritto al vangelo e alla santità; e ancora il fattivo desiderio di camminare con “queste” persone verso la santità²⁸.

²⁶ *Ibid.*, cap. VIII, n. 10.

²⁷ Sul tema dell’esodo alfonsiano si vedano i seguenti studi S. Majorano, «Alfonso de Liguori: la santità per e con gli abbandonati», 31-34; Id., «Maria Celeste Crostarosa e Alfonso de Liguori», in T. Sannella – S. Majorano (edd.), *Atti del II convegno di studi crostarosiani (Foggia 30 maggio – 1 giugno 1987)*, San Gerardo, Materdomini (AV) 1988, 33-59; Id., «Il popolo chiave pastorale di S. Alfonso», in *Spicilegium Historicum CSsR* 45 (1997) 71-89; A. V. Amarante, *Evoluzione e definizione del metodo missionario redentorista (1732-1764)*, San Gerardo, Materdomini (AV) 2003; Id., «Pastoralità come criterio morale», in *Studia Moralia* 53/1 (2015) 37-59; Id., «La misericordia in sant’Alfonso M. de Liguori», in *Studia Moralia* – suppl. 7, 54/1 (2016) 15-32; A. Donato, «La proposta morale e il contributo alfonsiano alla storia della catechesi (1723-1742)», in G. Vicidomini (ed.), *Alfonso M. de Liguori. Un santo per il terzo Millennio. Atti del Convegno nel 170° anniversario della canonizzazione di S. Alfonso (1839-2009)*, San Gerardo, Materdomini (AV) 2009, 401-419.

²⁸ Cf. S. Majorano, «Alfonso de Liguori: la santità per e con gli abbandonati», 35.

Sant'Alfonso, santa Teresa e la pratica dell'amore

Da quanto emerso sino a qui, si comprende che il cammino di santità ha in Alfonso una chiara dimensione pratica, ossia riguarda la vita, e che questa dimensione pratica-esistenziale della santità è sintesi-sinolo di vita spirituale e di vita morale.

Alla fine degli anni novanta, Marciano Vidal, accanto ad altri studiosi, s'impegna ad operare una riettura della proposta spirituale-morale alfonsiana con il chiaro intento di individuarne il nucleo (scritturistico) fondamentale²⁹. La sua analisi prende avvio da un breve scritto, *Considerazioni sopra le virtù e pregi di s. Teresa* (1743), che appartiene al primo periodo dell'attività compositiva del de Liguori (1732-1762). Nelle pagine di quest'opera breve, il Teologo individua e riconosce «la formulazione più precisa della dottrina spirituale» alfonsiana³⁰, un nucleo centrale, frutto di una sintesi personale, a cui il Santo «ricorre ripetutamente, [...] come a “qualcosa di conosciuto”» ogni qualvolta «si propone di scrivere un trattato sistematico sulla spiritualità»³¹.

L'esatta formulazione di tale sintesi alfonsiana è oggi rintracciabile nell'esordio di un breve “opuscolo” posto in appendice alla *Novena a Santa Teresa* e intitolato *Breve pratica per la perfezione, raccolta dalle dottrine di santa Teresa*³². Questo testo espone, in forma schematica, un programma di vita spirituale che comincia con le seguenti parole: «tutta la perfezione consiste in mettere in pratica due cose: *il distacco dalle creature e l'unione con Dio*. Il che tutto si contiene in quel grande insegnamento lasciatoci da Gesù Cristo: [Se qualcuno vuole venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua] (*Mt 16,24*)»³³.

²⁹ Ci si riferisce allo studio più volte citato: M. Vidal García, *Morale e spiritualità*, 94-111.

³⁰ *Ibid.*, 94.

³¹ *Ibid.*, 98. Vidal rafforza questa sua tesi richiamando alcuni studi sulla spiritualità di sant'Alfonso. Tra questi si propone di seguito il testo di G. Cacciatore contenuto nel volume introduttivo delle *Opere ascetiche* più volte citato. La nostra scelta è motivata anche dal fatto che in queste poche righe è chiaramente messo in evidenza il legame dottrinale di Alfonso con Teresa d'Avila: «Da s. Teresa deriva il piano fondamentale della *Vera sposa*, precedentemente abbozzato in un opuscolo che riassume la dottrina della “sua maestra”, *Breve pratica per la perfezione raccolta dalle dottrine di S. Teresa* (1743). Vi si leggono queste parole: “Tutta la perfezione consiste in metter in pratica due cose: il distacco dalle creature e l'unione con Dio”. I cenni che seguono rimandano agli ampi sviluppi dell'opera grande: lo stesso schema, gli stessi temi; basta scorrere l'indice. Tutte le pratiche negative che vanno sotto il nome di “via purgativa” sono descritte ed esposte nella prima parte, tolti due capitoli introduttivi: contro la legge della triplice concupiscenza c'è il dovere di una triplice lotta. L'amore al piacere si vince con la povertà, l'orgoglio con l'esser umili. Il secondo stadio è rappresentato dalla pratica positiva delle virtù e dei mezzi di santificazione, la preghiera e la meditazione, i sacramenti, la devozione alla Madonna, l'imitazione di Gesù Cristo» (G. Cacciatore, «Distribuzione delle fonti dirette», 209).

³² A.M. de Liguori, *Breve pratica per la perfezione raccolta dalle dottrine di s. Teresa*, in *Opere ascetiche*, II, G. Marietti, Torino 1846, 460-466.

³³ *Ibid.*, 460.

La formulazione, afferma Vidal, «esprime perfettamente il contenuto essenziale e l'orientamento fondamentale della spiritualità alfonsiana»³⁴. Con il termine “perfezione”, Alfonso, in linea con il suo tempo, intende indicare il già evidenziato “cammino di perfetta realizzazione del vivere cristiano” cui è chiamato ogni uomo. Tale realtà ha una chiara dimensione esistenziale (attività umana) che è indicata nel testo dall'espressione “mettere in pratica”. Il cammino di perfezione – o se si vuole il cammino verso la santità – impegna, dunque, l'uomo. Lo colloca in un dinamismo “tensionale” che nel testo della *Breve pratica* è espresso con i termini “distacco” e “unione”; con essi si «allude rispettivamente ai due movimenti complementari di allontanamento e avvicinamento»³⁵ che richiamano il paradigma del cammino rilevato sopra.

A giudizio di Vidal, è soprattutto la seconda parte del testo alfonsiano a rivelare un elemento decisivo e caratterizzante il progetto spirituale del Dottore Zelantissimo.

Dopo aver espresso la dinamica spirituale mediante il duplice movimento di “distacco dalle creature” e di “unione con Dio”, sant'Alfonso ripete questa stessa formula mediante l'illazione: “Il che tutto si contiene in”. Questo particolare modo di ripetere la formula iniziale ha la funzione di identificare la sua visione spirituale con la Sequela di Cristo. Egli scopre nel versetto di Matteo che parla dell'atto di seguire Gesù (*Mt* 16,24) il duplice movimento di “distacco” (“rinneghi se stesso”) e di “unione” (“mi segua”). Di conseguenza, il progetto spirituale alfonsiano appare nettamente evangelico. La sua spiritualità ha sempre un'inconfondibile tonalità biblica, e più precisamente neotestamentaria, rintracciabile nelle citazioni dirette e, soprattutto, nella scelta dei temi. Essa si situa addirittura nel cuore stesso della spiritualità evangelica: la Sequela di Gesù³⁶.

Il “distacco” e la “unione con Dio” riletti all'interno di questa cornice biblica (la sequela), acquistano di conseguenza un significato specifico. Il loro raggiungimento non è finalizzato alla *fuga mundi*, quasi da intendere il cammino di perfezione nel senso di una pratica ascetica che rifiuta e rifugge la realtà. Al contrario il distacco alfonsiano va inteso come «attuazione storica dello “abbandonare ogni cosa” per seguire Gesù»³⁷. Mentre la “unione con Dio”, nella mente di sant'Alfonso, si trasforma in “seguire Gesù”, [...] dando alla compagine spirituale una diffusa e profonda qualità cristocentrica»³⁸. A questo proposito Giuseppe Cacciatore scrive:

Il cammino della perfezione non contiene gradi o stati, ma è, in s. Alfonso, un esercizio senza termine, identico all'inizio e nel compimento, giacché la santità, e cioè l'unione della volontà umana con quella di Dio, non può darsi che attraverso la negazione

³⁴ M. Vidal García, *Morale e spiritualità*, 95.

³⁵ *Ibid.*, 96.

³⁶ *Ibid.*, 97-98.

³⁷ *Ibid.*, 98.

³⁸ *Ibid.*

totale di ogni tendenza contraria. I due processi, negativo [distacco] e positivo [unione con Dio], si rivelano alla fine come due aspetti di un unico processo di ascensione³⁹.

Come già si è avuto modo di evidenziare, a dare unità all'intera proposta spirituale-morale di sant'Alfonso è l'amore, tema ricorrente in tutti i suoi scritti. Vidal, nel contributo qui preso in esame, evidenzia l'importanza di tale principio cogliendone, innanzitutto, il valore performativo nel duplice dinamismo del distacco e dell'unione con Dio, per cui l'amore-carità è "forza realizzatrice", «è insieme la meta, il cammino e il punto di partenza dell'esistere cristiano»⁴⁰. E, in seguito, sviluppa il tema suddetto attraverso l'approfondimento delle istanze fondamentali della *Pratica di amar Gesu Cristo*, opera già ricordata sopra⁴¹.

Conclusioni

Il magistero petrino, ancora una volta, ci ha invitato a ragionare sulla santità come tema teologico e a recuperare dal tesoro della riflessione che la chiesa ha condotto lungo i secoli cose antiche e cose nuove. Il nostro argomentare ha posto in qualche modo in evidenza la "contemporaneità" del pensiero alfonsiano e della sua proposta di vita cristiana centrata nell'amore.

Analogamente a san Francesco di Sales [sant'Alfonso] insiste nel dire che la santità è accessibile ad ogni cristiano: "Il religioso da religioso, il secolare da secolare, il sacerdote da sacerdote, il maritato da maritato, il mercante da mercante, il soldato da soldato, e così parlando d'ogni altro stato"⁴².

Per il de Liguori la santità non va solo desiderata, occorre anche averne cura attraverso il fattivo impegno ad amarne i mezzi per raggiungerla: primariamente la decisione concreta di darsi tutto a Dio⁴³, e di dedicarsi all'orazione mentale, che regola gli affetti dell'anima e dirige le nostre azioni verso di Lui⁴⁴; poi l'importanza di accostarsi con frequenza alla Santa Comunione e sostare davanti al Santissimo Sacramento⁴⁵; ma il mezzo più necessario per progredire nel cammino di perfezione è, secondo il Santo Dottore, la preghiera⁴⁶, «viene a dire, parlare da tu a tu con Dio, trattare d'amicizia con Dio, [come] dice S. Teresa»⁴⁷. Da quanto

³⁹ G. Cacciatore, «Distribuzione delle fonti dirette», 209.

⁴⁰ M. Vidal García, *Morale e spiritualità*, 102-103.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, 104-108.

⁴² Benedetto XVI, «Sant'Alfonso Maria de Liguori».

⁴³ Cf. *Pratica*, cap. VIII, nn. 12-17.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, cap. VIII, nn. 18-25.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, cap. VIII, nn. 26-32.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, cap. VIII, nn. 33-38.

⁴⁷ A.M. de Liguori, *Necessità dell'orazione mentale*, in *Opere ascetiche*, II: *Del gran mezzo della preghiera e opuscoli affini*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1962, § 3, r. 13, 219.

è merso, è chiaro che la proposta alfonsiana di vita cristiana non può dirsi disincarnata, lontana dalla vita concreta. La forte valenza pastorale dello “scritto” alfonsiano lo attesta incontestabilmente. Alfonso scrive per il “popolo” e la crescita umana e spirituale del “popolo”, il suo impegno di scrittore – come ricordano i nostri Pontefici – promana dalla viva predicazione e ad essa riconduce al solo fine di attirar a Dio il cuore delle persone.

Bibliografia utilizzata e raccomandata nel Saggio

Giovanni Paolo II, *Spiritus Domini*, Lettera apostolica in occasione del bicentenario della morte di Sant’Alfonso Maria de’ Liguori (1.08.1987), in *AAS* 79 (1987) 1365-1375.

Benedetto XVI, «Sant’Alfonso Maria de Liguori», Udiienza Generale (30.03.2011), in https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110330.html [accesso: 9.2.2017].

Francesco, *Gaudete et exsultate*, Esortazione apostolica sulla chiamata alla Santità nel mondo contemporaneo (19.03.2018), LEV, Città del Vaticano 2016.

Francesco, «Ci si fa santi dovunque nelle cose di ogni giorno», Udiienza Generale (19.11.2014), in *Insegnamenti di Francesco* II/2, LEV, Città del Vaticano 2014.

Francesco, «Discorso ai partecipanti al corso di formazione per nuovi Vescovi», (16.09.2016), in https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160916_corso-formazione-nuovi-vescovi.html [accesso: 11.10.2016].

de Liguori A.M., *Pratica di amar Gesù Cristo*, in *Opere ascetiche*, I, Redentoristi, Roma 1933.

de Liguori A.M., *Breve pratica per la perfezione raccolta dalle dottrine di s. Teresa*, in *Opere ascetiche*, II, G. Marietti, Torino 1846.

de Liguori A.M., *Discorsi sacri e morali ovvero Sermoni compendiatî per tutte le domeniche dell’anno del Beato Alfonso M. de Liguori Vescovo di S. Agata de’ Goti, e fondatore della Congregazione del Ss. Redentore. Opera utile per gli Parrochi e Predicatori annuali*, G. De Bonis, Napoli 1820.

de Liguori A.M., *Necessità dell’orazione mentale*, in *Opere ascetiche*, II, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1962.

de Liguori A.M., *Uniformità alla volontà di Dio*, in *Opere ascetiche*, I, Redentoristi, Roma 1933.

Amarante A.V., *Evoluzione e definizione del metodo missionario redentorista (1732-1764)*, San Gerardo, Materdomini (AV) 2003.

Amarante A.V., «Il progetto caritativo di vita cristiana alfonsiano: la ricerca del volere di Dio», in O. F. Piazza, A. Abbatiello (edd.), *Alfonso Maria de Liguori e il Concilio Vaticano II: attualità e intuizioni*, Città Nuova, Roma 2013, 85-130.

Amarante A.V., «Pastoralità come criterio morale», in *Studia Moralia* 53/1 (2015), 37-59.

Amarante A.V., «La misericordia in sant’Alfonso M. de Liguori», in *Studia Moralia* – suppl. 7, 54/1 (2016), 15-32.

- Bazielich A., «La spiritualità di sant'Alfonso Maria de Liguori. Studio storico-teologico», in *Spicilegium Historicum CSsR* 31/2 (1983), 331-372.
- Cacciatore G., «Distribuzione delle fonti dirette», in O. Gregorio, G. Cacciatore, D. Capone (edd.), *Opere ascetiche. Introduzione Generale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, 181-237.
- Capone D., «La *Theologia moralis* di S. Alfonso. Prudenzialità nella scienza casistica per la prudenza nella coscienza», in *Studia Moralia* 25/1 (1987), 27-78.
- De Luca G., «Premessa», in O. Gregorio – G. Cacciatore – D. Capone (edd.), *Opere ascetiche. Introduzione Generale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, IX-XVII.
- Gregorio O., «Restituzione del testo», in O. Gregorio, G. Cacciatore, D. Capone (edd.), *Opere ascetiche. Introduzione Generale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1960, 1-101.
- Häring B., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici, I: Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi (Gal 5,1)*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1990⁴.
- Majorano S., «Maria Celeste Crostarosa e Alfonso de Liguori», in T. Sannella, S. Majorano (edd.), *Atti del II convegno di studi crostarosiani (Foggia 30 maggio – 1 giugno 1987)*, San Gerardo, Materdomini (AV) 1988, 33-59.
- Majorano S., «Spiritualità e vita morale in s. Alfonso», in *Asprenas* 35 (1988), 41-56.
- Majorano S., *Essere Chiesa con gli abbandonati. Prospettive alfonsiane di vita cristiana*, San Gerardo, Materdomini 1997.
- Majorano S., «Il popolo chiave pastorale di S. Alfonso», in *Spicilegium Historicum CSsR* 45 (1997), 71-89.
- Majorano S., «Alfonso de Liguori: la santità per e con gli abbandonati», in G. Vicidomini (ed.), *Alfonso M. de Liguori. Un santo per il terzo Millennio. Atti del Convegno nel 170° anniversario della canonizzazione di S. Alfonso (1839-2009)*, San Gerardo, Materdomini (AV) 2009, 11-27.
- Majorano S., «La teologia morale in prospettiva di spiritualità», in *Lateranum* 77/1 (2011), 135-155.
- Vidal García M., *Morale e spiritualità, dalla separazione alla convergenza*, Cittadella, Assisi 1998.
- Masone E., Amarante A. (edd.), *S. Alfonso de Liguori e la sua opera. Testimonianze bibliografiche*, Centro Associazioni Redentoriste, Pagani 1988.

Pubblicazioni in riferimento all'argomento trattato

- Donato A. *Il rinnovamento teologico della proposta morale a partire da Optatam Totius. Il Contributo di D. Capone* (Copiosa Redemptio 8), Editrice San Gerardo, Materdomini 2014, pp. 320.
- Donato A. – Mimeault J. (edd.), *Il discernimento. Fondamenti e luoghi di esercizio*, Atti del Convegno – Accademia Alfonsiana 14-15 marzo 2018, (Supplemento 8 – *Studia Moralia* 56/1), Edacalf, Roma 2018, pp. 232.
- Donato A. – Amarante A.V., *Dire sì alla vocazione* (Pagine di formazione cristiana 16), Editrice San Gerardo, Materdomini 2012, pp. 71.

- Donato A., «La proposta morale e il contributo alfonsiano alla storia della catechesi», in G. Vicidomini (ed.), *Alfonso M. de Liguori. Un santo per il terzo millennio. Atti del Convegno nel 170° anniversario della canonizzazione di S. Alfonso (1839-2009)*, Editrice San Gerardo, Materdomini 2012, 401-420.
- Donato A., «L'assoluzione sacramentale e il suo differimento. Genesi storica del personalismo alfonsiano tra prassi pastorale e riflessione teologica», in *Spicilegium Historicum CSSR* 63/1 (2015), 23-44.
- Donato A., «La presenza di Maria negli scritti di sant'Alfonso M. de Liguori (1696-1787) "testimone e maestro di spiritualità e devozione mariana"», in *Theotokos* 25/2 (2017), 137-161.
- Donato A., «Discernimento e prudenza secondo sant'Alfonso de Liguori. Per accompagnare le persone», in *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano, 31 luglio – 1 agosto 2017, 6.

Powszechnie powołanie do świętości w pismach i przepowiadaniu alfonsjańskim Streszczenie

Ten krótki esej ma na celu przybliżenie tematu świętości, sformułowanego w pismach moralno-duchowych Alfonsa M. de Liguori (1696–1787), doktora Kościoła i patrona moralistów i spowiedników. Po krótkim wprowadzeniu ukazującym postać św. Alfonsa, refleksja skupia się na dwóch dziełach alfonsjańskich: *La pratica di amar Gesù Cristo* i *Breve pratica per la perfezione, raccolta dalle dottrine di santa Teresa*. Prace te, spośród wielu innych, lepiej wprowadzają czytelnika w temat świętości oraz pozwalają dostrzec związek między św. Alfonsem a św. Franciszkiem Salezjym i św. Teresą z Avili.

The universal call to holiness in the writings and Alphonsian preaching Summary

This short essay is to raise awareness of the issue of holiness as formulated in the moral and spiritual writings of Alphonsus M. de Liguori (1696–1787), a Doctor of the Church and a patron saint of moralists and confessors. A short introduction presenting St. Alphonsus is followed by analysis of two Alphonsian works: *La pratica di amar Gesù Cristo* and *Breve pratica per la perfezione, raccolta dalle dottrine di santa Teresa*. These works, among many others, introduce readers to the topic of holiness and allow to notice a connection between St. Alphonsus, St. Francis de Sales and St. Teresa of Avila.

Słowa kluczowe: Alfons M. de Liguori, świętość, życie moralne i duchowe
Keywords: Alphonsus M. de Liguori, holiness, moral and spiritual life

Ks. Jerzy Szymik
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

O SUMIENIU DZISIAJ

„«Wyzwolenie» oparte na marginalizacji etosu, a zatem na rezygnacji z sumienia, łączy się z przekonaniem o doskonałości rozwoju struktur, które jest wewnętrznie niemoralne. Próba ukazania wymiaru etycznego jako zbędnego dla społeczeństwa i zastąpienie go działającymi niejako mechanicznie zabezpieczeniami sprawiedliwości społecznej ma swoje korzenie w jednostronnej definicji pojęcia rozumu [...]”.

A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI*

W przejmującym i przenikliwym *Liście o przyczynach kryzysu Kościoła* Benedykta XVI, dokumencie, który papież senior opublikował na łamach „Klerusblatt” i amerykańskiej stacji EWTN w marcu 2019 r., znajduje się kilkanaście akapitów poświęconych kryzysowi teologii moralnej. Potężne tąpnięcie nastąpiło w tej subdyscyplinie teologicznej, zdaniem Benedykta XVI, w pierwszej dekadzie posoborowej, czyli w latach 60. i 70.: „nastąpił upadek katolickiej teologii moralnej, który sprawił, że Kościół stał się bezbronny wobec tych zmian w społeczeństwie”¹ [z kontekstu wynika, że chodzi o proces totalnej seksualizacji życia społeczeństw Zachodu – dop. J.Sz.]. Papież senior wymienia też niektóre składowe tego „upadku”: „teza, że moralność ma być określana wyłącznie przez cel ludzkiego działania”, „że Kościół nie ma i nie może mieć własnej moralności”² itp.

Jeśli powyższe diagnozy Benedykta XVI są słuszne – a całe teologiczne i duszpasterskie dzieło jego życia jest tu argumentem „za” i nadaje jego tezom najwyższą rangę – to tym bardziej należy (do)cenić polskiego teologa, któremu poświęcona jest niniejsza księga, a który całą swoją życiową i naukową drogę poświęcił sprawie odnowy teologii moralnej w duchu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i encykliki *Veritatis splendor* (te właśnie dwa dokumenty z lat 90. wymienia Benedykt XVI jako podstawowe punkty odniesienia właściwej reformy teologii moralnej³). Wiem, co piszę: z Księdzem Profesorem Alojzym Drożdżem współpracowałem prawie ćwierć wieku, najpierw na Katolickim Uniwersytecie

¹ *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, tłum. J.J. Franczak, Kraków 2019, s. 11-12. Jeśli nie zaznaczono inaczej, podane w przypisach publikacje są autorstwa J. Ratzingera/Benedykta XVI.

² Tamże, s. 11-19.

³ Tamże, s. 14-15.

Lubelskim, potem na Uniwersytecie Śląskim, a jego dorobek naukowy, ściśle badawczy i dydaktyczny, szerokie spektrum zainteresowań, współczesna *par excellence* problematyka jego tekstów i wykładów oraz postawa życiowa pokazały, że jest możliwa teologia moralna maksymalnie zaktualizowana i zarazem bezwzględnie wierna swoim ewangelicznym korzeniom i kościelnej tradycji.

Prolegomena

Dedykuję śp. Księdzu Profesorowi i Czytelnikom tej Pamiątkowej Księgi owoc moich badań nad kwestią sumienia (tropem dociekań J. Ratzingera/Benedykta XVI) i aktualną, newralgiczną sytuacją tej problematyki w kontekście przemian kościelno-społeczno-cywilizacyjnych przełomu drugiej i trzeciej dekady XXI w. Aksjologia strzeżona przez sumienie i sama wartość sumienia są bowiem silnie dziś atakowane. Z jednej strony kwestionowana jest tzw. klauzula sumienia, a z drugiej – następuje jego, tj. sumienia, nieustanna liberalizacja i subiektywizacja. Najkrócej i nieco ów trend upraszczając: kiedy sumienie służy do demontażu moralnego nauczania Kościoła – jest dobre. Kiedy miałoby chronić wolność człowieka przed a(nty)chrześcijańskim legalizmem państwowym (chodzi rzecz jasna o państwo tworzone w ustrojowym modelu demokracji liberalnej) – jest złe.

Na przełomie marca i kwietnia 2019 r. miały w Polsce miejsce dwa charakterystyczne dla tego zjawiska wydarzenia. O pierwszym tak pisał Jan Pospieszalski: „Jednym z najbardziej symbolicznych obrazów ostatnich tygodni jest scena, gdy podczas konwencji ugrupowania Wiosna Robert Biedroń do zgromadzonych na Torwarze krzyczy, że zlikwiduje klauzulę sumienia! Towarzyszy temu wybuch entuzjazmu, ludzie reagują burzą braw i okrzykami radości”⁴. Tymczasem klauzula sumienia daje gwarancję, że państwo stojące na straży prawa do odmowy działań, które obywatel uznaje za niegodziwe, strzeże tym samym wolności człowieka/obywatela. „Ludzie, którzy cieszą się z obietnicy zabrania im wolności [...] budują następujący ciąg skojarzeń: klauzula sumienia = prof. Chazan = pro-life = zakaz aborcji (czytaj klerofaszyzm i średniowiecze). Gdy więc Biedroń mówi, że to zlikwiduje, wtedy jest super!”⁵. A wolność? Nie ma wolności dla wrogów wolności – powszechnie znana to teza (anty)kultury liberalizmu.

I drugie wydarzenie. 31 marca dominikanin o. Ludwik Wiśniewski odbierał w Krakowie Nagrodę Znaku i Hestii im. ks. prof. Józefa Tischnera w kategorii pisarstwa religijnego/filozoficznego. Przy tej okazji powtórzył tezę, którą głosił już publicznie kilkakrotnie: „Od wieków mówi się w Kościele za św. Tomaszem, że

⁴ J. Pospieszalski, *Sprawa prof. Chazana, czyli aborcyjni fundamentalści w natarcu*, „wSieci”, 8-14.04.2019, s. 94.

⁵ Tamże.

sumienie jest najwyższym autorytetem. Często jednak zaprzecza się temu, kiedy sumienie nie stoi w zgodzie z doktryną Kościoła”⁶.

*

À propos tezy ojca Wiśniewskiego. Jego niegdysiejszy współbrat, Tadeusz Bartoś, opublikował w 2007 r. w wydawnictwie W.A.B. książkę pt. *Wolność, równość, katolicyzm*. W folderze wydawniczym W.A.B. z tegoż roku czytamy na jej temat słowo wydawcy: „Kiedy w 2003 r. Tadeusz Bartoś publikował w «Gazecie Wyborczej» pierwszy tekst o sumieniu, nikt się nie spodziewał tak żywego oddźwięku. Niektórzy duchowni odczuli niepokój – wezwanie, by każdy trzymał się własnego sumienia bardziej niż opinii Kościoła, graniczyło z herezją. Po drugiej stronie znaleźli się ci, dla których ten artykuł okazał się źródłem ulgi w duchowych cierpieniach. Od kilku lat w publikacjach i wywiadach Bartoś prezentuje krytyczny stosunek do wielu zjawisk w Kościele i do nauczania Kościoła na przykład w odniesieniu do mniejszości seksualnych. Pisze o roli sumienia i przepisów kościelnych w życiu chrześcijanina [...]”.

Potem następuje fragment ze wstępu książki, pióra Bartosia, a w nim: „[...] teksty są świadectwem moich duchowych poszukiwań. Są one swoistym wołaniem o wiarę w człowieka”. Bartoś powołuje się tu na Tomasza z Akwinu, któremu przyjęta antropologia – jak pisze – pozwalała „oświadczyć, że człowiek ma być wierny zawsze osądowi własnego sumienia, nawet gdyby miało oznaczać to błąd i czynienie zła, nawet odejście od katolickiej wiary”.

Pod tym – biogram autora, który kończy się zdaniem: „Opuścił Zakon Kaznodziejski 25 stycznia 2007 r.”.

*

Przejdźmy w tym momencie do refleksji ściśle systematycznej, korzystając głównie z bogatego w tej dziedzinie dorobku teologicznego J. Ratzingera/Benedykta XVI.

Komentując europejskie przemiany społeczno-polityczne przełomu lat 80. i 90. XX w. i dostrzegając nowy, budzący nadzieję zwrot ku religii, Joseph Ratzinger zarazem ostrzegwał, że „nowe impulsy moralne” są chybotałiwe i zagrożone, a „ich nieosłoniętą flanką jest brak indywidualnych wartości etycznych”; ów brak sprowadza się generalnie do zaniechania pracy indywidualnego sumienia, które nie chroni już wolności („mojej własnej wolności”) dyscypliną moralną⁷. W ten sposób religia łatwo staje się używką, która nie tylko nie rozwija siły moralnej, ale ją perwersyjnie osłabia, spychając religijne głody i tęsknoty w stronę ezoteryki i lewicowego społecznikostwa (w najlepszym wypadku). Ratzinger radzi: „podobnie jak źródło musi zostać ocembrowane, aby nie uległo zamuleniu, tak i wspomniane

⁶ Cyt. za Katolicką Agencją Informacyjną, inf. z 31.03.2019 (md / Kraków).

⁷ *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 19-22.

impulsy wymagają oczyszczenia i uporządkowania, by mogły oddziaływać w sposób sobie właściwy”⁸.

Spór o sumienie – o to, czym ono jest, po co jest, o stopień jego obowiązywalności, o miejsce w hierarchii etycznych drogowskazów – jest jedną z najbardziej gorących, doniosłych i brzemiennych w skutki dla naszej terażniejszości i przyszłości debat.

1. Bądź wola Twoja

Największa *lectio* Benedykta XVI na temat związków modlitwy i sumienia pochodzi z jego największej encykliki – *Spe salvi*. Oto właściwy *passus* części zatytułowanej „Modlitwa jako szkoła nadziei”; kierunek myślenia i argumentacji jest tu następujący:

„Modlić się to nie znaczy wychodzić poza historię i chować się w prywatnym kącie własnego szczęścia. Prawidłowa modlitwa jest procesem oczyszczenia wewnętrznego, który czyni nas otwartymi na Boga i przez to właśnie otwartymi na ludzi. W modlitwie człowiek powinien uczyć się, o co naprawdę powinien prosić Boga – co jest godne Boga. Musi uczyć się, że nie może modlić się przeciw drugiemu. Musi uczyć się, że nie może prosić o rzeczy powierzchowne i wygody, których pragnie w danym momencie – ulegając małej, fałszywej nadziei, która odwodzi go od Boga. Musi oczyszczać swoje pragnienia i nadzieje. Musi uwalniać się od ukrytych kłamstw, którymi zwodzi samego siebie: Bóg je widzi, a w odniesieniu do Boga człowiek również musi je uznać. «Kto jednak dostrzega swoje błędy? Oczyść mnie od tych, które są skryte przede mną» – modli się Psalmista (19[18],13). Brak uznania win, iluzja niewinności nie usprawiedliwia mnie i nie zbawia, ponieważ otępienie sumienia, niezdolność rozpoznania we mnie zła jako takiego, jest moją winą. Jeśli nie ma Boga, być może muszę uciekać się do takiego zafałszowania, bo nie ma nikogo, kto mógłby mi przebaczyć, nikogo, kto byłby prawdziwą miarą. Tymczasem spotkanie z Bogiem budzi moje sumienie, aby nie podsuwało mi już samousprawiedliwienia, nie było odbiciem mnie samego i moich współczesnych, którzy mają na mnie wpływ, ale by było zdolnością słuchania samego Dobra”⁹.

Słowo po słowie, zdanie po zdaniu – widzimy, dokąd zmierza wykład: do właściwego, pełnego rozumienia sumienia, które jest zdolnością słuchania Boga („samego Dobra”; „nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg”, Łk 18,19b); zdolnością nabywaną, leczoną i doskonaloną podczas prawdziwej modlitwy¹⁰ i wtedy też możliwie najskuteczniej uwalnianą od zagłuszeń. Rola modlitwy jest tu nie do

⁸ Tamże, s. 20.

⁹ Encyklika *Spe salvi* (2007), nr 33.

¹⁰ *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 39. Jest to „możliwe jedynie wtedy, gdy człowiek potrafi otworzyć swoje serce na Boga, który przemawia w głębi sumienia. Do tego konieczne jest życie wewnętrzne, wyciszenie, uważność” – tamże.

zastąpienia. Chodzi, rzecz jasna, nie tyle o jakąś specjalną formę modlitwy, ile o jej istotę: dokonany w wolności ruch serca w stronę „głęboko w nas zakorzenionej współwiedzy z Bogiem (którą nazywamy sumieniem)”¹¹ jest tożsamy z modlitwą, z jej najgłębszym chrześcijańskim (bo Chrystusowym, Synowskim) rdzeniem – „bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi”. To ten ruch, to modlitwa/sumienie doprowadzają nas do prawdy – do Boga, Jego Słowa i woli, czyli do prawdy naszego bytu, prawdy o nas. Oto istota sprawy: sumienie chroni nas przed samozniszczeniem przez kłamstwo¹². Bóg walczy o nas z nami; sumienie nie zostawi nas – sytych złem, otepiałych niewiedzą, etycznym matactwem czy zapomnieniem o własnym grzechu – w spokoju.

Cel pracy sumienia jest, według *lectionis* encykliki, jasny:

„[...] otworzyć samych siebie i świat, aby wkroczył Bóg: Bóg prawdy, miłości i dobra. [...] uwolnić własne życie i świat od zatrucia i zanieczyszczenia, które mogą zniszczyć teraźniejszość i przyszłość. [...] oczyścić i zachować bez skazy źródła stworzenia, i w ten sposób wraz ze stworzeniem, które uprzedza nas jako dar, czynić to, co słuszne i zgodne z wewnętrznymi wymaganiami i celowością stworzenia”¹³.

2. Dobro – zło

Związek modlitwy i sumienia, ich wzajemnie wzmacniającej się prawdy, wybrzmiał równie mocno i jasno w papieskim przemówieniu w Bundestagu 22 września 2011 r. To druga z wielkich na ten temat lekcji Benedykta XVI. Była to zresztą – zdaniem nie tylko piszącego te słowa – jedna z największych i najważniejszych nauk, jakie usłyszała Europa początku III tysiąclecia po Chrystusie na swój temat, na temat swoich fundamentów i podstaw stanowiącego w niej prawa.

Papież rozpoczął od nawiązania do modlitwy młodego króla Salomona: „«Racz dać Twemu słudze serce rozumne do sądzenia Twego ludu i rozróżniania dobra i zła [...]» (1 Krl 3,9)”¹⁴.

Nawiasem, ale ściśle związanym z tematem i głównym przesłaniem papieskiej *lectio* z Bundestagu: „serce rozumne” to zwrot występujący w polskim tłumaczeniu przemówienia papieża. W oryginale: „ein hörendes Herz”, jak chce Biblia niemieckojęzyczna (czyli właściwie: słuchające serce). Podobnie w anglojęzycznych przekładach: „a heart with skill to listen” (serce zdolne do słuchania). Francuskie jak w polskim tłumaczeniu papieskiego przemówienia: „un coeur

¹¹ *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 130.

¹² Tamże, s. 131.

¹³ Encyklika *Spe salvi*, nr 35.

¹⁴ *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011, s. 27 (tłum. pol. Rv, Radio Vaticana, s. 1).

intelligent” (serce rozumne). Natomiast polskie przekłady biblijne różnie: „serce pełne rozsądku”, „serce pojętne” lub po prostu „rozum”. Idea kryjąca się za tą mnogością przekładów jest za to (dzięki kontekstowi również) jasna i jednoznaczna: rozumność (pojętność, rozsądek) osobowego centrum człowieka bierze się ze zdolności do słuchania (po-słuchania, po-słuszeństwa) głosu spoza siebie, głosu bytu, głosu z wysoka – Boga. Serce jest rozumne, kiedy jest podległe Logosowi.

W każdym razie i *à propos* „głosu z wysoka”: jak rozpoznaje się to, co jest słuszne? Czyli to, według czego się „sądzi lud” i rozróżnia dobro od zła, pyta papież na kanwie modlitwy Salomona¹⁵. Chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwom i społeczeństwom jakiegoś „prawa objawionego”, ale odwoływało się zawsze i odwołuje „do natury i rozumu w ich wzajemnym powiązaniu jako prawdziwych źródeł prawa [...] do zgody między rozumem obiektywnym a subiektywnym”, zgody, która zakłada ich (natury i rozumu) istnienie – „powstałych w stwórczym Umyśle Boga”¹⁶. Idąc za naturą, poganie idą za prawem, bo w ten sposób (z samej natury, „naturalnie”) „treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek” (Rz 2,14n.) – przywołuje papież św. Pawła¹⁷. I w tym spotkaniu Salomona z Pawłem okazuje się, że „sumienie” nie jest niczym innym jak „sercem rozumnym” z modlitwy króla, rozumem otwartym na język bytu, rozumem pozwalającym odróżnić dobro od zła¹⁸ w niejednoznacznej (przecież, jak nas poucza wielka sztuka, i jak sami o tym wiemy) gmatwaninie ludzkiego życia i losu. I na tym polega rozumność serca; na trwaniu w słuchaniu („ein hörenden Herz”) – serce jest mądre, kiedy słucha głosu bytu, kiedy jest posłuszne sumieniu; kiedy się z nim „utożsamia”.

Sumienie bowiem okazuje się tym, czym jest w swej istocie właśnie przez to, że mówi to samo, co mówi Bóg w swoim Prawie/słowie Przymierza¹⁹. W ten sposób sumienie odkrywa to, co trwałe i czego trzeba słuchać, nadśłuchiwać/po-słuchać. Bo wtedy słucha się – tym samym – Stwórcy. Tak, chrześcijański Bóg to Bóg sumienia²⁰. Ale On w swej całkowitej wewnętrzności, absolutnej powszechności – nie jest kimś innym niż Stwórca człowieka, wszystkich ludzi i świata. W sumieniu, w tej cichej współwiedzy na temat tego „jak się rzeczy mają” i „jak się mają mieć, żeby było dobrze” (z naszym i bliźnich życiem), współwiedzy z najgłębszą podstawą naszego stworzonego bytu, właśnie Jego spotykamy twarzą w twarz – tam jest On obecny²¹.

¹⁵ Tamże, s. 30-31 (tłum. pol. s. 3).

¹⁶ Tamże, s. 31-32 (tłum. pol. s. 3-4).

¹⁷ Tamże, s. 32 (tłum. pol. s. 4).

¹⁸ Tamże, s. 39 (tłum. pol. s. 7).

¹⁹ *Podstawy moralności chrześcijańskiej* [współautorzy: H. Schürmann, H.U. von Balthasar], tłum. E. Adamiak, Poznań 1999, s. 47.

²⁰ *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, red. i tłum. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1990, s. 71.

²¹ Tamże.

3. Kościół

I tu trzeba przywołać trzecią z wielkich *lectiones* – po encyklice *Spe salvi* i przemówieniu na temat „ein hörendes Herz” w Bundestagu – J. Ratzingera/Benedykta XVI o związku modlitwy i sumienia. To zakończenie wykładu we Fryburgu Bryzgowijskim, wygłoszonego w listopadzie 1980 r. podczas IV Międzynarodowego Kongresu Prawa Kościelnego. Wykład nosi tytuł *Wolność i więzy w Kościele*²² (*Freiheit und Bindung in der Kirche*) i interesujący nas tu jego ostatni akapit ujmuje zagadnienie w wyraźnej, zgodnej z tematem całości tamtego wystąpienia perspektywie wolności. Modlitwa jest prawdą (jako miłość i posłuszeństwo, jako oddanie i poddanie; taka, pełna, modlitwa jest prawdą o nas i stawia nas w świetle prawdy). A prawda wyzwala (J 8,32), uwalnia, rozkuwa łańcuch zła. W sumieniu spotykają się wolność Boga i wolność człowieka, wola Boga i wola człowieka, bez jakiegokolwiek antynomii. Temu właśnie spotkaniu służy Kościół. Ratzinger zbiera te wątki następująco:

„Sumienie – właściwie rozumiane – nie jest apoteozą niepodlegającego kwestionowaniu subiektywizmu; jest uświadomieniem sobie przez każdego człowieka, że w swoim bycie jest on zdany na Boga. Dlatego też sumienie jest, z jednej strony, istotnym organem wolności człowieka, ponieważ zawiera w sobie bezpośrednią więź człowieka z Bogiem i – przez związanie ideą stworzenia człowieka przez Boga, związanie wolą Bożą dającą byt – zakreśla granice wszelkich autorytetów zewnętrznych. Jednocześnie jednak jest wyrazem specyficznej istoty wolności stworzonej, wyrazem tego, że ludzka egzystencja nie jest czymś dowolnym i że nie są wcale dowolne, nałożone na nią więzy. Tu, w głębi istoty człowieczej, wolność i więzy stają się tożsame. Zadaniem Kościoła jest ostatecznie nie co innego, jak służenie czujnemu odbieraniu woli Bożej przez sumienie; sprawianie, by sumienie słuchało, było czyste i wolne, i by człowiek wnikał w siebie, prowadzony przez Kościół do Boga. Tam, gdzie autorytet Kościoła spełnia swoje zadanie, a sumienie jest czyste, znika antynomia między wolnością a więzami”²³.

4. Anamneza i *conscientia*

„Sumienie a prawda”²⁴ to bodaj najgłębsza i najbardziej wnikliwa (także erudycyjnie) rozprawa J. Ratzingera/Benedykta XVI na temat sumienia. Centralna, systematyczna część rozprawy poświęcona jest tzw. dwom płaszczyznom sumienia, rozróżnieniu, które sięga średniowiecznej scholastyki, ale zostało tu, przez Ratzingera, przebudowane i gruntownie pogłębione.

²² Tamże, s. 224-240.

²³ Tamże, s. 240.

²⁴ *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 23-58; *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 143-180.

Anamnesis (z greckiego: przypominanie), pierwsza z płaszczyzn, ontologiczna warstwa fenomenu sumienia, jest swoistym, właściwym człowiekowi (rozumnemu stworzeniu) prawspomnieniem dobra i prawdy (tożsamych zresztą w swym Boskim źródle i istocie)²⁵. *Anamnesis* to *habitus* – trwała jakość ontyczna człowieka²⁶. Ratzinger wywodzi to pojęcie z filozofii Platona²⁷ i uteologicznie je poprzez Pawła (cytowany już wyżej fragment Listu do Rzymian: „treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy zarazem ich sumienie staje jako świadek”, Rz 2,15)²⁸, Bazylego Wielkiego (jest człowiekowi wrodzona iskra miłości Bożej, tak że miłość do Boga i – czyli! – przestrzeganie przykazań nie jest z zewnątrz narzuconą dyscypliną, ale zdolnością i koniecznością rozumnej naszej istoty)²⁹ i Augustyna (w człowieku są „wyciśnięte” pojęcie i zmysł samego dobra)³⁰. Chodzi więc o anamnezę (= przypomnienie, przypominanie) Źródła, zmysł wewnętrzny tożsamy ze zdolnością otwartości na głos dobiegający ze Źródła (od Stwórcy)³¹ i ze zdolnością rozpoznawania go wraz z pragnieniem podążania za nim, ku niemu; ku Niemu... Ratzinger wyjaśnia, że obecna wewnątrz nas anamneza „potrzebuje pomocy z zewnątrz, by mogła dostrzec siebie od wewnątrz”³². Taka jest właśnie funkcja Kościoła, którego pomoc zewnętrzna nie jest antyanamnetyczna, ale majeutyczna – skorelowana z anamnezą (Zbawca, Pan Kościoła jest Stwórcą człowieka!), urzeczywistniająca jej wewnętrzną otwartość na prawdę³³. Kościół nie jest wszechwiedzący i stale się uczy, ale posiada „nieomyślność chrześcijańskiej pamięci”³⁴ (anamneza wiary) i „mocą swej sakramentalnej tożsamości dostrzega od wewnątrz różnicę między czymś, co jest rozkwitem przypomnienia, i czymś, co jest jego zniszczeniem bądź zafałszowaniem”³⁵.

Conscientia (z łaciny: wspólna wiedza), druga z płaszczyzn, funkcjonalna warstwa fenomenu sumienia, to „sumienie w akcji”. To akt sumienia złożony

²⁵ *Prawda, wartości, władza...*, s. 48.

²⁶ Tamże, s. 53.

²⁷ Tamże, s. 46.

²⁸ Tamże, s. 47.

²⁹ Tamże, s. 47, 50.

³⁰ Tamże, s. 48, 50.

³¹ „Reinhold Schneider powiada: «Czymże jest sumienie, jeśli nie świadomością odpowiedzialności za całe stworzenie wobec Tego, który je stworzył». Sumienie oznacza, mówiąc po prostu, uznanie człowieka, siebie samego i innych za stworzenie Boże i szanowanie w nim Stwórcy” – *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, s. 216.

³² *Prawda, wartości, władza...*, s. 50-51.

³³ Tamże, s. 51. „Prawdziwy sens doktrynalnej kategoryczności papieża polega na tym, że papież jest rzecznikiem chrześcijańskiej pamięci. Papież niczego nie narzuca z zewnątrz, lecz rozwija i ochrania chrześcijańską pamięć. Dlatego przed toastem za papieża musi iść toast za sumienie, bo bez sumienia nie mogłoby być mowy o urzędzie papieskim. Wszelka władza, którą dysponuje papież, pozostaje władzą sumienia” – tamże, s. 52.

³⁴ Tamże, s. 51.

³⁵ Tamże, s. 52.

z kilku etapów: rozpoznania, poświadczenia³⁶ i osądu, przechodzący w końcowej formie w wybór, decyzję i czyn (bądź jego zaniechanie). *Conscientia* to *actus* – akt dokonywany przez człowieka. Bardzo ściśle akt ten współpracuje z wolą, która otwiera bądź zamyka drogę do poznania³⁷. A całość tych procesów w dużej mierze zależy od posiadanego uposażenia moralnego. Ratzinger opisuje pojęcie *conscientia*, odwołując się do Tomasza z Akwinu (arystotelesowska tradycja, która widzi tu pewien rodzaj aktywnej wiedzy opartej na wnioskowaniu)³⁸ i Augustyna (złożone związki wolności i decyzji moralnych z poznaniem, wolą, emocjami, nawykami)³⁹. Mocno przy tym podkreśla wbudowaną już w etymologię (*con-scientia*, współ-wiedza) konieczną uprzedniość anamnezy wobec aktów sumienia: otwartość na głos samego bytu, głos Boga, który jest głosem decydującym dla rozstrzygnięć sumienia. W sumieniu człowiek dzieli wiedzę na temat prawdy razem z Bogiem, z Niego ją (prawdę) poznaje i zna. I nie jedynie sam (w oparciu o zmienne kryteria, odczucia, relatywność istnienia) podmiot rozstrzyga o *conscientia*, ale podmiot współ-wiedzący (dzięki anamnezie) z Bogiem, posłuszny Jego głosowi – skale prawdy⁴⁰.

5. Zatrute źródło

To właśnie na jednym z etapów współtworzących akt *conscientia* (na etapie osądu) pojawia się trudny problem tzw. błędnego sumienia⁴¹, który dla Ratzingera jest tłem i okazją do wyrażenia tezy o kapitalnym znaczeniu dla związku *anamnesis* i *conscientia*, a w sumie dla samego sedna współczesnego sporu o sumienie. W wielkim skrócie jest ona następująca:

Nie jest winą człowieka, jeśli postępuje zgodnie ze swymi przekonaniem, nawet jeśli są one błędne. Mało tego: nie wolno postępować wbrew własnym przekonaniom (por. Rz 14,23)⁴². Jednak nie może to oznaczać kanonizacji subiektywności, a temat winy nie jest tym samym zakończony – wręcz przeciwnie: dopiero rozpoczęty. Bo winą jest tu to, że człowiek doszedł do wypaczonych przekonań⁴³, które skutkują obiektywnym złem. Winą jest skuteczne zagłuszanie sprzeciwu anamnezy naszego bycia, skreślanie „treści Prawa wypisanej w sercu”

³⁶ Tamże, s. 53.

³⁷ Tamże, s. 54.

³⁸ Tamże, s. 53.

³⁹ Tamże, s. 54.

⁴⁰ *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013, s. 37-38; *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele* [rozsm. P. Lisicki, G. Górny, R. Smoczyński], „Frona” 15-16 (1999), s. 13.

⁴¹ *Prawda, wartości, władza...*, s. 54.

⁴² Tamże, s. 54-55.

⁴³ Tamże, s. 55.

(Rz 2,15). Wina leży więc nie w terażniejszym i błędnym osądzie sumienia, ale znacznie głębiej: w zachwaszczeniu życia i rozumienia, które przytępiło słuch na głos Prawdy rozbrzmiewającej w ludzkim wnętrzu⁴⁴.

Zaiste: zbrodniarze z przekonania pozostają winni. To istota sprawy. Proces w Norymberdze jest znakiem przekonania cywilizacji wywiedzionej z chrześcijaństwa, przekonania, że zniszczenie *anamnesis* nie uniewinnia sumienia. Zdaje się, że właśnie dokładnie o tym są też obie słynne frazy Pawłowe na temat sumienia. Pierwsza z Listu do Efezjan (4,18-19), o ludziach, którzy „umysłem pogrążeni w mroku, obcy dla życia Bożego, na skutek tkwiącej w nich niewiedzy, na skutek zatwardziałości serca. Oni to, doprowadziwszy siebie do nieczułości [sumienia], oddali się [...]” – tu Paweł wymienia już ich konkretne grzechy. Druga z Listu do Koryntian (1 Kor 4,4), gdzie pisze: „Sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale to mnie jeszcze nie usprawiedliwia. Pan jest moim sędzią”. Jak Pawłowi, tak każdemu z nas najwłaściwsza pozostaje droga pokornej psalmicznej prośby: „Uwolnij mnie od moich nierozpoznanych win” (Ps 19,13)⁴⁵.

Raz jeszcze przyjrzyjmy się innym sformułowaniom i odcieniom tej tezy, która wydaje się niebywale ważna. Śmiem twierdzić, że to jeden z centralnych odcinków frontu wielkiej toczącej się bitwy, w której chrześcijaństwo zмага się ze złośliwym duchem przewrotnego kłamstwa, który przybrał postać (chwilowo, bo przebrania zmienia ów duch złośliwy i kłamliwy co epokę) liberalno-lewicowego ducha czasu. To w tej właśnie kwestii (choć nie tylko w tej) stał się J. Ratzinger/Benedykt XVI wyjątkowo niewygodnym przeciwnikiem dla sytej i zadowolonej z siebie (nikt przecież nigdy nie stworzył lepszego ustroju od nas, wyzwolonych, oświeconych) armii cywilizacji śmierci i jej giermków. W tej kwestii, kiedy miał odwagę powiedzieć, patrząc w oczy zachłyśniętym sobą, swoim wykształceniem i spokojem sumienia: „Nie widzieć prawdy jest winą. Człowiek nie widzi prawdy, gdy jej nie chce i ponieważ jej nie chce”⁴⁶. Wtedy kontrolka sumienia nie świeci. Bo odcięto jej zasilanie.

Oto więc istota owej fundamentalnej w tej kwestii, niejako „pierworodnej” winy: odmowa poznania prawdy. Innymi słowy: zamiast ocembrowania źródła – jego zatrucie. Podczas kiedy zdrowe sumienie, niezatrute (i niepodtruwane), jest oknem, które otwiera przed człowiekiem widok na wspólną prawdę jako podstawę i oparcie, jako fundament wszystkich i każdego, tak sumienie skażone okazuje się niczym innym jak peleryną subiektywizmu⁴⁷. Tym właśnie jest „liberalne pojęcie sumienia”⁴⁸. Ocaleniem nie jest tu droga ku prawdzie (ta nie istnieje albo stawia „niehumanitarne” wymagania), ale subiektywizm, „który nie pozwala się kwestionować” (bo zostaje utożsamiony z sumieniem) i – ostatecznie – konformizm

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże, s. 34-35.

⁴⁷ Tamże, s. 30.

⁴⁸ Tamże, s. 31.

społeczny (jako wypośrodkowanie konformizmów)⁴⁹. Właśnie to jest moment, kiedy tylnymi drzwiami i po cichu zostają usprawiedliwieni najbardziej odrażający zbrodniarze (co jest postępującą tendencją w dzisiejszej [anty]kulturze liberalnej)⁵⁰. Poza tym: człowiek zostaje tu „zredukowany do swych powierzchownych przekonań, a im mniej ma w sobie głębi, tym lepiej”⁵¹ – konformizm społeczny między powierzchownymi jest znacznie łatwiejszy do osiągnięcia („przecież wszyscy ludzie na poziomie tak myślą”); ci dla świętego spokoju przymkną oko na pytanie o prawdę – wystarczy im kompromis (choćby i zgniły, byle „nie podpalić” Polski i świata) i wystarczą procedury zamiast Dekalogu.

Podsumowując te wątki: „niedostrzeżenie winy, zamknięcie sumienia [...] jest bardziej niebezpieczną chorobą ducha niż wina, którą winowajca rozpoznaje jako winę”⁵². Pobożny faryzeusz nie wie (nie chce wiedzieć), że też jest winny – nie ma problemów z sumieniem, nie jest zdolny do przemiany, jest „nieprzemakalny” na słowo nawrócenia. Jezus jest natomiast słuchany chętnie przez grzeszników, których nie „chroni” przed prawdą parawan błędnego sumienia...⁵³ Ci są zdolni do zmiany i chcą jej. Prawdziwa po-Bożność jest więc nie tyle bezgrzesznością, ile otwartością na Głos anamnezy, którego słucha *conscientia* i któremu jest posłuszna. W imię moralnego i zbawczego dobra (wszystkich) należy więc podchodzić z dużą (jeśli nie największą) dawką nieufności do prób prostego utożsamiania sumienia z samoświadomością „ja”, z subiektywną pewnością co do swej moralnej postawy⁵⁴.

Błądzące sumienie (zadufanie moralne) jest wygodne tylko w pierwszej chwili. Potem jest już tylko gorzej, aż do zniewolenia i zagłady⁵⁵.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ „[...] błędna jest powszechna informacja, iż każdy musi żyć zgodnie z własnymi przekonaniami i zostanie zbawiony ze względu na swą w ten sposób udowodnioną «sumienność». Jakże to?

Czy na przykład heroizm esesmana, okrutna skrupulatność jego wypaczonego sumienia, może być swoistym *votum ecclesiae*? Nigdy!

Ten dobitny przykład jasno pokazuje całą problematyczność tego twierdzenia i jego przesłanki. Utożsamiając bowiem głos sumienia z takimi lub innymi przekonaniami, które rodzi dany status społeczny i polityczny, doprowadza ono do przeświadczenia, że człowiek zbawia się przez sumienne stosowanie się do owego systemu, w którym się znajduje albo do którego się w jakiś sposób przyłączył. Sumienie ulega degeneracji i staje się skrupulatnością, a dany system «drogą zbawienia». Brzmi to ludzko i szlachetnie, gdy w tym duchu mówi się, że chcąc się zbawić, mużulmanin musi być «dobrym mużulmaninem» (co to właściwie znaczy?), hindus dobrym hindusem i tak dalej. Czy jednak nie należałoby wtedy powiedzieć także, że kanibal musi być «dobrym kanibalem», a przekonany esesman esesmanem w pełnym tego słowa znaczeniu? Jest jasne: coś tu się nie zgadza” – *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia, t. 8/2), red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 993-994.

⁵¹ *Prawda, wartości, władza...*, s. 31.

⁵² Tamże, s. 33.

⁵³ Tamże, s. 34.

⁵⁴ Tamże, s. 35.

⁵⁵ Tamże, s. 36; por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 345-350; 408-414.

6. Kto to ustala?

J. Ratzinger/Benedykt XVI brał wielokrotnie udział w sporach dotyczących relacji pomiędzy sumieniem poszczególnego człowieka a oficjalnym nauczaniem Kościoła (Urzędu Nauczycielskiego Kościoła). Przynajmniej dwie z tych debat warto w tym miejscu, choćby fragmentarycznie, przywołać.

Pierwsza dotyczy soborowej Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym, a dokładnie popularnego w pierwszych dekadach po *Vaticanum II* stanowiska, jakoby *Gaudium et spes* jednoznacznie popierała zasadę, iż sumienie jednostki jest w ocenie etycznej jej własnych działań nadrzędne wobec nauki Kościoła. W tle tej tezy znajdować się miał niepodlegający dyskusji i niuansowaniu pogląd Tomasza z Akwinu o obowiązującej mocy błędnego sumienia. Stanowisko Ratzingera kwestionuje radykalnie oba poglądy⁵⁶. Uważa on, że wbrew tendencjom i interpretacjom teologów liberalnych, ojcom soborowym „bardzo zależało na tym, by nie dopuścić do przekształcenia etyki sumienia w dominację subiektywizmu i by nie kanonizować nieuznającej żadnych granic etyki strojącej się w szaty sumienia”⁵⁷, zaś wszelkie (po)nowoczesne teorie skrajnej autonomii sumienia mogą, owszem, powoływać się na myśl Abelarda, ale nie Akwinaty, którego stanowisko było o wiele bardziej zniuansowane⁵⁸.

Nie może być bowiem tak – argumentuje – że własne przekonanie nazywamy po prostu głosem sumienia, a siebie uznajemy za ostateczne kryterium zachowań. Bóg (głosem sumienia) domaga się czegoś dokładnie przeciwnego: wewnętrznego

⁵⁶ Tak streszcza to stanowisko T. Rowland: Ratzinger zauważył, że *Gaudium et spes* nigdzie nie zamierza proponować czegokolwiek więcej niż najbardziej ogólny zarys chrześcijańskiej nauki o sumieniu. [...] dokument nie zajmuje się żadnymi czynnikami epistemologicznymi, psychicznymi i społecznymi istotnymi w analizie tego zagadnienia, a zwłaszcza nie wyjaśnia kwestii, jak sumienie może błędzić, skoro słyszy bezpośrednio Boże wezwanie. Dostrzega bardzo popularne twierdzenie swojego rodaka Johanna Baptista Metza, że to Tomasz z Akwinu pierwszy nauczał o obowiązującej mocy błędnego sumienia, argumentuje jednak, że historycznie i obiektywnie rzecz biorąc, jest to prawdziwe tylko do pewnego stopnia i to z bardzo poważnymi zastrzeżeniami. W praktyce tezę Akwinaty znosi fakt, iż on sam twierdzi, że błąd rodzi winę człowieka. Wina ta nie leży po stronie woli zobowiązanej podążać za nakazem intelektu, lecz w samym intelekcie. Jak utrzymuje Ratzinger, koncepcja wiążącej mocy błędnego sumienia w takiej postaci, w jakiej propagują ją Metz i cała chmara dzisiejszych etyków katolickich, wywodzi się całkowicie z myśli współczesnej, a nie od Tomasza z Akwinu” – T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 75.

⁵⁷ *The Dignity of the Human Person*, s. 136 – cyt. za: Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 75-76.

⁵⁸ *Prawda, wartości, władza...*, s. 54. „J.G. Belmans, *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abélard à Karl Rahner* („Revue Thomiste”, 90 (1990), s. 570-586) [...] pokazuje, jak książka Sertillangesa o Akwinacie z 1942 r. dała początek fałszowaniu jego teorii sumienia, polegającemu – w uproszczeniu – na wybiórczym cytowaniu z *Sumy teologicznej* (I–II q 19) artykułu 5 i pomijaniu artykułu 6. W konsekwencji przypisuje się Tomaszowi teorię Abelarda, której przewyciężenie stanowiło cel Akwinaty. Abelard nauczał, że ci, którzy ukrzyżowali Chrystusa, nie popełnili grzechu, ponieważ działali w niewiedzy. Zgodnie z tą koncepcją, grzeszyliby jedynie ten, kto postępuje wbrew własnemu sumieniu” – tamże.

wsłuchiwania się w Jego ciche nakazy i obietnice, które tkwią w nas głęboko (je- steśmy wszak Jego dziećmi) i wyrrywają nas z błędnych przekonań, usypiających nawyków i ze ślepego (głuchego) zaufania do własnego *ego*⁵⁹. Wiara chrześcijań- ska w tej kwestii – kwestii sumienia – jest, jak we wszystkich, przeciwieństwem *hybris* i negacją bezkrytycznego zadowolenia z siebie samego⁶⁰. Sumienie jest echem głosu Innego, a nie odbiciem własnego. Absolutyzowanie sumienia jest w gruncie rzeczy absolutyzowaniem człowieka⁶¹ i detronizacją Boga. Jak wszę- dzie, tak i tu, rzecz sprowadza się do fundamentalnej kwestii: „czy człowiek szu- ka samego siebie, czy też oddaje się”⁶² Innemu i prawdziwie Go szuka, a w Nim prawdy i dobra.

Druga debata – kto wie, czy nie najostrzejsza z posoborowych, a na pew- no o najbardziej brzemiennych skutkach – dotyczy *Humanae vitae*, encykliki Pawła VI z 25 lipca 1968 r. „o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego”. J. Ratzinger/Benedykt XVI zabierał na jej temat głos wielokrot- nie. Tu – ściśle w kontekście relacji „głos sumienia a nauczanie Kościoła” – frag- ment jego homilii wygłoszonej w monachijskiej Liebfrauenkirche 2 lipca 1978 r. (czyli jeszcze przed pracą w watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary i jeszcze za życia Pawła VI). Kardynał Ratzinger mówił wówczas, cytując w pierwszym zdaniu osobistą wypowiedź Pawła VI:

„Była to bardzo trudna, bolesna decyzja, decyzja, o której wiedziałem, że była prze- ciwna oczekiwaniom chrześcijaństwa [*der Christenheit*⁶³ – czyli raczej: świata chrze- ścijańskiego, ogółu (większości) chrześcijan; bo chrześcijaństwo to *das Christentum*], którą jednak *coram Domino*, przed obliczem Pana, z bólem podjąłem». Tutaj na świa- tło dzienne wychodzi to, co nazywamy «związaniem». Papież nie jest władcą abso- lutnym, i właśnie tam, gdzie oczywiste niemal wydaje się inne rozstrzygnięcie, działa wiążący głos sumienia, silniejszy niż jakakolwiek władza. Jestem przekonany, że już samo to jest znakiem, którego potrzebuje nasz świat: człowiek, który idąc za głosem swego sumienia, wyzywa do walki nasze oświecone stulecie i przeciwstawia się jego opiniiom uważanym za najbardziej oczywiste”⁶⁴.

Także – tak było i w dużej mierze jest w wypadku *Humanae vitae* – dla „die Christenheit”, dla „świata chrześcijańskiego” było to „najbardziej oczywiste”: myśleć i działać wbrew papieskiej encyklice. Opinia publiczna – nowa wyrocznia naszych czasów⁶⁵ – sprzyja ponoć koncepcjom, o których była już mowa, a które

⁵⁹ Jezus z Nazaretu. Część 1, s. 87.

⁶⁰ Kościół – znak wśród narodów..., t. 8/2, s. 993.

⁶¹ Tamże, s. 1203.

⁶² Y. Congar, *Außer der Kirche kein Heil. Wahrheit und Dimensionen des Heils*, Essen 1961, s. 154 – cyt. za: Kościół – znak wśród narodów, t. 8/2, s. 1203.

⁶³ *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* (Gesammelte Schriften, t. 8/1), Freiburg–Basel–Wien 2010, s. 1683.

⁶⁴ Kościół – znak wśród narodów *Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia, t. 8/1), red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 629.

⁶⁵ Tamże, s. 628.

traktują sumienie jako podniesioną do rangi ostatecznego kryterium subiektywność; ma ona służyć jako *rocher de bronze*, skała, o którą rozbija się Urząd Nauczycielski Kościoła⁶⁶.

W sporze z tego typu „opiniami”, broniąc koniecznej, najgłębszej więzi indywidualnego sumienia z nauczaniem Kościoła (w kontekście *Humanae vitae*, ale nie tylko), J. Ratzinger/Benedykt XVI sięga po określenie sumienia autorstwa Roberta Spaemanna; jest ono „organem, nie wyrocznią” [*Das Gewissen ist ein Organ, kein Orakel*⁶⁷] i jako takie wymaga wzrostu, kształcenia i ćwiczeń⁶⁸. Jest w tym podobne do języka, którym mówimy jak najbardziej „od siebie”, ale którego nauczyliśmy się od innych, który jest kształtowany „z zewnątrz”⁶⁹. Tak i tu: sumienie wymaga formowania i wychowania, a Urząd Nauczycielski Kościoła ponosi odpowiedzialność za prawidłowe kształtowanie sumienia⁷⁰. Skąd te wszystkie spory, skąd też aż taki opór wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, skąd taka (aż taka) obrona „mojego” (poglądu, stanowiska, sposobu życia, grzechu, który ma się nazywać cnotą)? Ratzinger proponuje kilka pytań do rachunku – *nomen omen* – sumienia:

„Co sprzeciwia się we mnie temu słowu Urzędu Nauczycielskiego? Czy nie jest to może tylko moje własne wygodnictwo? Mój upór? Albo jest to może rodzaj zewnętrznej dominacji przez jakieś *way of life*, która pozwala mi na to, czego Urząd Nauczycielski mi zabrania i która wydaje mi się bardziej uzasadniona i pasująca tylko dlatego, że ma ona za sobą aprobatę społeczeństwa?”⁷¹

I puentę:

„Jeżeli wierzę, że Kościół pochodzi od Pana, to urząd Kościoła ma prawo do tego, aby go przyjąć jako priorytetowy czynnik formowania swojego sumienia, jego prawdziwego kształcenia”⁷².

Pierwszorządnie wszystkie tezy dotyczące wagi i funkcjonowania sumienia dotyczą Kościoła, jego bytu, istnienia i „zarządzania” nim. To znaczy: pierwszorządnie Kościół musi być nauce o sumieniu wierny. Nie wolno nam o tym dogmatyczno-moralnym priorytecie ani na chwilę zapomnieć, jeśli całej teologicznej refleksji nad sumieniem nie chcemy narazić na niebezpieczeństwo hipokryzji. Zasada jest następująca: ponieważ wiara mieszka w sumieniu, więc to, co

⁶⁶ Por. *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. 12), red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienna, D. Petruk), Lublin 2012, s. 271-272; A. Torielli, *Ratzinger. Strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 96-97.

⁶⁷ *Künder des Wortes und Deiner eurer Freude* (Gesammelte Schriften, t. 12), Freiburg–Basel–Wien 2010, s. 296.

⁶⁸ *Głosiciele Słowa...*, s. 277-278.

⁶⁹ Tamże, s. 278.

⁷⁰ Tamże, s. 278-279.

⁷¹ Tamże, s. 279.

⁷² Tamże.

autentycznie kościelne, jest najlepiej reprezentowane przez posłuszeństwo sumieniu, czyli przez tych, którzy słuchają swojego sumienia⁷³. W ten sposób jest chronione pierwszeństwo Boga w przestrzeni wiary i Kościoła. Oczywiście, jak wszędzie, tak i tu, w Kościele: „słuchają swojego sumienia”, to znaczy „nie jakiegogoś zabsolutyzowanego «ja»”, lecz otwartego od wewnątrz „czujnego i nadsluchającego sumienia wiary”⁷⁴. Dlatego też – podkreśla J. Ratzinger/Benedykt XVI w kontekście problematyki synodalności i konkretnych synodów – słuchanie sumienia jest bardziej reprezentatywne dla prawdziwej kościelności niż decyzje większościowe, „przygotowywane często przez mniejszość i przyjmowane potem przez wielu raczej dla świętego spokoju niż z głębokiego wewnętrznego przekonania”⁷⁵ – jak zauważa z niemałą, zdaje się, znajomością rzeczy, natury ludzkiej i psychologii. Ostatecznie przecież to Chrystus-Prawda, jak wierzymy, rządzi za pośrednictwem Kościoła. Tym skuteczniej kieruje więc On Kościołem, im bardziej otwarte, czyste i jako takie „decyzyjnie decydujące” są sumienia owiec, a zwłaszcza tych, którym powierzono troskę o całą owczarnię⁷⁶.

Lecz zasada ta – priorytetu sumienia, czyli prymatu Boga – dotyczy nie tylko Kościoła, ale w równej mierze wszelkiego typu organizmów społecznych, politycznych, państwowych; na czele z państwem jako takim – niezależnie od ustroju. I wcale nie chodzi tu o jakiegokolwiek „manipulacyjne” wprowadzanie bocznymi drzwiami teokracji (ani o tradycjonalistyczne resentymenty, fundamentalistyczne ciągoty itp., itd. z litanii tego wszystkiego, czego „nie lubi” albo i nienawidzi współczesna liberalna demokracja). Priorytet sumienia w przestrzeni państwa (czyli praw, którymi jest rządzona) absolutnie nie oznacza, że politycy muszą biegać do kościołów (czego tak bardzo obawiają się te postoświeceniowe systemy, które najczęściej skrajnie sekularyzycyjnje albo i ateistycznie pojmują neutralność światopoglądową państwa). Nie. Wystarczy, że państwo zrezygnuje z roli boga-wychowawcy o najwyższym autorytecie. I wystarczy, że jego funkcjonariusze spojrzą dalej, niż sięga ich własne *ego*, *hybris* władzy, sondaże i najbliższe wybory, choćby tylko i aż w głębię tajemnicy wszechstronnie rozumianego człowieczeństwa, a tym samym tajemnicę bytu... Z pokorą, z wolą szukania tam wspólnej prawdy. To już będzie służba sumieniu. A dla wierzących otwieranie się na „rządy Boga”.

Bo przy wszystkich bezdyskusyjnych pożytkach demokracji, z jej podstawową zasadą większości, pytanie – jeszcze bardziej podstawowe – o etyczne fundamenty prawa pozostaje otwarte. Czy nie ma aby takich zasad, które są prawem z samej swej istoty i nieodwołalnie i żadna decyzja „większościowa” tego nie zmieni, ba, musi je ona respektować? A inne „prawa”, czyż nie pozostaną bezprawiem,

⁷³ *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, s. 60.

⁷⁴ Tamże, s. 60-61.

⁷⁵ Tamże, s. 60.

⁷⁶ Por. tamże, s. 61.

choćby je afirmował legalnie wybrany parlament?⁷⁷ Skąd to, kto to ustala, kto za tym stoi? Nie nauka, nie technika, nie sama tradycja, nie autonomiczna etyka jednostki, nie suwerenna mądrość państwa⁷⁸. Ten potencjał „ustawodawczy” i tę moc nie do podważenia ma tylko jedna siła: sumienie człowieka.

7. Wierność i cierpienie

Rzetelna teologia musi tu dodać: pod warunkiem, że pozostaje ono w żywej więzi ze swoim Źródłem i Mocodawcą⁷⁹. I tym samym pozostaje ono sobą, a nie atrapą, jeszcze jednym przebraniem narcyzmu. Bo prawda o sumieniu jest taka, że prawda sumienia jest stale pod prężeniem wielu mocy wewnętrznych i zewnętrznych wobec człowieka. Atak jest prowadzony w tej wojnie podstępnie, najgroźniejszy polega na podważeniu prawdy o sumieniu i na odcinaniu go od jego korzenia. Lecz i sojusznicy w walce o prawdę sumienia i o sumienie są ciągle zawsze potężni – stale żywe jest w człowieku przekonanie, że walka ta jest zarazem walką o własną tożsamość, o szczęście, o siebie samego.

Dzieło J. Ratzingera/Benedykta XVI jest pełne ilustracji tych zmagania – dawnych i obecnych. Pokazuje – na przykład – młodym ludziom „atak” prowadzony „flanką” uczuć (to one mogą sugerować człowiekowi nie tę drogę, którą pokazuje „mędrcom” gwiazda jaśniejąca w sumieniu)⁸⁰. Atak prowadzony – dziś na ogromną skalę – bezdrożami i mirażami materializmu, który marginalizuje etos, „spłaszcza” rzeczywistość i próbuje wyeliminować sumienie z niezbędnego wyposażenia ludzkiej osoby⁸¹. Atak od strony opinii publicznej (PR?), która wywiera presję na wierzących w Chrystusa, by zachowali reputację „dzisiejszych”, „postępowych” i tego, by starali się – jak to genialnie wyraził swego czasu von Hildebrand (już w 1950 r.) – „ostać w oczach świata” i uniknąć łatki „głupców Chrystusa”⁸². Wiele innych ataków.

⁷⁷ *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 222.

⁷⁸ Tamże, s. 248.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, tłum. wstępu i dodatku R. Łobko, Częstochowa 2007, s. 80–81.

⁸¹ *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, s. 244–246.

⁸² *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 77. „[...] zezowanie ukradkiem w stronę tego, co l u d z i e o nas myślą, deformuje Kościół jak zawsze, dziś jednak może bardziej niż kiedykolwiek, bo l u d z i e mają inne niż dawniej narzędzia wywierania presji. Nie da się zaprzeczyć, że również ludzie Kościoła w podejmowaniu decyzji nie kierują się w pełni tym, czego wymaga wiara w Jezusa Chrystusa, lecz w dużej mierze także tym, co o tym powiedzą l u d z i e – tak jakby w ten sposób mogli zachować twarz. Z chwilą gdy ktoś wyrobił sobie reputację człowieka postępowego, zbyt szybko stanie się niewolnikiem tej reputacji. Z pozoru służy ona wolności, w rzeczywistości prowadzi jednak do niewolniczej próżności i niszczy metanoję” – tamże.

Lecz i sojusznicy – jako się rzekło – „potężni”. Na przykład niemające (a chyba wręcz przeciwnie) przekonanie (u prawie każdej i każdego, bez względu na szerokość geograficzną, może z wyjątkiem nielicznych ludzi „bez sumienia”), że istnieje sąd nad naszymi uczynkami, „zwłaszcza nad pewnymi mrocznymi kwestiami, które często potrafimy lub próbujemy zrećnie wyprzeć z naszego sumienia”⁸³. Wiemy na dnie naszej świadomości, że to nieskuteczne; że niepojęty, najwyższy trybunał czeka. Wiemy też – to również potężna siła w walce o prawdę sumienia – że istnieje najgłębszy i najściślejszy z możliwych związek między naszym osobistym szczęściem a posłuszeństwem głosowi sumienia; że wysiłek sprostania wymogom sumienia (moralność) jest zarazem drogą do prawdziwego szczęścia⁸⁴. I wiemy, że grzesznik gdzieś ucieka, choć nikt go jakoby nie goni (por. Prz 28,1)...

Wróćmy jeszcze do „ataku”. Newralgicznym, centralnym punktem frontu współczesnej bitwy o sumienie jest dla J. Ratzingera/Benedykta XVI wielka sprawa walki o prawo człowieka do życia od chwili poczęcia. Podobnie jak dla jego wielkiego i świętego poprzednika na Piotrowej Stolicy. Refleksja i nauczanie ich obu sięga tu zresztą odważnie samych korzeni problemu – kulturowych i cywilizacyjnych (a)moralnych źródeł zabijania nienarodzonych. Obaj krytycznie odnoszą się do dziedzictwa postoświeceniowego w tej dziedzinie. Jan Paweł II zarzucał oświeceniowi dokonanie „wyłomu”: odrzucenie bądź marginalizację Chrystusa i tym samym otwarcie drogi dla „przyszłych wyniszczających doświadczeń zła”⁸⁵. Dla Benedykta XVI nie do przyjęcia jest klasycznie postoświeceniowa forma „takiego ukształtowania życia publicznego, w którym tylko agnostycyzm moralny i religijny uważa się za politycznie poprawny”⁸⁶. Agnostycyzm ten, jako „jedynie normalny”, został – jako styl życia – narzucony wielkim obszarem świata siłą, której instrumentami (narzędziami przemocy) są przede wszystkim potęga pieniądza oraz euroamerykański walec eksportu kulturowego⁸⁷.

To zaś prowadzi prostą drogą do głównego problemu współczesności: do zniknięcia moralności, która jest z jednej strony prywatyzowana (spychana w obszar wyłącznie osobisty), a z drugiej redukowana do tzw. kalkulacji sukcesu (etyczne jest to, „co obiecuje lepsze szanse przeżycia”). Towarzyszy temu publiczne (a dzięki mediom globalne) szyderstwo ze strony oświeconych wobec prób reaktywacji moralnej integralności człowieka (bo to hipokryzja, powrót średniowiecza, obłuda, oszołomstwo i brednia)⁸⁸. „Społeczeństwo w swojej publicznej strukturze agnostyczne i materialistyczne, chcące, by wszystko pozostałe istniało poniżej

⁸³ *Radość wiary*, red. G. Vigini, red. wyd. pol. M. Romanowski, Częstochowa 2012, s. 189-190.

⁸⁴ Por. A. Torielli, *Ratzinger. Strażnik wiary*, s. 138.

⁸⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 103-104; por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 190.

⁸⁶ *Czas przemian w Europie...*, s. 154.

⁸⁷ Tamże, s. 154.

⁸⁸ Tamże, s. 158.

jej progę, w dłuższej perspektywie nie przeżyje⁸⁹ – brzmi surowa diagnoza Ratzingera sprzed ćwierci wieku (1990 r.).

A nawet jeśli końca jeszcze nie widać – choć zależy to zapewne od przenikliwości i mocy duchowego wzroku; kto widzi, ten widzi – to o państwie agnostycznym w stosunku do Boga, budującym prawo jedynie na opinii większości, należy powiedzieć, że staje się ono „grupą zbójców”⁹⁰. Ratzinger powtarza to za Augustynem interpretującym tradycję platońską: wykluczenie Boga generuje bandę zbójców w rozmaitych mocniejszych bądź łagodniejszych formach⁹¹, jednak zawsze bandyckich i zbójckich. I tu wracamy do legalizacji aborcji: bandycko-zbójcki rys liberalnych demokracji współczesnych uwidacznia się tam, gdzie pozorem prawa okrywany jest systematyczny mord niewinnych ludzi – nienarodzonych. Banda zbójców: mord ten osłaniają interesy większości (żyjącej, będącej u władzy). Więc nawet nie sam mord (choć on jest tu istotą sprawy) decyduje tu o zbrojactwie bandy, ale właśnie to, że spora grupa jej członków (demokratyczna większość!?) jest w stanie stworzyć „pozór prawa”, dzięki któremu jest możliwy i faktycznie „uprawniony” mord systematyczny, z niesłychanie obłudną hucpą w tle: chodzi przecież o ochronę dyskryminowanych (kobiet). Co zresztą nie jest jednak aż tak „niesłychane”: wszystkie ludobójcze i systematyczne mordy w dziejach ludzkości uzasadniali mordercy (to oni, a nie mordowani przeżywają i uzasadniają) jakąś formą wyższej konieczności i moralnego dylematu bez dobrego wyjścia.

Zwłaszcza w kontekście przyszłości Europy J. Ratzinger/Benedykt XVI pisał na ten temat rzeczy mocne, wstrząsające, mające poruszyć – by tak rzec – sumienie Europy i całego (po)nowoczesnego świata. Od nawiązania do Biblii i Levinasa (według którego twarz drugiego człowieka mówi mi: „Nie pozwól mi umrzeć”⁹²):

„Dramat moralny, decyzja za dobrem lub złem, zaczyna się od spojrzenia, od wyboru oglądania twarzy drugiego człowieka lub nie. Dlaczego dzisiaj niemal jednomyślnie odrzuca się dzieciobójstwo, a jednocześnie jest się nieczułym na zjawisko aborcji? Być może dlatego, że w przypadku aborcji nie widać twarzy tego człowieka, który został skazany na to, aby nigdy nie ujrzeć światła dziennego. Wielu psychologów wykazało, że u kobiet zamierzających usunąć ciężę zostają stłumione ich spontaniczne uczucia matki oczekującej dziecka, matki, która nadaje mu imię, wyobraża sobie jego twarz i przyszłość... Właśnie te tłumione wyobrażenia wracają potem często jako nierozwiązane poczucie winy, dręczące sumienie.

Twarz drugiego człowieka odwołuje się do mojej wolności, abym go przyjął i zatroszczył się o niego, abym potwierdził jego wartość w nim samym, a nie na miarę mojej korzyści. Prawda moralna, podobnie jak prawda jedynej i niepowtarzalnej

⁸⁹ Tamże, s. 156.

⁹⁰ Tamże, s. 120.

⁹¹ Tamże, s. 120-121. Augustyn, *De civitate Dei* IV 4, CChr XLVII 101; J. Ratzinger, *Die Einheit der Nationen*, Salzburg 1971, s. 71-103 – cyt. za: *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 121.

⁹² G. Gutiérrez, *Duchowość wydarzenia soborowego*, w: G.L. Müller, *Ubóstwo*, tłum. S. Śledziwski, Lublin 2014, s. 104-105.

wartości osoby stworzonej na obraz Boży, jest pełna wymagań w stosunku do mojej wolności. Decyzja spojrzenia w twarz drugiego człowieka to decyzja o własnym nawróceniu, to przyzwolenie na żądanie ode mnie wyjaśnień, to wyjście poza siebie i zrobienie miejsca innej osobie⁹³.

Poprzez ostre oskarżenie sięgającej po przemoc ciemnej strony demokracji godzącej się z „legalną” aborcją:

„Prawa jednych są tworzone poprzez odmowę podstawowego prawa do życia innych. Każda legalizacja aborcji zakłada ideę, że to siła buduje prawo. W ten zupełnie niedostrzegalny sposób w istocie zostały naruszone same fundamenty prawdziwej demokracji, zbudowanej według zasad sprawiedliwości⁹⁴.”

Poprzez przejmującą interpretację opisu przymierza Boga z Noem:

„Błogosławieństwo, którego Pan Bóg udziela Noemu i jego dzieciom po potopie, ustala [...] na zawsze te prawa, które po grzechu mogą gwarantować kontynuację życia rodzaju ludzkiego. To stworzenie, które wyszło absolutnie doskonale z rąk Bożych, zostało wciągnięte w nieład i degradację po upadku prarodziców. Przemoc i wzajemne zabójstwa bez ograniczenia rozlały się w świecie, uniemożliwiając pokój życia społecznego, kierującego się sprawiedliwością. Teraz, po wielkim oczyszczeniu przez potop, Bóg odkłada ostrze swojego gniewu i od nowa obejmuje świat miłosierdziem, pokazując mu, w obliczu przyszłego odkupienia, normy istotne dla przeżycia: «Upomnę się o waszą krew przez wzgląd na wasze życie – upomnę się o nią u każdego zwierzęcia. Upomnę się też u człowieka o życie człowieka i u każdego – o życie brata. Jeśli kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na obraz Boga» (Rdz 9,5-6).

Tymi słowami Bóg upomina się o życie człowieka jako o swoją szczególną własność: pozostaje ona pod Jego bezpośrednią i nieustanną opieką⁹⁵.

Aż do dwóch wniosków – też nie do obalenia:

1. „nie istnieją «małe morderstwa»”. A więc: bezwzględny szacunek dla każdego życia jest istotnym warunkiem, aby było możliwe ludzkie życie społeczne (też w skali państwa, społeczności międzynarodowej) – w ogóle i godne tego imienia;
2. kiedy tego szacunku brak, człowiek nieuchronnie gubi tożsamość i niszczy sumienie⁹⁶.

Tymczasem jednak „sumienie” zdaje się służyć mainstreamowym teoretykom i prawodawcom zachodnich demokracji oraz jej politycznej większości do czegoś innego niż bezwzględna ochrona życia najbardziej bezbronych bliźnich, a tym samym trosce o prawdziwie ludzkie życie społeczne. „Małe morderstwa” – w istocie: wielkie, potworne, wołające o pomstę do nieba mordowanie bezbronych – odbywają się w majestacie prawa, w medialnej ciszy i na przepiętnej skali.

⁹³ *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 85–86.

⁹⁴ Tamże, s. 83.

⁹⁵ Tamże, s. 76-77.

⁹⁶ Tamże, s. 78-79.

Według tej logiki sumienie jest absolutnie słuszne wtedy, kiedy sprzeciwia się nauczaniu Kościoła i jego moralnym zasadom. Kiedy jednak ktoś próbuje powołać się na nie, by uzasadnić sprzeciw wobec tego, co nieludzkie w prawie państwowym (*casus* profesora Chazana w Polsce 2014 r.⁹⁷, klauzula sumienia, deklaracja sumienia itd., itp.), wtedy zasada jego nadrzędności jest głośno kwestionowana. To bardzo charakterystyczna podwójność standardów.

Nie. To właśnie sumienie musi kontrolować władzę (jakakolwiek); nie do niej bowiem należy „absolutność”. Władza (jakakolwiek) – jak wszyscy i wszystko na tej ziemi – musi patrzeć dalej i wyżej; poza siebie. „Dlatego też są nam potrzebni ludzie, którzy demonstracyjnie” stają po stronie władzy sumienia i w ten sposób ucieleśniają arcyciłą bezszyld ducha przeciwko nagiej przemocy władzy tego świata⁹⁸. Którzy „cierpią wspólnie ze zhańbioną istotą – człowiekiem”⁹⁹, stając po stronie cierpiącego sumienia. Przed nimi drżą dyktatorzy, obojętnie jakie togi (cezara? demokracji?) aktualnie noszą. Bezprawie bowiem (choćby udawało prawo) „można ostatecznie pokonać tylko cierpieniem, dobrowolnym cierpieniem tych, którzy są wierni swemu sumieniu, zaświadczać realnie swoim cierpieniem i całą egzystencją koniec wszelkiej władzy”¹⁰⁰.

8. Chrystus – lustro i światło naszego sumienia

Właśnie tak dokonało się zbawienie człowieka: nieludzka władza rozbiła się o cierpienie Nieugiętego – Ukrzyżowanego. Dlatego też z wysokości krzyża zyskujemy spojrzenie, które daje ogląd całości; którym możemy ogarnąć całe życie i wielość spraw jego, aż po ostateczny horyzont¹⁰¹, aż po wieczność. We wspólnocie z Jezusem Chrystusem widać, kim jesteśmy, dokąd mamy iść i co znaczy być Jemu posłusznym, czyli służyć głosowi spoza nas – głosowi sumienia.

Chrystus bowiem – przypomina Benedykt XVI olśniewające porównanie Małgorzaty z Oingt, przeoryszki kartuzji w Poiteins na przełomie XII i XIII w. – jest lustrem naszego sumienia. Z Niego spływa światło, które rozjaśnia i oczyszcza sumienie, usuwając zeń śmieci i ukazując właściwą drogę¹⁰². W Chrystusie

⁹⁷ Profesor Bogdan Chazan dostał się w miażdżące tryby lewicujących mediów w Polsce (2014 r.), ponieważ odmówił aborcji chorego dziecka i nie wskazał matce zdecydowanej na aborcję innego lekarza – czy placówki – który by aborcję wykonał. W obu przypadkach powoływał się na klauzulę sumienia i przysięgę Hipokratesa. 3.07.2014 r. Narodowy Fundusz Zdrowia nałożył karę 70 tys. złotych na Szpital im. Świętej Rodziny w Warszawie, którego prof. Chazan był dyrektorem. Prezydent Warszawy Hanna Gronkiewicz-Waltz zwolniła go z tej funkcji 21 lipca tego samego roku.

⁹⁸ *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, s. 216.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże. Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 347.

¹⁰¹ *Głosiciele Słowa...*, s. 693.

¹⁰² *Mistrzynie duchowe*, tłum. „L'Osservatore Romano”, Poznań 2012, s. 69-70.

też „jarzmo prawdy” nabiera ewangelicznej lekkości (Mt 11,30). Ostatnie słowo należy do Słowa, do Łaski Chrystusa¹⁰³. On poprzez sumienie stawia nam wymagania – nie zbawi nas wygodne trwanie przy swoim¹⁰⁴. Lecz to również On oferuje nam prawdziwe wybawienie, które wyrasta ponad nasz własny czyn, poza grecki tragizm naszego losu¹⁰⁵ i przeklętą niemożność wyjścia z uwikłania w zło (por. Rz 7,18-25).

On pozwala rozpoznać własny grzech i wydać mu wojnę. On pozbawia lęku i daje łaskę pokuty¹⁰⁶. On rozwiązuje grzech i go przebacza. Oto piękno chrześcijaństwa. Jezus Chrystus.

Bibliografia

- Benedikt XVI, *In Gott ist unsere Zukunft. Ansprachen & Predigten während seines Besuchs in Deutschland*, Leipzig 2011 (tłum. pol. Rv, Radio Vaticana).
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* (2007).
- Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, tłum. wstępu i dodatku R. Łobko, Częstochowa 2007.
- Benedykt XVI, *List o przyczynach kryzysu Kościoła*, tłum. J.J. Franczak, Kraków 2019.
- Benedykt XVI, *Mistrzynie duchowe*, tłum. „L'Osservatore Romano”, Poznań 2012.
- Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008.
- Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2013.
- Benedykt XVI, *Radość wiary*, red. G. Vigini, red. wyd. pol. M. Romanowski, Częstochowa 2012.
- Gutiérrez G., *Duchowość wydarzenia soborowego*, w: G.L. Müller, *Ubóstwo*, tłum. S. Śledziewski, Lublin 2014, s. 91-115.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Kraków 2005.
- Müller G.L., *Ubóstwo*, tłum. S. Śledziewski, Lublin 2014.
- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2006.
- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae* (1968).
- Pospieszalski J., *Sprawa prof. Chazana, czyli aborcyjni fundamentalści w natarciu*, „Sieci” z 8-14.04.2019, s. 94.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.

¹⁰³ „Z całym szacunkiem dla św. Bazylego, nasza wrodzona zdolność do wypełniania Bożych nakazów nie jest jedynym bogactwem, jakie otrzymujemy. Dar łaski niesie z sobą Bożą moc pojedynowania, unieważniania win i zgody na rządy prawdy” – A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 414.

¹⁰⁴ *Prawda, wartości, władza...*, s. 56.

¹⁰⁵ Tamże, s. 56-57.

¹⁰⁶ Por. A.M. Valli, *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tłum. M. Masny, Kraków 2011, s. 98-99.

- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
- Ratzinger J., *Głosiciele Słowa i studzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. 12), red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz (współpraca J. Kobienia, D. Petruk), Lublin 2012.
- Ratzinger J., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* (Gesammelte Schriften, t. 8/1), Freiburg–Basel–Wien 2010.
- Ratzinger J., *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, red. i tłum. L. Balter i in., Poznań–Warszawa 1990.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia, t. 8/1), red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia, t. 8/2), red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Künder des Wortes und Deiner eurer Freude* (Gesammelte Schriften, t. 12), Freiburg–Basel–Wien 2010.
- Ratzinger J., *O nihilizmie, piekle i kryzysie w Kościele*. [rozm. P. Lisicki, G. Górny, R. Smoczyński], „Frona” 15-16 (1999), s. 6-21.
- Ratzinger J., *Podstawy moralności chrześcijańskiej* [współautorzy: H. Schürmann, H.U. von Balthasar], tłum. E. Adamiak, Poznań 1999.
- Ratzinger J., *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2009.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (1965).
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- Tornielli A., *Ratzinger. Strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005.
- Valli A.M., *Ratzinger na celowniku. Dlaczego go atakują? Dlaczego jest słuchany?*, tłum. M. Masny, Kraków 2011.

O sumieniu dzisiaj

Streszczenie

Kultura i liberalno-demokratyczna mentalność ponowoczesnej Europy niejednokrotnie przeciwstawia indywidualne sumienie obiektywnemu i powszechnie obowiązującemu prawu moralnemu, traktując to pierwsze jako zupełnie autonomiczne, to drugie natomiast zastępując większościami stanowionym prawem. J. Ratzinger/Benedykt XVI przypomina, że sumienie jest normą subiektywną, lecz niepozbawioną

obiektywnego odniesienia. Jako zdolność wpisana przez Stwórcę w naturę człowieka koresponduje z ustanowionym również przez Stwórcę porządkiem bytu i odnosi wolę (wolność) człowieka do woli (wolności) Boga. Właściwa człowiekowi, a dochodząca do głosu w sumieniu rozumność jako umiejętność poznania prawdy bytu i rozróżniania dobra i zła zasadza się na posłuszeństwie, czyli gotowości słuchania. W istocie jest więc sumienie zdolnością słuchania Boga i współwiedzą z Nim, dlatego modlitwa i respekt dla nauczania Kościoła odgrywają w formowaniu sumienia kluczową rolę, a błąd poznania czy osobista niewiedza nie usprawiedliwiają ani ostatecznie nie zdejmują z człowieka winy. Usprawiedliwia ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus, do którego wymagania sumienia – poprzez skruchę – prowadzą.

About conscience today

Summary

Many times culture and liberal and democratic mentality of post-modern Europe juxtapose individual conscience with objective and commonly valid moral law, treating the former as completely autonomous, while replacing the latter with the law established by majority. J. Ratzinger/Benedict XVI reminds that conscience is a subjective norm, but the one that is not deprived of objective reference. As the ability inherent in human nature by God's intention, it corresponds with the order of things, also established by God, and links a will (freedom) of man with the will (freedom) of God. Rationality, characteristic of a man, and expressing through conscience as the ability to get to know the truth of existence and distinguish good from evil, has its roots in obedience, that is the readiness to listen to. Thus, conscience is, in essence, an ability to listen to God and co-knowledge about Him. That is why, prayer and respect for teaching of the Church play crucial role in shaping conscience and neither cognition mistake nor personal ignorance either do not justify or finally release the man's guilt. It is crucified and resurrected Christ who justifies, and requirements of conscience lead to Christ, through remorse.

Słowa kluczowe: sumienie, rozum, wolność, prawda, Europa, etos, moralność, modlitwa, Chrystus, wiara

Keywords: conscience, mind, freedom, truth, Europe, ethos, morality, prayer, Christ, faith

Ks. Ireneusz Celary
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

DIE TEILNAHME AN DER FEIER DER EUCHARISTIE BAUT DIE *COMMUNIO* MIT GOTT UND DEN MENSCHEN – EINE KURZE THEOLOGISCHE REFLEXION AUSGEWÄHLTER SCHRIFTEN VON JOSEF RATZINGER/BENEDIKT XVI

In der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils treffen wir auf mehrere theologische Bilder der Kirche (Vgl. LG 6). Nach Aussage von Papst Johannes Paul II. hat das Konzil jedoch „den Begriff“ *communio*¹ „als besonders nützlich gewählt, um die Tiefe des Mysteriums der Kirche auszudrücken, und die außerordentliche Versammlung der Synode von 1985 hat uns besser bewusst gemacht, dass *communio* „das wahre Herz der Kirche ist“². Der Begriff *communio* selbst war aber nicht der führende Begriff in den Konzilsdokumenten. Die Synode von 1985 zeigte, dass er eine ekklesiologische Synthese enthält³, die den Diskurs über die Kirche mit dem Diskurs über Gott verbindet, weil die Kirche – laut Kardinal

¹ Das lateinische Wort *communio* ist eine Übersetzung des griechischen *κοινωνία* (*koinonía*). Der Stamm *koin* (*koin*) bedeutet „das, was man gemeinsam hat“. Vgl. *Dein Reich komme! Studiendokumente zu den Statuten des Regnum Christi. Zur Vertiefung und Reflexion von Thema Nr. 3. Die Kirche als Geheimnis der Gemeinschaft (communio)*, in: <https://www.regnumchristi.eu/images/pdf/02081-2014-12-17-Thema-3-Die-Kirche-als-Geheimnis-der-Gemeinschaft.pdf> (Aufgerufen am 6.08.2019); J. Ratzinger, *Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między Eucharystią, wspólnotą (społecznością) i misją w Kościele*, in: Ders., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia Bd. 8/1), Hrsg. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2013, S. 291-292; G. Bachanek, *Tożsamość Kościoła według J. Ratzinger*, „Studia Theologica Varsaviensia UKSW“ (2013), Nr. 1, S. 291-299.

² Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Oceania*, Nr. 10; Vgl. B. J. Hilberath, *Communio-Ecclesiology – die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts*, „Theologie. Geschichte. Beiheft“ 1 (2010), S. 319; R. Hajduk, *Evangelisieren durch die gelebte communio*, „Studia Redemptorystowskie“ (2013), Nr. 11, S. 117-119.

³ Im Dokument der Außerordentlichen Bischofsynode von 1985 wird „communio“ als die Leitidee des Konzils entdeckt und behauptet. Vgl. *Dokument końcowy Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r., Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7.12.1985), Watykan 1985; Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია Communionis notio*, in: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Hrsg. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995, S. 390-401.

Joseph Ratzinger, einer der wichtigsten Vertreter der sogenannten *communio-eklesiologie* – nicht hauptsächlich über sich selbst, sondern über Gott reden sollte⁴.

Dieser Artikel, basierend auf der Analyse der zahlreichen Schriften von Kardinal Joseph Ratzinger, jetzt *papa emeritus* Benedikt XVI., möchte auf einige Aspekte seiner Lehre über die Eucharistie aufmerksam machen, welche die *communio* mit Gott und den Menschen aufbaut⁵. Im ersten Teil des Artikels wird die Eucharistie als vertikale Dimension von *communio* vorgestellt. Im zweiten Teil wird Ratzingers Lehre über die Brüderlichkeit als horizontale Dimension von *communio* dargestellt und im dritten Teil wird seine Lehre von *communio* als den Rahmen der Eucharistiefeyer überragende Wirklichkeit skizziert.

1. Eucharistie als vertikale Dimension von *communio*

In seiner Lehre erinnert Josef Ratzinger daran, dass der Begriff der *communio* einer der gründlichsten und wichtigsten in der christlichen Überlieferung ist. Deshalb ist es ihm zufolge eine große Gefahr für die Kirche, ihre Überlieferung und die pastorale Praxis, wenn das Verständnis der *communio* inhaltlich umgedeutet wird und beispielsweise ausschließlich eine horizontale Dimension des Verständnisses lehrt⁶.

Der deutsche Theologe weist in seiner Lehre darauf hin, dass das Konzept der ekklesialen *communio* nicht nur horizontal ist, sondern auch eine vertikale Grundierung hat: Jesus Christus. Diese Bedeutung der Gemeinschaft ist im

⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens – Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*, Hrsg. Vom Schülerkreis, Augsburg 2002, S. 68; Th. D. Dalzell, *Eucharist, Communion, and Orthopraxis in the Theology of Joseph Ratzinger*, „Irish Theological Quarterly” 78 (2013), Nr. 2, S. 107-108; K. Gózdź, *Kościół świętych – Kościół grzeszników według J. Ratzingera – Benedykta XVI.*, „Teologia w Polsce” 8 (2014), Nr. 2, S. 32-33; J. Szymik, „Ponieważ jeden jest chleb...”. *Eucharystyczna eklezjologia J. Ratzingera/Benedykta XVI.*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 5 (2013), S. 78; K. Porosło, *Teologia communio według kard. Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) i pytanie o urzędy (posługi) w polskim duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne” 12 (2015), Nr 8, S. 131-143.

⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011, s. 119; J. Ratzinger, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin–Warszawa 2007, S. 39; K. Koch, *Zwischen Katheder, Ambo und Kathedra Petri. Benedikt XVI. als Mitarbeiter der Wahrheit und Zeuge der Liebe Gottes*, in: *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.*, Hrsg. R. Voderholzer, Ch. Schaler, F.-X. Heibl, Regensburg 2018, S. 103; J. Szymik, *Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/Benedykta XVI eklezjologii communio*, „Studia Gnesnensia” 27 (2013), S. 60-61.

⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, S. 113-116; J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka* (Kolekcja „Communio” 5), Poznań–Warszawa 1990, S. 17; J. Morawa, *Eklezjologia kardynała Josepha Ratzingera. Szkic fundamentalno-teologiczny*, Kraków 2013, S. 76-77; F. Vonderlin, *Das Herz der Kirche: Joseph Ratzingers Verständnis der Liturgie*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), Nr. 2, S. 174-184.

Begriff des Sakramentes ausgedrückt. Hierin gilt das Wort Gottes als ein unwiderrüflicher Beleg: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einem Brot“ (1Kor 10,16-17). Bei Ratzinger ist die *communio* dadurch in der Eucharistie grundgelegt und assimiliert die christgläubigen Menschen in der Gemeinschaft der Kirche⁷. Und deshalb werden die Gläubigen christusförmig, denn die Eucharistie ist mehr und größer als jeder einzelne Mensch. Darin besteht – laut ihm – die tiefste Sinnmitte der Eucharistie aus gläubiger Perspektive: Zu akzeptieren, dass Mysterium die Begegnung mit Jesus Christus in der sakramentalen Gestalt, mit dem größeren und umfassenderen Urgrund jeder Einheit ist, die ich selbst nicht fassen, nur partiell mich nähern kann⁸.

Ratzinger betont, dass in der sakramentalen Kommunion somit der katholische Christ Jesus Christus kommuniziert und durch ihn steht er in enger und umschlungener *communio* mit den anderen Gliedern der Gemeinschaft der Gläubigen, mit den Gliedern des Leibes Christi, des Volkes Gottes. Somit hat eine echte und authentische Frömmigkeit der Eucharistie auch immer einen sozialen Charakter, der eine Verbindung zum Nächsten herstellt⁹.

Die *communio* mit dem lebendigen Gott stellt die Gläubigen in das Licht, d. h. die Wahrheit Gottes (Vgl. 1Joh 1,3-7). Nach Ratzinger steht der Christ im Gebot der Liebe Gottes und ist die gelebte Form der christologischen *communio*. Diese institutionelle Größe ist sakramental grundgelegt und folglich die Höchsthform der christlichen *communio* im Leben der Kirche und eines jeden Christen in der Welt¹⁰. Die Basis hierfür ist die Menschwerdung Jesu Christi, indem eine neue Form der

⁷ Vgl. J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg im Breisgau 1991, S. 34 und 71; J. Szymik, *Kościół w sercu Boga...*, S. 64-65; K. Koch, *Zwischen Katheder, Ambo und Kathedra Petri...*, S. 103; A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2006, s. 321; G. Bachanek, *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005.

⁸ Vgl. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, Kraków 2006, S. 25-28; G. Jankowiak, *Volk Gottes vom Leib Christi her – das eucharistische Kirchenbild von Josef Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M. 2005, S. 202-203; G. Bachanek, *Tożsamość Kościoła...*, S. 292-293; J. Morawa, *Eklezjologia kardynała Josepha Ratzingera...*, S. 86-87; J. Szymik, „Ponieważ jeden jest...”, S. 79.

⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Unterwegs zu Jesus...*, S. 117; J. Ratzinger, *Bóg jest blisko nas. Eucharystia - centrum życia*, Kraków 2002, 42-43; C. Prihoanca, *Communio und Eucharistie. Ekklesiologische Parallelen bei Dumitru Stăniloae und Joseph Ratzinger*, „RES“ 6 (2014), Nr. 1, S. 90; G. Bachanek, *Josepha Ratzingera teologia męczeństwa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 25 (2012), Nr. 1, S. 153; K. Góźdz, *Kościół świętych – Kościół grzeszników...*, S. 35; J. Morawa, *Eklezjologia kardynała Josepha Ratzingera...*, S. 82.

¹⁰ Vgl. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Święto wiary...*, S. 28; Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009, S. 340-343; G. Jankowiak, *Volk Gottes vom Leib Christi her...*, S. 204; G. Bachanek, *Tożsamość Kościoła...*, S. 292-293.

Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen sichtbar wurde¹¹. Der deutsche Theologe erinnert also daran, dass die vertikale und horizontale Dimension des christlichen Lebens und einer jeden Form der Gemeinschaft sich ausschließlich in Jesus Christus verwirklichen. Daher bleiben – ihm zufolge – die sakramentale und die gemeindliche *communio* untrennbar miteinander verbunden¹². Um nach Ratzinger also in eine wahrhafte Gemeinschaft mit den Menschen eintreten zu können, muss man über die sakramentale Begegnung mit Jesus Christus den Zugang zu allen Menschen erlangen. Dies macht hiermit deutlich, dass die horizontale Dimension der *communio* nur gelingen kann, wenn zuvor eine intakte Beziehung zu Jesus Christus in den Vertikalen besteht¹³.

2. Brüderlichkeit als horizontale Dimension von *communio*

In der eucharistischen *communio* ist – laut Joseph Ratzinger – auch das wahrhafte Sakrament der Brüderlichkeit grundgelegt. Während man unter der Bruderschaft etwas Gnadenhaftes versteht, was von Gott kommt und in diesem seinen Ausgangspunkt hat, was also von Anfang an gegeben ist, ist die Brüderlichkeit eine Aufgabe eines jeden Christen. Diese fordert zum moralischen und asketischen Handeln im menschlichen Miteinander auf¹⁴. Das Verständnis für diese Formen der Brüderlichkeit, die in der Lehre von Josef Ratzinger stark vorhanden sind, speist sich aus den Lebensgrundlagen, die zunächst einmal Gott gegeben hat. Im Schöpfungsakt¹⁵ ist das fundamentale Argument für die Einheit

¹¹ Vgl. J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution...*, S. 107ff.; K. Gózdź, *Kościół świętych – Kościół grzeszników...*, S. 34; K. Gózdź, *Prymat według Josepha Ratzingera*, „*Studia Nauk Teologicznych*” 10 (2015), S. 73-74; S. Horn, *Kościół jako znak komunii*, in: *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele?*, Hrsg. K. Gózdź, S. Kunka, Lublin 2013, S. 62-64; J. Morawa, *Eklezjologia kardynała Josepha Ratzingera...*, S. 87.

¹² Vgl. Benedykt XVI, *Kościół to Chrystus i my, to Chrystus z nami*, „*L'Osservatore Romano*” 30 (2009), Nr. 7-8, S. 19; K. Gózdź, *Kościół świętych – Kościół grzeszników...*, S. 33-34; Th.D. Dalzell, *Eucharist, Communion, and Orthopraxis...*, S. 109-110; J. Szymik, „*Ponieważ jeden jest...*”, S. 80.

¹³ Vgl. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Święto wiary...*, S. 27-29; G. Lohaus, *Das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche bei Joseph Ratzinger*, „*Pastoralblatt*“ 45 (1993), S. 239 (234-245); J. Ratzinger, *Utożsamianie się z Kościołem*, in: Ders., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia, Bd. 8/1), Hrsg. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013, S. 174-176; G. Bachanek, *Tożsamość Kościoła...*, S. 296.

¹⁴ Vgl. S.L. Conrad, *Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologiewährend der Studien- und Professorenzeit*, Flensburg 2016, S. 337-338; K. Koch, *Wenn das Essen heilig ist. Fragmente zur humanen Würde der heiligen Eucharistie*, in: *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft*, Hrsg. K. Koch, Zürich 1992, S. 273-298; J. Szymik, *Kościół w sercu Boga...*, S. 65-66.

¹⁵ Vgl. J. Ratzinger, *Gottes Projekt – Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, Regensburg 2009, S. 14.

aller Menschen gelegt worden, denn jeder Teilnehmer in der Natur ist zunächst einmal gleich (Vgl. Gen 1,26-27)¹⁶.

Der Mensch ist somit geprägt von der Gottesebenbildlichkeit (Vgl. Gen 1,26f.; 5,1; 9,6) in der Schöpfung. Der göttliche Anruf eröffnet Perspektiven des ewigen Lebens, so dass jeder eine Persönlichkeit ist, weil als Einzelner geliebt wird. Da in der Gottesebenbildlichkeit ein eschatologischer und zukunftsgerichteter Aspekt grundgelegt ist, verbleibt das besondere Sein des Menschen im göttlichen Schöpfungsplan nicht nur auf das Jetzt festgelegt, sondern umfasst auch eine zukünftige Dimension, die nochmals die vertikale Perspektive der *communio* des Menschen mit Gott beschreibt¹⁷. In dieser Gemeinschaft ist jeder Einzelne und es werden die verschiedenen Völker zur Heiligkeit berufen (Vgl. LG 32). Laut Ratzinger auf der Ebene der Brüderlichkeit – nachdem ein personales Verhältnis zu Gott besteht – kann dann das Evangelium frohen Mutes und aufrichtig verkündigt, ausgelegt und gelebt werden¹⁸.

Der deutsche Theologe erinnert daran, dass die besondere Brüderlichkeit der Christen hierbei in der Beziehung, welche die Christen im Glauben untereinander führen, besteht¹⁹. Laut Ratzinger durch das Bad der Wiedergeburt in der Taufe treten sie in eine neue geistige Heimat, die ihre Einheit als neue Familie im Fundament und Ursprung des Glaubens Jesus Christus findet (Vgl. Ga 2,20 und 3,16). Dies geschieht auf einer Ebene der Innerlichkeit, dem geistlichen Leben und der Gottesbeziehung eines jeden Einzelnen, die ihre Korrespondenz, ihre

¹⁶ Das Thema der Brüderlichkeit berührte Ratzinger schon in seinen früheren Werken. Eines der Beispiele findet man in seinem Buch *Dogma und Verkündigung*. Die Brüderlichkeit wurde auf dem anthropologischen Hintergrund erläutert. Ein Vorbild für die Gläubigen ist Jesus Christus selbst – der Bruder – wie ihn Ratzinger nennt. Ratzinger reflektiert die Brüderlichkeit in Zusammenhang mit der Frage: Woher nimmt die Kirche ihre Identität, und woher nimmt sie die Kraft, den Menschen ihre Identität aufzuzeigen? Die Antwort scheint selbstverständlich zu sein: aus ihrem Glauben an Jesus Christus. Ratzinger erläutert ausführlicher: „Von Christus her weiß sie, dass es nur einen Vater aller Menschen gibt. Von ihm her weiß sie um die unantastbare Identität des Menschseins und so der Menschenwürde in allen Menschen. Von dem einen Vater her erkennt sie die Geschwisterlichkeit aller Menschen, die leider in der wirklichen Geschichte keine Tatsache ist, aber damit umso mehr zum dringenden Imperativ an den Glaubenden wird, der sich nicht mit einer allgemeinen ontologischen Brüderlichkeit begnügen kann (so wichtig diese ist)“. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, S. 248.

¹⁷ Vgl. Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, Bd. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, S. 93; W. Groß, J. Ernst [u. a.], *Gottesebenbildlichkeit*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 4. Freiburg u. a. 1995, Sp. 871–878; J. Szymik, „Ponieważ jeden jest...“, S. 80-81.

¹⁸ Vgl. Benedykt XVI, *Dar komunii. Audiencja generalna* (29 marca 2006), „L'Osservatore Romano“ 27 (2006), Nr. 8, S. 35–36; G. Jankowiak, *Volk Gottes vom Leib Christi her...*, S. 211; A. Przybecki, *Kościół musi wyruszyć w drogę. Polskie duszpasterstwo w poszukiwaniu korzeni*, „Teologia Praktyczna“ 13 (2012), S. 40.

¹⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960, S. 72; J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 2005, S. 74-76; J. Szymik, „Ponieważ jeden jest...“, S. 87-88; E. Sienkiewicz, *Eucharystia jako podstawa i najważniejsze kryterium rozumienia wspólnoty wiary*, „Colloquia Theologica Ottoniana“ 2 (2015), S. 200.

äußere Sichtbarkeit und soteriologische Größe in der Gemeinde der Christen findet. In seiner Existenz verschmilzt der Gläubige mit Jesus Christus und versucht in seinem geistlichen Leben und daraus folgend mit seinem menschlichen Tun dem Glaubensgut zu entsprechen²⁰. Diese Lebendigkeit der Christusbeziehung drückt Joseph Ratzinger wie folgt aus: „Christlicher Glaube ist nicht bloß Glaube an den Vatergott überhaupt, sondern an den Vater unser, der mir in seinen Brüdern begegnet und zu dem ich nicht an den Brüdern vorbei kommen kann. Christlich glauben heißt demgemäß: in der Gemeinschaft aller derer glauben, die mit mir „Vater unser“ sagen“²¹.

Ihm zufolge ist diese Gemeinschaft unter dem Dach der Kirche alleinig erfahrbar, denn in ihr vollzieht sich in den Sakramenten die Wiedergeburt in Jesus Christus, welche die vertikale und horizontale Dimension der *communio Dei* schenkt. Die Gnade Gottes, die auf diese Weise den Menschen geschenkt worden ist, findet dann ihren äußeren Ausdruck in der lebendigen Liebe. Diese Einheit der Gemeinschaft, die im Schöpfungsakt grundgelegt ist und in Jesus Christus seine Mitte im Leben des Gebetes und des Alltags hat, wird zudem durch die Kraft des Heiligen Geistes bestärkt. Das Pfingstwunder, das den Jüngern Jesu einen Zugang zu anderen Sprachräumen gab, soll also auch heute im praktischen Leben der Kirche den Gläubigen den Weg zueinander öffnen und die *communio ecclesiae* stärken. Ratzinger weist darauf hin, dass diese Kirche, die in der christlichen Brüderlichkeit zueinander gestärkt ist, den Menschen in ihrer Gesamtheit dient. Die eschatologische Einheit der Menschheit und der Dienst an der Einheit der Hoffnung lassen die *communio sanctorum* alle Menschen erahnen und somit die Kirche in einem wundersam reinlichen Licht erstrahlen²². In dieser kann also, nach diesem deutschen Theologen, der Christ – dies darf auch als leuchtendes Beispiel für das ganze Leben finden. Dieses wird dann kontinuierlich durch die Eucharistie genährt, die den Einzelnen aus der Vereinsamung herausnimmt und im Sakrament der Brüderlichkeit zur Gemeinschaft in Christus führt²³. Der Leib des Herrn ist dann – nach Ratzinger – auf eine regelmäßige Zusammenkunft in

²⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Vom Geist der Brüderlichkeit*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1974, S. 235–237; G. Jankowiak, *Volk Gottes vom Leib Christi her...*, S. 211; J. Morawa, *Eklezjologia kardynala Josepha Ratzingera...*, S. 88-89; J. Szymik, „*Ponieważ jeden jest...*“, S. 88-89.

²¹ J. Ratzinger, *Erwägungen über...*, S. 26; K. Góźdz, *Kościół świętych – Kościół grzeszników...*, S. 36-37.

²² Vgl. J. Ratzinger, *Erwägungen über...*, S. 24; S. Horn, *Zum existentiellen und sakramentalen Grund der Theologie bei Joseph Ratzinger — Papst Benedikt XVI*, „*Didaskalia*“ 38 (2008), Nr. 2, S. 305-306; J. Morawa, *Eklezjologia kardynala Josepha Ratzingera...*, S. 91-92; J. Szymik, „*Ponieważ jeden jest...*“, S. 90-91.

²³ Vgl. J. Ratzinger, *Dogma...*, S. 235; D. Kwiatkowski, *Eucharystia darem dla Kościoła i świata w świetle adhortacji apostołskiej Benedykta XVI Sacramentum Caritatis*, „*Teologia i Człowiek*” 45 (2019), Nr. 1, S. 15-17; J. Morawa, *Eklezjologia kardynala Josepha Ratzingera...*, S. 90-91.

der Feier der Eucharistie ausgelegt und daher ist es auch notwendig, als lebendiges Glied in gewisser Regelmäßigkeit diesem *corpus* beizuwohnen²⁴.

3. *Communio* als den Rahmen der Eucharistiefeier **Überragendes**

Die Dynamik der christlichen Brüdergemeinde ist also darauf ausgelegt, über die kultische Zusammenkunft hinaus zu gehen und in den außerkirchlichen Formen des brüderlichen Zusammenlebens sichtbar zu werden²⁵. Ratzinger zeigt, dass das in den Wesenselementen der Katholizität inbegriffen ist, die für die Brüderlichkeit keine nationalen Grenzen kennen, eine gegenseitige Verantwortung der einzelnen Ortskirchen betonen, die Gastfreundschaft der Christen im Evangelium stetig verkünden und bezeugen sowie das Wissen und die Vielheit der Sendungen in dem einen Leib stets präsent halten. Somit wirkt – laut ihm – die christliche Brüderlichkeit über das geistliche Leben hinaus im praktischen Vollzug des Lebens der Gläubigen und in den Alltag der Menschen hinein²⁶.

Die Eucharistie und die *communio* von Kirche, Gläubigen und Menschen stehen in einer unmittelbaren Beziehung zum Kreuz Jesu Christi²⁷. Ratzinger schreibt, dass „ohne das Kreuz [...] die Eucharistie ein bloßes Ritual [bliebe]“²⁸. In seiner herausragenden Arbeit „Einführung in das Christentum“ weist der deutsche Theologe darauf hin, dass das Kreuz der große Unterschied im Umgang der christlichen Religion mit den Menschen gegenüber anderen Religionen ist. Das

²⁴ Vgl. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska Sacramentum Caritatis*, Poznań 2007, Nr. 88; K. Koch, *Zwischen Katheder, Ambo und Kathedra Petri...*, S. 103; J. Eckert, *Die christliche Brüderlichkeit in der Ekklesiologie Ratzingers*, „Orthodoxes Forum“ 21 (2007), S. 131-139.

²⁵ Vgl. Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, Nr. 88; G. Jankowiak, *Volk Gottes vom Leib Christi her...*, S. 214; D. Kwiatkowski, *Eucharystia darem dla Kościoła i świata...*, S. 20-22.

²⁶ Vgl. J. Ratzinger, *Erwägungen über...*, S. 27-29; R. Hajduk, *Evangelisieren...*, S. 126-128.

²⁷ Papst Benedikt hat auf dem Marienfeld in Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages (2005) vom Tod des Herrn so gesagt: „Dies ist nun der zentrale Verwandlungsakt, der allein die Welt wirklich erneuern kann: Gewalt wird in Liebe umgewandelt und so Tod in Leben. Weil er den Tod in Liebe umformt, darum ist der Tod als solcher schon von innen her da. Der Tod Christi ist sozusagen die Kernspaltung im Innersten des Seins – der Sieg der Liebe über den Hass, der Sieg der Liebe über den Tod“. *Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages (2005)*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 169, <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/travels/2005/outside/documents/cologne-wyd2005.html>. (Aufgerufen am: 30.08.2019).

²⁸ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution...*, S. 85; J. Ratzinger, *Świętowanie Eucharystii – źródło i szczyt życia chrześcijańskiego*, w: Ders., *Teologia liturgii* (Opera Omnia, Bd. 11), Hrsg. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012, S. 413; S. Horn, *Zum existentiellen und sakramentalen Grund...*, S. 306-307; Szymik J., *Smutek pocieszony. J. Ratzingera/Benedykta XVI traktat o radości*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), S. 169-170; Z. Głowacki, *Duchowość eucharystyczna*, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), Nr. 8, S. 31.

Christentum bringt als wesentlich Neues, dass es keine Sühneleistung von den Menschen fordert²⁹. Dort lesen wir auch, dass durch die Erniedrigung und die Schmach am Kreuz die Menschen gerettet werden und tiefe Liebe im Zugehen Jesu Christi auf jeden Einzelnen erhalten. Laut Ratzinger erfährt in der Anbetung der gläubige Christ im dankenden Empfangen die Tiefe der göttlichen Heilstatt. Das Kreuz und die Sündenvergebung führen uns zur Wahrheit und die Theologie des Kreuzes wird somit zu einer Theologie der Wahrheit und der Liebe. Der deutsche Theologe weist auch darauf hin, dass aus den äußeren Formen des alttestamentlichen Opfers nun ein geistliches Opfer gewonnen werden soll, das Jesus Christus stets an uns fortführt. Mit Christus wird also die Intention des alttestamentlichen Versöhnungsfestes Realität und der Mensch wird im geistlichen Opfer mehr Empfangender denn Gebender. Das christliche Opfer besteht in der *communio*, also im Handeln-lassen Gottes an uns³⁰.

Ihm zufolge sollte daher die horizontale Dimension des christlichen Kultes nicht überschätzt werden, denn die Vertikale in der Beziehung ist konstitutiv für den Vollzug des geistlichen Opfers. In einer völligen Einstellung auf die eucharistische Anbetung liegt die wahre und endgültige Möglichkeit des Menschseins in der Befreiung, die so in der *communio ecclesiae et communio fidelium* erfahrbar und sichtbar wird. Nach Ratzinger soll also der Schmerz des Lebens nicht zu einer Zerstörung der Beziehung zu Gott und Jesus Christus führen, sondern in eine tiefere Dimension der Liebe verstoßen. Der Schmerz der Liebe schafft neue Liebe und so wird das Kreuz zum Zeichen des Heiles und Mitte der Offenbarung³¹.

Endlich betont der deutsche Theologe, dass die Mission mehr als reine Verkündigung ist, sie soll von Gott kommen und somit seine Horizontale in der *communio fidelium* erfahrbar machen. Durch diese *communio* soll – nach Ratzinger – Gott selber erkannt werden und der Gipfel dieser Berührung ist die Begegnung mit dem sakramentalen Jesus Christus in der Eucharistie, als die mystische Mitte des Christentums, zu dem alle getragen werden sollen³². Die

²⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2005, S. 232; S. Wiedenhofer, *Joseph Ratzinger – „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis“* (1968), in: *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*, Hrsg. M. Delgado, Stuttgart 2000, S. 174-185; S. Hartmann, *50 Jahre „Einführung in das Christentum“. Zu Joseph Ratzingers Tübinger Vorlesungen*, „KIBI“ 98 (2018), Nr. 5, S. 110-112.

³⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum...*, S. 233; tenże, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunija*, Hrsg. O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2003, S. 88-90; S. Hartmann, *50 Jahre „Einführung in das Christentum“...*, S. 111-112; C. Prihoanca, *Communio und Eucharistie...*, S. 90-91; G. Bachanek, *Josepha Ratzingera...*, S. 143.

³¹ Vgl. J. Ratzinger, *Świętowanie Eucharystii...*, S. 415; C. Prihoanca, *Communio und Eucharistie...*, S. 90; G. Jankowiak, *Volk Gottes vom Leib Christi her...*, S. 219f.; Z. Głowacki, *Duchowość...*, S. 32-33.

³² Vgl. J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution...*, S. 105; J. Ratzinger, *Communio – Eucharystia – wspólnota – posłanie*, in: *Pielgrzymująca wspólnota wiary...*, S. 53-79; T.D. Dalzell, *Eucharist, Communion, and Orthopraxis...*, S. 108; C. Prihoanca, *Communio und Eucharistie...*, S. 98-99.

Eucharistie wird so zum schlagenden Herzen der Kirche (Vgl. Lk 24,31-32). Dieses schonende Herz der *communio* kann nur „brennen“ (Vgl. Lk 24,32), wenn der Dienst an der Welt zu ihrem Ordinarium gehört. Diese drei Aspekte von *communio* – horizontale, vertikale und missionarische Wirklichkeit – müssen in der Rezeption der Konzilsdokumente des II. Vatikanischen Konzils berücksichtigt werden, um zu einem klaren Verständnis der *communio*-Ekklesiologie zu gelangen und einer Hermeneutik der Diskontinuität vorzubeugen.

4. Zusammenfassung

Es besteht kein Zweifel, dass J. Ratzinger als Kardinalpräfekt der Kongregation für die Glaubenslehre und dann als Papst Benedikt XVI. die Überzeugung teilte, dass *communio*-Ekklesiologie in ihrem tiefsten Wesen *eucharistische-Ekklesiologie* ist. Die Kirche ist die Eucharistie, also die *communio*. Sie ist sowohl als Eucharistie als auch als Gemeinschaft – beide sind untrennbar miteinander verbunden, beide drücken dasselbe Wort aus: *communio*.

Die Kirche ist also eine Gemeinschaft des Wortes und des Leibes Christi und damit eine gegenseitige Gemeinschaft von Menschen, die durch diese Gemeinschaft „von oben und von innen“ zur Vereinigung führen und ein Volk, ein Leib werden. Die Folge ist wahre Brüderlichkeit. Die Eucharistie wird daher von J. Ratzinger/Benedikt XVI. als Geschenk und Gelegenheit für Mensch und Welt dargestellt. Das Geschenk der selbstlosen Liebe Christi, anwesend und handelnd in jeder Eucharistie, wird zu einer Gelegenheit der Verwandlung des Menschen und der Welt.

Bibliographie

- Bachanek G., *Josepha Ratzingera nauka o Kościele*, Warszawa 2005.
- Bachanek G., *Josepha Ratzingera teologia męczeństwa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 25 (2012), Nr. 1, S. 141-154.
- Bachanek G., *Tożsamość Kościoła według J. Ratzinger*, „Studia Theologica Varsaviensia UKSW” (2013), Nr. 1, S. 289-301.
- Benedykt XVI, *Dar komunii. Audiencja generalna* (29.03.2006), „L'Osservatore Romano” 27 (2006), Nr. 8, S. 35-36.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* (2007).
- Benedykt XVI, *Kościół to Chrystus i my, to Chrystus z nami*, „L'Osservatore Romano” 30 (2009), Nr. 7-8, S. 19.
- Benedykt XVI/Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, Poznań 2009.

- Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, Bd. II: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmarłychwstania*, Kielce 2011.
- Conrad S.L., *Liturgie und Eucharistie bei Joseph Ratzinger. Zur Genese seiner Theologie während der Studien- und Professorenzeit*, Flensburg 2016.
- Dalzell T.D., *Eucharist, Communion, and Orthopraxis in the Theology of Joseph Ratzinger*, „Irish Theological Quarterly” 78 (2013), Nr. 2, S. 103-122.
- Dokument końcowy Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r., Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (1985), Watykan 1985.
- Eckert J., *Die christliche Brüderlichkeit in der Ekklesiologie Ratzingers*, „Orthodoxes Forum“ 21 (2007), S. 131-139.
- Głowacki Z., *Duchowość eucharystyczna*, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), Nr. 8, S. 27-38.
- Groß W., Ernst J. [u. a.], *Gottebenbildlichkeit*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band 4. Freiburg u. a. 1995, Sp. 871–878.
- Gózdź K., *Kościół świętych – Kościół grzeszników według J. Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8 (2014), Nr. 2, S. 31-41.
- Gózdź K., *Prymat według Josepha Ratzingera*, „Studia Nauk Teologicznych” 10 (2015), S. 67-79.
- Hajduk R., *Evangelisieren durch die gelebte communio*, „Studia Redemptorystowskie” (2013), Nr. 11, S. 117-133.
- Hartmann S., *50 Jahre „Einführung in das Christentum“*. *Zu Joseph Ratzingers Tubinger Vorlesungen*, „KIBI“ 98 (2018), Nr. 5, S. 110-112.
- Hilberath B.J., *Communio-Ekklesiologie – die Herausforderung eines ambivalenten Konzepts*, „Theologie.Geschichte.Beiheft” 1 (2010), S. 317-341.
- Horn S., *Zum existentiellen und sakramentalen Grund der Theologie bei Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI*, „Didaskalia“ 38 (2008), Nr. 2, S. 301-310.
- Horn S., *Kościół jako znak komunii*, in: *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele?*, Hrsg. K. Gózdź, S. Kunka, Lublin 2013, S. 61-72.
- Jankowiak G., *Volk Gottes vom Leib Christi her – das eucharistische Kirchenbild von Josef Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 2005.
- Koch K., *Wenn das Essen heilig ist. Fragmente zur humanen Würde der heiligen Eucharistie*, in: *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft*, Hrsg. K. Koch, Zürich 1992, S. 273-298.
- Koch K., *Zwischen Katheder, Ambo und Kathedra Petri. Benedikt XVI. als Mitarbeiter der Wahrheit und Zeuge der Liebe Gottes*, in: *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.*, Hrsg. R. Voderholzer, C. Schaler, F.-X. Heibl, Regensburg 2018, S. 90-107.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია Communionis notio*, in: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Hrsg. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995, S. 390-401.
- Kwiatkowski D., *Eucharystia darem dla Kościoła i świata w świetle adhortacji apostoelskiej Benedykta XVI Sacramentum caritatis*, „Teologia i Człowiek” 45 (2019), Nr. 1, S. 11-29.

- Lohaus G., *Das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche bei Joseph Ratzinger*, „Pastoralblatt“ 45 (1993), S. 234-245.
- Lumen Gentium. Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche* (1964).
- Morawa J., *Eklezjologia kardynała Josepha Ratzingera. Szkic fundamentalno-teologiczny*, Kraków 2013.
- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Kraków 2006.
- Porosło K., *Teologia communio według kard. Josepha Ratzingera (Benedykta XVI) i pytanie o urzędy (posługi) w polskim duszpasterstwie parafialnym*, „Roczniki Teologiczne” 12 (2015), Nr 8, S. 131-143.
- Predigten, Ansprachen und Grußworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages (2005)*, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/travels/2005/outside/documents/cologne-wyd2005.html> (Aufgerufen am 30.08.2019).
- Prihoanca C., *Communio und Eucharistie. Ekklesiologische Parallelen bei Dumitru Stăniloae und Joseph Ratzinger*, „RES“ 6 (2014), Nr. 1, S. 73-101.
- Przybecki A., *Kościół musi wyruszyć w drogę. Polskie duszpasterstwo w poszukiwaniu korzeni*, „Teologia Praktyczna“ 13 (2012), S. 33-41.
- Ratzinger J., *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960.
- Ratzinger J., *Erwägungen über die christliche Brüderlichkeit*, in: *Bruderschaft und Brüderlichkeit*, Hrsg. H. Aufderbeck, M. Fritz, Leipzig 1964, S. 9-35.
- Ratzinger J., *Dogma und Verkündigung*, München 1973.
- Ratzinger J., *Vom Geist der Brüderlichkeit*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1974, S. 235-237.
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań–Warszawa 1990 (Kolekcja „Communio” 5).
- Ratzinger J., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg im Breisgau 1991.
- Ratzinger J., *Bóg jest blisko nas. Eucharystia – centrum życia*, Kraków 2002.
- Ratzinger J., *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens – Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag*, Hrsg. Vom Schülerkreis, Augsburg 2002, S. 107-131.
- Ratzinger J., *Communio – Eucharystia – wspólnota – posłanie*, in: *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Hrsg. O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2003, S. 53-79.
- Ratzinger J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, Kraków 2003.
- Ratzinger J., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003.
- Ratzinger J., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 2005.
- Ratzinger J., *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin–Warszawa 2007.
- Ratzinger J., *Gottes Projekt – Nachdenken über Schöpfung und Kirche*, Regensburg 2009.

- Ratzinger J., *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, Kraków 2011.
- Ratzinger J., *Świętowanie Eucharystii – źródło i szczyt życia chrześcijańskiego*, in: Ders., *Teologia liturgii* (Opera Omnia, Bd. 11), Hrsg. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012, S. 219-465.
- Ratzinger J., *Utożsamianie się z Kościołem*, in: Ders., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia, Bd. 8/1), Hrsg. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013, S. 163-175.
- Ratzinger J., *Komunia – wspólnota – misja. O powiązaniu między Eucharystią, wspólnotą (społecznością) i misją w Kościele*, in: Ders., *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia, Bd. 8/1), Hrsg. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013, S. 283-304.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, Kielce 2005.
- Sienkiewicz E., *Eucharystia jako podstawa i najważniejsze kryterium rozumienia wspólnoty wiary*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2015), S. 195-222.
- Szymik J., *Kościół w sercu Boga. Wybrane wątki J. Ratzingera/Benedykta XVI eklezjologii communio*, „Studia Gnesnensia” 27 (2013), S. 59-80.
- Szymik J., „*Ponieważ jeden jest chleb...*”. *Eucharystyczna eklezjologia J. Ratzingera/Benedykta XVI*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 5 (2013), S. 75-94.
- Szymik J., *Smutek pocieszony. J. Ratzingera/Benedykta XVI traktat o radości*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 29 (2015), S. 165-182.
- Vonderlin F., *Das Herz der Kirche: Joseph Ratzingers Verständnis der Liturgie*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), Nr. 2, S. 167-190.
- Wiedenhofer S., *Joseph Ratzinger – „Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis“* (1968), in: *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom „Wesen des Christentums“ zu den „Kurzformeln des Glaubens“*, Hrsg. M. Delgado, Stuttgart 2000, S. 174-185.

**Udział w celebracji Eucharystii buduje komunię z Bogiem i Jego ludem –
krótka refleksja teologiczna wybranych pism Josefa Ratzingera/Benedykta XVI**
Streszczenie

Artykuł podejmuje zagadnienie Eucharystii budującej komunię z Bogiem i Jego ludem w ujęciu wybranych tekstów teologicznych Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Od Soboru Watykańskiego II *communio* staje się wiodącą myślą eklezjologiczną, która pozwala określić naturę Kościoła, nadać kształt jego strukturom oraz wyznaczyć kierunek jego urzeczywistniania się w świecie. Po soborze Josef Ratzinger używa terminu *communio* głównie na dwa różne sposoby. Z jednej strony podkreśla, że sakrament Eucharystii, oparty na Wcieleniu Chrystusa, umożliwia wertykalną komunę między Bogiem a ludźmi. Z drugiej zaś zauważa, że chrzest – wspólny dla wszystkich naśladowców Chrystusa – jest fundamentem horyzontalnej komunii między wszystkimi chrześcijanami, pozwalając im się modlić: „Ojciec

nasz”. Oba aspekty łączą się także w odniesieniu do „niewierzących” chrześcijan, którzy wchodzi w kontakt z Bogiem w komunii Kościoła.

**Participation in celebration of the Eucharist builds the *communio*
with God and its people – A short review of selected writings
by Josef Ratzinger/Benedikt XVI
Summary**

The Eucharist as *communio* is a very important topic in the theological reflection of Joseph Ratzinger/Benedict XVI. Following the second Vatican council Josef Ratzinger uses the term *communio* mainly in two different ways. The sacrament of the holy eucharist, based on the incarnation of Christ, makes the vertical *communio* between god and men possible. On the other side, baptism shared by all followers of Christ is the foundation of horizontal *communio* between all Christians, allowing them to pray: Our father. Both aspects are combined with regard to non-christian believers who are acquainted with the presence of god in the *communio* of the church.

Słowa klucze: *communio*, chrześcijaństwo, Eucharystia, celebrowanie Eucharystii, braterstwo, misja

Keywords: *communio*, Christianity, Eucharist, Eucharist celebration, fraternity, mission

Ks. Andrzej Żądło
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

ISTOTA, DZIEJE I LITURGICZNO-DUSZPASTERSKI WYMIAR SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

Wstęp

Małżeństwo to rzeczywistość, którą interesuje się wiele osób, instytucji, organizacji, a także dziedzin naukowych. Wśród tych dziedzin jest też teologia, która małżeństwu poświęca wiele uwagi w różnych aspektach, w zależności od tego, o jaką dyscyplinę teologiczną chodzi. Oprócz tego małżeństwo jest instytucją ściśle związaną z życiem – nie tylko ogólnospołecznym, ale też osobistym wielu ludzi. Większość bowiem osób żyjących w naszych społecznościach obiera małżeństwo jako drogę własnego życia ziemskiego. W związku z tym warto już na samym początku podkreślić, że z punktu widzenia wiary małżeństwo, podobnie jak kapłaństwo czy życie w klasztorze, musi być rozpatrywane w kategoriach powołania, które w ludziach, szczególnie młodych, przez odpowiedni czas dojrzewa, by możliwe było dobre przygotowanie się do podjęcia go i wypełnienia. Małżeństwo jest bowiem – jak się wyraził św. Jan Paweł II – darem, a nawet charyzmatem, ale też jest wezwaniem¹.

Szczególne znaczenie dla chrześcijańskiego rozumienia i przeżywania małżeństwa miała i ma wciąż nauka Jezusa Chrystusa, którą przejęli i szerzyli wybrani przez Niego uczniowie, uwrażliwiając na fakt sakramentalności małżeństwa. Z jednoznaczną nauką Jezusa oraz Jego Kościoła walczyło i wciąż walczy – szczególnie w czasach XXI w. – wiele środowisk. Poglądy wielu współczesnych ludzi trącą niestety oczywistą w świetle nauki Jezusa dewiacją w zapatrywaniu się na małżeństwo, dewiacją niemożliwą do przyjęcia dla chrześcijan, którzy uznają je za sakrament. Wiara, która jest Bożym darem i ku niemu prowadzi, pozwala wierzącym i wielu ludziom poszukującym prawdy budować ich codzienne życie na skale, którą jest Jezus. W zależności więc od tego, jaka jest nasza relacja z Jezusem, takie jest traktowanie spisanej przez Jego uczniów Ewangelii.

¹ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (22.11.1981), nr 5; tenże, Homilia na otwarcie VI Synodu Biskupów (26 IX 1980), „Acta Apostolicae Sedis” 72 (1980), s. 1008.

Ludzie tak często reprezentują różne wizje świata i od nich uzależniają swe życie na ziemi. Niektóre z tych wizji stoją w wyraźnej sprzeczności z nauką Chrystusa. Niemniej bywa i tak, że również wśród wierzących zdarzają się różnice w poglądach i wielorakie podejścia do rzeczywistości, jak też do istoty małżeństwa. Niezależnie od tego, jedno wydaje się oczywiste, że mianowicie w rozumieniu oraz przeżywaniu małżeństwa jako sakramentu pomaga nam wiara, a to dlatego, że sam intelekt nie jest w stanie dotrzeć do tego, co jest nadprzyrodzone (a takie przecież jest małżeństwo w myśl chrześcijańskiej teologii) i co nosi w sobie ukrytą tajemnicę.

Jezus i apostołowie niejednokrotnie rozstrzygali problemy, które dotyczyły małżeństwa, a to utwierdza w przekonaniu, że wiara jest niezbędna do wypracowania pełnej i adekwatnej odpowiedzi na temat sakramentalności małżeństwa. Nauki humanistyczne nie są w stanie zastąpić koniecznej na tym polu wiary, niemniej są w stanie wiarę wielorako wspomagać. W związku z tym nieodzowna jest – w odniesieniu do powyższego stwierdzenia – gotowość badacza teologa do walki z własną zarozumiałością i pychą, pchającą go w ciemny zaułek przekonania, jakoby nauka była w stanie wypracować wyczerpujące i ostateczne odpowiedzi na tematy związane z prawdami nadprzyrodzonymi, jakimi kieruje się m.in. małżeństwo, które według wiary katolickiej jest jednym z siedmiu sakramentów Kościoła. Mocnym atutem wiary Kościoła jest jego przekonanie o Boskiej mocy i łaskach, jakie towarzyszą małżonkom przez całe ich życie, poczynawszy od dnia zawarcia sakramentalnego związku.

1. Judaistyczne korzenie chrześcijańskiego małżeństwa

Często na polu teologicznym posługujemy się twierdzeniem, że „kolebką chrześcijaństwa jest judaizm”, czyli religia i integralnie z nią związana kultura żydowska epoki pobabilońskiej, choć swoje znaczenie miała dla chrześcijan również kultura hellenistyczna oraz rzymska². Warto w związku z takim stanem rzeczy zastanowić się nad tym, jakie elementy konstituowały instytucję małżeństwa w Starym Testamencie. Małżeństwo bowiem, będąc głęboką wspólnotą życia i miłości mężczyzny oraz kobiety, ustanowione zostało stwórczą wolą samego Boga jako instytucja społeczna, odzwierciedlająca historyczną sytuację starożytnego świata. O różnych sposobach urzeczywistniania w ciągu historii zbawczej małżeńskiego przymierza oraz o trudnościach wynikających z grzechu w realizacji Bożego zamysłu w tym względzie opowiada Biblia³. Oto więc –

² Por. A. Żądło, *Elementy kultyczne judaizmu w liturgii chrześcijan. Zagadnienia wybrane*, „Liturgia Sacra” 23/1 (2017), s. 50.

³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012 [dalej: KKK], nr 1602.

poniżej – najbardziej podstawowe elementy konstytuujące instytucję małżeństwa w Starym Testamencie⁴.

1.1. Wybór żony

Ponieważ izraelska wielopokoleniowa rodzina, stanowiąc podstawową komórkę społeczną w życiu narodu wybranego, miała charakter patriarchalny, stąd też o zawarciu małżeństwa decydowali zazwyczaj ojcowie rodzin. Zwłaszcza na ojcu pana młodego spoczywał obowiązek znalezienia dla syna żony. Zwyczaj ten dobrze dokumentuje postawa sędziwego Abrahama, który dla znalezienia żony swojemu synowi Izaakowi posłał sługę do swego rodzinnego kraju: „Udasz się [...] do mojego rodzinnego kraju i tam wybierzesz żonę dla Izaaka” (Rdz 24,4). Z różnych powodów możliwe były odmienne sytuacje, kiedy inicjatywę w znalezieniu żony przejmowała matka, jak w przypadku Hagar, matki Izmaela, która sprowadziła swojemu synowi żonę z Egiptu (Rdz 21,21). Niekiedy wyboru żony dokonywali sami synowie: tak postąpili Ezaw, syn Izaaka i Rebeki (Rdz 26,34), oraz jego brat Jakub (Rdz 29,14-30), czy Juda, syn Jakuba i Lei (Rdz 38,1-5). Chociaż o doborze kandydatek na żony decydowali rodzice, zwłaszcza ojcowie, to jednak w przypadku Rebeki, przyszłej żony Izaaka, ważna była decyzja samej zainteresowanej dziewczyny (Rdz 24,5.8.57-59).

1.2. Akt zaślubin

Małżeństwo poprzedzone wstępnym okresem narzeczeństwa stanowiło punkt zwrotny w życiu nowożeńców. Istotnym elementem aktu zaślubin było zawarcie kontraktu, mającego charakter dwustronnej umowy lub przymierza, oraz wpłacenie uzgodnionej sumy pieniędzy, jaką mężczyzna chcący poślubić kobietę musiał zapłacić rodzicom narzeczonej (Pwt 22,28-29 mówi o 50 syklach srebra). Wyznaczona zapłata, którą można było odpracować, jak w przypadku Jakuba (Rdz 29,14-30), miała służyć jako zabezpieczenie bytu poślubionej kobiety, w przypadku gdyby mąż umarł lub ją porzucił. Również ojciec panny młodej był zobowiązany uposażyć swoją córkę, a otrzymane od niego dobra stanowiły jej własność na wypadek wdowieństwa lub oddalenia przez męża. Po zawarciu kontraktu młodzi pozostawali nadal pod opieką swoich rodzin, chociaż posiadali już status małżeńskiej pary. Kolejny etap zaślubin polegał na wprowadzeniu oblubienicy do domu oblubieńca, co dokonywało się w trakcie uroczystej procesji (Ps 45,10-16), po czym następowały siedmiodniowe ceremonie weselne (Rdz 29,27-28). Ten radosny czas ślubnej ceremonii wypełniały tańce, śpiewy, zabawy oraz obfitość jedzenia i picia. Kulminacyjny moment zaślubin stanowił akt pożycia

⁴ Poniższe elementy zestawione zostały razem za: M. Łanoszka, *Małżeństwo w ekonomii zbawienia Starego Testamentu – Pięcioksiąg*, <https://biblia.wiara.pl/doc/5598956.Malzenstwo-w-ekonomii-zbawienia-Starego-Testamentu-Piecioksiag/3> [dostęp: 25.04.2020].

małżeńskiego, mający miejsce w odświętnie przystrojonym pomieszczeniu (Rdz 29,21-23), który ostatecznie potwierdzał zawarty wcześniej kontrakt. Chociaż w starotestamentowych pismach nie zachował się formalny obrzęd zawarcia małżeństwa, to w świetle tekstów prorockich, mówiących o oblubieńczej miłości Boga do Izraela, wypowiedana w trakcie ślubnych ceremonii formuła mogła brzmieć: „Ja... będę dla ciebie mężem, Ty... będziesz dla mnie żoną” (por. Oz 2,4). Odtąd poślubiona kobieta opuszczała dom rodzinny i włączała się w wielką patriarchalną rodzinę i ród męża.

2. Nowotestamentalne przesłanie na temat małżeństwa

Wobec panującej w Starym Testamencie sytuacji, w której dozwolone było przez Mojżesza wręczenie żonie listu rozwodowego i oddalenie jej, Jezus potwierdził swoim nauczaniem, że małżeństwo jest instytucją ustanowioną przez Stwórcę. Korygując ową praktykę starotestamentalną, opartą na Prawie Mojżeszowym, Chrystus troszczył się o przywrócenie małżeństwu pierwotnego sensu i jego nierozzerwalności, a poza tym podkreślał uświęcającą funkcję małżeństwa. Tę funkcję wyjaśniał w swoich listach również św. Paweł, przypominając o tym, że wolą Bożą jest uświęcenie wszystkich ludzi (por. 1 Tes 4,3) – również przez małżeństwo, które w praktyce jest wzajemnym zobowiązaniem mężczyzny i kobiety w perspektywie realizacji powołania do świętości, jako że w dniu ślubu małżeństwo staje się wspólnotą w Panu. Stąd św. Paweł w swej teologii na temat małżeństwa podkreśla równouprawnienie współmałżonków i mówi, że kobiecie oraz mężczyźnie wolno się wiązać tylko z jedną osobą, albowiem w małżeństwie zawartym w imię Pana objawia się miłość Chrystusa i Kościoła. Mężowie winni swą miłość do żon przeżywać na wzór miłości Chrystusa do Kościoła, który On kocha i pragnie uczynić go świętym. W nauczaniu św. Pawła małżeństwo nie stanowi jakiejś koncesji na rzecz ludzkiej słabości (por. 1 Kor 7,1-16), ale posiada uświęcającą moc. Uświęcają się bowiem mąż i żona (por. 1 Kor 7,14). W związku z tym małżeństwo to nic innego jak charyzmat – podobnie zresztą jak dziewictwo (por. 1 Kor 7,7) – wchodzenia we wspólnotę życia i miłości na wzór Chrystusa wobec Kościoła, z którym On związał się definitywnie i nierozzerwalnie, a na wzór tego związku łączą się ze sobą mężczyzna i kobieta (por. Ef 5,31). Jako znak ustanowiony przez Chrystusa małżeństwo jest rzeczywistością na wskroś religijną. Pozostaje też wielką tajemnicą, szczególnie przez swe zakotwiczenie w relacji Chrystusa do Kościoła (por. Ef 5,32)⁵.

⁵ Por. K. Matwiejuk, *Sakrament małżeństwa jako celebrowanie misterium paschalnego Chrystusa*, „Anamnesis” 54 (2008), s. 60.

3. Z dziejów praktyki zawierania małżeństwa

Małżeństwo uważano od niepamiętnych czasów za instytucję świętą i ważną dla rodziny i społeczeństwa. Dlatego zawarcie małżeństwa otaczano rytuałem religijnym i prawnym. Kościół od zawsze uważał małżeństwo za uroczystą umowę i od początku domagał się, aby jego zawarcie było połączone z kapłańskim błogosławieństwem. Stwierdzają to liczne świadectwa z okresu patrystycznego⁶. Do IV w. zalecenia Kościoła dotyczące sposobu zawarcia małżeństwa były spójne dla wszystkich jego członków. Natomiast od połowy IV stulecia zaczęło się rozpowszechniać inne podejście do zawierania małżeństwa w Kościele⁷, który zachęcał jednak wiernych i nalegał, aby zawierali małżeństwa publicznie w obecności kapłana, jednakże nie uzależniał zaistnienia małżeństwa od kapłańskiego błogosławieństwa, lecz zasadniczo akceptował w początkowym okresie swego istnienia ustabilizowany wcześniej sposób zawierania małżeństw według tradycji ludowych, uznając go, akceptując i dążąc do tego, by dołączać do niego specjalne błogosławieństwo. Chrześcijanie nie uważali za rzecz konieczną zrywanie ze zwyczajami cywilno-ludowymi, tym bardziej że większość pogan, którzy nawracali się na chrześcijaństwo, żyło już we wcześniej zawartym małżeństwie⁸. Celebrowali więc swoje małżeństwa „jak wszyscy”⁹, pod przewodnictwem ojca rodziny, poprzez gesty i obrzędy domowe, jak na przykład łączenie rąk przyszyłych małżonków. Zdawali sobie przy tym sprawę, że „swoim postępowaniem uzewnętrzniają [...] przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą”¹⁰. Eliminowali z liturgii domowej elementy religii pogańskiej, niezgodne z wiarą chrześcijańską (np. ofiary składane w ramach obrzędów małżeńskich bóstwom domowym). Nadawali szczególne znaczenie prokreacji i wychowaniu dzieci¹¹. Godzili się na to, by biskupi czuwali nad ich małżeństwem¹². W swoich małżeństwach wyrażali szczególne poddanie się Bogu i łączność ze swoją wiarą. Z okazji zawierania małżeństwa uczestniczyli niekiedy w Ofierze eucharystycznej i otrzymywali specjalne błogosławieństwo¹³.

⁶ Potwierdzają to następujący pisarze kościelni: św. Ignacy, Tertulian, św. Ambroży i inni – zob. A. Tunia, *Kształtowanie się kanonicznej formy zawarcia małżeństwa*, „Roczniki Nauk Prawnych” 18/1 (2008), s. 130.

⁷ Zob. tamże.

⁸ A. Sobczak, *Sakrament małżeństwa – krótki rys historyczny*, <http://mateusz.pl/Rodzina/as-malzenstwo.htm> [dostęp: 25.04.2020].

⁹ *List do Diogneta* V,6, w: *Pierwsi świadkowie*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010 (Biblioteka Ojców Kościoła 10), s. 342.

¹⁰ Tamże V,4.

¹¹ Tamże V,6.

¹² Por. Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa* V,2, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 140.

¹³ Por. Tertulian, *Do żony* (Księga II) VIII,6, https://kbroszko.dominikanie.pl/Tertulian-DO_ZONYksiegi_1-2_18.pdf [dostęp: 30.04.2020]; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (1977), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_pl.html [dostęp: 25.04.2020].

W tamtym początkowym okresie nie nazywano jeszcze małżeństwa sakramentem w takim znaczeniu, jak to dziś rozumiemy. To techniczne pojęcie pojawiło się w późniejszej refleksji teologicznej. Jednakże pojawiać się zaczęły pewne elementy, które torowały drogę ku temu. Ojcowie Kościoła nauczali, że Bóg prowadzi małżonków, że ich umacnia i jednoczy¹⁴, że małżeństwo jest zbudowane na łasce Bożej. Podkreślali też, że Chrystus pobłogosławił małżeństwo w sposób szczególny, uświęcił je oraz podniósł jego godność. Zrobił to podczas wesela w Kanie Galilejskiej, gdy przemienił wodę w wino¹⁵.

Mówi się również o tym, że z czasów jeszcze przedchrześcijańskich pozostały w obrzędzie chrześcijan takie zwyczaje, jak podawanie sobie rąk podczas zawierania małżeństwa, nakładanie obrączek, wieniec i welon ślubny, słowa wyrażające wolę pobrania się, zawieranie małżeństwa wobec świadków, spisywanie faktu zawarcia małżeństwa na specjalnych tablicach. W starożytnym Kościele przełożeni gmin chrześcijańskich czuwali nad tym, aby małżeństwa zawierano zgodnie z nauką Chrystusa, to znaczy, aby jednożeństwo i nierozzerwalność związku. Św. Ignacy Antiocheński podkreślał na przykład, jak to zauważyliśmy wyżej, że chrześcijanie zawierali małżeństwo tak jak inni, niemniej w okresie sposobienia się do zawarcia związku małżeńskiego powinni zasięgać rady swojego biskupa, aby ich małżeństwo zostało zawarte w zgodzie z wolą Bożą i zaistniało za wiedzą gminy chrześcijańskiej.

Małżeństwo zawierano w domu. Za czasów św. Augustyna (+430) nowożeńcy zaczęli zapraszać biskupa, by przybył do ich domu w dniu ślubu i potwierdził zawarte przez nich małżeństwo oraz ich pobłogosławił. Papież Innocenty I (+417) porównywał błogosławieństwo kapłana przy zawieraniu małżeństwa chrześcijańskiego do błogosławieństwa, jakiego Bóg udzielił pierwszym rodzicom po ich stworzeniu¹⁶. O udzielaniu błogosławieństwa oblubieńczego i sprawowaniu Eucharystii w związku ze ślubem świadczą obecne w sakramentarzach rzymskich – leoniańskim, gelazjańskim i gregoriańskim (VII i VIII w.) – formularze Mszy św. celebrowanej w intencji nowożeńców, jak również obecne tam formuły błogosławienia panny¹⁷.

Ciekawy opis zawierania małżeństwa odnajdujemy w liście skierowanym przez papieża Mikołaja I (858–867) do Bułgarów. Otóż papież, odpowiadając na skierowane do niego zapytanie, od którego momentu tak naprawdę zaczynało istnieć małżeństwo, opisał w sposób dość obszerny zwyczaj rzymski zawierania małżeństwa. W opisie tym wyeksponował to, że niedługo po zaręczynach miał miejsce ślub w ramach uroczystości domowej (rodzinnej), w obecności rodziców i krewnych obojga stron. Tu (w domu) wymieniano między sobą zgodę małżeńską (tzw. *consensus*), która według papieża – i tylko ona – decydowała o zaistnieniu

¹⁴ Por. P. Adnés, *El matrimonio*, Barcelona 1969, s.72 i 96; E. Saldon, *El matrimonio, misterio y signo. Desde el siglo I hasta San Agustín*, Pamplona 1971, s. 28-36.

¹⁵ Zob. A. Sobczak, *Sakrament małżeństwa...* [dostęp: 25.04.2020].

¹⁶ Por. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, t. 2, Lublin 1962, s. 126.

¹⁷ Por. T. Sinka, *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1988, s. 331; M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, przekł. i oprac. L. Balter, Poznań 1999 (Amateca: Podręczniki Teologii Katolickiej 10), s. 486.

małżeństwa (to nauczanie koresponduje z tym, czego nieco wcześniej uczył patriarcha Konstantynopola i pisarz chrześcijański Jan Chryzostom, że mianowicie „o małżeństwie nie decyduje akt płciowy, ale wola”¹⁸). Po wyrażeniu wzajemnej zgody orszak ślubny wraz z małżonkami udawał się do kościoła, gdzie dokonywano tzw. *velatio nuptialis*, polegającego na rozciągnięciu nad parą młodych welonu i wypowiedzeniu odpowiedniego błogosławieństwa. W czasie Mszy nowożeńcy składali swoje ofiary, otrzymywali pocałunek pokoju i przystępowali do Komunii¹⁹.

4. Blizsze zainteresowanie się Kościoła zawieranymi małżeństwami

W wiekach IX–X nasilało się zainteresowanie Kościoła zawieranymi małżeństwami. Zaczęto w związku z tym badać, czy nie ma przeszkód między narzeczonymi do ważnego zawarcia małżeństwa oraz czy ktoś nie zmusza którejś ze stron do ślubu. Na przestrzeni XII w. doszło do połączenia dwóch części ceremonii ślubnej (w domu i w kościele) w jedną, która miała teraz miejsce tylko w świątyni. Kapłan przejmował rolę ojca rodziny, wobec którego od tej pory należało wypowiadać słowa przysięgi małżeńskiej. Od teraz należało to czynić wobec kapłana, który też nakładał obrączki, potwierdzał fakt zawarcia małżeństwa i – jak wcześniej – błogosławił. Wierni nie akceptowali zbyt zaistniałej, nowej sytuacji. W związku z tym przez długi czas jeszcze podtrzymywali zwyczaj wymieniania między sobą zgody małżeńskiej przed wejściem do kościoła, a więc na zewnątrz świątyni albo w jej portyku²⁰. Następnie rodzice oddawali swoją córkę mężowi, kapłan przeprowadzał dialog z parą młodych, w trakcie którego potwierdzali oni wolę zawarcia związku małżeńskiego. Dalej ofiarowywano posag i błogosławiono obrączki oraz zakładano je na palce. Na koniec kapłan błogosławił związek, po czym wszyscy procesjonalnie wchodzili do kościoła na Mszę św. sprawowaną w ich intencji, na zakończenie której otrzymywali błogosławieństwo²¹.

5. Ustalenia Soboru Trydenckiego

Zdarzało się jeszcze przez jakiś czas, że małżeństwo zawierano – jak dawniej – bez obecności kapłana i bez liturgicznej formy. Za najważniejszą uważano

¹⁸ Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 355.

¹⁹ Zob. K. Matwiejuk, *Sakrament małżeństwa jako celebrowanie misterium...*, s. 62.

²⁰ Niektórzy utrzymują, że większe kościoły na Zachodzie posiadały specjalne wejścia przeznaczone na ceremonię ślubną, ozdobione rzeźbą przedstawiającą Boga błogosławiącego Adama i Ewę lub biblijne panny mądre i nieroztropne w oczekiwaniu na oblubieńca. Do owego wejścia miała prowadzić ulica zwana ulicą oblubienicy, a wydarzenie mające w takim wejściu miejsce dokonywało się w obecności kapłana – zob. tamże.

²¹ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty i sakramentalia*, Poznań 1992, s. 129, 130; A. Tunia, *Kształtowanie się kanonicznej formy...*, s. 131.

zgodę (*consensus*) wyrażaną bez konieczności zachowania określonej jej formuły. Dlatego małżeństwa, które nie były zawierane publicznie („tajne”), były uznawane za ważne. Mimo to, z powodu poważnych niedogodności, jakich stawały się one powodem, były – ze względu na trudność udowodnienia – nierzadko potępiane i uważane za nielegalne. Jedno z takich potępień miało miejsce na Soborze Laterańskim IV (1215)²².

Sprawę powyższą uregulował dopiero Sobór Trydencki (1545–1563), według którego uznawane za ważne mogły być tylko te małżeństwa, które zawierane były wobec własnego proboszcza lub jego delegata i w obecności dwóch świadków²³. Choć w czasach soboru było wiele dyskusji na temat ważności i sakramentalności małżeństwa, ostatecznie od tamtego czasu zaaprobowano kościelną formę prawną jako konieczną do zawarcia małżeństwa. Ta forma stała się obowiązkowa do stwierdzenia ważności związku. Po Soborze Trydenckim należało w stosownych księgach kościelnych odnotowywać fakt zawarcia małżeństwa.

Obecność kapłana była na początku tylko pasywna, co oznaczało, że był on jedynie „świadkiem kwalifikowanym”. Dlatego wystarczała sama jego obecność, choćby on sam nie wyrażał zgody na dany związek małżeński. Obecność pasywną, przypadkową albo nawet z przymusu, uznawano za wystarczającą. Ojcowie Soboru Trydenckiego zadecydowali, że ta forma będzie obowiązywać tylko na terenach, na których promulgowano dokumenty soborowe. Postanowienie to przyczyniło się do podwójnej praktyki w Kościele. Tam mianowicie, gdzie normy soborowe zostały promulgowane, forma kanoniczna zawarcia małżeństwa była obowiązkowa, a tam, gdzie promulgowane nie były, obowiązywały wcześniejsze zwyczaje i normy. Praktyka więc nie była jednolita i taką właśnie usankcjonowano w *Rituale Romanum* z 1614 r.²⁴ Dopiero opublikowany za Piusa X dekret o formie zawierania małżeństw, pt. *Ne temere* (2 sierpnia 1907 r.), który uzupełniał, a właściwie reformował wcześniejszy dekret *Tametsi* (1563) Soboru Trydenckiego²⁵, wprowadził nowe dyspozycje w omawianej materii. Pod jego wpływem ujednoczona została forma kanoniczna zawierania małżeństw w całym Kościele i przez wszystkich katolików – również wtedy, gdyby zawierali oni małżeństwo mieszane. W celu zapobieżenia nadużyciom (np. małżeństwom przez zaskoczenie²⁶) zaczęto wymagać

²² A. Sarmiento, *Małżeństwo chrześcijańskie*, tłum. P. Rak, Kraków 2002, s. 172.

²³ Zob. S. Hołodok, *Sakrament małżeństwa* (cz. I), <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/malzenstwo1.html> [dostęp: 29.04.2020].

²⁴ Por. M. Kunzler, *Liturgia...*, s. 489.

²⁵ Dekret ten, zaczynający się od słów *Tametsi dubitandum non est*, zmienił przepisy regulujące sposób zawarcia małżeństwa. Wśród formalności ustanowionych w tym względzie wymieniał on: 1) wymogi istotne (konieczne), których spełnienie stało się nieodzownym warunkiem zaistnienia ważnej umowy małżeńskiej, oraz 2) wymogi nieistotne, których niedopełnienie nie wpływało na ważność zawartego związku małżeńskiego, a którymi było głoszenie zapowiedzi przedślubnych – A. Tunia, *Kształtowanie się kanonicznej formy...*, s. 133.

²⁶ Przez małżeństwa „przez zaskoczenie” rozumie się – zgodnie z regulacją formy kanonicznej przyjętą przez Sobór Trydencki – takie małżeństwa, co do ważności których wystarczyło, by kapłan usłyszał słowa przysięgi małżeńskiej, nawet gdyby odbyło się to przez zaskoczenie, np. podczas odprawiania Mszy św. czy przy jakiegokolwiek innej okazji – A. Sarmiento, *Małżeństwo...*, s. 172, przyp. 3.

obecności czynnej kapłana podczas zawierania małżeństwa, przejawiającej się stawianiem pytania o wzajemną i dobrowolną zgodę narzeczonych²⁷.

6. Odnowiona liturgia małżeństwa

Sobór Watykański II zalecił odnowę liturgii małżeństwa. Zgodnie z konstytucją *Sacrosanctum Concilium* obrzęd ten miał zostać tak przepracowany i ubogacony, aby „wyraźniej wskazywał na łaskę sakramentu oraz podkreślał zadania i obowiązki małżonków” (nr 77). Mocno też zaakcentowano konieczność zachowania „chwalebnych zwyczajów i ceremonii”, o ile takie istnieją w danym kraju. Zgodnie z numerem 78 powyższej konstytucji, „małżeństwa należy zawierać podczas sprawowania Mszy św., po odczytaniu Ewangelii i po homilii, a przed «modlitwą wiernych»”. Jest to więc reguła obowiązująca. Jeżeli jednak zawiera się małżeństwo bez Mszy, to powinno być ono wkomponowane w liturgię słowa, podczas której odczytuje się obłubieńcom pierwsze czytanie i Ewangelię. Zawsze należy także udzielać błogosławieństwa małżeńskiego.

Po latach przygotowań nowy obrzęd zawierania małżeństwa (*Ordo celebrandi matrimonium*) ogłoszony został 19 marca 1969 r., a w drugim wydaniu typicznym ukazał się 19 marca 1990 r. (wznowienie w 2008 r.). Wydanie polskie nosi tytuł *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* i wydane zostało w Katowicach w 1974 r. (w 2016 r. opublikowano trzecie wydanie polskie, opracowane na podstawie drugiego wydania typicznego). Księga jest częścią *Rytuału rzymskiego*.

Struktura i zawartość księgi jest następująca: Wprowadzenie teologiczne i pastoralne; Obrzędy sakramentu małżeństwa w czasie Mszy św. (rozdział I); Obrzędy sakramentu poza Mszą św. (rozdział II); Obrzędy zawarcia małżeństwa między osobą należącą do Kościoła katolickiego i niechrześcijaninem lub katechumenem (rozdział III); Teksty do wyboru w obrzędach małżeństw (rozdział IV); Dodatek z obrzędami jubileuszu małżeństwa; Melodia hymnu *O Stworzycielu, Duchu, przyjdź*.

7. Przewodniczący liturgii sakramentu małżeństwa

Wprawdzie liturgię celebryje całe zgromadzenie²⁸, czyli Ciało Chrystusa zjednoczone ze swoją Głową²⁹, a w Kościele łacińskim przejawia się przekonanie, że sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem

²⁷ Por. tamże, s. 173.

²⁸ Por. KKK 1140.

²⁹ Por. KKK 1187.

sakramentu małżeństwa³⁰, to jednak w liturgii Kościoła ważna pozostaje zawsze funkcja przewodniczenia związana z kapłaństwem służebnym, uzdalniającym danego księdza do działania *in persona Christi* („w osobie Chrystusa”)³¹. Tym bardziej warto to jest podkreślić, że sakrament małżeństwa, jak każdy inny sakrament, należy – jako taki – całkowicie do Kościoła, w którym w sposób uprzywilejowany nowożeńcy zostają ugruntowani przez ich miłość małżeńską. Dlatego żadna para nie obdarza się sakramentem małżeństwa bez zgody Kościoła i w formie różnej od tej, którą Kościół ustala jako najwłaściwszą dla wyrażenia misterium, w jakie sakrament wprowadza małżonków. W wymianie zgody, która konstytuuje sakrament, Kościół pozostaje także znakiem i gwarantem daru Ducha Świętego, jaki małżonkowie otrzymują, angażując się wobec siebie jako chrześcijanie. Dlatego ochrzczeni zawierający małżeństwo nie są nigdy szafarzami sakramentu ich małżeństwa „bez” Kościoła i reprezentującego go urzędowo kapłana lub diakona, a tym bardziej ponad nim. Pozostają oni szafarzami „w” Kościele i „przez” Kościół – nigdy nie odsuwając na drugie miejsce Chrystusa, którego tajemnica jest źródłem ich miłości, a którego w sposób szczególnie reprezentuje podczas celebracji wyświęcony szafarz³².

Jeżeli chodzi o tzw. urzędowego świadka zawieranego małżeństwa, to odwołanie *Obrzędy sakramentu małżeństwa* oprócz kapłana wymieniają także diakona, który może przewodniczyć sprawowaniu liturgii sakramentu małżeństwa poza Mszą św., nie wykluczając także błogosławieństwa małżonków. Musi on jednak na to uzyskać pozwolenie miejscowego proboszcza parafii (lub bezpośrednio ordynariusza). Głównie do kapłana należy przewodniczenie liturgii małżeństwa, którą trzeba dokładanie przygotować, w miarę możliwości także z narzeczonymi i służbą liturgiczną. Narzeczeni mogą – według uznania – wybrać odpowiednie dla nich teksty liturgiczne (czytania, formularz mszalny, modlitwę powszechną, tekst błogosławieństwa itd.). Dzięki zaangażowaniu kapłana liturgia sprawowana bez pośpiechu powinna się odznaczać dostojną radością. W czasie każdej liturgii, także małżeństwa, nie należy nikogo wyróżniać – ani w samych obrzędach, ani w zewnętrznej okazałości. Rytuał zaznacza, że świąteczny charakter sprawowania liturgii małżeństwa powinien wyrażać się także w odpowiedniej dekoracji kościoła, ołtarza, kłęcznika, w czystości szat liturgicznych³³.

³⁰ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Doktryna katolicka...*, nr 10.

³¹ Według wyjaśnienia, jakie podał św. Jan Paweł II w wielkoczwartkowym liście do biskupów Kościoła o kulcie tajemnicy Eucharystii (*Dominicae cenae*, 24.02.1980), nie jest poprawne tłumaczenie formuły *in persona Christi* w ten sposób, iż kapłan działa w imieniu czy w zastępstwie Chrystusa, ponieważ Chrystus jest w sakramentalnych czynnościach niezastąpiony. Wyrażenie *in persona Christi* oznacza, iż kapłan działa na zasadzie sakramentalnego utożsamienia z Chrystusem, jedynym Kapłanem – zob. nr 8.

³² Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Doktryna katolicka...*, nr 10.

³³ Zob. S. Hołodok, *Sakrament małżeństwa* (cz. V), <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/malzenstwo5.html> [dostęp: 29.04.2020] [dalej: Hołodok, cz. V].

8. Msza obrzędowa za nowożeńców

Mszał Pawła VI „podaje wzorce takich Mszy i modlitw, które można stosować w różnych okolicznościach chrześcijańskiego życia, w potrzebach całego świata oraz Kościoła powszechnego albo lokalnego”³⁴. Ponadto „Do Mszy tego rodzaju zalicza się [m.in.] Msze obrzędowe, [które] łączą się ze sprawowaniem niektórych sakramentów lub sakramentaliów. Są one zakazane w niedziele Adwentu, Wielkiego Postu i Okresu Wielkanocnego, w uroczystości, w dni Oktawy Wielkanocnej, w dniu Wspomnienia wszystkich wiernych zmarłych, w Środę Popielcową i w Wielkim Tygodniu. Ponadto należy [przy ich stosowaniu] zachować przepisy podane w rytuale lub w samych formularzach mszalnych”³⁵.

Sobór Watykański II, zapowiadając reformę liturgiczną, polecił, aby małżeństwo katolickie było zawierane podczas Mszy św. Tylko słuszny powód może zwolnić od sprawowania Mszy św. Jeżeli małżeństwo zawiera strona katolicka ze stroną niekatolicką, ale ochrzczoneą, należy sprawować liturgię tego sakramentu bez Mszy św., choć ordynariusz miejsca może w sytuacjach wyjątkowych zezwolić na ślub podczas Mszy św. Może też zezwolić, aby podczas zawierania małżeństwa poza Mszą św. niekatolicki duchowny odczytał jedno z czytań Pisma Świętego i złożył młodej parze życzenia. W naszych warunkach strona prawosławna mogłaby zawrzeć małżeństwo podczas Mszy św., pozostając przy swoim wyznaniu. W takiej sytuacji mogłaby ona też przyjąć Komunię św. pod dwiema postaciami, jeżeli wyraziłaby na to zgodę. Nie mogą natomiast przyjmować Komunii św. protestanci. Małżeństwo strony katolickiej ze stroną niechrześcijańską lub z katechumenem powinno być zawierane poza Mszą św.³⁶

Podkreślając potrzebę zawierania małżeństwa podczas Mszy św., akcentuje się prawdę, że wszystkie sakramenty i sakramentalia czerpią swoją moc z paschalnego misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa: „W Eucharystii urzeczywistnia się pamiątka Nowego Przymierza, przez które Chrystus na zawsze zjednoczył się z Kościołem, swoją umiłowaną Oblubienicą, za którą wydał samego siebie. Słuszne jest zatem, by małżonkowie przypieczętowali swoją zgodę na wzajemne oddanie się sobie przez dar własnego życia, jednocząc się z ofiarą Chrystusa za Kościół, uobecnianą w Oferze eucharystycznej, i przyjmując Eucharystię, ażeby skoro spożywają to samo Ciało i tę samą Krew Chrystusa, «tworzyli jedno ciało» w Chrystusie”³⁷.

Mszę św., w czasie której zawiera się małżeństwo, sprawuje się w szatach koloru białego, wybierając jeden z trzech formularzy, zaproponowanych pod numerami

³⁴ *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, tłum. polskie, Poznań 2006, nr 368.

³⁵ Tamże, nr 371, 372.

³⁶ Zob. Hołodok, cz. V.

³⁷ KKK 1621.

7, 8 i 9 Mszy za nowożeńców³⁸. *Mszał rzymski* zwraca uwagę: „W niedzielę lub uroczystość należy jednak posłużyć się formularzem z dnia, zachowując błogosławieństwo małżonków oraz, zależnie od okoliczności, właściwą dla obrzędu formułę błogosławieństwa końcowego. Ponieważ liturgia słowa przystosowana do liturgii małżeństwa ma wielkie znaczenie dla katechezy, którą należy głosić na temat samego sakramentu i obowiązków małżeńskich, dlatego nawet w wypadku, gdy przepisy zabraniają sprawowania Mszy za nowożeńców, można jedno czytanie wziąć z tekstów przewidzianych dla liturgii małżeństwa. Jest to jednak zakazane: w Triduum Paschalne, w uroczystości Narodzenia, Objawienia i Wniebowstąpienia Pańskiego, Zesłania Ducha Świętego i Najśw. Ciała i Krwi Chrystusa oraz w inne uroczystości obowiązujące. W niedziele okresu Narodzenia Pańskiego i w niedziele zwykle całą Mszę można sprawować według formularza za nowożeńców, jeśli w Mszy św., w czasie której zawiera się małżeństwo, nie uczestniczy wspólnota parafialna. Jeśli liturgię małżeństwa sprawuje się w okresie Adwentu lub Wielkiego Postu, czy też w inne dni o charakterze pokutnym, proboszcz powinien napomnieć nowożeńców, aby mieli na uwadze szczególnie charakter tych okresów liturgicznych”³⁹.

9. Przebieg liturgii zawarcia małżeństwa w aktualnych *Obrzędach sakramentu małżeństwa*

Liturgię małżeństwa zawieranego podczas Mszy św. sprawuje się po homilii. Kapłan, zwracając się do narzeczonych po imieniu, stawia im pytania, których celem jest publiczna weryfikacja, a zarazem manifestacja dobrowolności ich zgody na małżeństwo. Ten dialog jest ostatnim skrutynium, w czasie którego narzeczeni wyrażają publicznie wolę zawarcia małżeństwa sakramentalnego. Pytania dotyczą także woli wytrwania w wierności oraz gotowości do przyjęcia i wychowania potomstwa. Pytania o zgodę małżeńską mają związek z liturgią słowa. Słowo Boże bowiem ukazuje istotny sens i znaczenie ludzkiej miłości oraz małżeństwa.

Po pozytywnych odpowiedziach narzeczonych kapłan wzywa obecnych do modlitwy o łaskę Ducha Świętego dla nowożeńców, o umocnienie ich wzajemnej miłości, tak aby stała się ona znakiem miłości Chrystusa i Kościoła. Wszyscy stojąc, uczestniczą w śpiewie hymnu *O Stworzycielu, Duchu, przyjdź*.

Następnie narzeczeni zwróceni do siebie twarzami, na wezwanie kapłana, podają sobie prawe dłonie. Kapłan wiąże je stułą. W takiej formie odbywa się ślubowanie – przysięga małżeńska. Kapłan wygłasza następnie formułę potwierdzenia małżeństwa, przywołując słowa Chrystusa: „co Bóg złączył, człowiek niech nie

³⁸ Formularze takie zamieszczone są w dziale „Msze obrzędowe” Mszału (rozdz. IV, p. A) – zob. *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013, s. 78–86”.

³⁹ Tamże, s. 78”.

rozdziela” (Mt 16,6) i dodaje: „Małżeństwo przez was zawarte ja powagą Kościoła katolickiego potwierdzam i błogosławię w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”.

Teraz następuje błogosławieństwo obrączek (*Obrzędy sakramentu małżeństwa* przewidują trzy formuły błogosławieństwa do wyboru. Pierwsza jest prostą inwokacją; druga jest tradycyjnym błogosławieństwem obrączek, które są znakiem miłości i wierności; trzecia formuła odnosi się bardziej do nowożeńców niż do błogosławienia obrączek). Ich nałożenie przez nowo zaślubionych jest gestem wyjaśniającym istotę sakramentu małżeństwa. Są bowiem symbolem miłości i wierności.

Po tym obrzędzie następuje modlitwa powszechna, a po niej wybrzmiewa wyznanie wiary, jeżeli prawo liturgiczne je przewiduje. Małżonkowie w czasie przygotowania darów mogą przynieść do ołtarza chleb i wino.

Po Modlitwie Pańskiej otrzymują błogosławieństwo. Nowo zaślubieni mogą przyjąć Komunię św. pod obiema postaciami, co pełniej ukazuje wymiar uczty eucharystycznej. Natomiast po modlitwie po Komunii otrzymają błogosławieństwo końcowe.

Obecnie prawodawstwo kościelne dopuszcza możliwość zawierania małżeństwa w ciągu całego roku liturgicznego. Zaznacza jednocześnie, żeby sprawując liturgię małżeństwa w okresie Adwentu lub Wielkiego Postu czy też w inne dni o charakterze pokutnym, usposobić nowożeńców do uwzględnienia charakteru tych dni.

Kodeks prawa kanonicznego stanowi, iż tylko te małżeństwa są ważne, które zostają zawarte wobec asystującego miejscowego ordynariusza albo proboszcza. Władzę asystowania posiadają także kapłani i diakoni delegowani przez jednego z nich. Za asystującego przy zawarciu małżeństwa uważa się tylko tego, kto jest obecny fizycznie i pyta nowożeńców o zgodę na zawarcie małżeństwa oraz przyjmuje ją w imieniu Kościoła. Na terenach, na których brakuje kapłanów i diakonów, biskup diecezjalny, uzyskawszy po wcześniejszej pozytywnej opinii Konferencji Episkopatu zezwolenie Stolicy Apostolskiej, może delegować świeckich do asystowania przy zawieraniu małżeństw. Kodeks domaga się przy zawieraniu małżeństwa obecności dwóch świadków⁴⁰.

10. Małżeństwo zawierane przez wiele par podczas jednej celebracji liturgicznej

W miarę możliwości należy zachęcać do wspólnotowej celebracji kilku związków małżeńskich, co w dużych parafiach miejskich stać się może niekiedy praktyczną koniecznością. Nie można jednak takiego rozwiązania nikomu narzucić. Jest to zgodne z postulatem konstytucji o liturgii świętej, w której jest mowa o wspólnotowym sprawowaniu liturgii. Ślub kilku par mógłby być pięknym znakiem dla nowożeńców,

⁴⁰ Zob. A. Sarmiento, *Małżeństwo...*, s. 176.

a także dla wszystkich uczestników liturgii, że jest wielu młodych, którzy rozpoczynają życie rodzinne podczas tej samej Ofiary eucharystycznej, w której teraz i w przyszłości będą umacniać siebie Słowem i Ciałem naszego Pana⁴¹.

11. Wpis zawartego małżeństwa do ksiąg parafialnych

Obowiązek ten wprowadził Sobór Trydencki w XVI w. Troska o wpis do ksiąg adnotacji o zawartym małżeństwie należy do proboszcza parafii, w której odbył się ślub. Zapis winien objąć dane personalne stron oraz świadka urzędowego, a także zwykłych świadków. Poza tym wpis musi wymienić miejsce i datę zawarcia związku małżeńskiego. Obrzędy sakramentu małżeństwa przewidują możliwość złożenia podpisów w księdze zaślubionych (nowożeńcy, świadkowie, kapłan) w prezbiterium, zaraz po zakończeniu liturgii, w obecności zebranych wiernych (forma bardziej uroczysta), albo też w zakrystii lub w kancelarii parafialnej (sposób mniej uroczysty). Fakt zawarcia małżeństwa ma być odnotowany również w księgach ochrzczonych każdej ze stron. Obowiązek ten wprowadzono w Kościele w 1907 r., na znak troski o jedność małżeństwa i ochrony przed bigamią – co niejednokrotnie okazało się skutecznym tego sposobem⁴².

Wniosek duszpasterski

Pragnieniem autora powyżej opracowanych treści było skoncentrowanie uwagi czytelnika na istocie, dziejach oraz liturgiczno-duszpasterskim wymiarze sakramentu małżeństwa. Prześledzenie tych trzech aspektów (istoty, dziejów i liturgiczno-duszpasterskiego wymiaru) wydaje się mieć swoją wagę i nieprzemijającą aktualność w odniesieniu do instytucji małżeńskiej, która odnosi się do poszczególnych jednostek ludzkich oraz całościowo wziętych społeczności przez całe życie ziemskie – życie indywidualne osób decydujących się na zawarcie małżeństwa, jak i życie ogólnospołeczne, w taki sposób zaprogramowane przez Stwórcę, aby jego fundamentem był trwały związek mężczyzny i kobiety – ludzi wyposażonych przez Boga w dar płodności, który daje gwarancję rozmnażania się w celu zaludniania ziemi oraz czynienia jej sobie poddaną (por. Rdz 1,28).

W tym podstawowym zamiarze Boga, Stwórcy wszechświata i wszelkich istot żywych z człowiekiem (kobietą i mężczyzną) na czele, tkwi istota życia dzielnego we dwoje w małżeństwie, na jakie się decydowali i wciąż decydują kobiety

⁴¹ Zob. Hołodok, cz. V.

⁴² Zob. tamże.

oraz mężczyźni różnych okresów historycznych, kultur i środowisk. Znamienne rzeczą jest to, że – niezależnie od zróżnicowania owych okresów historycznych, kultur i środowisk – wspólną cechą życia w małżeństwie jest od zawsze przejawiane pragnienie doświadczenia w nim szczęścia, stabilizacji, życiowego bezpieczeństwa, jak też przekazywania życia wciąż nowym pokoleniom i zapewniania im godziwych warunków do fizyczno-duchowego rozwoju.

Nie dziwi więc fakt, że ustanowiony przez Chrystusa Kościół został i czuje się powołany do tego, aby towarzyszyć ludziom w podejmowaniu decyzji na życie małżeńskie, jak też w przeżywaniu małżeństwa w pełnym szczęściu i radości. Już wtedy faktycznie, kiedy małżeństwu dawał początek obrzęd świętowany w domu, pod opiekuńczą wodzą ojca rodziny, kapłani starali się towarzyszyć takim obrzędowi darem błogosławieństwa udzielanego na miejscu sprawowania obrzędu albo w świątyni, do której zaczęli nowożeńcy przybywać po odbytym obrzędzie w domu, by tam „przypieczetować” małżeństwo udziałem w Eucharystii i otrzymać na wspólną drogę uroczyste błogosławieństwo.

Troska Kościoła o małżeństwa zawierane przez chrześcijan przejawiała się również w coraz dokładniejszym precyzowaniu faktu sprawiającego zaistnienie małżeństwa. Pierwszym krokiem w tej materii było domaganie się tego, aby nowożeńcy wyraźnie i w sposób wolny wypowiedali wzajemną zgodę na małżeństwo. Z czasem doszło do tego przekonanie, a za nim poszła praktyka deklarowania zgody małżeńskiej wobec urzędowego świadka Kościoła, jakim od czasów Soboru Trydenckiego jest kierujący konkretną wspólnotą parafialną proboszcz.

Wspomniana troska Kościoła o małżeństwa uzasadniona jest jego wiarą w to, że małżeństwo zawierane przez chrześcijan w Kościele jest jednym z siedmiu sakramentów. Sakramentalność zjednoczenia małżeńskiego, owego „stania się jednym ciałem” (por. Mt 19,5) rozumie się i interpretuje jako znak zjednoczenia w miłości Chrystusa z Kościołem. Ponieważ to zjednoczenie jest trwałe i doskonałe na wieki, dlatego też sakramentalnie zawarte małżeństwo trwa „aż do śmierci” i nie dopuszcza możliwości zerwania go.

Ukoronowaniem wzmiankowanej troski Kościoła o małżeństwa chrześcijan stało się opracowane po Soborze Watykańskim II *Ordo celebrandi matrimonium* (ogłoszone 19 marca 1969 r.)⁴³, przetłumaczone na język polski i opublikowane pt. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (Katowice 1974)⁴⁴. Omawiane Obrzędy stanowią część *Rytuału rzymskiego*.

Bibliografia

Adnés P., *El matrimonio*, Barcelona 1969.

Hołodok S., *Sakrament małżeństwa* (cz. I), <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/malzenstwo1.html> [dostęp: 29.04.2020].

⁴³ W drugim wydaniu typicznym ukazało się 19.03.1990 r. (wznowione w 2008 r.).

⁴⁴ W 2016 r. opublikowano trzecie wydanie polskie, opracowane na podstawie drugiego wydania typicznego księgi.

- Hołodok S., *Sakrament małżeństwa* (cz. V), <https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TA/TAP/malzenstwo5.html> [dostęp: 29.04.2020].
- Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa*, w: *Pierwsi świadkowie*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010 (Biblioteka Ojców Kościoła 10), s. 140-142.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* (22.11.1981).
- Jan Paweł II, Homilia na otwarcie VI Synodu Biskupów (26.09.1980), „Acta Apostolicae Sedis” 72 (1980), s. 1007–1011.
- Jan Paweł II, List *Dominicae cenae* (24.02.1980).
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2012.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 2008.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, przekł. i oprac. L. Balter, Poznań 1999 (Amateca: Podręczniki Teologii Katolickiej 10).
- Łanoszka M., *Małżeństwo w ekonomii zbawienia Starego Testamentu – Pięcioksiąg*, <https://biblia.wiara.pl/doc/5598956.Malzenstwo-w-ekonomii-zbawienia-Starego-Testamentu-Pięcioksiag/3> [dostęp: 25.04.2020].
- List do Diogneta*, w: *Pierwsi świadkowie*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010 (Biblioteka Ojców Kościoła 10), s. 339-350.
- Matwiejuk K., *Sakrament małżeństwa jako celebrowanie misterium paschalnego Chrystusa*, „Anamnesis” 54 (2008), s. 57-65.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (1977), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1977_sacramento-matrimonio_pl.html [dostęp: 25 IV 2020].
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013.
- Nadolski B., *Liturgika*, t. 3: *Sakramenty i sakramentalia*, Poznań 1992.
- Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2016.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, tłum. polskie, Poznań 2006.
- Saldon E., *El matrimonio, misterio y signo. Desde el siglo I hasta San Agustín*, Pamplona 1971.
- Sarmiento A., *Małżeństwo chrześcijańskie*, tłum. P. Rak, Kraków 2002.
- Schenk W., *Liturgia sakramentów świętych*, t. 2, Lublin 1962.
- Sinka T., *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1988.
- Sobczak A., *Sakrament małżeństwa – krótki rys historyczny*, <http://mateusz.pl/Rodzina/as-malzenstwo.htm> [dostęp: 25.04.2020].
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium* (1963).
- Tertulian, *Do żony*, https://kbroszko.dominikanie.pl/Tertulian-DOZONYksiegi_1-2_18.pdf [dostęp: 30.04.2020].
- Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.
- Tunia A., *Kształtowanie się kanonicznej formy zawarcia małżeństwa*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 18,1 (2008), s. 129-159.
- Żądło A., *Elementy kultyczne judaizmu w liturgii chrześcijan. Zagadnienia wybrane*, „Liturgia Sacra” 23,1 (2017), s. 49-72.

Istota, dzieje i liturgiczno-duszpasterski wymiar sakramentu małżeństwa

Streszczenie

Artykuł dedykowany jest tematyce związanej małżeństwem. Jego treść została tak pomyślana, tak ułożona i tak rozwinięta, aby czytelnik mógł sobie przybliżyć lub przynajmniej utrwalić wiedzę na temat małżeństw zawieranych i przeżywanych przez chrześcijan. W treści swego artykułu przypomina o tym, jakie są korzenie sprawowanego dziś zwykle uroczyscie sakramentu małżeństwa, jaki był kontekst dojrzewania w wierzących przekonania o tym, że małżeństwo zawierane w Kościele wobec jego urzędowego świadka jest sakramentem, rozumianym jako znak nierozzerwalnej miłości Chrystusa do Kościoła.

Czytelnik zapozna się też w trakcie lektury opracowania z procesem doskonalenia na przestrzeni kolejnych etapów historii chrześcijaństwa obrzędu sprawowanego przez Kościół w sytuacji, kiedy pobierało się i ślubowało sobie miłość małżeńską dwoje ludzi wierzących w Chrystusa. Punktem dojścia tego procesu doskonalenia obrzędowości w sprawowaniu sakramentu małżeństwa są opublikowane po Soborze Watykańskim II i przetłumaczone na język polski *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, których strukturę i liturgiczny przebieg omawia się szczegółowo i przybliża w treści artykułu.

Essence, history and liturgical and pastoral dimension of the sacrament of matrimony

Summary

The article is dedicated to marriage-related issues. Its content is meant to help to learn and refresh knowledge concerning marriage entered into by Christians. It describes the roots of the sacrament of Matrimony, celebrated today in a very solemn way, and a context in which the faithful came to the conclusion that matrimony celebrated before the Church in the presence of a priest assisting at the celebration as a witness is a sacrament understood as the sign of indissoluble love of Christ for his Church.

Readers will also acquire a knowledge of development of the rite of celebration of marriage between two faithful Christians as it took place in the history of Christianity. The process of developing and improving the rite reached its final stage after the Second Vatican Council, when *The rites of the sacrament of Matrimony adjusted to customs of Polish dioceses* were translated into Polish and published. Their structure and liturgical progress have been analysed in the article in details.

Słowa kluczowe: błogosławieństwo, consensus, małżeństwo, nowożeńcy, obrzęd, sakrament, szafarz, świadek

Keywords: blessing, consent, matrimony, newly-weds, sacrament, minister, witness

Ks. Przemysław Sawa
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

WSPÓŁCZESNA DUCHOWOŚĆ KATOLICKA W POLSCE

Rzeczywistość, wyznaczniki, wyzwania

Współczesna duchowość (pobożność) katolicka w Polsce jest wielokształtna. Z jednej strony wzrasta liczba osób, które nie identyfikują się z Kościołem, a przynajmniej nie uczęszczają na liturgię i nie podejmują życia duchowego. Z drugiej strony wśród praktykujących wyróżnić można trzy grupy osób: obojętni na większe zaangażowanie w życie religijne, przynależący do wspólnot czy grup odnowy Kościoła, przywiązani do tradycyjnych form, co w skrajnym przypadku przybiera postać kontestacji liturgii i duszpasterstwa w duchu Soboru Watykańskiego II. Przede wszystkim jednak, niezależnie od reprezentowanej opcji, podstawową koniecznością jest powrót do duchowości w najgłębszym znaczeniu, gdyż przez wieki koncentrowano się bardziej na określonym wymiarze pobożności i moralności¹.

Tak więc duchowość należy pojmować jako „najbardziej wewnętrzny związek z Bogiem, świadomą subiektywną postawę wobec obecnego w człowieku Ducha Świętego, jak i zorientowaną na bliźnich praktykę wiary. [...] mówiąc «duchowość», wychodzi się od różnorodności sposobów działania Ducha”²; w ten sposób doświadczenie katolickie niesie szeroki wachlarz doświadczeń. Wobec tego, rozpoznając kierunki duchowości dzisiejszego Kościoła, konieczne staje się określenie stanu faktycznego i wyliczenie cech duchowości, a zestawienie tych faktów poprowadzi do nazwania konkretnych wyzwań dla duszpasterstwa i działań na rzecz autentycznego życia duchowego.

¹ „Religijność zazwyczaj kojarzona jest z moralnością [...] Kiedy jednak akcent zostaje postawiony na samych zasadach postępowania, z zapomnieniem, że chodzi w nich o realizację miłości, więzi osobowej, która nie redukuje się właściwego zachowania, ale prowadzi do pełnej komunii osób, sama moralność zaczyna ciążyć i traci swój sens” – W. Zatorski, *Droga człowieka*, Kraków 2013², s. 87.

² H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 78. Należy rozróżnić między subiektywnym wymiarem duchowości, czyli praktyką życia duchowego, a wymiarem obiektywnym jako refleksją nad życiem duchowym. Termin „duchowość” wskazuje jednocześnie na jakość wsobną, coś, co istnieje w sobie samym, a więc inaczej niż jakości relatywne – zob. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 228.

Jako przedmiot badawczy niniejszego opracowania został przyjęty katolicyzm polski, który nie wyczerpuje oczywiście całości duchowości katolickiej, niemniej stanowi ważny komponent życia Kościoła powszechnego. Ścierają się tu bowiem bardzo wyraźnie różne koncepcje duchowości, a co za tym idzie wizje Kościoła i sposobów wypełniania jego misji.

1. Stan współczesnej duchowości katolickiej w Polsce

Polska duchowość katolicka jest bogata w zakresie form i ekspresji pobożności oraz stawiania akcentów na konkretne prawdy wiary. Odbywa się jednak w kontekście spadającej liczby uczestniczących w życiu religijnym czy postępującej laicyzacji oraz, przeciwnie, w podejmowaniu nowej ewangelizacji w różnych kształtach.

1.1. Statystyka

Najpierw statystyka. Według najnowszego opracowania w 2017 r. chrzest przyjęło prawie 400 tysięcy osób, więcej o 5% niż w 2016 r. 404146 osób przystąpiło do I Komunii św., a sakrament bierzmowania przyjęło 288885 osób (mniej o 3% niż w 2016 r.). Zawarto 134 tysiące małżeństw sakramentalnych. Nie bez znaczenia pozostaje też kwestia kanonicznego badania ważności małżeństwa: w 2017 r. złożono 4,3 tysiące spraw, z tego 3,9 tysięcy rozstrzygnięto – w przypadku 2,8 tysięcy małżeństw orzeczono ich nieważność (71% rozpatrywanych spraw). Dla oceny poziomu duchowego zaangażowania istotny jest przede wszystkim poziom *dominantes* i *communicantes*. W 2017 r. niedzielny udział w liturgii podejmowało 38,3% zobowiązanych, a do Komunii św. przystąpiło 17% zobowiązanych³. Ważna jest jednak pewna obserwacja: większa ilość *dominantes* nie przekłada się proporcjonalnie na większą liczbę *communicantes*⁴.

Dla polskiego Kościoła ważne jest też zaangażowanie świeckich. W różnych organizacjach katolickich zaangażowanych jest ponad 2,5 miliona wiernych. Istotna jest również duchowość maryjna, wyrażająca się w wielu formach pobożności, m.in. różańcu, nabożeństwach majowych i fatimskich⁵. W duszpasterski pejzaż wpisują się też pielgrzymki, zwłaszcza do sanktuariów maryjnych. Daje

³ Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2019*, oprac. W. Sadło, Warszawa 2019, s. 4, 21-22, 27.

⁴ Tamże, s. 27-38.

⁵ Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2017*, oprac. W. Sadło, Warszawa 2017, s. 4.

się także zauważyć rozkwit różnych bractw (np. Apostolstwo Dobrej Śmierci⁶, Zakon Rycerzy Jana Pawła II⁷, Wojownicy Maryi⁸).

Duże znaczenie mają ruchy i wspólnoty ewangelizacyjne, szczególnie środowiska bezpośrednio czy pośrednio współpracujące z Zespołem ds. Nowej Ewangelizacji Konferencji Episkopatu Polski⁹. W związku z tym realizuje się wiele programów ewangelizacyjnych i formacyjnych, np. seminaria odnowy wiary, kurs Nowe Życie oraz inicjatywy ogólnopolskie, przykładowo „Przyjaciele Jezusa” (dawniej: „Przystanek Jezus”), Kongresy Nowej Ewangelizacji. Z drugiej strony nie bez znaczenia pozostają środowiska odwołujące się do tzw. Tradycji Łacińskiej. W niektórych przypadkach zauważa się niespójność poglądów (np. w zakresie liturgii) przy odwoływaniu się do mentalności przedsoborowej i byciu w opozycji wobec działań duszpasterskich w Kościele współczesnym¹⁰.

Ważnym elementem polskiego katolicyzmu jest ożywienie biblijne, przejawiające się w szerokim dostępie do Pisma Świętego, obecności Biblii w formacji zarówno w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym¹¹, oraz różne formy modlitw kojarzone dotąd tylko z grupami charyzmatycznymi, np. modlitwy uwielbienia czy o uzdrowienie. Jest to jeden z owoców szeroko rozumianej odnowy w Duchu Świętym.

Warto zwrócić uwagę jeszcze na fakt coraz słabszej więzi w ramach parafii terytorialnych oraz postępujący *churching*, czyli wybieranie kościołów (parafii) według własnych upodobań. Ma to związek z poszukiwaniem odpowiedniej duchowości bądź kulturą weekendu i spędzaniem czasu wolnego poza miejscem zamieszkania. To utrudnia prowadzenie regularnego duszpasterstwa oraz przeżywanie Kościoła jako wspólnoty.

1.2. Ocena duszpasterska

Analizując dane statystyczne, można sformułować wnioski. Pierwszym jest konieczność ewangelizacji osób, które regularnie nie uczestniczą w życiu sakramentalnym i praktycznie nie identyfikują się z Kościołem, ale jednocześnie duża część spośród nich zachowuje jakieś formy tradycji katolickiej, jak modlitwa za zmarłych, uczestnictwo w pogrzebach, błogosławienie pokarmów na stół wielkanocny, świąteczne dekoracje. I choć nie można tu mówić o żywej wierze ani też o wpływie wiary na życie, a przede wszystkim ocen moralnych poszczególnych

⁶ Zob. <https://apostolstwo.pl> [dostęp: 12.11.2019].

⁷ Zob. <https://rycerzejp2.com.pl> [dostęp: 12.11.2019].

⁸ Zob. <http://www.only4men.pl> [dostęp: 12.11.2019].

⁹ Zob. <https://nowaewangelizacja.org> [dostęp: 12.11.2019].

¹⁰ Przykładem mogą być nieuzasadnione wypowiedzi arcybiskupa seniora Jana Pawła Lengi – zob. *Abp Jan Paweł Leng: Bądźcie ostrożni. Kursy Alfa, upadki, neokatechumenat*, <https://www.youtube.com/watch?v=SuGSHHLT71s&t=15s> [dostęp: 1.11.2019].

¹¹ Ważną pomocą jest Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II – zob. <http://biblista.pl> [dostęp: 12.11.2019].

sytuacji (np. w zakresie aborcji, etyki seksualnej, rozumienia małżeństwa), to jednak może stanowić okazję do cierpliwej preewangelizacji.

Drugi wniosek wynika ze wskaźników dotyczących osób uczestniczących w niedzielnej liturgii i przyjmujących Komunię św. Niewątpliwie na przestrzeni prawie 40 lat badań religijności wzrasta liczba *communicantes*, ale nie jest ona zadowalająca w stosunku do ilości obecnych na Eucharystii. Z przedstawionych powyżej danych można wyczytać realne wyzwanie dla ewangelizacji i formacji: brak życia w łasce uświęcającej utrudnia wzrastanie w wierze oraz praktykowanie właściwej pobożności, wpływającej na każdy wymiar życia. Jednocześnie daje się zauważyć deficyt duchowości serca, gdyż wielu koncentruje się na pobożności i moralności. Wtedy fundamentalne stają się imperatywy typu „trzeba, można, powinniśmy”.

Obraz Kościoła w Polsce kształtowany jest także przez wspólnoty i ruchy kościelne o różnym charakterze, źródle i profilu duchowości. Z jednej strony trwają tradycyjne modlitewne grupy, dające wiernym sposobność do modlitwy wspólnej, motywujące do modlitwy osobistej czy angażujące do jakiejś służby, np. Żywy Różaniec, Arcybractwo Straży Honorowej Najświętszego Serca Pana Jezusa, Apostolat Maryjny, Apostolstwo Modlitwy (związane z Towarzystwem Jezusowym), Świecki Zakon Karmelitów Bosych. Wyróżnić można również grupy formacyjne i działaniowe, jak Akcja Katolicka, Franciszkański Zakon Świeckich, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży.

Duże znaczenie mają grupy i wspólnoty ewangelizacyjne, które nadają specyficzny koloryt polskiemu pejzażowi religijności. Wśród tych wspólnot trzeba wymienić: Szkoły Ewangelizacji św. Andrzeja, Drogę Neokatechumenalną, Ruch Światło-Życie, grupy Odnowy w Duchu Świętym oraz szereg lokalnych grup identyfikujących się z doświadczeniem charyzmatycznym, ale niebędących w jakiejś strukturze. Z tego powodu ważne są tendencje zmierzające do jakiejś współpracy tych podmiotów i wzajemna pomoc w pełnieniu misji ewangelizacyjnej. Jest to też realizacja zamierzenia papieża Franciszka, który stworzył międzynarodową służbę *Charis* dla wsparcia wszystkich środowisk odwołujących się do doświadczenia chrztu w Duchu Świętym¹². Na poziomie kraju próbę taką realizuje powstające Ogólnopolskie Forum Środowisk Ewangelizacyjnych¹³. Bogactwo tych wspólnot oraz potrzebę formacji katolickich ewangelizatorów, duchownych i świeckich, uwzględniła też Ogólnopolska Szkoła Ewangelizatorów, powołana z inicjatywy Zespołu Konferencji Episkopatu Polski do spraw Nowej Ewangelizacji¹⁴. Ważnymi wydarzeniami są również modlitewno-formacyjne

¹² *Catholic Charismatic Renewal International Service (Charis). Statutes*, <https://drive.google.com/file/d/19A1XQekEIo-7FHBnlMcSSAYbpb2aTZIF/view> [dostęp: 11.11.2019].

¹³ Zob. *Ogólnopolskie Forum Wspólnot Ewangelizacyjnych*, <https://nowaewangelizacja.org/ogolnopolskie-forum-wspolnot-ewangelizacyjnych/> [dostęp: 11.11.2019].

¹⁴ Opis projektu, główne założenia i program zob. *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*, <https://nowaewangelizacja.org/ose/> [dostęp: 12.11.2019].

spotkania, gromadzące przedstawicieli ruchów i wspólnot z całego kraju, np. konferencja Serce Dawida w Warszawie¹⁵, Kongresy Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej oraz regionalne czy diecezjalne Fora Charyzmatyczne.

1.3. Szczególna trudność: skrajności

W religijnym krajobrazie nie brakuje jednak skrajności, które nie tylko przeakcentowują jakiś aspekt życia chrześcijańskiego, ale wręcz zniekształcają nauczanie wiary. Z jednej strony można tu wskazać grupy afirmujące to, co tradycyjne, a z drugiej – społeczności zrywające z dotychczasową drogą. Tymczasem życie Kościoła osadza się na hermeneutyce ciągłości: otwarciu ku nowemu z poszanowaniem historii, tradycji i dotychczasowego doświadczenia.

Pierwszą skrajnością jest zbytnia apoteoza przedsoborowej liturgii, a co za tym idzie wizji Kościoła. I choć istnieje Duszpasterstwo Wiernych Tradycji Łacińskiej¹⁶, to jednak zbytnia tęsknota za doczesną wielkością Kościoła oraz życie wąskim odwoływaniem się do przeszłości zamyka wielu zwolenników tej drogi na współczesność, którą chrześcijanie winni przyjmować, by nadawać jej coraz bardziej schrystianizowany kształt. Zapomina się bowiem o tym, jak Duch Święty prowadził Kościół do głębokiej reformy, co znalazło swój ważny punkt w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i działaniach podjętych przez Pawła VI¹⁷. Daje się również zauważyć dużą aktywność internetową i publicystyczną osób nieidentyfikujących się ze strukturami duszpasterstwa Tradycji Łacińskiej, ale odwołujących się do wybiórczo przyjmowanych postulatów szeroko rozumianego środowiska tradycjonalistycznego. Niestety, odbiorców znajdują też poglądy sytuujące zwolenników poza strukturą Kościoła. Przykładem może być ruch związany z ks. Piotrem Natankiem¹⁸, przesadnie łączący religię z patriotyzmem i polityką przez domaganie się ogłoszenia Jezusa Chrystusa Królem Polski przez władze państwowe¹⁹.

Drugą skrajnością jest przesadna koncentracja na objawieniach prywatnych i formach pobożności opartych na wybiórczo przyjmowanych poglądach świętych, bez analizy kontekstu historycznego, teologicznego, co prowadzi do absolutyzacji indywidualnych doświadczeń. Tymczasem nie jest konieczne do zbawienia

¹⁵ Zob. <https://24-7.org.pl/> [dostęp: 4.12.2019].

¹⁶ *Duszpasterstwa tradycyjne*, www.unacum.pl/p/duszpasterstwa-tradycyjne.html [dostęp: 20.01.2016].

¹⁷ Warto pamiętać, że oczekiwanie zmian w Kościele narastało przez długie dziesięciolecia. Wielkie znaczenie miał tu ruch liturgiczny, zwłaszcza nauczanie Prospera Guérangera, Lamberta Beauđuina, Odo Casela czy Josefa Andreea Jungmanna.

¹⁸ Zob. www.regnumchristi.com.pl/index.php?mod=parafia [dostęp: 4.02.2016].

¹⁹ Konferencja Episkopatu Polski nie zgodziła się na takie powiązanie wiary i polityki. Natomiast przeprowadzono Akt Przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana – zob. A. Czaja, *Będzie w Polsce intronizacja Chrystusa*, www.gosc.pl/doc/2948308.Bp-Czaja-Bedzie-w-Polsce-intronizacja-Chrystusa/2 [dostęp: 4.02.2016].

przyjmowanie objawień prywatnych, są bowiem uznawane za możliwe „dla duchowego dobra jednostki lub jakiejś społeczności, o ile pokierują ich życiem do osiągnięcia zbawienia. [...] nie zastępują wiary, lecz zakładają ją jako zasadę rozpoznawania i rozróżniania tego, co się objawia”²⁰.

Można wskazać jeszcze jedną skrajność: przesadną charyzmatyczność w niektórych środowiskach. I choć oczywiście błędem jest twierdzenie, że charyzmaty nie są już obecnie potrzebne i wygasły, skoro są struktura, teologia i liturgia²¹, to niebezpieczne jest skoncentrowanie na charyzmatkach, czyli charyzmatomania (charyzmania)²², gdyż uderza to w chrystocentryzm i integralność Kościoła. Potrzebne są więc właściwe proporcje wszystkich komponentów wiary chrześcijańskiej. Niezasadny jest jednak przetaczający się przez środowisko polskich wspólnot spór o pentekostalizację Kościoła, czyli jego uzielonoświątkowanie²³. Doświadczenie katolickich wspólnot charyzmatycznych pokazuje, że zdecydowana większość z nich nie ma problemu z doktryną Kościoła, a ich członkowie wyznają katolickie prawdy wiary i zachowują jedność z biskupami²⁴.

2. Wyznaczniki duchowości katolickiej

Dla właściwej oceny duchowości katolickiej niezbędne staje się rozpoznanie jej niezbywalnych komponentów. Ma to szczególne znaczenie dla kształtowania zdrowego i owocującego życia duchowego wiernych.

2.1. Powszechne powołanie do świętości

Powołaniem chrześcijan jest świętość: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” (Kpł 20,7-8). „Świętymi” określił św. Paweł ochrzczonych, stanowiących Kościół jako wspólnotę odkupionych. Dlatego droga świętości nie jest propozycją tylko dla wybranych, ale stanowi wezwanie dla każdego ochrzczonego. Sobór Watykański II przypomniał to w słowach, że „wszyscy chrześcijanie [...] powołani

²⁰ J.M. Popławski, *Objawienia prywatne*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 591-592.

²¹ Zob. R.B. Gaffin Jr., *Teologia ustania darów*, w: *Dary Ducha we współczesnym Kościele*, red. S.N. Gundry, W.A. Grudem, tłum. M. Wilkosz, Katowice 2008, s. 27-78.

²² W kontekście protestanckim zob. S. Chuck, *Charyzma czy charyzmania*, tłum. A. Bajęński, b.m.w., b.r.w.

²³ Zob. A. Kobyliński, *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*” 50,3 (2014), s. 93-130; P. Sawa, *Spór o pentekostalizację Kościoła*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 51,1 (2018), s. 100-119.

²⁴ Nieliczne w skali kraju konwersje katolickich charyzmatyków do wspólnot protestanckich czy zakładanie przez nich własnych zborów nie mogą być argumentem za rzekomo postępującą pentekostalizacją Kościoła.

są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałej miłości”²⁵. Chodzi tu o uczestnictwo w życiu Bożym. Dlatego powołanie do świętości „nie jest więc zwykłym nakazem moralnym, lecz niezbywalnym wymogiem tajemnic Kościoła, który z istoty jest święty. [...] Chrześcijanie [...] są upoważnieni i zobowiązani do tego, by świętość swojego *być* okazywali w świętości wszystkich swoich działań”²⁶. Ma to tym większe znaczenie, gdyż każdy podąża własną drogą, co wpływa na świętość całego Ludu zmierzającego ku wiecznemu spełnieniu²⁷.

Ten aspekt tożsamości chrześcijańskiej akcentowany jest w polskim duszpasterstwie przede wszystkim w zakresie moralności, natomiast wezwanie do świętości jako realnego życia z Bogiem podkreślają różne ruchy i wspólnoty katolickie. Wyzwaniem pozostaje więc dotarcie do ogółu wiernych z ideą świętości jako opcji życia w codzienności. Pomocą mogą służyć w tym zakresie coraz bardziej powszechne rekolekcje czy misje kerygmaticzne.

2.2. Chrystocentryzm

Podstawową cechą teologii i duchowości chrześcijańskiej jest chrystocentryzm. Życie duchowe bowiem to „życie w Chrystusie pod technieniem Ducha Świętego”²⁸. Ta tożsamość ochrzczonych osadzona jest na relacji z Jezusem Chrystusem – *christiano*i to ci, którzy są związani z *Christose*m. Prawdę tę wyraża liturgia z konkluzjami modlitw „Przez Chrystusa, Pana naszego” czy wielką doksologią „Przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem”. Zwroty te mają uzasadnienie biblijne, np. „w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1,16a), „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,17), „ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa” (Ef 2,13). W przełożeniu na życie poszczególnego człowieka wyraża się to w uznaniu Jezusa Chrystusa jako Pana i podporządkowaniu Mu wszystkich obszarów życia. Nie jest to jedynie kwestia pobożności, ale wybór na wskroś egzystencjalny, by prawdziwe stawało się wyznanie za św. Pawłem: „żyję nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20a). W ten sposób człowiek rozpoznaje siebie: „[...] pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie pozbawione jest sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość [...]. I dlatego właśnie Chrystus-Odkupiciel [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”²⁹.

²⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964) [dalej: KK], nr 40.

²⁶ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988) [dalej: ChL], nr 16.

²⁷ „Dzisiaj trzeba na nowo z przekonaniem zalecać wszystkim dążenie do tej «wysokiej miary» *zwyczajnego życia chrześcijańskiego*. [...] Ale jest też oczywiste, że istnieją różne indywidualne drogi do świętości, wymagające prawdziwej *pedagogiki świętości*, która zdolna jest dostosować się do rytmu poszczególnych osób” – Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001) [dalej: NMI], nr 31.

²⁸ M. Chmielewski, *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015, s. 11.

²⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979), nr 10.

Ten podstawowy wymiar życia chrześcijańskiego jest szczególnie mocno eksponowany we współczesnym duszpasterstwie w Polsce. Coraz liczniejsze rekolekcje ewangelizacyjne, spotkania z modlitwą uwielbienia i głoszeniem kerygmatu czy nabożeństwa z modlitwą o uzdrowienie akcentują wyraźnie konieczność osobistego wyboru Jezusa jako Zbawiciela i Pana. I choć przybiera to różne formy, to jednak podkreśla się zaangażowanie człowieka, który podejmuje decyzję wiary wpływającej na kształt życia. Zasadniczo nie dziwi już wzywianie do osobistej relacji z Jezusem Chrystusem, budowanej na łasce chrztu i indywidualnym akcie wyznania wiary. Nie wystarczą jednak jedynie okolicznościowe aktywności (np. rekolekcje). Koniecznością jest to, by całe duszpasterstwo było coraz bardziej kerygmatyczne, co umożliwi właściwy rozwój duchowy.

2.3. Biblia i Tradycja

Życie duchowe domaga się solidnego źródła. Jest nim Słowo Boże niesione przez Biblię i Tradycję. Komponentów tych nie można rozdzielać, gdyż inaczej Słowo Boże byłoby subiektywnie przyjmowane i interpretowane, co ostatecznie wiodłoby do rozbicia jedności Kościoła. Z kolei Tradycja bez Słowa nie miałaby żadnej życiodajnej siły. Dlatego Sobór Watykański II jasno sformułował ich wzajemną relację: „Pismo Święte jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie, a święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali”³⁰.

Wobec tego nie ma duchowości chrześcijańskiej bez Słowa Bożego. To kryterium jasno sformułował św. Paweł: „Wiara rodzi się ze słuchania, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Przez przyjmowanie Słowa (czytanie, medytowanie, studiowanie) chrześcijanin wchodzi w autentyczną relację z Bogiem, zyskuje właściwy Jego obraz i uczy się modlitwy, ale jednocześnie doświadcza wewnętrznej przemiany, coraz bardziej upodabniając się do Jezusa. Nie wolno więc ograniczać kontaktu ze Słowem Bożym jedynie do kwestii intelektualnej (poznania), ale należy widzieć jego wpływ na sferę wolitywną, wrażeńiową, uczuciową. Nie bez znaczenia pozostaje także wymiar społeczny – przez Słowo Boże tworzy się nowy kształt relacji międzyludzkich.

Ten aspekt duchowości jest mocno obecny w rzeczywistości polskiej, przede wszystkim we wspólnotach i ruchach. Eksponowanie Słowa Bożego jest mocno podkreślane przez coraz liczniejsze Szkoły Ewangelizacji św. Andrzeja (kursy ewangelizacyjne i formacyjne na bazie Biblii, wyeksponowanie Pisma Świętego w miejscu głoszenia konferencji czy preferowanie zwyczaju stawiania Biblii w pobliżu wystawienia Najświętszego Sakramentu), Ruch Światło-Życie (praktyka

³⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja o objawieniu Bożym *Dei verbum* (1965), nr 9.

codziennej modlitwy biblijnej, tzw. Namiotu Spotkania, mocne nasycenie Biblią (formacji deuterokatechumenalnej) czy wspólnoty Drogi Neokatechumenalnej (praktyka skrutacji Biblii, częste dzielenie się Słowem podczas liturgii w ramach tzw. echa Słowa na początku homilii). Także wspólnoty Odnowy w Duchu Świętym niosą „przebudzenie biblijne”. Ożywienie to jest jednym ze znaków działania Ducha Świętego w wierzącym i siłą odnowy Kościoła.

Jednak oprócz samej Biblii potrzebne jest osadzenie na Tradycji, a więc nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz dziedzictwie wiary. To chroni wierzących przed przesadnym indywidualizmem oraz zabezpiecza przed deformacją czy absolutyzacją osobistych doświadczeń. Zachowanie tego wymogu dla życia chrześcijańskiego podejmowane jest przez formację wiernych, zwłaszcza w różnego rodzaju rekolekcjach, warsztatach czy kursach teologicznych (np. formacja animatorów czy liderów grup).

2.4. Liturgiczność i sakramentalność

Niezbywalnym komponentem tożsamości katolickiej jest liturgiczność i sakramentalność. Po pierwsze, liturgia jest przestrzenią zaistnienia obiektywnego doświadczenia spotkania Boga i człowieka. Obejmuje to liturgię sakramentów i liturgię godzin. Trafnie wyraził to św. Benedykt, stwierdzając, że sprawując służbę Bożą, można być niewzruszenie pewnym Bożej obecności³¹. Stąd w Kościele przywiązuje się dużą wagę do poprawności celebracji, która wyraża poprawną naukę katolicką i w sposób pewny wyraża Kościół jako Lud Boży będący w drodze. Nie chodzi jednak o sam ryt, ale o skutki sprawowanych sakramentów, które umożliwiają i podtrzymują życie duchowe ochrzczonych.

Fundamentem tego życia są sakramenty chrztu i bierzmowania, podczas których człowiek jest zanurzany w Chrystusie i odnawiany w Duchu Świętym, podejmując jednocześnie wezwanie do udziału w misji Kościoła. Pierwsze jest jednak budowanie osobistej relacji z Ojcem: „Jeśli bycie ochrzczonym w imię Trójjedynego Boga oznacza dla człowieka wejście w synowską egzystencję, to oznacza to [...], że wymaga to egzystencji, której centralny punkt stanowi wspólnota modlitwy z Ojcem. Modlitwa zaś nie oznacza tylko okazyjnej recytacji formułek, lecz wewnętrzne otwarcie się człowieka na Boga”³². Eucharystia z kolei stanowi pokarm dla wierzących, uświęcający chrześcijanina oraz coraz bardziej upodabniający go do Chrystusa³³. Dlatego niemożliwe jest rozwijanie życia we-

³¹ „Wierzmy, że Bóg jest wszędzie obecny i że oczy Pana patrzą na dobrych i na złych na każdym miejscu (Prz 15,3). Przede wszystkim jednak powinniśmy być tego niewzruszenie pewni wówczas, gdy uczestniczymy w Służbie Bożej” – *Regula świętego Benedykta*, 19,1-2, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 55-56.

³² J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest – Naśladowanie* (Opera Omnia, t. 4), red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017, s. 446.

³³ Szczególnie wybrzmiewa tu idea przeobstwienia, rozwijana przez teologię prawosławną – zob. J. Aptacy, *Chrześcijańska nauka o przeobstwieniu*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn,

wewnętrznego bez eucharystycznej jedności chrześcijanina ze swoim Panem³⁴. Z tą rzeczywistością wiąże się korzystanie z sakramentu pokuty i pojednania, w którym ochrzczony przyjmuje uzdrawiające Boże miłosierdzie i uwolnienie od grzechu. To przywrócenie łaski uświęcającej coraz głębiej otwiera wierzącego na doświadczenie bliskości Boga; świadczą o tym życiorysy świętych.

Ważne miejsce dla duchowości poszczególnych wiernych mają także pozostałe trzy sakramenty. Namaszczenie chorych stanowi siłę dla osób poważnie chorujących czy zbliżających się ku śmierci, a sakramenty w służbie wspólnoty, święcenia i małżeństwo, generują podstawy dla życia i działania zgodnie z realizowanym powołaniem. Analogicznie do tych sakramentów śluby zakonne bądź inne święte więzy nadają charakter duchowości członkom instytutów życia konsekrowanego bądź stowarzyszeniom życia apostołskiego.

Biorąc to wszystko pod uwagę, w polskiej rzeczywistości daje się zauważyć mocne skoncentrowanie na wymiarze liturgicznym, zwłaszcza celebracji Eucharystii, ale wyzwaniem pozostaje pogłębione uczestnictwo oraz, zgodnie ze wskazaną statystyką, coniedzielnny udział w Komunii św. przez większość wiernych. Istotny jest jednak fakt, że liturgia zajmuje ważne miejsce w większości różnego rodzaju ruchów, wspólnot czy stowarzyszeń wiernych, dzięki czemu może być utrzymany ich katolicki charakter. Niewątpliwym fenomenem w skali Europy jest natomiast liczba osób korzystających z sakramentu pokuty, choć wyzwaniem pozostaje pogłębione i bardziej regularne jego przyjmowanie.

2.5. Eklezjalność

Duchowość katolicka posiada jeszcze cechę eklezjalności. Niewątpliwie podstawą jest wyznawanie wiary Kościoła. Przyjmowanie Słowa Bożego dokonuje się więc w kontekście wielowiekowego doświadczenia wiary. Papież Franciszek, w kontekście homilii, opisuje ów związek wiary ze wspólnotą: „Przemawiać

Łomża” 23 (2005), s. 77-90; *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych, tłum. A. Kuryś i in., Kraków 2001, s. 120-126; P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 29-31, 119-122; T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 58-59, 429. „Eucharystia, zaczyn nieśmiertelności i sama moc zmartwychwstania, jednoczy się z ludzką naturą, którą przenikają i przeobrażają boskie energie” – P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 41. Sakramenty przekazują łaskę przeobstwiająca – zob. G.I. Mantzaridis, *Przeobstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 46-47.

³⁴ Warto zaznaczyć, że inny jest status osób zaniedbujących pełne uczestnictwo we mszy św. niż ludzi będących w związkach niesakramentalnych po zawarciu uprzednio sakramentalnego małżeństwa. Pierwsza grupa bowiem zaniedbuje życie duchowe. W przypadku osób żyjących w nieregularnych sytuacjach małżeńskich niejednokrotnie można natomiast zauważyć wielką tęsknotę za Komunią Świętą oraz proces porządkowania swojej sytuacji według zaleceń Kościoła, co umożliwia wzrastanie wewnętrzne. Wtedy ze strony duszpasterzy konieczne jest konkretne, delikatne i ewangeliczne rozeznanie, biorące pod uwagę dobro zainteresowanych – zob. Franciszek, Adhortacja apostołska *Amoris laetitia* (2016), nr 231-252, 296-312.

sercem oznacza utrzymywać je nie tylko palającym, ale oświeconym całością Objawienia oraz drogą, jaką Słowo Boże przemierzyło w sercu Kościoła i naszego wiernego ludu na przestrzeni dziejów³⁵.

Drugim elementem eklezjalności jest uznawanie posługi papieża, biskupów oraz prezbiterów. Ta więź jest szczególnie ważna, zgodnie z nauczaniem biblijnym: „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli, ponieważ oni czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać sprawę z tego” (Hbr 13,17a). Z tego też powodu zrozumiałe stają się wskazania Urzędu Nauczycielskiego dla określania katolickiego charakteru różnych rzeczywistości w Kościele: pierwszeństwo powołania do świętości, odpowiedzialność w wyznawaniu wiary katolickiej, świadectwo trwałej i autentycznej komunii, zgodność z apostołskim celem Kościoła i udział w ewangelizacji, zaangażowanie społeczne, troska o życie duchowe, działanie na rzecz małżeństwa i rodziny, troska o powołania kapłańskie i do życia konsekrowanego, gotowość do współtworzenia różnych przedsięwzięć Kościoła. W szerzej działających wspólnotach konieczne jest uznanie przez prawowitą władzę kościelną³⁶. Biorąc pod uwagę polską rzeczywistość, widać związek pojedynczych wiernych i wspólnot z hierarchią. Przykładowo przejawia się to w kanonicznym uznaniu ruchów i stowarzyszeń katolickich oraz współdziałaniu wiernych z duchownymi w różnych działaniach.

Wreszcie eklezjalność oznacza troskę o jedność. Papież Franciszek wyartykułował to w słowach: „jedność jest ważniejsza niż konflikt”³⁷ oraz „całość jest ważniejsza niż część”³⁸. Dlatego konieczne jest wzrastanie w poczuciu wspólnotowości, która stanowi esencjalny wymiar chrześcijaństwa – „Wejście w synostwo jest wejściem w wielką rodzinę tych, którzy wraz z nami są synami. To tworzy nowe pokrewieństwo. Zbliżać się do Chrystusa oznacza zawsze zbliżać się do tych wszystkich, których On chciał uczynić jednym ciałem”³⁹. Stanowi to wciąż aktualne wyzwanie dla współlistnienia różnych form pobożności i duchowości.

³⁵ Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium* (2013) [dalej: EG], nr 144.

³⁶ ChL 29-30.

³⁷ „W ten sposób staje się możliwe pogłębianie komunii pośród różnic; mogą jej sprzyjać tylko te szlachetne osoby, które mają odwagę wznieść się ponad powierzchnię konfliktu i dostrzegają najgłębszą godność innych. Dlatego konieczne jest postulowanie następującej zasady, nieodzownej dla budowania zgody społecznej: jedność przewyższa konflikt. [...] Nie oznacza to promowania synkretyzmu ani dominacji jednych nad drugimi, ale rozwiązanie [...] zachowujące w sobie cenną konstruktywność dwóch odmiennych biegunów” – EG 228.

³⁸ „Całość jest czymś więcej niż część i czymś więcej niż ich prosta suma. Tak więc nie należy być zbyt obsesyjnym na punkcie spraw ograniczonych i szczegółowych. Trzeba zawsze poszerzać spojrzenie, by rozpoznać większe dobro, przynoszące korzyści wszystkim. Ale trzeba to czynić, unikając pokusy ucieczki, wykorzenia” – EG 235.

³⁹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 447.

3. Wyzwania dla współczesnego Kościoła

Uwzględniając powyższe uwagi odnośnie do stanu duchowości katolickiej, jej teologicznych podstaw oraz potrzeb współczesnych wiernych, należy sformułować konkretne wyzwania dla działania pastoralnego Kościoła.

3.1. Właściwe zdefiniowanie duchowości

W życie każdego człowieka wpisana jest potrzeba transcendencji, wychodzenia ponad siebie i świat doświadczany za pomocą zmysłów; ludzkiej naturze przynależy potrzeba wyjścia poza doczesność i materialność – otwiera się tu przestrzeń dla kontaktu z Bogiem, szeroko rozumianej religijności i dążenia do spełnienia⁴⁰. W tym kontekście wyzwaniem pozostaje właściwe definiowanie duchowości⁴¹, gdyż, zdaniem Jana Pawła II, „mimo rozległych procesów laicyzacji obserwujemy dziś w świecie powszechną potrzebę duchowości”⁴², choć niekoniecznie dotyczy to chrześcijańskiej duchowości. Konsekwentnie nastąpiło dziś praktycznie wyrugowanie zwrotu „życie wewnętrzne”. Wobec tego ma miejsce zamęt pojęciowy – bez określenia o jakiej duchowości jest mowa, niemożliwe staje się właściwe użycie terminu. Czymś innym w punkcie wyjścia i dojścia jest bowiem duchowość chrześcijańska, buddyjska, hinduska czy nawet duchowość nieisteistyczna⁴³. Wyzwaniem dla Kościoła i teologii staje się więc właściwe określenie prawideł duchowości chrześcijańskiej oraz odmienności między darem łaski i osobową więzią z Bogiem a aktywnością modlitewną człowieka, by nie wpaść w niebezpieczeństwo pelagianizmu. Franciszek zwraca uwagę na to zagrożenie: koncentracja na własnych siłach w życiu duchowym i duszpasterskim prowadzi do rozproszenia sił w miejsce współpracy z Duchem Świętym i głoszeniem Ewangelii⁴⁴.

⁴⁰ Zob. M. Chmielewski, *Wielka księga...*, s. 8.

⁴¹ Określenie „duchowość” pojawiło się w chrześcijaństwie już w pismach św. Hieronima. Do XI w. duchowość oznaczała poszukiwanie więzi z Bogiem, ale to, co duchowe przeciwstawiano temu, co cielesne, gdyż ciało rozumiano jako opornik w drodze do zjednoczenia z Bogiem. Scholastyka natomiast przyniosła rozumienie duchowości jako niematerialności duszy człowieka. W XIV i XV w. duchowość oznaczała beneficja, przedmioty kultu, praktyki duchowe, zwłaszcza te związane z odpustami. Stopniowo zanikało właściwe rozumienie duchowości, a nawet samo słowo praktycznie przestało być używane – zob. tamże, s. 10.

⁴² NMI 33.

⁴³ O duchowości ateistycznej zob. A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011; P. Sawa, *Duchowość w prowadzonym przez wiernych dialogu z ateistami, agnostykami i obojętnymi religijnie w świetle inicjatyw „Dziedzina Pogan”*, „Roczniki Teologiczne” 5 (2017), s. 99-123.

⁴⁴ „Przekłada się to na egocentryczne i elitarystyczne samozadowolenie, pozbawione prawdziwej miłości. Przejawia się ono w wielu postawach, pozornie różniących się między sobą: obsesji na punkcie prawa, uleganiu urokowi osiągnięć społecznych i politycznych, ostentacyjnej trosce o liturgię, o doktrynę i prestiż Kościoła, próżności związanej z zarządzaniem w praktyce, pociąganiem

Jednocześnie w kontekście dialogu międzyreligijnego konieczna staje się czytelność aktywności. Widać to zwłaszcza w przestrzeni różnych form medytacyjnych, wzbudzających niemało kontrowersji, np. osiągnane cele, prymat indywidualnego doświadczenia nad wspólnotą wiary. Ważne jest oczywiście rozwijanie medytacji niedyskursywnej, ale przy zachowaniu katolików przed niebezpieczeństwem synkretyzmu, co wyraża się w używanych sformułowaniach czy praktykach⁴⁵; przykładem może być medytacja w pozycji lotosu czy używanie wizerunków Jezusa tworzonych na wzór medytującego Buddy⁴⁶.

Definiując chrześcijańską duchowość, trzeba też wyraźnie stwierdzić, że chodzi, na najgłębszym poziomie, o życie, a więc nie można jej ograniczać do pobożności czy sposobu życia⁴⁷. Dlatego konieczna jest afirmacja tego, co realnie podtrzymuje życie, czyli życia w prowadzeniu przez Ducha Świętego, otwarciu się człowieka na prawdę oraz autentyczny dialog osobowy. Wobec tego „podejmowanie moralnej odpowiedzialności pobożnych dzieł, dążenie do ideału itd. bywa owocem podjęcia duchowej pracy, jest owocem naszej duchowości. Jednak nie można *kupić* życia za dobre czyny”⁴⁸.

Konieczne jest jeszcze jedno dopowiedzenie. W kontekście wzrastającej liczby osób niereligijnych warto pamiętać, że nie musi to być tożsame z utratą szeroko rozumianej duchowości. Niewątpliwie następuje rozejście się duchowości i Kościoła, ale wzrasta zainteresowanie różnymi formami duchowości bardziej indywidualistycznej⁴⁹.

3.2. Konieczność duchowości serca

Dla odbudowy duchowości katolickiej ważne jest przywrócenie pojęciu „serce” pierwotnego i głębokiego znaczenia. Nie wystarczy bowiem jedynie zdefiniować go jako synonimu tego, co wewnętrzne w człowieku. Semici rozpoznawali w sercu ośrodek życia fizycznego, psychicznego i moralnego. Biblia dorzuca jeszcze

do dynamik samopomocy i realizacji autoreferencyjnej. Niektórzy chrześcijanie poświęcają na to swój czas i energię, zamiast pozwolić, by prowadził ich Duch Święty na drogę miłości, zamiast pasjonować się przekazywaniem piękna i radości Ewangelii i poszukiwać zagubionych w olbrzymich rzeszach spragnionych Chrystusa” – Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* (2018), nr 57.

⁴⁵ Trudno przyjąć niektóre zwroty i duchowe aktywności przenoszone z doświadczenia buddyjskiego, np. mantra zamiast słowa modlitwy, aśram zamiast klasztor czy zajmowanie postawy do medytacji takiej samej jak mnisi buddyjscy. Przykładem może być działalność o. Laurence’a Freemana i Światowej Wspólnoty Medytacji Chrześcijańskiej – zob. <http://www.wccm.pl> [dostęp: 15.11.2019].

⁴⁶ Zob. ryciny w książkach: L. Freeman, *Medytacja chrześcijańska. Twoja codzienna praktyka*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2011² czy tenże, *Pielgrzymka wewnętrzna. Podróż medytacyjna*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2011². Więcej o medytacji niepojęciowej zob. L. Freeman, *Jezus. Wewnętrzny nauczyciel*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2012².

⁴⁷ W. Zatorski, *Droga duchowa*, Kraków 2013, s. 121-122.

⁴⁸ Tamże, s. 123.

⁴⁹ Zob. R. Rolheiser, *W poszukiwaniu duchowości XXI wieku*, tłum. K. Tybinka, Kraków 2006, s. 56-58.

rozum i poznanie, a więc sferę intelektualną. Teologia wschodnia zaś niezmiennie rozpoznaje w sercu źródło jedności osoby, ciągłości i różnorodności życia oraz, jak twierdził Teofan Rekluz, energię wszystkich sił duszy i ciała⁵⁰. Natomiast w myśleniu zachodnim z czasem wyrugowano wymiar intelektualny serca, redukując je do ośrodka władz afektywnych, a więc obejmujących emocje i uczucia. W konsekwencji poszukiwano dla życia stabilnych filarów, a więc rozumu, woli i moralności, a rozwój duchowy koncentrowano wokół cnót, zwłaszcza cnoty sprawiedliwości, miłości i religijności. Tymczasem dać serce Bogu „oznacza wyrobić w sobie nastawienie miłosne wobec Boga [...]. A więc cały zespół myśli, rozważy, pożądań, pragnień, radości, smutku, obaw, usiłowań itp.”⁵¹.

Przywrócenie znaczenia duchowości serca jest jednym z podstawowych wyzwania dla katolickiej duchowości. Z jednej strony pomocą może być rozwijanie idei adoracji Najświętszego Sakramentu czy podkreślanie znaczenia ciszy i kontemplacji. Ważne jest też wydobywanie głębi celebracji liturgicznej przez przewidziane chwile milczenia oraz spójność tekstów, śpiewów, słów. Szczególnie znaczenie mają także różne formy uwydatniające znaczenie medytacji chrześcijańskiej. Przykładem mogą być domy rekolekcyjne jezuitów czy siostr zawierzanek, Centrum Formacji Duchowej w Krakowie i Trzebini, Ośrodek Medytacji Chrześcijańskiej w Lubiniu, Karmelitański Instytut Duchowości w Krakowie.

3.3. Jedność i wielość duchowości

Duchowość chrześcijańska (i katolicka zarazem) cechuje się jednością i wielością. Jak zauważa Marek Chmielewski, podstawa jedności tkwi „w strukturze osobowościowej człowieka, który we wszystkich wymiarach: intelektualnym, emocjonalno-wolitywnym i behawioralnym, poszukuje transcendencji. Jest to wspólny wszystkim mechanizm rozwoju osobowego”⁵². Jednak różne przeżywanie wiary przez jednostkę i określone grupy prowadzi do rozpoznawania wielu dróg życia duchowego, co wkomponowuje się w naturę chrześcijaństwa: „Pluralizm duchowy, wpisany w pierwotny zbawczy zamiar Boga, jest [...] konieczny dla realizacji istotnych aspektów Ewangelii. Wielość [...] nie atomizuje Ewangelii, ale ją bardziej wyjaśnia i czyni żywą”⁵³. Życie duchowe wiernych os-

⁵⁰ T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu...*, s. 150-151.

⁵¹ R. Kostecki, *Tajemnice serca*, Kraków 1982, s. 12. „Serce jest mieszkaniem, w którym jestem, gdzie przebywam (według wyrażenia semickiego lub biblijnego: gdzie *zstępuję*). Jest naszym ukrytym centrum, nieuchwytnym dla naszego rozumu ani dla innych; jedynie Duch Boży może je zgłębić i poznać. Jest ono miejscem decyzji w głębi naszych wewnętrznych dążeń. Jest miejscem prawdy, w którym wybieramy życie lub śmierć. [...] serce jest miejscem przymierza” – *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Wydanie II poprawione, Poznań 2009 [dalej: KKK], nr 2563.

⁵² M. Chmielewski, *Duchowość*, s. 230.

⁵³ Tamże, s. 231. „Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych, niech wszyscy zachowają w Kościele należną wolność, stosownie do zleconych sobie zadań, zarówno w różnych formach życia duchowego i karności, jak też w różnorodności obrzędów liturgicznych, owszem nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy: we wszystkim zaś niech pielęgnują miłość” – Sobór

dza się więc na osobistej relacji z Bogiem oraz indywidualnych predyspozycjach i potrzebach. Wobec tego wierni „mają prawo [...] przedstawiać pasterzom swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi synom Bożym i braćiom w Chrystusie”⁵⁴.

Rzeczona jedność w różnorodności stanowi wyzwanie dla Kościoła w Polsce. Konieczne staje się bowiem głębokie rozumienie katolicyzmu, co przejawia się poszanowaniem innych dróg duchowości, pobożności, wrażliwości wewnętrznej, odmiennego typu wspólnot, grup czy stowarzyszeń, bez rywalizacji i przeciwstawiania. Warunkiem tego jest wierność Słowu Bożemu i integralne przyjmowanie doktryny katolickiej, wierność papieżowi i biskupom oraz otwartość na drugiego. Wierni winni również powstrzymać się przed porównywaniem szkół duchowości, gdyż ich wielość umożliwia przeżywanie Ewangelii przez ludzi o różnych preferencjach, wrażliwościach i oczekiwaniach⁵⁵.

3.3. Rozpoznanie konsekwencji wyznawania błędnych poglądów

Zgodnie z zasadą *lex orandi, lex credendi* trzeba rozpoznawać wreszcie podwójne sprzężenie: praktyki religijne wpływają na rozumienie wiary, a odpowiednie wyznanie wiary kształtuje kształt aktywności duchowych. Wciąż potrzebna jest świadomość tych powiązań i umiejętnie kształtowanie postaw wiernych, przede wszystkim w zakresie wyznawanej wiary, podejmowanych form pobożności i podejścia do różnych wymiarów życia.

Pierwszą przestrzenią jest modlitwa. Niektóre wykonywane pieśni niosą nieprecyzyjną lub wręcz błędną prawdę. Przykładowo można wskazać następujące zwroty: „a nasze serca zimne jak lód i próżny dla nas Twej męki trud”; „Pójdźmy, pójdźmy aż do Betlejem, a oglądajmy to Słowo, co stało się”; „Witaj, dwakroć narodzony”. Rzeczone frazy zniekształcają prawdę o Jezusie Chrystusie: o skuteczności Jego męki, odwiecznym istnieniu Słowa, które przyjęło człowieczeństwo w określonym czasie. Poważne nadużycia są również w pieśniach maryjnych: „Lecz kiedy Ojciec zagniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze” czy „Zawitaj, Królowo Różańca świętego, jedyna nadziejo człowieka grzesznego”. Tak formułowana modlitwa wiedzie do rozbudowanej maksymalistycznej pobożności

Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964), nr 4. „Ten duch uniwersalizmu, zakorzeniony w nauczaniu Jezusa, został w swej pełnej rozległości i głębi przejęty tylko przez Kościół katolicki. [...] jest on samym Kościołem ludzi, po prostu Kościołem ludzkości” – K. Adam, *Natura katolicyzmu*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1999, s. 134.

⁵⁴ KK 37.

⁵⁵ „[...] szkoły duchowości w chrześcijaństwie [...] nie pozwalają one przeprowadzać klasyfikacji, która z dwu czy kilkunastu szkół jest najlepsza [...]. Wszystkie one bowiem [...] w istocie swej są promieniowaniem, projekcją Ewangelii i ją właśnie biorą za model wartościowania i postępowania w bezpośredniej służbie Bogu oraz w posługiwaniu ludziom” – J. Majkowski, *Aktualność szkoły „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego z Loyoli*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 417.

maryjnej przy jednoczesnym zamknięciu na czułą relację z Ojcem. Z kolei zwrot „jedyna nadziejo człowieka grzesznego” w odniesieniu do Maryi osłabia rozumienie Jezusa jako jedynej drogi do zbawienia.

Jednocześnie zauważa się odżywanie starych błędów⁵⁶: z jednej strony ma miejsce ignorowanie boskości Jezusa i koncentracja na Jego człowieczeństwie⁵⁷, a z drugiej – pomniejszanie prawdziwości człowieczeństwa; przez to niemożliwe jest budowanie bliskiej więzi z Nim. Nie bez znaczenia jest też echo nestorianizmu, co skutkuje przesadną separacją sfery boskiej i ludzkiej czy duchowej i doczesnej, podczas gdy chrześcijaństwo niesie harmonię wszystkich elementów rzeczywistości bez zmieszania, bez zmiany, bez rozdzielania i rozłączania. Brak tego ułożenia prowadzi również do błędnego pojmowania Kościoła.

Szczególne znaczenie dla rozumienia wiary i kształtowania pobożności (duchowości) mają poglądy dotyczące soteriologii. Po pierwsze, część wiernych źle rozumie zasługę oraz własną aktywność, z pomniejszaniem Ewangelii łaski. To wciąż trwający pelagianizm. Przesadnie podkreślając rolę własnego zaangażowania, chrześcijanin nie wchodzi w głęboką, opartą na miłości relację z Bogiem. Owszem, człowiek podejmuje działanie, ale konieczne jest uznanie pierwszeństwa Boga. Dlatego Kościół przypomina: „Ojcowskie działanie Boga jest pierwsze dzięki Jego poruszeniu; wolne działanie człowieka jest wtórne jako jego współpraca, tak że zasługi dobrych uczynków powinny być przypisane najpierw łasce Bożej”⁵⁸ oraz „Ponieważ w porządku łaski inicjatywa należy do Boga, *dlatego nikt nie może wysłużyć sobie pierwszej łaski* [...]. Poruszeni przez Ducha Świętego i miłość *możemy później wysłużyć sobie* i innym łaski potrzebne zarówno do naszego uświęcenia, wzrostu łaski i miłości, jak i do otrzymania życia wiecznego”⁵⁹.

Ważnym przykładem nadużyć teologicznych jest prezentowanie zdemonizowanej wizji świata. Obejmuje to przesadne podkreślanie oddziaływania złych duchów oraz postulowanie uzdrowienia międzypokoleniowego jako wyzwolenia z tzn. grzechu pokoleniowego, czyli niesienia grzechu i jego konsekwencji przez kolejne pokolenia⁶⁰. Wyznawanie takiej doktryny prowadzi do niechrześcijańskiego determinizmu, przenoszenia odpowiedzialności za doświadczane trudności na osoby zmarłe, dewaluacji chrztu jako realnego początku nowego życia oraz pomniejszania prawdy o Bożym miłosierdziu; rozwijać się może również lęk przed przyszłością. Z tego powodu ważna była interwencja Konferencji

⁵⁶ Zob. M. Pyc, *Współczesne błędy chrystologiczne*, „Ateneum Kapłańskie” 134,2 (2000), s. 286-292.

⁵⁷ Można tu umiejscowić niektóre twierdzenia Hansa Künga, Ansfridusa Hulsboscha, Edwarda Schillebeeckxa czy Pieta Schoonenberga.

⁵⁸ KKK 2008.

⁵⁹ KKK 2010.

⁶⁰ Rozwój tej praktyki związany jest z publikacją książki: R. DeGrandis, L. Schubert, *Uzdrowienie międzypokoleniowe*, tłum. B. Włodarczyk, Łódź 2012⁷.

Episkopatu Polski, która zakazała wspomnianych praktyk⁶¹. Z drugiej jednak strony nie można zapominać o możliwości niesienia konsekwencji czynów innych ludzi, także w wymiarze duchowym⁶².

Kolejnym obszarem ważnym dla wiernych jest modlitwa o uzdrowienie i charyzmaty. Niewątpliwie stanowi to część Ewangelii, a co za tym idzie misji Kościoła⁶³, niemniej zbyt duża koncentracja na cudownych przejawach Ducha Świętego prowadzi do niedojrzałości wiary, przesadnej emocjonalności i zamknięcia na poszukiwanie woli Bożej. W zakresie pneumatologii niezdrowy byłby „duchocentryzm” czy „charyzmatocentryzm”⁶⁴. W takim klimacie łatwo może rozprzestrzeniać się tzw. teologia (Ewangelia) sukcesu (ang. *prosperity theology*; *prosperity gospel*), głoszona przez Kennetha Hagina, Roberta Schullera, Roberta Milтона i kaznodziejów związanych z tzw. ruchem wiary⁶⁵. Pogląd ten utrzymuje, że uzdrowienie, pomyślność finansowa czy pełna wolność to znaki wiary, przyjęcia zbawienia i Bożego błogosławieństwa. Twierdzenia te nie mają biblijnego i teologicznego uzasadnienia oraz wiodą do zbyt dużej koncentracji na sobie i swoich potrzebach⁶⁶. Nie można jednak przesadnie podkreślać roli cierpienia i trudu, gdyż oczekiwanie dobra jest naturalne dla człowieka i samo w sobie nie jest błędne.

3.4. Formacja wiernych

Wyzwaniem jest też integralna i wielokształtna formacja wiernych. Najpierw obejmuje to posługę duszpasterską Kościoła. Odejdźcie od zbyt dużej koncentracji na

⁶¹ Komisja Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, *Grzech pokoleniowy i uzdrowienie międzypokoleniowe. Problemy teologiczne i pastoralne*, www.episkopat.pl/grzech-pokoleniowy-i-uzdrowienie-miedzypokoleniowe-problemy-teologiczne-i-pastoralne [dostęp: 31.12.2016].

⁶² „Konsekwencje grzechu pierworodnego i wszystkich grzechów osobistych ludzi powodują w świecie, ujmowanym jako całość, stan grzeszności [...]. Wyrażenie to określa także negatywny wpływ, jaki wywierają na osoby sytuacje wspólnotowe i struktury społeczne, które są owocem grzechów ludzi” – KKK 408. Z tego powodu konieczne jest zachowanie roztropności duszpasterskiej w praktykowaniu modlitwy o uwolnienie.

⁶³ Zob. J.H. Prado Flores, C. Mucias de Cuevas, *Paweł. Formacja ewangelizatorów*, tłum. Wspólnota Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea”, Stryżawa 2011, s. 24-25; Szkoła Ewangelizacji św. Andrzeja, *Projekt pastoralny*, tłum. Wspólnota Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea”, Stryżawa 2011, s. 9-11.

⁶⁴ O podejściu chrześcijan do darów Ducha Świętego zob. R.B. Gaffin Jr., *Teologia ustania darów*, w: *Dary Ducha we współczesnym Kościele*, red. S.N. Gundry, W.A. Grudem, tłum. M. Wilkosz, Katowice 2008.

⁶⁵ Niektórzy zwolennicy teologii sukcesu publicznie odcięli się od tych treści. Przykładem mogą być Joyce Meyer czy Benny Hinn.

⁶⁶ Amerykański pastor David Wilkerson nazwał teologię sukcesu bluźnierstwem – zob. D. Wilkerson, „Ewangelia sukcesu”. *List wyjaśniający od World Challenge Inc.*, www.swch.pl/autorzy/wilkerson/ewangelia_sukcesu.html [dostęp: 26.01.2016]; *Nie musisz rozumieć swoich nieszczęść – masz łaskę*, www.tsculpitseries.org/polish/ts001106.htm [dostęp: 26.01.2016].

doktrynie i obrzędowości⁶⁷, a zwrócenie większej uwagi na kerygmat oraz osobisty wybór wiary i życia w oparciu o wyznanie Jezusa jako Pana stanowi niezbędnym element odnowienia duchowości⁶⁸. W życiu ochrzczonych pomaga temu homilia podczas Eucharystii, wyrastająca z osobistego spotkania homilety ze Słowem Bożym. Istotą jest prowadzenie refleksji nad tym, co Słowo mówi do konkretnego człowieka i wspólnoty. Chodzi bowiem o to, by głoszone słowa rozpałały serca słuchaczy, a ostatecznie prowadziły do spotkania z Panem, przemieniającym codzienność⁶⁹. Dla realizacji tego celu konieczne jest integralne, harmonijne i skoncentrowane na kochającym i zbawiającym Bogu ukazywanie prawd wiary⁷⁰.

W procesie formacji wiernych ważne miejsce zajmuje również permanentna katecheza w różnych formach, a zwłaszcza wspólnoty i ruchy kościelne, o których Józef Ratzinger powiedział, że pojawiają się „nowe porywy Ducha Świętego, które nadają strukturze Kościoła młodzieńczą żywotność”⁷¹, a jednocześnie stają się środowiskami inspiracji dla wiary, dzielenia się doświadczeniem religijnym oraz wzrastania w znajomości prawd objawionych. Jednocześnie możliwa staje się odpowiednia formacja modlitwy zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym⁷². Nie dziwi więc fakt troski Kościoła o grupy formacyjne, ich poprawność doktrynalną i jedność z całym Ciałem⁷³; są bowiem znakiem

⁶⁷ „U niektórych zauważa się ostentacyjną troskę o liturgię, o doktrynę i prestiż Kościoła, ale nie przejmują się oni rzeczywistym wprowadzeniem Ewangelii w życie Ludu Bożego i w konkretne potrzeby historii. W ten sposób życie Kościoła zamienia się w kawałek muzeum albo jest udziałem niewielu” – EG 95.

⁶⁸ Franciszek z Asyżu w *Liście do św. Antoniego* napisał: „Uważam to za dobre, że wykładasz świętą teologię braciom, bylebyś tylko podczas tego studium nie gasił ducha modlitwy i pobożności, jak mówi reguła” – św. Franciszek, św. Klara, *Pisma*, red. W. Michalczyk, Z. Styś, Kraków 2015, s. 185.

⁶⁹ „Homilia może być rzeczywiście intensywnym i szczęśliwym doświadczeniem Ducha, porzekającą spotkaniem ze Słowem, stałym źródłem odnowy i wzrastania” – EG 135.

⁷⁰ „Podobnie jak istnieje spójność między cnotami [...] tak też nie zaprzecza się żadnej prawdzie. [...] Ponadto, lepiej się rozumie każdą prawdę, jeśli widzimy ją w relacji z harmonijną całością chrześcijańskiego orędzia, i w tym kontekście wszystkie prawdy mają swoje znaczenie i nawzajem się oświetlają. Kiedy przepowiadanie pozostaje wierne Ewangelii, widać wyraźnie centralny charakter niektórych prawd i staje się jasne, że chrześcijańskie przepowiadanie moralne nie jest stoicką etyką; jest czymś więcej niż ascezą, nie jest zwykłą filozofią praktyczną ani katalogiem grzechów i błędów” – EG 39.

⁷¹ J. Ratzinger, *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 16.

⁷² „[...] nasze chrześcijańskie wspólnoty winny zatem stawać się prawdziwymi «szkołami» modlitwy, w której spotkanie z Jezusem nie polega jedynie na błaganiu Go o pomoc, ale wyraża się też przez dziękczynienie, uwielbienie, adorację, kontemplację, słuchanie, żarliwość uczuć aż po prawdziwe «urzeczenie» serca” – NMI 33; „[...] w ostatnich latach zwiększyła się również liczba osób, które w obrębie rosnących ciągłe ruchów i grup na miejscu naczelnym stawiają modlitwę i w niej szukają odnowy życia duchowego...” – Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986), nr 65.

⁷³ Archidiecezja Katowicka zaleca tworzenie wspólnot i grup modlitewnych, ewangelizacyjnych i formacyjnych: „Zaleca się świeckim, aby uczestniczyli w spotkaniach o charakterze ewangelizacyjno-formacyjnym prowadzących do pogłębienia wiary. [...] Zaleca się świeckim, aby korzystali z formacji proponowanej przez grupy o charakterze katechumenalnym lub deuterokatechumenalnym” – *Wysłuchani w Ducha. Uchwały I Synodu Archidiecezji Katowickiej*, red. G. Strzelczyk, M. Józwick, Katowice 2016, s. 30, 32.

nadziei⁷⁴. To właśnie formacja świeckich oraz ich zaangażowanie w ewangelizację i przekaz wiary stanowią konieczność i wyzwanie dla współczesnego Kościoła⁷⁵. Dzięki temu możliwa jest ewangelizacja, ale także ujawnia się Kościół jako wspólnota wielości posług, darów i charyzmatów. Wpływa to na kształt życia duchowego: buduje się duchowość komunii oraz możliwa jest realizacja tożsamości chrześcijanina jako ucznia-misjonarza.

4. Wnioski

- a) Kościół katolicki w Polsce stanowi bogatą mozaikę form pobożności oraz odcielenia duchowości. Zasadniczo zachowana jest jedność w zakresie najistotniejszych komponentów katolickiej tożsamości: doktryny katolickiej, znaczenia sakramentów oraz przyjmowania posługi biskupów i papieża.
- b) Zauważa się w Polsce rozwój skrajnych poglądów w zakresie duchowości i eklezjologii. Z jednej strony sytuują się grupy zbyt zapatrzone w Tradycję Łacińską czy sprzyjające poglądom głoszonym przez nich, a z drugiej strony niektóre nowe wspólnoty znajdują się na teologicznej czy strukturalnej granicy. I choć obie te grupy nie stanowią istotnej liczby, to jednak poszerza się ich oddziaływanie na katolików. Dotyczy to zwłaszcza wpływu grup, które krytykują papieża Franciszka, liturgię i duszpasterstwa Kościoła posoborowego.
- c) Wyznawanie niewłaściwych poglądów prowadzi do deformacji duchowości oraz ograniczania jej do określonych form pobożności i moralności, coraz bardziej absolutyzowanych. Tymczasem autentyczna duchowość, wyrastająca ze Słowa Bożego i sakramentów, rozwijana zgodnie z duchem Kościoła, zachowuje poszczególnych wiernych i ich grupy od niebezpiecznych pręchylów, prowadzących poza jedność z Kościołem. Duchowość katolicka winna więc charakteryzować się harmonią wszystkich elementów (słowo i sakrament, indywidualność i wspólnotowość, partykularność i powszechność).
- d) Dla Kościoła w Polsce można wskazać następujące wyzwania w zakresie duchowości: właściwe definiowanie duchowości, rozwój duchowości serca, a odchodzenie od jedynie pobożnościowo i moralnie ukierunkowanej aktywności wiernych oraz właściwa formacja ochrzczonych, co prowadzi do budowania życia wewnętrznego na solidnych fundamentach.

⁷⁴ „[...] jednym z darów Ducha dla naszych czasów jest rozkwit ruchów kościelnych, które od początku mojego pontyfikatu wskazują jako motyw nadziei dla Kościoła i społeczeństwa – *Znaki nadziei widoczne w Kościele. Audiencja generalna. 25 listopada 1998*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_25111998.html [dostęp: 4.12.2019].

⁷⁵ „Zaleca się odpowiednio przygotowanym świeckim, aby dążyli do większego zaangażowania się w głoszenie Chrystusa – na przykład w formie różnego rodzaju konferencji, pouczeń, katechez, wyjaśniania słowa Bożego i współprowadzenia rekolekcji” – *Wysłuchani w Ducha...*, s. 52.

- e) Pobożność wpływa na kształt wyznawanej wiary, a odpowiednia wiara generuje zdrową pobożność i duchowość. Należy więc dbać o rzetelną formację wiernych, rewizję praktyk religijnych oraz tworzenie zdrowych środowisk wzrastania w wierze.

Bibliografia

- Abp Jan Paweł Lenga: Bądźcie ostrożni. Kursy Alfa, upadki, neokatechumenat*, <https://www.youtube.com/watch?v=SuGSHHLT71s&t=15s> [dostęp: 1.11.2019].
- Adam K., *Natura katolicyzmu*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1999.
- Aptacy J., *Chrześcijańska nauka o przeobstwieciu*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 23 (2005), s. 77-90.
- Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*. Opracowany przez zespół wiernych prawosławnych, tłum. A. Kuryś i in., Kraków 2001.
- Catholic Charismatic Renewal International Service (Charis). Statutes*, <https://drive.google.com/file/d/19A1XQekEIo-7FHBnlMcSSAYbpb2aTZIF/view> [dostęp: 11.11.2019].
- Chmielewski M., *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 226-232.
- Chmielewski M., *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015.
- Chuck S., *Charyzma czy charyzmania*, tłum. A. Bajeński, b.m.w., b.r.w.
- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Czaja A., *Będzie w Polsce intronizacja Chrystusa*, www.gosc.pl/doc/2948308.Bp-Czaja-Bedzie-w-Polsce-intronizacja-Chrystusa/2 [dostęp: 4.02.2016].
- DeGrandis R., Schubert L., *Uzdrowienie międzypokoleniowe*, tłum. B. Włodarczyk, Łódź 2012⁷.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003.
- Evdokimov P., *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Białystok 2001.
- Franciszek św., Klara św., *Pisma*, red. W. Michalczyk, Z. Styś, Kraków 2015.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, (2016).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* (2018).
- Freeman L., *Jezus. Wewnętrzny nauczyciel*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków 2012².
- Freeman L., *Medytacja chrześcijańska. Twoja codzienna praktyka*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2011².
- Freeman L., *Pielgrzymka wewnętrzna. Podróż medytacyjna*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2011².
- Gaffin Jr. R.B., *Teologia ustania darów*, w: *Dary Ducha we współczesnym Kościele*, red. S.N. Gundry, W.A. Grudem, tłum. M. Wilkosz, Katowice 2008, s. 27-78.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2017*, oprac. W. Sadło, Warszawa 2017.
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2019*, oprac. W. Sadło, Warszawa 2019.

- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici* (1988).
- Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* (2001).
- Jan Paweł II, *Znaki nadziei widoczne w Kościele. Audiencja generalna* (25.11.1998), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_25111998.html [dostęp: 4.12.2019].
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. II wydanie poprawione, Poznań 2009.
- Kobyliński A., *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „*Studia Philosophiae Christianae UKSW*” 50,3 (2014), s. 93-130.
- Komisja Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, *Grzech pokoleniowy i uzdrowienie międzypokoleniowe. Problemy teologiczne i pastoralne*, www.episkopat.pl/grzech-pokoleniowy-i-uzdrowienie-miedzypokoleniowe-problemy-teologiczne-i-pastoralne [dostęp: 31.12.2016].
- Kostecki R., *Tajemnice serca*, Kraków 1982.
- Majkowski J., *Aktualność szkoły „Ćwiczeń duchownych” św. Ignacego z Loyoli*, w: *Chrześcijańska duchowość*, red. B. Bejze, Warszawa 1981, s. 406-417.
- Mantzaris G.I., *Przebóstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997.
- Popławski J.M., *Objawienia prywatne*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 591-592.
- Portal: 24/7. Serce Dawida, <https://24-7.org.pl/> [dostęp: 4.12.2019].
- Portal: Apostolstwo Dobrej Śmierci, <https://apostolstwo.pl> [dostęp: 12.11.2019].
- Portal: Centrum Informacyjne Ruchu Summorum Pontificum, www.unacum.pl/p/duszpasterstwa-tradycyjne.html [dostęp: 20.01.2016].
- Portal: Dzieło biblijne im. św. Jana Pawła II, <http://biblista.pl> [dostęp: 12.11.2019].
- Portal: Regnum Christi. Internetowa, personalna parafia Chrystusa Króla na Pustelni Niepokalanów w Grzechyni. Polska, www.regnumchristi.com.pl/index.php?mod=parafia [dostęp: 4.02.2016].
- Portal: Światowa wspólnota medytacji chrześcijańskiej, <http://www.wccm.pl> [dostęp: 15.11.2019].
- Portal: Wojownicy Maryi, <http://www.only4men.pl> [dostęp: 12.11.2019].
- Portal: Zakon Rycerzy Jana Pawła II, <https://rycerzejp2.com.pl> [dostęp: 12.11.2019].
- Portal: Zespół Konferencji Episkopatu Polski ds. Nowej Ewangelizacji, <https://nowaewangelizacja.org> [dostęp: 12.11.2019].
- Prado Flores J.H., Mucias de Cuevas C., *Paweł. Formacja ewangelizatorów*, tłum. Wspólnota Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea”, Stryżawa 2011.
- Pyc M., *Współczesne błędy chrystologiczne*, „*Ateneum Kapłańskie*” 134,2 (2000), s. 282-292.
- Ratzinger J., *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006.

- Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest – Naśladowanie* (Opera Omnia, t. 4), red. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017.
- Reguła świętego Benedykta, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010.
- Rolheiser R., *W poszukiwaniu duchowości XXI wieku*, tłum. K. Tybinka, Kraków 2006.
- Sawa P., *Duchowość w prowadzonym przez wiernych dialogu z ateistami, agnostykami i obojętnymi religijnie w świetle inicjatyw „Dziedzińca Pogan”*, „Roczniki Teologiczne” 5 (2017), s. 99-123.
- Sawa P., *Spór o pentekostalizację Kościoła*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51,1 (2018), s. 100-119.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2008.
- Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005.
- Szkoła Ewangelizacji św. Andrzeja, *Projekt pastoralny*, tłum. Wspólnota Chrystusa Zmartwychwstałego „Galilea”, Stryszawa 2011.
- Vorgrimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005.
- Wilkerson D., „*Ewangelia sukcesu*”. *List wyjaśniający od World Challenge Inc.*, www.swch.pl/autorzy/wilkerson/ewangelia_sukcesu.html [dostęp: 26.01.2016].
- Wilkerson D., *Nie musisz rozumieć swoich nieszczęść – masz łaskę*, www.tsculpitseries.org/polish/ts001106.htm [dostęp: 26.01.2016].
- Wysłuchani w Ducha. Uchwały I Synodu Archidiecezji Katowickiej*, red. G. Strzelczyk, M. Jóźwik, Katowice 2016.
- Zatorski W., *Droga człowieka*, Kraków 2013².
- Zatorski W., *Droga duchowa*, Kraków 2013.

Współczesna duchowość katolicka w Polsce.

Rzeczywistość, wyznaczniki, wyzwania

Streszczenie

Stan religijności katolików w Polsce jest różnorodny. Z jednej strony zauważa się procesy laicyzacji, skutkujące porzucaniem praktyk religijnych, a z drugiej – wyraźne jest przywiązanie do rozmaitych form pobożności. Jednocześnie w sposób widoczny pomnażają się wspólnoty i ruchy kościelne, proponujące konkretną duchowość i formację katolicką. Nie brakuje również skrajności, od przesadnej charyzmatyki do mentalności magicznej czy przeakcentowania przedsoborowej liturgii i form pobożności.

Wobec tego konieczne jest rozpoznawanie podstaw duchowości katolickiej (powszechne powołanie do świętości, chrystocentryzm, Biblia i Tradycja, liturgiczność i sakramentalność, eklezjalność) oraz odpowiednie podejście do konkretnych wyzwań wobec Kościoła i konieczności pogłębienia wiary (właściwe zdefiniowanie duchowości, powrót do duchowości serca, jedność i wielość duchowości, rozpoznanie konsekwencji błędnie rozumianych prawd wiary, formacja wiernych).

Modern Catholic spirituality in Poland. Reality, determinants, challenges

Summary

The state of religiosity of Catholics in Poland is diverse. On the one hand, there are processes of laicization leading to the rejection of religious practices, and on the other – a clear attachment to various forms of piety. At the same time it can be seen that Church communities and movements multiply, offering specific spirituality and Catholic education. There is also no shortage of extremes, from exaggerated charisma to a magical mentality or over-emphasizing the pre-conciliar liturgy and forms of piety.

Thus, it is necessary to recognize the foundations of Catholic spirituality (common vocation to holiness, christocentrism, Bible and Tradition, liturgy and sacraments, and ecclesiasticism) and an adequate approach to the specific challenges of the Church and the need to deepen the faith (correct definition of spirituality, return to spirituality of the heart, unity and plurality of spirituality, recognition of the consequences of incorrect truths of faith, the formation of believers).

Słowa kluczowe: duchowość, praktyki religijne, formy pobożności, podstawy duchowości, wyzwania dla Kościoła

Keywords: spirituality, religious practices, forms of piety, foundations of spirituality, challenges for the Church

Ks. Janusz Wilk
Katowice

O MARYI, DO MARYI, JAK MARYJA – DUCHOWOŚĆ MARYJNA DZISIAJ

„Daj Boże każdemu z nas wieczność szczęśliwą
i spokojne ziemskie życie.

[...]

Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny
zapowiada przyszły los ludzkości:
powszechne zmartwychwstanie,
zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią, cierpieniem
i odnowienie świata”.

ks. Alojzy Drożdż, ks. Antoni Koterla,
Maryjne rozważania majowe, Nowy Sącz 2016, s. 156, 159

Bóg przez Maryję dotyka ludzkiej historii, a człowiek przez Maryję dotyka samego Boga. Rzeczywistość spotkania Boga i człowieka w powołaniu do istnienia niewiasty, nazwanej Maryją i obdarzonej „pełnią łaski”, powoduje, że człowiek z każdego pokolenia ludzkości ma możliwość dostrzec w Niej najgłębszą relację z Bogiem. Człowiek, również z obecnego pokolenia ludzkości, potrzebuje wzorów, by dobrze wzrastać, ale i dobrze wierzyć. Wiara bowiem nie spada z nieba. Przyjmuje się ją na podstawie świadectwa wiary w spotkaniu horyzontalno-wertykalnym, które dokonuje się w konkretnej rzeczywistości społeczno-historycznej¹. Doskonałym wzorcem człowieczeństwa i wiary, także w obecnej rzeczywistości, jest Maryja. Dlatego spróbujemy spojrzeć na ten wzorec, by „wziąć z niego miarę”, która pozwoli formować nasze życie ku doskonałości (czyli zbawieniu). W teologii duchowości tego rodzaju metoda badawcza jest definiowana jako „duchowość naśladowania”². Korzystając z niej, najpierw (w zarysie) spojrzymy na Maryję z perspektywy kart Nowego Testamentu oraz mariologii („o Maryi”), by następnie zatrzymać się na Jej kulcie („do Maryi”). Celem tych działań jest wsparcie współczesnego człowieka w naśladowaniu Maryi („jak

¹ Por. J. Ratzinger, *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, tłum. B. Widła, Warszawa 1997 (Biblioteka Maryjna. Służebnica Pańska 4), s. 51.

² Zob. S. Napiórkowski, *Maryja w duchowości*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. nac. E. Ziemann, Lublin 2008, t. 12, kol. 28-29.

Maryja”). Jej drogi życia nie można i nie da się powtórzyć, ale kierunek – już tak, a jest nim „niebieska ojczyzna” (Flp 3,20). Dla pielgrzymujących tam Ona wciąż jest aktualnym znakiem, który należy nieustannie odczytywać³.

O Maryi

Pierwsze słowa, jakie podczas zwiastowania wypowiedział do Maryi Boży posłaniec – archanioł Gabriel – brzmią: „Bądź pozdrowiona, łaski pełna, Pan z Tobą” (Łk 1,28). Po przywitaniu „bądź pozdrowiona” (dosłownie greckie χαίρε oznacza „raduj się”) zasadniczo powinno być Jej imię, które anioł wypowie dopiero w następnym zdaniu (w. 30). Zamiast niego wybrał tytuł, który odzwierciedla tożsamość i piękno Maryi: „pełna łaski”⁴. W języku oryginalnym Nowego Testamentu (greckim) brzmi on κεχαριτωμένη. To czasownik χαριτώ – „obdarzać łaską”, „napełniać łaską”⁵. W Nowym Testamencie występuje on jeszcze tylko jeden raz w Ef 1,6, gdzie odnosi się do obdarowania ludzi łaską, którą jest powołanie człowieka do istnienia, aby żył jako „święty i nieskalany” z Bogiem (Ef 1,4) w godności „przybranych synów Boga” (Ef 1,5), wolnych od występku grzechu (Ef 1,7)⁶.

Sformułowanie „pełna łaski” przyjęto za przekładem łacińskim (Wulgatą): „gratia plena”⁷, gdyż trudno jest jednym słowem przełożyć greckie κεχαριτωμένη. W formie tej czasownik ten jest imiesłowem biernym (passivum) czasu przeszłego (perfectum)⁸. Oznacza to, że nie anioł sprawił, że Maryja stała się „pełną łaski”, ale że taką Ją zastał. Strona bierna tego czasownika wskazuje, że to nie Maryja sprawiła, że stała się „pełna łaska”, ale Ktoś inny tego dokonał. Tradycja Kościoła i język teologii nazwały wydarzenie, kiedy to Maryja stała się „pełną łaski” – „Niepokalane Poczucie”, co papież Pius IX uroczystie ogłosił 8 grudnia 1854 r. jako dogmat: „Najświętsza Dziewica Maryja od pierwszej chwili swego

³ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964), nr 68.

⁴ A. Drożdż, *Kapłan wierny Bogu i ludziom pilnie poszukiwany. Rekolekcje dla kapłanów. Brenna, 12-16 października 2009*, Katowice 2010, s. 100: „to jest Jej dowód tożsamości, dowód osobisty”.

⁵ Por. χαριτώ, w: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995², s. 652 (Prymasowska Seria Biblijna 3) [dalej: WSGPNT]; H. Conzelmann, χαριτώ, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Friedrich, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1973, t. 9, s. 363-366.

⁶ Czasownik χαριτώ występuje jeszcze wersji greckiej ST (Septuagincie) w Syr 18,17.

⁷ *Biblia Sacra iuxta vulgatum versionem*, oprac. B. Fischer, I. Gribomont, H.F.G. Sparks, W. Thiele i in., Stuttgart 1994⁴, *ad locum*.

⁸ *Perfectum graecum* oznacza czynność dokonaną w przeszłości, a jej skutki wciąż trwają – por. A. Piwowar, *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka*, Kielce 2010 (Biblioteka „Verbum Vitae” 1), s. 187; G. Szamocki, *Greka Nowego Testamentu*, Pelplin 2005², s. 60.

poczęcia, przez łaskę i szczególny przywilej Boga wszechmogącego, na mocy przewidzianych zasług Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego, została zachowana nienaruszona od wszelkiej zmyzy grzechu pierwotnego⁹.

Maryja, objawiając się w Lourdes 25 marca 1858 r., została zapytana przez Bernadetę Soubirous, kim jest. Odpowiedziała jej: „Ja jestem Niepokalane Poczęcie”. Nie powiedziała: „niepokalanie poczęta”, ale: „Ja jestem Niepokalane Poczęcie”. Maryja jest zatem „niepokalanością”, czyli osobowym „stanem”, niezależnym od owego stanu, w jakim wszyscy inni ludzie poczynają się i przychodzą na świat¹⁰.

Z okazji 50-lecia ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny papież Pius X w Encyklice *Ad Illum Laetissimum* napisał między innymi:

„Umysł chrześcijański nie mógł przywyknąć do tej myśli, aby ciało Chrystusowe, święte, bez zmyzy i niewinne, miało wziąć początek w łonie Maryi, z ciała, które by chociaż na małą chwilkę było uległe skazie. A dlaczego, jeśli nie z tego powodu, że nieskończony opór dzieli Boga od grzechu?

W tym bez wątpienia tkwi źródło tego przekonania, wspólnego wszystkim chrześcijanom, iż Jezus Chrystus, który przed przybraniem nawet postaci ludzkiej, obmył nas z grzechów krwią Swoją, musiał udzielić Maryi tej łaski i przywileju, iż została ochroniona i wolna od pierwszej chwili swego poczęcia od wszelkiej zmyzy grzechu pierwotnego. – Jeśli przeto Bóg tak brzydzi się grzechem, iż chciał uwolnić przyszłą matkę Swego Syna nie tylko od tych zmyz, które się popełnia dobrowolnie, ale za szczególną łaską i przewidując zasługi Jezusa Chrystusa, od tej drugiej jeszcze zmyzy, której smutne piętno przekazuje nam wszystkim dzieciom Adama, to któż może wątpić, iż jest obowiązkiem każdego, kto chce przez swe hołdy pozyskać serce Maryi, poprawić się z występnych i szkodliwych nawyków i pokonać namiętności, które go pobudzają do złego¹¹.

Powróćmy do dalszych informacji biblijnych o Maryi. Gdy dowiedziała się od anioła Gabriela, że Elżbieta jest w stanie błogosławionym (zob. Łk 1,36), wyruszyła do Ain-Karim (Ain-Karem)¹², aby wspierać swoją starszą już krewną. Gdy ta spotkała Maryję, „wydała głośny okrzyk i powiedziała: «Błogosławionaś Ty między niewiastami i błogosławiony jest owoc Twojego łona» – «εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου»” (Łk 1,42). To nie jest

⁹ Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus* (1854), cyt. za: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, nr 491; <http://sanctus.pl/index.php?grupa=89&podgrupa=425&doc=376> [dostęp: 18.11.2019].

¹⁰ Por. Z. Ziółkowski, *Biblijny komentarz do Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, przedm. M. Gołębiewski, Warszawa 2009, s. 44.

¹¹ Pius X, Encyklika *Ad Illum Laetissimum* (1904), <http://piusx.pl/ad-diem-illum-laetissimum/> [dostęp: 18.11.2019].

¹² Wioska położona ok. 8 km na południowy zachód od Jerozolimy, w dolinie pośród Gór Judy. Miejscowość ta jest identyfikowana z „pewnym miastem w [ziemi] Judy”, do którego przyszła Maryja, dowiedziawszy się od anioła, że jej krewna Elżbieta jest w stanie błogosławionym. Droga z Nazaretu do tej miejscowości wynosiła ok. 130 km – zob. P.C. Bosak, *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016, s. 34-35.

życzenie dotyczące pragnienia osiągnięcia jakiegoś stanu, ale stwierdzenie faktu. Maryja jest błogosławiona, ale nie tak jak inni ludzie, których Biblia określa terminem μακάριος – „błogosławiony”, „szczęśliwy” (zob. np. Mt 5,3-11)¹³. Ona jest błogosławiona ze względu na Boga, co podkreśla czasownik εὐλογέω, który w Nowym Testamencie wyraża błogosławieństwo dotyczące samego Boga (zob. np. Mk 11,9-10; Łk 1,68; Ef 1,3)¹⁴. Maryja jest tak błogosławiona, bo tak błogosławiony jest owoc Jej łona – Bóg, Jezus Chrystus¹⁵. Nikt z ludzi nie jest tak obdarowany i tak wyróżniony przez Boga, co podkreśla oryginalny język Nowego Testamentu. W języku polskim czy w innych językach nowożytnych aspekt ten nie wybrzmiewa tak mocno jak w κοινή διάλεκτος. W grece biblijnej znajdujemy utwierdzenie naszej wiary o szczególnej roli Maryi w historii zbawienia człowieka.

Maryja zapowiedziała, że w kolejnych pokoleniach ludzkości będzie wychwalana, a nawet uwielbiana przez ludzi. U swojej krewnej Elżbiety wypowiedziała prorocze słowa:

„Wielbi dusza moja Pana
i raduje się duch mój w Bogu, moim Zbawcy.
Bo wejrzał na uniesienie Służebnicy swojej.
Oto bowiem błogosławić (μακαριοῦσίν) mnie będą odtąd wszystkie pokolenia,
gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny” (Łk 1,46-49).

Nie trzeba było długo czekać na realizację tych słów. Pewna kobieta, będąc pełną podziwu wobec Jezusa, wychwalała Go, sławiąc Jego Matkę: „Błogosławione (μακαρία) łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssales” (Łk 11,27). Zachwyt Jezusem i Jego nauką naturalnie ukierunkowuje na Jego Matkę.

Do Maryi

Od początku istnienia Kościoła ludzie wiary pragnęli, aby Maryja była z nimi (zob. np. Dz 1,12-14). Wyczuwali, że pod krzyżem Jej Syna stała się matką nie tylko Jana, ale ich wszystkich – stała się Matką Kościoła (zob. J 19,25-27). Ona sama towarzyszyła i towarzyszy ludziom, na obliczach których dostrzega oblicze swojego Syna. Ma ku temu odpowiednie środki. Maryja jest κεχαριτωμένη, czyli pełna łaski. W znaczeniu hebrajskim (język Starego Testamentu) wyrażenie to

¹³ Por. μακάριος, WSGPNT, s. 374. W Łk 11,27 odnosi się on również do Maryi.

¹⁴ Por. εὐλογέω, WSGPNT, s. 242-243.

¹⁵ Por. J. Kozyra, *Maryja – pełna łaski (kecharitōmenē) i błogosławiona (eulogēmenē)*, w: *Rocznice, które... wspominają, uobecniają i zapowiadają. XIV Piekarskie sympozjum naukowe*, red. J. Kozyra, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śl. 2005, s. 188, 191; Jan Paweł II, *Redemptoris Mater* (1987), nr 4: „Tylko w tajemnicy Chrystusa wyjaśnia się w pełni Jej [Maryi] własna tajemnica”.

otrzymuje określenie „baalath hen”, które pozwala widzieć Maryję nie tylko obdarzoną pełnią łaski, ale i Panią łaski, a jako jej właścicielka może z niej dowolnie korzystać¹⁶.

Ludzie zwracają się do Niej jak do matki, darzą szacunkiem i troską, co wyraża się w Jej kulcie (od łacińskiego słowa *cultus* – „cześć”, „hold”, „nabożeństwo”, ale i „troskliwość”, „sposób życia”)¹⁷. Jako odzwierciedlenie pobożności maryjnej¹⁸ przybiera on różne formy: poleca się Jej opiece kościoły, tworzy się Jej wizerunki w rzeźbach i na obrazach, układa się ku Jej czci modlitwy i pieśni, oddaje się Jej w niewolę miłości. W ten sposób wypełnia się Jej biblijne proroctwo: „Oto bowiem błogosławić mnie będą odtąd wszystkie pokolenia” (Łk 1,48).

Czasem zarzuca się jednak chrześcijanom darzącym szczególną miłością Maryję, że przez tego rodzaju działanie naruszają oni pierwsze przykazanie Dekalogu i związany z nim starotestamentalny zakaz czynienia rzeźb i obrazów jakichkolwiek stworzeń oraz im służenia (zob. Wj 20,3-6; Pwt 4,15-19; 5,7-10). Słowo Boże należy czytać w rzeczywistości, w jakiej zostało człowiekowi przekazane oraz wyjaśniać Słowem Bożym¹⁹. A tego rodzaju zakazy dotyczą kultury religijnej Egiptu, z której po wiekach niewoli wyszli Izraelici, oraz całej rzeczywistości pogańskiego kultu bóstw, który zastali oni w Ziemi Kanaan i w ościennych krainach. Tam cały świat astralny, ziemia, morze, zwierzęta, rośliny stawały się bóstwami, a ich obrazy czy rzeźby utożsamiano z danym bogiem lub grupą bóstw. W historii narodu wybranego przykładem tego rodzaju grzechu był kult złotego cielca. Aaron, wskazując na odlanego przez siebie cielca, powiedział: „oto bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej” (Wj 32,4).

Zakaz ten nie był absolutny. Zależał od kontekstu sytuacji i mentalności ludzi. Oto bowiem sam Bóg nakazuje temu samemu ludowi rzeźbić i czynić wizerunki: wokół arki przymierza należało uformować ze złota dwa cheruby (zob. Wj 25,18-20; 37,7-8; 1 Krl 6,23-28). Podczas wędrówki przez pustynię, gdy zaczęli szemrać przeciw Bogu, doświadczyli kary w postaci kęsających ich jadowitych węzów. Antidotum stał się wąż miedziany umieszczony na wysokim palu. Kto spojrział na niego, zostawał przy życiu. Mojżesz wykonał go na wyraźne polecenie Boga (zob. Lb 21,4-9; Mdr 16,5-14; J 3,14-15). Wszystkie te nakazy, które otrzymał Mojżesz, pochodzą z okresu istnienia już prawa Dekalogu. Kilka wieków później, gdy Izraelici budowali świątynię jerozolimską, ozdobili ją rzeźbionymi ornamentami roślinnymi (zob. 1 Krl 6,18). W tym samym czasie król Salomon przy swoim tronie ustawił rzeźby lwów (zob. 1 Krl 10,18-20). Na podstawie tych

¹⁶ Por. J. Kozyra, *Maryja – pełna łaski...*, s. 184.

¹⁷ Zob. *Cultus*, w: A. Jogan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992⁴, s. 167.

¹⁸ „Maryjna duchowość jest pierwotna i bardziej podstawowa wobec pobożności maryjnej i jej pogłębieniu” – A. Rybicki, *Maryjna duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 493.

¹⁹ Por. Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Verbum Domini* (2010), nr 29-42; Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 62-111.

tekstów widzimy, że pierwsze przykazanie i wynikający z niego zakaz plastycznego przedstawiania świata duchowego i ziemskiego wiązał się wyłącznie z zagadnieniem bałwochwalstwa zagrażającego narodowi wybranemu. Nie dotyczył natomiast kwestii kultowych, wynikających z wiary w Jednego Boga.

Kontynuując lekturę Nowego Testamentu, czytamy w Liście do Kolosan 1,15, że Jezus Chrystus „jest obrazem (εἰκών)²⁰ Boga niewidzialnego”. Obraz ze swojej natury coś wyraża, przekazuje, przenosi konkretną treść. Mając obraz Boga w człowieku – Jezusie Chrystusie, człowiek utrwala ten obraz zarówno w swoim sercu, jak i w sztuce religijnej. Tak też rozumieli to zagadnienie pierwsi chrześcijanie²¹, w ten sposób wyjaśniały je sobory powszechne²² czy współczesny *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Chrześcijański kult obrazów nie jest sprzeczny z pierwszym przykazaniem, które odrzuca bałwochwalstwo. Istotnie «cześć oddawana obrazowi odwołuje do pierwszego wzoru» i «kto czci obraz, ten czci osobę, którą obraz przedstawia». Cześć oddawana świętym obrazom jest «pełną szacunku czcią», nie zaś uwielbieniem należnym jedynie samemu Bogu” (nr 2132).

Pewną, chociaż ułomną analogię do czci obrazów Boga, Maryi i świętych możemy znaleźć we współczesnych zdjęciach bliskich nam osób. Nikt z nas nie czci papieru, na którym jest wydrukowana podobizna tej osoby, ani nie ubóstwia telefonu komórkowego, w którego pamięci utrwalone jest dane zdjęcie. Treść obrazu czy zdjęcia ukierunkowuje na daną osobę, a nie na nośnik farby czy fotografii.

Tomasz z Akwinu zagadnienie obrazów w przestrzeni religijnej interpretował w następujący sposób: „Obrazom nie oddaje się czci religijnej ze względu na nie same jako na pewne rzeczy, ale dlatego że prowadzą nas ku Bogu, który stał się człowiekiem. Cześć więc obrazów jako obrazów nie zatrzymuje się na nich, ale zmierza ku Temu, kogo przedstawiają. Religijny więc kult obrazów Chrystusa nie różnicuje uwielbienia ani cnoty religijności”²³.

Analogiczne zjawisko zachodzi w eksponowaniu obrazów i rzeźb Maryi czy świętych. Często w domach zawieszane są na ścianach portrety lub zdjęcia osób bliskich. Nie umieszcza się ich na ścianach piwnic czy budynków gospodarczych, ale w najlepszym miejscu domu, gdyż zobowiązuje do tego miłość. Podobnie jest z obrazami Maryi. Eksponowane są w najlepszych miejscach świątyń, gdyż do tego przynagła miłość. Kto podejmuje nabożeństwo „pięciu pierwszych sobót

²⁰ Stąd nazwa „ikona”.

²¹ Zob. np. *List Barnaby*, XII,5-6, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010² (uzupełnione i poprawione) (Biblioteka Ojców Kościoła 10), s. 192.

²² Np. sobór w Nicei (787 r.).

²³ Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* II-II, q. 81,3, ad 3 (*Religijność*), tłum. F.W. Bednarski, London b.r.w. (Suma Teologiczna 19), s. 13.

miesiąca²⁴, wie dobrze, że wynagradza w nim także za „błuznierstwa tych, którzy urągają Matce Bożej w Jej świętych wizerunkach”.

Pozostaje jeszcze kwestia tytułów Maryi. Jest Ona określana jako Częstochowska, Fatimska, Piekarska, Kalwaryjska, Bogucka itd. Jakby wymieniano różne osoby, związane z tymi miejscami. Tymczasem jest to zjawisko znane w dziejach ludzkości. Tak tytułowano władców. Chociaż władzę nad danym państwem lub obszarem sprawował tylko jeden król lub książę, poszczególne regiony nazywały go swoim panem. I tak Władysław II Jagiełło był królem Polski i równocześnie posiadał tytuł najwyższego księcia Litwy (*supremus dux Lituaniae*), a mąż św. Kingi (Kunegundy) – Bolesław, był równocześnie tytułowany „książę Krakowa” oraz „książę Sandomierza”. Tego rodzaju określenia tych samych osób nie tylko wskazywały na zasięg ich władzy, ale i na bliskość wobec danego ludu oraz na relację z nim.

Maryja, chociaż przedstawiana w tylu, często różnych wizerunkach i obdarzana tyloma różnorodnymi tytułami, jest zawsze ta sama i taka sama – rozkochana w Bogu i zatroskana o człowieka. Pobożność maryjna jako zewnętrzny przejaw duchowości maryjnej jest uzewnętrznieniem relacji i uczuć do Matki Jezusa. Chociaż pobożności mogą zagrażać sakralizm, kwietyzm czy rutyna, to jednak może prowadzić i prowadzi do kontemplacji Boga, który wielkie rzeczy uczynił dla Maryi (zob. Łk 1,49) i wciąż czyni przez Maryję.

Jak Maryja

Pobożność maryjna nie może jednak ograniczać się wyłącznie do kultu religijnego i modlitw zanoszonych do Maryi. Jeśli pobożność nie kształtuje codziennego życia, wtedy staje się ona tylko obszarem zadań: koniecznością odmówienia różańca czy litanii, zaśpiewania *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP* oraz zaświecenia lampki przed obrazem Matki Bożej. Duchowość maryjna to również naśladowanie Maryi, przyjęcie postawy „jak Maryja”. Nowy Testament bardzo czytelnie podaje wskazówki, którymi powinna charakteryzować się ta postawa.

1. Opis zwiastowania Maryi (zob. Łk 1,26-38) zachęca do mówienia Bogu „tak”. Nie wszystko można zrozumieć i nie wszystko można wyjaśnić, pomimo postępu technicznego, cyfryzacji, posiadanego wykształcenia i życiowego doświadczenia. Boga warto pytać, rozeznawać własne życie, a przede wszystkim Jemu zaufać. On wie, co czyni.
2. Opis nawiedzenia Elżbiety przez Maryję (zob. Łk 1,39-45) zachęca do dobra, realnej i długotrwałej pomocy drugim. Podczas zwiastowania anioł nie kazał Maryi iść do Elżbiety, ale jedynie poinformował ją, że

²⁴ Zob. W. Jaroń, *Maryja objawia się w Fatimie. Jak wypełnić przesłanie fatimskie?*, Kraków 2017, s. 49-57.

jej krewna jest w stanie błogosławionym (zob. Łk 1,36). W nawiedzeniu Elżbiety istotny jest pewien szczegół: Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem (μετὰ σπουδῆς). Jest pośpiech grzeszny, wynikający z nerwo-wości, zaniedbania, ale i jest pośpiech święty, rodzący się z pragnienia wsparcia kogoś. Maryja wiedziała, że zmierza do swojej krewnej na trzy miesiące (zob. Łk 1,56)²⁵, nie musiała się tak śpieszyć, a jednak każdy dzień pomocy Elżbiecie był dla niej ważny. „Śpieszmy się kochać ludzi tak szybko odchodzą”²⁶ – przypomina ks. Jan Twardowski.

3. Hymn Maryi „Magnificat”²⁷ zachęca do wychwalania Boga (zob. Łk 1,46-55). Można skupić się na sobie i kręcić się wokół siebie, a można też widzieć Boga w swoim życiu i wielbić Go oraz dziękować Mu. Jednakże wielbienie Boga to nie tylko wdzięczność, to również ochrona nadziei – umocnienie przekonania, że Bóg jest przy człowieku, działa z człowiekiem, nawet jeśli w życiu człowieka nie wszystko jest proste i łatwe.
4. Opis spotkania Maryi i Jej rodziny z Symeonem (zob. Łk 2,25-35) zachęca do wiernego przeżywania powołania, pomimo życiowych trudów. Dar powołania nie pozbawia człowieka problemów, zmagañ i cierpień. W wytrwałej wierności nigdy nie zabraknie Bożego błogosławieństwa. Zanim Symeon wypowiedział prorocтво o mieczu, który przeniknie duszę Maryi, w pierw pobłogosławił małżonków (zob. Łk 2,34).
5. Opis poszukiwań przez Maryję i Józefa dwunastoletniego Jezusa (zob. Łk 2,41-50) zachęca do wytrwałego poszukiwania Boga. Może On bowiem na pewien czas „zniknąć” z oczu człowieka, „pozostać w świątyni”. Może człowiekowi odebrać poczucie swojej obecności (tzw. doświadczenie strapienia duchowego, ciemnej nocy wiary) lub też sam człowiek może Go gdzieś pozostawić. Trzeba szukać Go tam, gdzie się Go pozostawiło (w Biblii; w sakramentach; w codziennej, pogłębionej modlitwie; w prawym życiu). Dobrze też jest wtedy móc uchwycić się

²⁵ Nie ma zgodności co do kwestii, czy Maryja wróciła do domu przed czy po narodzinach Jana Chrzciciela. Istnieją opinie, że pozostała u Elżbiety nie tylko do porodu, ale i uczestniczyła (jako krewna – Łk 1,58) w uroczystości obrzezania dziecka i nadania mu imienia – por. J.B. Green, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids–Cambridge 1997 (The New International Commentary on the New Testament), s. 106. Mogła jednak wrócić do swego domu jeszcze przed narodzinami Jana. Ta interpretacja wiąże się ze wschodnim zwyczajem, według którego w domu, w którym rodziło się dziecko, nie powinno być kobiet, które jeszcze nie rodziły – por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Opracował Zespół pod red. M. Petera, M. Wolniewiczza, Poznań 1994³, t. IV, przyp. *ad locum* (Biblia Poznańska); F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1974 (Pismo Święte Nowego Testamentu III.3), s. 95.

²⁶ J. Twardowski, *Śpieszmy się*, w: tegoż, *Nadzieja, miłość, spisane pacierze. Wiersze wybrane*, oprac. A. Iwanowska, Białystok 2005, s. 160.

²⁷ Choć nie jesteśmy w stanie dokładnie zrekonstruować pełnego udziału Maryi w jego powstaniu, to jednak nie należy popadać w skrajność, odrzucając maryjne korzenie tej pieśni – zob. więcej H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991, s. 47-51.

pomocnej dłoni św. Józefa, która może symbolizować mądrego spowiednika, doświadczonego kierownika duchowego, wierzącego członka rodziny czy przyjaciela.

6. Opis życia w Maryi i Jej rodziny w nazaretańskim domu (zob. Łk 2,51-52) zachęca do przeżywania codzienności wraz z Bogiem. Maryja podejmuje wszystkie obowiązki codziennego życia, a pośród nich jest również człowiekiem kontemplacji – wiernie zachowuje i rozważa wszystkie wydarzenia, które w Jej życiu i w życiu Jej rodziny dokonuje Bóg. To Jej praktyka długoletnia. Było już tak w betlejemskiej grocie narodzenia Jezusa (zob. Łk 2,19). Aktywność rodzinna, zawodowa, społeczna nie jest przeszkodą w prowadzeniu głębokiego życia duchowego. Dobrze rozumiana duchowość będzie właściwie kształtowała dynamizm życia. Nie wielość zajęć jest trudnością, ale nieład pracy zarówno tej zewnętrznej, jak i wewnętrznej (nad sobą).
7. Opis pierwszego cudu Jezusa na weselu w Kanie Galilejskiej (zob. J 2,1-11) zachęca do umiejętności cieszenia się i świętowania wraz z innymi ludźmi, wrażliwości na ludzkie potrzeby oraz do ufnej modlitwy. Opis ten zachęca także, by zapraszać Maryję do swojego życia. Nawet jeśli człowiek nie powie Jej wszystkiego, Ona potrafi dostrzec braki i aktualne potrzeby. Wie też, Kogo prosić w tych sprawach i podpowiada, by uważnie słuchać Jezusa²⁸.
8. Opis wydarzeń pod krzyżem Jezusa (zob. J 19,25-27), kiedy to Jezus powierza Maryję Janowi, a Jana Maryi, zachęca, by nie załamywać się w trudnościach, przeciwnościach i cierpieniu. Maryja uczy człowieka, jak nie stracić wiary, gdy ją odbierają²⁹.
9. Opis pierwotnego Kościoła zaraz po Wniebowstąpieniu Jezusa (zob. Dz 1,12-14) zachęca do praktykowania wiary. Pośród zebranych na wspólnej modlitwie jest również Maryja (zob. Dz 1,14). Wiara potrzebuje zarówno indywidualnej kontemplacji, jak i liturgii całej wspólnoty Kościoła.

To wskazówki, zachęty, podpowiedzi. Jednakże bez głębokiej wiary, osobistego zaangażowania i ukierunkowania własnej woli, żeby we własnym życiu urzeczywistniać tego rodzaju aspekty życia Maryi, pobożność maryjna będzie tylko czczym i przemijającym uczuciem lub próżną łatwowiernością³⁰. Tymczasem powinna ona wypływać z duchowości karmionej pragnieniem naśladowania Maryi. Pragnienie to pozwala dostrzec w Κεχαριτωμένη wzór wiary, nadziei i miłości

²⁸ Por. L.M.G. de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tłum. J. Rybał, oprac. A. Boniecki, Warszawa 1997⁵, nr 150; J. Wilk, *Pytania z drogi życia*, Katowice 2011, s. 39.

²⁹ Por. *Ważne jak katechizm. Księdza Twardowskiego myśli o życzeniach Pana Jezusa*, teksty wybrała, ułożyła i oprac. A. Iwanowska, Kraków 2011², s. 205.

³⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964), nr 67.

oraz wzór dobra, który z bojaźnią możemy naśladować³¹. Ona niegdyś „przyczyniła się do ucłowieczenia Boga, teraz przyczynia się do przebóstwienia ludzi”³².

Podsumowanie

Wszystko w życiu Maryi, począwszy od Jej niepokalanego poczęcia, było związane z Chrystusem i ukierunkowane na Chrystusa. Podobnie jest z duchowością naśladowania Maryi, która jest zawsze teo- i chrystocentryczna. W Niej najdoskonalej wypełniają się słowa Jezusa: „kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten jest Mi bratem, siostrą i matką” (Mt 12,50 par.). Człowiek wiary w Boga znajduje w Maryi, oprócz całej teologicznej treści opisującej Jej życie, także konkretne wskazówki do naśladowania. Wymieniliśmy ich dziewięć. W swojej treści nie są one ani archaiczne, ani prozaiczne czy wygórowane. Są normalne i realne dla współczesnego człowieka, wręcz proste w swojej realizacji. Jednakże „proste” nie zawsze oznacza „łatwe”. Czasem wielkie problemy i dramaty człowieka znajdują swój początek w zaniedbywaniu spraw prostych i oczywistych.

Dlaczego dzisiaj powraca się do Maryi? Dlaczego pojawia się pragnienie, aby duchowość maryjna kształtowała pobożność, a ta oddziaływała na jakość życia współczesnego człowieka? Prawdopodobnie dlatego, że człowiek wiary instynktownie wyczuwa, że „Bóg jest z Nią” (zob. Łk 1,28), a Ona jest z Nim. Nikt z ludzi nie otrzymał łaski bycia bliżej Boga niż Ona. Stąd to ludzkie pragnienie, by pomagała nam być blisko Boga, być z Nim.

Bibliografia

- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* (2010).
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, oprac. B. Fischer, I. Gribomont, H.F.G. Sparks, W. Thiele i in., Stuttgart 1994⁴.
- Bosak P.C., *Leksykon wszystkich miejsc biblijnych*, Kraków 2016.
- Conzelmann H., χαριτώ, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. G. Friedrich, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1973, t. 9, s. 363-366.
- Descouvemont P., *Przewodnik po trudnościach wiary katolickiej*, przekł. i oprac. T. Jania, Kraków 1998.
- Drożdż A., *Kapłan wierny Bogu i ludziom pilnie poszukiwany. Rekolekcje dla kapłanów. Brenna, 12-16 października 2009*, Katowice 2010.
- Drożdż A., Koterla A., *Maryjne rozważania majowe*, Nowy Sącz 2016.

³¹ A. Drożdż, A. Koterla, *Maryjne rozważania majowe*, Nowy Sącz 2016, s. 120: „Każdy człowiek jest istotą obdarowaną, ale równocześnie każdy może obdarzać innych dobrem”.

³² P. Descouvemont, *Przewodnik po trudnościach wiary katolickiej*, tłum. i oprac. T. Jania, Kraków 1998, s. 683.

- Green J.B., *The Gospel of Luke*, Grand Rapids–Cambridge 1997 (The New International Commentary on the New Testament).
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań–Warszawa 1974 (Pismo Święte Nowego Testamentu III.3).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (1987).
- Jaroń W., *Maryja objawia się w Fatimie. Jak wypełnić przesłanie fatimskie?*, Kraków 2017.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992⁴.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kozyra J., *Maryja – pełna łaski (kecharitōmenē) i błogosławiona (eulogēmenē)*, w: *Rocznice, które... wspominają, uobecniają i zapowiadają. XIV Piekarskie sympozjum naukowe*, red. J. Kozyra, M. Łuczak, Katowice–Piekary Śl. 2005, s. 182-192.
- L.M.G. de Montfort, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, tłum. J. Rybałt, oprac. A. Boniecki, Warszawa 1997⁵.
- Langkammer H., *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wielkopolski 1991.
- List Barnaby*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, kom. i oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010² (uzupełnione i poprawione) (Biblioteka Ojców Kościoła 10), s. 179-204.
- Napiórkowski S., *Maryja w duchowości*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. nac. E. Ziemann, Lublin 2008, t. 12, kol. 27-33.
- Novum Testamentum Graece*, oprac. E. Nestle, E. Nestle, B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 2012²⁸.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1994.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, red. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, T. Hergesel, R. Rubinkiewicz, Poznań 2003⁵ (na nowo opracowane i poprawione) (Biblia Tysiąclecia).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*. Opracował Zespół pod red. M. Petera, M. Wolniewicza, Poznań 1994³, t. 4 (Biblia Poznańska).
- Pius IX, Bulla *Ineffabilis Deus* (1854).
- Pius X, Encyklika *Ad Illum Laetissimum* (1904).
- Piowar A., *Greka Nowego Testamentu. Gramatyka*, Kielce 2010 (Biblioteka „Verbum Vitae” 1).
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1995² (Prymasowska Seria Biblijna 3).
- Ratzinger J., *Córa Syjonu. Maryja w refleksji Kościoła*, tłum. B. Widła, Warszawa 1997 (Biblioteka Maryjna. Służebnica Pańska 4).
- Rybicki A., *Maryjna duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 493-496.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- Szamocki G., *Greka Nowego Testamentu*, Pelplin 2005².

- Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* II-II, q. 81-100 (*Religijność*), tłum. F.W. Bednarski, London b.r.w. (Suma Teologiczna 19).
- Twardowski J., *Śpieszmy się*, w: tegoż, *Nadzieja, miłość, spisane pacierze. Wiersze wybrane*, oprac. A. Iwanowska, Białystok 2005.
- Ważne jak katechizm. Księdza Twardowskiego myśli o życzeniach Pana Jezusa*, teksty wybrała, ułożyła i oprac. A. Iwanowska, Kraków 2011².
- Wilk J., *Pytania z drogi życia*, wstęp A. Herman, Katowice 2011.
- Ziółkowski Z., *Biblijny komentarz do Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, przedm. M. Gołębiewski, Warszawa 2009.

O Maryi, do Maryi, jak Maryja – duchowość maryjna dzisiaj Streszczenie

W duchowości chrześcijańskiej istotny aspekt stanowi duchowość maryjna, która kształtuje nie tylko pobożność, ale i styl życia człowieka. Duchowość ta jest bogata i wieloaspektowa, dlatego w niniejszym artykule przedstawiono jeden z jej aspektów – „duchowość naśladowania”. Pierwszym jej krokiem jest poznanie osoby, którą pragnie się naśladować, stąd w pierwszej części publikacji odniesiono się do Maryi ukazanej na kartach Nowego Testamentu oraz w nauczaniu Kościoła („o Maryi”). Ze względu na bogactwo tej treści przedstawiono Maryję przede wszystkim w aspekcie Jej bycia „łaski pełną” (Łk 1,28). Następnie wskazano na pobożność maryjną („do Maryi”), ze szczególnym uwzględnieniem kwestii obrazów i rzeźb przedstawiających Matkę Jezusa. Ostatnia część artykułu („jak Maryja”) proponuje przykładowe formy „duchowości naśladowania” Maryi, aktualne również w obecnych czasach.

About Holy Mary, to Holy Mary, like Holy Mary – Marian spirituality of today Summary

In Christian spirituality the most crucial aspect is Marian spirituality that forms not only piety but also style of human's life. This spirituality is rich and multifaceted, therefore in this article is shown one of its aspects – ‘the spirituality of imitating’. The first step is to know a person, who one wants to imitate, that is why in first part of the publication is presented Holy Mary in the New Testament and in the Church Teaching (‘about Holy Mary’). Considering richness of this plot Holy Mary, in the first place, is shown in the aspect of her being ‘full of grace’ (Luke 1:28). Next is pointed Marian piety (‘To Holy Mary’), taking pictures and sculptures presenting Holy Mary into consideration. The last part of the article (‘like Holy Mary’) shows exemplary forms of ‘the spirituality of imitating’ Holy Mary in present times.

Słowa kluczowe: Maryja, duchowość maryjna, duchowość naśladowania, pobożność
Keywords: Mary, Marian spirituality, the spirituality of imitating, piety

II

CZŁOWIEK CZŁOWIEKOWI

CZŁOWIEK CZŁOWIEKOWI. WPROWADZENIE¹

Moralność jest tworzona i rozwijana w świecie ludzkim. Obejmuje ona całą rzeczywistość ludzkich odniesień do Boga, do innych ludzi i do świata rzeczy. Obecnie zatrzymujemy się nad najważniejszymi wartościami i obowiązkami skupionymi wokół prawdy o potrzebie „miłości bliźniego” i tym, co składa się na bezpośrednie relacje międzyludzkie. W szczególności mamy tutaj na myśli rzeczywistość rodzinną, kwestie życia ludzkiego i tego, co składa się na potrzebę jego optymalnego rozwoju.

Już na samym początku należy podkreślić prawdę, że rodzina nie jest czymś dodanym do życia ani do człowieczeństwa. Rodzina wynika z głębi natury ludzkiej i sama jest określoną postacią życia ludzkiego. Jest podstawowym środowiskiem jego całościowego rozwoju. Jest jego pełną syntezą i zarazem właściwym miejscem objawienia się życia ludzkiego jako takiego. Istnieje bowiem głęboka relacja między rodziną i życiem, tak dalece, że służba życiu stanowi istotę powołania rodziny i tym samym jest właściwym sposobem autorealizacji rodziny. Pojęcie służby znajduje się zatem stanowczo ponad płaszczyznę jakiegokolwiek funkcjonalizmu czy instrumentalizmu².

Nikt nie kwestionuje faktu, że rodzina stanowi podstawowe środowisko rozwoju moralnego człowieka. Rodzina bowiem z samego zamierzenia Bożego jest szczególną wspólnotą osób, wyrażającą – choć często słabe, to jednak realne – podobieństwo do najwyższego Misterium Jedności Osób w Trójcy Przenajświętszej. To podobieństwo jest o tyle prawdziwe, że wokół niego budują się sakramentalne powinności małżeńskie i rodzicielski dar przekazywania życia oraz uczestnictwa w wypełnianiu zamierzeń Boga Stwórcy i Zbawcy wobec człowieka³.

Z faktu stworzenia i powołania człowieka (stworzonego na obraz i podobieństwo Boże) wynika obowiązek służby Bogu i człowiekowi w rodzinie i poza nią. Służba ta nie jest niczym innym, jak „odnajdywaniem siebie samego i zarazem wartości drugiego człowieka w darze”. Osoba ludzka bowiem czerpie swoją tożsamość i swoje obowiązki moralne z wezwania do uczestnictwa w darze i posłannictwie wynikającym najpierw z ludzkiej godności, a następnie z uczestnictwa w darze i posłannictwie Chrystusa. W posłannictwie tym każdy dar Boga domaga się tego, by odpowiadać na niego miłością na miarę Chrystusa ogłaszającego

¹ Wprowadzenie jest przedrukiem z książki: *Człowiek człowiekowi. Teologia moralna szczegółowa. Część II*, Tarnów 2000, s. 11-14.

² J. Bajda, *Rodzina w służbie życiu*, Tarnów 1997, s. 12.

³ Zob. szerzej: tenże, *Odnaleźć siebie w darze*, „Ethos” 15/16 (1997), s. 83n.

przykazanie miłości bliźniego. Postawa Maryi jest ze względu na swą doskonałość moralną powszechnym wzorem chrześcijańskiej postawy wobec bliźnich.

Człowiek, rodzina, małżonkowie, ludzie pełniący misję w społeczeństwie – nie służą człowiekowi ani jakiejś „sprawie” rozumianej ogólnie. Jest to przede wszystkim służba Bogu, rozumiana tak, że dokonuje się w niej wymiana osobowych darów. Bóg czyni ludzi (małżonków, dzieci, nauczycieli, lekarzy, rolników itp.) jakby swoimi „szafarzami” i z tego tytułu wymaga od nich szczególnej wierności i oddania się innym ludziom. Wszystkich obowiązuje pełne otwarcie się osobowe, odpowiedź dawana całym swoim życiem, całą duszą, całym sercem i całym ciałem. Jest to bowiem otwarcie się Miłości obdarowującej i przygarniającej. Odpowiedź ta u chrześcijanina wychodzi poza sferę czysto humanistyczną i kształtuje się w oparciu o wiarę, przyjmując przede wszystkim kształt posłuszeństwa w wierze i spełnienia swego życiowego powołania. To posłuszeństwo, kształtowane w duchu wiary, polega na zjednoczeniu się z Chrystusowym „tak” i dlatego może być związane z wyznacznikami moralności chrześcijańskiej, różniącej się od moralności innego rodzaju⁴.

Mówiąc o relacjach międzyludzkich, należy wychodzić najpierw od faktu podstawowego, czyli od życia jako takiego. We wszystkich relacjach musimy uwzględnić podmiotowy wymiar każdej osoby, obecny zarówno na poziomie istnienia indywidualnego, jak i wspólnotowego. W osobie ludzkiej życie zawiera całą głębię bytu: zarówno aktu istnienia, mocą którego osoba po prostu jest, istnieje w całej swojej prawdzie, jak również cały obszar stworzonego istnienia, zwanego środowiskiem czy „światem etyki planetarnej”. Poprzez istnienie dane i przyjęte jako dar Stwórcy osoba odnajduje siebie jako podmiot powołany do miłości (do sprawiedliwości, do męstwa, do poświęcenia itp.), a więc do bycia darem⁵. Życie osoby może być prawdziwie zrozumiane i spełnione jedynie przez Miłość, przez którą Bóg staje się obecny w centrum życia osoby i w centrum jej relacji do świata i innych osób⁶.

Stworzenie i zbawienie człowieka przez Boga sprawiają, że nie można zrozumieć życia ludzkiego, abstrahując od podmiotowości osoby, a także nie można pojąć osoby, nie biorąc pod uwagę jej szczególnej spójni, jaka istnieje między życiem i miłością. Życie jest tworzywem miłości, a miłość jest prawdą życia zarówno w wymiarach indywidualnych, jak i społecznych. Te rzeczywistości nawzajem się oświetlają i dopełniają swój sens. Każda z nich, odcięta od drugiej, przekreśla siebie i skazuje na zafałszowanie i błędy życiowe. Ma to szczególne znaczenie dla zrozumienia sensu powołania małżeńskiego, w którym synteza

⁴ Por. szerzej: S. Olejnik, *Wezwanie – dar – odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1-6, Warszawa 1988.

⁵ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), nr 24.

⁶ J. Bajda, *Odnaleźć siebie w darze...*, s. 89n.

(charyzmatyczno-etyczna) miłości i życia uzyskuje szczególną pełnię i wyrazistość swych znaczeń.

To samo dotyczy bioetyki⁷. Życie ludzkie pojawia się w złożonym kontekście duchowo-materialnym, przy czym jego wewnętrzna logika i dynamika pochodzą z ducha, mają naturę duchową. Duch organizuje moralność, porządkując rozumnie całą rzeczywistość materialną, „wciela się”, wypowiada się i uobecnia przez materię, którą czyni swoim „tworzywem”, składnikiem swojego podmiotu. Szczególną postacią tego samoobjawienia się ducha poprzez materię jest właśnie życie ludzkie. Świat, czasoprzestrzeń, wszystkie jego prawa fizyczne, kulturowe, stanowią podłoże, na którym zakwita życie jako rzeczywistość niemająca żadnego odpowiednika w świecie fizycznym. Świat jest przestrzenią objawienia się życia, jego rozwoju, jego historii, jego dojrzewania do pełni i wielorakiego owocowania. Ludzkość żyje w ramach tego świata, lecz nie jest tworem, produktem tylko tego świata. Jest bowiem życiem danym od Boga i powołanym do objawienia Boga w przestrzeni tego świata.

Tym samym – dla poszczególnych osób i całej ludzkości – świat stanowi przestrzeń spotkania na gruncie życia, życia jako doświadczenia, jako daru, jako historii. Z tego powodu jest też przestrzenią współdziałania dla służby życiu, dla obrony życia, dla jego rozwoju ku antropologicznej pełni. Spotkanie wyzwolone przez wspólne usytuowanie w historii – i dramacie życia – jest źródłem procesów moralnych, zmierzających do budowania tego, co nazywamy społecznością, „kulturą życia”, w przeciwieństwie do „cywilizacji śmierci”. Wartość moralna i humanistyczna całego tego procesu organizowania świata jako domu – *oikon* – ludzkości zależy ściśle od relacji ludzi do Boga, do życia, zależy od afirmacji życia jako wartości osobowej, niepowtarzalnej, nietykalnej i będącej podmiotem wielorakiego obdarowania. Ze sposobów tego obdarowania wywodzą się również obowiązki moralnej odpowiedzi na te dary osobowe. Jest to też płaszczyzna, na której rozwijają się rozliczne relacje „człowiek – człowiek”.

⁷ Szerzej na ten temat w specjalnym zeszycie „Ethos” pt. *Wokół problemów bioetyki*, 25/26 (1994); zob. J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999.

Ks. Maciej Basiuk
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

PRAWO LAMEKA – EFEKT LĘKU CZY PRZEWROTNOŚCI?

Życie w społeczeństwie domaga się pewnych regulacji, ułatwiających i porządkujących relacje panujące pomiędzy jego członkami. Dane dostarczane przez archeologię w odniesieniu do dawnych cywilizacji, a także badania prowadzone wśród prymitywnych ludów potwierdzają, że w każdym czasie i na każdym stopniu rozwoju cywilizacyjnego były przestrzegane mniej lub bardziej sformalizowane przepisy prawne. Część z nich wypływała z prawa naturalnego, ale zawsze towarzyszyły im również normy ustanawiane przez ludzi. Historia uczy nas, że czasami były one owocem kompromisu wypracowanego przez przedstawicieli społeczeństwa, jak to miało miejsce w przypadku „Prawa dwunastu tablic”¹. Kiedy indziej władca cieszący się nieograniczoną władzą ustanawiał prawa dla swoich poddanych, czego przykładem może być kodeks Hammurabiego². Obok przepisów pochodzących z prawa naturalnego i tych ustanowionych przez ludzi możemy spotkać również prawa mające charakter nadprzyrodzony, objawione ludziom w formie wizji lub przekazane przez święte księgi. Na kartach Biblii odnajdujemy wiele tego typu nakazów, ponieważ Bóg stopniowo uczy ludzi, jak powinni postępować. W tym kontekście dla Izraela ogromne znaczenie miało prawo pochodzące od Boga, a przekazane przez Mojżesza. Na kartach Nowego Testamentu zostało ono przez Jezusa na nowo zinterpretowane i przekazane wierzącym do praktykowania.

Jednak obok prawa mającego charakter nadprzyrodzony znajdziemy w Piśmie Świętym również przepisy prawne pochodzące od ludzi, czego przykładem jest m.in. tzw. prawo Lameka, któremu w tym opracowaniu chcemy przyjrzeć się w sposób szczególny. Przedmiotem prowadzonych analiz będzie nie tylko jego treść, ale również poszukiwanie przesłanek, które mogły leżeć u podstaw jego sformułowania. Ciekawą pozostaje również kwestia jego stosowności. W celu odpowiedzi na postawione pytania rozpoczniemy od scharakteryzowania, kim

¹ Powstało ono w V w. przed Chrystusem jako owoc pracy komisji złożonej z dziesięciu mężów i obowiązywało w Rzymie w czasach republiki – zob. J. Zabłocki, M. Zabłocka, *Ustawa XII tablic. Tekst – tłumaczenie – objaśnienia*, Warszawa 2000, s. 5.

² Omówienie i przekład prawa Hammurabiego można znaleźć w: J. Klima, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957.

był Lamek i jak jego pochodzenie mogło wpłynąć na jego sposób życia. Następnie analizie zostanie poddana treść utworzonego przez niego prawa, aby na końcu spróbować dotrzeć do motywacji, jaka mogła stać u podstaw jego formułowania.

Środowisko życia Lameka

Lamek, syn Metuszaela, jest przedstawicielem siódmej generacji w dziejach ludzkości i jemu w genealogii Kaina autor Księgi Rodzaju poświęca najwięcej miejsca (zob. Rdz 4,18d-24). Pojawiające się w tym kontekście odniesienie do liczby siedem może być zabiegiem celowym redaktora księgi, ponieważ w historii Lameka będzie się ona przewijała wiele razy³. Mogłoby to oznaczać, że ludzkość osiągnęła pewien punkt kulminacyjny, tym bardziej że nasz bohater pojawia się wśród potomków pochodzących od pierwotnego syna pierwszego człowieka, a więc tej linii, w której w sposób naturalny było przekazywane dziedziczenie. W tym przypadku jednak byłoby to „dziedziczenie” grzechu i pogłębianie oddalenia od Boga. David A. Dorsey pokazuje to w sekwencji: grzech Adama i Ewy, gorszy grzech Kaina i jeszcze gorszy grzech Lameka⁴. W proponowanej przez niego strukturze koncentrycznej, obejmującej tekst Księgi Rodzaju do początku historii Noego, część poświęcona grzesznym potomkom Kaina zajmuje centralne miejsce, co ma sygnalizować jej kluczowe znaczenie dla zrozumienia tej sekcji⁵.

Na celowość ukazania Lameka jako siódmej generacji ludzkości może wskazywać również fakt, że równoległa dla niej genealogia potomków Adama, wymieniająca Seta, a nie Kaina jako następcę pierwszego człowieka, składa się z większej liczby pokoleń, a można zakładać, że doprowadzają one ludzkość do tego samego momentu, czyli sytuacji przed potopem (zob. Rdz 5,1-32). Dodatkowo zamykający tę genealogię Noe ukazany jest w niej jako przedstawiciel dziesiątej generacji ludzkości, a z kolei przedstawiciel siódmej generacji w tym wykazie,

³ Geula Twersky wskazuje wszystkie pojawiające się siódemki lub wielokrotności tej liczby w narracji poświęconej Lamekowi – zob. G. Twersky, *Lamech's Song and the Cain Genealogy*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 31,2 (2017), s. 277.

⁴ D.A. Dorsey, *The literary structure of the Old Testament. A commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids 1999, s. 49.

⁵ „a. Boże dzieło stworzenia świata i człowieka (1,1-2,3)

b. Adam i Ewa, pierwsi ludzie, ich grzech i Boże oświadczenie dotyczące długości ich życia (2,4-3,24)

c. narodziny pierwszego syna Adama, zabójstwo Kaina dokonane na Ablu (4,1-16)

d. grzeszne potomstwo Kaina (4,17-24)

e. narodziny Seta, syna Adama (zastępstwo za zamordowanego Abła: 4,25), i genealogia od Adama do Noego (5,1-32)

f. małżeństwa synów Boga z córkami ludzkimi; Boże oświadczenie dotyczące długości ich życia (?) (6,1-4)

g. Boża decyzja o zniszczeniu świata i ludzi (6,5-8)” – tamże, s. 51.

czyli Henoch, jest zupełnym przeciwieństwem Lameka, ponieważ jest o nim powiedziane, że żył w przyjaźni z Bogiem i dlatego został przez Niego zabrany (zob. Rdz 5,24). Pojawiające się tu liczby siedem i dziesięć symbolicznie oznaczają pewną zamkniętą całość tym bardziej, że w obu przypadkach, zarówno w odniesieniu do Lameka, jak i Noego, wskazane jest jeszcze potomstwo tych postaci, a więc odpowiednio siódme i dziesiąte pokolenie potomków Adama⁶.

Ukazanie rozszerzania się grzechu w postawie Lameka odbywa się w kontekście relacji małżeńskiej. Jako pierwszy mężczyzna bierze dwie kobiety jednocześnie za żony (zob. Rdz 4,19), przez co wyraźnie odrzuca Boży zamysł dotyczący małżeństwa (zob. Rdz 2,24)⁷. Ich imiona, Ada i Silla, mają według komentatorów wskazywać na ich atrakcyjność, co miało sprawić, że Lamek nie mógł oprzeć się pragnieniu posiadania ich obu. Umberto Cassuto dowodzi, że imię pierwszej ma znaczenie: „ozdoba, ornament”. Większy problem stanowi imię drugiej żony, które według tego komentatora może pochodzić od rzeczownika oznaczającego „cień”, ale istnieje też możliwość, że zawarta jest w nim idea dźwięczności kobiecego głosu, co stanowiłoby odniesienie do ideału piękna kobiecego ukazanego w Pieśni nad pieśniami: „ukaż mi swą twarz, daj mi usłyszeć swój głos! Bo słodki jest głos twój i twarz pełna wdzięku” (2,14)⁸. W taki sposób miałyby być poruszone zmysły wzroku i słuchu przez atrakcyjność tych kobiet. Natomiast Janusz Lemański wskazuje, że według komentatorów opowiadających się za pochodzeniem imienia Silla od słowa „cień”, zestawienie imion obu żon Lameka może oznaczać dwie strony ludzkiej natury lub dwa aspekty życia małżeńskiego⁹.

Co prawda poligamiczne małżeństwo Lameka nie spotyka się z jakąś bezpośrednią formą krytyki w tekście biblijnym, jednak John D. Currid, komentując jego zaistnienie, zamieszcza bardzo radykalne stwierdzenie: „Praktykowanie poligamii jest życiem dla pożądlivości oczu i pożądlivości ciała”¹⁰. Natomiast według Stanisława Łacha postawa Lameka jest efektem „zdziczenia obyczajów”¹¹. A Victor P. Hamilton zauważa, że tak samo jest w przypadku innych małżeństw poligamicznych w Starym Testamencie (np. w odniesieniu do Abrahama czy Jakuba), ale w prawie każdym przypadku taka rodzina cierpi w wyniku wewnętrznych tarć¹².

Dla kompletności obrazu sytuacji rodzinnej Lameka należy również podkreślić pojawiający się w niej aspekt pozytywny, który związany jest z jego potomstwem. Już sam fakt licznego potomstwa zawsze jest przejawem Bożego

⁶ S. Lach, *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962, s. 235.

⁷ B.K. Waltke, *Genesis. A Commentary*, Grand Rapids 2001, s. 100.

⁸ U. Cassuto, *A commentary on the Book of Genesis. Part 1. From Adam to Noah*, Jerusalem 1998, s. 234.

⁹ J. Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013, s. 302.

¹⁰ J.D. Currid, *A Study Commentary on Genesis. Volume 1: Genesis 1:1-25:18*, Grand Rapids 2015, s. 154.

¹¹ S. Lach, *Księga Rodzaju*, s. 236.

¹² V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1–17*, Grand Rapids 1990, s. 235.

błogosławieństwa, a Lamek ma czworo dzieci: trzech synów i jedną córkę (po dwoje z każdej żony). Od pierwszej żony, Ady, pochodzą Jabal i Jubal, którzy są odpowiednio ukazani jako protoplaści mieszkających pod namiotami i pasterzy (zob. Rdz 4,20) oraz grających na cytrze i flecie (zob. Rdz 4,21). Natomiast syn pochodzący od Silli, Kubal-Kain jest kowalem, który wyrabia wszelkie narzędzia z brązu i żelaza (zob. Rdz 4,22). W odniesieniu do córki Lameka i Silli, czyli Naamy, nie zostało określone, czym się zajmowała. Komentatorzy są zgodni, że nie można traktować dzieci Lameka jako tych, którzy są „wynalazcami” przypisywanych im umiejętności. Bardziej należy traktować ich jako specjalistów w danej dziedzinie. Natomiast sam zabieg nazwania tych umiejętności ma wskazywać na rozwój przedpotopowej ludzkości, dokonujący się dzięki jej pomysłowości¹³. Jednak sam rozwój cywilizacyjny nie jest w stanie dać szczęścia człowiekowi, jeśli nie towarzyszy mu właściwa postawa moralna.

Prawo Lameka

O moralności synów Lameka nie jesteśmy w stanie nic stwierdzić. Natomiast w odniesieniu do ich ojca już zostało ukazane przekroczenie zamysłu Bożego przez małżeństwo z dwiema kobietami. Jednak wydaje się, że bardziej kluczowe dla oceny jego postawy moralnej są jego własne słowa przytoczone w Rdz 4,23-24, określone jako przechwałki¹⁴, pieśń groźby¹⁵, pieśń mieczy¹⁶ czy po prostu pieśń¹⁷.

Wypowiedź Lameka ma formę utworu poetyckiego, który jest misternie zbudowany na trzech parach paralelizmów synonimicznych:

A – „Słuchajcie, co wam powiem, żony Lameka.” (Rdz 4,23a);

A’ – „Nastawcie ucha na moje słowa.” (Rdz 4,23b);

B – „Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani,” (Rdz 4,23c);

B’ – „i dziecko – jeśli mi zrobi siniec!” (Rdz 4,23d);

C – „Jeżeli Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie,” (Rdz 4,24a);

C’ – „to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!” (Rdz 4,24b).

Pierwszy paralelizm, oparty na parze wyrazów „słuchać” i „nadstawić uszu”, jest typowym stwierdzeniem wprowadzającym utwór poetycki lub modlitwę,

¹³ C. Westermann, *Genesis 1–11*, Minneapolis 1994, s. 333; J. Lemański, *Kainici i Setyci (Rdz 4,17-26) – pytanie o kierunek rozwoju cywilizacji*, „Studia Koszalińsko-Kołołbrzeskie” 16 (2011), s. 104.

¹⁴ P.J. Kissling, *Genesis*, Joplin 2004, t. 1, s. 234; G.W. Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids 1983, s. 67.

¹⁵ S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 238.

¹⁶ J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1951, s. 120; H. Gunkel, *Genesis*, Macon 1997, s. 52; E.A. Speiser, *Genesis*, New Haven 2008, s. 37.

¹⁷ C. Westermann, *Genesis 1–11*, s. 334; G. von Rad, *Genesis. A Commentary*, Philadelphia 1973, s. 111; U. Cassuto, *A commentary on the Book of Genesis...*, s. 239; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis...*, s. 240; G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, Dallas 1987, s. 114.

zachęcającym do skoncentrowania się na słowach mówcy. Cassuto wprost przytacza wiele tekstów biblijnych zawierających to właśnie zestawienie¹⁸. W przypadku analizowanego tekstu wezwanie skierowane jest do żon Lameka, które mogą być traktowane również jako ewentualni przyszli świadkowie ogłoszonego prawa.

Samo prawo składa się z dwóch członów. Pierwszy reguluje sytuacje, w których Lameka spotkałaby lub miałyby spotkać krzywda ze strony człowieka dorosłego albo dziecka (zob. Rdz 4,23cd). W drugim zawarty jest przepis chroniący Lameka, wręcz zapewniający mu bezkarność (zob. Rdz 4,24). Pojawiający się w pierwszym członie czasownik „zabić” jest użyty w formie perfectum, która zazwyczaj oddawana jest w językach nowożytnych przez czas przeszły dokonany. Nie jest to jednak jedyny możliwy sposób tłumaczenia, ponieważ w wielu miejscach taka forma czasownika używana jest dla podkreślenia pewności zaistnienia konkretnego wydarzenia w przyszłości. W przypadku analizowanego tekstu wielu komentatorów skłania się ku tłumaczeniu tego zwrotu jako opisującego jakieś wydarzenie, które miało miejsce wcześniej¹⁹. Jednak są też tacy, którzy widzą w nim zapowiedź/ostrzeżenie/groźbę skierowane do ewentualnych przyszłych agresorów²⁰. W tym kontekście warto również spojrzeć na polską praktykę translatorską, która w przekładach katolickich głównie skłania się ku tej drugiej możliwości²¹. W tym duchu ten zwrot został przetłumaczony również w najnowszej Biblii Ekumenicznej²². Jednak niezależnie, czy mamy w tym miejscu do czynienia

¹⁸ G.J. Wenham, *Genesis 1–15*, s. 239–240.

¹⁹ H. Gunkel, *Genesis*, s. 53; U. Cassuto, *A commentary on the Book of Genesis...*, s. 240–241; R.R. Reno, *Genesis*, Grand Rapids 2010, s. 109; J.D. Currid, *A Study Commentary on Genesis...*, s. 156.

²⁰ C. Westermann, *Genesis 1–11*, s. 335; V.P. Hamilton, *The Book of Genesis...*, s. 241.

²¹ W formie odnoszącej się do przyszłości tłumaczą ten tekst: Biblia Tysiąclecia („Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec!”); Biblia Warszawsko-Praska („Gotów byłbym zabić człowieka dorosłego, gdyby mnie zranił, a nawet dziecko, gdyby nabiło mi sińca!”); Biblia Lubelska („Zabiję męża za zranienie mię oraz młodzieńca za pobicie mnie”); Biblia Paulistów („Zabiję mężczyznę za ranę, a dziecko za siniec”); Biblia Pierwszego Kościoła („Zabiłbym męża za zadanie mi rany i młodzieńca za zrobiony mi siniec”). Formy odnoszącej się do przeszłości używają: Biblia Wujka („że cię zabił męża na ranę moją, i młodzieniaszka na siniec mój”) i Biblia Poznańska („Zabiłem ja męża – za zranienie mnie, A dziecko – za siniec!”).

W przekładach niekatolickich częściej używana jest forma odnosząca się do przeszłości: Hebrajska Tora (rabin Seacha Pecaric) („bo zabiłem mężczyznę raniąc [go] i chłopca siniącąc [go]”); Pięcioksiąg Mojżesza (J. Mieses) („Zaprawdę! męża zabijam za ranę moją, chłopca za mój siniec”); Przekład Izaaka Cyłkowa („Oto męża zabiłem za ranę moją, a młodzieńca za siniec mój”); Nowa Biblia Gdańska („Oto zabiłem mężów za moją ranę, a za mój siniec młodzieńców”); Współczesniona Biblia Gdańska („zabiłem mężczyznę za zranienie mnie i młodzieńca za siniec”); Przekład Nowego Świata („Mężczyznę zabiłem za zranienie mnie, młodzieńca za zadanie mi ciosu”); Biblia Ewangeliczna (EIB) („Tak, zabiłem mężczyznę, ponieważ mnie zranił, chłopca natomiast, ponieważ mnie uderzył”). Jedynie dwa przekłady niekatolickie używają formy odnoszącej się do przyszłości: Biblia Gdańska („zabiłbym ja męża za zranienie moje, i młodzieńca za siność moje”) oraz Biblia Warszawska [brytyjka] („Męża gotów jestem zabić, jeśli mnie zrani, a chłopca, jeśli mi zrobi siniec”).

²² „Zabiję każdego, kto mnie zrani, i dziecko, które zrobi mi siniec”.

z chwaleniem się dokonanym zabójstwem, czy zapowiedź jego popełnienia, to prawo, które formułuje Lamek, jest okrutne i bezwzględne.

Przewrotność lub zdeprawowanie podstawą prawa Lameka

Komentatorzy przyjmujący dokonanie wcześniej jakiegoś zabójstwa, nieopisanego w Biblii, jako podstawy do wygłoszenia tej przechwałki, wskazują na zdeprawowanie Lameka. W przeciwieństwie do swojego przodka, którego później przywołuje, przechwala się dokonanym czynem. Z opowiadania o Kainie nie wynika wprawdzie żadna przesłanka wskazująca na poczucie winy po zabójstwie Abla, jednak na pewno Kain nie chwali się dokonaną zbrodnią, a nawet stara się uniknąć tego tematu w rozmowie z Bogiem (zob. Rdz 4,9). Zachowanie Lameka byłoby zatem potwierdzeniem tezy o wzroście zła w świecie, o coraz większym upadku moralnym ludzkości. Natomiast u podstaw podjętych przez niego działań mogłoby leżeć mocno rozbudowane poczucie własnej wartości, stawianie siebie ponad innych. W takim wypadku krzywda wyrządzona Lamekowi, jego zdaniem, powinna być traktowana ze szczególną surowością. Ciekawą kwestią jest, że takiej motywacji możemy również doszukać się, jeżeli przyjmiemy, że prawo Lameka odnosi się do ewentualnych wydarzeń z przyszłości. Byłaby to zatem prewencyjna zapowiedź, ostrzeżenie bazujące na poczuciu wyższości względem innych. O takiej motywacji może świadczyć również drugi człon prawa Lameka (Rdz 4,24), jeśli potraktujemy go jako zapowiedź maksymalnej zemsty wobec osoby, która jednak skrzywdziłaby Lameka pomimo ostrzeżenia²³.

Prawo Lameka jako konsekwencja lęku

Odwołanie się Lameka do ochrony, jaką zapewnił Bóg jego przodkowi Kainowi (zob. Rdz 4,15), może wskazywać na inną formę motywacji, leżącą u podstaw zaistnienia tego prawa. Kain otrzymuje znamię mające go ustrzec przed zabiciem.

²³ Przywołana w tym miejscu formuła siedemdziesiąt siedem w miejsce siedmiu pojawia się w Nowym Testamencie w nauczaniu Jezusa dotyczącym przebaczenia, gdy odpowiadając na pytanie Piotra, Zbawiciel mówi: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18,22) i popiera to stwierdzenie przypowieścią o królu, który darował dług dłużnikowi będącemu mu winnym dziesięć tysięcy talentów (zob. Mt 18,23-27). Wspomniana wielkość długu jest wręcz niewyobrażalna (ok. 180 tysięcy lat pracy zwykłego robotnika). Zabieg ten wykorzystany przez Jezusa ma wskazywać na nieskończoną liczbę sytuacji, w których należy przebaczyć. C. John Collins widzi w słowach Jezusa ten sam rodzaj ekstrawagancji, tyle że tym razem skierowanej na przebaczenie, a nie na zemstę, jak w przypadku Lameka – zob. C.J. Collins, *Genesis 1–4. A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*, Phillipsburg 2006, s. 219.

Dokonyuje się to w odpowiedzi na wyrażony przez niego wobec Boga lęk o własne życie. Stwórca okazuje mu swoją dobroć, choć na nią nie zasłużył, zabezpieczając go przed śmiercią (zob. Rdz 4,13-15). Lamek sugeruje, że jemu powinno przysługiwać jeszcze większe zapewnienie bezpieczeństwa. Jeżeli zostaje zwiększony poziom oczekiwanego zabezpieczenia, to możemy przypuszczać, że zwiększyła się również postawa lękowa. Kain bał się, że każdy, kto go spotka, będzie mógł go zabić (zob. Rdz 4,14). Jak bardzo musi bać się Lamek, że ma być pomszczony aż siedemdziesiąt siedem razy?

W tym kontekście zupełnie innego wydźwięku nabiera pierwszy człon sformułowanego przez Lameka prawa. Dalej pozostaje ono okrutne, ale możemy w nim zobaczyć lęk człowieka, który tak bardzo się boi o swoje życie i zdrowie, że jest w stanie zareagować zupełnie nieadekwatnie do okoliczności, aby tylko zapewnić sobie bezpieczeństwo. Ogłoszenie tego prawa wobec żon, a docelowo wobec całego świata, ma zapewnić ochronę i odstraszyć potencjalnych krzywdzicieli. Lamek może zatem jawić się zupełnie inaczej niż to miało miejsce na początku – jako człowiek o bardzo niskim poczuciu własnej wartości, który przez tego typu deklaracje próbuje się zabezpieczyć.

Lamek a współczesna psychiatria²⁴

W poszukiwaniu motywów, które kierowały Lamkiem przy tworzeniu jego prawa, spróbujmy skonfrontować jego postawę ze współczesną wiedzą z zakresu psychiatrii. Na gruncie europejskim, a więc także i w Polsce, w ramach diagnozowania pacjentów stosuje się tzw. Międzynarodową Statystyczną Klasyfikację Chorób i Problemów Zdrowotnych (Rewizja dziesiąta)²⁵. Jej piąty rozdział, zatytułowany *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10. Badawcze kryteria diagnostyczne*, jest stosowany do diagnozowania pacjentów z zaburzeniami psychicznymi.

Analizując postać Lameka, można podejrzewać jakieś zaburzenia osobowości. Nie da się go jednak w pełni zdiagnozować ze względu na różne ograniczenia. Pierwszym bardzo ważnym jest fakt, że żył on w zupełnie innej epoce, a więc przykładanie do niego obecnie panujących kryteriów nie zawsze będzie adekwatne. Ponadto mamy jedynie szczątkowe informacje go dotyczące, a wystawienie

²⁴ Wszelkie analizy psychiatryczne zamieszczone poniżej były konsultowane z lek. med. Bożeną Libor, specjalistą psychiatrii.

²⁵ W Polsce obowiązuje od 1996 r.; zob. L. Cierpialkowska, *Psychopatologia*, Warszawa 2007, s. 18. W maju 2019 r. Światowa Organizacja Zdrowia w ramach 72. dorocznego Światowego Zgromadzenia Zdrowia przyjęła rewizję jedenastą tego dokumentu (ICD-11), która będzie obowiązywała od 1.01.2022 r.; zob. *WHO przyjęła nową klasyfikację chorób i przyczyn zgonów*, <http://nauka.wpolisce.pap.pl/aktualnosci/news%2C77313%2Cwho-przyjela-nowa-klasyfikacje-chorob-i-przyczyn-zgonow.html> [dostęp: 14.11.2019].

kompletnej diagnozy domaga się większej ilości danych. Autorzy ICD-10, wskazując, że należy opierać się na wszystkich dostępnych źródłach informacji, zapisali następującą wskazówkę: „Chociaż czasem można uzyskać wystarczające informacje na podstawie pojedynczego wywiadu, jako ogólną zasadę zaleca się wykorzystanie więcej niż jednego wywiadu z daną osobą, a także zebranie informacji od innych osób oraz z dotychczasowej dokumentacji”²⁶. Pomimo istniejących trudności wydaje się, że dla lepszego zrozumienia motywów, jakimi mógł się kierować Lamek, ogłaszając swoje prawo, może być korzystne podjęcie próby diagnozy.

W postawie Lameka możemy zauważyć pewne utrwalone zachowania, wyraźnie odbiegające „od zakresu kulturowo oczekiwanego i akceptowanego”, co jest jednym z kryteriów zdiagnozowania zaburzenia osobowości²⁷. Pozostaje zatem ustalić, jaką postać ono przyjmuje. Autorzy klasyfikacji zwracają uwagę, że konkretna osoba może spełniać kryteria kwalifikujące ją do więcej niż jednego typu²⁸. W przypadku Lameka mamy do czynienia z taką właśnie sytuacją. Wydaje się on jednostką, która posiada cechy charakteryzujące osobowość paranoiczną i osobowość dyssocjalną. Na tę pierwszą mogą wskazywać takie kryteria, jak:

- „walczące, sztywne poczucie własnych praw, niedostosowanie do aktualnej sytuacji”²⁹, które objawia się w deklaracji Lameka, że zabije krzywdzącą go osobę;
- „utrwalona postawa ksobna związana szczególnie z przecenianiem własnego znaczenia”³⁰ – o wielkim poczuciu własnej wartości świadczy chociażby fakt, że Lamek ma być pomszczony siedemdziesiąt siedem razy;
- może także „skłonność do długotrwałego przeżywania przykrości”³¹, choć w tym przypadku jest to bardziej domysł, wypływający z faktu reagowania zwiększoną agresją na drobne krzywdy przez Lameka i jego pragnienie zapewnienia sobie wielokrotnej pomsty.

Natomiast na osobowość dyssocjalną mogą wskazywać następujące kryteria:

- „bezwzględne nieliczenie się z uczuciami innych”³² – pragnienie zabicia osoby krzywdzącej świadczy, że Lamek nie liczy się z konsekwencjami, jakie może to spowodować w życiu innych;
- „silna i utrwalona postawa nieodpowiedzialności i lekceważenia społecznych norm, reguł i zobowiązań”³³ – fakt, że Lamek ogłasza swoje prawo, jest dowodem, że nie liczy się z istniejącymi normami, ale sam je ustanawia;

²⁶ ICD-10. *V rozdział. Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10. Badawcze kryteria diagnostyczne*, Kraków–Warszawa 1998, s. 115.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 116.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 117.

³³ Tamże.

- „bardzo niska tolerancja frustracji i niski próg wyzwiania agresji, w tym zachowań gwałtownych”³⁴ – rana i siniec jako powody zabicia kogoś wyraźnie wskazują na zaistnienie tego kryterium w życiu Lameka;
- „niezdolność przeżywania poczucia winy i wykorzystywania doświadczeń, a w szczególności – doświadczanych kar” – nie wiemy, na ile Lamek potrafił wykorzystywać spotykające go doświadczenia, ale na podstawie wygłoszonej przez niego deklaracji raczej trudno doszukiwać się w jego zachowaniu poczucia winy.

Dokonana powyżej charakterystyka pomaga nam wskazać problemy, z którymi boryka się Lamek, dla współczesnego psychiatry mogłaby być punktem wyjścia do próby udzielenia mu pomocy. Nie odpowiada ona jednak w pełni na pytanie o źródło takich zachowań. Pomocą w tej kwestii może być opracowanie Jerzego Mellibrudy, który analizując zjawisko przemocy domowej, nie koncentrował się jedynie na ofiarach, ale poświęcił uwagę również sprawcom. Dochodzi on do interesującej obserwacji: „Kiedy przyglądamy się bliżej sprawcom przemocy, to – chociaż na powierzchni mamy do czynienia z gniewem – uważa się, że mechanizmem motywującym ich do zachowań agresywnych jest także lęk. Przeżywanie gniewu często bywa formą maskowania lęku”³⁵. Taka sytuacja mogła zaistnieć w życiu Lameka. Może właśnie lęk przed skrzywdzeniem doprowadził go do złożenia tak radykalnej deklaracji o zabiciu każdego, kto go zrani.

Mellibruda zauważa także, że w przypadku sprawców zachowań przemocowych „gniew i złość [...] nie są dostatecznie neutralizowane czy powściągane przez strach przed negatywnymi następstwami tego, co robią. Czyli nie pojawia się strach przed karą, przed sankcjami”³⁶. Pragnienie wielokrotnej zemsty wyrażone przez Lameka bazowało na poczuciu, że skoro jego przodek cieszył się ochroną ze strony Boga, to jemu ona również się należy. Tak więc poczucie bezkarności mogło również być przyczyną utworzenia tak okrutnego prawa.

Podsumowanie

Prawo, które ogłosił Lamek, szokuje po dzień dzisiejszy, zwłaszcza uczniów Chrystusa, którzy zostali przez swojego Mistrza wezwani, aby zło dobrem zwyciężać, aby przebaczać tym, którzy ich prześladują (zob. Mt 5,44; Łk 6,27.35). Chrześcijanie nie tyle mają troszczyć się o sprawiedliwość w znaczeniu właściwej odpłaty, ale mają czynić więcej – ich zadaniem jest czynić dobro, nie zważając na doświadczane zło. Jednak pomimo upływu około dwóch tysięcy lat od momentu, kiedy Jezus nie tylko zostawił taki nakaz, ale poparł go przykładem swojego życia,

³⁴ Tamże.

³⁵ J. Mellibruda, *Z lękiem i strachem u podłoża*, „Świat Problemów” 12,1 (2004), s. 4.

³⁶ Tamże.

Jego uczniowie nie do końca potrafią praktykować taką właśnie postawę. Pod wpływem różnych okoliczności odstępują od przykazania miłości nieprzyjaciół i starają się walczyć o sprawiedliwość w znaczeniu równej odpłaty za popełnione czyny, czyli w myśl *ius talionis*: „oko za oko i ząb za ząb”. Bywa jednak, że nawet to prawo przekraczają i zbliżają się do prawa, które ogłosił Lamek, oczekując, że kara mająca osiągnąć sprawcę krzywdy nie tylko „wyrówna rachunki”, ale pozwoli mu jeszcze odczuć, jak bardzo ich skrzywdził, czyli będzie większa niż wyrządzone zło. Rodzi się pytanie, dlaczego dopuszczają się takiego działania, czy to jest jakieś zacierzwienie, pragnienie zemsty, czy może lęk, że jeśli sprawca nie odczuje czegoś więcej, to nie będzie właściwie ukarany i ponownie będzie chciał dopuścić się zbrodni? Nie jesteśmy w stanie do końca udzielić pewnej odpowiedzi. Podobnie jest z Lamekiem. Przeprowadzone analizy pokazały, że różne motywy mogły nim kierować, gdy ogłaszał swoje prawo, i nie jesteśmy w stanie jednoznacznie stwierdzić, co było tym jedynym lub najważniejszym czynnikiem. Może to był lęk, może jakaś wcześniej doświadczona krzywda, może zdeprawowanie i nieliczenie się z nikim, może próba zastraszenia i zapewnienia sobie bezpieczeństwa, a może głębokie przekonanie o własnej bezkarności. Mogło też być tak, że zachowanie Lameka było wynikiem połączenia różnych czynników pod wpływem nieznanых nam okoliczności. Możemy jednak z pewnością stwierdzić, że przykład tej postaci biblijnej powinien być przestrogą dla każdego człowieka i ostrzeżeniem przez taką postawą, ponieważ eskalacja zła, której przykładem jest Lamek, ostatecznie doprowadziła do potopu.

Bibliografia

- Cassuto U., *A commentary on the Book of Genesis. Part 1. From Adam to Noah*, Jerusalem 1998.
- Cierpiałkowska L., *Psychopatologia*, Warszawa 2007.
- Coats G.W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, Grand Rapids 1983.
- Collins C.J., *Genesis 1-4. A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*, Phillipsburg 2006.
- Currid J.D., *A Study Commentary on Genesis. Volume 1: Genesis 1:1-25:18*, Grand Rapids 2015.
- Dorsey D.A., *The literary structure of the Old Testament. A commentary on Genesis-Malachi*, Grand Rapids 1999.
- Gunkel H., *Genesis*, Macon 1997.
- Hamilton V.P., *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids 1990.
- ICD-10. *V rozdział. Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10. Badawcze kryteria diagnostyczne*, Kraków-Warszawa 1998.
- Kissling P.J., *Genesis*, t. 1, Joplin 2004.
- Klima J., *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957.
- Lemański J., *Kainici i Setyci (Rdz 4,17-26) – pytanie o kierunek rozwoju cywilizacji*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 16 (2011), s. 83-104.

- Lemański J., *Księga Rodzaju. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2013.
- Łach S., *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1962.
- Mellibruda J., *Z lękiem i strachem u podłoża*, „Świat Problemów” 12,1 (2004), s. 4-9.
- Rad G. von, *Genesis. A Commentary*, Philadelphia 1973.
- Reno R.R., *Genesis*, Grand Rapids 2010.
- Skinner J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, Edinburgh 1951.
- Speiser E.A., *Genesis*, New Haven 2008.
- Twersky G., *Lamech’s Song and the Cain Genealogy*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 31,2 (2017), s. 275-293.
- Waltke B.K., *Genesis. A Commentary*, Grand Rapids 2001.
- Wenham G.J., *Genesis 1–15*, Dallas 1987.
- Westermann C., *Genesis 1–11*, Minneapolis 1994.
- WHO przyjęła nową klasyfikację chorób i przyczyn zgonów*, <http://naukawpolsce.pap.pl/aktualnosci/news%2C77313%2Cwho-przyjela-nowa-klasyfikacje-chorob-i-przyczyn-zgonow.html> [dostęp: 14.11.2019].
- Zabłocki J., Zabłocka M., *Ustawa XII tablic. Tekst – tłumaczenie – objaśnienia*, Warszawa 2000.

Prawo Lameka – efekt lęku czy przewrotności?

Streszczenie

Przepisy prawne towarzyszą ludzkości od zawsze. Nawet w najbardziej prymitywnych społeczeństwach obowiązują jakieś zasady regulujące wzajemne relacje. Ich powstawanie może wynikać z różnych przesłanek. Ten artykuł poświęcony jest jednemu z praw, które możemy znaleźć na kartach Pisma Świętego, czyli „prawo Lameka”. Przedstawiona w nim została jego wykładnia oraz różne argumenty wskazujące na przyczynę jego sformułowania oscylujące pomiędzy przewrotnością (zdeprawowaniem) a lękiem.

The Law of Lamech – the result of fear or perversity?

Summary

Laws have always been with humanity. There are rules governing mutual relations even in the most primitive societies. Their formation may result from various reasons. This article is devoted to one of the laws we can find in the Bible – “the Law of Lamech”, presenting its interpretation and various arguments which indicate the reason for its formulation, oscillating between perversity (depravity) and fear.

Słowa kluczowe: Lamek, prawo Lameka, życie społeczne

Keywords: Lamech, the law of Lamech, social life

Krzysztof Bieliński CSsR
Accademia Alfonsiana, Roma

UNA MORALE MASSIMALE: IL DISCERNIMENTO CRISTIANO COMUNITARIO NELLA LETTERA A FILEMONE

Cristo resta l'autore della libertà,
lo Spirito del Signore la condizione in cui la libertà può fiorire
e la comunione con Dio il fine della libertà¹.

La vita delle prime comunità riflessa nelle lettere paoline ci viene presentata come un continuo esercizio di discernimento. Ci sono molti casi pratici di discernimento che Paolo affronta nelle sue lettere. Particolarmente interessante, a questo riguardo, appare la *Prima Lettera ai Corinzi*, in cui Paolo risponde a diverse domande poste dai cristiani di questa città. Nel 1Cor 6,12–20 Paolo cercava di convincere alcuni cristiani che frequentavano le prostitute. Loro avevano interpretato la massima, forse paolina «Tutto mi è lecito» (1Cor 6,12), come permesso a fornicare. L'apostolo adduceva diversi motivi per cui avrebbero dovuto evitare questo comportamento e li esortava a «fuggire dalla fornicazione» (1Cor 6,18). Non prevedeva, tuttavia, sanzioni o punizioni per i fornicatori. Procedeva qui con senso di gradualità. Coloro che agivano così non avevano ancora completato il loro cambio di mentalità, la loro *metanoia*. In questo passaggio, Paolo dava loro un primo avvertimento e si fermava lì.

Vale la pena ricordare che una reazione più forte dell'apostolo si riscontra nella pericope precedente. Si trattava della situazione di un uomo che viveva con la moglie di suo padre – presumibilmente defunto – quindi la vedova di suo padre (1Cor 5,1). Qui Paolo prendeva una decisione radicale, espellendo l'incestuoso dalla comunità: «Ebbene, io, assente con il corpo ma presente con lo spirito, ho già giudicato, come se fossi presente, colui che ha compiuto tale azione» (1Cor 5,3). Occorre ricordare che questo è l'unico caso in cui abbiamo prove di una misura così estrema nel Nuovo Testamento, un'applicazione del potere di «legare e sciogliere» enunciato in Mt 18,18. Alla luce di questo brano diventa chiaro che il discernimento cristiano può portare l'*ekklesia* a prendere misure estreme, come la scomunica di uno dei suoi membri. Nei casi di una situazione di peccato grave mantenuta con contumacia, la comunità cristiana

¹ E. Bianchi, «Chiamati alla libertà», in *Parola spirito e vita* 1 (1991) 3–6, qui 3.

può essere costretta a prendere la decisione di «legare», cioè decidere di «non rimettere» il peccato, e non assolvere il peccatore contumace e impenitente.

In questo riesame della tematica vogliamo rivolgere l'attenzione alla più breve Lettera di Paolo a Filemone (in greco 335 parole) e la più intima del suo epistolario, il testo particolarmente illustrativo a riguardo della questione del discernimento.

Purtroppo la lettera più breve di Paolo sembra un messaggio contenuto in una bottiglia gettata in mare, disancorata com'è ormai dal suo contesto di partenza e di arrivo, ma che trasmette contenuti rivoluzionari sulle relazioni tra schiavi e padroni, chiamati a condividere la fraternità della fede in Cristo².

Rivisiteremo questo testo più da vicino per evidenziare innanzitutto i tratti caratteristici di una *morale di massima*, aperta alla creatività, come frutto di un discernimento cristiano inerente a un modo di vivere la fede che parte dalle situazioni reali delle persone negli ambienti sociali. La Lettera a Filemone aiuta infatti a comprendere come la conversione alla fede cristiana

[...] abbatteva tutte le barriere sociali, razziali ed economiche. Sebbene Paolo non parli direttamente dell'abolizione della schiavitù, questa lettera è un esempio [...] della verità di Gal 3,28: “Non c'è più giudeo, né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo”. In questa situazione in cui padrone, schiavo e apostolo sono tutti parte dell'unica famiglia di Cristo (Fm 16) si è stabilita una nuova relazione e una nuova collaborazione. La Chiesa nel suo insieme dev'essere caratterizzata da virtù quali l'amore, il perdono, l'uguaglianza e la fratellanza³.

Potremo così mettere in risalto una dimensione sociale della ricerca del miglior modo di agire: il discernimento cristiano non lascia le persone sole con i loro problemi morali perché esso è eminentemente comunitario, l'*ekklesiá* è infatti il contesto in cui si realizza il discernimento.

1. La Lettera a Filemone nel contesto della cultura greco-romana

Paolo scrisse questa lettera, come una «affascinante veduta non solo su un angolo del mondo sociale del I sec., ma anche sui principi cristiani operanti

² A. Pitta, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Elledici, Torino 2013, 301.

³ A. Patizia, «Filemone, lettera a», in Hawthorne G.F. – Martin R.P. – Reid D.G. (Edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 626–632, qui 631.

in un particolare contesto all'interno della Chiesa primitiva»⁴, probabilmente nell'anno 53 o 54, da Efeso, nella stessa prigione da cui scrisse anche la Lettera ai Filippesi⁵. Nel testo stesso, nonostante la sua brevità, possiamo scoprire anche alcuni elementi essenziali del dramma umano che si stava sviluppando dentro l'apostolo stesso.

Filemone è un cristiano convertito da Paolo. Il riferimento di Paolo a «la comunità che si raduna nella tua casa» (v. 2) ci dice che egli agisce come patrono di un *ekklēsia*. I primi cristiani non si radunavano in chiese o altri edifici pubblici, ma in case private⁶. Era auspicabile che nella comunità ci fosse un cristiano ricco e generoso che offrisse la sua casa, con spazio sufficiente, per le riunioni della comunità. Questo deve essere stato il caso di Filemone. Oltre a una grande casa, anche Filemone possedeva schiavi, qualcosa di molto normale in quella società. Onesimo era uno di loro. Egli era fuggito dalla casa del suo padrone ed era finito rinchiuso nella stessa prigione in cui si trovava Paolo⁷. In prigione, ascoltando l'apostolo, Onesimo abbracciò la fede. Paolo infatti si riferisce a lui come al suo «figlio, che ho generato in catene» (v. 10). La lettera fu probabilmente portata a mano dallo stesso Onesimo a Filemone, quando fu restituito al suo padrone.

Circa il genere, la lettera presenta le caratteristiche di una raccomandazione, *lógos systatikós*, parola inviata a Filemone per perorare la causa di Onesimo affinché lo riaccoglia in casa. Il genere epistolare di raccomandazione è diffuso in epoca imperiale e, oltre a essere citato dallo Pseudo-Demetrio (II sec. a.C. – II sec. d.C.) nei *Tipi epistolari*, è evocato da Paolo stesso in 2Cor 3,1. Cerchiamo di cogliere i fili principali che compongono la trama della lettera composta dai venticinque versetti⁸. Vale la pena osservare che si tratta dei tre agenti cristiani coinvolti nel processo del discernimento comunitario sulla vicenda di Onesimo.

1.1. Paolo come prigioniero di Cristo (Fm 1–9)

La sezione introduttiva di Fm 1–9 comprende il solito prescritto epistolare (vv. 1–3) e il ringraziamento protocollare (vv. 4–9). Il prescritto è introdotto dalla

⁴ A. Patizia, «Filemone, lettera a», 626.

⁵ R. Penna, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, Città Nuova, Roma 2002, 160. «Forse ci troviamo all'inizio della prigionia romana (60 d.C.?) quando, costretto agli arresti domiciliari, Paolo riceve fra gli altri la visita di Onesimo e lo genera alla fede», Pitta A., *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, 303.

⁶ Oltre a Filemone, fra i destinatari della lettera sono menzionati la sorella Appia e Archippo, commilitone di Paolo (v. 2). Archippo sarà citato in Col 4,17: se si tratta della stessa persona, il dato convalida l'origine colossese della comunità domestica di Filemone.

⁷ Wright suppone che l'incontro tra Paolo e Onesimo non è avvenuto per caso: è quest'ultimo ad andare in carcere per cercare Paolo. Cf. N.T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God. Parts I and II*, SPCK, London 2013, 7–10.

⁸ Profitto qui dello studio di Pitta A., *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, 304–309.

titulatio del mittente (Paolo, prigioniero di Cristo Gesù) e del committente (il fratello Timoteo), prosegue con l'*adscriptio* o la destinazione della lettera (Filemone, Appia, Archippo e la loro Chiesa domestica) e si chiude con la *salutatio* con cui si augurano la grazia e la pace divina. Fra gli attributi scelti nel prescritto risaltano il termine «prigioniero» per Paolo e «amato» per Filemone (v. 1).

Così è introdotta subito la condizione di detenzione in cui si trova il Paolo e il legame affettivo che lo lega a Filemone. L'attribuzione dell'aggettivo «prigioniero» anticipa uno dei motivi principali della lettera e forma un'inclusione con il v. 9, dove Paolo si ripresenta come prigioniero di Cristo Gesù. Il ringraziamento protocollare di Fm 4–9 include gli elementi epistolari e retorici che permettono di considerarlo come esordio della lettera. All'epistolografia classica e paolina sono riconducibili la formula di ringraziamento, il motivo del ricordo o *mneiamotiv* e il relativo contenuto (vv. 4–5).

Nel modello retorico dell'esordio rientrano la *captatio benevolentiae*, l'*epicherema* e l'*insinuatio*. Sul primo versante Filemone è elogiato per la fede in Cristo e per l'amore verso tutti i santi (v. 5). Quindi con l'*epicherema* (una forma di precauzione), Paolo precisa che, pur avendo la franchezza di comandare quanto è necessario, preferisce agire a causa dell'amore (vv. 8–9). Infine l'*insinuatio* gli permette d'introdurre il motivo del rinfrancamento che le viscere dei santi hanno ricevuto dall'amore di Filemone, in vista del sollievo per le proprie viscere (v. 20). Così è chiaro l'ambito in cui Paolo si rivolge a Filemone: l'agapē e non l'autorità che gli deriva dal suo essere anziano e prigioniero di Cristo.

1.2. Onesimo come un cristiano generato in catene (Fm 10–20)

Il corpo epistolare è ridotto all'essenziale e vede emergere il triplice asse relazionale tra Paolo, Onesimo e Filemone. Il paragrafo si compone di tre parti: la tesi principale (v. 10), la parte probatoria (vv. 11–19) e la perorazione finale (v. 20). Il bandolo della dimostrazione è tenuto dal v. 10 in cui Paolo finalmente esplicita la motivazione principale per cui scrive a Filemone: Onesimo è stato generato da lui in catene. La metafora è importante poiché allude alla generazione alla fede, che Paolo ha già utilizzato nelle sue lettere (cf. 1Ts 2,7; 1Cor 4,14–15; Gal 4,19).

La parte probatoria si compone di quattro fasi poste in progressione d'importanza: l'utilità di Onesimo per Paolo e per Filemone (vv. 11–12); il servizio di Onesimo per la causa dell'evangelo (vv. 13–14); la nuova condizione di Onesimo (vv. 15–16) e l'auto-garanzia di Paolo a favore di Onesimo (vv. 17–19).

Il crescendo delle prove risalta per il progressivo coinvolgimento dei tre interlocutori principali della lettera. Anzitutto l'inutilità di Onesimo, per la sua condizione di schiavo, è trasformata in utilità. Per conferire effetto alla prima prova Paolo gioca sull'assonanza dei termini *achreston* (*inutile*) ed *euchreston* (*utile*) che richiamano il nome di *Christos*. L'inutilità di Onesimo si trasforma in utilità a causa del suo essere in Cristo. La seconda prova approfondisce l'utilità

di Onesimo: può essere utile alla causa dell'evangelo per Paolo in catene. Ma per non essere tacciato di abuso d'autorità, Paolo chiede il permesso a Filemone (vv. 13–14). La terza prova è la più elevata dal punto di vista teologico: Onesimo è diventato fratello amato per Paolo e per Filemone sia dal versante umano, sia nel Signore (vv. 15–16).

Lo spessore teologico della prova risalta per l'uso del verbo *echoristhe* che è un passivo divino: senza essere nominato, Dio stesso ha separato per breve tempo lo schiavo dal padrone affinché lo riaccogliesse per sempre nella condivisione dell'essere nel Signore o nella fede. Infine, Paolo si accinge a sottoscrivere la garanzia su qualche debito che Onesimo può aver contratto nei confronti di Filemone (vv. 17–19). Tuttavia, mentre Onesimo è debitore nei confronti di Filemone, questi lo è verso Paolo e non di qualche debito, ma di se stesso. La prova è costringente, poiché non pone soltanto sullo stesso piano il debito materiale di Onesimo per Filemone con uno spirituale di Filemone per Paolo, dal momento che il secondo debito è superiore al primo. L'importante prova dimostra che Filemone e Onesimo sono stati evangelizzati da Paolo e che molto probabilmente Onesimo è uno dei tanti schiavi fuggitivi dell'epoca imperiale.

La perorazione finale è breve, ma incisiva: Paolo chiede a Filemone di rinfrancare le sue viscere (v. 20). Il riferimento alle *viscere* (*splanchna*) chiude con notevole spessore retorico uno dei rari sillogismi⁹ nelle sue lettere. Lo schema del sillogismo è così costruito:

- «(a) Le viscere dei santi sono rinfrancate (b) da te, fratello» (v. 7b);
- «(b) Te lo mando, (c) lui che è le mie viscere» (v. 12);
- «(a) Rinfranca (c) le mie viscere in Cristo» (v. 20).

Se Filemone rinfranca le viscere dei santi e Onesimo s'identifica con le viscere di Paolo, a Filemone spetta rinfrancare anche le sue viscere, dimostrando come l'essere in Cristo non si limita ad alcuni, ma a tutti i credenti. Così il sillogismo è incentrato sulla nuova identità di Onesimo, definito «le viscere» o la parte più intima di Paolo.

Pertanto, per perorare la sua causa, Paolo non ricorre ad alcuna prova esterna: non si appella alla Scrittura, né ad alcuni detti di Gesù e tanto meno all'etica filosofica sulle relazioni tra schiavi e padroni, ma la lettera è incentrata sul rapporto con Cristo che trasforma in profondità le relazioni tra fratelli e sorelle nella fede. Ancora una volta è il vangelo che genera alla fede e diventa la ragione ultima perché Filemone riaccoglie in casa il suo schiavo.

⁹ Il *sillogismo* (dal greco *sylogismos*, formato da *syn*, “insieme”, e *logismos*, “calcolo”: quindi, “ragionamento concatenato”) è un tipo di ragionamento dimostrativo, il quale, partendo dai tipi di termine “maggiore” (che funge da predicato nella conclusione), “medio” e “minore” (che funge da soggetto nella conclusione) classificati in base al rapporto contenente–contenuto, giunge ad una conclusione collegando i suddetti termini attraverso brevi enunciati (premesse).

1.3. L'obbedienza presupposta di Filemone (Fm 21–25)

La lettera si chiude con le raccomandazioni finali (vv. 21–22) e il *postscriptum* (vv. 23–25). Paolo è persuaso, in nome dell'obbedienza dettata dall'amore e non della sua autorità apostolica, che Filemone non soltanto esaudirà la sua richiesta, ma farà più di quanto egli gli chiede. Di fatto, la sua richiesta riguarda soltanto l'accoglienza di Onesimo, ma Paolo sa bene che Filemone può concedere anche la manomissione al suo schiavo, rendendolo liberto. Al riguardo, però, non c'è alcun accenno nella lettera: è lasciato alla liberalità del padrone. Le raccomandazioni epistolari riguardano la richiesta di un alloggio per Paolo e la preghiera che chiede alla Chiesa domestica di Filemone, affinché sia graziato dal carcere o dagli arresti domiciliari. Sui saluti finali si deve precisare che Epafra, Marco, Aristarco, Dema e Luca salutano direttamente Filemone, data la sua importanza nella sua Chiesa domestica. Invece l'augurio della grazia del Signore Gesù Cristo (v. 25) estende nuovamente gli orizzonti ecclesiali della lettera che hanno caratterizzato il prescritto (vv. 1–3).

Ci sono molte lezioni di discernimento che possiamo trarre dalla Lettera a Filemone, ma prima di esaminarlo, lo metteremo a confronto con un testo simile dello stesso periodo, per meglio apprezzare in questo modo, la sua originalità.

2. Paolo a Filemone a confronto con Plinio il Giovane a Sabiano

Abbiamo la fortuna di avere una lettera composta in circostanze analoghe da un nobile romano, solo mezzo secolo dopo la Lettera a Filemone: la Lettera di Plinio il Giovane a Sabiano. Caio Plinio Cecilio Secundus (61–113 d.C.), è conosciuto come Plinio il Giovane, per distinguerlo da suo zio Plinio il Vecchio (23–79 d.C.), il famoso naturalista romano e militare morto in un'audace operazione di salvataggio organizzato da lui stesso durante l'eruzione del Vesuvio nel 79 d.C. Plinio il Giovane era come suo zio un romano aristocratico, immensamente ricco e raffinato, vicino ai circoli del potere imperiale. Era un uomo di pretese letterarie, che conservava una copia delle tante lettere che scrisse. L'epistolario di Plinio è un tesoro per la conoscenza di quella cultura. Tra le lettere, le due più note sono quella rivolta allo storico Tacito, che racconta l'eruzione del Vesuvio (6,16) e quella famosa indirizzata all'imperatore Traiano sui cristiani (10,96), il rapporto più vecchio conservato sui cristiani scritto da un funzionario romano.

In questa Lettera, che riportiamo di seguito nella sua interezza, Plinio intercede dinanzi a Sabiano, un uomo ricco ma di rango sociale nettamente inferiore al suo, su un suo liberto. I liberti erano persone che erano stati schiavi, ma che avevano ottenuto la libertà (la manomissione era una pratica comune nell'impero romano). Nonostante fossero persone libere, i liberti erano legati per vita ai loro

ex padroni, con i quali avevano ancora vari obblighi. Un liberto di Sabiano, che lo aveva seriamente offeso, va da Plinio per chiedere la sua intercessione dinanzi al suo padrone. Plinio scrive a Sabiano:

Plinio al suo caro Sabiniano salute. Il tuo liberto, contro il quale ti dici furioso, è venuto da me, e prostrandosi ai miei piedi, come avrebbe fatto ai tuoi, non vuole più lasciarli. Ha pianto a lungo, a lungo ha pregato, e a lungo ha anche taciuto; in breve, mi ha fatto credere al suo pentimento. In verità io lo credo emendato, poiché sente di aver avuto torto. Tu sei in collera, lo so; e lo sei giustamente, questo anche lo so; ma la dolcezza è soprattutto meritoria quanto più giusti sono i motivi della collera. Tu hai amato quest'uomo e, io lo spero, l'amerai ancora; frattanto è sufficiente che ti lasci supplicare. Potrai di nuovo metterti in collera, se ne varrà la pena, poiché, dopo esserti lasciato supplicare, sarai più scusabile. Accorda qualcosa alla sua giovinezza, qualcosa alle sue lacrime, qualcosa alla tua naturale bontà. Cessa di tormentarlo e di tormentare anche te; infatti tu, così soave, ti tormenti quando ti adiri. Ti sembrerà, lo temo, che invece di pregare io pretenda, se alle sue suppliche aggiungerò anche le mie; ma le aggiungerò tanto più abbondantemente e largamente, quanto più vivamente e severamente l'ho ripreso, avendolo minacciato senza infingimenti di non intercedere mai più in suo favore. Ciò vale per lui, che occorreva spaventare, ma non per te, poiché forse ancora supplicherò, ancora impetrerò. Ma si tratterà sempre di una preghiera, che convenga a me fare e a te esaudire. Sta' bene¹⁰.

La lettera di Plinio è degna di attenzione non solo per il genere epistolare in se stesso, ma ancor più per il sorprendente parallelismo con la lettera di Paolo a Filemone. Il triangolo formato da Plinio, Sabiano e il Liberto è simile a quello formato da Paolo, Filemone e Onesimo. Plinio e Paolo occupano, rispettivamente, una posizione di autorità nei confronti di Sabiano e Filemone. Il caso trattato dai due scritti è il medesimo (= fuga di uno schiavo). Il Liberto, sebbene tecnicamente un uomo libero, è soggetto a Sabiano, nello stesso modo in cui lo è lo schiavo Onesimo a Filemone. Sia il liberto che Onesimo hanno gravemente offeso i loro superiori. Plinio/Paolo intercede con Sabiano/Filemone per il Liberto/Onesimo¹¹.

3. Il discernimento cristiano: una morale massimale

Le differenze sono anche notevoli. Quello che a mio parere richiama maggiormente l'attenzione è che Paolo non dice mai nella sua lettera che Onesimo

¹⁰ La traduzione della *Epistola* 9.21 è presa interamente da R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, EDB, Bologna 2006⁵, 221–222.

¹¹ Cf. R. Penna, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, 221.

sia pentito, mentre Plinio non smette di assicurare Sabiano che il suo Liberto è davvero dispiaciuto per quello che ha fatto. Plinio cerca di convincere Sabiano che il Liberto tornerà al suo giusto posto e si comporterà in futuro come dovrebbe fare la sua classe, mentre Paolo presuppone che la relazione tra Onesimo e il suo maestro cambierà radicalmente.

Questa è la caratteristica più straordinaria delle situazioni di discernimento in cui ci troviamo nelle lettere paoline. Paolo scrive all'inizio della sezione esortativa della Lettera ai Romani:

¹Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. ²Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto (Rm 12,1–2).

Queste parole possono essere considerate come una sintesi dell'etica cristiana. La vita cristiana consiste in «offrire i vostri corpi come sacrificio vivente (*thysian zosan*)». Questo è il «culto spirituale» (*latreia logiken*). I pagani offrono sacrifici di animali sugli altari dei loro dèi, i cristiani presentano un culto più «logico» (*logike*), in accordo con la ragione (*logos*), quando offrono la propria vita concreta – i loro corpi – a Dio. Il secondo versetto spiega come fare della vita il culto gradevole a Dio. L'apostolo esorta: «non conformarsi con la mentalità di questo secolo»: *me syschematizesthe to aioni touto*. E aggiunge: *Alla metamorphousthe te anakainosei tou nous*: «Trasformatevi per la rinnovazione della mente». Soltanto così si potrà *dokimazein hymas ti to thelema tou theou, to agathon kai euareston kai teleion* «discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto».

Non c'erano molti requisiti per diventare cristiano. Avere schiavi non era un impedimento per ricevere il battesimo. Il cristianesimo non era una religione per il perfetto. Ma una volta che è accettato Cristo, si deve anche accettare che lo Spirito Santo trasformi la tua vita alla immagine di Cristo. Questo suppone «non conformarsi con la mentalità di questo secolo», vivere secondo la maniera della cultura dominante: ciò che viene sempre fatto non è forse ciò che deve essere fatto. Il Regno di Dio si è avvicinato e ciò rende possibile vivere diversamente. Il Dio che annuncia Gesù non esercita il suo potere con la violenza o la paura, ma con la misericordia e il perdono. Vuole che gli umani si trattino come fratelli e sorelle. Seguendo in dettaglio l'atteggiamento di ciascuno dei tre soggetti principali coinvolti in qualche modo nel processo del discernimento comunitario da realizzare potremo cogliere il messaggio implicito che contiene e, a conclusione, raccoglierne in sintesi le linee di fondo¹².

¹² Cf. U. Vanni, «Filemone un caso, una lezione», in *Parola spirito e vita* 1 (1991) 225–236, qui 227–234.

3.1. Una relazione senza precedenti: il doppio status di fratello e di schiavo

Paolo chiede a Filemone di accogliere Onesimo con la massima benevolenza. La formulazione della richiesta è caratteristica e viene considerata un'espressione della libertà personale di Paolo. L'apostolo ha la consapevolezza chiara della sua vocazione la quale, facendo di lui un inviato di Dio, gli conferisce l'autorità corrispondente.

Il discernimento di Paolo: l'agape coincide con l'eleutheria

Come abbiamo già visto, Paolo sa di poter comandare a nome di Cristo e qualche volta lo fa anche¹³. Ma qui usa un atteggiamento diverso e lo fa per una scelta precisa: «Avendo molta franchezza (*parresian*) in Cristo per comandarti quello che è conveniente, a causa dell'amore (*dia ten agapen*) ricorro piuttosto alla preghiera, essendo io proprio così, un Paolo vecchio e ora poi anche incatenato di Gesù Cristo» (Fm 8–9).

La franchezza (*parresia*) sulla quale si riferisce è una conseguenza della libertà che Paolo vive dal di dentro. E questa libertà interiore non è per lui un'equidistanza indifferente davanti a diverse scelte possibili, ma è la capacità di seguire l'imperativo dell'amore. Dovunque si apre uno spazio di realizzazione di amore, Paolo vi intravede un impegno di libertà. È proprio quanto accade nei riguardi di Filemone. Paolo avrebbe potuto comandare e, certo, lo avrebbe fatto con amore. Quando avverte che l'amore è sufficiente, rinuncia al comando e si esprime in termini di supplica, ma, viene sottolineato esplicitamente, lo fa «a causa dell'amore». L'amore quindi è il movente di Paolo libero.

La logica dell'amore e della libertà (*eleutheria*) come esercizio di amore ispira l'atteggiamento di Paolo nei riguardi di Onesimo: lo accoglie, lo considera un valore (cf. v. 11) e, proprio nell'atto di inviarlo a Filemone, afferma esplicitamente che lui, Onesimo, è tutto il «suo cuore» (v. 12). Paolo rispettando in pieno la legge romana¹⁴, decide di inviare Onesimo a Filemone. Non vuole assolutamente prendere l'iniziativa senza che Filemone possa esprimere la sua «opinione» (v. 14).

Dove può arrivare poi l'amore di Paolo si vede anche da un'ultima espressione, quella che troviamo al v. 20. Dopo aver insistito presso Filemone su un'accoglienza ottimale nei riguardi di Onesimo, Paolo mette Onesimo in rapporto con se stesso. Egli considera la soluzione positiva del caso Filemone un guadagno suo

¹³ Paolo, anche lontano da Corinto, si sente presente nella comunità e giudica «nel nome del Signore» (1Cor 4,4). Sa che quello che lui dice diventa determinante, perché parla normalmente nel nome del Signore. Quando invece dà un parere più personale, anche se impegnativo, ci tiene a fare la distinzione: «Questo lo dico come opinione, non come comando» (1Cor 7,6); «A tutti gli altri dico, io, non il Signore» (1Cor 7,12).

¹⁴ Sulla legge romana relativa ai schiavi fuggitivi, si veda con profitto M.V. Johnson – J.A. Noel – D.K. Williams (Edd.), *Onesimo nostro fratello. Religione, etnia e cultura nella lettera a Filemone* (Studi biblici 197), Paideia, Torino 2019, 114–120.

personale. Paolo mette in risalto la capacità di Filemone non solo di fare un bene di tipo «manageriale», ma di sapere entrare dentro le persone, di saper arrivare al cuore.

Questo atteggiamento generale di Filemone viene applicato da Paolo a se stesso: la preghiera che Paolo rivolge a Filemone può essere parafrasata così: «Da' pace al mio cuore in Cristo» (v. 20b). L'amore porta Paolo a un interessamento talmente personale da sentirsi inquieto, a disagio interiore per le difficoltà che Onesimo sta incontrando. Il modo con cui Filemone accoglierà Onesimo, quello che farà, per suggerimento di Paolo, ma, soprattutto, per sua iniziativa darà finalmente pace a Paolo. E veramente un vertice dell'amore cristiano che, impegnando tutta la persona, fino a farla soffrire per i problemi degli altri, si rivela squisitamente umano. Riassumendo possiamo dire che Paolo si muove tutto in un'orbita di amore. Questo giro di amore, praticato con un coinvolgimento radicale e totale di tutto se stesso, è per Paolo l'espressione più alta della sua *eleutheria*.

Il discernimento di Filemone atteso da Paolo

Un altro protagonista del discernimento operato nella libertà–amore è proprio Filemone. Il quadro che Paolo ne presenta ci fa toccare con mano come l'amore del cristiano diventi in lui una capacità di iniziativa, tale da assorbire le sue energie migliori, diventando un esercizio sublime di libertà, che consiste nel fare il bene di propria iniziativa, gratuitamente. L'amore gratuito è libertà, la libertà nell'ottica di Paolo è amore gratuito. Tutto questo emerge dal quadro che Paolo fa di Filemone.

Filemone infatti è oggetto di un ringraziamento particolare a Dio (v. 4) e Paolo ne specifica dettagliatamente i motivi. Il motivo più importante è la fede che Filemone ha «verso il Signore Gesù Cristo e mostra a tutti i santi» (v. 5). Si tratta della piena adesione a Cristo, verificata con l'accoglienza totale del vangelo, che porta poi a riversare il contenuto cristologico accolto verso tutti coloro, «i santi», che, come Filemone, hanno accettato Cristo e sono collegati a lui mediante il battesimo. A questo punto la fede diventa amore. L'amore verso gli altri.

È da notare però che Filemone non è per Paolo un protagonista di beneficenza. La gioia più grande che deriva a Paolo dall'atteggiamento di Filemone riguarda un aspetto interiore; Paolo dice esplicitamente: «il cuore dei santi ha trovato pace attraverso di te, fratello» (v. 7). Filemone non guarda i fratelli soltanto dall'esterno, ma ne sa capire le esigenze profonde, interiori e sa aiutarli proprio a questo livello. Paolo, che faceva lo stesso, apprezza notevolmente questo atteggiamento di Filemone. A questo punto, nel quadro altamente positivo che riguarda la personalità cristiana di Filemone, emerge un accenno esplicito alla sua libertà. Vale la pena prenderlo specificamente in considerazione. Paolo, affermando che non vuole prendere iniziative a riguardo di Onesimo prescindendo dal parere di Filemone, dà come motivazione di fondo il fatto che «il bene tuo non deve essere come dettato da necessità, ma secondo una tua spontaneità volontaria» (v. 14). Paolo

evita di compiere il gesto di trattenere Onesimo proprio per non correre il rischio di forzare la mano a Filemone, impedendogli così la gratuità della sua iniziativa.

Un'ultima considerazione a proposito di Filemone: Paolo si sente molto legato a Filemone e sa che quest'ultimo è molto legato a lui. C'è una reciprocità collaudata, al punto tale che Paolo può dire che Filemone gli sia debitore di tutto se stesso (v. 19). Questa reciprocità, così stretta e aderente da prendere addirittura la forma di un debito, non è oppressiva, non mette Paolo su un piedistallo rispetto a Filemone, perché Paolo vuole con Filemone una «comunanza» (*koinonia*): ed è proprio a questa condivisione totale allo stesso livello che Paolo si riferisce perché Filemone accoglie Onesimo: «Se dunque mi ritieni uno che condivide con te (*koinonon*), accogli lui come me» (v. 17).

Possiamo allora dire che l'amore di Paolo, con quel taglio specifico che abbiamo sottolineato, rivive in Filemone. Paolo in virtù di comunanza di amore che li unisce, esorta Filemone ad accogliere Onesimo come accoglierebbe lui. Ne emerge un quadro davvero suggestivo: Paolo si identifica con Onesimo e considera fatto a sé quello che Filemone farà a Onesimo stesso. Filemone allora – si intuisce – farà per Onesimo il massimo possibile.

Onesimo: uno schiavo fuggito che ritorna a causa di Cristo

Anche la figura di Onesimo aiuta a comprendere il contesto di libertà nel quale, l'abbiamo visto, si muove nell'amore cristiano dei due maggiori protagonisti, Paolo e Filemone. La fuga di Onesimo, dato lo stile di comportamento che possiamo intravedere in Filemone, non era dovuta a un comportamento tirannico di un padrone verso uno schiavo. Probabilmente Onesimo aveva qualche colpa specifica, furti o cose del genere, nei riguardi di Filemone. Temendo la sua ira, era fuggito lontano da lui; poi, non sappiamo per quali vie misteriose, era entrato in contatto con Paolo.

Onesimo in contatto con Paolo diventa cristiano. Con questo si stabilisce un terzo polo nella reciprocità che abbiamo già notata tra Paolo e Filemone. Anche Onesimo, appartenendo ormai ai «santi» di cui Filemone si occupa con tanto zelo, potrà sperare di beneficiare della sua generosità. Soprattutto, c'è adesso qualcosa di nuovo che li unisce: la realtà della vita cristiana che ormai condividono. La nuova situazione cristiana non affranca automaticamente Onesimo dalla schiavitù. Un'iniziativa in questa linea spetterebbe a Filemone.

Ma, sorprendentemente, non è questo il punto che sta più a cuore a Paolo. L'apostolo insiste che Filemone si renda conto di quello che è stato, anche attraverso il male, un autentico giro della provvidenza, che ha portato Onesimo in contatto con Paolo: «Certamente per questo fu separato per un tempo da te perché tu potessi riceverlo in eterno (*aionion*)» (v. 15).

Paolo gioca sui termini. La separazione temporanea di Onesimo da Filemone ha avuto un risvolto che si colloca in una dimensione superiore, propria di Dio, la dimensione della vita eterna. Ed è proprio la separazione temporanea che ha

permesso a Onesimo di entrare in questa nuova dimensione. Onesimo «eterno» merita, per questa nuova situazione che si è verificata in lui, una considerazione adeguata da parte di Filemone. Paolo l'esprime in questi termini: «(Accoglilo) non più come schiavo ma più che schiavo, un fratello—carissimo, tanto caro a me, quanto più poi a te nella carne e nel Signore» (v. 16).

A prescindere dalla situazione puramente sociale, Onesimo ormai è più che uno schiavo, è un fratello carissimo a Paolo, ma molto più a Filemone, a cui lo lega il doppio filo dell'appartenenza sul piano terreno e della condivisione della stessa vita divina. In questo versetto importante sono sottolineati i tratti caratteristici del cristiano anche schiavo. Paolo non dice mai di accettare passivamente questa situazione né tanto meno l'approva, ma non spinge mai nessuno a una rivendicazione puramente umana sociale. Per Paolo ciò che conta è ormai l'Onesimo cristiano.

Che cosa poteva desiderare Onesimo cristiano da Filemone? A noi oggi viene spontaneo pensare alla libertà, a un affrancamento dalla sua situazione. Ma non è detto che sia stato così. Gli schiavi avevano spesso responsabilità amministrative, incarichi anche di prestigio, non sempre sentivano il peso di quella che obiettivamente era una situazione ingiusta. Diventato cristiano, Onesimo avverte nei riguardi di Filemone un vincolo nuovo che lo unisce a lui, ed è un vincolo di amore. Rientra, insomma, come Paolo nella *koinōnia* cristiana che lo unisce interamente a Filemone.

Filemone come dovrebbe trattare Onesimo, ora che è suo fratello? Questa è la domanda chiave del discernimento che Paolo propone in questa lettera. La schiavitù era la norma accettata. La legge dava ampio potere a Filemone per punire Onesimo. Paolo propone di «non conformarsi alla mentalità di quel tempo». L'apostolo, però, non forza una risposta: «pur avendo in Cristo piena libertà di comandarti ciò che devi fare, preferisco pregarti in nome della carità, così qual io sono, Paolo, vecchio, e ora anche prigioniero per Cristo Gesù» (vv. 8–9) «perché il bene che farai non sapesse di costrizione, ma fosse spontaneo» (v. 14).

Si tratta di trovare soluzioni creative, in base a situazioni reali, non ideali, aperte alla novità del Regno di Dio. Nel Regno, gli ultimi sono primi e il leader deve servire (cfr. Mc 10,42–45). Come dovrebbe comportarsi Filemone con Onesimo? La risposta pratica a questa domanda deve essere stata complessa.

Prima di tutto Filemone avrebbe potuto distruggere lettera e con essa la sua connessione con Paolo e con la fede che aveva ricevuto attraverso di lui. Supponiamo che questo non sia quello che è successo, dal momento che abbiamo la Lettera. Filemone riceve la lettera e con essa Onesimo. Ma cosa ha fatto dopo? Paolo dice alla fine della Lettera: «Ti scrivo fiducioso nella tua docilità, sapendo che farai anche più di quanto ti chiedo» (v. 21). Non ci muoviamo tra gli stretti limiti di un'etica dei minimi, ma nell'ampio spazio di una morale di massime, aperta alla creatività, anche una provvisorietà creativa. La relazione che Filemone e Onesimo dovevano inaugurare non aveva precedenti. Anche nel caso

che Filemone avesse manomesso Onesimo, la disuguaglianza della loro relazione rimaneva, come abbiamo visto nel caso di Sabiano e del suo liberto. Molto probabilmente, Filemone e Onesimo hanno dovuto negoziare il loro doppio status di fratello e subordinato ininterrottamente per tutta la vita.

3.2. *L'ekklēsia* in *metánoia* verso il Regno: il servizio come signoria

Un'altra caratteristica del discernimento cristiano che emerge quando paragoniamo la Lettera di Paolo a Filemone con quella di Plinio a Sabiano è che la Lettera paolina non è rivolta a una singola persona, ma a una comunità. Anche se lo chiamiamo Lettera a Filemone, infatti questo messaggio è diretto «al nostro caro collaboratore Filèmon² alla sorella Appia, ad Archippo nostro compagno d'armi e alla comunità che si raduna nella tua casa». Molto probabilmente, la «sorella Appia» è la moglie di Filemone. Archippo non sappiamo chi sia, ma dev'essere stato una persona importante nell'*ekklēsia* che si raduna a casa di Filemone. Oltre a questi tre nomi propri, Paolo menziona la comunità. Le lettere paoline, e questa non fa eccezione, dovevano essere lette in pubblico agli incontri dell'*ekklēsia*. Filemone non è solo con la sua coscienza nella sua decisione su cosa fare con Onesimo, gli occhi di tutta la comunità che cerca di vivere la *metánoia* del Regno stanno a guardare.

Nel Vangelo secondo Matteo, troviamo l'unico testo dei Vangeli che trasmette un protocollo concreto di discernimento nella comunità cristiana:

¹⁵Se il tuo fratello commetterà una colpa contro di te, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; ¹⁶se non ascolterà, prendi ancora con te una o due persone, perché *ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni*. ¹⁷Se poi non ascolterà costoro, dillo alla comunità; e se non ascolterà neanche la comunità, sia per te come il pagano e il pubblicano. ¹⁸In verità io vi dico: tutto quello che legherete sulla terra sarà legato in cielo, e tutto quello che scioglierete sulla terra sarà sciolto in cielo (Mt 18,15–18, cf. Gv 20,22–23).

Il discernimento consiste qui- nell'espellere o un membro della comunità che ha un comportamento inammissibile. *L'ekklēsia* ha in questi casi il potere di legare o sciogliere. Non tutto è stato detto da Gesù. Nei suoi lunghi discorsi nella versione giovannea dell'Ultima Cena, Cristo parla dell'invio dello Spirito Santo e di quanto i discepoli avranno bisogno del consiglio di questo «altro paraclito».

¹²Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso. ¹³Quando verrà lui, lo Spirito della verità, vi guiderà a tutta la verità, perché non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future (Gv 16,12–13).

L'esercizio del discernimento è dare voce a questo «Spirito di verità» che diventa presente nella comunità che si pone in atteggiamento di discernimento. Il nostro studio della Lettera a Filemone ci ha permesso di rilevare alcune delle caratteristiche fondamentali del discernimento cristiano. Il discernimento cristiano fa parte del cambiamento di paradigma che il Vangelo assume: l'irruzione del Regno di Dio che consente relazioni senza dominio, ma di fraternità e servizio tra i cristiani e nell'intera famiglia umana. Il discernimento parte dalla situazione concreta delle persone che non necessariamente deve essere "perfetta" per essere ammessi alla comunità. La conversione delle abitudini tiene conto della gradualità: le persone vengono trasformate progressivamente dall'azione dello Spirito Santo.

Questa situazione del «già ma non ancora», propria dell'irruzione del Regno di Dio, richiede creatività, ma anche la pazienza nell'accettare la gradualità. Il discernimento cristiano esiste nell'ampio spazio di un'etica sorgente dai valori massimi. La schiavitù è un caso sintomatico: un elemento di un'etica dei massimi di un tempo è diventato parte di un'etica dei minimi nel progresso morale dell'umanità. L'individuo si assume la propria responsabilità personale, ma non è lasciato solo. *L'ekklēsia* è il contesto proprio in cui si realizza il discernimento cristiano e lo si vive di conseguenza.

4. La Lettera a Filemone e “rivoluzione” delle relazioni nelle comunità cristiane

L'approccio di Paolo, il discernimento realizzato in *ekklēsia* – decisamente non convenzionale per i problemi sociali dell'epoca – non era una presa di posizione puramente teorica, ma piuttosto il riflesso del *kerygma* cristiano, scaturente dalle conseguenze immediate dell'annuncio di Gesù come il Signore.

Il suo pensiero al riguardo, Paolo lo ha espresso chiaramente in Gal 3,28 che è un testo strettamente collegato con la professione di fede in Cristo Gesù e con il rito battesimale: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Alla luce di questo testo paolino è evidente che la fede in Cristo implica l'eliminazione di ogni tipo di discriminazione, prime tra tutte quelle che separano il giudeo dal greco, lo schiavo da chi è libero, l'uomo dalla donna¹⁵.

Nel mondo greco-romano, infatti, l'osservanza della legge mosaica da parte dei giudei costituiva un muro che li separava dal resto della società. Paolo mirava alla radice di questa discriminazione in quanto affermava che di fronte a Dio non c'è differenza tra giudei e greci, dato che Lui è il Signore di tutti, prodigo verso

¹⁵ Cf. A. Sacchi, «Dimensione politica e sociale della missione paolina», in *Ad gentes* 10 (2006) 66–81, qui 75.

tutti quelli che lo invocano (Rm 10,12; cf. Rm 2,6–11) e ammetteva nella comunità sia gli uni che gli altri, senza esigere da questi ultimi la circoncisione (cf. Gal 2,1–5) e l'osservanza delle norme alimentari giudaiche (cf. Gal 2,12–14). Egli riteneva dunque che praticare o no la legge mosaica non avesse nessuna importanza, se non in funzione del rispetto dell'altro. Abbiamo già potuto constatare che questa è anche in linea di massima la direttiva che l'apostolo ha dato ai cristiani, sia a quelli di Corinto, nel campo delle carni sacrificate agli idoli (1Cor 10,23–30), sia a quelli di Roma nel più ampio campo delle prescrizioni giudaiche (Rm 14,1–4).

In secondo luogo – come sottolineato sopra – l'abolizione di ogni discriminazione si applica ai rapporti tra schiavi e liberi, quindi alla questione trattata da noi in questa sede. Su questo punto – si trova il consenso degli studiosi su questo fatto – il pensiero di Paolo è oscurato dalle lettere *deuteropaoline* che impongono la sottomissione degli schiavi ai loro padroni¹⁶. Diversa è invece la posizione dell'apostolo, il quale ritorna su questo tema in due testi significativi: 1Cor 7,21–24 e l'intera Lettera a Filemone.

Per quanto riguarda il discernimento relativo allo schiavo fuggitivo della Lettera a Filemone, secondo l'interpretazione fino ad oggi più comune, l'apostolo, rimandandolo al suo padrone, «avrebbe riconosciuto di fatto la schiavitù, facendo però capire che essa è ormai superata nel quadro dei nuovi rapporti di fraternità introdotti da Cristo»¹⁷. A. Sacchi ritiene che è difficile immaginare come possano due individui sentirsi veramente fratelli, pur rimanendo intatto tra loro il rapporto padrone–schiavo. Secondo lui si può immaginare uno scenario diverso: Onesimo sapeva che il messaggio annunziato da Paolo al suo padrone Filemone comprendeva anche la liberazione degli schiavi. Questo lo ha spinto a recarsi da lui per ottenere, insieme alla nuova fede, anche la liberazione, cosa che di fatto Paolo, anche se in modo molto delicato, esige da Filemone. Sarebbero state quindi le implicazioni sociali del *kerygma paolino* a mettere in moto il processo che ha portato Onesimo alla conversione¹⁸.

Il secondo testo invece, 1Cor 7,21–24, che riguarda uno schiavo cristiano appartenente a un padrone non cristiano fornisce il passo decisivo per comprendere il pensiero di Paolo sullo stato dello schiavo cristiano. Paolo fa il suo appello:

Ciascuno rimanga nella chiamata in cui fu chiamato. Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa' uso. Chi è stato chiamato da schiavo nel Signore, è un liberto del Signore. Allo stesso modo, chi è stato chiamato libero, è schiavo di Cristo.

L'apostolo si serve qui di un'espressione singolare, che ha dato molto da fare agli interpreti di questo testo: *chresai* – fare uso. Rileggiamo il testo

¹⁶ Nelle lettere *deuteropaoline* si insiste a più riprese sulla sottomissione e sull'obbedienza degli schiavi nei confronti dei loro padroni (Col 3,22–23; Ef 6,5–8; 1Tm 6,1–2; Tt 2,9; cf. 1Pt 2,18).

¹⁷ A. Sacchi, «Dimensione politica e sociale della missione paolina», 77.

¹⁸ Cf. *Ibidem*.

1Cor 7,21: *Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene. Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa' uso* [chresai].

Osserviamo, per prima cosa, che la formulazione usata al v. 21a «*doulos eklethes* – sei stato chiamato schiavo?» con il verbo al passivo rimanda all'iniziativa divina. Perciò, come afferma R. Fabris, il sostantivo *klesis*, «chiamata», più che la condizione socio-religiosa dei chiamati, «indica lo statuo dei credenti che con il loro stile di vita rispondono all'azione libera ed efficace di Dio. [...] Al termine della sezione [vv. 17–24] per la terza volta ripete: “Ciascuno, fratelli, rimanga davanti a Dio così come è stato chiamato” (7,24)»¹⁹.

Sullo sfondo dell'orizzonte teologico (al passivo *eklethe* viene aggiunta qui l'espressione «para Theo», «davanti a Dio» che rimarca la dimensione religiosa dello statuo dei cristiani) si intuisce – secondo Fabris – che Paolo proponga qui una specie di orientamento teologico-pratico,

[...] cioè la fedeltà dinamica come risposta all'iniziativa di Dio da attuare dentro le concrete situazioni storiche e sociali in cui ognuno vive. Il pensiero di Paolo è chiaro e lineare. Quello che è decisivo per l'identità e quindi per lo status di libertà del cristiano, non importa se schiavo o libero, è la chiamata “nel Signore” che fonda la sua relazione con Cristo (cfr. Gal 3,28)²⁰.

In tale contesto vanno allora comprese le parole che Paolo rivolge allo schiavo cristiano, dicendogli di non preoccuparsi della sua situazione: «Non preoccupartene» (v. 21b). Dopo la formulazione dell'ipotesi «Ma se anche puoi diventare libero», al v. 21c segue un imperativo senza oggetto: «*Ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa' uso*» (= è meglio farne l'uso = conviene sfruttare la situazione).

Tale imperativo viene di solito integrato in due modi: «aprofitta piuttosto per diventare libero», oppure: «a pprofitta per restare schiavo». R. Fabris invece propone una terza possibilità, quella di leggere l'imperativo nella forma assoluta, cioè senza specificazione dell'oggetto, com'è nel testo. Il senso potrebbe essere: «Ma se anche puoi diventare libero, approfitta per vivere nella tua condizione di chiamato».

Ad un biblista, ma anche a qualsiasi lettore non distratto, non può sfuggire dilemma posto qui da Paolo. Nell'ipotesi che si offra allo schiavo cristiano la possibilità della liberazione – che cosa si deve fare?

L'invito a farne uso o approfittarne sembra ovvio e scontato, data anche la difficoltà per uno schiavo di rifiutare l'affrancamento che dipende del suo padrone²¹. Ma l'altra ipotesi interpretativa: «aprofitta piuttosto della tua condizione di schiavo cristiano», nella sua formulazione paradossale, potrebbe – nell'opinione di Fabris –

¹⁹ R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi*, Edizione Paoline, Milano 1999, 102.

²⁰ *Ibidem*, 103.

²¹ L'interpretazione preferita oggi da molti studiosi: Paolo suggerirebbe con forza, in deroga al principio di rimanere nella propria condizione, di avvalersi, quando si presenta, della facoltà di liberarsi. Pur senza farla diventare un obiettivo prioritario, egli fa capire che l'emancipazione degli schiavi entra nell'orizzonte della salvezza cristiana. Cf. A. Sacchi, «Dimensione politica e sociale della missione paolina», 76.

armonizzarsi meglio con il contesto in cui Paolo invita i cristiani di Corinto a restare nella condizione in cui sono stati chiamati da Dio (cfr. 1Cor 9,12)²².

Da questa analisi immediata possiamo trarre quindi la conclusione che Paolo, con l'espressione «*mallon chresai*» / «meglio trarne profitto» (v. 21d), esorterebbe a rimanere nello stato degli schiavi, tenendo in mente che vi sia un vantaggio superiore alla stessa condizione di schiavo! Sullo sfondo di concezione paolina della vocazione cristiana (della nuova identità, della «nuova creatura», «*kaine ktisis*») i seguaci di Cristo sono, infatti, liberi nel Signore, ma non soltanto per la loro libera condizione sociale. Si tratta infatti di un vantaggio: come meglio evangelizzare gli altri schiavi, senza ribaltare la pace sociale? Lo schiavo, investito dalla vocazione «in Cristo», cioè per effetto dell'evento messianico, è definito da Paolo in Fil 16 – con un *hapax* straordinario – come un «*hyper doulos*», «*superschiavo, oltreschiavo, schiavo alla seconda potenza*».

Concludendo questa parte del nostro riesame della *morale massimale* paolina come il frutto del discernimento cristiano comunitario secondo la Lettera a Filemone, possono ulteriormente servire affermazioni sintetiche di A. Pitta in merito:

Le tematiche principali sulle quali Paolo fonda la propria argomentazione sono quelle della fede che ora accomuna Paolo, Filemone e Onesimo, dell'agape cristiano, radicato sull'amore di Cristo per noi, e delle viscere quale metafora per indicare l'intima relazione che lega Filemone agli altri cristiani e Paolo a Onesimo. La riaccoglienza di Onesimo è motivata soprattutto dal suo "essere in Cristo", per cui nella comunità cristiana si sono realizzate delle vere rivoluzioni relazionali: un nuovo padrone o Signore (Gesù Cristo), un nuovo padre nella fede (Paolo) e dei nuovi fratelli (Filemone, Onesimo e i collaboratori di Paolo). Il manifesto paolino secondo il quale "in Cristo non c'è giudeo né greco, non c'è schiavo né libero, non c'è maschio né femmina" (Gal 4,28) non è rimasto teorico o utopistico ma si è realizzato nella formazione delle prime comunità cristiane; e il biglietto a Filemone ne rappresenta la più verificabile e convincente attestazione, nonostante la sua brevità²³.

Dopo il Concilio Vaticano II, la teologia morale subisce un cambiamento di paradigma. Da un modello morale ben radicato nella casuistica si è passati a un altro modello, in cui il la persona – in tutta la sua storicità e dinamicità, in rapporto con Dio – occupa il centro della nostra riflessione.

La nostra lettura di san Paolo ci mostra che il discernimento cristiano è inerente a un modo di vivere la fede che parte dalla situazione reale delle persone, negli ambienti sociali in cui vivono. Su questo principio di realismo, si cerca di vivere la *metánoia*, il cambiamento di mentalità sempre meglio contestualizzato che il vangelo richiede. Il discernimento inteso in questo modo è creativo e, di

²² Cf. R. Fabris, *Prima Lettera ai Corinzi*, 104.

²³ Pitta A., «Come si persuade un uomo? Rilevanza retorico-letteraria del biglietto a Filemone», in Id., *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, 279–301, qui 300–301.

conseguenza, più tollerante nei confronti delle situazioni provvisorie. È piuttosto rispettoso della gradualità dei processi personali implicati e – al di sopra di ogni considerazione ulteriore – il discernimento cristiano, per prima cosa, non lascia le persone sole con i loro problemi morali. Essendo eminentemente comunitario, avviene nell'ambiente della comunità dei credenti e in esso si realizza come vissuto convincente e – a sua volta – evangelizzante.

Bibliografia

- Bentoglio G., *Apertura e disponibilità l'accoglienza nell'epistolario Paolino*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995.
- Casalini N., *Paolo di Tarso e la sua scuola. Commento a tutti gli scritti*, Castelvechchi, Roma 2017.
- De Virgilio G., *La teologia della solidarietà in Paolo. Contesti e forme della prassi cristiana nelle lettere ai Corinzi*, EDB, Bologna 2008.
- Johnson M.V. – Noel J.A. – Williams D.K. (Edd.), *Onesimo nostro fratello. Religione, etnia e cultura nella lettera a Filemone* (Studi biblici, 197), Paideia Editrice, Torino 2019.
- Patizia A., «Filemone, lettera a», in Hawthorne G.F. – Martin R.P. – Reid D.G. (Edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 626-632.
- Pitta A., «Come si persuade un uomo? Rilevanza retorico-letteraria del biglietto a Filemone», in Id., *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, 279-301.
- Pitta A., *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Elledici, Torino 2013.
- Penna R., *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, EDB, Bologna 2006⁵.
- Penna R., *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, Città Nuova, Roma 2002.
- Sacchi A., «Dimensione politica e sociale della missione paolina», in *Ad gentes* 10 (2006) 66-81.
- Thébert Y., «Lo schiavo», in A. Giardina (ed.), *L'uomo romano*, Editori Laterza, Roma – Bari 1993, 143-185.
- Vanni U., «Filemone un caso, una lezione», in *Parola spirito e vita* 1 (1991) 225-236.
- Wright N.T., *Paul and the Faithfulness of God. Parts I and II*, SPCK, London 2013.
- Zedda S., *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, Editrice Paideia, Brescia 1984.

Ku moralności optymalnej. Chrześcijańskie rozeznanie wspólnotowe w Liście do Filemona

Streszczenie

Artykuł ukazuje podstawowe aspekty rozeznania wspólnoty wierzących co do postępowania w odniesieniu do osoby uciekiniera niewolnika Onezyma, bohatera Listu do Filemona, w perspektywie *moralności chrześcijańskiego maksymalizmu*, która bazuje na wartościach maksymalnych: miłości, wolności i komunii braterskiej w Chrystusie (*agape, eleutheria i koinonia*).

Analiza postępowania trzech podmiotów zaangażowanych w proces rozeznawania eklezjalnego w kontekście społecznego problemu niewolnictwa pozwoliła na wydobycie zasadniczego przesłania listu jakim jest moralność maksymalizmu. Zachowanie Pawła charakteryzuje *parresia*, tzn. mówienie odważne i otwarte wynikające z jego wolności ucznia Jezusa z jaką podąża on za imperatywem miłości. Rozeznawanie Apostoła motywowane jest miłością i wolnością (*agape* i *eleutheria*). Oczekiwane przez Pawła rozeznanie Filemona ma wynikać z pragnienia czynienia dobra w tej samej logice, właściwej dla *agape* i dla *eleutheria*.

Nawrócony uciekinier niewolnik Onezym, który poprzez wiarę wszedł w nowy wymiar swojej egzystencji (*kaine ktisis*) i związany jest teraz ze swoim panem nowym wymiarem relacji, wezwany jest do wyboru *mallon chresai* w ramach nowych relacji braterstwa zainaugurowanych w Chrystusie.

Towards optimal morality. Christian communitarian discernment in the Letter to Philemon

Summary

The article focusses on the redeemed relationships in the early Christian communities. The study case is the fugitive slave Onesimus, as portrayed in the Letter to Philemon. The study moves towards the perspective of Christian morality in terms of maximalist ethics, based on the highest values arising from the salvific event of Christ, namely love, freedom and fraternal communion (*agape*, *eleutheria* and *koinonia*).

The analyzed behavior of the three entities involved in the process of ecclesial discernment of the problem of slavery brings the reader to the essential message of the letter, i.e. the morality of highest objectives. Paul's behavior is defined by *parresia*, i.e. bold and open speaking, resulting from his freedom, as he himself is a disciple of Jesus, following radically the imperative of love. The Apostle's discernment is thus motivated both by love and freedom (*agape* and *eleutheria*). Philemon's discernment, as expected by Paul, should be resulting from the same logic of *agape* and *eleutheria*. The converted slave Onesimus, entering in a totally new existence (*kaine ktisis*), is now associated with his master in a radically new relationship of Christian brotherhood.

Onesimus is thus invited to adopt a puzzling logic of *mallon chresai*, suggested by Paul in other cases. Any Christian transcends whatever social original condition, in which he or she is encountered by gift of the new faith. Becoming new persons in Christ, we are invited to "use our condition", for evangelization, i.e. the liberating communication of the saving power of God, within the framework of the new brotherhood inaugurated in Christ.

Słowa kluczowe: eklezjalne rozeznawanie, moralność optymalna, List do Filemona, niewolnictwo, ewangelizacja

Keywords: ecclesial discernment, maximalist morality, Letter to Philemon, slavery, evangelization

Ks. Jan Słomka

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Teologiczny

WOLNOŚĆ ZAKWESTIONOWANA **Emmanuel Levinas i Augustyn**

Cała filozofia Levinasa jest myśleniem o człowieku. Inne tematy podejmuje on tylko o tyle, o ile wiążą się z refleksją o człowieku. Jak wiadomo, punktem wyjścia, doświadczeniem podstawowym, z którego Levinas wyprowadza swoją filozofię, jest spotkanie, twarz Innego człowieka. Taki punkt wyjścia wpływa istotnie na sposób prowadzenia refleksji. Choć Levinas wykorzystuje przede wszystkim fenomenologię jako podstawowy sposób tworzenia swoich analiz, często i na różne sposoby poza fenomenologię Husserla wychodzi. Dlatego za każdym razem, gdy podejmujemy się analizowania i komentowania myśli Levinasa, trzeba wskazać, w jaki sposób tę myśl zamierzamy penetrować.

Rozumieć Levinasa

Na pewno nie jest zbyt owocne koncentrowanie się na wpisywaniu myśli Levinasa w usystematyzowane kierunki myśli filozoficznej XX w. Levinas jest niewątpliwie jednym z jej wielkich przedstawicieli i został już w jej krajobrazie ulokowany, przypisany do nurtu „filozofii dialogu”. Takie przypisanie jest w zasadzie słuszne, ale jego przydatność jest bardzo ograniczona. Tak samo próba zrozumienia poszczególnych wątków, poglądów przez wpisanie ich w znane schematy i siatki pojęciowe może prowadzić raczej do złudzenia, że zrozumieliśmy Levinasa, niż do zgłębienia tego, co najważniejsze w jego oryginalnej myśli.

Ciekawe jest przyglądanie się komentarzom do wielkich tekstów filozoficznych, pojawiającym się w pismach Levinasa. Często wydobywa on z tych tekstów inne niż powszechnie znane akcenty. Ale o wiele ciekawsze i bardziej pomocne jest studiowanie opozycji, pokazywanie polemik, jakie toczy z różnymi poglądami filozoficznymi. Zresztą sam Levinas takie polemiki wyraźnie artykułuje. Przyglądanie się i analizowanie merytorycznej zawartości tych konfliktów jest ważną częścią zgłębienia myśli Levinasa. Przede wszystkim jednak trzeba usiłować wejść w wewnętrzną logikę jego myśli i pozwolić się poprowadzić.

Człowiek – istota wolna

Levinas postrzega człowieka przede wszystkim jako istotę wolną, pragnącą, samodzielną. Jak wiadomo, filozoficzna tradycja wywodząca się z Grecji postrzega człowieka jako istotę rozumną i wolną. Wolność i rozumność to są dwie najwyższe władze, stanowiące o naszym człowieczeństwie. Powszechnie używane łacińskie określenie *homo sapiens* wskazuje, że z tych dwóch władz właśnie rozumność jest pierwsza: człowiek jest istotą rozumną. Przy czym tradycja łacińska, choć *homo sapiens* jest sformułowaniem łacińskim, w porównaniu z filozofią grecką jednak kładzie większy nacisk na wolność. Levinas jest zdecydowanym i, można powiedzieć: radykalnym, przedstawicielem tego łacińskiego spojrzenia.

A więc pytanie o wolność, sposób rozumienia wolności ludzkiej jest jednym z zasadniczych tematów obecnych w myśli Levinasa. Tutaj nie mamy oczywiście zamiaru, aby dać całościowe przedstawienie problematyki wolności w myśli Levinasa, ale chcemy się skupić na jednym wątku, przewijającym się w eseju *Całość i nieskończoność*, a szerzej omówionym w punkcie, którego nazwy użyliśmy w tytule niniejszego tekstu: *Wolność zakwestionowana*.

Spontaniczność i jej zderzenie z faktycznością

Otóż jednym z podstawowych punktów odniesienia w refleksji Levinasa nad wolnością jest spontaniczność. Chodzi tutaj o proste, intuicyjnie oczywiste rozumienie spontaniczności jako ekspresji, samoistnego źródła pragnień i chęci, które zmierzają do realizacji, a nie pozostają tylko marzeniami, myślami, ideami. To jest ważne: do istoty spontaniczności należy jej wychodząca w otaczający świat ekspresja. Taka spontaniczność jest w powszechnym odczuciu niemal synonimem wolności.

Levinas analizuje więc spontaniczność i jej spełnianie się w realnym świecie. Otóż w realnym świecie spontaniczność zawsze zderza się z oporem faktyczności, rzeczywistości zewnętrznej. Natrafia na przeszkodę, której być nie powinno, a jest. Faktyczność „jako taka stanowi przeszkodę dla naszej spontaniczności. Jednak mówiąc, że fakt, jako przeszkoda dla spontaniczności, jest nieusprawiedliwiony, zakładamy, że samej spontaniczności nie można kwestionować, że swobodne działanie nie podporządkowuje się normom, ale ono samo stanowi normę”¹. Jak już wskazaliśmy, taka ocena sytuacji – apoteoza spontaniczności – jest

¹ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2014, s. 83.

według Levinasa powszechna w myśli europejskiej. Skoro spontaniczność jest wartością absolutną, cokolwiek jej staje na drodze, jest skandalem.

Ten skandal, czyli przeszkoda w realizacji wolności, zmusza spontaniczność-wolność do zatrzymania się i do refleksji. Wyłania się teoria. „Sławne zawieszenie działania umożliwiające teorię polega na zastopowaniu wolności, która nie oddaje się swoim wzlotom, swym impulsywnym ruchom, lecz utrzymuje dystans”², czyli niejako wycofuje się, oddala od przeszkody, aby ją ogarnąć wzrokiem i zrozumieć. Skoro została zatrzymana, to znaczy, że nie jest aż tak wszechmocna, jak to się jej wydawało w pierwszym, początkowym impulsie spontaniczności. Zaczyna zastanawiać się, co jest nie tak. Podejmuje również krytykę siebie: „Tę krytykę siebie można rozumieć jako odkrycie własnej słabości, albo jako odkrycie własnej niegodziwości, to znaczy albo jako świadomość porażki, albo jako świadomość winy”³. Levinas analizuje po kolei obie te możliwości.

Świadomość własnej porażki

Levinas zauważa, że w tradycji europejskiej „wolność nie jest kwestionowana w swej spontaniczności” i przyjmuje się „bezdyskusyjną wartość spontaniczności”⁴, i wskazuje tutaj na pewną ciągłość myśli, sięgającą do Arystotelesa. Jednak te jego stwierdzenia są szczególnie adekwatne w odniesieniu do filozofii nowożytnej.

Skoro wartość spontaniczności jest bezdyskusyjna, rozpoznanie realnej sytuacji niemożności swobodnej realizacji staje się w sposób nieunikniony świadomością porażki: spontaniczność, która powinna pozostać zupełnie nieograniczona, która sama z siebie i w sobie nie dostrzega granic, została powstrzymana przez to, co wobec niej zewnętrzne. Poniosła porażkę, to znaczy – jest słabsza i musi przemyśleć taktykę, jak z tej porażki wyjść. Ale stwierdzenie porażki jeszcze nie oznacza dogłębnego zakwestionowania siebie samej, swojej absolutnej wartości.

Ta porażka wolności jest niejako proporcjonalna do pierwotnego uznania wolności za niekwestionowaną. Im bardziej wolność sama w sobie nie znajduje żadnego powodu do wewnętrznej krytyki, tym bardziej jej ograniczenie, każde jej ograniczenie, które powstrzymuje ją z zewnątrz, jest skandalem. Mamy więc spontaniczność, czyli wolność, oraz przeszkodę, obiektywną faktyczność. W tym zestawieniu zacytujmy jeszcze raz Levinasa: „Wolność nie jest kwestionowana w swej spontaniczności. Za tragiczne i skandaliczne uważa się tylko jej ograniczenie”⁵.

² Tamże, s. 83.

³ Tamże, s. 84.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

Wolność szuka więc przyczyn owego skandalu i dostrzega, jak dalej opisuje Levinas, że problem tkwi w tym, iż wolność „została samej sobie narzucona: gdybym mógł wybierać swobodnie samo swoje istnienie, wszystko byłoby usprawiedliwione”⁶.

Człowiek sam z siebie nie może wybrać swojego istnienia i dlatego jego spontaniczna wolność jest skazana na porażkę. Porażka prowadzi do zatrzymania, refleksji, teorii, „cierpienie wydaje się matką mądrości”⁷. Nieskrępowana spontaniczność prowadzi do porażki, która jest widoczna przede wszystkim w stosunkach międzyludzkich. Nie da się żyć w świecie zupełnie anarchicznym. Trzeba myśleć o tym, jak powstrzymać gwałt i wprowadzić ład w ludzkie stosunki. Dlatego konieczne jest prawo. Ale ponieważ mimo porażki sama wewnętrzna wartość spontaniczności nie została zakwestionowana, to właśnie ona stanowi punkt odniesienia przy konstruowaniu prawa: „teoria polityczna wyprowadza sprawiedliwość z uznawanej za bezdyskusyjną wartości spontanicznego działania, któremu należy zapewnić jak najpełniejszą realizację przez poznanie świata i przez uzgodnienie mojej wolności z wolnością innych ludzi”⁸. Czyli polityka, prawo, państwo mają ograniczyć skalę porażki.

Mamy tu więc opis antropologicznych założeń nowożytnego państwa europejskiego. Levinas nie poddaje tych założeń jakiejś głębokiej krytyce, na pewno nie jest krytykiem nowożytnego państwa europejskiego jako takiego. Natomiast pokazuje w dalszej swojej refleksji drugą możliwą drogę, jaka pojawia się w konsekwencji odkrycia własnej niegodziwości, czyli świadomości winy.

Świadomość własnej niegodziwości

Odkrywanie własnej porażki i następująca w wyniku tego odkrycia refleksja jest logicznym skutkiem zderzenia z faktycznością, a więc istnieje tutaj ciąg przyczynowo-skutkowy, pewne rozumowanie, teoria, która prowadzi do ustalenia prawdy. Natomiast „krytyka spontaniczności zrodzona przez świadomość własnej niegodziwości poprzedza prawdę. [...] Świadomość, że jestem niegodziwy, nie jest sama w sobie prawdą, nie wynika z rozważenia faktu”⁹.

Levinas w cytowanych zdaniach używa słowa „prawda” w znaczeniu, które nadaje temu pojęciu definicja klasyczna: *Adaequatio rei et intellectus*. A więc w pierwszej wcześniejszej rozważonej reakcji na przeszkodę, jaką napotyka jego spontaniczność, człowiek zatrzymuje się, zaczyna uzgadniać to, co subiektywne, z tym, co obiektywne, i z tego uzgodnienia rodzi się prawda. Inaczej mówiąc,

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 85.

rozum podejmuje wysiłek zrozumienia faktyczności, która stanęła na drodze spontaniczności. Dochodzi do prawdy, która jest *adaequatio*, uzgodnieniem. Na jej podstawie buduje system prawa, który w założeniu ma być sprawiedliwy.

Ważna jest następująca sekwencja: spontaniczność, czyli wolność – porażka – refleksja – szukanie prawdy. Prawda jest zbudowana na wolności. Owszem, jest to wolność, która poniosła porażkę, ale ta porażka nie zmieniła samej wolności. Ta sekwencja wybrzmi z całą mocą w egzystencjalizmie.

Dopiero przypomnienie klasycznej definicji prawdy pozwala zrozumieć zamyśl Levinasa. Gdyż jego stwierdzenie, że świadomość własnej niegodziwości nie jest sama w sobie prawdą, wcale nie oznacza, że jest ona fałszem, tym bardziej nie oznacza, że jest ona tylko arbitralnym sądem, iluzją zamkniętego w swoim wnętrzu „ja”, które uciekło od konfrontacji z rzeczywistością obiektywną. Levinas kontynuuje: „pierwotna świadomość własnej niegodziwości nie płynie z podporządkowania się faktowi, ale z podporządkowania się Innemu człowiekowi”¹⁰. Następnie rozwija tę myśl, pisząc o wstydzie i dalej o konieczności uznania, że wolność jest nadana, czyli o inwestyturze wolności. Jest to osobny obszerny temat, którego tutaj nie podejmujemy¹¹.

Natomiast warto zatrzymać się chwilę przy stwierdzeniu Levinasa o pierwotnej świadomości własnej niegodziwości. Myśliciel nie wyjaśnia wprost natury tej niegodziwości, ale z szerszego kontekstu możemy wnioskować, że twarz Innego wzywa pomocy, jest zagrożona, ale też przemawia: „nie zabijaj” – i w ten sposób odsłania nam „prawdę” o nas samych: że możemy zabić. A więc odsłania nam naszą własną niegodziwość i ta „prawda” ma zupełnie inną naturę niż prawda wynikająca z rozważenia faktu.

Idealizm

Natomiast wróćmy jeszcze do konsekwencji przyjęcia pierwszego rozwiązania. Rozpoznanie swojej aktualnej sytuacji, niemożności swobodnej ekspresji spontaniczności jako porażki leży u podstaw dwóch, na pozór odległych od siebie nurtów nowożytnej filozofii europejskiej. Z jednej strony dochodzimy do idealizmu. Otóż, jak już wcześniej pokazaliśmy, w konstruowaniu zasad regulujących współzycie społeczne początkowo za sprawiedliwość zostaje przyjęta indywidualna spontaniczność, czyli prawa są uznawane za sprawiedliwe, gdy w jak największym stopniu chronią tę indywidualną spontaniczność. Ale wewnętrzna logika konstruowania takich praw, wymóg ich uniwersalności, dążenie do

¹⁰ Tamże.

¹¹ Mamy świadomość, że niniejszy tekst, poprzestając na pokazaniu dwóch sposobów reakcji spontaniczności na opór faktyczności, zatrzymuje się w połowie drogi, gdyż dopiero Levinasowe opisy inwestytury wolności otwierają perspektywę usprawiedliwienia swojej wolności.

prawdy rozumianej jako zgodność rozumu z rzeczywistością obiektywną, coraz mocniej narzuca prymat tejże rzeczywistości obiektywnej, która nie poddaje się indywidualnej wolności. Państwo staje się coraz bardziej sprawiedliwe, czyli prawo jest coraz bardziej obiektywne. Indywidualna wola, spontaniczność, uznając swoją porażkę, poddaje się rozumowi, który dąży do obiektywności. Jesteśmy w samym środku idealizmu. Píše Levinas: „Wola, jeżeli w taki czy inny sposób zmierza do rozumu, jest już rozumem, rozumem szukającym się lub się tworzącym. Tak swoją istotę odsłania u Spinozy i Hegla. Jednak utożsamieniu się woli z rozumem, do czego ostatecznie prowadzi idealizm, sprzeciwia się całe patetyczne doświadczenie ludzkości, które Hegłowski lub Spinozjański idealizm spycha w sferę subiektywności i wyobrażania”¹². W tym tekście i w wielu innych Levinas stanowczo odrzuca idealizm Hegłowski jako fundament rozumienia indywidualnej wolności.

Egzystencjalizm

O wiele wyraźniej i poniekąd szybciej uznanie przez człowieka porażki swojej spontaniczności owocuje filozofią egzystencjalistyczną. Píše Levinas: „Opierając prawdę na wolności, filozofowie zakładają, iż wolność usprawiedliwia się sama przez się. Największym skandalem dla wolności byłoby odkrycie, że ona jest skończona. Nie wybierać tego, że jest się wolnym – oto największy absurd i ostateczny tragizm egzystencji, oto irracjonalność. Heideggerowska *Geworfenheit* odnosi się do wolności skończonej, a tym samym irracjonalnej. U Sartre’a spotkanie z Innym zagraża mojej wolności i prowadzi do jej upadku pod spojrzeniem wolności cudzej”¹³.

Jak się wydaje, dzisiejsza kultura, i to nie tylko kultura popularna, traktuje spontaniczność (pasję, wyrażanie siebie, samorealizację, rozwój osobisty itd.) jako absolut, czyli idzie drogą wytyczoną przez filozofię egzystencjalistyczną.

Levinas odrzuca egzystencjalizm co najmniej równie mocno jak idealizm. Według Sartre’a spojrzenie Innego człowieka, cudzej wolności, prowadzi do upadku mojej wolności, gdyż przeżywam je jako porażkę. Według Levinasa to spojrzenie odsłania moją niegodziwość, uświadamia mi, że nie jestem panem mojej wolności, zawstydzają, ale nie odsyła w absurd, tylko pokazuje drogę usprawiedliwienia. To spojrzenie Innego człowieka poprzez pokazanie drogi usprawiedliwienia otwiera nowe perspektywy w budowaniu sprawiedliwości społecznej, a więc w konstruowaniu prawa i struktury państwa.

¹² E. Levinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 259.

¹³ Tamże, s. 365.

Dwa źródła sprawiedliwości prawa

Mozemy więc tutaj zestawić dwa źródła sprawiedliwości prawa, jakie opisuje Levinas: albo sprawiedliwością prawa jest ochrona spontaniczności, albo tą sprawiedliwością jest usprawiedliwienie mojej zakwestionowanej wolności przez Innego. Inaczej mówiąc: albo sprawiedliwość prawa służy mojej spontaniczności i chroni mnie przed ekscesami spontaniczności innych, albo sprawiedliwość prawa służy Innemu (ale to nie znaczy, że jego spontaniczności), chroni Innego, słabszego.

Tę drugą drogę tworzenia sprawiedliwego prawa Levinas wskazuje, gdy pisze o „trzecim”, gdyż spotkanie twarzą w twarz z Innym nigdy nie dzieje się bez obecności tego trzeciego: „W takiej mierze, w jakiej twarz Innego wprowadza nas w stosunek z trzecim, metafizyczny stosunek między mną a Innym przybiera formę My, wznosi się do poziomu państwa, instytucji, praw, które są źródłem powszechności”¹⁴. Społeczność, nawet wielka społeczność, nie góruje nad jednostką. Osoba nie czerpie swojej godności, poczucia sensu, tożsamości z faktu przynależności do społeczności, czyli powszechności. To społeczność istnieje i tworzy się dzięki indywidualnej osobie, a dokładniej: dzięki twarzy Innego, który staje na mojej drodze.

Jak już zaznaczyliśmy, przedstawiając krytykę budowania sprawiedliwego prawa w oparciu o świadomość porażki wolności, myślenie Levinasa nie jest wykluczające, czyli prowadząc dwa równoległe wątki i pokazując ich wzajemną sprzeczność, Levinas opowiada się za jednym z nich, krytykuje drugi, ale nie jest to krytyka odmawiająca jakiegokolwiek prawdy tejże myśli. Zwłaszcza że krytykuje myśli mocno obecne w teraźniejszej filozofii europejskiej i wie, że krytyka ich nie usunie. Raczej wykorzystuje swój punkt widzenia, żeby pokazać ich słabości i szukać głębokich źródeł niedostatków aktualnej sytuacji intelektualnej i duchowej w Europie. Jest to krytyka szukająca zrozumienia.

Levinas a Augustyn

Jak się wydaje, Levinas nigdy nie studiował myśli Augustyna. Dlatego warto tutaj przypomnieć, że Augustyn tę właśnie bezdyskusyjną wartość spontaniczności, czyli jej pierwotną niewinność, której według Levinasa nie kwestionowała myśl europejska, podważał. Jego nauka o grzechu pierwotnym jest zbudowana między innymi na spostrzeżeniu, że wola, wolność człowieka sama w sobie nie jest niewinna.

¹⁴ Tamże, s. 361.

W *Wyznaniach* Augustyn, zastanawiając się nad pierwszym miesiącami swojego życia, opisuje zachowanie niemowląt i nie widzi w nich żadnej pierwotnej niewinności: „Niewinność niemowląt polega na słabości ciała, a nie na niewinności duszy”¹⁵. Spontaniczne zachowania niemowląt wcale nie są niewinne. To jest „wymuszanie płaczem nawet rzeczy szkodliwych, złośczenie się tak zażarte na ludzi wolnych, że nie chcą być niewolnikami”¹⁶. Te spostrzeżenia nie są jedyną podstawą nauki Augustyna o grzechu pierworodnym jako głębokim zniszczeniu wolnej woli, wcześniejszym od pierwszego świadomego aktu wolnej woli, ale bardzo dobrze pokazują egzystencjalny, oparty na doświadczeniu i obserwacji pierwiastek jego myśli. Warto na to zwrócić uwagę tym bardziej, że cytowany tekst Augustyna pochodzi z *Wyznań*, które powstały na początku jego biskupiej posługi, wiele lat przed kontrowersją pelagiańską. W omówieniach nauki Augustyna o grzechu pierworodnym zwykle wskazuje się na kontrowersję pelagiańską oraz na interpretację tekstów Pisma Świętego wyprowadzaną pod wpływem tej kontrowersji jako jej główne źródła. Tu widzimy, że myśl o tym, iż wolna wola człowieka od samego początku nie jest niewinna, zrodziła się u Augustyna dużo wcześniej w kontekście ściśle antropologicznym.

Ciekawe jest zastawienie refleksji Levinasa o uznaniu własnej niegodziwości i spostrzeżenia Augustyna o pierwotnym braku niewinności wolnej woli człowieka. Analogia nasuwa się sama: i tu, i tu wolność zostaje zakwestionowana w samym swoim rdzeniu. I tu, i tu wolność musi szukać usprawiedliwienia poza sobą. Levinas szuka jej w przyjęciu Innego człowieka, Augustyn wskazuje na łaskę Bożą, która jest zawsze pierwsza.

Na pewno odpowiedź Levinasa na pytanie o usprawiedliwienie wolności nie jest pelagiańska. Jeżeli już, to pelagiański charakter ma krytykowany przez Levinasa sposób myślenia, który traktuje uznanie przeszkody za porażkę spontaniczności. Natomiast Levinas, kontynuując swoje poszukiwania wyjścia poza sytuację nieusprawiedliwionej wolności, pisze także o wolności nadanej, o „inwestyturze wolności”. Na ile ta jego refleksja może posłużyć teologii chrześcijańskiej w jej refleksji nad nauką o grzechu pierworodnym? W jakimś stopniu na pewno, ale myśli Levinasa nie da się tak po prostu zastosować w teologii, a więc jej wykorzystanie wymaga dużo pracy.

Bibliografia

Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002.

Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2014.

¹⁵ Augustyn, *Wyznania*, 1,7, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2002, s. 33.

¹⁶ Tamże, s. 32.

Wolność zakwestionowana. Emmanuel Levinas i Augustyn

Streszczenie

Levinas analizuje ludzką spontaniczność. Spontaniczność zawsze napotyka na przeszkodę, zderza się z faktycznością. Wobec tej przeszkody może przyjąć dwie postawy. Pierwsza to uznanie swojej porażki. Takie uznanie porażki nie jest krytyką, zakwestionowaniem samej spontaniczności, ale początkiem myślenia, jak sobie z tą porażką poradzić. Levinas stwierdza, że taka postawa jest dominująca w europejskim myśleniu o wolności. Z takiej reakcji wyrasta specyficzne rozumienie sprawiedliwości, prawa, państwa. Prowadzi ona do idealizmu. Z innej strony, bezkrytyczna apoteoza spontaniczności prowadzi do egzystencjalizmu, który każde ograniczenie wolności, spontaniczności traktuje jako skandal.

Druga możliwa reakcja to uznanie przez spontaniczność własnej niegodziwości. Wtedy wolność wie, że musi szukać usprawiedliwienia. Levinas wskazuje na twarz Innego człowieka jako usprawiedliwienie wolności.

Augustyn w *Wyznaniach* również kwestionował pierwotną niewinność wolności. Można sądzić, że ta myśl jest jednym z głębokich fundamentów jego nauki o grzechu pierwotnym.

Freedom put to question. Emmanuel Levinas and Augustine

Summary

Levinas analyzes human spontaneity. Spontaneity always faces an obstacle, it clashes with factuality. Two attitudes can be assumed in the face of the obstacle: the first one is recognizing one's own failure. Such recognition does not involve the criticism or questioning of spontaneity itself, it initiates a reflection on how to cope with the failure. Levinas claims that it is an attitude which dominates the European thinking on freedom. It gives rise to the specific understanding of justice, law or the state, leading to idealism. On the other hand, an uncritical apotheosis of spontaneity leads to existentialism, where any limitation of freedom or spontaneity is regarded as a scandal.

The other possible response is for spontaneity to recognise one's own iniquity. Then freedom knows that it needs to seek justification. Levinas points to the face of the Other as the justification of freedom.

In his "Confessions", Augustine also questioned the primary innocence of freedom. That thinking may have laid a deep foundation for his teaching on the original sin.

Słowa kluczowe: Levinas, wolność, Augustyn, idealizm, egzystencjalizm
Keywords: Levinas, freedom, Augustine, idealism, existentialism

Ks. Antoni Bartoszek
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

UPOMNIENIE BRATERSKIE W PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNOMORALNEJ

Celem niniejszych analiz jest ukazanie upomnienia braterskiego jako jednego z istotnych zadań życia chrześcijańskiego¹. Rozważania będą się składały z pięciu etapów. Najpierw zostanie ukazana istota upomnienia braterskiego, następnie będzie zarysowany współczesny kontekst społeczny, w którym przychodzi podejmować trudne zadanie upomnienia braterskiego. W dalszej części zostaną przedstawione teologiczne podstawy upomnienia. Dwie ostatnie części będą dotyczyły zagadnień praktycznych, a mianowicie stanowić będą próbę odpowiedzi na pytania, kiedy istnieje obowiązek upomnienia braterskiego oraz w jaki sposób je realizować.

1. Istota upomnienia braterskiego

Upomnienie braterskie, określane w tradycji chrześcijańskiej terminem *correctio fraterna*, wyraża się w wypływającym z miłości chrześcijańskiej bezpośrednim oddziaływaniu na bliźniego, który znajduje się w stanie grzechu albo w niebezpieczeństwie jego popełnienia². Zasadniczym celem upomnienia braterskiego jest zbawienie bliźniego. Można w tym głównym celu wydobyć dwa elementy: aspekt negatywny, polegający na sprowadzeniu bliźniego z drogi grzechu, na ustrzeżeniu przed grzechem, oraz aspekt pozytywny, wyrażający się we wsparciu bliźniego, na umocnieniu go w drodze do dobra, a w ostateczności w drodze do zbawienia³.

¹ Temat upomnienia braterskiego należy do zagadnień omawianych w ramach podstawowego wykładu teologii moralnej na studiach teologicznych. Zwykle jest przedstawiany przy prezentowaniu cnoty miłości w kontekście szerszego wykładu na temat cnót teologalnych. Dlatego też można znaleźć to zagadnienie w książce ks. Alojzego Drożdża *Wiara – nadzieja – miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1994, s. 133-136.

² Por. J. Kudasiwicz, *Upomnienie*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 613.

³ Por. tamże, s. 613-614.

Upomnienie braterskie, które winno realizować się w codzienności życia indywidualnego, rodzinnego oraz społecznego, a do którego może w określonych przypadkach być zobowiązany każdy chrześcijanin, należy odróżnić od upomnienia urzędowego, realizowanego przez określoną władzę, czy to kościelną na mocy prawa kanonicznego, czy też przez władzę cywilną w oparciu o prawo świeckie. W pierwszym przypadku chodzi o upomnienie kanoniczne, tzw. monit, w drugim przypadku – o upomnienie sądowe. Celem tych działań jest zachowanie dobra wspólnego, szczególnie w kontekście naruszenia jakiegoś elementu ładu społecznego. Upomnienie dokonywane przez uprawnioną władzę ma swoją określoną strukturę, prawnie opisaną. W niniejszych analizach nie będzie szczegółowo analizowany prawny aspekt upomnienia. Równocześnie jednak trzeba podkreślić, że prawna płaszczyzna upomnienia ma swoje podstawy w przedstawianym tu teologicznomoralnym wymiarze *correctio fraterna*.

2. Kontekst społeczny

W upomnieniu braterskim, jak zostało to wyżej powiedziane, chodzi o bliźniego. Dziś natomiast dominują postawy odwrotne. Można współcześnie dostrzec szeroko rozpowszechnione obojętność oraz brak zainteresowania sprawami bliźniego, wypływające z indywidualizmu oraz egoizmu, często maskowanego przez pozorne poszanowanie sfery prywatnej. W upomnieniu braterskim chodzi o dobro moralne oraz o unikanie zła, które w sensie teologicznym ma charakter grzechu. Natomiast w dzisiejszej kulturze dostrzega się tendencje do nierozróżniania dobra od zła, do zamazywania czytelnych granic między dobrem a złem. Szeroko jest też rozpowszechnione zjawisko utraty poczucia grzechu. Bardzo często mówi się w tym miejscu o uszanowaniu wolności drugiego, o szacunku wobec jego indywidualnego sumienia, które samo definiuje, co jest dobre o złe. Wreszcie – trzeba to tu podkreślić – w upomnieniu braterskim chodzi o zbawienie wieczne bliźniego. Niestety ta najgłębsza, eschatologiczna perspektywa jest dziś bardzo często pomijana, niedostrzegana. Wiąże się to z poważnym osłabieniem wiary, laicyzacją życia indywidualnego oraz społecznego. Dziś podchodzi się z dużą wrażliwością do kwestii opieki w kontekście dobra fizycznego i materialnego, a także do zaspakajania potrzeb natury psychicznej, co na pewno nie jest zjawiskiem negatywnym. Jednak równocześnie niemal całkowicie pomija się milczeniem duchowo-moralną odpowiedzialność za braci⁴.

W tak zarysowanym kontekście wyraźnie zanika upomnienie braterskie jako coś z jednej strony niepotrzebnego, a z drugiej – rodzącego stres zarówno u osoby upominanej (gdyż skazuje się ją na słuchanie treści trudnych, niepożądanych,

⁴ Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2012* (3.11.2011), nr 1.

wymagających jakiejś korekty własnego życia), jak i u osoby formułującej upomnienie braterskie (gdyż zadanie upomnienia jest czymś trudnym i w pewnym sensie obciążającym osobę upominającą). W takim kontekście zadanie upomnienia wymaga odwagi, której z kolei dziś tak często brakuje. Jeśli bowiem ktoś zdoła się na zastosowanie upomnienia braterskiego, to może spotkać się z bardzo ostrą reakcją negatywną, z atakiem na własną osobę, a wręcz z oskarżeniem o stosowanie tzw. mowy nienawiści. Nazwanie w dzisiejszych czasach zła złem jest niejednokrotnie odbierane jako stosowanie nienawiści wobec tego, kto popełnia zło. Zresztą trzeba przyznać, że tego typu zjawisko nie jest charakterystyczne jedynie dla czasów współczesnych. Już św. Paweł pytał z wyrzutem: „czy dlatego stałem się waszym wrogiem, że mówiłem wam prawdę?” (Ga 4,16)⁵. W imię nienarazania się na różne oskarżenia oraz negatywne reakcje wielu rezygnuje z zadania upomnienia braterskiego.

3. Podstawy biblijno-teologiczne upomnienia braterskiego

W przekazie biblijnym zagadnienie upomnienia braterskiego należy odczytywać w kontekście wielkiej misji głoszenia prawdy Bożej, realizowanej przez proroków, mędrców, starszych, apostołów. Mowy proroków (por. Iz 1,16; Jr 3,21-23, 4,1-4.8.14-18; Ez 33,10-20), mędrców (por. Prz 1-9) nie stanowiły beznamiętnego wykładu Bożego planu zbawienia, ale były kierowane tak do serc, jak i umysłów słuchaczy, i zawierały zachęty oraz bodźce, by szukali Boga, słuchali Go, nawracali się ku Niemu⁶. Na tym szerokim tle pojawiają się teksty wprost mówiące o upomnieniu braterskim: „nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata. Będziesz upominał bliźniego, aby nie zaciągnął winy z jego powodu” (Kpł 19,17); „upomnij przyjaciela, aby tak nie czynił, a jeśliby uczynił, by już nie powtórzył czynu” (Syr 19,13-17); „strofuj mądrego, a będzie cię kochał. Ucz mądrego, a będzie mądrzejszy, oświecaj prawego, a zwiększy swą umiejętność” (Prz 9,8-9).

U progu Nowego Testamentu tradycję tę podjął Jan Chrzciciel: „przez wiele też innych napomnień głosił ludowi Ewangelię” (Łk 3,18). Upomnienie wprost kierował do Heroda, któremu przypominał, że nie powinien żyć z żoną swego brata (por Mt 14,4). Jezus ze swej strony również nie ograniczał się do głoszenia prawdy o królestwie niebieskim. Zachęcał usilnie do wiary w Ewangelię, do pokuty, do nawrócenia, upominał błędzących. Na uczniów nałożył obowiązek braterskiego napomnienia: „Gdy brat twój zgrzeszy [przeciw tobie], idź, upomnij go w cztery oczy” (Mt 18,15). To właśnie te słowa Pana Jezusa, a właściwie cała

⁵ B. Jurczyk, *Upomnienie braterskie*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 558.

⁶ Por. R. Deville, *Upominać*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 1012n.

szersza wypowiedź na temat upominania brata (por. Mt 18,15-17), stała się podstawą tego, co w chrześcijaństwie zostało nazwane upomnieniem braterskim. Misję upominania jako elementu głoszenia słowa Bożego podjęli apostołowie, którzy napominali słuchaczy, by zechcieli przyjąć naukę Bożą i chrzest (por. Dz 2,40). Św. Paweł miał świadomość, że elementem jego misji jest napominanie: „spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień” (2 Kor 5,20). W Liście do Tytusa apostoł, wyjaśniając, jakimi cechami powinien charakteryzować się biskup, mówi, że powinien być człowiekiem „przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki, aby przekazując zdrową naukę, mógł udzielać upomnień i przekonywać opornych” (Tt 1,9). Apostołowie uznawali też za słuszne, by przypominać ogółowi wierzących o obowiązku upominania: „prosimy was, bracia, upominajcie niekarnych” (1 Tes 5,14); „bracia, jestem co do was przekonany, że pełni jesteście szlachetnych uczuć, ubogaceni wszelką wiedzą, zdolni do udzielania sobie wzajemnie upomnień” (Rz 15,14); „bracia moi, jeśliby ktokolwiek z was zszedł z drogi prawdy, drugi go nawrócił, niech wie, że kto nawrócił grzesznika z jego błędnej drogi, wybawi duszę jego od śmierci i przesłoni liczne grzechy” (Jk 5,20).

Uzasadnieniem wagi upomnienia braterskiego są nie tylko poszczególne teksty Pisma św., ale także całościowe przesłanie, które wypływa z Objawienia chrześcijańskiego. A z tegoż Objawienia płynie nade wszystko prawda o Kościele, który jest z jednej strony Mistycznym Ciałem Chrystusa, a z drugiej – ludem Bożym, zmierzającym do ostatecznego zbawienia w królestwie niebieskim. W błędzącym czy też grzeszącym bracie wspólnota Kościoła dostrzega jednego spośród siebie: właśnie członka Mistycznego Ciała Chrystusa⁷ oraz członka ludu Bożego. Droga do zbawienia nie jest bowiem tylko sprawą osobistą, lecz również wspólnotową. Wzajemne więzi wewnątrz wspólnoty Kościoła w dużej mierze działają w oparciu o zasadę naczyń połączonych, którą Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* opisał jako prawo zstępowania oraz prawo wstępowania. Papież stwierdził wówczas, że w oparciu o prawo zstępowania nawet jeden grzech pojedynczego członka Kościoła powiększa sumę zła i w pewnym sensie ściąga w dół cały Kościół. Dlatego też każdy grzech, nawet najbardziej osobisty, ma znaczenie społeczne. A jeśli do tego dodać, że poszczególne grzechy może generować kolejne grzechy (na zasadzie reakcji łańcuchowej) albo też grzechy innych osób (na zasadzie złego przykładu czy zgorszenia), to rzeczywiście widać destrukcyjną moc zasady zstępowania. Równocześnie jednak jeden nawracający się grzesznik w oparciu o zasadę wstępowania podnosi świat do góry, pomnażając sumę dobra we wspólnocie. Jego dobro też ma znaczenie głęboko społeczne i wpisuje się do duchowego skarbcza zasług, obecnego duchowo w Kościele⁸. W kontekście tych

⁷ Por. J. Kudasiewicz, *Upomnienie...*, s. 614.

⁸ „Mówiąc o grzechu społecznym, trzeba przede wszystkim uznać to, że ze względu na ludzką solidarność, równie tajemniczą i niepojętą, co rzeczywistą i konkretną, grzech każdego człowieka w jakiś sposób dotyka innych. Jest to drugie oblicze owej solidarności, która na poziomie religijnym

rozważań widać wyraźnie, że upomnienie braterskie wypływa z miłości zarówno do bliźniego, jak i do całego Kościoła.

W tym miejscu warto rozwinąć myśl, że upomnienie braterskie jest wyrazem miłości. Papież Benedykt XVI nauczał: „upomnienie chrześcijańskie nie jest jednak nigdy formułowane w duchu potępienia czy oskarżenia; wypływa zawsze z miłości i miłosierdzia i rodzi się z prawdziwej troski o dobro brata. Apostoł Paweł pisze: «gdyby komuś przydarzył się upadek, wy, którzy pozostajecie pod działaniem Ducha, w duchu łagodności sprowadźcie takiego na właściwą drogę. Bacz jednak, abyś i ty nie uległ pokusie» (Ga 6,1). W naszym świecie, przesyconym indywidualizmem, trzeba odkryć na nowo, jak ważne jest upomnienie braterskie, aby razem podążać do świętości”⁹. W tradycji chrześcijańskiej upomnienie braterskie przynależy do siedmiu uczynków miłosierdzia względem duszy: nieumiejętnych pouczać, wątpięcym dobrze radzić, smutnych pocieszać, błądzących upominać, urazy chętnie darować, krzywdy cierpliwie znosić, modlić się za żywych i umarłych.

4. Kiedy istnieje obowiązek upomnienia braterskiego?

Aby móc odpowiedzieć na to niełatwe pytanie, trzeba uwzględnić przynajmniej dwa zagadnienia: zagadnienie tzw. porządku miłości (*ordo caritatis*), a także problem współdziałania w zlu, i trzeba w ich w świetle odczytać obowiązek upomnienia braterskiego. Pierwsze z tych zagadnień – tzw. porządek miłości – wypływa z faktu, że istnieje wiele różnych ludzkich odniesień noszących miano miłości, a więc jednocześnie wiele różnych obowiązków miłości, wśród których trzeba ustalić pewną hierarchię. Człowiek bowiem powinien nauczyć się wybierać spośród licznych obowiązków miłości te, które naprawdę są najważniejsze. By taką hierarchię stworzyć, konieczne jest uwzględnienie dwóch istotnych rozróżnień ludzkich potrzeb. Pierwsze rozróżnienie dotyczy wielkości potrzeby. Tradycja chrześcijańska widziała tu trzy typy potrzeb. Pierwsza to potrzeba ostateczna, skrajna (*necessitas extrema*). Jest to sytuacja, kiedy od zaspokojenia tej

rozwijają się w głębokiej i wspaniałej tajemnicy *wspólnoty świętych* (świętych obcowania), dzięki której możliwe było stwierdzenie, że «każda dusza, która się podnosi, dźwiga świat». Temu *prawu wstępowania* odpowiada, niestety, *prawo zstępowania*; stąd można mówić o *wspólnocie grzechu*: dusza, która upada przez grzech, pociąga za sobą Kościół i w pewien sposób cały świat. Innymi słowy, nie ma grzechu, nawet najbardziej wewnętrznego i tajemnego, najściślej indywidualnego, który odnosiłby się wyłącznie do tego, kto go popełnia. Każdy grzech rzutuje z mniejszą lub większą gwałtownością, z mniejszą lub większą szkodą na całą strukturę kościelną i na całą ludzką rodzinę. W tym pierwszym znaczeniu można bezsprzecznie przypisać każdemu grzechowi charakter grzechu *społecznego*” – Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et poenitentia* (1984) [dalej: ReP], nr 16.

⁹ Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2012*, nr 1.

potrzeby zależy być albo nie być danej osoby. Może tu chodzić o skrajne zagrożenie życia doczesnego albo też niebezpieczeństwo utraty zbawienia. Druga – to potrzeba ciężka, poważna (*necessitas gravis*). Pojawia się wówczas, gdy człowiek nie jest w stanie uniknąć znacznej przeszkody w swoim życiu doczesnym lub na płaszczyźnie swej wspólnoty z Bogiem, jeśli nie otrzyma pomocy z zewnątrz. Trzecia – to potrzeba lekka, zwyczajna (*necessitas habitualis*). Pojawia się w sytuacji, gdy ktoś znajduje się w niezbyt wielkich trudnościach, które potrafi praktycznie sam w całości przezwyciężyć. Drugie rozróżnienie dotyczy rodzaju potrzeb. Tradycja chrześcijańska mówi tutaj o dwóch typach potrzeb: o potrzebach duchowych i o potrzebach materialnych, podkreślając, że choć potrzeby materialne są nieraz bardziej podstawowe (na przykład zwykle potrzeby życiowe), to jednak dobra duchowe posiadają zawsze wyższą wartość niż dobra materialne¹⁰.

W oparciu o te podstawowe rozróżnienia buduje się konkretne zasady postępowania, pozwalające działać w oparciu o przemyślaną hierarchię obowiązków miłości. W tym miejscu warto przywołać kilka zasad, które pozwolą we właściwym miejscu umieścić obowiązek upomnienia braterskiego. Po pierwsze, należy pamiętać, że każdy jest odpowiedzialny przede wszystkim za siebie i za swoje zbawienie. Trzeba o tym powiedzieć w kontekście przywołanego obowiązku troski o zbawienie błądzącego brata. Troska o swoje zbawienie nie jest przejawem ani egoizmu, ani indywidualizmu, lecz jest wyrazem szacunku wobec podmiotowości człowieka. Chodzi zatem o to, by pomagając bliźniemu w różnorodnych potrzebach, nawet tych duchowych i to skrajnych, nie zatracić siebie i odpowiedzialności za własną świętość i zbawienie. Po drugie, chrześcijanin jest zobowiązany do pomocy bliźniemu, który znajduje się w ostatecznej, skrajnej potrzebie duchowej, czyli dotyczącej jego zbawienia, nawet za cenę poważnych strat i ofiar o charakterze doczesnym. To w tym miejscu należy umieścić obowiązek upomnienia brata popełniającego poważne zło i to także w kontekście tego, że realizacja upomnienia może wiązać się z poważnym sprzeciwem i może prowadzić do ataku na osobę upominającą. Po trzecie, w potrzebie lekkiej (czyli wtedy, gdy bliźni nie wnikła się w poważne zło, ale popełnia grzechy lekkie, wynikające z jego wad i słabości), nie jest formalnie potrzebne upomnienie braterskie, choć można je zastosować, by na przykład doprowadzić do zbudowania lepszych relacji interpersonalnych. Po czwarte, w miłości bliźniego chrześcijanin może i powinien dać pierwszeństwo tym relacjom, które buduje z bliskimi z racji pokrewieństwa, czy też innych silnych powiązań. Z tej czwartej zasady wypływa obowiązek upomnienia wewnątrz rodziny, na przykład upomnienia ze strony rodziców pod adresem dzieci, nie tylko małych, a także upomnienia ze strony współmałżonka. Innym niż wynikające z pokrewieństwa powiązaniem jest więź przyjacielska i wynikający z niej obowiązek upomnienia przyjaciela. Jeszcze innym mocnym

¹⁰ Szeroko zagadnieniem *ordo caritatis* i jego stałą aktualnością zajmują się w artykule *Odpowiedzialność za bliźnich w potrzebie w kontekście kategorii ordo caritatis (z uwzględnieniem problemu migracji)*, „Teologia i Moralność” 21,1 (2017), s. 59-72.

powiązaniem są więzi wewnątrz zawodowe bądź wewnątrz środowiskowe, np. środowisko służby zdrowia, środowisko kapłańskie czy też wspólnota zakonna. Są to na tyle silnie specyficzne środowiska, że w ich wnętrzu wyjątkowo jest potrzebne upomnienie braterskie.

Na problem upomnienia braterskiego trzeba także spojrzeć z perspektywy zagadnienia współdziałania w złu. Mianowicie brak upomnienia może mieć w określonych przypadkach charakter współdziałania w złu. W nauczaniu Kościoła wymienia się szereg form współdziałania w złu. W złu współdziała ten, kto: 1) powoduje lub popiera nieprawość, 2) czerpie z niej korzyści, 3) mogąc uczynić coś dla uniknięcia lub usunięcia czy przynajmniej ograniczenia pewnych form zła społecznego, nie czyni tego z lenistwa, z lęku czy też w wyniku zмовы milczenia lub zamaskowania udział w złu albo z obojętności, 4) zasłania się twierdzeniem o niemożności zmiany świata, 5) wymawia się od trudu czy ofiary, podając różne racje wyższego rzędu¹¹. Brak upomnienia braterskiego może być jedną z trzech ostatnich tu wymienionych form współdziałania w złu. Benedykt XVI tak nauczał: „nie należy milczeć w obliczu zła. Mam tu na myśli postawę tych chrześcijan, którzy przez szacunek dla człowieka lub po prostu z wygodnictwa dostosowują się do powszechnie panującej mentalności, zamiast przestrzegać swych braci przed tymi sposobami myślenia i postępowania, które są sprzeczne z prawdą i nie prowadzą do dobra”¹².

5. Sposób realizacji upomnienia braterskiego

W upomnieniu braterskim potrzebne jest położenie szczególnej wagi na samą formę i sposób. Przede wszystkim upomnienie braterskie nie powinno dokonywać się w gniewie, złości i nie może być dokonywane pod wpływem własnych, negatywnych emocji. Winno być spełniane, jak powiedział św. Paweł w zacytowanym już fragmencie Listu do Galatów, „w duchu łagodności” (Ga 6,1). Z kolei w Liście do Efezjan apostoł formułuje ważną zależność. Píše mianowicie tak: „mówię prawdę zaś w miłości, wzroslibyśmy ku Niemu całkowicie, który jest naszą Głową” (Ef 4,15). To dość trudny tekst, ale zawierający wiele ważnych aspektów. Najpierw Paweł pisze o tym, by mówić „prawdę w miłości”. Czyli nie wystarczy naga prawda, która źle przekazana może okazać się zabójcza, ale potrzebna jest prawda przekazana w miłości: *veritas in caritate*. Myśl tę można wręcz uznać za jedną z podstawowych zasad komunikacji interpersonalnej i na pewno można ją odnieść do sposobu upominania, które powinno być prawdą przekazaną zawsze w miłości i z miłością. Dalsze słowa z zacytowanego fragmentu pokazują, że taki sposób postępowania upodabnia chrześcijanina do Chrystusa, który prawdę

¹¹ Por. ReP 16.

¹² Benedykt XVI, *Oroędzie na Wielki Post 2012*, nr 1.

(także trudną prawdę) przekazywał zawsze z miłością. W końcowym fragmencie tekstu, gdy mowa jest o Chrystusie jako „naszej Głowie”, ma miejsce pośrednie odwołanie do wspólnoty Kościoła jako Mistycznego Ciała, którego głową jest właśnie Chrystus, co sugeruje, że zasada *veritas in caritate* może i powinna być wpisana w życie Kościoła, a zatem także w realizację upomnienia braterskiego.

Nawiasem mówiąc, zasada odwrotna *caritas in veritate*, którą sformułował Benedykt XVI w swojej encyklice¹³, także jest ważna dla życia Kościoła i także ją można przywołać w kontekście upomnienia braterskiego. Zasada *caritas in veritate* jest mianowicie potrzebna w sytuacji pokusy niepodjęcia trudu upominania braterskiego, rodzącej się w kontekście źle rozumianej miłości bliźniego. Pojawiają się wspomniane już tendencje, w imię których – w duchu fałszywej miłości do bliźniego – nie podejmuje się upomnienia brata, mimo że widzi się u niego ewidentne zło. W obliczu takich właśnie sytuacji potrzebna jest realizacja zasady *caritas in veritate*, czyli owszem – potrzebne jest niesienie i okazywanie miłości, ale zawsze na fundamencie prawdy. Upomnienie braterskie jest potwierdzeniem, że miłość bliźniego nie oznacza rezygnacji z wymagań prawdy¹⁴.

Wracając do formy upomnienia braterskiego, nie sposób nie przywołać w całości najważniejszej wypowiedzi Pana Jezusa na ten temat: „Gdy brat twój zgrzeszy, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi! A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik!” (Mt 18,15-17). Z ewangelicznych słów nie wynika jasno, o jaki grzech chodzi. Może być publiczny lub osobisty, ciężki lub lekki, zwrócony przeciw Bogu lub przeciw bliźniemu. W niektórych rękopisach pojawia się następująca lekcja omawianego tekstu: „gdy brat twój zgrzeszy przeciwko tobie”. Takie brzmienie tekstu sugerowałoby osobistą krzywdę¹⁵. Można zatem powiedzieć, że słowa Pana Jezusa mają charakter uniwersalny i mogą dotyczyć różnych sytuacji życiowych.

W słowach tych widoczne są trzy zasadnicze etapy upomnienia braterskiego, które można określić mianem ewangelicznej struktury upomnienia. Pierwszy etap – w „cztery oczy” – zakłada działanie w pełnej dyskrecji. Właściwie warto każde upomnienie braterskie rozpoczynać od dyskretnej rozmowy, szczególnie gdy zło nie jest publicznie znane, choć warto od tego etapu rozpoczynać także

¹³ „Stąd potrzeba łączenia miłości z prawdą nie tylko w kierunku wskazanym przez św. Pawła, *veritas in caritate* (Ef 4,15), ale również w odwrotnym i komplementarnym kierunku – *caritas in veritate*. Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w «ekonomii» miłości, ale z kolei miłość trzeba pojmować, cenić i żyć nią w świetle prawdy” – Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (2009), nr 2.

¹⁴ Por. B. Jurczyk, *Upomnienie braterskie...*, s. 557.

¹⁵ A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza – rozdziały 14–28. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2008, s. 222-228.

wówczas, gdy zło jest publiczne¹⁶. Zawsze istnieje bowiem szansa, że dyskretne oddziaływanie „z serca do serca” będzie skuteczne i najmniej bolesne zarówno dla strony upominanej, jak i upominającej. Przykładem jest tu sam Pan Jezus, który kobietę pochwyconą na cudzołóstwie upomniał dopiero wówczas, gdy znaleźli się sami: „nie grzesz więcej”, wcześniej zapewniając, że jej nie potępia (por. J 8,10n). Można powiedzieć, że jest to klasyczny przykład realizacji zasady *veritas in caritate*. Zło w tym przypadku było wcześniej publiczne znane, a jednak Jezus zaczął od etapu „w cztery oczy”.

Ten pierwszy etap upomnienia braterskiego może mieć miejsce stosunkowo często w codzienności życia małżeńskiego i rodzinnego. Bardzo często nie dotyczy rzeczy poważnych. Jednak kluczowe jest stosowanie w nim zasady *veritas in caritate* oraz dyskretnych oddziaływań „w cztery oczy”, bez zawstydzania, bez poniżania. Jeśli takie upomnienie ukaże się skuteczne, to wówczas można mówić – słowami Ewangelii – o „pozyskaniu” brata. Czasownik ten był terminem technicznym w Kościele pierwotnym, stosowanym na oznaczenie nawrócenia (por. 1 Kor 9,19-22). Do takiego pozyskania (a nie utracenia) zmierza cała procedura upomnienia braterskiego¹⁷. Używając słów Jana Pawła II, chodzi w niej o zatrzymanie procesu zstępowania i rozpoczęcie procesu wstępowania.

Jeśli pierwszy etap upomnienia okazuje się nieskuteczny, można próbować zastosować etap drugi: „upomnienie ze świadkiem”. Ten etap może okazać się konieczny wówczas, gdy zło jest poważniejsze oraz znane jest wspólnocie. Wspólnotowy charakter upomnienia wyraża z jednej strony wzmocnienie przekazu, a z drugiej – zbiektywizowanie upomnienia: upominany nie może już sądzić, że postawa upominającego jest nieadekwatna albo że upominający po prostu się myli. Nie zawsze bowiem upominający musi mieć rację. Znamienne jest w tym względzie pouczenie z 1 Tm 5,19: „przeciwko prezbiterowi nie przyjmuj oskarżenia, chyba że na podstawie dwóch albo trzech świadków”¹⁸.

Jeśli drugi etap również okazuje się nieskuteczny, to trzeba rozważyć przejście na etap trzeci, czyli przekazanie sprawy kompetentnej władzy. Może to okazać się konieczne w przypadku poważnego zła, publicznego zgorszenia, zagrożenia dobra wspólnego. Władza ma więcej środków działania: może zastosować zwykłe upomnienie, może posłużyć się upomnieniem prawnym (czy to na bazie prawa kanonicznego, czy też prawa cywilnego), może też nałożyć karę, która zawiera w sobie wiele znaczeń: jest środkiem wychowawczym, ma charakter odstrasżający oraz jest formą zachowania sprawiedliwości. Najwyższą karą jest usunięcie ze wspólnoty. Z całej ewangelicznej struktury upomnienia braterskiego wynika, że najwyższy wymiar kary winien być stosowany w ostateczności.

¹⁶ W wielu podręcznikach teologii moralnej zaznaczono, że ten pierwszy etap upomnienia braterskiego odnosi się do zła nieznanego publicznie – por. A. Drożdż, *Wiara – nadzieja – miłość...*, s. 135.

¹⁷ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, s. 222-228.

¹⁸ Por. tamże.

Uważna lektura perykopy o upomnieniu braterskim pozwala z niej wydobyc jeszcze jeden element – w pewnym sensie: czwarty etap oddziaływania. Co mogą mianowicie znaczyć słowa: „niech ci będzie jak poganin i celnik”? Z jednej strony wskazują na kogoś, kto poprzez grzeszne życie znalazł się poza wspólnotą: albo sam od niej odszedł, albo został wydalony z niej wskutek działań karnych. Z drugiej jednak strony otwarcie się Jezusa na tych, którzy są poza wspólnotą (a których obrazem jest zagubiona owca; jej obraz zresztą jest przywołany bezpośrednio przed perykopą o upomnieniu braterskim: por. Mt 18,12-14) oraz otwarcie się Jezusa na celników (Mateusz, Zacheusz) oznacza, że człowieka, który nie przyjął upomnienia braterskiego i znalazł się poza wspólnotą, nie powinno uważać się za straconego¹⁹. Dalej potrzebne jest otwarcie na niego, poszukiwanie go, a przede wszystkim konieczna jest modlitwa za niego.

Analizując formę upominania, trzeba zwrócić jeszcze uwagę na ważny aspekt kondycji moralnej upominającego. Ten, kto rozważa sprawę upomnienia braterskiego, winien najpierw zrobić pogłębiony rachunek sumienia i odpowiedzieć sobie na pytanie, czy sprawy, które chce podnieść w upomnieniu braterskim, nie dotyczą przede wszystkim jego samego. Na sprawę tę zwrócił uwagę Pan Jezus: „czemu to widzisz drzazgę w oku swego brata, a belki we własnym oku nie dostrzegasz? Albo jak możesz mówić swemu bratu: Pozwól, że usunę drzazgę z twego oka, gdy belka [tkwi] w twoim oku? Obludniku, wyrzuć najpierw belkę ze swego oka, a wtedy przejrzysz, ażeby usunąć drzazgę z oka twego brata” (Mt 7,3-5). Okazuje się, że w podejściu do samego upomnienia braterskiego mogą pojawić się dwie skrajności. Może wystąpić wspomniana już obojętność na dobro bliźniego (maskowana deklarowaną tolerancją), ale może też pojawić się faryzejskie gorszenie się wszystkim, fanatyczna próba nawracania całego świata przy równoczesnej duchowej bierności wobec własnych wad i grzechów²⁰. Dlatego w kontekście prób podejmowania się upomnienia braterskiego tak ważna jest pokora wobec siebie i bliźniego.

Istotne jest też odwołanie się do roztropności, która będzie podpowiadała, czy w danym przypadku upomnienie w ogóle ma sens i czy istnieje jakakolwiek szansa powodzenia. Człowiek jest zwolniony z obowiązku upomnienia braterskiego, gdy jest głęboko przekonany o jego nieskuteczności²¹. To przekonanie mogło się zrodzić po wcześniejszych próbach upomnienia, które nie przyniosły żadnego rezultatu.

Trzeba zatem dłużej zatrzymać się nad możliwościami oddziaływania w sytuacjach, gdy upomnienie braterskie albo jest nieskuteczne, albo niemożliwe. Jedną z form oddziaływania jest wspomniana wyżej modlitwa za błędzącego lub za

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. A. Zwoliński, *Upomnieć braci*, w: *Miłosierdzie na peryferiach życia społecznego*, red. A. Wuwer, Piekary Śląskie 2016, s. 97.

²¹ Por. A. Drożdż, *Wiara – nadzieja – miłość...*, s. 136.

uwikłanego w zło. W samej Modlitwie Pańskiej pojawia się prośba „zbaw nas ode złego”, nas, czyli także tych głęboko zanurzonych w zło.

Inną formą oddziaływania może być i właśnie zawsze powinno być radykalne świadectwo życia chrześcijańskiego, które samo w sobie jest głoszeniem ewangelicznej prawdy. Benedykt XVI stwierdza: „czasownik oznaczający upomnienie braterskie – *elenchein* – to ten sam, który odnosi się do prorockiej misji chrześcijan”²². A prorocką misję wszyscy chrześcijanie realizują przede wszystkim przykładem, świadectwem własnego życia. Oczywiście, bezpośrednim sposobem urzeczywistniania misji prorockiej w Kościele jest głoszenie słowa, realizowane w różny sposób i w różnych wymiarach. Choć w nauczaniu Kościoła w żadnej mierze nie chodzi o moralizowanie, to jednak pełne zaangażowanie w przepowiadaniu nabiera, tak jak u proroków i u samego Jezusa, charakteru napominania²³.

W tym miejscu warto przywołać jedną z konkretnych form realizacji misji prorockiej chrześcijan, którą w niektórych przypadkach można uznać za pośrednią formę upomnienia braterskiego. Chodzi mianowicie o realizację prawa do sprzeciwu, określanego w wymiarze prawnym klauzulą sumienia. Wiadomo, że do takich działań chrześcijanin jest wezwany wówczas, gdy znajduje się w sytuacji nacisku do podjęcia działania niezgodnego z jego sumieniem. Ma wówczas prawo wyrazić sprzeciw sumienia, odmawiając realizacji określonego działania. I choć sam nikogo wprost nie upomina, to jednak jego postawa jest bardzo czytelnym napomnieniem wobec tych, którzy namawiają go do jakiejś formy współdziałania w zło.

Rozważania na temat upomnienia braterskiego można podsumować słowami Benedykta XVI: „społeczeństwo takie jak dzisiaj nasze może stać się obojętne zarówno na cierpienia fizyczne, jak i duchowe, i moralne potrzeby życia. Tak nie powinno być we wspólnocie chrześcijańskiej! Apostoł Paweł zachęca, by dążyć do tego, co «służy sprawie pokoju i wzajemnemu zbudowaniu» (Rz 14,19), starając się o to, «co dla bliźniego dogodne – dla jego dobra, dla zbudowania»

²² Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2012*, nr 1. W biblijnym języku greckim występuje słowo *elencho*, które oznacza *upominać, karcić, ganić* i występuje ono w Mateuszowej perykopie o upomnieniu braterskim, a także *dowodzić, wykazywać coś*, i pojawia się np. Liście do Tytusa („to mów, do tego zachęcaj i karz z całą powagą” Tt 2,15); znane jest też drugie słowo: *noutheteo*, które etymologicznie oznacza *kłaść do rozumu*, a które jest tłumaczone jako *pouczać, napominać, ganić, ostrzegać* i pojawia się np. w przywołanym już tekście: „prosimy was, bracia, upominajcie niekarnych” (1 Tes 5,14) – por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006, s. 189, 412.

²³ Na wzajemne powiązanie nauczania i upominania uwagę zwrócił też A. Drożdż. Pisał: „biblijne, nowotestamentalne *noutheteo* (napominać, upominać) najściślej wiąże się z *didasko* (nauczać, zachęcać). Tak jeden, jak i drugi czasownik ma najściślej odniesienie do „upominania i nauczania”, jakie obecne jest w zbawczym orędziu Jezusa Chrystusa (por. Kol 1, 28; 3, 16) tak, że upominanie i nauczanie w motywach i w działaniu mają czynić każdego lepszym w Chrystusie (por. Kol 1, 28)” – por. A. Drożdż, *Wiara – nadzieja – miłość...*, s. 134. Nawiązując jeszcze do osoby ks. Alojzego Drożdża – ta dziedzina nauk teologicznych, którą uprawiał, czyli teologia moralna, w sposób szczególnie predestynowana jest właśnie do nauczania i napominania, a nie do moralizowania”.

(Rz 15,2), nie szukając własnej korzyści, «lecz dobra wielu, aby byli zbawieni» (1 Kor 10,33). To wzajemne upominanie i zachęcanie w duchu pokory i miłości winno być częścią życia wspólnoty chrześcijańskiej²⁴.

Bibliografia

- Bartoszek A., *Odpowiedzialność za bliźnich w potrzebie w kontekście kategorii ordo caritatis (z uwzględnieniem problemu migracji)*, „Teologia i Moralność” 21/1 (2017) s. 59-72.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (2009).
- Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2012 roku* (3.11.2011).
- Deville R., *Upominać*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 1012-1013.
- Drożdż A., *Wiara – nadzieja – miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1994.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (1984).
- Jurczyk B., *Upomnienie braterskie*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny. K. Jeżyna, Radom 2005, s. 557-559.
- Kudasiewicz J., *Upomnienie*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998, s. 613-615.
- Paciorek A., *Ewangelia według Świętego Mateusza – rozdziały 14-28. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2008.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.
- Zwoliński A., *Upomnieć braci*, w: *Miłosierdzie na peryferiach życia społecznego*, red. A. Wuwer, Piekary Śląskie 2016, s. 82-100.

Upomnienie braterskie w perspektywie teologicznomoralnej

Streszczenie

Niniejszy artykuł ukazuje istotę upomnienia braterskiego jako jednego z zadań życia chrześcijańskiego oraz jego współczesnej aktualności. Rozważania składają się z pięciu etapów. Najpierw zostaje ukazana sama istota upomnienia braterskiego, następnie przedstawiony jest współczesny kontekst społeczny, w jakim przychodzi chrześcijaninowi podejmować się trudnego zadania upomnienia braterskiego. W dalszej części zostają zarysowane biblijno-teologiczne podstawy upomnienia, ukazujące, że wypływa ono z miłości do bliźniego i Kościoła. Dwie ostatnie części dotyczą zagadnień praktycznych, a mianowicie są próbą odpowiedzi na pytania, kiedy istnieje obowiązek upomnienia braterskiego (w tym miejscu zostaje ono odniesione do zagadnienia tzw. porządku miłości oraz problemu współdziałania w złu) oraz w jaki sposób realizować upomnienie braterskie (w tym celu ma miejsce analiza m.in. Mateuszowej perykopy o upomnieniu braterskim, z której wydobyta zostaje ewangeliczna struktura upomnienia braterskiego).

²⁴ Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2012*, nr 2.

Fraternal correction in a theological and moral perspective

Summary

This article presents the essence of fraternal correction as one of the tasks of Christian life and its contemporary topicality. The discourse consists of five parts. In the first part the very essence of fraternal correction is presented. The second one consists of a description of a contemporary social context in which Christians are challenged to practice this difficult task of fraternal correction. The third part provides biblical and theological bases for the correction showing that their source is to be found in the love of neighbour and the Church. The final two parts regard practical issues such as a potential obligation to carry out fraternal correction (analysed in the perspective of the so called order of love and complicity in wrongdoing) and ways of implementing fraternal correction (for this purpose analysis of Matthew's pericope on fraternal correction is provided that demonstrates the Biblical structure of fraternal correction).

Słowa kluczowe: upomnienie braterskie, miłość bliźniego, porządek miłości, współudział w złu

Keywords: fraternal correction, love of neighbour, the order of love, complicity in wrongdoing

Ks. Józef Zabielski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

DEFORMACJA PŁCI JAKO DEGRADACJA PRAWA NATURALNEGO

Człowiek jako byt osobowy zdolny jest rozpoznać, kim jest i jak powinien żyć. Odpowiedzi na te pytania poszukuje w kontakcie ze swą naturą, w której zawarty jest fundamentalna norma moralności – prawo naturalne. Z tego prawa człowiek wyprowadza podstawowe wnioski: jestem człowiekiem i powinienem żyć jak człowiek. Jedno, co różni ludzi jako byty osobowe, to płeć; pozwala ją ustalić natura i potwierdza wola Boga – Stwórcy: „stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Innego człowieka – płci nie ma: „tertium non datur”. Zaprzeczeniem tego faktu i prawdy natury jest deformacja płci, próby jej zmiany i poszukiwanie innej płciowości. Czasy współczesne charakteryzuje nasilenie się takich potrzeb i form, określane jako transseksualizm czy transgenderyzm. Mimo wzrostu zainteresowania tym faktem, zarówno osób chcących zmienić swą płęć oraz lekarzy i naukowców, nie ma logicznego uzasadnienia tych potrzeb i poglądów. Na potwierdzenie swych poglądów zwolennicy tej idei wymieniają podłoże genetyczne, endokrynologiczne, neurologiczne i środowiskowe, ale nikt nie może jednoznacznie wskazać konkretnych przyczyn decyzji poszczególnych osób dotyczących zmiany płci. Problem transseksualizmu dostrzegają także etycy i teologowie oraz Kościół katolicki, prowadzący analizę tego zagadnienia i poszukujący form pomocy. W analitycznej refleksji nad tym zagadnieniem chcemy skoncentrować się na dwóch jego wymiarach: 1. Zjawisko współczesnej deformacji płci i jej formy; 2. Wartościowanie deformacji płci i pomoc osobom zagrożonym.

1. Zjawisko współczesnej deformacji płci i jej formy

Deformacja płci jest problemem kontrowersyjnym od wieków. Trudno ustalić historię transseksualizmu i jego interpretację. Nie wchodząc więc w szczegóły, przywołajmy niektóre fakty potwierdzające deformację płci. Jednym z pierwszych zarejestrowanych przykładów w Stanach Zjednoczonych jest przyznanie się w 1620 r. mężczyzny Wirginia, że jest mężczyzną i kobietą. Człowiek ten nie potrafił określić swej płci i sąd nakazał mu noszenie stroju męskiego

i żeńskiego¹. Pierwszą głośną operację zmiany płci przeprowadzono w Danii w 1952 r. Jeden z najstarszych opisów transseksualnych w Polsce pochodzi z połowy XVII w. Sam termin „transseksualizm” po raz pierwszy został użyty w 1949 r. przez Davida Caudwella, natomiast operacji dokonano w 1930 r.²

Transseksualizm jest zjawiskiem przekraczania granic płciowych, polegającym na sprzeczności płci odczuwanej psychicznie z płcią biologiczną. Osoby transseksualne określają to poczucie jako „uwięzienie w ciele” i wyraża się w poczuciu niezgodności psychiki z ciałem, choć powiązane jest z dążeniem do pełni kobiecości i męskości. Osoba taka doświadcza potrzeby, aby ją traktowano tak, jak się czuje, i pozwolono funkcjonować jako pełnoprawny członek społeczeństwa, choć jest to sprzeczne z jej biologiczną naturą³. Osoby transseksualne doznają licznych cierpień z powodu odczuwanej dwoistości płci. Psychiczne poczucie przynależności do jednej płci pozostaje w niezgodzie z somatycznymi znamionami ciała. Trudno jest bowiem zrozumieć niezwykłość tej dysharmonii, że jedna osoba nosi w sobie dwie płci – cielesną i odczuwaną psychicznie. Niejasność transseksualizmu zawiera się w tym, że jego istota oraz uwarunkowania nadal nie są całkowicie wyjaśnione i pozostają mityczne⁴.

Ta wewnętrzna potrzeba osoby transseksualnej przyjmuje kilka form zmiany płci. Bardzo aktualną jest dzisiaj idea *gender*. Sam termin pochodzi z języka angielskiego i oznacza *rodzaj* w sensie gramatycznym i pochodzi z łacińskiego słowa *genus* – odpowiadający polskiemu wyrażeniu „rodzaj”. Słowo *gender* współcześnie odnosi się do roli społecznej niezależnej od płci⁵. Genderyzm utrzymuje, „że człowiek nie rodzi się ani kobietą, ani mężczyzną w sensie kulturowym, ale jest na tę płć performatywnie mianowany. W postulatach tych tkwi zarzut w stosunku do kultury o jej androcentryczny i fallogocentryczny charakter. To dana kultura konstruuje określenia ‘kobieta’ i ‘mężczyzna’. Wiele cech kobiecych i męskich pochodzących z różnic biologicznych teoria gender uważa za mity społeczne”⁶. Stąd też od osoby urodzonej jako dziewczynka wymaga się delikatności i subtelności, zaś od urodzonego chłopca odwagi, siły i szorstkości.

Filozoficzną podstawę genderyzmu tworzy ateistyczny egzystencjalizm, rozpowszechniony przez czołowego ateistę XX w., Jeana-Paula Sartre’a. W swoim

¹ Por. G. Brown, *Transgender. History In the United States*, Washington 1995.

² Zob. M. Urban, *Psychiatria Polska*, Łódź 2009, s. 719-728.

³ Por. Ż. Krawczyk-Antonska, *Kultura i społeczeństwo. Płeć i różnice*, Katowice 2014, s. 139-145.

⁴ Zob. K. Imieliński, *Przekleństwo Androgyne. Transseksualizm: mity i rzeczywistość*, Kraków 2001, s. 6.

⁵ Zob. H. Bringhouse, O. Wringht, *Strong gender egalitarianism*, w: *Gender Equality. Transforming Family Division of Labor. The Real Utopias project*, red. J.C. Gornick, M.K. Meyers, t. 6, London–New York 2009, s. 89-92; por. P. Morciniec, *Małżeństwo i rodzina w zderzeniu z gender*, w: *Familiaris splendor. Piękno życia rodzinnego jako wyzwanie dla społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, Piekary 2011, s. 76.

⁶ J.J. Pawłowicz, *Ideologia gender realnym zagrożeniem dla rodziny*, „Teologia i Moralność” 2012, s. 144.

dziele *Existentialism is a Humanism* wyjaśnia on, że „istnienie poprzedza istotę rzeczy – egzystencja poprzedza esencję”⁷. Jego zdaniem, nie istnieje Bóg stwarzający człowieka i nadający jego naturze prawa, lecz to „człowiek stanowi to, czym sam siebie czyni”⁸. Ten pogląd podjęła S. de Beauvoir, która stwierdza, że „nikt nie rodzi się kobietą, tylko się nią staje”⁹. Koncepcje teorii gender są sprzeczne z naturą człowieka. Jednym z dowodów potwierdzających tę sprzeczność jest dramatyczny eksperyment badawczy wykonany na chłopcu w wieku dwu lat, który przez dziesięć lat był traktowany jak dziewczynka. Gdy mając trzynaście lat, dowiedział się, że jest chłopcem, przeżywał dramatyczny wstyd i zaczął funkcjonować jak chłopak. Będąc pod wielkim naciskiem zewnętrznym, w 2004 r. popełnił samobójstwo, co stanowi argument przeciw bezkrytycznemu podejściu do perspektywy genderowej¹⁰. Ideologia gender nie zamyka się w uznaniu różnic społeczno-kulturowych. Zwolennicy tej ideologii, deprecjonując naukę i uwarunkowania kulturowe, wyjaśniają, że dotychczasowy sposób postrzegania człowieka wynika z patriarchalnej kultury. Uznawanie genderowskich twierdzeń prowadzi do przyjęcia antropologii, w której natura ludzka byłaby pozbawiona cech przynależnych jej w wymiarze absolutnym. W konsekwencji tak „uwolniony” człowiek może konstytuować siebie według swego upodobania. Ta ideologia staje się narzędziem krytyki Pisma Świętego, które przekazuje paternalistyczną koncepcję Boga – Stwórcy ludzkiej natury mężczyzny i kobiety (por. Rdz 1,27)¹¹.

Deformacja płciowości osoby ludzkiej przyjmuje też postać *obojnactwa*. W nowożytnej kulturze zakorzeniony jest pogląd, że ludzie są dymorficzni płciowo (dwupłciowi). Ta prawda ukazuje, że każdy zdrowy człowiek powinien charakteryzować się wyraźnymi cechami żeńskimi lub męskimi, a między płcią psychiczną, somatyczną i genitalną powinna istnieć pełna zgoda. Zaburzenia rozwoju płci są rzadkie; w Europie w latach 2006–2010 ich liczba wynosiła 0,57% na 10 tys. noworodków urodzonych w ciągu roku¹². Polegają one na powstaniu niezgodności między płcią genetyczną a gonadami, genitalną, somatyczną i psychiczną. Istnieją trzy przypadki obojnactwa: 1) człowiek rodzi się z obiema gonadami – narządami płciowymi; 2) występuje maskulinizacja płci żeńskiej (płód żeński otrzymuje za dużo hormonów męskich); 3) niedostateczna maskulinizacja płci męskiej (jądra są w defekcie)¹³. Jeżeli te zaburzenia nie zostały rozpoznane

⁷ J.P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajski, Warszawa 1998, s. 23.

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ Zob. J. Mizieleńska, *Dekonstrukcje kobiecości*, Gdańsk 2004, s. 43; por. S. de Beauvoir, *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2004.

¹⁰ Por. G. Kuby, *Rewolucja gederowa*, Kraków 2013, s. 65-66.

¹¹ Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie* (2004), nr 3; por. *Dyskryminacja ze względu na płeć i jej przeciwdziałanie*, red. J. Tomaszewska, A. Czarnecka, Warszawa 2004.

¹² Zob. EUROCAT, www.eurocat-network.eu [dostęp: 10.02.2020].

¹³ Zob. C.G. Brook, R.S. Brown, *Endokrynologia pediatria*, red. M. Szeledkiob, Wrocław 2013, s. 20-31.

w okresie noworodkowym, najczęściej do rozpoznania dochodzi w okresie dojrzewania¹⁴. Pojawienie się tych objawów jest szokiem dla dziecka oraz nieświadomej rodziny. Postępowanie diagnostyczne wymaga współpracy specjalistów z genetyki, endokrynologii, radiologii, ginekologii, andrologii, urologii, seksuologii, patomorfologii i psychologii. W ramach pomocy osobom transseksualnym zaleca się najwcześniejsze korekcyjne chirurgiczne obojnaczy narządów płciowych, ograniczenie informacji pacjentowi i rodzicom o rodzaju zaburzenia, aby nie wywołać zbędnych emocji. Rodzicom wytycza się kierunek wychowania na chłopca lub dziewczynę¹⁵. Miarą niedoskonałości tego postępowania jest pojawienie się w połowie XX w. silnego ruchu społecznego przeciw chirurgicznej korekcji narządów płciowych, zapoczątkowanego przez dorosłych pacjentów interseksualnych, którzy w dzieciństwie byli poddani operacji. Pacjenci ci alarmowali, że zostali okaleczeni i pozbawieni sfery odczuć seksualnych bez ich zgody¹⁶.

Deformacją płci jest też *transseksualizm*. Sam termin „transseksualizm” pojawił się w 1949 r., jako zaś zjawisko wzbudził zainteresowanie w 1952 r. w związku z nagłośnioną medialnie pierwszą operacyjną zmianą płci wykonaną przez duńskich lekarzy, skutkiem czego George Jorgensen stał się Christine Jorgensen¹⁷. Transseksualizm rozpatrywany jest zwłaszcza z perspektywy zaburzenia tożsamości płciowej oraz kładzie nacisk na negację ciała, połączoną z silnym pragnieniem funkcjonowania zgodnego z płcią wewnętrzną odczuwaną¹⁸. Transseksualizm umieszczany jest w grupie zaburzeń tożsamości płciowej i objawia się silnym utożsamianiem się z płcią przeciwną, utrwalonym poczuciem niewygody z własną płcią, cierpieniem i zakłóceniem funkcjonowania społecznego, stałym pragnieniem przynależności do innej płci¹⁹. Szczegółowe zasady diagnostyki i terapii pacjentów starających się o zmianę płci różnią się w poszczególnych krajach. Próbę ujednoczenia norm terapii podjęło Międzynarodowe Stowarzyszenie Przeciwdziałania Zespołowi Dezaprobaty Płci im. Harry’ego Benjamina (HBIGDA)²⁰. Liberalne zasady postępowania wobec osób transseksualnych obowiązują w Holandii²¹. W Polsce zmiana płci jest dozwolona u osób

¹⁴ Zob. A.M. Kucharska, M. Szaras-Czapnik, *Zaburzenia rozwoju płci – aktualne wytyczne dotyczące klasyfikacji, diagnostyki i postępowania*, „Endokrynologia Pediatria” 6 (2007), s. 51-60.

¹⁵ Zob. M. Danon, S.C. Friedman, *Ambiguous genitalia, micropenis, hypospadias, and cryptorchidism*, red. F. Lifshitz, New York 1996, s. 81-86.

¹⁶ Zob. J. Money, M. Schwartz, *Biosocial determinants of gender identity*, New York 1978, s. 774-782.

¹⁷ Zob. M. Fajkowska-Stanik, *Transseksualizm. Definicje, klasyfikacje i symptomatologia zjawiska*, „Psychiatria Polska” 5 (1999), s. 769-781.

¹⁸ Por. też, *Transseksualizm i rodzina. Przekaz pokoleniowy wzorców relacyjnych w rodzinach osób transseksualnych*, Warszawa 2001.

¹⁹ *Diagnostic and statistical manual of mental disorders*, 4 th ed. Washington DC: American Psychiatric Association, 1994.

²⁰ Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association, *The standards of care of gender identity disorder*, 2001, www.Wpath.org [dostęp: 10.02.2020].

²¹ C.H. Bijamann, H. Merkelbach, C. Evers, *Psychiatric comorbidity of gender identity discords: a survey among Dutch psychiatrists*, „Am Psychiatrij” 160 (2003), s. 132-136.

transseksualnych, które ukończyły osiemnasty rok życia, podstawą prawną jest 189 art. Kodeksu Prawa Cywilnego. Pacjent ponosi wszelkie konsekwencje prawne powiązane ze zmianą płci, np. zmiana imienia, wiek emerytalny. W świetle prawa operacyjna zmiana płci dopuszczalna jest po wydaniu prawomocnego wyroku sądu. Osoby transseksualne wychodzą poza binarny podział płci, orientując się na schematy przypisane płci, z którą identyfikują się psychicznie. Przez społeczeństwo są jednak postrzegane przez pryzmat płci biologicznej, czyli na podstawie tożsamości zewnętrznej, narażając się na ostracyzm społeczny²². Anatomiczna i prawna korekta płci niesie ze sobą konsekwencje w postaci redefinicji swej tożsamości. Najtrudniejszym problemem jest lęk przed ujawnieniem przeszłości. Wiele takich osób chce odciąć się od swej przeszłości, zamknąć ją i zostawić za sobą. Narracja tożsamościowa przybiera formę procesu rozciągniętego w czasie i polega na stawaniu się „nową osobą”²³.

2. Wartościowanie deformacji płci i pomoc osobom zagrożonym

Zestawiając fakt i formy zmiany płci z powszechnym rozumieniem natury osoby ludzkiej, należy stwierdzić, że jest to działanie *contra naturam*. W wymiarze zaś moralności chrześcijańskiej zabieg taki należy rozumieć jako moralnie niedopuszczalny. Z punktu widzenia klasycznej filozofii i teologii chrześcijańskiej, transseksualizm jest zespołem zaburzeń psychicznych wywołującym w danej osobie wrażenie niezgodności płci. W rzeczywistości jednak taka niezgodność nie występuje, gdyż niedopuszczalne jest traktowanie ludzkiego ciała jako przedmiotu. To nie tylko bowiem psychika, ale cały człowiek jako byt osobowy określa swoją płęć i w tym rozumieniu żadne operacyjno-medyczne zabiegi nie zmieniają mężczyzny w kobietę ani odwrotnie. Jan Paweł II podkreśla, że zmiana płci jest wyrazem uprzedmiotowienia osoby ludzkiej, co w istocie nie zmienia osobowości płciowej człowieka²⁴. Kościół katolicki zachęca transseksualistów do samoakceptacji i powstrzymywania się od homoseksualnego życia płciowego oraz pogłębienia duchowości ich cierpienia z Ofiarą Chrystusa. Kościół przypomina też, że transseksualistom stale towarzyszy niepewność, lęk oraz niepokój w obcowaniu z ludźmi²⁵.

Droga do pełnej integracji osoby transpłciowej jest bardzo złożona i trudna. Wiele osób w tej sytuacji w najtrudniejszych decyzjach nie znajduje pełnego

²² Por. M. Bieńkowska, *Transseksualizm w Polsce. Wymiar indywidualny i społeczny przekraczania binarnego systemu płci*, Białystok 2012.

²³ Por. M. Czub, *Dynamika transseksualizmu z perspektywy psychologii zorientowanej na proces*, w: *Zrozumieć płęć. Studia interdyscyplinarne*, t. 2, red. E.K. Dzikowska, A. Kuczyńska, Wrocław 2004, s. 467-498.

²⁴ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* (1981), nr 14.

²⁵ Por. J. Dębiński, *Nieswojo we własnym ciele*, „Przewodnik Katolicki” 5 (2011), s. 4-7.

wsparcia swoich wspólnot, w tym także w Kościele²⁶. Należy jednak podkreślić, że wobec mnogości liberalnych teorii wchodzących w skład tzw. gender mainstreamu, Kościół katolicki niezmiennie stoi na straży naturalnego porządku w celu ochrony wartości wynikających wprost z Ewangelii. Pełnienie dzisiaj tej misji skutkuje stałą krytyką, uznającą Kościół za instytucję hamującą postęp. Kościół katolicki, opowiadający się za zachowaniem naturalnego porządku, jest przeciwny pewnym poglądom i potrzebom, w tym transseksualizmowi. Stanowisko takie papież Benedykt XVI określił jako *dyktaturę relatywizmu*, narzucającą dekonstrukcję ludzkiej natury²⁷.

Kościół katolicki, podejmując problemy etyki seksualnej, podkreśla zmiany wykraczające poza granice wyznaczone „niezmiennymi zasadami”, na czele których jest godność człowieka. Poglądy wobec transseksualizmu winny więc zachować szacunek wobec istotnego w tym względzie porządku natury. Katechizm Kościoła Katolickiego wskazuje, że istotną rolą płciowości, wywierającą wpływ na wszystkie sfery ludzkiej osoby, jest „jedność ciała i duszy”. Zdaniem Kongregacji Nauki Wiary człowiek powinien „uznać i przyjąć” swoją tożsamość płciową. W tym zawiera się poszanowanie godności osoby ludzkiej, która została nadana w równym stopniu kobiecie i mężczyźnie²⁸.

Prawo kanoniczne Kościoła do zagadnienia transseksualizmu podchodzi zwłaszcza z punktu widzenia możliwości zawarcia małżeństwa: dopuszczenie do zawarcia małżeństwa oraz orzekanie o jego nieważności. Problem ten jest bardzo złożony i trudny. Stanowisko Kościoła zostało przedstawione w piśmie Kongregacji Wiary z 28 maja 1991 r., stanowiące odpowiedź na pytanie Niemieckiej Konferencji Biskupów z 16 kwietnia 1991 r. skierowane do Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów: „Czy możliwe jest dopuszczenie do kanonicznego zawarcia małżeństwa osoby, która poddała się klinicznemu i chirurgicznemu leczeniu, co z kolei pociągnęło za sobą zmianę typu genitalnego i w taki sposób osoba ta posiada cechy płci żeńskiej?” Kongregacja odpowiedziała: „Po starannym zbadaniu dokumentów załączonych do pytania wydaje się to być przypadkiem, który składa się na stan faktyczny prawdziwego transseksualizmu we właściwym tego słowa znaczeniu. Chodzi mianowicie o osobę, która z biologicznego punktu widzenia należy do jednej płci, a psychicznie czuje się przynależna do innej i po odpowiednim zabiegu medycznym wykazuje jedynie cechy fenotypowe tej drugiej płci. Nie można zatem takiej osoby dopuścić do zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego, ponieważ oznaczałoby to, iż poślubiłaby osobę biologicznie przynależną do tej samej płci”²⁹.

²⁶ Zob. D. Kozłowska, *Inny w Kościele*, „Znak” 715 (2014), s. 1-2.

²⁷ Por. M.A. Peters, *Nowa etyka w dobie globalizacji wyzwaniem dla Kościoła*, Warszawa 2009, s. 26-28.

²⁸ Zob. M. Brzeziński, *Kanoniczne aspekty płci i transseksualizmu*, „Ius Matrimoniale” 25 (2014), s. 89-92.

²⁹ *Pismo Kongregacji z dn. 28.05.1991*, „De Processibus Matrimonialibus” 2 (1995), s. 315 ; por. G. Dzierżoń, *Niezdolność zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2002, s. 159.

Dopuszczenie osoby transseksualnej po zmianie płci do zawarcia sakramentalnego małżeństwa jest niemożliwe, gdyż mielibyśmy małżeństwo osób tej samej płci. Podkreśla się w ten sposób determinację płci biologicznej, która stanowi naturalny wyznacznik weryfikujący ludzką płciowość jako normę prawa naturalnego. Z punktu widzenia Kościoła osoba, u której w wyniku operacji dostosowano jej zewnętrzne cechy płciowe właściwe dla płci żeńskiej lub męskiej, nie może skutecznie zawrzeć małżeństwa kanonicznego wskutek, przynależnej od poczęcia, niezmiennej płci biologicznej. W przeciwnej bowiem sytuacji mielibyśmy do czynienia ze związkiem pomiędzy osobami tej samej płci, co jest niedopuszczalne w świetle prawa kanonicznego³⁰. Sam fakt poddania się chirurgicznemu zabiegowi zmiany płci uzewnętrznia de facto wewnętrzną sprzeczność między płcią gonadalną, somatyczną oraz psychiczną, która dopiero po dogłębnym zbadaniu może być przyczyną nieważności małżeństwa kościelnego³¹.

Płciowość jest sposobem istnienia człowieka jako bytu osobowego. Jest mu dana i zadana w sposób zdeterminowany i wyznacza kierunek jego rozwoju, Świadomość zaś przynależności do danej płci steruje jego rozwojem i zachowaniem od dzieciństwa. Wokół seksualnego dojrzewania obecnie narosło sporo nieporozumień i sprzeczności, co sprawia, że zjawiska seksualne stały się dziedziną wręcz nerwicorodną. Człowiek jest swoją płciowością zaniepokojony, jakby wobec niej bezradny i ta dziedzina tak dalece zatrzymuje uwagę człowieka, że zachodzi potrzeba nie tyle zmiany wychowania seksualnego, co wychowania człowieka, który jest seksualny. Dojrzewanie bowiem nigdy nie jest tylko fizyczne, gdyż człowiek jest jednością złożoną, której wszystkie warstwy jego struktury wzajemnie na siebie oddziałują. Świadomość przynależności do danej płci ma dziecko już w okresie przedszkolnym, ale osobistym zadaniem człowieka płęć staje się w miarę jego rozwoju³².

Bibliografia

- de Beauvoir S., *Druga płeć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2004.
- Bieńkowska M., *Transseksualizm w Polsce. Wymiar indywidualny i społeczny przekraczania binarnego systemu płci*, Białystok 2012.
- Bjamann C.H., Merkelbach H., Evers C., *Psychiatric comorbidity of gender identity disorder: a survey among Dutch psychiatrists*, „Am Psychiatrij” 160 (2003), s. 132-136.

³⁰ Zob. M. Brzeziński, *Kanoniczne aspekty płci...*, s. 97; por. W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 29-30.

³¹ Zob. A. Dzięga, *Co to jest transseksualizm*, „Ius Matrimoniale” 3 (1992), s. 91-92; C.J. Ritty, *Transsexual and Marriage*, „Studia Canonica” 15 (1981), s. 454-455.

³² Zob. W. Póltawska, *Eros et iuventus!*, Częstochowa 2009, s. 25-26.

- Bringhouse H., Wright O., *Strong Gender egalitarianism*, w: *Gender Equality. Transforming Family Division of Labor. The Real Utopias project*, t. 6, red. C. Gornick, M. Meyers, London–New York 2009, s. 89-92.
- Brook C.G., Brown R., *Endokrynologia mediatryczna*, red. M. Szeledkiob, Wrocław 2013.
- Brown G., *Transgender. History in the United States*, Washington 1995.
- Brzeziński M., *Kanoniczne aspekty płci i transseksualizmu*, „Matrimoniale” 25 (2014), s. 89-99.
- Czub M., *Dynamika transseksualizmu z perspektywy psychologii zorientowanej na proces*, w: *Zrozumieć płć. Studia interdyscyplinarne*, t. 2, red. E.K. Dzikowska, A. Kuczyńska, Wrocław 2004, s. 467-498.
- Danon M., Fiedman S.C., *Ambiguons genitalia, micropenis, hypospadias and ctyptorchidism*, red. F. Lifshitz, New York 1996, s. 81-86.
- Dębiński J., *Nieswojo we własnym ciele*, „Przewodnik Katolicki” 5 (2011), s. 4-7.
- Diagnostic and statistical manual mental disorders*, 4 th. ed. Washington DC: American Psychiatric Association, 1994.
- Dyskryminacja ze względu na płć i jej przeciwdziałania*, red. J. Tomaszewska, A. Czarnecka, Warszawa 2004.
- Dzierżoń G., *Nirerozerwalność zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*, Warszawa 2012.
- Dzięga A., *Co to jest transseksualizm*, „Jus Matrimoniale” 3 (1992), s. 91-92-98. EUROCAT, www.eurocat.eu [dostęp: 10.02.2020].
- Fajkowska-Stanik M., *Transseksualizm i rodzina. Przekaz pokoleniowy wzorców relacyjnych w rodzinach osób transseksualnych*, Warszawa 2001.
- Fajkowska-Stanik M., *Transseksualizm. Identyfikacje isymptomatologia zjawiska*, „Psychiatria Polska” 5 (1999), s. 769-781.
- Góralski W., *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
- Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association, *The standards of care of gender identity disorder*, 2001, www.Wpath.org [dostęp: 10.02.2020].
- Imieliński K., *Przekleństwo Androgyne. Transseksualizm. Mity i rzeczywistość*, Kraków 2001.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio* (1981).
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzn i kobiety w Kościele i świecie* (2004).
- Kozłowska D., *Inny w Kościele*, „Znak” 715 (2014), s. 1-2.
- Krawczyk-Antonska Ż., *Kultura i społeczeństwo. Płć i różnice*, Katowice 2014, s. 139-145.
- Kuby G., *Rewolucja genderowa*, Kraków 2013.
- Kucharska M., Szaros-Czapnik M., *Zaburzenia płci – aktualne wytyczne dotyczące klasyfikacji, diagnostyki i postępowania*, „Endokrytyczna Pedagogika” 6 (2007), s. 51-60.
- Mizielińska J., *Destrukcyjne kobiecości*, Gdańsk 2004.

- Money J., Schwartz M., *Biosocial determinants of gender identity*, New York 1978, s. 774-782.
- Morciniec P., *Małżeństwo i rodzina w zderzeniu z gender*, w: *Familiaris splendor. Piękno życia rodzinnego jako wyzwanie społeczeństwa i Kościoła*, red. A. Bartoszek, Piekary 2011, 48-51
- Pawłowicz J., *Ideologia gender realnym zagrożeniem rodziny*, „Teologia i Moralność” 2012, s. 144-151.
- Peters A., *Nowa etyka w dobie globalizacji. Wezwania dla Kościoła*, Warszawa 2009.
- Pismo Kongregacji z dn. 28.05.1991*, „De processibus Matrimoniale” 2 (1995), s. 315.
- Póltawska W., *Eros et iuventus!*, Częstochowa 2009.
- Ritty J., *Transsexual and Mariage*, „Studia Canonica” 15 (1981), s. 451-458.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajski, Warszawa 1998.
- Urban M., *Psychiatria polska*, Łódź 2009, s. 719-728.

Deformacja płci jako degradacja prawa naturalnego

Streszczenie

Artykuł ukazuje istotę i formy deformacji ludzkiej płciowości oraz skutki tego zjawiska w postaci degradacji prawa naturalnego, małżeństwa i rodziny. Zostały też ukazane formy pomocy tym ludziom w postaci terapii psychologicznej, formacyjnej i pomocy moralnej.

Gender deformation as a degradation of natural law

Summary

The article shows the essence forms and effects of human sexuality as well as the effects form of violations of natural marriage and family. Forms of help for these people in the psychological and formation therapy as well religious and moral help were also shown.

Słowa klucze: deformacja płci, degradacja prawa naturalnego, transseksualizm, terapia, małżeństwo, rodzina, wychowanie, pomoc religijno-moralna

Keywords: gender deformity, degradation natural law, transsexualism, psychological therapy, marriage, family, education, religious and moral help

Ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

ABSURD TAK ZWANEGO PRAWA DO PRZERYWANIA CIĄŻY

„Lud winien walczyć o prawo jak o mury [miasta]?”

Heraklit, frag. 44¹

W polityce ciągle powraca debata o przerywaniu ciąży. Jej zwolennicy powołują się na rozmaite argumenty, których absurdalny i anarchiczny charakter domaga się nieustanne demaskowanie. Od razu trzeba powiedzieć, że w tej debacie najpoważniejsze zastrzeżenia musi wzbudzić powoływanie się na tak zwane prawo do przerywania ciąży, za którym głośno opowiadają się przede wszystkim przedstawicielki radykalnych ruchów lewackich, zyskując w tym wsparcie nawet w kręgach władzy ustawodawczej, jak już kilkakrotnie pokazały spory sejmowe. Trzeba powiedzieć, że powoływanie się na takie prawo jest zjawiskiem relatywnie nowym i jego geneza nie jest łatwa do jednoznacznego zdiagnozowania. Dobrowolne przerywanie ciąży nie jest zjawiskiem nowym², a nawet jeśli jest to dzisiaj zjawisko o szerokim zasięgu i propaguje się je z powodów politycznych³, to nie można uznać tego faktu za wystarczającą okoliczność, by domagać się uznania go za „prawo”. Zresztą nie jest pewne, jakie są faktyczne dane statystyczne dotyczące przerywania ciąży. Tym, co pogłębia problem domagania się prawa do przerywania ciąży, jest dążenie do uznania go za przejaw wolności i symbol postępowej kobiety, która tym czynem usiłuje zwrócić na siebie uwagę i zmanifestować swoją pozorną niezależność. Kiedyś, gdy kobieta dopuściła się przerywania ciąży, nie opowiadała o tym nikomu; była to jej trudna i bolesna tajemnica, z którą zmagiała się przede wszystkim wewnątrz. Dzisiaj mamy do czynienia nie tylko ze zjawiskiem przeciwnym, to znaczy – kobiety nie tylko opowiadają o dokonanym przerwaniu ciąży, ale przyznają się do niego i opowiadają o nim także kobiety, które tego nie dokonały, jakby czuły z tego powodu

¹ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Poznań–Warszawa 1999, s. 212.

² Por. E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Milano 1971; A. Paulini, *Aborto. Dibattito sempre aperto. Da Ippocrate ai nostri giorni*, Roma 1992; G. Galeotti, *Storia dell'aborto*, Bologna 2003.

³ Por. M. Schooyans, *Aborcja i polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991.

jakiś „brak” egzystencjalny. Można by zapytać, czy w ten sposób zamierzają pokazać przynależność do jakiejś osobliwej elity?

Uderzająca i alarmująca nowość w zjawisku przerywaniu ciąży dzisiaj polega więc na tym, że zrobiono z niego „sztandar”. Sztandar czego? Wydaje się, że trauma fizyczna stała się pretekstem i prawdopodobnie to, co ukrywa się pod tym pretekstem, jest ważniejsze niż sama trauma, bez względu na to, jak jest ona głęboka. By zrozumieć problem, warto zestawić go z cudzołóstwem. Były i są społeczeństwa, albo przynajmniej pewne środowiska, które nie tylko tolerują cudzołóstwo – zarówno mężczyzny, jak i kobiety – ale nawet rozmaicie do niego zachęcają, pokazując głównie, jak niewielkie znaczenie ma unikanie go, chyba że ktoś chce się jakoś wyróżnić⁴. Przecież niemal wszyscy tak robią, głosi sztandarowe uzasadnienie. Mówi się, że jest nieużyteczne karanie przestępstwa, gdy wszyscy wiedzą, że popełnia się je nieustannie, nie ponosząc z tego powodu żadnej kary. Byłoby więc niesprawiedliwe – jak się twierdzi – karanie jakiegoś przypadku cudzołóstwa, gdy z łatwością można zauważyć, że tak postępuje się w innych miejscach bez żadnych konsekwencji. Wprowadzenie sankcji dotyczących cudzołóstwa oraz domaganie się kary jest w takim przypadku uznawane za hipokryzję. Zachodzi jednak pewna sprzeczność prawna: z jednej strony pod wpływem przywołanych interpretacji cudzołóstwo zostało wyeliminowane z kodeksu karnego, ale – z drugiej strony – w sprawach rozwodowych jest uznawane za poważne przestępstwo, stanowiące wystarczającą rację do udzielenia rozvodu⁵.

Czy zarzut hipokryzji jest słuszny? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba odwrócić dyskurs. Hipokryzji nie reprezentuje ten, kto chce zachowania jakiejś zasady (np. „nie cudzołóż”, „nie zabijaj”), mimo iż dobrze wie, że ciągle jest ona naruszana. Hipokryzję, niezależnie od tego, czy jest nieświadoma, czy też wyrachowana, reprezentuje ten, kto chce obalić i zlikwidować jakąś zasadę – zmierzając ostatecznie do obalenia wszelkich zasad – pod pretekstem, że nie odzwierciedla się ona już w przyjmowanym obecnie obyczaju. Można zasadnie powiedzieć, że nie chodzi tu o nic innego, jak tylko o pretekst do ostatecznego obalenia wszelkiego obyczaju, o wywołanie anarchii moralnej, a nawet o odgórne wprowadzenie „dyktatury relatywizmu”, jak wielokrotnie określał to zjawisko papież Benedykt XVI⁶, jako najbardziej właściwego sposobu kierowania ludzkimi działaniami oraz ich interpretowania w zakresie społecznym.

⁴ Ciekawe, sfabularyzowane spojrzenie na zagadnienie cudzołóstwa w polskiej tradycji prawnej prezentuje W. Uruszczak, *Cudzołóstwo według prawa zakazane popełniali*, Kraków 2002.

⁵ Szerzej na ten temat: R. Krajewski, *Prawa i obowiązki seksualne małżonków. Studium prawne nad normą i patologią zachowań*, Warszawa 2009.

⁶ Por. J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011), s. 291-322.

1. Istnieją zasady nienaruszalne

Ci, którzy odwołują się do panującego obyczaju, aby domagać się obalenia jakiejś normy, zakładają – milcząco bądź nie – że chodzi o normę czysto pozytywną, będącą rezultatem umowy społecznej, lub że chodzi o zwyczaj zależny od zmiennych okoliczności. Gdyby chodziło o zasadę nieodwołalną, domaganie się jej odwołania byłoby próżnym zabiegiem. Gdy atakuje się zasady pod pretekstem, że prawodawstwo może je usankcjonować, ale nie musi, że ich obowiązywalność w każdym przypadku zależy od tego, czy prawodawca je uznaje, czy też nie, rzeczywistym celem takiego postulatu nie jest już obalenie takiej czy innej normy szczegółowej, takiego czy innego zakazu, ale chodzi konkretnie o pokazanie, że nie istnieją zasady uniwersalne i dlatego też nienaruszalne, czyli takie, które prawo pozytywne powinno po prostu uznać i przyjąć za własne, jednoznacznie przyznając, że ich obowiązywalność w żadnym wypadku nie zależy od uznania ich ze strony prawodawcy. W takim ataku przyjmuje się założenie – milcząco bądź nie – że istnieją tylko sytuacje całkowicie dowolne, zależące wyłącznie od uwarunkowań historycznych, które ostatecznie określa arbitralnie wola prawodawcy. W konsekwencji każda nowa sytuacja będzie mogła zmienić wolę prawodawcy, i na odwrót – wola prawodawcy będzie mogła kształtować okoliczności. Taki pogląd jest ostatecznie wyrazem przekonania, że prawo jest tylko i wyłącznie manifestacją woli silniejszego. Doktrynę tego typu sformułowali już sofisci w IV w. przed Chrystusem, a dzisiaj powraca ona u zwolenników pozytywizmu prawnego, których od starożytnych sofistów różni tylko to, że korzystają z bardziej wyrafinowanych środków w głoszeniu swoich poglądów.

Jeśli wola silniejszego nie jest niczym innym niż faktem i jeśli prawo sprowadza się do opowiedzenia się po stronie woli silniejszego, to nie ma nic innego oprócz tego prawa – w takim też razie prawo nie różni się już od faktów, a zatem nie może pretendować do ich regulowania i mierzenia, jak podkreśla klasyczne rozumienie normy prawnej. Należy uznać, że jest to punkt, do którego się zmierza w propozycjach tak zwanej liberalizacji przerywania ciąży. Ten sam problem dotyczy także poszerzającej się dzisiaj liberalnej koncepcji podstawowych praw człowieka, w których wszystkie całkowicie dowolne „zachcianki” takiej czy innej grupy ludzi są bezkrytycznie wpisywane na listę praw podstawowych, np. prawo do „małżeństw jednopłciowych”.

Aby wyjaśnić absurdalność takich propozycji, odwołajmy się do przykładu. Według zaprezentowanej koncepcji byłoby więc uzasadnione odwołanie, czyli tak zwane zliberalizowanie, martwego zapisu kodeksu ruchu drogowego zakazującego poruszania się w terenie zabudowanym w określonych godzinach z szybkością większą niż 50 km/h, gdyż każdego dnia ten przepis jest naruszany, może nawet kilka razy w ciągu dnia, przez miliony kierowców, których nie dotyczą z tego powodu żadne sankcje. Jest to zatem przepis czysto umowny, a zatem „lepszy”

byłby przepis nakazujący w każdej okoliczności zachowanie szybkości niestawiającej zagrożenia dla siebie i dla innych. Bez wyrafinowanych uzasadnień zdajemy sobie sprawę, że wprowadzenie takiej normy nieuchronnie zmierzałoby w końcu do obalenia całego prawa o ruchu drogowym, gdyż skoro jeden przepis jest niekonieczny, to nie są konieczne także inne. Naruszanie, nawet masowe, przepisów prawa jest na pewno mniej szkodliwe niż urzędowa rezygnacja z nich w systemie społecznym, ponieważ stopniowo prowadzi ona do zakwestionowania wartości wszelkiego prawa.

Zaczynamy więc rozumieć, do czego zmierzają zarzuty o hipokryzję. Nie chodzi o zamianę takiej czy innej przestarzałej normy, ale raczej o zaatakowanie koniecznych zasad, by wykazać, że nie chodzi w nich bynajmniej o zasady, którymi powinno inspirować się prawodawstwo, ponieważ wszystko jest konwencją uwarunkowaną historycznie i zmieniającą się zależnie od pojawiających się nowych okoliczności. Warto tutaj zauważyć, że liberalizację prawa wprowadzono już wielokrotnie i spowodowała ona dramatyczne konsekwencje nie tylko w dziedzinach życia, w których ją wprowadzono, ale w ogóle w dziedzinie praworządności, przyczyniając się do jej degradacji. Efektem takich chybionych działań legislacyjnych, które nie sprawdzają się w praktyce, jest nacisk kładziony na rozmaite kontrole i audyty, coraz bardziej rozbudowane procedury weryfikujące niemal każde działanie i zachowanie, zakładanie kosztownych monitoringów itd. Niejednokrotnie w pozornie demokratycznych dzisiaj państwach, które chlubią się długimi tradycjami demokratycznymi i troskami o swobody obywatelskie, mamy do czynienia z wprowadzaniem jednoznacznie policyjnych metod kontrolowania życia społecznego.

Pod pretekstem powszechnego używania i niemożności zapewnienia poszanowania odpowiednich przepisów prawnych zgodzono się w niektórych krajach, na przykład na usunięcie z listy przestępstw posiadania i prywatnego używania takiego czy innego „miękkiego” narkotyku. Dzisiaj można powiedzieć, że tego typu liberalizujące posunięcia doprowadziły do realnego bankructwa władzy publicznej nie tylko w dziedzinie walki z narkotykami, ale władza ustawodawcza podstępnie wprowadziła do obiegu publicznego oszustwo mentalnościowe, wywołując wrażenie, że skoro liczni, a może nawet wszyscy zachowują się w sposób, który kiedyś uważano za niegodziwy, wszystko sprowadza się do zmiany w odczuwaniu powszechnie panujących zasad, do której powinno się dostosować. Oszustwo polega na ukrywaniu właściwej konkluzji takiego postępowania, a mianowicie, że chodzi o zakwestionowanie prawdy bezdyskusyjnej bądź też, mówiąc językiem etyki, o odrzucenie zasad powszechnie obowiązujących, czyli „absolutów moralnych”⁷.

Jest w najwyższym stopniu prawdą, że jakaś norma jest nie do pomyślenia jako norma prawna, jeśli nie zostaje zarazem skutecznie zabezpieczone postępowanie zgodne z jej wskazaniem. Nawet jeśli jakaś norma stała się bezsilna, czy

⁷ Por. J. Finnis, *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione e verità*, Milano 1991.

też w żadnym razie nie odpowiada panującemu zwyczajowi, to jednak obiektywnie nadal pozostaje normą konieczną. W przypadku, gdy prawodawstwo nie jest w stanie doprowadzić do jej poszanowania, oznacza to po prostu, że w tym punkcie władza publiczna nie jest już w stanie – z powodu braku przekonania lub środków – zobowiązać do przestrzegania tego prawa. Nie oznacza to jednak, że prawo przestało istnieć. Nawet gdyby nie było żadnej normy prawnej, która nakazywałaby obronę życia, to nie znikłby taki obowiązek. Jest ewidentne samo przez się, że każde życie należy chronić. Oczywiście pewnych zasad nie zwalnia prawodawcy z obowiązku ich sformalizowania. Moim zdaniem takie sformalizowanie jest konieczne przede wszystkim z tego powodu, że wraz z obroną takiej czy innej normy prawnej, na przykład broniącej prawa do życia od poczęcia, nie tylko chronimy życie, ale równocześnie bronimy w ogóle prawa i jego odpowiednie rozumienia, jego istnienia i jego funkcji społecznej.

Nie wystarczy zatem bronić tylko określonych przepisów prawnych – trzeba bronić także odpowiedniej koncepcji prawa, ponieważ to ona daje trwałą gwarancję poszczególnym przepisom prawnym, ustawom, normom, artykułom itd. Nawiązując do debat toczących się obecnie w Polsce, trzeba powiedzieć, że nie wystarczy nawet obrona konstytucji, ponieważ jest ona tylko wypadkową pewnych doświadczeń prawno-historycznych. Trzeba zapytać, czy obecna Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej odpowiada jakiejś spójnej koncepcji prawa, a dopiero potem bronić budowanego w oparciu o nią tak zwanego państwa prawa. Najlepiej byłoby jednak czym prędzej przystąpić do jej zmiany, gdyż – można to łatwo wykazać – liczne jej przepisy są po prostu niekonstytucyjne, ponieważ nie odzwierciedlają spójnej koncepcji prawa ani nie respektują, na przykład, jej preambuły, nawet jeśli jest ona bardzo ułomna⁸. Nie jest to jakiś absurd, gdyż taki sam problem zdemaskowano kiedyś w konstytucji niemieckiej; okazało się, że niektóre jej zapisy są po prostu niekonstytucyjne⁹. Problem pogłębia się, jeśli rzeczywiście zdamy sobie sprawę – jak trafnie zauważył Lech Morawski – że obecna Konstytucja RP jest rezultatem przebiegłości postkomunistycznej nomenklatury i „nieskończonej głupoty demokratycznej opozycji”¹⁰.

2. Anarchia prawna

Nie ulega wątpliwości, że w każdym prawodawstwie jest duża liczba przestarzałych, niespójnych, niekoniecznych, a nawet szkodliwych przepisów, które z korzyścią społeczną mogłyby zostać zmienione lub w ogóle zniesione. Prawo

⁸ Nierzadkie powoływanie się na to, że inspiracją preambuły Konstytucji RP stała się myśl św. Tomasza z Akwinu, jest zwykłym zwrotem niezających bliżej zagadnienia.

⁹ Por. L. Morawski, *Filozofia prawa*, Toruń 2014, s. 317.

¹⁰ Tamże, s. 309.

pozytywne w zdecydowanej większości przepisów ma to do siebie, że po prostu starzeje się. Jeśli prawo powinno zostać zmodyfikowane i unowocześnione, to na przestarzałe przepisy prawne należałoby w pierwszym rzędzie zwrócić uwagę w procesach legislacyjnych. Nigdy nie zdarza się jednak, aby wielkie ruchy opiniotwórcze i reformistyczne występowały przeciw przepisom faktycznie martwym. Nie organizuje się krucjaty w celu odrzucenia pewnych przestarzałych lub martwych norm, a tym samym nie dąży się w sposób realny do unowocześnienia prawa. Przeciwnie, większość wysiłków zmierza do obalenia norm, które uważa się – słusznie bądź nie – za zależne od wyższych zasad legislacji. Wydaje się to dość dziwne, ale można łatwo wykazać, i to jest wyjaśnieniem tego paradoksu, że założeniem podejmowanych działań nie jest bynajmniej unowocześnienie prawa, ale jego wyeliminowanie. W takim przypadku należy atakować te normy, które lepiej bądź gorzej wyrażają zasadę konieczną, a nie zmienną prawa – zasadę, bez której prawo jest nie do pomyślenia. Dąży się właśnie do tego, by w praktyce prawo okazywało się nie do pomyślenia. Jeśli osiągnie się obalenie tych norm, konkluzją – niezależnie, czy się o tym mówi, czy też nie – nie będzie już zmiana prawa, ale jego likwidacja. Normy prawne zostaną zredukowane do ogólnikowych wyrażań czysto utylitarystycznej woli. Właśnie to jest ukrywane w wielu propozycjach – oczywiście nie wszystkich – dostosowania prawodawstwa do zmian mentalności i obyczajów. Udaje się, że chce się zmienić niejasne i nieścisłe przepisy, aby dostosować je do konkretnej sytuacji, ale nie przypadkiem do dokonania tego zabiegu wybiera się normy, których obalenie pociąga za sobą całkowity upadek prawa, ponieważ taki jest właściwy cel tego przedsięwzięcia. Niekiedy za przedmiot eliminujących działań obiera się czyny mniej drastyczne, np. cudzołóstwo, a niekiedy bardziej, a nawet skrajnie dramatyczne, jak np. przerywanie ciąży lub dopuszczalność narkotyków, ale zawsze w tle jest jedyny zamiar, konsekwentny i radykalny, a mianowicie zakwestionowanie samego istnienia prawa jako zasady regulującej życie społeczeństwa.

Nie należy zapominać, że jeśli dla wielu, zwłaszcza kierujących się klasycznymi ujęciami, cel prawa pokrywa się z celem człowieka, to dla innych – dzisiaj stają się oni coraz liczniejsi – celem prawa jest doprowadzenie do pojawienia się „nowego człowieka”. Zwolennicy, wcale nierzadcy, tej drugiej wizji wierzą w ulepszającą człowieka funkcję prawa, będzie ono taką funkcję spełniać, gdy – ich zdaniem – porządek prawny przestanie być opresyjny, a jest taki, ponieważ ma charakter zewnętrzny w stosunku do człowieka. Ta walka z klasycznie rozumianym prawem jest dzisiaj prowadzona w sposób otwarty – i byłoby dobrze, gdyby tak pozostało, bo w ten sposób ujawniają się prawdziwe intencje zwolenników takich działań. Często walka prowadzona z prawem ukrywa się pod łatwo przekonującym pretekstem odnowy prawa, uczynienia go bardziej ludzkim, formowania prawodawstwa bardziej przystającego do aktualnej rzeczywistości.

Temu maskowaniu niewątpliwie sprzyja dzisiejsze, zaawansowane na szeroką skalę oddzielanie sfery prawnej życia społecznego od sfery moralnej. Jest to

proces w wielu przypadkach bardzo użyteczny, a nawet technicznie konieczny, ale sprzyja on wywołaniu każdego możliwego sofizmu, jeśli nie uwzględnia się ram, w których to oddzielenie może mieć miejsce. Wszystko to prowadzi do interpretacji prawa jako czystej konwencji, która sprowadza prawo do siły – ponieważ tylko siła decyduje o wyborze takiego czy innego rozwiązania. Urzeczywistnia się w ten sposób techniczna destrukcja prawa, które nie różni się już niczym od faktu.

3. Prawo i moralność

Studiowanie prawa jako systemu zamkniętego w sobie jest tym samym, co studiowanie jakiegokolwiek zagadnienia bez uwzględniania jego odniesień do całości otoczenia. Jest to, owszem, możliwe, ale nigdy nie będzie prawomocne założenie, że istnieje prawo oddzielone od moralności – tak samo błędne byłoby założenie, że istnieje jakaś przemiana fizyczna, niemająca odniesień do otoczenia. W przypadku, który nas interesuje, mówi się więc: zakaz dobrowolnego przerywania macierzyństwa może pozostać jako ogólna zasada, ale nie powinien już być regulowany prawem, ale osobistą moralnością, opierając się na decyzji zgodnej z własnym sumieniem. Całkowite pozbawienie sfery prawnej odniesienia do zasad tego rodzaju, pod pretekstem, że nadal mogą mieć znaczenie w moralności, mogłoby – jeśli nie doprowadzić do likwidacji moralności – to na pewno do zlikwidowania prawa. Właściwie tego chcą ci, którzy wykluczają niebędące wynikiem konwencji normy prawne, a jednak normy konieczne z etycznego punktu widzenia. Pewne normy postępowania, jak już zaznaczyliśmy, wynikają z natury rzeczy, a nie z umowy społecznej, jak chcą zwolennicy tej zawężonej koncepcji prawnej.

Ta tendencja, mająca na celu zawieszenie prawdy, znajduje potem wartościowego i wpływowego sprzymierzeńca w rygoryzmie purytańskim. Można powiedzieć, że jest to postawa, która uważa za absolutnie nie do przyjęcia ewentualność, iż jakieś działanie odejdzie od obowiązującej normy. Aby wówczas uniknąć faktu, którego nie da się tolerować, można pójść dwoma drogami. W pewnych przypadkach można położyć nacisk na postawę, aby respektować normę, ale można także – nawet jeśli na pierwszy rzut oka wydaje się to paradoksem – położyć nacisk na normę, aby została przystosowana do przyjmowanej postawy. Ponieważ jednak w całym kompleksie racji odnoszących się do płciowości trudno zrezygnować z pewnych postaw, dlatego też w tej dziedzinie zdarzało się niejednokrotnie, że w imię rygoryzmu kładziono nacisk na normę, a czyniono to z takim naciskiem, że w końcu doprowadzono do jej likwidacji. Dzieje prądów katarskich i purytańskich dostarczają wielu przykładów, paradoksalnych do pewnego stopnia, ich przekształcania się w formy libertynizmu, a w końcu absolutnego

anomizmu. Modyfikując lub likwidując normę, otrzymuje się – nieważne, za jaką cenę – postawę, która odpowiada tej likwidacji.

Nie ulega wątpliwości, że także dążenie do obalenia zakazu dowolnego przerywania macierzyństwa wpisuje się w ogólniejszą tendencję, która wynika z przyjmowanej w coraz szerszym stopniu na Zachodzie wizji prawa, która ma bardzo odległe korzenie. Czerpie ona ewidentnie ze starożytnych koncepcji prawnych związanych ze światem babilońskim, które potem zostały w dużej mierze przyjęte w bizantyńskiej koncepcji prawa. Koncepcje te reprezentują woluntarystyczną i arbitralną (nieobiektywną) wizję prawa, którego właściwie jedynym i suwerennym twórcą jest władca. Można powiedzieć, że streszczenie tego ujęcia wyraża zasada obecna w *Digestach* Justyniana: „Quod placuit principia, legis habet vigorem – To, co podoba się władcy, ma rangę prawa”¹¹. W XVII w. Thomas Hobbes (1588–1679) dokonał przekształcenia tej zasady i sformułował ją w postaci: „Auctoritas, non veritas, facit legem – Władza, a nie prawda stanowi prawo”¹². Dzisiaj ta koncepcja znajduje przedłużenie w tak zwanym pozytywizmie prawnym, o którym zostało już wyżej wspomniane, oraz w praktyce politycznej i prawodawczej. Szerokie przyjmowanie tej koncepcji zdaje się wynikać z tego, że mając ewidentnie charakter totalitarny, pasuje ona do tak zwanych „liberalnych” demokracji, które w gruncie rzeczy są zakamuflowanymi totalitaryzmami¹³. Podkreślanie, że zasada Hobbesa służy tolerancji oraz neutralności państwa wobec różnych światopoglądów, jest w najwyższym stopniu zwodnicze. To zagadnienie zasługiwałoby na osobne i wnikliwe potraktowanie.

Przypadek cudzołóstwa ilustruje w sposób wzorcowy przywołane wyżej zjawisko. Według mentalności katarskiej i purytańskiej absolutnie nie można go tolerować. Ponieważ nie jest łatwo w tej dziedzinie zmodyfikować ludzkie skłonności, dlatego modyfikuje się małżeństwo. Jeśli nie ma najmniejszej trudności, by otrzymać rozwód, to tym samym możliwość uniknięcia cudzołóstwa zostaje praktycznie rozwiązana. Grzech pierworodny – i jego świeckie surogaty – może przeszkodzić człowiekowi opierać się pokusom ciała, ale nie może doprowadzić do opierania się pokusie udania się do sądu po rozwód. Problem radykalizuje potem łatwość, z jaką uzyskuje się rozwód w liberalnym społeczeństwie. Do uniknięcia cudzołóstwa wystarczy dobra wola, nawet jeśli niektórzy będą myśleć, że jest to dobra wola zmarnowana, gdyż cudzołóstwo pozostało tylko nazwą.

¹¹ Warto by sięgnąć do krytyki tej zasady, którą znajdujemy w wielu miejscach u Tomasza z Akwinu. Akwinata przywołuje tę zasadę i dokonuje jej krytyki w: *Summa theologiae* I-II q. 90 a. 1. Biorąc pod uwagę stałą obecność tego zagadnienia w wypowiedziach Akwinaty oraz podnoszoną krytykę woluntaryzmu prawnego, można uznać, że jest to jedno z najbardziej zasadniczych zagadnień jego teorii prawa i moralności. Pojawia się pytanie, czy Tomasz przewidywał, że w całym bliskim czasie propozycje filozofów w tej materii pójdą w zupełnie odwrotnym kierunku.

¹² Por. D. Schotte, *Auctoritas, non veritas, facit legem! Zur angeblichen Politischen Theologie in Thomas Hobbes' „Leviathan“*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung” 57 (2009), s. 709-724.

¹³ Por. M. Schooyans, *La deriver totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.

4. Hipokryta oskarża o hipokryzję

Powróćmy jeszcze do kwestii hipokryzji. Wyżej została ona ukazana jako dążenie do ogołocenia prawa aż do zniszczenia go pod pretekstem uczynienia go bardziej przystającym do rzeczywistości i do możliwości człowieka. To jednak nie wszystko. Dlaczego kłaść nacisk na legalizację przerywania ciąży, a nie na coś innego, aby zachwiać zasadami? Wybór tej sprawy ujawnia inne tendencje i głębsze motywacje niż tylko obalenie prawa, które prezentują różne ruchy opiniotwórcze. Można to zauważyć, gdy zwróci się uwagę na to, że pod pewnymi względami w ramach różnych interpretacji dokonuje się odwrócenia ogólnego ukierunkowania paradoksów moralnych.

Filozof moralista jest przyzwyczajony do paradoksów, które – jeśli uderzają w zmysł powszechny – budzą zainteresowanie przynajmniej ze względu na ich radykalizm. Wystarczy powołać się na paradoksy, do których w swoich wywodach odwoływali się stoicy. Wykazywali oni, na przykład, że nie różni się co do winy uduszenie koguta i zabicie ojca¹⁴, ponieważ jednostronnie wyprowadzali oni z ogólnej zasady skrajne konsekwencje, wywołując tym zgorzenie u słuchaczy ich rozumowania. Przypadek przerywania ciąży jest jednak odwrotny, a mianowicie unika się w odniesieniu do niego wyprowadzania skrajnych konsekwencji, a filozof moralista zawiesza sąd, zostawiając sprawę w połowie drogi. Także wprawni etycy unikają jednoznacznego wypowiedzania się na ten temat, nawet dostrzegając ewidentne paradoksy moralne, z którymi na co dzień mamy do czynienia. Czy nie jest paradoksem, że surowo karze się za zniszczenie ptasiego gniazda, a równocześnie twierdzi się, że nie można karać za przerwanie ciąży? Różnimy się od stoików tym, że oni zatrzymywali się ze swoimi paradoksami na poziomie dyskusji, natomiast my spokojnie akceptujemy paradoksy w praktyce społecznej. Przerywanie ciąży jest więc sprawą niedoprowadzoną do końca z etycznego i prawnego punktu widzenia i właśnie to umożliwia robienie z tego sztandaru, o czym zostało wspomniane na początku. Sytuacja powinna dawać do myślenia zarówno etykom, jak i prawnikom, a także politykom, którzy mają – jak dumnie twierdzą – tworzyć prawo.

Co więc wybrać? Z racji oportunistu można by wybrać pogląd, że zaspokojenie instynktu płciowego może zostać oddzielone od jego naturalnego celu, którym jest prokreacja, a wówczas byłby godny pochwały każdy skuteczny środek zapobiegający poczęciu, a tym samym pojawiłaby się sytuacja, że kobiety nie musiałyby przerywać ciąży. Nie brakuje zwolenników takiego stawiania sprawy, zwłaszcza wśród propagatorów sztucznej antykoncepcji. Ich sztandarowe stwierdzenie mówi: będą powszechnie dostępne środki antykoncepcyjne, nie będzie przerywania ciąży. Nic im nie mówi zwykły wynik badań, że tam, gdzie środki

¹⁴ Por. Ciceron, *Mowa w obronie Mureny*, w: tegoż, *Mowy wybrane*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1960, s. 144.

antykonceptyjne są łatwo dostępne, tam również są najwyższe wskaźniki przerywania ciąży.

Z drugiej strony sytuuje się pogląd, według którego – biorąc pod uwagę, iż wszystkie środki pozwalające uniknąć poczęcia wywierają taki czy inny nacisk na naturę: są drastycznie szkodliwe dla zdrowia kobiety – usiłuje się doprowadzić do tego, by proces naturalny szedł swoją drogą, nawet jeśli wyklucza się, że można wykarmić i wychować wszystkie rodzące się dzieci. Radykalnym i naturalnym zarazem rozwiązaniem byłoby pozwolenie, aby kobieta rodziła na końcu ciąży – byłoby to korzystne dla jej zdrowia – a potem rozwiązywałoby się problem przez dzieciobójstwo. Czy ze względu na podważenie prawa i świadomości ogólnej dzieciobójstwo nie byłoby tak samo korzystne, jak przerywanie ciąży? Co więcej, byłaby szanowana natura, a wraz z nią także spójność logiczna postępowania ludzkiego. Kant, w końcu wielki filozof, zaproponował następujące rozwiązanie: „Dziecko, które przychodzi na świat poza małżeństwem, rodzi się poza prawem (takie jest bowiem znaczenie małżeństwa), a tym samym nie korzysta z jego ochrony. Zostaje jak gdyby przemycone do społeczeństwa (niczym zakazany towar), tak iż społeczeństwo może zignorować jego istnienie (ponieważ byłoby rzeczą słuszną, gdyby nie uzyskało w ten sposób istnienia)”¹⁵. W każdym razie Kant uważa, że dzieciobójstwo motywowane zachowaniem czci zasługuje na karę, chociaż nie ze strony społeczności cywilnej, ponieważ gdyby na niej spoczywał taki obowiązek, to nie mogłaby ona go ignorować. Dla Kanta, który jest rygorystą, wymierzenie kary jest ścisłym obowiązkiem, tym bardziej że kilka stron wcześniej napisał: „Nawet gdyby obywatelskie społeczeństwo za zgodą wszystkich jego członków rozwiązało się [...] musiałyby przedtem zostać stracony, aby każdego spotkało to, na co zasłużył sobie swoimi czynami, i aby przelana krew nie plamiła ludu, który nie dopełnił tej kary”¹⁶.

Nawet jeśli dzieciobójstwo z racji honorowych jest usprawiedliwiane przez filozofa na poziomie prawnym jako sposób – niewątpliwie dość dziwny – zachowania czci, to nie mogłoby zostać ono uzasadnione przez innych filozofów w oparciu o inne racje niż te, dla których jaskółki wyrzucają z gniazda pisklęta, których nie są w stanie wyżywić. Kant na starość podobno zaobserwował to zjawisko i miał powiedzieć: „*Es ist ein Gott* – Bóg istnieje”.

Kampania na rzecz przerywania ciąży odrzuca jednak ten rodzaj „spójności logicznej”, która powinna wyrazić się opowiedzeniem się za dzieciobójstwem. Z jakiego powodu? Ponieważ odrzucając skrajności, akcentuje rozwiązania pośrednie jako bardziej humanitarne, czyli odpowiednie dla człowieka i zadowalające wszystkich. Nie przeszkadza w tym wypadku brak respektowania natury rzeczy i wynikających z niej zasad moralnych; ważne jest, aby wszystko było na tak zwaną miarę człowieka.

¹⁵ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. W. Galewicz, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Religia w obrębie samego rozumu, Spór fakultetów, Metafizyka moralności*, red. nauk. W. Włoch, Toruń 2011, s. 440.

¹⁶ Tamże, s. 436-437.

5. Kwestia kobieca

Wymóg rozwiązania bardziej radykalnego jest bardziej odczuwany w aktywnych (z punktu widzenia obyczajowego) kręgach feministycznych, które domagają się pełnej dopuszczalności przerywania ciąży. Uznają je za mniej szkodliwe niż jakiegokolwiek inne usiłowanie podporządkowania kobiety. W tych kręgach zdano sobie sprawę, że – od kiedy brakuje „symetrii” między płciami – nie ma znaczenia jej negowanie słowne, gdyż kwestia kobieca będzie zawsze istniała. W konsekwencji popierają każdy typ relacji erotycznej, której nie można już nazwać płciową – za którą można uznać tylko relację mężczyzny i kobiety otwartą na nowe życie – a tym samym nie pojawia się problem poczęcia. Nie dziwi więc, że zwolennicy przerywania ciąży w bardzo krótkim czasie stali się otwartymi zwolennikami związków jednopłciowych. Co więcej, można powiedzieć, że taka zbieżność propozycji jest logicznie spójna; w tej zależności można upatrywać także przyczyny propagowania wszelkiego typu anarchicznych związków międzyludzkich, z których wykluczona jest komplementarna wizja płci, na przykład poliandrii czy też – przynajmniej częściowo – poligamii.

W przywołanej interpretacji mamy do czynienia z powrotem dobrze znanej interpretacji gnostyckiej grzechu pierworodnego, według której człowiek, tracąc swoją autentyczną naturę, wywołał konflikt, a nawet wrogość płci, która odąd domaga się przewyciężenia. Nawet jeśli ci, którzy głoszą takie rozwiązanie, tego nie wiedzą, to powraca w nim starożytna koncepcja boskiego hermafrodyta (obojnaka), rozumianego jako pierwotna natura człowieka – natura, którą możemy odzwierciedlić tylko w formach niedoskonałych i okazjnych, ale w każdym razie dostarcza nam ona ukierunkowania, którego trzeba się trzymać, aby uniknąć zgubnych konsekwencji, jak ta zaproponowana przez Franza von Baadera (1765–1841), wrogię rozdwojenia płci (*Entzweiung*)¹⁷. Propozycje tego typu, chociaż kłócą się z ogólną świadomością, mają przynajmniej tę zaletę, że są spójne i odznaczają się, nawet jeśli nieświadomie, pewną nośnością metafizyczną, czego nie można powiedzieć o propozycji przerywania ciąży.

Wydaje się, że można wskazać „rację”, w oparciu o którą w większym bądź mniejszym stopniu uzasadnia swoje działania ruch tak zwanego wyzwolenia kobiety. Jest to wprawdzie racja pośrednia i przejściowa, ale konsekwentnie powraca i dlatego można ją uznać za pierwszorzędną. Tą racją jest *uczucie*¹⁸. Wszystkie koncepcje feministyczne grzeszą przede wszystkim tym, że nie ma w nich żadnej metafizyki, a więc „myślenia mocnego”, dlatego nie są w stanie sformułować żadnej poważnej propozycji tworzenia relacji i współdziałania, a tym samym

¹⁷ Por. F. von Baader, *Wybór pism o androgynicznym obrazie człowieka*, tłum. A. Pańta, Zgorzelec 2002; E. Benz, *Adam. Der Mythos des Urmenschen*, München 1955, s. 212-236.

¹⁸ Trzeba by się zastanowić, czy w proponowanych obecne interpretacjach nie mamy już do czynienia z redukcją uczucia do emocji, co jawi się jako jeszcze większy problem.

kończą w beznadziejności ideologicznej, której zwieńczeniem praktycznym są rozmaite tendencje anarchiczno-rewolucyjne¹⁹.

W świetle tej racji, którą jest uczucie, podkreśla się zatem, że przerywanie ciąży nie uderza w uczucia kobiety, bo przecież jest czymś „naturalnym”, że kobieta dysponuje swoim ciałem; co więcej, dokonując przerwania ciąży, może poczuć się wolna od jakichś zewnętrznych nacisków, a więc „wyzwolona”, w tym także uczuciowo. Przerwanie ciąży nie uderza w uczucia matki, w odróżnieniu od dzieciobójstwa, które wywołałoby w niej przerażający dramat. Nie uderza ono w sposób widoczny w uczucia płodu, ponieważ on prawie ich nie ma. Można więc założyć, że nie uderza w uczucia o szczególnym znaczeniu, a zatem jawi się jako rozwiązanie zakładające całkiem małe (nawet nie mniejsze) zło, które jako takie powinno zostać zaakceptowane w życiu społecznym.

Jako konsekwencja tego ujęcia, jak się wydaje, pojawia się drugi rys charakterystyczny mentalności współczesnej, który ujawnia kampania na rzecz przerywania ciąży, a mianowicie znaczenie nadane uczuciu już nie jako przedmiotowi, ale samemu źródłu prawa. William James, którego można uznać za ojca tej koncepcji, w jednej ze swych wypowiedzi na temat podstaw moralności stwierdził, że każde ludzkie pragnienie ma pewne prawo do bycia zaspokojonym. Odwracając to stwierdzenie, pojawia się konkluzja, że każde prawo rodzi się z dążenia do zaspokojenia pragnienia. I właśnie to drugie kryterium usiłuje się wprowadzić do nowych koncepcji prawa i do rozmaitych ustaw: jeśli czegoś pragnę, to mam do tego prawo²⁰. Tam natomiast, gdzie nie ma pragnienia lub gdzie się ono nie wyraża, nie pojawia się problem uznawania go prawnie i uzgodnienia go z pragnieniami innych ludzi. Bardzo dobrze widać odzwierciedlenie tej koncepcji w samym sposobie mówienia o przerywaniu ciąży „na życzenie”. Jeśli mam takie życzenie, to mam do tego prawo, mówią wprost zwolennicy takiej koncepcji.

6. Humanitaryzm kwestionujący człowieczeństwo

W przypadku, o którym mówimy, jest bardzo prawdopodobne, że niespójność proponowanego rozwiązania, jego usytuowanie między całkowitym odwróceniem natury, którą znamy, i bezpośrednim opowiedzeniem się za prawem do zabicia, jest rezultatem pewnego rodzaju poczucia szacunku, a mianowicie takiego, który okazuje się już nie prawem moralnym, ale uczuciem. Pod tym względem może się wydawać, że zaproponowane rozwiązanie nie szkodzi nikomu, oczywiście

¹⁹ Por. R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002.

²⁰ Głównie w oparciu o tę koncepcję dąży się do usankcjonowania prawnego tak zwanych związków partnerskich, co stanowi poważny wyłom w dziedzinie prawodawstwa, a tym samym zagraża obiektywnej koncepcji prawa, prowadząc do anarchii społecznej.

pod warunkiem, że ogólna świadomość stanie się tak niewrażliwa, jak dzieje się w przypadku zabiegu chirurgicznego wykonywanego przez fachowca.

Z tej racji trzeba uznać, że kampania na rzecz legalizacji przerywania ciąży ma o wiele większe znaczenie niż sama kwestia przerywania ciąży, która oczywiście zachowuje swoje kluczowe znaczenie. W grę wchodzi tutaj sama koncepcja prawa. Jeśli prawo jest po prostu uogólnionym wyrażeniem pewnych pragnień przez jakieś osoby lub grupy osób, które – z jakiegokolwiek racji – mają wystarczającą siłę do nadania im odpowiedniej rangi i narzucenia ich jako prawa cywilnego, to nie ulega wątpliwości, że kampania jest prowadzona w sposób profesjonalny. Pragnienia przeciwne, które może ona napotkać na swej drodze, mogą zostać łatwo odwrócone i przekroczone, gdy wykaże się, że wynikają one, na przykład, ze źle rozumianego przywiązania do tradycji bądź też z niebrania pod uwagę potrzeb i przekonań innych ludzi. Efektem takiego rozumowania jest już otwarte kierowanie się wielu ludzi następującym przekonaniem: osobiście jestem przeciwny przerywaniu ciąży, ale nie chcę decydować za innych – to wyłącznie ich sprawa.

Uwzględniając obecność tych okoliczności, trzeba pamiętać, że kampanii na rzecz przerywania ciąży można się skutecznie przeciwstawić tylko wtedy, gdy nie pójdzie się taką samą drogą, jaką postępuje ta kampania, do czego zresztą wyraźnie prowokują zwolennicy przerywania ciąży, dostrzegając siłę społeczną stosowanej przez siebie metody. Nie można więc w sprzeciwianiu się przerywaniu ciąży uzasadnianemu w oparciu o uczuciową koncepcję normy prawnej odwoływać się do oburzenia, a więc odpowiadać uczuciem na uczucie. Propozycji przerywania ciąży, jak i każdej innej propozycji, można przeciwstawić się tylko powrotem do myślenia, że to, co sprawiedliwe lub niesprawiedliwe w relacji prawnej, wynika (trzeba to oczywiście wykazać, nawet jeśli byłoby to bardzo trudne) z samej natury tej relacji, a nie z tego, co się komuś przydarzyło (ten błąd popełnia wszelka kazuistyka), czy też z takich czy innych pragnień lub oczekiwań. Uczucia ludzi reprezentujących pewien pogląd lub propozycję, jest to oczywiście, są ważnym elementem materii, którą prawo ma regulować, ani nie powinno się od nich całkowicie abstrahować, ale nie są one źródłem i racją normy prawnej, nawet jeśli ona je uwzględnia. Może dzisiaj przychodzi z trudem uznanie tego faktu, ale prawnicy – często nawet nie zdając sobie z tego sprawy – są zakładnikami poglądów, które sformułował Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). Twierdzi on między innymi, że prawodawstwo jest czymś w rodzaju hipokryzji, ponieważ wiąże ludziom ręce i ich ogranicza, a tym samym pomaga ich wrogom.

Kant, który również znał poglądy głoszone przez Rousseau, nie poszedł za nim w tej materii. Widać to choćby w przytoczonych wyżej wypowiedziach. Dopuszczalność dzieciobójstwa wyprowadził Kant nie z odczuć, ale z racji obiektywnych, to znaczy z tego, że dziecko urodzone poza małżeństwem narodziło się poza prawem. Biorąc pod uwagę, że to założenie jest prawdziwe tylko przypadłościowo, a nie istotowo, wniosek wyprowadzony przez Kanta jest drastycznie

niehumanitarny. Inną jest jednak rzeczą wyszukana spekulacja odnośnie do takiej czy innej kwestii, a czym innym jest całkowite odwrócenie samej podstawy rozumowania prawnego, jak dzieje się w przypadku usiłowania dokonania oparcia prawa na uczuciu. Na początku, owszem, może wydawać się, że prawo staje się bardziej wyrozumiałe, filantropijne, przychylne, humanitarne, że odsuwając na bok sankcje karne, przejmuje rolę pomocniczą w stosunku do człowieka, aby mógł pełniej się realizować na miarę swoich aspiracji. Potem jednak odkrywa się ze zdziwieniem, że odrzuciwszy miecz, Temida pozbyła się także wagi. Stwierdza się w końcu, że wbrew wszelkim przewidywaniom humanitaryzm zamiast wzbudzać odczucia sprzyjające zachowaniu człowieczeństwa, wywołuje tendencje, które zagrażają mu nawet całkiem bliską destrukcją.

7. Prymat moralności

Wszystko to nie dzieje się przypadkiem. U podstaw obecnego w tej propozycji ideologicznego założenia pojawienia się w nowym świecie, który się wyłonił w biegu dziejów, nowego człowieka, przede wszystkim w nowy sposób wolnego, kryje się potrzeba zniszczenia raz na zawsze człowieka starego. Jest to propozycja obecna niemal we wszystkich współczesnych ideologiach zdominowanych ateizmem²¹. Mamy tutaj do czynienia z wyraźną sekularyzacją koncepcji królestwa Bożego – oczekiwanie, które dotychczas łączono z koncepcją religijną, obecnie przejmuje koncepcja świecka, przekonana, że ideały, które dotychczas miały charakter religijny, można zrealizować już tutaj na ziemi, nie wahając się przy tym nawet narażać na fizyczną destrukcję społeczeństwa. Stary człowiek ufał zewnętrznym i formalnym normom prawa – nowy człowiek wyzwolił się spod nacisku prawa, aby spontanicznie zjednoczyć się z wszystkimi ludźmi we wspólnocie miłości. Ten cel ostateczny wyznaczony prawu – odrywający je od jego prawdziwych źródeł, czyli od natury człowieka i społeczeństwa – zostaje związany jedynie z ludzkimi skłonnościami, a tym samym dokonuje się jego likwidacji.

²¹ Założenia funkcjonujące we współczesnych ideologiach bardzo dobrze uchwycił pół wieku temu Henri de Lubac, pisząc: „Z jednej strony, porywając wszystko, zwycięża ostre pojęcie wolności indywidualnej, w której z łona absurdałnego świata wyłania się człowiek sam, jako absolut sam siebie tworzący. On sam stwarza każde znaczenie, każdą wartość. Nie ogranicza go, nie prowadzi, nie krępuje żadna esencja, żadne prawo. Na horyzoncie nie rysuje się żadna harmonia i nie kształtuje żadna synteza. Z drugiej strony, odwrotnie, istota ludzka jest określona jako «całokształt stosunków społecznych». Rodzi się nieograniczone zaufanie do postępu zbiorowego, nadzieja przyszłości, z której wyłoni się wyzwolona ludzkość, wiara w racjonalność stawania się i w uszczęśliwiającą jedność celu. Z jednej zatem strony mamy akceptację, a raczej gloryfikację skończoności i sprzeczności bez wyjścia; z drugiej – wielki sen o nowym człowieku, wyrastającym na tej ziemi ponad własne sprzeczności” – H. de Lubac, *Ateizm i sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Paryż 1969, s. 50.

Nie należy oczywiście zapominać, że głębsze intencje propagowanej obecnie koncepcji prawa nie są, przynajmniej w jakimś stopniu, pozbawione słuszności, i to jest jej niewątpliwa siła i atrakcyjność, nawet jeśli środki, które chce zastosować do jej osiągnięcia, bardziej lub mniej świadomie, są dwuznaczne, a nawet wprost błędne i szkodliwe. Jeśli jednak nie uznamy dobrych intencji stojących u podstaw tej koncepcji i nie uchwycimy ich znaczenia antropologicznego i kulturowego, czyli nie uwzględnimy, że są one oparte w znacznym stopniu na dobrej wierze, to pojawia się niebezpieczeństwo, że zostaniemy pozbawieni siły oddziaływania na ważny obszar życia społecznego i kulturowego, jakim jest prawodawstwo. W ramach ważnej debaty nad koncepcją prawa musimy z przekonaniem i w oparciu o dostosowane argumenty wykazywać, że te dobre intencje zależą od hipotezy, o której – niestety – nic nie mówi, czy jest prawdziwa, a w każdym razie, czy da się zweryfikować, a mianowicie hipotezy, według której wola człowieka może znaleźć i osiągnąć *tutaj, na ziemi* swoją pierwotną doskonałość, którą – według doktryny chrześcijańskiej – człowiek cieszył się przed rajskim upadkiem. Tylko pod tym warunkiem prawo mogłoby zrezygnować z potencjalnej represywności, a nawet w ogóle przestać istnieć jako norma zewnętrzna. W odpowiedzi na te propozycje należałoby w większym stopniu zaangażować się w dialog między teologią i prawem, ponieważ właściwie biorąc, jest to problem teologiczny. Zasługuje na przypomnienie zdanie, które słynny dominikanin Francisco Suárez (1548–1617) zapisał we wstępie swego traktatu o prawdach i Bogu Prawodawcy: „Omnium legum discussio est theologiae facultatis”²². Wydziały teologii powinny dyskutować nad każdą normą prawą, pytając przede wszystkim o to, czy jest ona zgodna z obiektywnym porządkiem moralnym, który posiada podstawowe znaczenie w życiu społecznym. Zbyt małą uwagę zwraca się na ważną wypowiedź na ten temat, zawartą w dekrecie *Inter mirifica* II Soboru Watykańskiego: „Wszyscy powinni bezwzględnie uznawać prymat obiektywnego porządku moralnego. Przewyższa on bowiem wszystkie inne porządki spraw ludzkich, choćby o wielkim znaczeniu [...] oraz ustanawia właściwe relacje między nimi. Jedynie bowiem porządek moralny ujmuje człowieka [...] w całej jego naturze. Właśnie porządek moralny, o ile tylko jest w całości i wiernie zachowywany, prowadzi człowieka do osiągnięcia pełnej dojrzałości i szczęścia”²³.

Wydaje się, że teologia, stając na zasadach rozumu, ale oświeconego wiara, może odegrać ważną rolę w debacie prawnej.

Ta zsekularyzowana przemiana nadziei właściwej dla wiary religijnej zasługuje na dostrzeżenie przez teologię, a w każdym razie byłoby nieużyteczne jej całkowite odrzucenie na gruncie moralizującej tylko polemiki. Teologia nie może czuć się zwolniona z szukania i propagowania coraz głębszych konsekwencji

²² F. Suárez, *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore, in decem libros, utriusque fori hominibus non minus utilis, quam necessarius*, Londini MDCL XXIX, Prooemium, s. 2.

²³ Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* (4.12.1963), nr 6.

społecznych i kulturowych, które kryją się za stanowiskiem dyktowanym przez wiarę, chociaż nie musi jej podzielać każdy człowiek rozumny i szanujący doświadczenie. Musimy w teologii przede wszystkim znaleźć taki język, który pozwoli jej rezultaty przedstawiać w miejscach, które teologią nie są wprost zainteresowane, ale mogą być zainteresowane stanowiskiem wynikającym z wiary.

W tym miejscu stwierdzam więc z głębokim przekonaniem, że obrona życia ludzkiego na pewno posiada zasadnicze znaczenie cywilizacyjne, ale byłaby ona pozbawiona czegoś bardziej podstawowego i istotnego, gdyby sytuowała się tylko na poziomie czysto biologicznym i kierowała racjami wyłącznie uczuciowymi. Życie ludzkie, jakkolwiek cudowne jest na poziomie natury i jakkolwiek może być dla nas wyjątkowo cenne subiektywnie, jako fakt biologiczny jest niemal takim samym faktem jak każdy inny fakt biologiczny. Przyznanie swemu życiu wyższej godności będzie uzasadnione tylko wtedy, gdy człowiek nada swemu życiu – zawsze słabemu, niepewnemu, ograniczonemu i przemijającemu – poświadczenie oparte na prawie moralnym, uniwersalnym, niezmiennym ze swej natury. Jeśli normy prawne ograniczałyby się tylko do ochrony biologicznej życia, to najpierw pojawia się pytanie, w imieniu kogo i czego to czynią, a następnie nie budziłaby żadnych zastrzeżeń sytuacja – nie bez racji – jeśli przestałyby je chronić. Jeśli prawo broniłoby życia tylko z tej racji, że chroni czyjeś dobra i korzyści, nie byłaby pozbawiona racji rezygnacja z tej ochrony, gdy życie nie jawi się wprost jako dobro i nie przynosi już nikomu żadnej korzyści. Prawo chroni jednak te dobra i korzyści, które są przede wszystkim oparte na sprawiedliwości (*iussum quia iustum*), a pierwszym źródłem tej ochrony nie jest jakaś korzyść, ale prawo moralne, które prawo cywilne stara się wyrazić za pośrednictwem norm zewnętrznych. Formułuje je wprawdzie z niemalą trudnością, w sposób ograniczony i niepewny, ale na nim się opiera, a nie na subiektywnych pragnieniach tego, kto je stanowi lub tego, kto domaga się ich od prawodawcy. Może zdarzyć się w przypadku przerwane macierzyństwa, że nikt nie jest już w stanie mu się przeciwstawić, a w skrajnym przypadku może zdarzyć się, że nie obraża ono już niczych pragnień i uczuć, ale decydujące znaczenie posiada inne zagadnienie: czy prawodawca ma obowiązek (czy też go nie ma) wyrazić także za pośrednictwem normy zewnętrznej zakaz moralny w stosunku do arbitralnego dysponowania życiem naszym i innych. Prawodawstwo musi bronić pewnych zasad z wyższej racji niż tylko z tej, że jest prawodawstwem. U jego podstaw stoi nade wszystko obowiązek moralny całkowicie niezależny od takiej czy innej korzyści, dlatego prawodawstwo zachowa swoje znaczenie i swoją rolę społeczną tylko pod tym warunkiem, że uzna prymat tego obowiązku i nim się będzie kierować coraz bardziej konsekwentnie w swoich działaniach, bez względu na to, o jaką dziedzinę prawa chodzi.

Z przytoczonych tutaj racji uważam, że walcząc o życie, co na pewno pozostaje naczelnym zadaniem cywilizacyjnym w dzisiejszym świecie zachodnim, do którego – z jego niewątpliwymi zaletami, ale także z jego dramatycznymi wadami – należymy, trzeba włączyć się także intensywnie w walkę o prawo, o jego odpowiednią koncepcję oraz o jego stale pogłębiane i obiektywne rozumienie.

Nie chodzi jedynie o taki czy inny „stary” przepis, który rozmija się z aktualną rzeczywistością i spokojnie może zostać zmieniony na korzyść społeczeństwa, stosownie do warunków, w których żyje człowiek²⁴, ale przede wszystkim o każdą normę prawną, bez której prawo po prostu przestałoby być prawem. W takim przypadku zmiana jakiejś normy prawnej pod pretekstem, że jest anachroniczna, byłaby negowaniem prawa. Neguje zaś prawo ten, kto uważa je za wyraz pragnień i sposób na osiągnięcie jakichś korzyści. Autentyczne prawo wyraża i powinno wyrażać podejmowany przez człowieka wysiłek bycia człowiekiem, a nie tylko organizmem biologicznym, nawet wyższym od innych. Gdy prawo będzie wyrażeniem tego wysiłku, będzie można przyjąć za własne przytoczone na początku stwierdzenie Heraklita: „Lud winien walczyć o prawo jak o mury [miasta]”.

Bibliografia

- Baader F. von, *Wybór pism o androginicznym obrazie człowieka*, tłum. A. Pańta, Zgorzelec 2002.
- Benz E., *Adam. Der Mythos des Urmenschen*, München 1955.
- Cyceron, *Mowa w obronie Mureny*, w: tenże, *Mowy wybrane*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1960.
- Finnis J., *Gli assoluti morali. Tradizione, revisione e verità*, Milano 1991.
- Galeotti G., *Storia dell'aborto*, Bologna 2003.
- Kant I., *Dzieła zebrane*, t. 5: *Religia w obrębie samego rozumu, Spór fakultetów, Metafizyka moralności*, red. nauk. W. Włoch, Toruń 2011.
- Kirk G.S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Poznań–Warszawa 1999.
- Krajewski R., *Prawa i obowiązki seksualne małżonków. Studium prawne nad normą i patologią zachowań*, Warszawa 2009.
- Morawski L., *Filozofia prawa*, Toruń 2014.
- Lubac H. de, *Ateizm i sens człowieka*, tłum. O. Scherer, Paryż 1969.
- Nardi E., *Procurato aborto nel mondo greco romano*, Milano 1971.
- Paulini A., *Aborto. Dibattito sempre aperto. Da Ippocrate ai nostri giorni*, Roma 1992.
- Putnam Tong R., *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002.
- Schooyans M., *Aborcja i polityka*, tłum. K. Deryło, Lublin 1991.
- Schooyans M., *La derivé totalitaire du libéralisme*, Paris 1995.
- Schotte D., *Auctoritas, non veritas, facit legem! Zur angeblichen Politischen Theologie in Thomas Hobbes' Leviathan*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung” 57 (2009), s. 709-724.
- Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica* (4.12.1963).
- Suárez F., *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore, in decem libros, utriusque fori hominibus non minus utilis, quam necessarius*, Londini MDCLXXIX.

²⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II q. 91 a. 5 ad 1; a. 6; q. 96 a. 2; q. 104 a. 3 ad 2.

Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.

Uruszczak W., *Cudzołóstwo według prawa zakazane popełniali*, Kraków 2002.

Warzeszak J., „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24 (2011), s. 291-322.

Absurd tak zwanego prawa do przerywania ciąży Streszczenie

W dyskusjach prowadzonych w kręgach politycznych na temat przerywania ciąży u jego zwolenników powraca bardzo często kwestia formułowana jako „prawo do przerywania ciąży”. Ścisłe biorąc takie stawianie sprawy oznacza domaganie się wprowadzenia takich postanowień ustawowych, które będą umożliwiały dopuszczenie swobodnego przerywania ciąży („na życzenie”). Jak do tej pory brakuje jasnego wyjaśnienia, że zwolennicy takiego sformułowania posługują się sformułowaniem wewnętrznym sprzecznym z punktu widzenia prawa, a więc po prostu sformułowaniem absurdalnym, ponieważ takiego prawa nie ma i być nie może. W prezentowanym tekście zostały przedstawione argumenty, które uzasadniają potrzebę zdecydowanego zakwestionowania tak zwanego prawa do przerywania ciąży. Zostaje więc zwrócona uwaga na to, iż w przypadku pozytywnego przyjęcia takiego prawa następowaloby burzenie obiektywnego porządku moralnego, wpadałoby się w anarchię prawną, a także występowało przeciw kobiecie pod pozorem troski o jej obronę. Pojawiające się dzisiaj tendencje, oprócz uświadomienia niebezpieczeństw, które przynoszą ze sobą, domagają się przede wszystkim podjęcia intensywnej walki o prawo, o jego odpowiednią koncepcję oraz o jego stale pogłębiane i obiektywne rozumienie.

Absurdity of the so-called right to terminate pregnancy Summary

Political disputes concerning termination of pregnancy include a frequent issue raised by abortion supporters formulated as “the right to terminate pregnancy”. Strictly speaking such an approach to the issue means demanding introduction of legal provisions that would allow for unrestricted termination of pregnancy (“pregnancy on demand”). So far no clear explanation has been offered to demonstrate that supporters of the aforementioned provisions of law use a wording that is contradictory from the legal point of view, or to put it bluntly, simply absurd, because such law does not and cannot exist. The presented text offers arguments justifying the need to question the so-called right to terminate pregnancy. Attention is drawn to the fact that if such law is passed, an objective moral order would be demolished, legal anarchy would be introduced and women would be ignored under the guise of protecting them. The trends that are emerging today, apart from sharing dangers that they bring, call for a tough fight for law, its appropriate theory and its permanent deepening and objective understanding.

Słowa kluczowe: przerywanie ciąży, prawo, moralność, porządek prawny, anarchia prawna, kwestia kobieca

Keywords: termination of pregnancy, law, morality, legal order, legal anarchy, feminine issue

Ks. Tomasz Rozkrut

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Prawa Kanonicznego

**DEKRET OGÓLNY
KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI W SPRAWIE
OCHRONY OSÓB FIZYCZNYCH W ZWIĄZKU
Z PRZETWARZANIEM DANYCH OSOBOWYCH
W KOŚCIELE KATOLICKIM
(PREZENTACJA I KOMENTARZ DO
PARTYKULARNEGO UNORMOWANIA KOŚCIOŁA
KATOLICKIEGO W POLSCE STOJĄCEGO
NA STRAŻY OCHRONY DOBREGO IMIENIA)**

30 kwietnia 2018 r. Konferencja Episkopatu Polski opublikowała Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim, wydany 13 marca 2018 r. podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie. Konkretnie, 30 kwietnia 2018 r. zostało wydane „Oświadczenie dotyczące promulgacji Dekretu ogólnego w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim” (SEP – D/2.9.14-5(23) zał. 1), w którym czytamy: „W związku z udzieleniem w dniu 22 marca 2018 r. przez Kongregację ds. Biskupów *recognitio* Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski z dnia 13 marca 2018 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim, w dniu dzisiejszym, tj. 30 kwietnia 2018 r., poprzez zamieszczenie ww. Dekretu na oficjalnej stronie internetowej Konferencji Episkopatu Polski (www.episkopat.pl) następuje jego prawna promulgacja. Zgodnie z art. 44 Dekretu ogólnego wchodzi on w życie z chwilą promulgacji”.

Należy zauważyć, z formalnego punktu widzenia, że polski prawodawca partykularny nie skorzystał, w analizowanym przypadku, z możliwości zastosowania „*vacatio legis*”, tylko postanowił, że nowy Dekret ogólny obowiązuje z chwilą jego promulgacji, czyli od 30 kwietnia 2018 r. Taki sposób postępowania wynikał zapewne z okoliczności towarzyszących powstaniu nowego Dekretu ogólnego, w szczególności z faktu, że 25 maja 2018 r. wchodziło w życie w państwach Unii Europejskiej Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych z dnia 27 kwietnia 2016 r., popularnie określane jako „RODO”.

Powyższy Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski, jak czytamy w jego tytule, został wydany na podstawie kan. 455 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. oraz art. 18 Statutu Konferencji Episkopatu Polski, który stanowi, że „Do wydania dekretów ogólnych wymaga się dwóch trzecich głosów członków Konferencji z głosem decydującym”. Dokument ten składa się ze wstępu oraz siedmiu rozdziałów, zawiera w sumie 44 artykuły i został podpisany przez przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski abp. Stanisława Gądeckiego, metropolitę poznańskiego, oraz sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski bp. Artura G. Mizińskiego.

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. stanowi, że konferencja biskupów może wydawać dekrety ogólne jedynie w tych sprawach, w których przewiduje to prawo powszechne, albo określa szczególne polecenie Stolicy Apostolskiej, wydane przez nią z własnej inicjatywy lub na prośbę samej konferencji¹. Takie dekrety są ważne przyjmowane na sesji plenarnej wtedy, gdy opowie się za nimi przynajmniej dwie trzecie głosów biskupów, należących do konferencji biskupów z głosem decydującym; otrzymują zaś moc obowiązującą po przejrzaniu ich przez Stolicę Apostolską, z chwilą prawnej promulgacji². Sposób promulgacji dekretów i czas ich wejścia w życie określa sama Konferencja Episkopatu³. W przywołanym już wcześniej Dekrecie Kongregacji ds. Biskupów (Prot. N. 277/2017) z 22 marca 2018 r., zawierającym wymagane przez prawo „przejrzanie”, czyli *recognitio*, przez Stolicę Apostolską Dekretu ogólnego, czytamy także, że sposób jego promulgacji pozostaje w kompetencji Konferencji Episkopatu Polski, co zostało dokonane 30 kwietnia 2018 r.

J. Krukowski, komentując przywołaną normę kodeksową, wskazuje, że „władzę stanowienia dekretów ogólnych przez konferencję biskupów należy sprawować zgodnie z odpowiednią procedurą, od zachowania której zależy ważność dekretów. Władza ta przysługuje tylko zebraniu plenarnemu, w którym uczestniczą członkowie konferencji z głosem decydującym, na mocy prawa powszechnego lub statutu danej konferencji”⁴ oraz że „koniecznym warunkiem do uzyskania mocy obowiązującej przez dekret ogólny uchwalony przez konferencję biskupów – z zachowaniem kwalifikowanej większości dwóch trzecich członków z głosem decydującym – jest *recognitio* czyli uznanie przez Stolicę Apostolską”⁵. Wskazane przez kodeks z 1983 r. wymogi – w analizowanym przypadku – zostały spełnione, stąd też należy podkreślić, że nowy dekret Konferencji Episkopatu Polski – pod względem formalnym – nie budzi żadnych zastrzeżeń.

¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Pallottinum 2008 [dalej: KPK], kan. 455 § 1.

² KPK, kan. 455 § 2.

³ KPK, kan. 455 § 3.

⁴ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 455*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, red. tenże, Poznań 2005, s. 327.

⁵ Tamże, s. 328.

Z uzyskanych informacji w Sekretariacie Konferencji Episkopatu Polski wynika, że „projekt ww. Dekretu ogólnego był konsultowany z diecezjami, konferencjami wyższych przełożonych zakonnych, Caritas Polska oraz poszczególnymi ekspertami w dziedzinie ochrony danych osobowych. Bezpośrednim opracowaniem tekstu zajął się Zespół roboczy do opracowania wewnętrzkościelnych regulacji dotyczących ochrony danych osobowych, który najpierw pracował na prośbę Sekretarza Generalnego KEP, a następnie został formalnie powołany na mocy uchwały nr 13/373/2016 Konferencji Episkopatu Polski z dnia 7 czerwca 2016 r.”⁶. Ponadto Dekret ten został przyjęty w Warszawie 13 marca 2018 r. przez Zebranie Plenarne Konferencji Episkopatu Polski 84 głosami „za”, 1 głos był „przeciwny”, a 2 były „wstrzymujące” (SEP – D/2.9.14-5 (19) z 13 marca 2018 r.).

Nie ulega wątpliwości, że Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski z 13 marca 2018 r. stanie się przedmiotem analiz prawnych oraz autorskich prób jego udoskonalenia, co szczególnie uwidacznia się w artykule P. Skoniecznego oraz jego postulatach *de lege ferenda*⁷.

1. Wprowadzenie do Dekretu ogólnego, czyli jego preambuła

Prezentowany Dekret ogólny biskupów polskich rozpoczyna się od ważnego merytorycznego wprowadzenia, w którym czytamy na samym jego początku, że to chrześcijaństwo wniosło do kultury europejskiej przekonanie o nienaruszonej godności osoby ludzkiej oraz że uznanie godności człowieka wymaga odpowiedniej ochrony danych osobowych. Powyższe prawdy zakorzenione są w fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo samego Pana Boga⁸.

⁶ Pismo Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski z 10.05.2019 (SEP – D/11.5-48), s. 2.

⁷ Zob. P. Kroczek, *Kilka uwag dotyczących Dekretu KEP z 13 marca 2018 roku w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim na podstawie przypadku przedszkola*, „Annales Canonici” 14,1 (2018), s. 9-22; P. Skonieczny, *Zakres podmiotowy Dekretu ogólnego KEP z 13 marca 2018 roku w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim. Prawnoporównawczy punkt widzenia*, „Annales Canonici” 14,1 (2018), s. 69-86.

⁸ „Chrześcijaństwo wniosło do kultury europejskiej przekonanie o nienaruszalnej godności osoby ludzkiej. Zakorzenione ono jest w fakcie stworzenia człowieka na «obraz i podobieństwo» Boga. Godność jest przymiotem ludzkiej natury rozumnej i wolnej. Uznanie godności człowieka wymaga odpowiedniej ochrony danych osobowych” – Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 13 marca 2018 r., podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie, na podstawie kan. 455 Kodeksu Prawa Kanonicznego, w związku z art. 18 Statutu KEP, po uzyskaniu specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej z dnia 3 czerwca 2017 r., <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2018/06/DekretOgolnyKEPWSprawieOchronyOsobFizycznychWZwiazkuZPrzetwarzaniemDanychOsobowychWKoscieleKatolickim.pdf> [dostęp: 6.07.2019].

Te trzy pierwsze, bardzo syntetycznie sformułowane zdania Dekretu ogólnego są bardzo ważne także w kontekście konkretnych oraz mocnych wysiłków budowania współczesnej Europy bez chrześcijańskich zasad, które przecież znajdują się u podstaw jej współczesnego funkcjonowania oraz wielowiekowego historycznego rozwoju. Stąd też warto przywołać i tę uwagę C. Cardia, który analizując prawa człowieka w spojrzeniu historycznym, wskazał, że to właśnie chrześcijaństwo, głosząc od samego swojego początku niezmienną prawdę o równości między wszystkimi ludźmi, którzy zostali stworzeni na podobieństwo Boże, dokonało nieodwracalnego przełomu dla ludzkości⁹. Co więcej, przywołał on wypowiedź G. Le Bras, dla którego idea praw podmiotowych ma początek w Adamie i Ewie, stąd też posiada ona znaczenie mocno religijne, w szczególności dla tych, którzy widzą historię ludzkości jako istot stworzonych na obraz i podobieństwo Boże oraz przeznaczonych do realizowania się właśnie jako takie istoty¹⁰.

Dla chrześcijaństwa bowiem stworzenie człowieka na Boży obraz oraz podobieństwo jest fundamentem prawdy, że wszyscy ludzie zostali wezwani, aby stać się przybranymi dziećmi Bożymi; stąd też – zgodnie z oryginalnym wyrażeniem Jana Pawła II – zawartym w jego pierwszej encyklice *Redemptor hominis* (1979): „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa” (nr 14)¹¹. Postawa i nauczanie papieża z Polski to równocześnie bardzo czytelny znak ze strony biskupa rzymskiego, jak na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci w sposób diametralny zmieniło się spojrzenie Kościoła na prawa człowieka oraz na troskę o ich zachowanie¹². Równocześnie Jan Paweł II miał bardzo silne przekonanie, że troska o ochronę praw człowieka opiera się na ontologicznej godności osoby ludzkiej, ma zatem bardzo konkretny fundament¹³.

Jest to niewątpliwie bardzo ważny aspekt posoborowego magisterium Kościoła, dla którego tekstami podstawowymi, gdy idzie o nauczanie na temat praw człowieka, pozostają dokumenty Soboru Watykańskiego II, w szczególności Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, gdy idzie o fundament teologiczny, oraz Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, gdy idzie o konkretne ich zastosowanie¹⁴. Także dla Kościoła w Polsce szczególnego znaczenia w zarysowanym kontekście nabiera nauczanie św. Jana Pawła II, co między innymi podkreślił kard. G.L. Müller: „każdy

⁹ C. Cardia, *La carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea e la sua «comunitarizzazione»*, w: *I diritti fondamentali nell'Unione Europea. La carta di Nizza dopo il Trattato di Lisbona*, red. P. Gianniti, Bologna–Roma 2013, s. 325.

¹⁰ Tamże, s. 324.

¹¹ R. Coste, *Verso l'uomo. La Chiesa e i diritti umani*, Roma 1985, s. 10 i 12.

¹² F. Biffi, *I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, w: *I diritti umani. Dottrina e prassi*, red. G. Concetti, Roma 1982, s. 199.

¹³ L. Gerosa, *Tutela dei diritti umani e identità di popolo nel magistero di Giovanni Paolo II*, w: *Sufficit Gratia Tua. Miscellanea in onore del Card. Angelo Scola per il suo 70° compleanno*, red. G. Marengo, J. Prades López, G. Richi Alberti, Venezia 2012, s. 279.

¹⁴ Por. A. Acerbi, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Milano 1991, s. 281.

człowiek – mówi Jan Paweł II – właśnie ze względu na tajemnicę Słowa Bożego, które stało się ciałem (por. J 1,14), zostaje powierzony macierzyńskiej trosce Kościoła. Dlatego też każde zagrożenie godności i życia człowieka głęboko wstrząsa samym sercem Kościoła, dotyka samej istoty jego wiary w odkupieńcze wcielenie Syna Bożego i przynagla Kościół, by pełnił swą misję głoszenia Ewangelii życiem całemu światu i wszelkiemu stworzeniu (*Evangelium vitae* 3)¹⁵.

W dalszej kolejności wprowadzenia czy też preambuły omawianego Dekretu ogólnego wskazano, odwołując się do kanonicznego prawa łacińskiego oraz wschodniego, że:

- normy prawne Kościoła gwarantują prawo do dobrego imienia oraz prawo do ochrony intymności¹⁶;
- normy prawne Kościoła zobowiązują każdą parafię do prowadzenia ksiąg parafialnych oraz zobowiązują każdego proboszcza do właściwego ich sporządzania, przechowywania oraz nakładają obowiązek posiadania kościelnych właściwych archiwów (diecezjalnych i parafialnych), prowadzonych zgodnie z własnymi unormowaniami¹⁷;
- normy prawne Kościoła regulujące przygotowanie do małżeństwa związane są z przekazywaniem informacji na temat okoliczności mających znaczenie przy zawieraniu małżeństw kanonicznych¹⁸.

W prezentowanym dokumencie wskazano na pozostałe źródła prawne omawianego Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, zostały wymienione: m.p. *La cura vigilantissima* papieża Jana Pawła II z 21 marca 2005 r.; przepisy Konferencji Episkopatu Polski o prowadzeniu ksiąg parafialnych: ochrzczonych, bierzmowanych, małżeństw i zmarłych oraz księgi stanu dusz z 26 października 1947 r.; Instrukcja przygotowana przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski z 23 września 2009 r. pt. *Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce*; Dekret Ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła z 7 października 2015 r.; wymienione zostały także w sposób ogólny inne regulacje prawa partykularnego, ale bez podania jakichkolwiek szczególniejszych odniesień.

W podsumowaniu wprowadzenia zapisano: „Przypominając powszechnie uznaną zasadę autonomii państwa i Kościoła; mając na względzie konieczność pogodzenia ochrony danych osobowych z korzystaniem z podstawowego prawa do wolności religijnej, zagwarantowanego również w prawie pozytywnym, także w jego wymiarze instytucjonalnym, działając w celu uszczegółowienia przepisów

¹⁵ G.L. Müller, *Papież posłannictwo i misja*, tłum. J. Kobienia, Kraków 2017, s. 380.

¹⁶ Zob. KPK, kan. 220 oraz KKKW, kan. 23.

¹⁷ Zob. KPK, kan. 482-491 i kan. 535 oraz *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002 [dalej: KKKW], kan. 252-261 i kan. 296.

¹⁸ Zob. KPK, kan. 1067 i 1069 oraz KKKW, kan. 784 i 786.

Kodeksu Prawa Kanonicznego i uaktualnienia przepisów prawa partykularnego, postanawia się, co następuje: [...]”¹⁹. Warto w zacytowanym fragmencie podkreślić, że Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski mocno akcentuje „powszechnie uznaną zasadę autonomii państwa i Kościoła”, o której mówi w sposób ogólny obowiązująca Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej w art. 25; natomiast Konkordat polski z 1983 r. w swojej preambule najpierw jasno stwierdza, że „fundamentem rozwoju wolnego i demokratycznego społeczeństwa jest poszanowanie godności osoby ludzkiej i jej praw”, aby w art. 1 postanowić: „Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swojej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”.

W zakończeniu tego pierwszego punktu warto przywołać słowa T. Pieronka, który w 2001 r. w związku z sympozjum, zorganizowanym przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 15 maja 2001 r. na temat *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele* napisał: „stosunek niektórych konferencji biskupów w Europie do tego zagadnienia jest wskazówką, że już najwyższy czas, by podjąć w tej sprawie właściwe rozeznanie i przygotować się na wymogi, jakie postawi w tej kwestii także Unia Europejska, odwołując się do konieczności przestrzegania praw człowieka. Jestem przekonany, że sympozjum krakowskie przynajmniej w pewnej mierze przyczyni się do naświetlenia tej nowej problematyki w polskiej sytuacji i ułatwi zajęcie przez kompetentne władze kościelne stanowiska w tej sprawie”²⁰. Obecny na przywołanej konferencji naukowej J.I. Arrieta powiedział z kolei: „Kościół nie może zrezygnować z uczestnictwa w budowaniu modelu europejskiego oraz że w tym jakież zadanie jednak na prawie kanonicznym spoczywa. Niezależnie od pragnienia, aby zachować rozdzielone kwestie dotyczące prawa wyznaniowego i relacji wewnętrznywznaniowych, Kościół musi podejmować działania, w sobie właściwy sposób, także stosując narzędzia własnego porządku prawnego w tym wszystkim, co odnosi się do budowy nowej Europy”²¹.

¹⁹ Dekret ogólny... [dostęp: 6.07.2019].

²⁰ T. Pieronek, *Słowo wstępne*, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele. Materiały z Sympozjum organizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (15 maja 2001 r.)*, red. P. Majer, Kraków 2001, s. 4n.

²¹ J.I. Arrieta, *Konferencje biskupów a ustawodawstwo o prawie do prywatności i ochronie danych osobowych*, tł. J. Rapacz, w: *Ochrona danych osobowych...*, s. 66.

2. Rozdziały Dekretu ogólnego

Poszczególne rozdziały dokumentu Konferencji Episkopatu Polski zostały następująco zatytułowane:

Rozdział I – *Zagadnienia ogólne* (art. 1-5);

Rozdział II – *Zasady przetwarzania danych* (art. 6-10);

Rozdział III – *Prawa osoby, której one dotyczą* (art. 11-16);

Rozdział IV – *Administrator i podmiot przetwarzający* (art. 17-34);

Rozdział V – *Kościelny Inspektor Ochrony Danych* (art. 35-40);

Rozdział VI – *Procedura odwoławcza i odpowiedzialność za naruszenie przepisów niniejszego Dekretu ogólnego* (art. 41-42);

Rozdział VII – *Przepisy końcowe* (art. 43-44).

Jak łatwo zauważyć, poszczególne części (rozdziały) prezentowanego Dekretu ogólnego są różnej wielkości, co wynika zapewne z podejmowanej problematyki szczegółowej, która wymagała dokładnego omówienia; niewątpliwie jest ona – jak łatwo się zorientować – różnorodna i dotyczy różnych praktycznych zagadnień. Ponadto każdy z czterdziestu czterech artykułów posiada swój własny tytuł.

2.1 Zagadnienia ogólne Dekretu

Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski w art. 1 zatytułowanym *Przedmiot regulacji*, precyzyjnie definiuje swój zakres, to znaczy: określając jej przedmiot, stanowi, że regulacja powyższa „określa szczegółowe zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim w Polsce”. A zatem przedmiotem Dekretu ogólnego pozostaje ochrona osób fizycznych, co niewątpliwie wypływa z personalizmu chrześcijańskiego, tak mocno obecnego w Magisterium współczesnego Kościoła²².

W art. 2 zostało wprowadzone bardzo ogólne odesłanie do innych przepisów prawa kanonicznego, które dotyczą redagowania zbiorów danych znajdujących się w zasobach Kościoła w Polsce, zarządzania nimi oraz nadzoru nad nimi, a także ich wykorzystywania²³. Art. 3 nosi tytuł *Zakres przedmiotowy*, zaś art. 4 *Zakres podmiotowy*. Czytamy w nich najpierw, że Dekret ogólny „ma zastosowanie do przetwarzania danych osobowych w sposób całkowicie lub częściowo zautomatyzowany oraz do przetwarzania w sposób inny niż zautomatyzowany da-

²² Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

²³ „Zasady redagowania, zarządzania oraz nadzoru nad zbiorami danych, a także wykorzystywania danych, są określone przez przepisy powszechnego oraz partykularnego prawa kanonicznego, uzupełniane w razie potrzeby przez przepisy wydane przez Konferencję Episkopatu Polski” (art. 2). Powyższy zapis wskazuje, że należy postrzegać przedstawiany Dekret ogólny w relacji do innych kanonicznych norm prawnych, które mogą ulegać sukcesywnym koniecznym nowelizacjom, przy czym Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski odniósł się bardzo ogólnie do kanonicznych norm prawnych w materii.

nych osobowych stanowiących część zbioru danych lub mających stanowić część zbioru danych” (art. 3) oraz że dekret ten „stosuje się do publicznych kościelnych osób prawnych” (art. 4).

Ostatni – najdłuższy artykuł tego rozdziału (art. 5) – to słowniczek pojęć, który na potrzeby Dekretu ogólnego wyjaśnia dwanaście następujących terminów: 1. dane osobowe, 2. przetwarzanie, 3. zbiór danych, 4. administrator, 5. podmiot przetwarzający, 6. odbiorca, 7. zgoda, 8. naruszenie ochrony danych osobowych, 9. dane wrażliwe, 10. dane genetyczne, 11. dane biometryczne oraz 12. dane dotyczące zdrowia.

2.2 Zasady przetwarzania danych

W pięciu artykułach drugiego rozdziału Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski zostały podane główne zasady przetwarzania danych osobowych. Stanowią one na temat tego, jak dane osobowe winny być przetwarzane, zbierane, uaktualniane, przechowywane (art. 6.1.1-6) oraz że „za przestrzeganie określonych powyżej zasad odpowiedzialny jest administrator, który powinien być w stanie wykazać ich przestrzeganie. Na administratorze spoczywa obowiązek czuwania nad prawidłowym zachowaniem przedmiotowych norm kanonicznych oraz koordynacji działalności ewentualnych współpracowników” (art. 6.2).

Prezentowany Dekret ogólny nie stanowi jednak, kto faktycznie jest administratorem danych osobowych, stąd też wydaje się, że spotykamy się tutaj jedynie z ogólnym pojęciem administratora, co niewątpliwie wymaga jaśniejszych doprecyzowań o charakterze praktycznym; wydaje się bowiem, że także wyjaśnienie pojęcia „administrator” w słowniczku pojęć jest też bardzo ogólne („administrator” oznacza osobę prawną lub inną jednostkę organizacyjną, która ustala cele i sposoby przetwarzania danych osobowych). Niewątpliwie praktyka będzie weryfikowała ten zapis Dekretu ogólnego na temat konkretnych osób, które będą podejmowały zadania administratora danych osobowych w konkretnych instytucjach Kościoła katolickiego w Polsce.

Art. 7.1 zawiera sześć zasad, czy też konkretnych uwarunkowań, określających dopuszczalność przetwarzania danych osobowych w działalności publicznych kościelnych osób prawnych, natomiast art. 7.2 mówi na temat przetwarzania danych wrażliwych jedynie w stosunku do osób ochrzczonych w Kościele katolickim i tych, którzy po chrzcie zostali do niego przyjęci, łącznie z tymi, którzy złożyli formalne oświadczenie woli o wystąpieniu z Kościoła katolickiego oraz osób utrzymujących z nim stałe kontakty w związku z realizacją celów Kościoła w ramach uprawnionej działalności prowadzonej z zachowaniem odpowiednich zabezpieczeń; powyższe dane, jak stanowi art. 7.2: „nie są ujawniane poza Kościołem bez zgody osób, których dane dotyczą”.

Z kolei art. 8 stanowi na temat informowania o przetwarzaniu danych osobowych w przypadku zbierania takich danych od osoby, której one dotyczą. Art. 9

stanowi na temat informowania, w przedmiocie zbierania danych, z innych źródeł: „Jeżeli danych osobowych nie pozyskano od osoby, której dane dotyczą, administrator podaje osobie, której dane dotyczą, informacje wskazane w art. 8 ust. 1 oraz informacje o źródle pochodzenia danych” (art. 9.1), przy czym „dane osobowe muszą pozostać poufne zgodnie z obowiązkiem zachowania tajemnicy zawodowej przewidzianym w prawie, w tym obowiązkiem zachowania tajemnicy spowiedzi, zgodnie z kan. 983 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego i kan. 773 § 1 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, tajemnicy, o której mowa w kan. 983 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego i kan. 773 § 2 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich oraz tajemnicy duszpasterskiej” (art. 9.4). Wprowadzone do Dekretu ogólne pojęcie „tajemnicy duszpasterskiej” wymaga niewątpliwie doprecyzowania tak na płaszczyźnie prawnej, jak i praktycznej.

Natomiast ostatni artykuł w tym rozdziale określa zasady dotyczące publikacji periodyków urzędowych: „Roczniki (informatory, schematyzmy itp.) jako użyteczne narzędzia do wykonywania zadań instytucjonalnych kościelnych publicznych osób prawnych, wydawane są pod ich własną redakcją i zawierają dane niezbędne do określenia organów, urzędów, struktur, osób uprawnionych do ich reprezentacji i personelu pomocniczego. Periodyki informacyjne przeznaczone do użytku wewnętrznego, opisujące najważniejsze wydarzenia z życia i działalności redagujących je podmiotów kościelnych, mogą zawierać dane dotyczące osób uczestniczących w uroczystościach i wydarzeniach oraz dane dotyczące osób, które złożyły darowiznę, o ile w poszczególnych przypadkach zainteresowani nie wnosili o ich nieujawnianie. Zasady zawarte w ust. 1 i 2 stosuje się odpowiednio do publikacji cyfrowych i stron internetowych” (art. 10.1-3).

2.3 Prawa osoby, której dane dotyczą

Sześć kolejnych artykułów Dekretu ogólnej Konferencji Episkopatu Polski mówi na temat prawa do informacji o przetwarzaniu danych (art. 11), prawa do żądania sprostowania danych (art. 12), prawa do żądania dokonania adnotacji i uzupełnienia danych (art. 13), prawa do żądania usunięcia danych (art. 14), prawa do żądania ograniczenia przetwarzania (art. 15) oraz obowiązku powiadomienia, to znaczy: „administrator informuje każdego odbiorcę, któremu ujawniono dane osobowe, o sprostowaniu lub usunięciu danych osobowych lub ograniczeniu przetwarzania, chyba że okaże się to niemożliwe lub będzie wymagać niewspółmiernie dużego wysiłku. Administrator informuje osobę, której dane dotyczą, o tych zbiorach, jeżeli osoba, której dane dotyczą, tego żąda” (art. 16).

Trzeba powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z bardzo praktycznymi unormowaniami, które zostały zebrane w sześć artykułów Dekretu generalnego, charakteryzujących się omówieniem bardzo konkretnych sytuacji związanych z problematyką dotyczącą przetwarzania danych osobowych w Kościele.

2.4 Administrator i podmiot przetwarzający

Kolejnych osiemnaście artykułów Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski określa: obowiązki administratora (art. 17) i współadministratorów (art. 18), powierzenie przetwarzania i obowiązki podmiotu przetwarzającego (art. 19), przetwarzanie z upoważnienia oraz obowiązek zachowania tajemnicy (art. 20), rejestrowanie czynności przetwarzania (art. 21), bezpieczeństwo przetwarzania (art. 22), warunki przechowywania zbiorów danych (art. 23), przechowywanie danych w archiwach (art. 24), przechowywanie danych w archiwach cyfrowych (art. 25), tajne archiwum (art. 26), zgłaszanie naruszenia ochrony danych osobowych Kościelnemu Inspektorowi Ochrony Danych (art. 27), zawiadomienie osoby, której dane dotyczą, o naruszeniu ochrony danych osobowych (art. 28), zgłoszenie naruszenia innym podmiotom (art. 29), powołanie inspektora ochrony danych (art. 30), status inspektora ochrony danych (art. 31), zadania inspektora ochrony danych (art. 32), współpraca z organem nadzorczym (art. 33), przekazywanie danych i sporządzanie wypisów (art. 34).

W tym bardzo praktycznym, ale i stosunkowo obszernym katalogu, który niewątpliwie jest jednym z ważniejszych fragmentów prezentowanego Dekretu ogólnego, wyróżnić należy postanowienie, które stanowi, że „Powierzenie przetwarzania danych podmiotowi nienależącemu do porządku kanonicznego musi zostać dokonane na podstawie umowy zawartej zgodnie z kan. 1290 Kodeksu Prawa Kanonicznego i kan. 1034 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, z zastrzeżeniem, że także na podmiocie, któremu zostają powierzone dane, spoczywa obowiązek zachowania przepisów niniejszego dekretu” (art. 19.4). Wskazana zatem została tutaj możliwość ewentualnej współpracy Kościoła w Polsce z innymi podmiotami, niekiedy wręcz koniecznej, ale w takim wypadku muszą one postępować zgodnie z normami Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski.

2.5 Kościelny Inspektor Ochrony Danych

Rozdział piąty prezentowanego dekretu charakteryzuje osobę oraz zadania Kościelnego Inspektora Ochrony Danych – normuje oraz określa: niezależność Kościelnego Inspektora Ochrony Danych (art. 35), wybór Kościelnego Inspektora Ochrony Danych (art. 36), zadania Kościelnego Inspektora Ochrony Danych (art. 37), uprawnienia Kościelnego Inspektora Ochrony Danych (art. 38), składanie sprawozdania z działalności Kościelnego Inspektora Ochrony Danych (art. 39) oraz nadzór innych podmiotów (w tym biskupa diecezjalnego oraz wyższych przełożonych w instytutach życia konsekrowanego oraz stowarzyszeniach życia apostołskiego) nad prawidłowym przestrzeganiem przepisów dotyczących pozyskiwania, przechowywania i przetwarzania danych osobowych (art. 40).

2.6 Procedura odwoławcza i odpowiedzialność za naruszenie przepisów Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski

Dwa kolejne artykuły (nr 41 i 42) określają procedurę odwoławczą w przypadku, kiedy osoba, której dane dotyczą, uzna, że przetwarzanie danych nie jest zgodne z przepisami Dekretu ogólnego²⁴, oraz stanowią o naprawieniu szkody wynikającej z nieuprawnionego pozyskania, przechowywania i wykorzystywania danych osobowych i stosownej karze kanonicznej²⁵. Szczególnie ważny wydaje się być tutaj artykuł na temat ewentualnych kar kościelnych; postrzegać go należy także w odniesieniu do obecnej tendencji w całym Kościele, dążącej do wzmocnienia prawa karnego oraz jego stosowania.

2.7 Przepisy końcowe

Dwa ostatnie artykuły Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski zabezpieczają zasadę swobodnej komunikacji wewnątrzkościelnej: „Kościół katolicki w Polsce, jego osoby prawne i fizyczne korzystają ze swobody utrzymywania stosunków i komunikowania się ze Stolicą Apostolską, z Konferencjami Biskupów, z Kościołami partykularnymi, a także między sobą i z innymi wspólnotami, instytucjami, organizacjami i osobami w kraju i za granicą. Żaden artykuł tego Dekretu nie może być interpretowany w sposób, który w istotnym stopniu ograniczałby tę swobodę” (art. 43) – oraz określają jego wejście w życie: „Niniejszy Dekret wchodzi w życie po uzyskaniu *recognitio* Stolicy Apostolskiej z chwilą promulgacji, zgodnie z kan. 455 § 2 i 3 w związku z kan. 8 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Promulgacja niniejszego Dekretu następuje poprzez zamieszczenie go na oficjalnej stronie internetowej Konferencji Episkopatu Polski” (art. 44.1-2).

²⁴ „Jeśli osoba, której dane dotyczą, uzna, że przetwarzanie danych nie jest zgodne z przepisami niniejszego Dekretu, może złożyć skargę do Kościelnego Inspektora Ochrony Danych, a następnie do właściwej dykasterii Stolicy Apostolskiej, zgodnie z przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego” (art. 41).

²⁵ „Kto powoduje szkody materialne lub moralne poprzez nieuprawnione pozyskanie, przechowywanie i wykorzystywanie danych osobowych, jest zobowiązany do naprawienia szkody zgodnie z kan. 128 Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz kan. 935 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. Karze przewidzianej przez kan. 1389 Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz kan. 1464 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich podlega ten, kto naruszając niniejsze przepisy: 1) nadużywa władzy kościelnej lub urzędu; 2) dokona lub zaniecha bezprawnie z powodu zawnionego zaniedbania aktu władzy kościelnej lub aktu urzędowego, powodując szkodę dla innej osoby. 3. Karą przewidzianą w kan. 1390 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz kan. 1452 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich może zostać ukarany ten, kto nie zachowując niniejszych przepisów, narusza czyjeś dobre imię. 4. Jeżeli przestępstwo polega na naruszeniu obowiązku służbowego, kara podlega zaostrzeniu i może także polegać na odwołaniu lub na pozbawieniu urzędu zgodnie z kan. 193 § 1 i 3; 196 § 1; 1336 § 1, n. 2° i 1389 Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz kan. 975 § 1 i 2; 978; 1464 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich” (art. 42.1-2).

Podsumowanie

Niniejsza wypowiedź ma na celu przedstawienie nowego i, jak się wydaje, ważnego unormowania dotyczącego funkcjonowania współczesnego Kościoła katolickiego w Polsce. Analizując Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski, należy przede wszystkim wskazać, że nie ma w nim żadnego odniesienia wprost do prawa Unii Europejskiej lub też innego prawa cywilnego, w szczególności tego polskiego. Niewątpliwie należy podkreślić przywołanie w preambule Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski, kan. 220 z kodyfikacji łacińskiej z 1983 r. (oraz analogicznego unormowania z kodyfikacji wschodniej z 1990 r. – kan. 23), które to normy kanoniczne identycznie stanowią, że „nikomu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności”²⁶.

Przy okazji warto podkreślić, iż wydaje się, że ta ważna posoborowa norma prawna w praktyce funkcjonowania kościelnych struktur oraz instytucji jest niekiedy zapominana; co więcej, także w samej kanonistyce oraz jej badaniach raczej nie jest pogłębiana, stąd też w tym ważnym oraz praktycznym temacie mamy do czynienia raczej z nielicznymi badaniami naukowymi²⁷. Być może przedstawione zagadnienie, aczkolwiek ubocznie, przyczyni się także do większego zainteresowania oraz respektowania tej ważnej kodeksowej normy, a także pobudzi do nowych badań kanonistycznych. Tym bardziej że tematyka dotycząca praw człowieka jest dzisiaj powszechnym przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, co skutkuje także na poziomie ustawodawczym, w relacjach międzynarodowych oraz w powszechnej świadomości²⁸.

Zaprezentowany Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski to niewątpliwie swoiste *vademecum*, które przede wszystkim powinno być znane oraz dobrze stosowane, mając także na względzie swoistą autonomię Kościoła katolickiego w Polsce oraz uznane sposoby jego funkcjonowania. Naturalnie należy zgodzić się z opinią, że „wprowadzenie Dekretu i RODO przyniosło i jeszcze przyniesie wiele pytań i wątpliwości natury teoretycznoprawnej i praktycznej. Pozostaje mieć nadzieję, że to nowe prawo (świeckie i kościelne) przyczyniać się będzie do promocji, ochrony i obrony godności człowieka poprzez zabezpieczenie danych osobowych. Dekret dodatkowo musi realizować zasadę *salus animarum*. Bez tego nie będzie miał racji bytu w systemie prawa kanonicznego”²⁹.

²⁶ KPK, kan. 220.

²⁷ P. Skonieczny, *La buona fama: problematiche inerenti alla sua protezione in base al can. 220 del Codice di diritto canonico latino*, Romae 2010, s. 9.

²⁸ C. Cardia, *Genesi dei diritti umani*, Torino 2005, s. V.

²⁹ P. Kroczek, P. Kroczek, *Kilka uwag...*, s. 19.

Bibliografia

Źródła

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallottinum 2008.

Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski, w dniu 13 marca 2018 r., podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie, na podstawie kan. 455 Kodeksu Prawa Kanonicznego, w związku z art. 18 Statutu KEP, po uzyskaniu specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej z dnia 3 czerwca 2017 r., <https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2018/06/DekretOgolnyKEPWSprawieOchronyOsobFizycznychWZwiazkuZPrzetwarzaniemDanychOsobowychWKoscieleKatolickim.pdf> [dostęp: 6.07.2019]

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II, Lublin 2002.

Pismo Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski z 10 maja 2019 r. (SEP – D/11.5-48), s. 1-2.

Literatura

Acerbi A., *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Milano 1991.

Arrieta J.I., *Konferencje biskupów a ustawodawstwo o prawie do prywatności i ochronie danych osobowych*, tłum. J. Rapacz, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele. Materiały z Sympozjum organizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (15 maja 2001 r.)*, red. P. Majer, Kraków 2001, s. 41-66.

Biffi F., *I diritti umani da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, w: *I diritti umani. Dottrina e prassi*, red. G. Concetti, Roma 1982, s. 199-243.

Cardia C., *Genesi dei diritti umani*, Torino 2005.

Cardia C., *La carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea e la sua „comunitarizzazione”*, w: *I diritti fondamentali nell'Unione Europea. La carta di Nizza dopo il Trattato di Lisbona*, red. P. Gianniti, Bologna–Roma 2013, s. 324-356.

Coste R., *Verso l'uomo. La Chiesa e i diritti umani*, Roma 1985.

Gerosa L., *Tutela dei diritti umani e identità di popolo nel magistero di Giovanni Paolo II*, w: *Sufficit Gratia Tua. Miscellanea in onore del Card. Angelo Scola per il suo 70° compleanno*, red. G. Marengo, J. Prades López, G. Richi Alberti, Venezia 2012, s. 271-285.

Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae* (1995).

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (1979).

Kroczek P., *Kilka uwag dotyczących Dekretu KEP z 13 marca 2018 roku w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim na podstawie przypadku przedszkola*, „Annales Canonici” 14,1 (2018), s. 9-22.

- Krukowski J., *Komentarz do kan. 455*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 325-329.
- Müller G.L., *Papież posłannictwo i misja*, tłum. J. Kobienia, Kraków 2017.
- Pieronek T., *Słowo wstępne*, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele. Materiały z Sympozjum organizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (15 maja 2001 r.)*, red. P. Majer, Kraków 2001, s. 3-5.
- Skonieczny P., *La buona fama: problematiche inerenti alla sua protezione in base al can. 220 del Codice di diritto canonico latino*, Romae 2010.
- Skonieczny P., *Zakres podmiotowy Dekretu ogólnego KEP z 13 marca 2018 roku w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim. Prawnoporównawczy punkt widzenia*, „*Annales Canonici*” 14,1 (2018), s. 69-86.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim (prezentacja i komentarz do partykularnego unormowania Kościoła katolickiego w Polsce stojącego na straży ochrony dobrego imienia)
Streszczenie

30 kwietnia 2018 r. Konferencja Episkopatu Polski opublikowała Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim, wydany 13 marca 2018 r. podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie. Powyższy Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski, jak czytamy w jego tytule, został wydany na podstawie kan. 455 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. oraz art. 18 Statutu Konferencji Episkopatu Polski. Dokument ten składa się ze wstępu oraz siedmiu rozdziałów, zawiera w sumie 44 artykuły. Projekt tego Dekretu ogólnego był konsultowany z diecezjami, konferencjami wyższych przełożonych zakonnych, Caritas Polska oraz poszczególnymi ekspertami w dziedzinie ochrony danych osobowych. Bezpośrednim opracowaniem tekstu zajął się Zespół roboczy do opracowania wewnątrzkościelnych regulacji dotyczących ochrony danych osobowych, powołany na mocy uchwały Konferencji Episkopatu Polski z 7 czerwca 2016 r. Dekret ogólny biskupów polskich rozpoczyna się od ważnego merytorycznego wprowadzenia, w którym czytamy na samym jego początku, że to chrześcijaństwo wniosło do kultury europejskiej przekonanie o nienaruszonej godności osoby ludzkiej oraz że uznanie godności człowieka wymaga odpowiedniej ochrony danych osobowych. Powyższe prawdy zakorzenione są w fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo samego Pana Boga. Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski to niewątpliwie swoiste *vademecum*, które przede wszystkim powinno być znane

oraz dobrze stosowane, mając także na względzie swoistą autonomię Kościoła katolickiego w Polsce oraz uznane sposoby jego funkcjonowania.

General Decree of the Polish Bishops' Conference on the protection of natural persons in regards to the processing of personal data in the Catholic Church (presentation and commentary to the particular normalization of the Catholic Church in Poland that guards the protection of good reputation)

Summary

On the 30th of April 2018 the Polish Bishops' Conference published the General Decree on the protection of natural persons in regards to the processing of personal data in the Catholic Church, issued on 13 March 2018 during the 378th Plenary Meeting in Warsaw. As it can be read from its title, the above General Decree of the Polish Bishops' Conference was issued based on the 455th canon of the Code of Canon Law of 1983 and article 18 of the Polish Bishops' Conference Statute. This document comprises of an introduction and seven chapters. In total it contains 44 articles. The Decree draft was sent for consultation to the dioceses, conferences of senior convents superiors, Caritas Poland and individual experts on the protection of personal data. Direct development of the text was done by the Working Party for the development of the intraecclesiastical personal data protection regulations, established pursuant to the Polish Bishops' Conference resolution of 7 June 2016. The Polish bishops' decree starts with an important subject matter introduction, where – at the very beginning – it can be read that it is Christianity that brought conviction of untouchable human dignity to the European culture and that acknowledgement of human dignity requires proper protection of personal data. The above truths have roots in the fact of creating man in the God's image and likeness. The Polish Bishops' Conference General Decree is – unquestionably – a specific *vade mecum* that, above all, should be known and well applied having also in mind the specific autonomy of the Catholic Church in Poland and the recognized ways of its functioning.

Słowa kluczowe: dane osobowe, dekret ogólny, godność osoby ludzkiej, Konferencja Episkopatu Polski, ochrona dobrego imienia, przetwarzanie

Keywords: personal data, general decree, human dignity, the Polish Bishops' Conference, protection of good reputation, processing

Ks. Mirosław Brzeziński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

WYCHOWAWCZA MISJA RODZINY

Wychowanie jest jednym z podstawowych zadań rodziny. W dzisiejszym świecie wychowanie staje się także niejednokrotnie poważnym wyzwaniem, stojącym przed rodzinami. Jest ono coraz trudniejszym i złożonym procesem z powodu obecnej rzeczywistości kulturowej, na którą wielki wpływ mają środki przekazu. Niewątpliwie dużą rolę ma tu do odegrania Kościół we wspieraniu rodzin, począwszy od inicjacji chrześcijańskiej poprzez pomoc w przekazie wartości prawdziwie ludzkich. Trzeba pamiętać, że wychowanie dzieci jest jednym z najpoważniejszych obowiązków, a zarazem pierwotnym prawem rodziców. Nie jest to dla nich jedynie brzemię i ciężar i nie powinni tego traktować tylko jako obowiązek, ale również jest to ich prawo. Prawo istotne i niezbywalne, do którego obrony są wezwani i którego nikt nie powinien usiłować im odebrać. Wszyscy inni uczestnicy procesu wychowawczego, którymi są: państwo, szkoła, Kościół, działają jako współuczestnicy tego zadania na zasadzie pomocniczości. Ich działania powinny być realizowane poniekąd w imieniu rodziców, w oparciu o ich zgodę, a w pewnej mierze nawet na ich zlecenie¹. Jednakże rodzice napotykają dziś wiele trudności w wypełnianiu funkcji wychowawczej. Wynikają one, jak zauważa papież Franciszek, nade wszystko ze stylu i sposobu życia rodziców, który często jest im narzucany przez współczesny świat: „Rodzice wracają do domu zmęczeni, nie mają ochoty na rozmowę, w wielu rodzinach nie ma nawet zwyczaju wspólnego spożywania posiłków. Jest też coraz więcej zróżnicowanych propozycji rozrywek oprócz uzależnienia od telewizji. Utrudnia to rodzicom przekazywanie wiary swoim dzieciom”². W przypadku innych rodzin wydaje się, że są one bardziej zatroskane o zapobieganie przyszłym problemom niż dzielenie się chwilą teraźniejszą, na co niewątpliwie ma wpływ proponowane

¹ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (2016) [dalej: AL], nr 84. Na pierwotne i niezbywalne prawo rodziców do wychowania i jednocześnie obowiązek wychowawczy wskazują m.in.: Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), nr 48; Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (1965), nr 3; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1652-1653; 2222-2229; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981), nr 36; Jan Paweł II, *List do rodzin* (1994) [dalej: LdR], nr 16. *Karta Praw Rodziny* (1983) w art. 5 ujmuje to następująco: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców”.

² AL 50.

hedonistyczne spojrzenie na rzeczywistość życia i chwili obecnej. Jest to kwestia kulturowa, potęgowana niepewnością przyszłości zawodowej, brakiem pewności gospodarczej lub lękiem o przyszłość dzieci³. Być może wielu rodziców nie rozumie też istoty i sensu swego wychowawczego zobowiązania i dlatego tak wiele trudności napotyka w wypełnieniu tego zadania. Dlatego chcemy ukazać, iż podstawowym zadaniem wychowawczym jest obdarzanie człowieczeństwem oraz że rodzina jest podstawowym środowiskiem wychowawczym, a następnie wskazać podstawowe zadania wychowawcze matki, ojca, wspólne zadania rodziców i dziadków w procesie wychowania.

Istota ludzkiego wychowania – obdarzanie człowieczeństwem

Jan Paweł II w *Liście do rodzin*, skierowanym do wszystkich rodzin całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Rodziny, podjął również ważną kwestię wychowania w rodzinie i postawił pytanie: „Na czym polega wychowanie?”. Możemy pójść dalej i zapytać, co jest istotą wychowania w rodzinie i jakie treści powinny zawierać się w procesie wychowania, dokonującego się w rzeczywistości rodzinnego życia. Jan Paweł II wskazuje, że w odpowiedzi na pytanie o wychowanie zawsze muszą zawierać się dwie podstawowe prawdy: „po pierwsze, że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości, a po drugie, że każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego. Odnosi się to zarówno do tych, którzy wychowują, jak i do tych, którzy są wychowywani. Również i wychowanie jest procesem, w którym wzajemna komunია osób dochodzi do głosu w sposób szczególny. Wychowawca jest osobą, która «rodzi» w znaczeniu duchowym. Wychowanie w tym ujęciu może być równocześnie uważane za prawdziwe apostołstwo. Jest wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości w tym ostatecznym celu, który stanowi powołanie człowieka ze strony Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego⁴. Fundamentem wychowania jest więc miłość. Miłość, która rodzi i która w konsekwencji pragnie ofiarować dziecku to, co jest najważniejsze, najpiękniejsze, najbardziej dziecku potrzebne, by ukształtowało w sobie prawdziwego, odpowiedzialnego człowieka, umiającego obdarzać innych miłością, obdarzać samym sobą.

Rodzice, uczy Jan Paweł II, obdarzając życiem, uczestniczą w działaniu stwórczym Boga. Wychowując, stają się uczestnikami Jego ojcowskiej, a zarazem macierzyńskiej pedagogii, która jest prawzorem wszelkiego ludzkiego rodzicielstwa, jest prawzorem ludzkiego macierzyństwa i ojcostwa. O tej Boskiej pedagogii najpełniej pouczył nas Jezus Chrystus, który stając się człowiekiem, objawił człowiekowi jego własne człowieczeństwo i jego pełny wymiar, to znaczy

³ AL 50.

⁴ LdR 16.

synostwo Boże. Jezus objawia też właściwe znaczenie wychowania człowieka – wychowanie do pełni człowieczeństwa. Przez Chrystusa każde wychowanie w rodzinie i poza rodziną zostaje też wprowadzone w zbawczy wymiar Boskiej pedagogii, skierowanej do wszystkich ludzi i wszystkich rodzin, osiągającej swą pełnię w paschalnej tajemnicy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa⁵. W tym sensie możemy powiedzieć, że wychowanie zawsze jest relacją i spotkaniem, jest spotkaniem wychowawcy i wychowanka. Najpierw jest to spotkanie Boga Ojca z człowiekiem – Jego dzieckiem, w rzeczywistości ludzkiej pierwszymi wychowawcami są zawsze rodzice. Ich obowiązek wychowawczy wynika nie tylko z faktu, że dali życie swoim dzieciom, ale też, że dar życia ich dzieci jest owocem ich wzajemnej miłości, i że w naturalnym porządku rzeczy kochają swoje dzieci. I dlatego podejmują się wychowawczego zadania względem swoich dzieci jako daru miłości wobec nich⁶. Jan Paweł II wyjaśnia: „Wychowanie jest więc przede wszystkim obdarzaniem człowieczeństwem – obdarzaniem dwustronnym. Rodzice obdarzają swym dojrzałym człowieczeństwem nowo narodzonego człowieka, a ten z kolei obdarza ich całą nowością i świeżością człowieczeństwa, które z sobą przynosi na świat. Nie przestaje to być aktualne również w przypadku dzieci ułomnych i niedorozwiniętych fizycznie lub psychicznie. Pod tą postacią również objawia się człowieczeństwo, które może być wychowawcze i to w sposób szczególny”⁷. Fundamentem wychowania rodzinnego jest małżeńska miłość, która staje się w wychowaniu prawdziwą rodzicielską miłością. Miłość małżeńska, która tworzy „komunię osób”, dopełnia się poprzez wychowanie i obejmuje dzieci, obejmuje to potencjalne bogactwo, jakim jest każdy człowiek rozwijający się w rodzinie. Wychowanie jest pomocą w zaktualizowaniu tego, co jest najcenniejsze w życiu istoty ludzkiej – jej człowieczeństwo. Jan Paweł II wskazuje na wzajemność tego procesu obdarzania człowieczeństwem. To nie tylko rodzice obdarzają swoim dojrzałym człowieczeństwem dziecko, ale w pewien sposób są wychowywani. Ucząc człowieczeństwa swoje dziecko, sami też poznają je na nowo i uczą się go na nowo⁸. Rodzicielstwo, ten pierwszy i podstawowy fakt obdarzania człowieczeństwem, otwiera przed rodzicami i dziećmi daleko wiodącą perspektywę. Zrodzenie co do ciała oznacza początek dalszego „rodzenia”, stopniowego i wielostronnego rodzenia poprzez cały proces wychowania. Jednym z ważnych aspektów wychowania jako obustronnego obdarzania człowieczeństwem jest IV przykazanie Dekalogu, które wymaga od dziecka czci dla ojca i matki. To samo przykazanie nakłada na rodziców obowiązek niemal „symetryczny”. Również oni powinni „czcić” swoje dzieci, zarówno małe, jak i dorosłe. „Zasada czci”, czyli afirmacji człowieka jako człowieka, nie przestaje

⁵ LdR 16.

⁶ Por. C. Vetro, *Educare in famiglia*, Mazara del Vallo 2000, s. 17-18.

⁷ LdR 16.

⁸ Tamże.

być warunkiem prawidłowego procesu wychowawczego⁹. Zadanie wychowawcze rodziców obejmuje w procesie kształtowania człowieczeństwa także wychowanie woli oraz rozwijanie dobrych nawyków i emocjonalnych skłonności ku dobru. Oznacza to, że dziecko ma nauczyć się pożądanых zachowań, a to wymaga czasu i dojrzwania. Wychowanie jest bowiem zawsze procesem, który zmierza od niedoskonałości ku większej pełni, do dojrzałości. Powinno się dokonywać w taki sposób, aby dziecko mogło samo dojść do odkrycia znaczenia pewnych wartości, zasad i norm, a nie poprzez narzucanie ich jako niepodważalnych prawd¹⁰, aby odkryło wartość człowieczeństwa – swego i każdego drugiego człowieka.

Wychowanie, jak widzimy, nie jest zadaniem łatwym, lecz niezbędnym w życiu człowieka. Jest możliwe dzięki temu, że człowiek pozwala się wychowywać, posiada tę zdolność, dzięki której pozwala się prowadzić innym, kształtować swoje człowieczeństwo, uczyć się panować nad swymi popędami, pożądaniami i kształtować swoją osobowość. Wychowanie jest procesem, ponieważ ciągle postępuje. Ma ono swój początek i ciągle się rozwija. Jest to proces, który w jednym przypadku jest łatwiejszy, w innym trudniejszy, który napotyka na większe lub mniejsze trudności i przeszkody, który może przynieść efekty bardziej lub mniej widoczne, ale jest to proces, który ciągle trwa¹¹. Jednakże, jak mówił kardynał A.L. Trujillo, wieloletni przewodniczący Papieskiej Rady ds. Rodziny, „możemy patrzeć w przyszłość z ufnością i pewnością, jeśli rodzina będzie się umacniała jako naturalne miejsce oczekiwania i przyjęcia, przeżywania radości z nowego życia dziecka jako owocu małżeńskiej miłości, będzie wzrastała i odnawiała się, otaczając czule nowo narodzone dziecię. Albowiem dziecko zaczyna doświadczać, że jest kochane i nabiera świadomości istnienia, że jest kimś, podmiotem, osobą, która jest wyjątkowym darem dla tych, którzy byli współpracownikami Boga w darze życia, a rodzice znajdują w dziecku dar «najbardziej wartościowy» (KDK 50), który stanowi bezpieczeństwo, wzajemny dar, manifestację, objawienie i w normalnych warunkach zapewnienie stabilności domu”¹².

Wychowanie jest dziełem miłości. Rodzice, wychowując swoje dzieci z miłością, czynią wszystko, by mogły one wzrastać, nawet jeśli w pewnych momentach dzieci muszą cierpieć. Wtedy cierpią też rodzice, niemniej jednak wszystko jest dla dobra dziecka, gdyż jego dobro jest w procesie wychowawczym najważniejsze. W wychowaniu chodzi bowiem o wzrost w dobru, w człowieczeństwie, w miłości u Boga i u ludzi, w wartościach duchowych, moralnych, etycznych¹³.

⁹ Tamże.

¹⁰ AL 264.

¹¹ Por. C. Vetro, *Educare in famiglia*, s. 17.

¹² A.L. Trujillo, *Dzieci wiosną rodziny i społeczeństwa*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 4: *Dzieci: rodzina i społeczeństwo w Nowym Tysiącleciu*, red. M. Brzeziński, tłum. J. Kosowski i in., Lublin 2014, s. 31.

¹³ Por. C. Vetro, *Educare in famiglia*, s. 38.

Rodzina podstawowym środowiskiem wychowawczym

Pierwszym i niezastąpionym miejscem, gdzie rozpoczyna się proces wychowawczy młodego człowieka, jest dom rodzinny. Każde dziecko ma naturalne i niezbywalne prawo do posiadania własnej rodziny: rodziców i rodzeństwa, wśród których rozpoznaje, iż jest osobą potrzebującą uczucia miłości i że tym uczuciem może obdarzać innych, zwłaszcza najbliższych. Ponieważ rodzice dają życie swoim dzieciom, dlatego przysługuje im prawo do tego, by byli uznani za pierwszych i głównych wychowawców. Oni też mają obowiązek stworzenia takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem do Boga i ludzi, która będzie sprzyjała osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci¹⁴. Rodzina jest naturalnym środowiskiem narodzin i wzrostu dziecka, do którego ma ono prawo i które należy mu zapewnić, gdyż rodzina jest jedyną instytucją zdolną do pełnego wychowania, to znaczy taką, która może zapewnić dziecku wzrost w godności osoby, będącej obrazem Boga. Głębokie pragnienie miłości, które ma każdy człowiek, zaczyna być spełniane w ognisku domowym. Tam rodzice stają się bliscy Bogu, który ich pokochał i chciał jako osoby¹⁵. Niezaprzeczalnie dzieci są najcenniejszym dobrem rodziny, społeczeństwa i Kościoła, i dlatego muszą być kochane i chronione jako największy skarb na przyszłość ludzkości¹⁶.

Podczas swojej pielgrzymki do Polski w 1999 r. Jan Paweł II uwrażliwiał rodziców na konieczność stworzenia chrześcijańskich warunków potrzebnych do wychowania dzieci, pomimo napotykaných trudności. Zachęcał rodziców chrześcijańskich, by czynili wszystko, ażeby Bóg był obecny i czczony w rodzinach, by nie zapominali o wspólnej modlitwie codziennej, zwłaszcza wieczornej; o świętowaniu niedzieli i uczestniczeniu we mszy św. niedzielnej. Zwracał uwagę na fakt, że to właśnie rodzice są dla swoich dzieci pierwszymi nauczycielami modlitwy i cnót chrześcijańskich i nikt nie może ich zastąpić. Dlatego muszą zachowywać religijne zwyczaje, pielęgnować tradycję chrześcijańską, uczyć dzieci szacunku dla każdego człowieka. Tylko bowiem wychowując dzieci w łączności z Chrystusem i Kościołem, mogą dochować wierności powołaniu rodzicielskiemu i potrzebom duchowym potomstwa¹⁷. Zachęcał także rodziców do dawania świadectwa miłości, by byli dla dzieci obrazem Bożej miłości i przebaczenia, by starali się ze wszystkich sił budować rodzinę zjednoczoną i solidarną. To rodzinie bowiem jest powierzona misja uczestniczenia w budowaniu pokoju i dobra, które są niezbędne dla rozwoju i poszanowania życia ludzkiego¹⁸. Rodzice w pierwszym

¹⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Łowiczu* (14.06.1999), w: *Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II do Polaków*, red. Z. Wietrzak, Kraków 2006, s. 328-329.

¹⁵ Por. A.L. Trujillo, *Dzieci wiosny...*, s. 32.

¹⁶ Por. tamże, s. 33-34.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Łowiczu*, s. 329; por. AL 29.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Homilia podczas beatyfikacji ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego i nabożeństwa czerwcowego*, (Toruń, 7.06.1999), w: *Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II...*, s. 341.

rzędzie mają prawo i obowiązek wychowywać swoje dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami. I choć instytucje mogą przekazać dzieciom i młodzieży niezbędną wiedzę, to nie są w stanie przekazać i dać im świadectwa wiary, świadectwa rodzicielskiej troski i miłości. Rodzice muszą dla dobra swych dzieci otoczyć je ciepłem rodzicielskiej miłości i dać przykład chrześcijańskiego życia¹⁹.

Rodzina, podkreśla również papież Franciszek, jest środowiskiem podstawowej socjalizacji. Jest bowiem pierwszym miejscem, gdzie człowiek uczy się stawać wobec innych, słuchać się nawzajem, dzielić się, wspierać, szanować, pomagać, żyć z drugimi. W rodzinie człowiek uczy się i jest wychowywany do umiejętności „przebywania” poza granicami swego domu. W kontekście rodzinnym uczy się odnajdywania bliskości, opiekuńczości, pozdrawiania się nawzajem. Tu łamię się pierwszy krąg egoizmu, aby uznać, że razem z innymi osobami, którzy są godni naszej uwagi, życzliwości, miłości, uczą się nawzajem. To przebywanie razem w bliskości, mijając się ze sobą w różnych porach dnia, martwiąc się o to, co dotyka nas wszystkich, spiesząc sobie nawzajem z pomocą w małych codziennych sprawach, buduje więzi i uczy dostrzegania potrzeb drugiego, i uczy szacunku do drugiego człowieka²⁰. W obecnej epoce, zwraca uwagę Franciszek, w której panują niepokój i pośpiech technologiczny, niezwykle ważnym zadaniem dla rodzin jest wychowywanie zdolności oczekiwania. Chodzi o znalezienie sposobu zrodzenia w dziecku umiejętności do odróżniania tego, co można i należy teraz i już, a na co trzeba poczekać. Odroczenie nie oznacza zaprzeczenia pragnienia, ale odłożenie jego zaspokojenia. Kiedy dzieci nie są wychowane, aby przyjąć, że pewne rzeczy muszą poczekać, to stają się aroganckie, podporządkowujące wszystko zaspokojeniu swoich doraźnych potrzeb i dorastają z wadą: „chcę wszystko i natychmiast”. Jest to wielkie oszustwo, które nie sprzyja wolności, ale ją zatruwa. Kiedy natomiast są wychowywane w poczuciu odkładania pewnych rzeczy i poczekania na stosowną chwilę, to wówczas uczą się, co znaczy być panem samego siebie, niezależnym od swoich impulsów. Tak więc, gdy dziecko doświadcza, że potrafi wziąć za siebie odpowiedzialność, to zwiększa się jego samoocena. Jednocześnie uczy się ono szanowania wolności innych. W zdrowej rodzinie to uczenie dokonuje się w sposób zwyczajny poprzez wymogi współżycia rodzinnego²¹.

Wychowawcze zadania matki

Miłość małżeńska ma swoją głębię, tajemniczą zrozumiałość/jasność, która przewyższa samą świadomość o niej. Męskość i kobiecość w małżeńskiej miłości

¹⁹ Por. tenże, *Przemówienie do dzieci pierwszokomunijnych* (Zakopane, 7.06.1997), w: *Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II...*, s. 450-451.

²⁰ Por. AL 276.

²¹ AL 275.

nie mogą osiągnąć swej pełnej wartości inaczej, jak tylko dzięki, i w relacji do płodności właściwej małżeńskiej miłości. Miłość małżeńska jest bowiem komunią we wspólnym dobru obojga małżonków. Jest to komunია dwóch równych i różnych osób: mężczyzny i kobiety – jedno serce, lecz dwie twarze. Warto bowiem wskazać, iż pierwszy mężczyzna – Adam – po stworzeniu, w samotności nie był w stanie odkryć ostatecznego sensu swojej osoby i był smutny. Dopiero kiedy Bóg przyprowadza do niego kobietę, wykrzykuje z radości: „Ta jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23). To tak, jakby stworzenie kobiety przypomniało mu o sensie tajemnicy, tajemnicy, którą człowiek jest dla samego siebie. Kobieta objawia się niejako pierwsza wychowawczyni powrotu do siebie samego i czyni to w swojej roli bycia żoną. To dzięki niej mężczyzna patrzy w głąb siebie i poznaje prawdę o sobie²². Rodzicielstwo „stwarza sobie tylko właściwe współistnienie i współdziałanie samodzielnych osób. Odnosi się to w sposób szczególny do matki, kiedy poczyna się nowy człowiek. Pierwsze miesiące jego bytowania związane z łonem matki stwarzają szczególną więź, która w znacznej mierze ma już charakter wychowawczy. Matka już w prenatalnym okresie kształtuje nie tylko organizm dziecka, ale pośrednio całe jego człowieczeństwo. Chociaż proces ten przebiega nade wszystko od matki ku dziecku, to jednak odpowiada mu zarazem swoisty wpływ mającego się narodzić dziecka na matkę. Ten proces obustronny i wzajemny ujawni się z kolei na zewnątrz po przyjściu dziecka na świat”²³. Tylko matki mają wyjątkowy przywilej karmienia płuđu przez dziewięć miesięcy, karmienia piersią znacznie dłużej, wykonywania pracy składającej się z tysięcy codziennych drobnostek – zarówno natury fizycznej, jak i duchowej – której dzieci wymagają, sprostania ciężkiej pracy wychowania w wieku dorastania, a często opiekowania się dziećmi swoich dzieci. Macierzyństwo jest różne od ojcostwa – to drugie jest uzupełnieniem tego pierwszego²⁴.

Fundamentalnym prawem w wypełnianiu misji wychowania, którą podejmuje kobieta, jest uznanie przez mężczyznę wychowawczego powołania kobiety, pomoc w jego wypełnianiu i odnoszenie się do jej wychowawczej misji z uznaniem i szacunkiem. Mąż naturalnie uczestniczy w wychowaniu dzieci, ale powinien, ze względu na wartość pracy swojej żony, potwierdzać znaczenie i świadomość powołania wychowawczego żony²⁵. Wychowawcza misja matki musi kształtować podmiot troski ojca i to, że jego zadaniem – po pierwsze – jest podkreślać wielkość i znaczenie tego, co matka czyni dla swoich dzieci. Po drugie, ukazując, że matka jest jego żoną i „królową” jego serca, pokazuje dzieciom logikę miłości. W najprostszym sposobie ukazuje to, co jest najważniejsze w miłości, to znaczy

²² Por. J.M. i A. Meyer, *La donna, sposa e madre, e la sua missione educatrice*, w: *Donna, sposa e madre nella famiglia e nella società alle soglie del terzo millennio*, a cura di Pontificio Consiglio per la Famiglia, Leumann (Torino) 1995, s. 60-61.

²³ LdR 16.

²⁴ Por. J.H. Matlary, *Macierzyństwo, dzieci, i służba społeczeństwa*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 4, s. 35.

²⁵ Por. J.M. i A. Meyer, *La donna, sposa e madre...*, s. 67.

przyjęcie tej logiki miłości na serio i życie nią dzień po dniu. Postępując w ten sposób, ojciec wychowuje dzieci do uznania daru matki i tworzy pragnienie naśladowania jej²⁶. Niewątpliwie należy podkreślić, że dla kobiety być kobietą – żoną, to znaczy oddać się swojemu mężowi, by z kolei oddać się swoim dzieciom już w zupełnie inny sposób. To oddanie się w małżeństwie i wychowaniu dzieci jest jednak dla każdej kobiety – żony i matki, realizacją swego powołania, ponieważ każda kobieta realizuje to samo powołanie w sposób zupełnie indywidualny, korzystając z osobistych zalet i zdolności, z konkretów własnego życia małżeńskiego i rodzinnego, by wypełnić swoją misję w sposób jak najbardziej osobisty²⁷. Wychowanie polega bowiem przede wszystkim na rozwoju i prowadzeniu do perfekcji małżeńskiej miłości. Im głębsza i mocniejsza jest miłość małżeńska, tym bardziej ma ona charakter wychowawczy. W małżeństwie każdy z małżonków wyraża swoją miłość do dzieci przez miłość do współmałżonka²⁸.

Prawem macierzyństwa, jak i ojcostwa, jest wychowanie dzieci i wybór rodzaju kształcenia, edukacji seksualnej oraz formacji duchowej i religijnej, jakie rodzice uznają za stosowne. To rodzice są odpowiedzialni za te wybory, a państwo powinno jedynie umożliwić takie wybory, co oznacza, że dzieci nie powinny być zmuszane do przyjęcia programów edukacyjnych sprzecznych z przekonaniami rodziny. Edukacja podstawowa w kwestiach moralnych i seksualnych to obowiązek rodziców, a w tej sferze matka odgrywa bardzo istotną rolę, zwłaszcza we wczesnym dzieciństwie²⁹. Iluzorycznym jest wychowywać dziecko, jeśli nie rozpocznie się od wychowania kobiety czy mężczyzny do szacunku wobec życia dziecka poczętego. Każda kobieta, która podejmuje się urodzić poczęte w niej dziecko, jest świadkiem, że wolność ma sens, tylko jeśli się żyje. To życie daje sens wyborom. Jedynym wyborem ludzkim jest wybór życia. Każda matka, która przyjmuje swoje dziecko, chroni je, troszczy się o nie, otacza czułością, jest niejako ikoną miłości Boga do człowieka. Mocną świadomością, że Bóg powierzył jej ludzkość, kobieta, a w sposób wyjątkowy kobieta – Maryja w swoim macierzyństwie, pozwala nam odkryć naszą tożsamość, to znaczy nasze dziecięctwo Boże. Macierzyństwo kobiety jest drogą do odkrycia Bożego ojcostwa³⁰.

Wychowawcze zadania ojca

Przybliżając wychowawcze zadania ojca w rodzinie, warto wskazać na osobę św. Józefa i pełnienie przez niego wychowawczych zadań wobec Jezusa. To

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. tamże, s. 61-62.

²⁸ Por. tamże, s. 67.

²⁹ Por. J.H. Matlary, *Macierzyństwo, dzieci...*, s. 41.

³⁰ Por. J.M. i A. Meyer, *La donna, sposa e madre...*, s. 68.

św. Józefowi jako „mężowi Maryi” zostały powierzone zadania ziemskiego ojca w stosunku do Syna Maryi. To on ma być wychowawcą Jezusa, to on w swoim czasie ma nadać imię Synowi. I „Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie” (Mt 1,24). Wziął Ją razem z całą tajemnicą Jej macierzyństwa, razem z Synem, który miał przyjść na świat za sprawą Ducha Świętego. Okazał w ten sposób podobną jak Maryja gotowość własnej woli wobec tego, czego odeń żądał Bóg przez swego Zwiastuna³¹, okazał gotowość do bycia dla Jezusa ojcem na ziemi. Pisał Jan Paweł II, że nie można sobie wyobrazić, by człowiek, który otrzymał tak wzniosłe zadanie, nie posiadał odpowiednich cech, niezbędnych do jego wypełnienia. Możemy zatem przyjąć, że Józef „mocą szczególnego daru Niebios” otaczał Jezusa „całą naturalną miłością i czułą troskliwością, jaka może się zrodzić w sercu ojca”. Przyznając Józefowi ojcowską władzę nad Jezusem, Bóg napełnił go także miłością ojcowską, tą miłością, która ma swoje źródło w Ojcu, „od którego bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi” (por. Ef 3,15). Józef jest tym, którego Bóg wybrał, aby „strzegł porządku przy narodzeniu się Pana”, jego zadaniem jest zatroszczyć się o „uporządkowane” wprowadzenie Syna w świat, z zachowaniem Boskich nakazów i praw ludzkich. Całe tak zwane życie „prywatne” czy „ukryte” Jezusa powierzone jest jego opiece³². On jest wychowawcą Jezusa, tak jak każdy ziemski ojciec jest wychowawcą dziecka. I tak jak w życiu każdego ojca – początek jego ojcostwa, wypełniania jego zadań wychowawczych od poczęcia aż do narodzenia Jezusa dzieje się „poza nim”.

Pomimo tego, że mężczyzna ojciec nie bierze bezpośredniego udziału w procesie rozwoju dziecka w okresie prenatalnym, to powinien się jednak świadomie zaangażować w oczekiwanie mającego się narodzić dziecka, o ile to możliwe, także w samym momencie jego przyjścia na świat³³. Mężczyzna – mąż i ojciec – powinien być przede wszystkim stabilnym oparciem dla żony i dzieci. Ma otoczyć ich miłością, stwarzać atmosferę miłości domu rodzinnego i zapewnić poczucie bezpieczeństwa. To on jako ojciec ma uczyć rozumienia świata, uczyć miłości do matki i innych osób, szacunku do człowieka³⁴. Dlatego zasadniczą sprawą jest, aby „mężczyzna czuł się obdarzony macierzyństwem kobiety, swojej żony. Ma to bowiem ogromny wpływ na cały proces wychowawczy. Ogromnie wiele zależy od tego, czy i w jaki sposób uczestniczy on w tej pierwszej fazie obdarzania człowieczeństwem, czy i jak angażuje swą męskość i swoje ojcostwo w macierzyństwo własnej żony”³⁵. Miłość do żony to jeden z najważniejszych aspektów w procesie wychowania dziecka, podkreśla J. Pulikowski. To, co ojciec może dać swoim dzieciom, to przede wszystkim „prawdziwie, odpowiedzialnie,

³¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris custos* (1989), nr 3.

³² Por. tamże, nr 8.

³³ LdR 16.

³⁴ Por. J. Pulikowski, *Warto być ojcem. Najważniejsza kariera mężczyzny*, Poznań 2002, s. 27-28.

³⁵ LdR 16.

mądrze, dojrzałe, wiernie, wyłącznie i dozgonnie kochać ich matkę³⁶. Ojciec w codziennej wymianie miłości przekazuje dziecku wizję życia, a dziecko staje się dzięki temu zdolne do osądzania i ćwiczy własną siłę wyboru – wolność wyboru. To nieodzowne i wychowawcze zadanie ojca, ale także i matki³⁷.

Bycie ojcem to jednak zadanie o cechach dramatycznych: pokusa posiadania, pokusa braku pozwolenia dziecku na bycie, aż do samego rdzenia jestestwa, kimś innym, to znaczy prawdziwie wolnym, zagraża cały czas miłości ojcowskiej czy macierzyńskiej. Zaakceptowanie ryzyka wolności dzieci w rzeczy samej jest najcięższą próbą w życiu rodziców, chcących zaoszczędzić dziecku wszelkiego bólu, każdego zła. Ten dramatyzm obecny w każdej ludzkiej relacji staje się szczególnie intensywny w relacjach ojciec/matka – dziecko. Związek jest tak bardzo silny, że rodzice czują, iż jeśli dziecko się zagubi, to zagubią się także i oni. W takim przypadku pokusa zredukowania dziecka do siebie i utworzenia zeń przedłużenia własnej osoby staje się wyjątkowo silna³⁸. Ojciec jest osobą porządkującą bodźce i impulsy doświadczane przez dziecko i naprowadza je na właściwy cel, jakim jest rozwój i wzrastanie dziecka. Można powiedzieć, że pełni swego rodzaju funkcję „instruktora”. Ojciec nie tylko wprowadza dziecko w otaczający świat, ale zmienia sposób bycia dziecka ukształtowany w pierwszych latach po narodzeniu. To czas, który charakteryzuje się brakiem odrębności, ścisłą więzią, zależnością od swoich potrzeb, także potrzeby uczuć. Dziecko, zależne zwłaszcza od matki, kieruje się prostymi impulsami, chęcią natychmiastowego otrzymania przedmiotu swoich pragnień. Rolą ojca jest poprzez napominanie pełne miłości i troski właściwego ukierunkowywania, wyprowadzanie dziecka z zamieszania, z zagubienia w świecie materii i uwalnianie od przywiązania do rzeczy materialnych. Zadanie to spełnia ojciec poprzez wydawanie osądu nacechowanego miłością, ale jednoznacznego i jasnego³⁹. Mężczyzna wszakże odgrywa decydującą rolę w życiu rodzinnym, ze szczególnym uwzględnieniem ochrony i wsparcia żony oraz dzieci. Co ważne: „Wielu mężczyzn jest świadomych znaczenia swojej roli w rodzinie i realizuje ją, angażując szczególnie właściwości męskiego charakteru. Brak ojca poważnie naznacza życie rodzinne, wychowywanie dzieci oraz ich integrację w życiu społecznym. Jego nieobecność może być fizyczna, emocjonalna, poznawcza i duchowa. Brak ten pozbawia dzieci odpowiedniego wzorca postawy ojcowskiej”⁴⁰.

³⁶ J. Pulikowski, *Warto być ojcem...*, s. 77.

³⁷ Por. A. Scola, *Genealogia osoby dziecka*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 4, s. 90.

³⁸ Por. tamże, s. 92.

³⁹ Por. C. Risé, *Ojciec. Niezgoda na nieobecność*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2005, s. 43-44.

⁴⁰ AL 55.

Wspólne wypełnianie obowiązków rodzicielskich

Podstawą wspólnego wychowania w rodzinie jest wzajemna miłość rodziców jako małżonków: „Jeżeli w rodzinie małżonkowie się kochają i kochają się tak, że potrafią zawsze od nowa umrzeć dla samych siebie ze względu na miłość drugiego, to ta ich wzajemna miłość przynosi Mistrza do domu, przyciąga dzieci. Naturalnym porządkiem rzeczy jest, że dzieci naśladowują zachowania rodziców⁴¹. Można więc powiedzieć, iż „rozkwit miłości małżonków daje nie tylko chwile, ale także harmonijne środowisko ludzkiego rozwoju⁴². Doświadczenie dziecka, którego rodzice się kochają, są zadowoleni i szczęśliwi ze swego małżeństwa, jest głęboko odmienne od doświadczenia dziecka, którego rodzice są skonfliktowani, obojętni wobec siebie, nie okazują sobie miłości i życzliwości. Małżonkowie muszą pamiętać, że są rodzicami nie tylko w sensie biologicznym, nie dają tylko dziedzictwa genetycznego i spadku. Ich dziecko dziedziczy ich miłość i jest jej wcieleniem. Małżeńska miłość w dziecku staje się ciałem, które przyjmuje ludzkie konotacje, staje się istotą żywą. W tym sensie aspekt fizyczny i biologiczny rodzicielstwa ma w sobie coś cudownego: dwoje ludzi oddaje się sobie wzajemnie i siebie przyjmuje. Prokreacja jest wynikiem i wylaniem życiowej siły, w którym małżonkowie realizują płodność życia⁴³. Miłość małżeńska objawia się w dziecku jako miłość wyjątkowa i urzeczywistnia się w życiu dziecka. Tylko w ten sposób małżeńska miłość staje się nieśmiertelna – dziecko staje się odbiciem siły miłości rodziców⁴⁴. Winni mieć oni świadomość faktu, że jest się matką lub ojcem w sposób bardziej kompletny, jeśli jest się w tym samym czasie mężem lub żoną, jeśli przeżywa się małżeński wymiar miłości i odpowiedzialności za współmałżonka. W małżeństwie bowiem pełniej i łatwiej zrozumieć, iż spokój i solidarność płynące z bycia mężem/żoną pozwalają na lepsze wypełnienie funkcji ojca/matki. W małżeństwie dokonuje się ciągła wymiana – międzyosobowe spotkanie, które daje możliwość weryfikacji i uzgodnienia opinii, sposobu myślenia, dokonywania wspólnych wyborów, podejmowania odpowiedzialności i dzielenia się swoim życiem⁴⁵. Każde dziecko ma prawo, by otrzymać miłość matki i ojca, miłość obydwójga niezbędną dla jego pełnego i harmonijnego dojrzewania. Obydwoje rodzice przyczyniają się, każde w inny sposób, do wychowywania dziecka. Poszanowanie godności dziecka oznacza potwierdzenie jego potrzeby oraz naturalnego prawa do matki i ojca. Nie chodzi tylko o miłość ojca i matki potraktowanych oddzielnie, ale nade wszystko o miłość między nimi, postrzeganą jako źródło własnej egzystencji i jako fundament życia małżeńskiego i rodzin-

⁴¹ C. Lubich, *Ewangelizacja dzieci*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 4, s. 110-111.

⁴² A.L. Trujillo, *Dzieci wiosną...*, s. 31.

⁴³ Por. L. Macario, *Genitori: i rischi dell'educazione*, Torino 1997, s. 65-66.

⁴⁴ Por. tamże, s. 66.

⁴⁵ Por. C. Vetro, *Educare in famiglia*, s. 35.

nego. W przeciwnym razie dziecko wydaje się zredukowane do kapryśnego posiadania. Obydwoje, mężczyzna i kobieta, ojciec i matka są współpracownikami miłości Boga Stwórcy i jakby jej interpretatorami. Ukazują oni swoim dzieciom macierzyńskie i ojcowskie oblicze Boga Ojca. Ponadto wspólnie uczą się znaczenia wzajemności, spotkania pomiędzy różnymi osobami, gdzie każda z nich wnosi swoją własną tożsamość, a także potrafi przyjmować od drugiej⁴⁶. Rodzice muszą ukazać dzieciom, jak żyją osoby, które się kochają. Doświadczenie wzrastania w klimacie wzajemnej miłości, współpracy, szacunku, realizacji zadań, wierności będzie angażowało dzieci całkowicie do życia tak, jak żyją rodzice. W środowisku miłości łatwiej im będzie przyjąć podstawowe zasady życia ludzkiego i chrześcijańskiego. Wzrastanie dziecka w procesie wychowawczym to nie uczenie się na pamięć reguł i zasad, ale przyjęcie pewnego stylu życia⁴⁷. Stylu życia, którego świadkami dla dzieci są rodzice. W wychowaniu chodzi o dziecko męża i żony, rodziców, którzy się kochają i dlatego uwaga, troska, życzliwość są wyrazem ich wzajemnej, małżeńskiej miłości. A więc to, co powinno być na pierwszym miejscu w życiu rodzinnym, to miłość męża i żony, a nie role, które są do odegrania, choć niewątpliwie są one bardzo ważne. I tak jak życie jest darem dwojga – męża i żony, tak i wychowanie jest ich wspólnym darem i obowiązkiem. Wychowanie, czyli wzrost w człowieczeństwie, wzrastanie w mądrości i w wolności, poprzez miłość. Dlatego ci, którzy są u początków ludzkiego życia – małżonkowie/rodzice, muszą być stale obecni w procesie wzrostu i wychowania dziecka, z takim samym zaangażowaniem, poświęceniem, duchem⁴⁸. Rodzice wypełniają swoje obowiązki wychowawcze, angażując te wyjątkowe zasoby pedagogiczne dostępne im z faktu bycia rodzicami. Zasoby ubogacone osobistym doświadczeniem i dziedzictwem kulturowym dostarczanym przez społeczeństwo, w którym żyją. Jest to, jak mówi Chiara Lubich, pierwsze i niezastąpione narzędzie wychowawcze, którym dysponują wszyscy rodzice z urodzenia⁴⁹. „I każda rodzina musi wierzyć w miłość Boga, która wraz z darem życia przygotowuje dla każdego dziecka odpowiednie środowisko do jego rozwoju oraz drogę do przejścia”⁵⁰ przez życie. Oczywiście rodzice powinni mieć świadomość, że nie zabraknie w ich życiu okresów prób, zwątpienia i poszukiwań. Zwłaszcza okres dorastania i wczesnej młodości ich dzieci będzie czasem poznawania, odrzucenia, buntu, ale żadne z zachowań, nawet te najpoważniejsze, nie może zahamować ani stłumić rodzicielskiej miłości. Sztuka kochania, której uczy Jezus, wskaże, jak być z dziećmi na poszczególnych etapach ich dorastania, kiedy pochwalić, kiedy przestrzegać, kiedy zganić, zawsze zachowując otwartość do dialogu i do udziału w ich zainteresowaniach. Rodzicielska miłość, zakorzeniona

⁴⁶ AL 172.

⁴⁷ Por. L. Macario, *Genitori...*, s. 71.

⁴⁸ Por. tamże, s. 69-70.

⁴⁹ Por. C. Lubich, *Ewangelizacja dzieci*, s. 108.

⁵⁰ Tamże, s. 109.

w Bożej miłości, sprawia, że rodzice będą potrafili „tracić czas” z dziećmi, będą zdolni do przyjaźni z nimi i do otwarcia na ich zwierzenia⁵¹. Dlatego ważne jest, aby w procesie wychowawczym rodzice uczyli się słuchać – słuchać dziecka. Każde dziecko ma swój język, każde dziecko ma swój sposób wyrażania swoich potrzeb, wymagań, ma swoje priorytety, każde jest inne i dlatego matka i ojciec muszą nauczyć się słuchać i rozumieć każde w sposób indywidualny⁵². Zanim jednak rodzice nauczą się słuchać swoich dzieci, muszą wcześniej nauczyć się słuchać siebie nawzajem jako małżonkowie. Słuchać nie w sposób płytki, obojętny, bez dania uwagi na znaczenie wypowiedzianych słów czy gestów, lecz z uwagą, zainteresowaniem i zrozumieniem⁵³. Ważnym momentem wychowawczym jest też docenienie postępów i postaw dziecka, komplementowanie go w taki sposób, który podkreśla bardziej wysiłki dziecka, jego zaangażowanie niż osiągnięcia. Ma to na celu dodawanie odwagi, pomoc w podejmowaniu wysiłków, by dalej mogło się rozwijać⁵⁴.

W tym stylu życia warto zwrócić uwagę na umiejętność przebaczenia i przeproszenia jako ważny element w rozwoju miłości i daru życia. Przebaczenie charakteryzują dwa kierunki – z jednej strony prośba o przebaczenie, a z drugiej – ofiarowanie przebaczenia. Zanim jednak ono nastąpi, wcześniej jest przyznanie się do błędu, stanięcie w prawdzie, prośba o przebaczenie, przeproszenie. Przebaczyć oznacza nade wszystko uznać wartość osoby przepraszającej, jej dobroć, rozwój. Rodzice, ofiarowując przebaczenie, uznają wartość dziecka, stałość miłości wobec niego i radość ze szczerzej postawy dziecka. Prośba o przebaczenie ze strony dziecka i ofiarowanie przebaczenia ze strony rodziców, przebaczenia, o które są proszeni, to potwierdzenie wzajemnej miłości, która pozwala wspólnie wzrastać⁵⁵. Papież Franciszek zauważa: „Gdyby dojrzałość była jedynie rozwijaniem czegoś, co jest już obecne w kodzie genetycznym, nie byłoby wiele do zrobienia. Roztropność, dobry osąd sytuacji i zdrowy rozsądek nie zależą od czysto ilościowych czynników wzrostu, ale od całego łańcucha elementów, które się syntetyzują we wnętrzu jednostki; a dokładniej w centrum jej wolności. Nieuchronne jest to, że każde dziecko zaskakuje nas planami wyływającymi z tej wolności, łamiącymi nasze schematy, i to dobrze, że tak się dzieje. Wychowanie pociąga za sobą zadanie krzewienia odpowiedzialnej wolności, która w punktach kluczowych potrafi podejmować decyzje rozsądne i inteligentne; wychowanie osób, które bez zastrzeżeń rozumieją, że ich życie i życie ich wspólnot spoczywa w ich rękach, i że ta wolność jest ogromnym darem”⁵⁶. Macierzyństwo i ojcostwo są zadaniami, rolami bardzo trudnymi do odegrania, ponieważ bazują na postawie miłości – czystym uczuciu, całkowicie pozbawionym utylitaryzmu, wolnym od

⁵¹ Por. tamże, s. 112.

⁵² Por. L. Macario, *Genitori...*, s. 71.

⁵³ Por. tamże, s. 72.

⁵⁴ Por. tamże, s. 73.

⁵⁵ Por. tamże, s. 72-73.

⁵⁶ AL 262.

związku, który nie byłby oparty na wielkiej uczuciowości, i to tak wielkiej, że usprawiedliwia każdy nadmiar⁵⁷.

Wychowawcze zadania dziadków

Relacje pomiędzy dziadkami a wnukami mają ogromny potencjał przekazywania wartości duchowych i etycznych, historii rodzinnej, etnicznej i narodowej, a także wkładu w kierowanie wnukami na niebezpiecznej drodze życia. Bycie dziadkami to szczególne, dane od Boga zadanie, o którym często mówi się, że jest ostatecznym zadaniem życia – często nie zostaje ukończone, a czasem nawet na dobre nie jest rozpoczęte⁵⁸. R. i E. Gerbchart wskazują, opierając się na własnym doświadczeniu pomocy w wychowaniu dwunastu wnucząt, że udział dziadków w procesie wychowawczym nabiera owocnego kształtu, kiedy przyjmują oni postawę *quasi-mentora*. Ten status według nich jest doskonałym środowiskiem podkreślenia wartości duchowych i etycznych oraz przekazania historii rodziny i narodu, a ponadto zbliża do siebie dziadków i wnuków. Zadaniem *quasi-mentora* jest wkład w dojrzewanie wnuka – jest ono najlepiej realizowane, jeśli rozumie się i przyjmuje indywidualność wnuka i prowadzi się z nim osobisty dialog, chce mu się ofiarować to, co najważniejsze i konieczne, by wesprzeć we wzrastaniu⁵⁹. W postawie dziadków, którzy uczestniczą w procesie wychowawczym, dobrze jest, kiedy przyjmą oni rolę przyjaciół i towarzyszy, wskazuje C. Vetro. Dziadkowie mają bowiem ku temu wiele powodów i okazji. Jako osoby dojrzałe, doświadczone życiem, ubogacone swoją historią mogą ofiarować wnukom przyjaźń, towarzystwo w zabawie, wspólne spędzanie czasu. W tej relacji i spotkaniu wnoszą życiową mądrość, równowagę, znaczące doświadczenie życiowe i przede wszystkim uczą innego podejścia do czasu, który mija, ucieka, i całkowicie innego korzystania z przestrzeni. Dziadkowie, będąc już poza czasem życia produktywnego, czasem pracy zarobkowej, nie doświadczają już pośpiechu w realizacji swoich zadań, mają czas dla tych, których kochają – dzieci i wnuków, przyjaciół – i mają czas dla siebie samych. Można powiedzieć, że powolne kroki dziadków w jakiejś mierze odpowiadają małym krocikom małych wnuków. Jest czas, by wspólnie rozglądać się i poznawać wraz z wnukami rzeczywistość życia i świata, który jest wokół⁶⁰. Co ważne: „Kiedy rodzice otrzymują wsparcie bezpośrednio od dziadków, pośrednio takie wsparcie otrzymują wnuki”⁶¹. Jeśli dla rodziców prośba o pomoc dziadków

⁵⁷ Por. C. Vetro, *Educare in famiglia*, s. 36.

⁵⁸ Por. R. i E. Gerbchart, *Dziadkowie w formacji dzieci*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 4, s. 205.

⁵⁹ Por. tamże, s. 208.

⁶⁰ Por. C. Vetro, *Educare in famiglia*, s. 93.

⁶¹ R. i E. Gerbchart, *Dziadkowie w formacji dzieci*, s. 207.

jest koniecznością, to dla dziadków bycie poproszonym o pomoc w opiece i współuczestnictwie w wychowaniu wnuków jest rodzajem przyjemnego trudu⁶².

Należy podkreślić szczególną rolę dziadków w procesie wychowania w rodzinie. Jest ona związana z historyczną pamięcią rodziny, społeczeństwa, narodu. Znajomość i zdolność do zajmowania stanowiska wobec wydarzeń minionych to jedyny sposób, aby zbudować sensowną przyszłość. Nie można wychowywać bez pamięci: „Przypomnijcie sobie dawniejsze dni” (Hbr 10,32). Opowiadania osób starszych czynią wiele dobrego dla dzieci i młodzieży, ponieważ łączą nowe pokolenie z historią przeżyty czy to przez rodzinę, dany region, czy też ojczyznę. Rodzina, która nie szanuje i nie dba o swoich dziadków, swoją żywą pamięć, jest rodziną rozbitą. Natomiast ta rodzina, która pamięta – jest rodziną, która ma przyszłość⁶³.

* * *

W *Liście do rodzin* Jan Paweł II pisał, iż Ewangelia miłości jest niewyczerpalnym źródłem wszystkiego, czym karmi się ludzka rodzina jako „komunia osób”. W miłości znajduje oparcie i ostateczny sens cały proces wychowawczy jako dojrzały owoc miłości rodzicielskiej. Poprzez wszystkie trudy, cierpienia i porażki, jakie idą w parze z wychowaniem człowieka, miłość wciąż zdaje wielki egzamin. Aby zdać ten egzamin, trzeba źródła duchowej mocy. To źródło znajduje się nieodmiennie w Bogu, który „do końca nas umiłował” (J 13,1). Wychowanie w pełni należy do cywilizacji miłości: od niej zależy i w wielkiej mierze przyczynia się do jej zbudowania. Nieustanna i pełna miłości modlitwa Kościoła jest modlitwą o wychowanie człowieka, modlitwą o to, ażeby rodziny podejmowały odważnie i z ufnością swoje zadania wychowawcze pomimo trudności, które niekiedy wydają się nie do pokonania. Kościół modli się, ażeby zwyciężyły siły cywilizacji miłości, które płyną z Boskiego źródła, którym niezmiennie służy on dla dobra całej rodziny ludzkiej⁶⁴. Przymierze miłości i wierności, którym żyje Święta Rodzina z Nazaretu, rzuca światło na zasadę, nadającą kształt każdej rodzinie i pozwala jej lepiej radzić sobie ze zmiennymi kolejami życia i historii. Na tym fundamencie każda rodzina, także w swojej słabości, może stać się światłem w mroku świata: „Tutaj rozumiemy sposób życia w rodzinie. Niech Nazaret przypomni nam, czym jest rodzina, czym jest komunია miłości, jej surowe i proste piękno, jej święty i nienaruszalny charakter. Niech nam pozwoli zobaczyć, jak słodkie i niezastąpione jest wychowanie w rodzinie, niech nauczy nas, że w sferze społecznej ma ono pierwszorzędne i niezrównane znaczenie” (Paweł VI, *Przemówienie w Nazarecie*, 5 stycznia 1964)⁶⁵. A kiedy w pewnym momencie swego życia człowiek zacznie dostrzegać, że dobrem było dla niego wzrastanie

⁶² C. Vetro, *Educare in famiglia*, s. 91.

⁶³ AL 193.

⁶⁴ LdR 16.

⁶⁵ Cyt. za: AL 66.

w danej rodzinie, a także znoszenie wymagań stawianych przez rodziców w procesie wychowania, z wdzięcznością spojrzysz na cały ten czas⁶⁶, na dar miłości, którym został obdarowany przez rodziców, na dar człowieczeństwa, którym został obdarowany przez Boga i przez rodziców.

Bibliografia

- Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (2016).
- Gerbchart R. i. E., *Dziadkowie w formacji dzieci*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 4. *Dzieci: rodzina i społeczeństwo w Nowym Tysiącleciu*, red. M. Brzeziński, Lublin 2014, s. 205.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* (1981).
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptoris custos* (1989).
- Jan Paweł II, *Homilia podczas beatyfikacji ks. Stefana Wincentego Frelichowskiego i nabożeństwa czerwcowego, Toruń 7 czerwca 1999*, w: *Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II do Polaków*, red. Z. Wietrzak, Kraków 2006, s. 340-341.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Łowiczu, 14 czerwca 1999*, w: *Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II do Polaków*, red. Z. Wietrzak, Kraków 2006, s. 328-329.
- Jan Paweł II, *List do rodzin* (1994).
- Jan Paweł II, *Przemówienie do dzieci pierwszokomunijnych, Zakopane 7 czerwca 1997*, w: *Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II do Polaków*, red. Z. Wietrzak, Kraków 2006, s. 450-451.
- Karta Praw Rodziny* (1983).
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II do Polaków*, red. Z. Wietrzak, Kraków 2006.
- Lubich C., *Ewangelizacja dzieci*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 4: *Dzieci: rodzina i społeczeństwo w Nowym Tysiącleciu*, red. M. Brzeziński, tłum. P. Kosowski i in., Lublin 2014, s. 107-114.
- Macario L., *Genitori: i rischi dell'educazione*, Torino 1997.
- Matlary J.H., *Macierzyństwo, dzieci, i służba społeczeństwu*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 4: *Dzieci: rodzina i społeczeństwo w Nowym Tysiącleciu*, red. M. Brzeziński, tłum. P. Kosowski i in., Lublin 2014, s. 35-42.
- Meyer J.M. i A., *La donna, sposa e madre, e la sua missione educatrice*, w: *Donna, sposa e madre nella famiglia e nella società alle soglie del terzo millennio*, a cura di Pontificio Consiglio per la Famiglia, Leumann (Torino) 1995, s. 60-68.
- Pulikowski J., *Warto być ojcem. Najważniejsza kariera mężczyzny*, Poznań 2002.
- Risé C., *Ojciec. Niezgoda na nieobecność*, tłum. D. Chodyniecki, Kielce 2005.
- Scola A., *Genealogia osoby dziecka*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. IV: *Dzieci: rodzina i społeczeństwo w Nowym Tysiącleciu*, red. M. Brzeziński, tłum. P. Kosowski i in., Lublin 2014, s. 85-93.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (1965).

⁶⁶ AL 268.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

Trujillo A.L., *Dzieci wiosną rodziny i społeczeństwa*, w: *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 4: *Dzieci: rodzina i społeczeństwo w Nowym Tysiącleciu*, red. M. Brzeziński, tłum. P. Kosowski i in., Lublin 2014, s. 17-34.

Vetro C., *Educare in famiglia*, Mazara del Vallo 2000.

Wychowawcza rola rodziny

Streszczenie

Dom rodzinny jest niezastąpionym środowiskiem, w którym dziecko doświadcza, że jest kochane. Rodzina jest także podstawowym środowiskiem wychowawczym. Tu rozpoczyna się misja wychowawcza młodego człowieka. Ważnym elementem wychowania jest spotkanie rodziny z Bogiem, z którego zarówno macierzyństwo, jak i ojcostwo czerpie miłość. Każde dziecko ma prawo, by otrzymać miłość matki i ojca. Obydwoje rodzice przyczyniają się do wychowywania dziecka, każde na swój niepowtarzalny sposób. Powinni to czynić w taki sposób, aby dzieci mogły w przyszłości z radością podjąć życiowe zadania.

W wypełnianiu funkcji wychowawczej współczesna rodzina doświadcza dziś wielu trudności, przede wszystkim przez hedonistyczny styl życia, który zagraża środowisku rodzinnemu. W procesie wychowawczym rodziców wspomagają dziadkowie, którzy dzieląc się własnym doświadczeniem, stają się świadkami piękna życia dla swoich wnuków.

Educational role of the family

Summary

A family home is an irreplaceable environment in which a child experiences that he or she is loved. Family is also the primary educational environment. This is where the mission of the young man begins. An important part of education is a family meeting with God, from whom both motherhood and fatherhood draw love. Every child has the right to receive the love of mother and father. Both parents contribute to raising a child, each in his unique way. They should do this in such a way that children in the future can happily undertake life tasks.

In fulfilling the educational role, today's family is experiencing many difficulties, first of all hedonistic lifestyle, which threatens the family environment. In the parenting process parents support their grandparents, who share their own experiences and become witnesses to their grandchildren.

Słowa klucze: wychowanie, rodzina, ojciec, matka, dziadkowie

Keywords: Education, family, father, mother, grandparents

Alfonso V. Amarante CSsR
Accademia Alfonsiana, Roma

LA FORMAZIONE SACERDOTALE SECONDO ALFONSO M. DE LIGUORI¹

In occasione del 160° anniversario della morte del santo Curato d'Ars, papa Francesco ha scritto una lettera – nel mese di agosto 2019 – indirizzata a tutti i sacerdoti che hanno avuto la forza di “lasciate tutto” per impegnarsi nella vita quotidiana a servizio delle comunità. In questa lettera il Pontefice, rifacendosi a quattro pericope bibliche, ha individuato altrettante immagini che corrispondono a quattro dimensioni della vita sacerdotale: dolore, gratitudine, coraggio e lode².

In questo contributo non commenteremo la lettera del Papa ma stimolati dalle parole del Pontefice presenteremo alcuni tratti che dovrebbero caratterizzare la formazione continua della vita sacerdotale così come si evince dal magistero di Alfonso de Liguori (1696-1787), definito da papa Benedetto XVI «insigne teologo moralista e maestro di vita spirituale per tutti»³.

Tutti i Pontefici del Novecento hanno riproposto gli insegnamenti di Alfonso de Liguori. Il magistero di alcuni Pontefici ha sottolineato il suo profondo contributo al rinnovamento della teologia morale, altri la sua dimensione di pastore capace di rinnovare non solo la morale ma anche la pastorale, così come ha scritto Papa Giovanni Paolo II nella *Spiritus Domini* nel 1987, altri ancora la sua capacità di insegnare a pregare ad intere generazioni di fedeli.

La proposta alfonsiana nasce dall'esperienza pastorale dove i dati teologici e spirituali acquisiti in sede di formazione sono messi a contatto con la pratica pastorale. Proprio la sua capacità di ascolto, di incontro e di formatore delle coscienze gli ha permesso di fare una proposta formativa ai sacerdoti che può dire ancora una parola significativa nel nostro contesto.

In queste poche pagine cercheremo di ripercorrere in chiave storico-teologica l'insegnamento alfonsiano sul concetto di dignità e servizio sacerdotale come egli lo ha proposto nel suo tempo, in quanto siamo convinti che queste due dimensioni costitutive del sacerdote vanno a forgiare l'identità del presbitero.

¹ Alcuni parti del presente contributo riprendono ed amplificano una riflessione precedente dello stesso autore. Cf. A.V. Amarante «Dignità e servizio. La formazione morale del sacerdote secondo Alfonso de Liguori» in *Studia Moralia* 50/1 (2012), 89-114.

² Francesco, *Lettera del Santo Padre Francesco ai sacerdoti in occasione del 160° anniversario della morte del Santo curato d'Ars* in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco_20190804_lettera-presbiteri.html (consultato il 28.08.2019).

³ Benedetto XVI, *Udienza Generale Piazza San Pietro. Mercoledì, 30 marzo 2011 Piazza san Pietro*, in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110330.html (consultato il 29.08.2019).

La formazione sacerdotale secondo i padri tridentini

Una pietra miliare per la formazione sacerdotale viene posta durante i lavori del Concilio di Trento (1545-1563). Durante i travagliati e lunghi anni di lavoro di questo Concilio, che ha segnato profondamente il volto della Chiesa nell'età moderna e contemporanea, sono poste le basi dottrinali, spirituali e disciplinari per la formazione integrale del clero nella "*cura animarum*". L'esigenza di formare pastori in grado di prendersi "*cura delle anime*" fece nascere la struttura formativa del seminario, dove i "semi" vocazionali dei giovani, potessero essere curati e formati per il servizio pastorale. I padri conciliari resero obbligatoria la cattedra di Sacra Scrittura presso ogni chiesa cattedrale dove erano presenti i seminaristi e in ogni convento e si diede ampio spazio ai "casi di coscienza" per preparare i futuri presbiteri all'ascolto delle confessioni.

I padri conciliari ben presto si resero conto che mancava una riflessione teologica adeguata che facesse da substrato alla formazione sacerdotale per una vera proposta di vita. Dalla lettura dei canoni conciliari si comprende come il discorso relativo al presbitero è solamente riferito alla dimensione sacramentale. La dimensione formativa ed ecclesiale non è molto sviluppata.

Questo ci fa comprendere il perché della figura del sacerdote, così come delineata dal concilio di Trento, è essenzialmente legata all'ufficio sacrificale e resta staccata dall'ambito ministeriale della chiesa stessa. I padri trattarono la dimensione sacerdotale, in prospettiva formativa, nelle sessioni XXII e XXIII, che riguardarono il sacrificio eucaristico e l'ordinazione sacerdotale. Tutto l'impianto teologico è di tipo sacramentale.

Il contesto ecclesiale di riforma della Chiesa, la disputa serrata con i Protestanti, portano i Padri conciliari ad individuare nei seminari il luogo per formare ed elaborare una teologia sacerdotale di ampio respiro. Il Concilio stabiliva che i seminari dovevano accogliere i ragazzi, nati da legittimo matrimonio, aventi minimo dodici anni di età e che al loro ingresso sapessero leggere e scrivere. Poi il vescovo «dividerà questi fanciulli in tante classi quante a lui sembrerà opportuno, secondo il loro numero, la loro età, il progresso nella disciplina ecclesiastica. E quando gli sembrerà opportuno, ne destinerà una parte al servizio delle chiese, una parte ne lascerà nel collegio perché siano istruiti, sostituendo altri al posto di quelli che sono stati formati». Questi fanciulli – precisavano i Padri Conciliari – dovevano prendere subito la tonsura e istruiti nella «grammatica, il canto, il computo ecclesiastico e le altre conoscenze utili; attenderanno con ogni attenzione allo studio della sacra scrittura, dei libri ecclesiastici, delle omelie dei santi, al modo di amministrare i sacramenti, – specie per ascoltare le confessioni, – e impareranno le regole dei riti e delle cerimonie»⁴.

⁴ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo – G.L. Dossetti [et. al.], Istituto per le Scienze religiose di Bologna, Edizione bilingue, Bologna 1991, Sessione XXIII (15 luglio 1563), *Decreto di riforma*, can. XVIII, 750, 752.

I candidati dovevano essere formati alla pietà religiosa e ogni «giorno assistano al sacrificio della messa; che almeno ogni mese si confessino, e secondo il giudizio del confessore, ricevano il corpo del nostro signore Gesù Cristo e che nei giorni festivi servano in cattedrale e nelle altre chiese del luogo»⁵.

Leggendo attentamente il decreto si comprende che la nascita dei seminari è un mezzo per facilitare la vocazione al sacerdozio dei giovani poveri ma meritevoli. Infatti il Concilio non dice che tutti i futuri preti devono passare per il seminario. Infatti dai dati statistici sappiamo che buona parte dei sacerdoti dei secoli XVI-XVIII, soprattutto quelli appartenenti alle classi agiate, non furono formati nei seminari ma studiavano con precettori in casa e poi sostenevano gli esami in seminario.

Nei secoli successivi alla formazione del clero si dedicarono personalità di notevole spessore come Pietro di Bérulle (1575-1629) con l'opera degli Oratori, san Giovanni Eudes (1601-1680) con la fondazione di seminari, san Vincenzo de Paoli (1581-1660) con i preti della Missione, o ancora la Congregazione di san Sulpizio fondata da Jean Jacques Olier (1608-1657). E proprio sotto la spinta dei seminari si iniziarono a delineare almeno due tipi di correnti di vita sacerdotale. La prima di indole missionaria che si raggruppa intorno ai nascenti Istituti religiosi, i quali mirano a rinnovare la vita sacerdotale e religiosa. La seconda corrente a carattere più spirituale e devozionale in quanto segue la vita monastica come modello di perfezione.

Le testimonianze dell'epoca sottolineano però che non si sviluppa una vera teologia sacerdotale ma si incrementa invece una pietà che ha nella celebrazione eucaristica la sua pietra angolare e guarda, soprattutto tra il XVIII e il XIX secolo, al Sacro Cuore e a Maria come punti centrali della devozione sacerdotale. La maggior parte dei sacerdoti conoscevano meglio il catechismo che la stessa Sacra Scrittura. Nel 1644 san Vincenzo de Paoli dirà che i seminari non hanno prodotto ciò che si sperava a causa dell'età troppo giovane degli allievi e di una spiritualità sacerdotale non ancora ben formata nell'età moderna⁶.

La riflessione alfonsiana si inserisce in questo contesto di una chiesa in evoluzione che cerca punti fermi da offrire per la formazione spirituale e morale dei sacerdoti.

I punti cardine della formazione sacerdotale per sant'Alfonso

Alfonso de Liguori inizia la sua formazione al sacerdozio all'età di 23 anni avendo alle spalle studi giuridici e canonici. Vive e frequenta il mondo della cultura.

⁵ *Ibid.*

⁶ Marc Venard – Viviane Barrie-Curien [et al.], *Storia del Cristianesimo. Religione, politica, cultura. Il tempo delle confessioni*, edizione italiana a cura di Luigi Mezzadri, Ed. Borla/Città Nuova, Roma 2001, vol. 8, 842.

L'attività di missionario, e in seguito il ministero vescovile, gli fa toccare con mano la precaria preparazione culturale, teologica e spirituale del clero. Questa sua esperienza lo porterà come fondatore di un Istituto religioso, come teologo e vescovo, ad insistere nelle sue opere sulla formazione culturale, teologica e morale dei futuri sacerdoti⁷. A ben leggere le sue opere dedicate alla formazione sacerdotale due aspetti emergono per lo spessore della riflessione teologica che gli dedica: il primo aspetto è la dignità sacerdotale; il secondo aspetto è il servizio come vocazione a cui ogni sacerdote è chiamato.

Nel libro *Selva di materie predicabili ed istruttive*⁸ – dove tratta principalmente i contenuti della predicazione e il modo di affrontare la formazione cristiana del popolo di Dio – antepone alle indicazioni pastorali, la riflessione sulla dimensione costitutiva del sacerdote cioè la grandezza e la dignità che viene conferita con l'ordinazione⁹.

Il testo alfonsiano, destinato principalmente ai seminaristi redentoristi delle origini, è diviso in tre parti:

Parte Prima: *Delle materie predicabili*

Parte Seconda: *Delle istruzioni*¹⁰

Parte Terza: *Degli esercizi di missione*¹¹. Questa terza parte può essere considerata un vero e proprio manuale sul modo di gestire le missioni.

⁷ Sono varie le opere alfonsiane che si preoccupano della formazione culturale, teologica e spirituale dei futuri sacerdoti. Di seguito si segnalano in ordine cronologico solo quelle che hanno strettissima attinenza con il tema in oggetto: *Avvisi spettanti alla vocazione religiosa* in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1887, vol. IV, 396-444. *Il sacerdote provveduto per l'assistenza ai moribondi, o sia la Pratica d'aiutare a ben morire* in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1887, vol. IX, 843-857. *Lettera ad un giovane studioso, che sta deliberando sovra l'elezione dello stato* in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1887, vol. III, 609-617. *Lettera al Conclave* in *Lettere di S. Alfonso Maria De Liguori*, a cura di [F. Kuntz – F. Pitocchi], Società S. Giovanni, Desclée, Lefebvre e Cia, Editori Pontifici, Roma 1887-1890, vol. II, 306-310. *Avvertimenti a' Sacerdoti che assistono a' Condannati* in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1887, vol. IX, 872-874.

⁸ Cfr. A. de Liguori, *Selva di materie predicabili ed istruttive per dare gli esercizi a' preti ed anche per uso di lezione privata a proprio profitto con una piena Istruzione pratica in fine degli esercizi di Missione*, in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1847, vol. III, 5-297. (Da ora in poi: *Selva*).

⁹ G. Cacciatore, «Le fonti e i modi di documentazione», in *Opere Ascetiche. Introduzione generale alle opere ascetiche di S. Alfonso M. de Liguori*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1960, 224.

¹⁰ Nella seconda parte della *Selva* sono elencate le undici istruzioni: I. Circa la celebrazione della messa; II. Circa il buon esempio che dee dare il sacerdote; III. Circa la castità del sacerdote; IV. Circa la predicazione e circa l'amministrazione del sacramento della penitenza: §. 1. Del predicare; §. 2. Del prender le confessioni. V. Circa l'orazione mentale; VI. Circa l'umiltà; VII. Circa la mansuetudine; VIII. Circa la mortificazione, specialmente interna; IX. Circa la mortificazione esterna; X. Circa l'amor verso Dio; XI. Circa la divozione verso Maria ss.

¹¹ I dodici capitoli trattano dei diversi esercizi di missione, poi presentano una serie di avvertimenti generali per i superiori ed i padri che svolgono l'attività missionaria, per concludere con un'appendice.

Nella prima parte della *Selva* sono affrontate le tematiche riguardanti la dignità e la vita del sacerdote nell'ordine seguente: I. Della dignità del sacerdote; II. Del fine del sacerdote; III. Della santità che deve avere un sacerdote; IV. Gravezza e castigo del peccato del sacerdote; V. Del danno che apporta al sacerdote la tiepidezza; VI. Del peccato d'incontinenza; VII. Della messa sacrilega; VIII. Del peccato di scandalo; IX. Dello zelo del sacerdote: § 1. Dell'obbligo che ha ogni sacerdote di attendere alla salute delle anime; § 2. Del gusto che dà a Dio un sacerdote che attende alla salute delle anime; § 3. Quando assicura la sua eterna salute un sacerdote che attende alla salute delle anime; e quando poi sarà premiato in paradiso; § 4. Del fine, de' mezzi e delle opere del sacerdote che ha zelo. X. Della vocazione al sacerdozio.

In appendice al testo originale il Santo inserisce anche 3 piccoli Regolamenti che mirano alla perfezione sacerdotale¹².

Dalla sola lettura dei titoli del primo capitolo della *Selva* si comprende come il de Liguori vuole sottolineare due aspetti del sacerdozio: la dignità ontologica del sacerdote, perché il presbitero rispetto agli angeli tocca il corpo di Cristo, e il fine della vocazione sacerdotale che consiste nel servizio di guidare le anime alla salvezza. Solo in questa dinamica lo stesso sacerdote si realizza e si salva.

Alfonso è persuaso che la formazione iniziale deve essere accompagnata dalla formazione continua a livello sacerdotale. A tale tema dedica due piccole opere: *Regolamento per i seminari* e *Regolamento per lo Seminario di S. Agata de' Goti*¹³. Ai fini del nostro studio ci soffermeremo in modo trasversale sulle due dimensioni che toccano la presente riflessione.

Della dignità del sacerdote

L'ordinazione sacerdotale, attraverso l'imposizione delle mani sui candidati al sacerdozio (atto dell'ordinazione) da parte del vescovo, testimonia il legame della chiesa con Cristo Gesù. Attraverso l'ordinazione è lo stesso Signore che dona la grazia la quale rende idonei a svolgere l'ufficio sacerdotale. L'atto di ordinazione è invocazione dello Spirito Santo, segno sacramentale, riconoscimento di carismi e mandato allo stesso tempo.

Alfonso de Liguori trovandosi davanti ad una pleura di sacerdoti molto spesso capaci solo di recitare la messa e impartire sacramenti cerca, attraverso l'uso di

¹² I tre regolamenti sono: 1. Regolamento di vita per un sacerdote secolare, 2. Regolamento per un sacerdote che attende alla perfezione, 3. Massime di spirito per un sacerdote. Cfr. *Selva*, 856-864.

¹³ Cfr. *Regolamento per i Seminarj*, in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1847, vol. III, 878-886. *Regole per lo Seminario di S. Agata de' Goti*, in *Spicilegium Historicum CSSR*, 27 (1979) 52-63.

un linguaggio semplice, di illustrare la dimensione dogmatica, spirituale e morale che il sacerdote è chiamato a vivere. Questo chiarifica perché nella prima parte della “Selva di materie predicabili”, elenca e giustifica il perché della grandezza e della dignità sacerdotale. Egli da subito ricorda che “l’ufficio” sacerdotale benché si eserciti in terra è da considerarsi come cosa “celeste” in quanto la dignità sacerdotale è la più grande fra tutte le dignità create ed è infinita. La misura della dignità del sacerdote è data «dai grandi uffizi ch’essi hanno. I sacerdoti sono gli eletti da Dio a trattare in terra tutti i suoi negozi ed interessi divini». In quanto il «sacerdote è il ministro destinato da Dio come pubblico ambasciatore di tutta la chiesa per onorarlo e per impetrarne le grazie a tutti i fedeli. Tutta la chiesa non può dare a Dio tanto onore, né può impetrarne di grazie, quanto un sol sacerdote celebrando una messa [...] Che sono tutti gli uomini innanzi a Dio, se non un poco di polvere? *Quasi stilla situlae, pulvis exiguus*. Anzi un niente: *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo*. Sicché il sacerdote con celebrar una messa dà un onore a Dio infinitamente maggiore sacrificandogli Gesù Cristo, che se tutti gli uomini gli sacrificassero morendo le loro vite»¹⁴. Solo il sacerdote può trasformare il pane e il vino in vero corpo e vero sangue di Nostro Signore Gesù Cristo¹⁵.

La dignità sacerdotale è data anche dalla potestà che essa ha su Cristo stesso, sia sopra il corpo reale sia sopra il corpo mistico di Gesù Cristo. Ma ciò che fa meraviglia, scrive il de Liguori «è l’intendere che a poche parole del sacerdote (*hoc est corpus meum*) Dio stesso ubbidiente viene sull’altare, o dovunque il sacerdote lo chiama a venire, e quante volte lo chiama, e si mette nelle mani di lui, ancorché il sacerdote fosse suo nemico. Venuto ch’egli è resta tutto alla disposizione del sacerdote: il sacerdote lo muove da un luogo a un altro, dove vuole: a lui sta, se vuol chiuderlo nella custodia o esporlo sull’altare o portarlo fuori di chiesa; a lui sta, se vuole cibarsene o darlo in cibo ad altri»¹⁶.

Il sacerdote, scrive il Santo Dottore, ha un’ulteriore facoltà: quella di legare e sciogliere, cioè di liberare il peccatore dall’inferno e renderlo degno, attraverso il perdono dato in nome di Dio, del paradiso, «E Dio stesso resta obbligato di stare al giudizio del sacerdote: di perdonare o non perdonare, quando il sacerdote assolve il penitente, purché ne sia capace, o non l’assolve»¹⁷.

¹⁴ *Selva*, 7.

¹⁵ Il Concilio Vaticano II nella *Lumen Gentium* afferma che «Cristo, santificato e mandato nel mondo dal Padre (cfr. Gv 10,36), per mezzo degli apostoli ha reso partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi a loro volta i vescovi hanno legittimamente affidato a vari membri della Chiesa, in vario grado, l’ufficio del loro ministero. Così il ministero ecclesiastico di istituzione divina viene esercitato in diversi ordini, da quelli che già anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi. I presbiteri [...] sono consacrati per predicare il Vangelo, essere i pastori fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del Nuovo Testamento» (n. 28).

¹⁶ *Selva*, 8.

¹⁷ *Ibid.*

Seguendo il dottore angelico¹⁸, Alfonso de Liguori sostiene che la dignità sacerdotale è superiore a quella degli angeli in quanto le creature del cielo non hanno la facoltà di poter assolvere i peccatori: «Gli angeli custodi assistono le anime loro commesse, e procurano, se elle stanno in peccato, che ricorrano a' sacerdoti, aspettando che quelli le assolvano»¹⁹.

Nel pensiero alfonciano, la dignità sacerdotale proviene sì dalla consacrazione ma anche dalla testimonianza cristiana di colui che è ordinato presbitero, fortificato dallo Spirito e sostenuto dalla preghiera della comunità, vive la pienezza della vita dossologica. La dignità sacerdotale è sostenuta dallo Spirito Santo in quanto il sacerdote è chiamato a trattare in terra le cose divine. Il presbitero è paragonabile, in parte, ad un reggente ma ha poteri tali da obbligarlo anche il suo Signore ad ascoltarlo (legare e sciogliere). Anzi il santo dottore dichiara che la stessa potestà sacerdotale oltrepassa quella di Maria in quanto la madre del redentore può pregare per un'anima ma non può assolverla da nessuna colpa.

Servire i fratelli pienezza della vocazione sacerdotale

Per il Santo napoletano il sacerdote vive in pienezza la sua vocazione quando nel suo apostolato, sia di vita attiva che contemplativa, offre tutto se stesso per la salvezza delle anime. La salvezza personale del sacerdote passa attraverso lo zelo per le anime. Uno dei mezzi preminenti che il presbitero ha per aiutare le anime nel loro cammino di conversione e salvezza è il sacramento della riconciliazione. Egli considera l'ufficio di confessore come il più delicato e più importante perché Dio, attraverso la mediazione del presbitero, cerca di toccare il cuore degli uomini che si sono allontanati da Lui. Alfonso, patrono dei confessori e dei moralisti, scrive che «Grandissima è dunque la dignità e l'ufficio de' sacerdoti; ma è grande ancora l'obbligo ch'essi hanno di attendere alla salute delle anime [...]. Il sacerdote dunque è costituito da Dio sì per onorarlo co' sacrifici, sì anche per salvare le anime,

¹⁸ San Tommaso nell'elaborare la sua riflessione teologica sul sacerdozio afferma nella terza *pars* della sua *Summa* che: «Agli angeli compete il potere gerarchico, in quanto anch'essi sono intermediari tra Dio e l'uomo, come spiega Dionigi [*de cael. hier.* 9, 2], cosicché il sacerdote stesso quale intermediario tra Dio e il popolo riceve l'appellativo di angelo, secondo l'espressione di Malachia [2, 7]: "Egli è l'angelo del Signore degli eserciti". Ma Cristo era superiore agli angeli, non solo secondo la divinità, ma anche secondo l'umanità, poiché aveva la pienezza della grazia e della gloria. Per cui egli possedeva in modo più eccellente degli angeli il potere gerarchico o sacerdotale, e gli angeli stessi erano a servizio del suo sacerdozio, secondo le parole evangeliche [*Mt* 4, 11]: "Angeli gli si accostarono e lo servivano". Quanto però alla passibilità "egli fu per breve tempo inferiore agli angeli", come dice l'Apostolo [*Eb* 2,9]. E in ciò era simile agli uomini viatori costituiti nel sacerdozio» cfr. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1997, vol. V, q. 22, a. 1 ad 1.

¹⁹ *Selva*, 10.

con istruire gl'ignoranti e convertire i peccatori»²⁰. Anzi lo stesso significato del nome sacerdote e di presbitero, ricorda Alfonso, significa “somministratore di aiuto alle anime”.

Il de Liguori desidera che i sacerdoti siano infuocati d'amore per le anime da condurre a Dio. Egli non ama i sacerdoti tiepidi e riottosi verso il popolo di Dio. Incoraggia i sacerdoti che non vivono la pastorale diretta ad avere cura delle anime. Per costoro scrive «Né giova il dire: Io son semplice sacerdote, non ho cura d'anime; basta che attenda solamente a me stesso. No: ogni sacerdote è tenuto ad attendere nel modo che può alla salute delle anime, secondo la loro necessità»²¹. Proprio perché questi presbiteri non hanno responsabilità diretta nella pastorale li invita a perfezionare la loro preparazione morale per accogliere le confessioni «E pertanto in quel paese dove le anime patiscono grave necessità spirituale per la penuria di confessori [...] anche il sacerdote semplice ha obbligo di confessare: e se non si trova abile è obbligato di abilitarsi a tale officio»²². L'invito alfonsiano poggia sulla dottrina conciliare di Trento che indica ai sacerdoti l'obbligo di studiare per rendersi idonei nell'ascoltare le confessioni, in quanto l'ufficio principale del sacerdote è «l'assolvere i peccati, uno de' principali suoi obblighi è di abilitarsi a quello, almeno quando v'è la necessità [...]. Ogni sacerdote, dice il Grisostomo, è come fosse il padre di tutto il mondo; e perciò dee aver cura di tutte le anime che può aiutare a salvarsi colle sue fatiche [...]. Di più i sacerdoti sono i medici destinati da Dio a curare tutte le anime inferme»²³.

Dalla lettura del testo alfonsiano si comprende che il compito del sacerdote è quello di essere al servizio dei fedeli in una triplice dimensione: nello spezzare e sminuzzare la Parola di Dio, nel formare le coscienze alle verità di fede e nel riconciliare i peccatori.

La vocazione sacerdotale richiede fedeltà ed impegno nella preghiera per continuare la propria formazione umana e spirituale. In ogni cammino ci sono momenti di scoraggiamento che possono portare ad allontanarsi dall'amore di Dio. A tal proposito Alfonso avverte che come i contadini patiscono «stentano, sudano in seminare i campi, in coltivarli, ed in mietere le biade; ma tutte queste loro fatiche vengon poi soprabbondantemente ricompensate dal gaudio della raccolta [...]. È vero che in quest'ufficio di portare anime a Dio si patiscono molti affanni e fatiche; ma a' sacerdoti operaj tutto sarà ricompensato con immensa soprabbondanza col gaudio che avranno di presentare a Gesù Cristo nella valle di Giosafatte tutte le anime salvate per loro mezzo. Né dee avvilirsi ed arrestarsi da un tal grande officio quel sacerdote che si affatica per ridurre taluni a Dio, e forse poi non gli riesce di convertirli»²⁴.

²⁰ *Selva*, 65.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, 65-66.

²³ *Ibid.*, 66.

²⁴ *Ibid.*, 74.

Il presbitero vive la fedeltà alla sua vocazione quando si immerge in Dio per servire il prossimo. Proprio la disponibilità all'accoglienza, alla formazione e alla riconciliazione – tre tratti sacerdotali – gli permettono di vivere serenamente la propria vocazione perché si sente realizzato in Dio attraverso la cura delle anime.

La preghiera, la formazione culturale, la vita spirituale assidua permettono al sacerdote di testimoniare la sua piena adesione a Dio.

Guardando in avanti

Le indicazioni alfonsiane sulla formazione sacerdotale sono tutt'ora valide. Esse però vanno attualizzate nel nostro tempo attraverso gli strumenti che la riflessione teologica e il magistero ci propongono. In modo particolare due documenti magisteriali devono attrarre la nostra attenzione. Il primo documento è il «Il Dono della vocazione presbiterale. *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*» del 2016 e il secondo è l'esortazione apostolica *Evangelium gaudium*.

Nel primo documento al centro c'è l'idea della formazione continua del sacerdote. Il testo parla di "Integrazione delle dimensioni formative" elencando quattro dimensioni: quella umana, quella spirituale, quella intellettuale ed infine quella pastorale. A ben leggere questo documento tre parole chiavi emergono con forza da tutto il cammino indicato: la prima parola è l'umanità del sacerdote perché abbiamo bisogno di sacerdoti dal tratto amabile. Uomini autentici e maturi, capaci di libertà interiore ed affettivamente stabili per vivere la dignità sacerdotale senza ipocrisie. La seconda parola è la spiritualità sacerdotale che non si riduce alla semplice preghiera o all'organizzazione della parrocchia ma a quella dimensione interiore che permette al presbitero di costruire un rapporto profondo con il Signore della vita. Infine la terza parola è discernimento. Il suo dinamismo cristico aiuta a formare sacerdoti a saper vagliare le situazioni concrete della vita per poter agire nell'orizzonte del bene.

Nell'esortazione apostolica *Evangelium gaudium* papa Francesco chiede ai sacerdoti di vivere uno stile missionario ed indica alcuni verbi che costituiscono un vero e proprio programma di vita sacerdotale atto a far comprendere la dignità sacerdotale e riflettere sul senso del servizio. Papa Francesco indica sei verbi di azione: uscire, prendere l'iniziativa, coinvolgersi, accompagnare, fruttificare e festeggiare. È inutile sottolineare che si può accompagnare il popolo di Dio solo se si vive con gli occhi e il cuore rivolti verso Dio e con i piedi ben saldi a terra.

Questo assunto ci fa comprendere che l'annuncio del kerigma è efficace se abbiamo sacerdoti ben formati. La dinamica della formazione continua, l'apertura alla grazia, permette di agire sempre in e con Dio al servizio degli uomini. Di conseguenza formazione sacerdotale umana, spirituale e teologica non si può ridurre alla semplice partecipazione a qualche sporadico ritiro o alla partecipazione

alla mezza giornata di formazione proposta nelle diocesi o negli ordini religiosi. Altrimenti Dio, che è l'artigiano della nostra formazione, potrà operare ben poco.

Alla luce di questi dati magisteriali e attraverso l'insegnamento alfonsiano si evince come nel cammino formativo sacerdotale, iniziale e continuo, si è chiamati a comprendere che la dignità non è data da un titolo bensì dal ministero di diaconia vissuto in funzione di Dio e degli altri. In questo modo Alfonso lega in maniera strettissima la categoria di dignità, la quale proviene dalla rettitudine di ciò che si fa, e la dimensione del servizio come vera e propria estensione costitutiva di ciò che si è.

Conclusione

La dignità umana, come quella sacerdotale, si fonda nel vissuto della Parola e in profonda relazione con di Dio. Solo nell'incontro di due libere volontà, che si fanno reciproco dono e accoglienza, ci può essere la testimonianza del proprio dono in nome di Dio che diventa dignità davanti agli uomini e servizio reciproco.

Per Alfonso la dignità sacerdotale è quindi la possibilità gratuita che Dio concede ad alcuni uomini di potersi presentare al suo cospetto ed intercedere per gli altri uomini. Questa possibilità che conferisce a livello umano prestigio deve essere alimentata dalla preghiera costante e dallo sforzo continuo di vivere ciò che si professa. Il tanto "onore" o dignità conferita con l'ordinazione deve poi diventare diaconia a favore dei bisognosi. Infatti il significato profondo che Alfonso de Liguori attribuisce alla funzione del servire del sacerdote sposta l'asse della carità pastorale a servizio dei fratelli dalla dimensione verticale a quella orizzontale. Di conseguenza il sacerdote non è chiamato alla sola funzione all'altare, ma – come Alfonso sottolinea con forza – alla dinamica che traduce il servizio come movimento che dall'altare va verso gli uomini, così come ci indica il recente magistero di papa Francesco.

Bibliografia

- Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo – G. L. Dossetti [et. al.], Istituto per le Scienze religiose di Bologna, Edizione bilingue, Bologna 1991.
- Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sulla Chiesa, 21.11.1964: AAS 57 (1965), 5-71.
- Giovanni Paolo II, *Spiritus Domini*, Lettera apostolica in occasione del bicentenario della morte di Sant'Alfonso Maria de' Liguori (1.08.1987), in AAS 79 (1987), 1365-1375.
- Benedetto XVI, «Sant'Alfonso Maria de Liguori», Udienza Generale (30.03.2011), in https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110330.html [accesso: 18.09.2019].
- Benedetto XVI, *Udienza Generale Piazza San Pietro. Mercoledì, 30 marzo 2011 Piazza san Pietro*, in http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110330.html (consultato il 29.08.2019).

- Francesco, *Lettera del Santo Padre Francesco ai sacerdoti in occasione del 160° anniversario della morte del Santo curato d'Ars* in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/letters/2019/documents/papa-francesco_20190804_lettera-presbiteri.html (consultato il 28.08.2019).
- de Liguori A.M., *Avvertimenti a' Sacerdoti che assistono a' Condannati* in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1887, vol. IX, 872-874.
- de Liguori A.M., *Avvisi spettanti alla vocazione religiosa* in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1887, vol. IV, 396-444.
- de Liguori A.M., *Il sacerdote provveduto per l'assistenza ai moribondi, o sia la Pratica d'aiutare a ben morire* in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1887, vol. IX, 843-857.
- de Liguori A.M., *Lettera ad un giovane studioso, che sta deliberando sovra l'elezione dello stato* in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1887, vol. III, 609-617.
- de Liguori A.M., *Lettera al Conclave* in *Lettere di S. Alfonso Maria De Liguori*, a cura di [F. Kuntz – F. Pitocchi], Società S. Giovanni, Desclée, Lefebvre e Cia, Editori Pontifici, Roma 1887-1890, vol. II, 306-310.
- de Liguori A.M., *Regolamento per i Seminarj*, in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1847, vol. III, 878-886.
- de Liguori A.M., *Regole per lo Seminario di S. Agata de' Goti*, in *Spicilegium Historicum CSSR*, 27 (1979), 52-63.
- de Liguori A.M., *Selva di materie predicabili ed istruttive per dare gli esercizj a' preti ed anche per uso di lezione privata a proprio profitto con una piena Istruzione pratica in fine degli esercizi di Missione*, in *Opere di sant'Alfonso M. de Liguori*, Giacinto Marietti, Torino 1847, vol. III, 5-297.
- Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1997.
- Amarante A., «Il progetto caritativo di vita cristiana alfonsiano: la ricerca del volere di Dio», in O. F. Piazza, A. Abbatiello (edd.), *Alfonso Maria de Liguori e il Concilio Vaticano II: attualità e intuizioni*, Città Nuova, Roma 2013, 85-130.
- Amarante A.V., *Evoluzione e definizione del metodo missionario redentorista (1732-1764)*, San Gerardo, Materdomini (AV) 2003.
- Amarante A. V., «Dignità e servizio. La formazione morale del sacerdote secondo Alfonso de Liguori» in *Studia Moralia* 50/1 (2012), 89-114.
- Amarante A.V., «Pastoralità come criterio morale», in *Studia Moralia* 53/1 (2015), 37-59.
- Amarante A.V., «La misericordia in sant'Alfonso M. de Liguori», in *Studia Moralia – suppl.* 7, 54/1 (2016), 15-32.
- Cacciatore G., «Le fonti e i modi di documentazione», in *Opere Ascetiche. Introduzione generale alle opere ascetiche di S. Alfonso M. de Liguori*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1960, 224.
- Majorano S., «La teologia morale in prospettiva di spiritualità», in *Lateranum* 77/1 (2011), 135-155.

Venard M. – Barrie-Curien V. [et al.], *Storia del Cristianesimo. Religione, politica, cultura. Il tempo delle confessioni*, edizione italiana a cura di Luigi Mezzadri, Ed. Borla/Città Nuova, Roma 2001, vol. 8.

Formacja kapłańska według Alfonsa M. Liguori

Streszczenie

Niniejszy tekst ma na celu ukazanie w ujęciu historyczno-teologicznym nauczania Alfonsa M. de Liguori – doktora Kościoła i patrona spowiedników i moralistów – na temat formacji kapłańskiej, także w świetle ostatnich wskazówek papieża Franciszka.

Punktem wyjścia refleksji są wskazówki soboru trydenckiego na ten temat. W świetle nauczania soborowego odczytano dzieło św. Alfonsa M. de Liguoriego, który zasugerował ścieżkę formacyjną, będącą owocem zarówno jego doświadczenia duszpasterskiego kształtowanego przez kontakty z wieloma kapłanami, jak i z jego studiów teologicznomoralnych.

W drugiej części tekstu wiele miejsca poświęcono wymiarowi godności kapłaństwa i właściwej posłudze kapłańskiej, tak jak wyłaniają się one z nauki alfonsjańskiej i jak ukazuje to papież Franciszek w swoim nauczaniu.

Priestly formation according to Alfonso M. Liguori

Summary

This text wishes to present, in historical and theological terms, the teaching of Alphonsus M. de Liguori – a Doctor of the Church and a patron saint of confessors and moralists – regarding priestly formation in the light of the latest guidelines offered by Pope Francis.

The starting point for the study are the reflections of the Council of Trent on the subject. The work of saint Alphonsus M. de Liguori, who suggested a priestly formation based on his pastoral experience with many priests and his theological and moral studies, was interpreted in the light of the Council.

In the second part of the text a lot of attention was paid to the dignity of priesthood and an adequate priestly service as presented in the Alphonsian teaching and the guidelines offered by Pope Francis.

Słowa kluczowe: Alfons M. de Liguori, kapłan, formacja, godność, służba, papież Franciszek

Keywords: Alfons M. de Liguori, priest, formation, dignity, service, pope Francis

Aleksandra Kłos-Skrzypczak
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

PRINCIPIA ETYCZNE ETOSU ZAWODOWEGO POLICJANTA

Wstęp

W życiu każdego człowieka praca stanowi niezwykle istotny element. Praktycznie w każdym zawodzie, bez względu na poziom wykształcenia, rodzaj wykonywanych czynności czy wysokość zarobków obowiązują zasady i prawa, które, nierzadko niespisane, tworzą swego rodzaju kodeks. Zasady te stanowią o postępowaniu, relacjach międzyludzkich, integrują bądź dzielą poszczególne grupy zawodowe.

Etyka policyjna jest etyką zawodową, a historia polskiej policji wpływa na wysoki stopień jej integralności jako grupy zawodowej. To właśnie głębokie korzenie historyczne przyczyniły się do powstania kilku kodeksów etycznych, z których funkcjonariusze czerpią wiedzę, a które w szerokim aspekcie opierają się na wartościach chrześcijańskich, artykułując troskę o ochronę praw i godności obywateli. Za sprawą wspomnianych kodeksów młodzi adepci szkół policyjnych uczeni są poszanowania życia człowieka, poszkodowanego, niewinnego obywatela oraz przestępcy.

Niniejszy artykuł powstał w oparciu o przygotowaną ponad dekadę temu pracę magisterską¹ pod kierownictwem księdza prof. dr. hab. Alojzego Drożdza. W pierwszej części artykułu przedstawiono, jaką rolę odgrywa etyka w strukturach policji. Następnie omówiono specyfikę pracy służb mundurowych, by na zakończenie przedstawić kluczową kwestię, o której mowa w policyjnych kodeksach etycznych, a mianowicie poszanowanie godności osoby ludzkiej.

Rola etyki w służbach mundurowych policji

Każdy obraz etosu jest zależny od uprzedniej wizji człowieka. Etos w ogóle, a etos pracy zawodowej w szczególności, będąc przedmiotem zainteresowań

¹ A. Kłos, *Kodeks etyczny policjanta. Principia etyczne i specyfika etosu zawodowego policjanta*, Lublin 2009.

różnych specjalistów, może być rozważany z wielu odmiennych punktów widzenia. Historia, etnologia, socjologia czy psychologia badają z siebie tylko właściwego punktu widzenia etos jednostek i grup społecznych jako zjawisko dane w doświadczeniu, czyli mające charakter empiryczny.

Słowo *etyka*, wywodzące się z greckiego *ethikos*, nawiązuje do starogreckiego *ethos*. Pojęcie to używane było na określenie stałego miejsca przebywania, postoju, głównie wprowadzanych do stajni zwierząt. Rzymianie za odpowiednik greckiego *ethikos* uznali łacińskie *mos*, *moris*, które oznaczało zwyczaj, obyczaj, sposób postępowania. W ten sposób utworzony został przymiotnik *moralis* oraz rzeczownik *moralista*, „[...] tyle że tak pojmowana moralność odnosiła się już bardziej do ludzkich czynów (dobrych–złych, słusznych–niesłusznych) aniżeli do charakteru osoby, która je popełniała. W związku z tym zaczęto odróżniać słowo «moralność» od słowa «etyka», pozostawiając etykę [...] do oznaczania dziedziny, dla której przedmiotem odniesienia jest «moralność»². Z biegiem czasu znaczenie tego słowa stało się jeszcze bardziej specyficzne, ponieważ w swojej treści upodobniło się do polskiego określenia „sposobu bycia”, czyli zachowania.

Etos jako pojęcie etyczne posiada podstawowe dwa znaczenia. Po pierwsze, oznacza „poprawność moralną faktycznego zachowania się jakiejś grupy ludzi w określonym środowisku, ocenianą z punktu widzenia osobistych zapatrywań i przekonań moralnych tychże ludzi, tj. w świetle reguł istniejących w ich świadomości i subiektywnie uznawanych³. W znaczeniu tym podkreśla się subiektywność oraz osobistość zapatrywań i przekonań. Jednakże w odniesieniu do konkretnego człowieka etos może oznaczać poprawność zachowania moralnego w danym środowisku oraz wartości, z punktu widzenia wiążących reguł, bez względu na osobiste przekonania. Etos rozumiany może być również jako „faktyczne uznanie i praktykowanie powinności moralnej, a więc poprawność moralną faktycznego zachowania się ludzi w świetle norm obiektywnie obowiązujących⁴”. Na tak rozumiane pojęcie etosu składają się moralne zasady w historycznej konkretyzacji, moralne przekonania, postawy oraz sposoby zachowań czy też styl życia. Zdaniem Roberta K. Mertona „[...] poprzez pojęcie etosu opisuje się wynikające z norm reguły działania charakterystyczne dla danych kultur czy kategorii zawodowych, np. etos nauczyciela, etos policjanta, które to normy nie są skodyfikowane⁵”.

Etos policjanta jest przede wszystkim etosem w pełni ludzkim. Każdego policjanta obowiązuje to wszystko, co obowiązuje odpowiedzialnego człowieka. Ponadto w etos zawodowy policjanta wpisują się wszystkie wartości i obowiązki specjalistycznej, zróżnicowanej pracy zawodowej. Policjanci przed podjęciem

² P. Żuraw, *Etyczny wymiar służb mundurowych*, w: *Etyka w zarządzaniu policją*, red. A. Letkiewicz, Szczytno 2011, s. 143.

³ H. Juros, *Etos*, w: *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 159-160.

⁴ Tamże.

⁵ R.K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna. Purytanizm, pietyzm i nauka*, tłum. E. Morawska, J. Wertenstein-Żuławski, Warszawa 2002, s. 603.

służby składają ślubowanie według niniejszej roty: „Ja, obywatel Rzeczypospolitej Polskiej, świadom podejmowanych obowiązków policjanta, ślubuję: służyć wiernie Narodowi, chronić ustanowiony Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej porządek prawny, strzec bezpieczeństwa Państwa i jego obywateli, nawet z narażeniem życia. Wykonując powierzone mi zadania, ślubuję pilnie przestrzegać prawa, dochować wierności konstytucyjnym organom Rzeczypospolitej Polskiej, przestrzegać dyscypliny służbowej oraz wykonywać rozkazy i polecenia przełożonych. Ślubuję strzec tajemnic związanych ze służbą, honoru, godności i dobrego imienia służby oraz przestrzegać zasad etyki zawodowej”⁶. Policjant wraz ze złożeniem ślubowania deklaruje nie tylko dobrowolne wstąpienie do służby, ale również poddanie się regułom, obowiązkom oraz zasadom obowiązującym w policji⁷.

Służba w policji wciąż ma swego rodzaju społeczny prestiż i traktowana jest jako służba państwu dla dobra obywateli. Głębokie korzenie historyczne służb mundurowych przyczyniły się do powstania wielu kodeksów etycznych, które w obecnych czasach przybrały postać Ustawy o policji⁸. Ten akt prawny stanowi punkt wyjścia zawodowej pracy policjanta, jest środkiem, z którego policjanci czerpią wiedzę, którą mogą zastosować podczas służby. Dokument ten w szerokim aspekcie opiera się na wartościach chrześcijańskich, na pierwszym miejscu wykazując troskę o ochronę praw i godności obywateli. Treść Ustawy o policji formuje postawy oraz myślenie młodych adeptów, uczy poszanowania ludzkiego życia zarówno ofiary, jak i sprawcy przestępstwa.

Literatura przedmiotu w kontekście etyki zawodowej policjanta posługuje się pojęciem *etyka munduru*⁹. Wyjątkowość owej etyki wiąże się z faktem, iż oznaczający służbę mundur stanowi co innego niż praca, mimo iż to drugie zawiera się w pierwszym. Profesjonalne podejście do wykonywanych obowiązków to w przypadku funkcjonariusza policji element niezbędny, aczkolwiek nie kluczowy. Zdaniem Juliusza Piwowarskiego „niezbędne dla wypełniania misji policjanta jest bezustanne podtrzymywanie świadomości, że mamy tu do czynienia z pojęciem określanym jako służba”¹⁰.

Realizacja misji policji za pośrednictwem jej funkcjonariuszy, mająca na celu zapewnienie bezpieczeństwa członkom społeczeństwa, możliwa jest pod warunkiem spełnienia trzech następujących warunków. Przede wszystkim, „chcąc

⁶ Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji (Dz.U. z 2019 r. poz. 161, 125, 1091), art. 27.1. <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19900300179/U/D19900179Lj.pdf> [dostęp: 17.09.2019].

⁷ Zob. M. Buryś, *Mobbing w kontekście etyki zawodowej policjanta i jego odpowiedzialność dyscyplinarna*, w: *Zasady etyki zawodowej w służbach mundurowych. III seminarium z cyklu „Odpowiedzialność dyscyplinarna w służbach mundurowych”*, red. P. Józwiak, K. Opaliński, Piła 2013, <http://demo.policja.pl/download/301/115511/045zasadyetykizawodowej.pdf> [dostęp: 17.09.2019].

⁸ Właściwie: Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji.

⁹ Zob. J. Piwowarski, *Etyka funkcjonariusza policji. Źródła, motywacje, realizacje*, Kraków 2012, <http://apeiron-wydawnictwo.pl/wp-content/uploads/2017/01/etykafunkc.pdf> [dostęp: 17.09.2019].

¹⁰ Tamże, s. 215.

zapewnić bezpieczeństwo innym, trzeba najpierw samemu potrafić skutecznie się bronić przed zagrożeniami¹¹. Dopiero po odbytym procesie szkoleniowym policjant może zapewnić bezpieczeństwo osobom słabym i skutecznie przeciwdziałać zagrożeniom. Po drugie, by móc zapewnić bezpieczeństwo innym, „nie możemy sami być zagrożeniem dla innych”¹². W myśl założenia trzeciego: „dzieje i wcielanie w życie etyki i opartej na niej kultury bezpieczeństwa, to historia i realizacja przyjmowanych przez człowieka idei”¹³. Idee te stanowią swego rodzaju wskazówki, za pomocą których można regulować zewnętrzne formy zachowań oraz mechanizmy wewnętrzne (intuicyjne i rozumowe), które odpowiadają za formowanie się motywacji. Kluczowy jest fakt, by idee te wpływały z naszych wewnętrznych przekonań, by zostały przez nas silnie przyswojone i głęboko ugruntowane w naszym systemie wartości.

Misją policji jest zapewnienie ochrony i bezpieczeństwa obywateli. Stąd wydedukować można, iż „słowo «bezpieczeństwo» ma wymiar aksjologiczny, czyli określoną wartość, znaczenie. Poczucie bezpieczeństwa to poczucie stabilności, spokoju. Oznacza [...] ochronę przed siłą, działaniem sytuacji, które mogłyby wywołać w człowieku poczucie lęku, strachu, zagrożenia, niepewności [...]. W wymiarze filozoficznym można powiedzieć, że poczucie bezpieczeństwa oznacza przebywanie w stanie względnego spokoju, może nawet wewnętrznego wyciszenia czy szczęśliwości, zadowolenia. Tego rodzaju stan wiąże się z doświadczeniem przez człowieka dobra, które subiektywnie może być różnie definiowane, ale które z drugiej strony jest praktycznie przez każdego człowieka intuicyjnie jednoznacznie pojmowane”¹⁴. Trzeba podkreślić, iż zapewnienie tego właśnie dobra wpisuje się w problematykę etyki, dlatego można pokusić się o stwierdzenie, iż „[...] funkcjonariusze, którzy wykonują obowiązki związane z zagwarantowaniem bezpieczeństwa, realizują jednocześnie zadania wynikające z fundamentów etyki”¹⁵.

Zagwarantowanie praw człowieka nierzadko jest przedmiotem orzecznictwa sądowego, co świadczy o randze, jaką przykłada się do zapewnienia ochrony praw człowieka w toku podejmowanych przez organy państwa działań, na czele z organem policji. Niejako ta myśl stanowi gwarant legalności działań polskiej policji, mimo iż „nawet w najlepiej zorganizowanych systemach demokratycznych w policji co pewien czas zdarza się naruszanie praw ludzi, korupcja, niedbałe wykonywanie obowiązków. Ważne, żeby były to pojedyncze przypadki, a nie norma, i żeby były one odpowiednio karane”¹⁶. Podręczniki policyjne mówią, iż bez względu na sytuację, w której znajdzie się policjant, powinien przestrzegać prawa oraz przeciwstawiać się próbom jego naruszenia przez współpracowników: „Żadne

¹¹ Tamże s. 8.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ P. Żuraw, *Etyczny wymiar służb mundurowych...*, s. 147.

¹⁵ Tamże, s. 148.

¹⁶ Wypowiedź profesora Andrzeja Rzeplińskiego w związku z obchodzonym 10 grudnia Dniem Praw Człowieka, zob. <http://skibamariusz.pl/?p=1179> [dostęp: 19.09.2019].

okoliczności nie zwalniają policjanta od odpowiedzialności za takie czyny popełnione w związku ze służbą, jak: zabójstwo¹⁷ [...], torturowanie, gwałt, stosowanie kar cielesnych, okaleczenia¹⁸, poddawanie eksperymentom, pogwałcenie godności osobistej, porywanie ludzi, stosowanie kar zbiorowych, okrutne i poniżające traktowanie, kradzież [...]"¹⁹.

Zdaniem profesora Andrzeja Rzeplińskiego, Prezesa Trybunału Konstytucyjnego w latach 2010–2016, służba w policji ściśle wiąże się z prawami człowieka, co więcej „[...] bez policji tak naprawdę nie ma przestrzegania praw człowieka, bo brak policji oznacza anarchię i rządy przestępców”²⁰.

Specyfika etyki zawodowej policjanta

Zawód policjanta należy do wąskiej grupy zawodów, które cieszą się znacznym zainteresowaniem, podlegając jednocześnie rygorystycznej ocenie społecznej. Społeczno-moralny wizerunek zawodu, który w większości ukształtowany został poprzez obiegowe opinie, sprowadza służbę policyjną do zespołu czynności nacechowanych represyjnością i brutalnością, w których nie ma miejsca na problematykę moralną, natomiast w świetle skrajnych opinii mówi się wręcz o konflikcie zestawienia moralność–policja. Jednakże istnieje i taka perspektywa postrzegania owego problemu, która akcentuje moralne aspekty zawodu policyjnego, przyjmując nawet nadrzędność regulacji moralno-zawodowych względem regulacji prawnych.

Obecnie etyka zawodowa oscyluje wokół dwóch, kluczowych kierunków rozwoju: kodeksualnego i sytuacyjnego. Etyka kodeksualna zakłada tworzenie struktur etycznych, normatywnych w formie ścisłych kodeksów bądź też luźniejszych dyrektyw postępowania. Natomiast etyka sytuacyjna stoi na stanowisku, iż tworzenie kodeksów jest zbędne, każda bowiem z sytuacji wymagających odniesień moralnych jest na tyle indywidualna, że żaden kodeks nie jest w stanie sprostać tego rodzaju unormowaniom²¹.

¹⁷ Warto wspomnieć, iż „nie dotyczy to środków przymusu bezpośredniego prawidłowo zastosowanego, bo nie są one karą, ale sposobem pokonania oporu osoby, która nie wykonuje zgodnych z prawem poleceń funkcjonariusza” – *Standardy praw człowieka w pracy policji*, <http://www.opatow.swietokrzyska.policja.gov.pl/top/prawa-czlowieka/651,Standardy-praw-czlowieka-w-pracy-policji.html> [dostęp: 19.09.2019].

¹⁸ Pod warunkiem, że okaleczenie „nie jest spowodowane nieumyślnie podczas zgodnego z prawem zastosowania środków przymusu bezpośredniego” – tamże [dostęp: 19.09.2019].

¹⁹ Tamże.

²⁰ Wypowiedź profesora Andrzeja Rzeplińskiego... [dostęp: 19.09.2019].

²¹ Zob. *Moralność i profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, red. W. Galewicz, Kraków 2010.

Współczesne kodeksy etyki zawodowej odgrywają dwie kluczowe role: wspomagają prawne unormowania określające wykonywanie zawodu oraz mają regulować te sfery działalności zawodowej, w których prawo się nie wypowiada, a które istotne są w wykonywaniu codziennych zawodowych obowiązków.

Występujące w etyce zawodowej policji tendencje wiążą się z tworzeniem etycznych struktur normatywnych w postaci krótkich dyrektyw, które, tak jak we Francji, stanowią wkładkę do legitymacji służbowej. Tego typu uregulowania stają się dla państw Unii Europejskiej standardem. Mając na uwadze współczesne wyznaczniki wykonywania zawodu policjanta w Polsce, w tym chociażby rolę praw człowieka oraz sposób stanowienia prawa, trzeba uznać, iż współczesna etyka policji to służba wartościom naczelnym demokratycznego systemu prawnego. Zatem etykę służby ustanawia nie tylko indywidualne sumienie funkcjonariusza, ale również obowiązujące w danym czasie i miejscu prawo, co nie oznacza jednak, że etyka policji ogranicza się do formalnego legalizmu prawnego. Każdy z systemów prawnych zawiera określoną aksjologię, dlatego etykę służb mundurowych określić można mianem wartości wyrażonych w prawie i przez prawo²².

Istnieją dwa zasadnicze sposoby rozstrzygnięcia etyki zawodowej: forma kodeksu oraz forma zasad etycznych. Rzecznicy kodeksualizacji, wskazując na potrzebę precyzyjnego i pełnego sposobu prezentacji, przychylają się ku formie dyrektyw etycznych, które ujmują sytuacje rzeczywiste bądź potencjalne, w jakich może znaleźć się reprezentant danego zawodu. Niejako wzorem hierarchiczności zachowanej w Dekalogu orędownicy kodeksualizacji pragną objąć normami ponadczasowe zachowania człowieka i przypisać im zdeterminowaną wagą problemu miejsca. Skrajny kodeksualizm optuje za tradycyjnym kodeksem o wymiarze arbitralnym i kazuistycznym, który dąży do wypracowania metody mającej jednoznacznie rozstrzygać kwestie dotyczące moralno-prawnych kwalifikacji.

Forma zasad etycznych powinna uwzględniać podstawowe relacje, w których funkcjonariusz policji pozostaje podczas służby. Pierwszą, fundamentalną zasadę stanowi relacja policjant–prawo. Zależność ta zachodzi z dwóch powodów: po pierwsze, chodzi o spełnianie podstawowych funkcji celem zaistnienia zawodu policjanta, po drugie, mowa o uprawnieniach przysługujących jego reprezentantom²³. Warto wspomnieć również o relacji ujawniającej się na płaszczyźnie wzajemnego oddziaływania policjant–obywatel, która przyjmuje formę usługodawca–usługobiorca. Różnorodny charakter i okoliczności tego oddziaływania sprawiają, iż w pełni zgodne z prawem wykonywanie czynności zawodowych nie zawsze pozostaje w zgodzie z odczuciami społecznymi, społecznym poczuciem sprawiedliwości, zwłaszcza gdy system prawny podlega niejednokrotnie fluktuacjom i wykazuje brak stabilności przez dłuższy czas. W tym znaczeniu specyficzne uprawnienia zawodowe, a właściwie umiejętne z nich korzystanie, wymagają kierowania się aksjologią systemu prawnego, czyli wartościami podlegającymi

²² Zob. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993, s. 116-153.

²³ Zob. J. Krucina, *Dobro wspólne: teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1962.

ochronie. Respektowanie prawa pozostaje o tyle istotne, o ile uwzględniamy, iż jednym z czynników, od których są uzależnione działania policjanta, jest samo zdarzenie. Jego indywidualne cechy i okoliczności nie mogą być nieuwzględnione w zachowaniach i postawach policjantów²⁴. Ostatnią z płaszczyzn jest relacja wewnątrzawodowa, której istota sprowadza się do dwóch zasadniczych poziomów: policjant–policjant oraz policjant–przełożony. W ramach owej płaszczyzny koniecznym jest uwzględnienie kwestii solidarności zawodowej, wzajemnej pomocy, poszanowania hierarchii służbowej oraz obowiązków przełożonych wobec podwładnych i podwładnych wobec przełożonych.

Wspomniane kwestie pociągają za sobą konieczność wypracowania jednolitych norm etycznych dla policyjnych działań oraz zapewnienia skutecznej kontroli ze strony cywilnych władz. W polskiej perspektywie źródłem zainteresowania etyką policji jest przemówienie papieża Jana Pawła II, wygłoszone 2 czerwca 1991 r. podczas spotkania z Wojskiem Polskim na lotnisku w Koszalinie: „Wydarzenia roku 1989, inauguracja III Rzeczypospolitej oznaczają nowy początek dla całego narodu. Jednakże, podobnie jak w tylu innych dziedzinach, tak i tu, ten nowy początek musi jeszcze dojrzewać i gruntować się w naszych postawach, w zbiorowej świadomości”²⁵. Ów nowy początek oznaczał, w odniesieniu do policji, ustawę Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z 6 kwietnia 1990 r.²⁶, na mocy której rozwiązano Milicję Obywatelską i utworzono Policję jako „[...] umundurowaną i uzbrojoną formację służącą społeczeństwu i przeznaczoną do ochrony bezpieczeństwa ludzi oraz do utrzymywania bezpieczeństwa i porządku publicznego”²⁷.

Poszanowanie godności każdego człowieka podstawową zasadą etyki policyjnej

Potrzeba sformułowania kodeksu etyki policjanta wydaje się koniecznością ze względu na fakt, iż „zawód policjanta jest zawodem szczególnym, co w pełni oddaje samo sformułowanie «pełnienie służby» [...] Na osobach wykonujących taką służbę spoczywa zatem ogromna odpowiedzialność, dlatego dla prawidłowego, harmonijnego rozwoju państwa i społeczeństwa policja musi cieszyć się wysokim zaufaniem, tzn. każdy z jej funkcjonariuszy powinien być poza wszelkimi podejrzeniami. W toku wykonywania czynności służbowych policjanci mają obowiązek

²⁴ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998, s. 24.

²⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Wojskiem Polskim* (Koszalin, 2.06.1991), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/05koszalin_02061991.html [dostęp: 19.09.2019].

²⁶ Zob. Dz.U. 1990, <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19900300179> [dostęp: 19.09.2019].

²⁷ Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji, art. 1 [dostęp: 17.09.2019].

respektowania godności ludzkiej oraz przestrzegania i ochrony praw człowieka”²⁸. To właśnie powszechne przekonanie, że zawód ten jest społeczną służbą, sprawia, iż odnosi się do niego przekonanie o powołaniu i dlatego wyróżnia się odrębnym kodeksem etycznym. Przestrzeganie takiego kodeksu jest sprawą honoru. Nie bez znaczenia jest fakt, iż zawód policjanta wiąże się z ponadprzeciętnym ryzykiem zawodowym, gdyż działalność policjanta dotyczy bezpośredniego oddziaływania na ludzi, ingerowania w niektóre międzyludzkie stosunki, niejednokrotnie w sprawy osobiste, o różnym stopniu intymności. Specyfika tego zawodu objawia się między innymi w postaci posiadania uprawnień do „legitymowania osób w celu ustalenia ich tożsamości, zatrzymywania osób w trybie i przypadkach określonych w przepisach [...] przeszukiwania osób i pomieszczeń, dokonywania kontroli osobistej”²⁹ oraz możliwości użycia środków przymusu bezpośredniego (kajdanki, pałka, broń palna³⁰). Aspekt moralny ujawnia się w momencie nieprawidłowego wykorzystania tych środków, gdzie ich użycie może powodować duże szkody wobec poszczególnych jednostek oraz szkody w wymiarze społecznym.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, polska ustawa zasadnicza, we wstępie podkreśla konieczność zachowania „[...] przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi [...]”³¹. Natomiast w artykule 38 Konstytucji widnieje przepis mówiący o tym, że „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”³². Zapis ten oznacza zobowiązanie państwa do ochrony życia swoich obywateli oraz osób przebywających na jego terytorium za pośrednictwem przepisów wewnętrznych, jak i poprzez odpowiednie praktyki stosowania owych przepisów. Principia te „muszą mieć [...] na celu «prawną ochronę życia» [...] a przepisy dotyczące użycia broni przez policjantów są «pochodną» przepisu Konstytucji chroniącego życie człowieka”. Konstytucja ma o tyle istotne znaczenie dla policji, że zawarte w niej normy i reguły stanowią punkt odniesienia dla wszystkich regulacji prawnych, które kształtują jej funkcjonowanie³³.

14 lipca 1999 r. weszły w życie *Zasady etyki zawodowej policjanta*³⁴, które określają jednoznacznie reguły, którymi winni kierować się funkcjonariusze Policji. Pierwsza ze wspomnianych zasad, która wydaje się jednocześnie najważniejszą, to

²⁸ *Policjant*, <http://www.wup.kielce.pl/images/stories/CIZ-zawody/policjant.pdf> [dostęp: 19.09.2019].

²⁹ Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji, art. 15 [dostęp: 17.09.2019].

³⁰ Zob. Środki przymusu bezpośredniego stosowane przez Policję, <https://www.infor.pl/prawo/prawo-karne/policja/217554,Srodki-przymusu-bezposredniego-stosowane-przez-Policje.html> [dostęp: 19.09.2019].

³¹ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> [dostęp: 22.09.2019].

³² Tamże.

³³ Zob. M. Bielecki, *Ochrona godności osoby ludzkiej w związku z jej zatrzymaniem przez Policję – wybrane aspekty*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 4 (2016), s. 63, <http://www.kul.pl/files/19/pp37.pdf> [dostęp: 22.09.2019].

³⁴ *Zasady etyki zawodowej policjanta* zostały wydane decyzją Komendanta Głównego Policji (Decyzja nr 121/99) 14.07.1999, <http://www.kapelanpolicji.pl/zasady-etyki-1999.html> [dostęp: 22.09.2019].

„Zasada poszanowania godności i praw każdego człowieka”. W myśl tej zasady policjant zobligowany jest do unikania sytuacji, w których wykorzystuje swą przewagę nad „[...] ludźmi z tzw. marginesu społecznego, moralnie i psychicznie «zwichniętymi»”³⁵. Godność osoby ludzkiej przysługuje wszystkim, nawet tym, którzy zesłali na złą drogę i popadli w konflikt z prawem. Nie bez przyczyny więc w Ustawie o policji podkreślony został fakt, iż „policjanci w toku wykonywania czynności służbowych mają obowiązek respektowania godności ludzkiej oraz przestrzegania i ochrony praw człowieka”³⁶. Zwiększająca się sukcesywnie wrażliwość społeczna oraz zmiana ustroju państwa dają podstawy do przeciwstawiania się odstępstwom od poszanowania godności ludzkiej i stanowią rozwinięcie dziedzictwa wolności.

Kilka lat później, 31 grudnia 2003 r., wydana została nowelizacja *Zasad etyki zawodowej policjanta*³⁷. Owe zasady, bazujące na ogólnych wartościach i normach moralnych, wynikają ze specyfiki zawodu policjanta. Wśród 24 zasad kluczową wydaje się być zasada czwarta, mówiąca o tym, iż „policjant we wszystkich swoich działaniach ma obowiązek poszanowania godności ludzkiej oraz przestrzegania i ochrony praw człowieka, w szczególności [...] respektowania prawa każdego człowieka do życia [...]”³⁸.

Policja poprzez swoje działania, powiązane zarówno z systemem prawnym, jak i hierarchią wartości, realizuje nadrzędne cele służby, stoi na straży bezpieczeństwa państwa i obywateli. Służba policjanta traktowana jest jako działanie na rzecz człowieka w jednostkowo-społecznym wymiarze. Ranga etyki służb mundurowych jest znacząca, ponieważ nie da się stworzyć w pełni skutecznych środków zaradczych wobec występującego zła, a jej funkcjonariusze mogą podlegać zmianom swojej osobowości. Dlatego to właśnie kodeks etyki policjanta powinien odgrywać rolę moralnego drogowskazu, uwrażliwiać na moralne wartości, wskazywać sposoby unikania postępowania amoralnego.

Zakończenie

Warto mieć na uwadze, iż sam fakt powstania normatywnego zbioru nie czyni *ad hoc* środowiska policyjnego bardziej etycznym. W postępowaniu człowieka nie chodzi bowiem o to, by funkcjonować zgodnie z narzuconymi zasadami, ale by rzeczywiście aprobować przyjęte dyrektywy etyczne. Zasady etyki policjanta powinny stać się, obok prawa i paradygmatyki służbowej, elementem wspierającym

³⁵ A. Pawłowski, M. Róg, E. Wiszowaty, *Zasady etyki zawodowej policjanta z komentarzami*, Szczytno 1999, s. 6.

³⁶ Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji, art. 14.3 [dostęp: 17.09.2019].

³⁷ *Zasady etyki zawodowej policjanta* stanowią załącznik do zarządzenia nr 805 Komendanta Głównego Policji, http://www.policja.pl/ftp/prawo/zasady_etyki_zawodowej_policjanta.pdf [dostęp: 23.09.2019].

³⁸ Tamże.

funkcjonariusza w wykonywaniu codziennych obowiązków. W sytuacjach konkretnych przecież wybór postępowania i odpowiedzialności za ów wybór spoczywać będzie na samym policjancie.

Bibliografia

- Bielecki M., *Ochrona godności osoby ludzkiej w związku z jej zatrzymaniem przez Policję – wybrane aspekty*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 4 (2016), <http://www.kul.pl/files/19/ppe37.pdf> [dostęp: 22.09.2019].
- Buryś M., *Mobbing w kontekście etyki zawodowej policjanta i jego odpowiedzialność dyscyplinarna*, w: *Zasady etyki zawodowej w służbach mundurowych. III seminarium z cyklu „Odpowiedzialność dyscyplinarna w służbach mundurowych”*, red. P. Józwiak, K. Opaliński, Piła 2013, <http://demo.policja.pl/download/301/115511/045zasadyetykizawodowej.pdf> [dostęp: 17.09.2019].
- Dz.U. 1990 nr 30 poz. 179, <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19900300179> [dostęp: 19.09.2019].
- Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w czasie spotkania z Wojskiem Polskim* (Koszalin, 2.06.1991), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/05koszalin_02061991.html [dostęp: 17.09.2019].
- Juros H., *Etos*, w: *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1985.
- Kłós A., *Kodeks etyczny policjanta. Principia etyczne i specyfika etosu zawodowego policjanta*, Lublin 2009.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> [dostęp: 22.09.2019].
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej a myśl chrześcijańska*, Lublin 1998.
- Krucina J., *Dobro wspólne: teoria i jej zastosowanie*, Wrocław 1962.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.
- Merton R.K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna. Purytanizm, pietyzm i nauka*, Warszawa 2002.
- Moralność i Profesjonalizm. Spór o pozycję etyk zawodowych*, red. W. Galewicz, Kraków 2010.
- Pawłowski A., Róg M., Wiszowaty E., *Zasady etyki zawodowej policjanta z komentarzami*, Szczytno 1999.
- Piwowski J., *Etyka funkcjonariusza policji. Źródła, motywacje, realizacje*, Kraków 2012, <http://apeiron-wydawnictwo.pl/wp-content/uploads/2017/01/etykafunkc.pdf> [dostęp: 17.09.2019].
- Policjant*, <http://www.wup.kielce.pl/images/stories/CIZ-zawody/policjant.pdf> [dostęp: 19.09.2019].
- Standardy praw człowieka w pracy policji*, <http://www.opatow.swietokrzyska.policja.gov.pl/top/prawa-czlowieka/651,Standardy-praw-czlowieka-w-pracy-policji.html> [dostęp: 19.09.2019].
- Środki przymusu bezpośredniego stosowane przez Policję*, <https://www.infor.pl/prawo/prawo-karne/policja/217554,Srodki-przymusu-bezposredniego-stosowane-przez-Policje.html> [dostęp: 19.09.2019].

- Ustawa z dnia 6 kwietnia 1990 r. o Policji (Dz.U. z 2019 r. poz. 161, 125, 1091), <http://prawo.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WDU19900300179/U/D19900179Lj.pdf> [dostęp: 17.09.2019].
- Wypowiedź profesora Andrzeja Rzeplińskiego w związku z obchodzonym 10 grudnia Dniem Praw Człowieka, <http://skibamariusz.pl/?p=1179> [dostęp: 19.09.2019].
- Zarządzenie nr 805 Komendanta Głównego Policji, http://www.policja.pl/ftp/prawo/zasady_etyki_zawodowej_policjanta.pdf [dostęp: 23.09.2019].
- Zasady etyki zawodowej policjanta z dnia 14 lipca 1999 r.* (Decyzja nr 121/99), <http://www.kapelanpolicji.pl/zasady-etyki-1999.html> [dostęp: 22.09.2019].
- Żuraw P., *Etyczny wymiar służb mundurowych*, w: *Etyka w zarządzaniu policją*, red. A. Letkiewicz, Szczytno 2011.

Principia etyczne etosu zawodowego policjanta

Streszczenie

Praca w policji wciąż ma swego rodzaju społeczny prestiż i traktowana jest jako służba państwu dla dobra obywateli, podczas której obowiązują zasady, prawa i obowiązki tworzące swego rodzaju kodeks. Współcześnie zasady etyki pracy funkcjonariusza policji przybrały postać Ustawy o policji, która formuje postawy oraz sposób myślenia młodych adeptów szkół policyjnych. Kluczową kwestię policyjnego kodeksu etycznego stanowi fakt poszanowania godności osoby ludzkiej, gdyż policja poprzez swoje działania, powiązane zarówno z systemem prawnym, jak i hierarchią wartości, realizuje nadrzędne cele służby: stoi na straży bezpieczeństwa państwa i obywateli.

Ethical principles of a professional ethos of a policeman

Summary

Work in the Police is still a kind of social prestige and is treated as a service to the state for the good of the citizens during the applicable rules of law and the duty of forming a kind of code. Nowadays, work ethics officer took the form of the *Police Law*, which forms the attitude and mindset of young students of police schools. The key issue of the police code of ethics is that respect for human dignity because the Police, through their activities connected with both the legal system and the hierarchy of values, pursues the overarching objectives of the service: it safeguards the security of the state and citizens.

Słowa kluczowe: policja, kodeks etyczny, funkcjonariusz policji, etyka pracy policyjnej, Ustawa o policji

Keywords: police, code of ethics, police officer, police work ethics, Police Law

III

CZŁOWIEK ŚWIATU

CZŁOWIEK ŚWIATU. WPROWADZENIE¹

Chrystus mówi o świecie w co najmniej potrójnym znaczeniu:

- a) O świecie stworzonym przez Boga, świecie widzialnym, który trwa w czasie i który kiedyś się skończy. Tak rozumianemu światu Chrystus przeciwstawia Królestwo Niebieskie, niebiosa, z których przyszedł i do których wróci (J 8,21), lub też świat przyszły, który będzie istniał po skończeniu tego świata, a więc świat zbawionych (Mt 24,13; 25,34).
- b) W drugim znaczeniu świat to cała ludzkość, którą Chrystus przyszedł odkupić, a więc ludzie wszystkich czasów (Mt 5,14), a niekiedy w szczególności ludzie nauczani przez Chrystusa (J 8,26).
- c) Jest jeszcze w Ewangelii mowa o złym świecie, który przeciwstawia się Chrystusowi i Jego nauce, pozostaje pod wpływem szatana, nienawidzi uczniów Chrystusa i dlatego należy się go wystrzegać (J 15-19).

Nie należy się dziwić, że młody Kościół, doznający najpierw prześladowań od świata żydowskiego, a następnie rzymskiego, bardzo nieufnie nastawiał się do „tego świata”, choć przecież miał go nawrócić i powadzić ku Chrystusowi. Zdarzały się w młodym Kościele „ucieczki” od świata, zwłaszcza w związku z niebezpieczeństwami, jakie zagrażały wyznawcom młodej religii. Tendencje te stwarzały nawet podstawy do ataków na chrześcijaństwo, że jest „przeciwnie temu światu”. Bardzo szybko jednak w wypowiedziach apologetów i ojców apostołskich znajdujemy dokładne rozróżnienie między istotnymi wartościami kultury ludzkiej (tego świata), a tym, co służy złu, pogańskiemu kultowi, zbytkowi i wyzyskowi ludzi².

Poglądy autorów przerysowujących problem ucieczki od świata pierwszych chrześcijan (E. Troeltsch) wydają się mieć swe źródło w potrójnym nieporozumieniu:

- a) Ojcowie Kościoła w swych pismach homiletycznych posługują się często zaczerpniętym z Ewangelii pojęciem świata jako królestwa szatana (J 14,30), identyfikując go z duchem pogaństwa i z pogańskim stosunkiem do rzeczywistości. Nie można się jednak zgodzić z tezą, że chrześcijaństwo potępiło wszystko, co doczesne.

¹ Wprowadzenie jest przedrukiem z książki: *Człowiek świata. Teologia moralna szczegółowa. Część III*, Tarnów 2002, s. 8-11.

² Tertulian, *Apologeticus*, 42.

- b) Drugie nieporozumienie wynika z mieszania przykazań z radami ewangelicznymi, co jest przyczyną błędnych wyobrażeń o zasadach etycznych głoszonych przez chrześcijaństwo.
- c) Uproszczeniem jest także dość rozpowszechniona opinia, że formułę dialogu między Kościołem a światem zawdzięczamy dopiero Augustynowi.

Nie znaczy to też, że w średniowieczu czy w epoce nowożytnej przestaje istnieć problem stosunku do świata. Dostrzegamy jednak nieustanne przesunięcia akcentów. Widzimy zachwyt tym światem jako dziełem Boga, ale i próby ucieczki z tego świata, izolacji od niego.

Duchowieństwo, a wraz z nim i Kościół, są uwikłani w sprawy tego świata, co wywołuje w nim niekiedy szlachetny sprzeciw i wołanie o bardziej autentyczne życie Ewangelią. Przykładem takiego protestu były choćby zakony żebracze, zwłaszcza ruch franciszkański, a w czasach nam współczesnych misja Matki Teresy z Kalkuty. Protest ten nie wiąże się z tendencją do ucieczki od świata, lecz przeciwnie – do jego przemiany i uświęcenia.

Zagadnienie stosunku Kościoła do świata było przedmiotem refleksji wielu dokumentów soborowych i posoborowych. Kościół nigdy nie głosił idei całkowitej ucieczki od świata, lecz jego przemiany w zgodzie z wiarą, że jest on dziełem Stwórcy, a jego historia jest historią zbawienia. Dlatego szybko odrzucił w średniowieczu idee albigenów czy waldensów, głoszących konieczność porzucenia Kościoła ziemskiego. Ta sama inspiracja stała u podstaw protestantyzmu. Protestantyzm u swych początków przeciwstawia się zbytniemu uwikłaniu Kościoła w sprawy świata, głosząc koncepcję Kościoła duchowego (popadając jednak szybko w zależność od państwa).

Można też spotkać wiele dowodów na to, że – z różnym natężeniem – w Kościele głoszono idee o doskonałości życia, zawężając je do życia osób duchownych i zakonów, podkreślając niebezpieczeństwa i niedoskonałości ascezy światowej. Ciekawą sprawą jednak pozostaje to, że Kościół w każdym czasie kanonizował, niezależnie od aktualnych trendów teologicznych, ludzi wywodzących się ze wszystkich kręgów społecznych.

Idea doskonałości i ascezy „pośród tego świata” została po Soborze Watykańskim II rozwinięta w ramach powołania wszystkich chrześcijan do świętości. Niektóre nurty protestantyzmu ze swoją koncepcją powołania utożsamianego z wykonywaną profesją rozumianą jako spełnienie misji religijnej, związały się w czasach nowożytnych z utylitaryzmem moralnym albo z surowym rygoryzmem³. Patrząc na sprawę tak czy inaczej, należy podkreślić, że został podjęty ważny problem moralny. Jest to problem poszukiwania doskonałości i świętości na tej ziemi, w tym świecie, w którym postawiła nas ręka Pana.

³ Zob. szerzej M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Lublin 1995.

Wydaje się, że dokumenty soborowe i posoborowe (zwłaszcza konstytucja *Gaudium et spes*, encykliki Jana XXII i Pawła VI *Mater et magistra*, *Populorum progressio* oraz Jana Pawła II *Redemptor hominis*, *Centesimus annus*, *Sollicitudo rei socialis*) podkreślają pięć nurtów charakteryzujących współczesny świat:

- a) Dokonały się na świecie przemiany w zakresie nauki, techniki oraz gospodarki. Nowe źródła energii, badania kosmosu, rozwój chemii, w wielu krajach rozwój rolnictwa i nadprodukcja żywności, rozwój medycyny, ekologii, zmiany w strukturze i w przekazach środków komunikacji, rozwój technik medialnych – zmieniły istotnie oblicze ziemi.
- b) Obserwuje się również głębokie przemiany w życiu społecznym: ubezpieczenia społeczne, wzrost świadomości społecznej, rozwój oświaty, upowszechnienie dobrobytu, wzrost zainteresowania sprawami międzynarodowymi.
- c) Wraz z rozwojem gospodarczym zaznaczają się dysproporcje między obszarami rolniczymi a przemysłowymi, między okręgami o różnym poziomie zagospodarowania, między poszczególnymi krajami o nierównych zasobach ludzkich i gospodarczych.
- d) Zmiany w dziedzinie polityki polegają na upowszechnieniu dostępu do funkcji publicznych, wzroście interwencji państwa w sprawy społeczne i gospodarcze, wyzwoleniu ludów (kwestie narodowościowe i praw mniejszości etnicznych) oraz upowszechnieniu pokojowych sposobów „walki” o prawa człowieka.
- e) Awans społeczny i kulturalny szerokich warstw robotniczych. Wiąże się on z rozpowszechnieniem dosyć wysokich standardów dobrobytu materialnego i szeroko rozumianej konsumpcji.

Twórcą przemian, na skutek których ludzkość wchodzi w nową epokę swego bytowania na świecie, jest człowiek, ale i on sam podlega zmianom, gdyż efekty ludzkiej aktywności mają wpływ także na jego poglądy i dążenia, jego ocenę ludzi i rzeczy, jego życie indywidualne i społeczne. Człowiek tworzy kulturę materialną i duchową, a ta z kolei kształtuje człowieka, wywierając między innymi wpływ na jego życie religijne i moralne.

Ks. Arkadiusz Wuwer
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

MORALNY OBOWIĄZEK ZAANGAŻOWANIA SPOŁECZNEGO – WSPÓŁCZESNE KONTEKSTY

„Dalecy od prawdy są ci, którzy wiedząc, że nie mamy tu trwałego miasta, ale szukamy przyszłego, uważają, że mogą z tego powodu zaniedbywać swoje obowiązki doczesne, nie zdając sobie sprawy, że właśnie przez wiarę są jeszcze bardziej zobowiązani do ich wypełniania, zgodnie z powołaniem, które każdemu zostało udzielone”

Sobór ekumeniczny Watykański II¹

Wydaje się, że jedną z najpilniejszych kwestii, które stoją dzisiaj przed Kościołem i przed każdym chrześcijaninem, jest kwestia przekonującego, komunikatywnego uzasadnienia wartości i potrzeby zaangażowania społecznego, kulturowego i politycznego ze strony wierzącego, a tym samym także natury, stopnia i sposobów włączenia wiary w rzeczywistości ziemskie.

Wprowadzenie

Teologicznomoralna refleksja nad tymi zagadnieniami zawiera się w bogatej literaturze i była przedmiotem wielu spotkań naukowych i konferencji. Generalnie podąża ona w dwóch kierunkach. Pierwszy – odwołujący się do Objawienia i koncentrujący na eklezjalnej perspektywie życia chrześcijańskiego – w centrum stawia prawdę o historiozbawczym fundamencie moralności katolickiej jako moralności Nowego Przymierza w Chrystusie. W konsekwencji spojrzenie na problematykę zaangażowania prowadzi do podkreślenia centralnego charakteru miłości w życiu chrześcijańskim oraz do biblijnej wizji życia

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965) [dalej: KDK], nr 43.

społecznego². Kierunek drugi podąża natomiast drogą porządku naturalnoprawnego, czyli chrześcijańskiej koncepcji osoby, interpretowanej w duchu personalizmu. Obowiązek zaangażowania społecznego jest tu odpowiedzią na wyzwania, jakie dla moralności chrześcijańskiej płyną ze strony świata i dylematów współczesności³. Dopiero jednak łączący te dwa wątki, komplementarny sposób poszukiwania podstaw uzasadniających i opisujących obowiązek uczestnictwa chrześcijan w życiu społecznym pozwala na uniknięcie jednostronności i skrajności interpretacyjnych. Wskazuje bowiem zarówno na konieczność głębszego zaangażowania się w życie społeczne, które nie może prowadzić do osłabienia istoty Dobrej Nowiny, jak i na perspektywę zbawczą, która nie może z kolei oznaczać lekceważenia doczesnego wymiaru życia⁴.

Znacznie rzadziej wskazuje się na dynamiczny, współczesny kontekst społeczny i zmienny poziom wrażliwości etycznej jako na czynniki utrudniające przyjęcie tego nakazu moralnego i zastosowanie się do niego. W taki nurt rozważań pragnie się wpisać niniejszy tekst, w którym chcemy opisać niektóre cechy współczesnego tła społecznego, mające wpływ na zaangażowanie chrześcijan oraz podkreślić konieczność i warunki rekonstrukcji najważniejszych wątków osłabionej lub przerwanej relacji pomiędzy świadomością chrześcijańską a świadomością społeczną, która – jak się wydaje – stanowi istotę większości współczesnych problemów osobowych i społecznych⁵. Są to kwestie ważne, ponieważ jeśliby do takiego zharmonizowania nie doszło, wówczas mogą ziścić się słowa Zygmunta Baumana, iż „po epoce „wielkiego za-angażowania” przyjdą czasy „wielkiego od-angażowania” – czasy prędkości i przyśpieszania, zawężania i skracania zobowiązań, „elastyczności”, redukcji zatrudnienia i cedowania odpowiedzialności (*outsourcing*); czasy partnerstw „do odwołania”, trwających tak długo (i nigdy dłużej), jak długo „przynoszą zadowolenie”⁶. Jednak – w przeciwieństwie

² „Pełna realizacja ludzkiej osoby, dokonana w Chrystusie dzięki darowi Ducha Świętego, dojrzewa w historii i urzeczywistnia się za pośrednictwem relacji osoby z innymi osobami, relacji, które osiągają swoją doskonałość dzięki zaangażowaniu zmierzającemu do ulepszenia świata, w sprawiedliwości i pokoju” – Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, kom. red. K. Ryczan i in., red. nauk J. Kupny, tłum. D. Chodyniecki i in., Kielce 2005 [dalej: KNSK], nr 58.

³ „Wymogi [dobra wspólnego] dotyczą przede wszystkim zaangażowania na rzecz pokoju, organizacji władz państwowych, trwałego porządku prawnego, ochrony środowiska naturalnego, zabezpieczenia istotnych potrzeb człowieka, będących w niektórych wypadkach jednocześnie jego prawami: pożywienia, mieszkania, pracy, wykształcenia i dostępu do kultury, środków komunikacji, zdrowia, swobodnego przepływu informacji i ochrony wolności religijnej. Nie można zapominać o wkładzie, jaki każdy naród ma obowiązek wnosić we współpracę międzynarodową, ze względu na dobro wspólne całej ludzkości, a także przyszłych pokoleń” – KNSK, nr 166.

⁴ Zob. *Zaangażowanie chrześcijan w życie społeczne*, red. A. Marcol, Opole 1994.

⁵ Por. P. Donati, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna* [collana „Polis” nr 8], Roma 1997.

⁶ Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 57.

do chrześcijańskiej „communio” – za przywilej bycia w takiej „od-angażowanej” wspólnocie trzeba słono „płacić [...] walutą wolności”⁷.

Bierność jako konsekwencja dezorientacji w kulturze nadmiaru

„Społeczeństwo obywatelskie znajduje się obecnie w centrum złożonego procesu kulturowego, który ukazuje koniec pewnej epoki i zarazem zdradza niepewność w obliczu pojawiających się na horyzoncie nowych czasów”

Kongregacja Nauki Wiary⁸

W 1992 r. Emmanuel Levinas poproszony przez intelektualistów żydowskich o wskazanie najbardziej aktualnej w najbliższej przyszłości tematyki bez chwili wahania wskazał na „czas zdezorientowany” (*le temps désorienté*). Po niemal 30 latach wydaje się, że ten „filozof dialogu” miał rację. Przez długi czas wydawało się, że po upadku europejskich reżimów komunistycznych i bankructwie marksizmu jako doktryny politycznej (choć nie jako filozofii), że po osłabieniu jakobińsko-oświeceniowego ducha Europy, który w państwie widział gwaranta i podstawowy instrument emancypacji ludzkości, nastąpi czas tryumfu liberalizmu. Jednak liberalizm, czy też tradycja mieszczańska-oświeceniowa, bazujący na – dzisiaj w znacznej mierze zinstytucjonalizowanym – indywidualizmie, sam znalazł się w stanie głębokiego impasu. Jego przejawy to: zapominanie o warunkach wolności (*un oublié des conditions de la liberté*), tendencja do dominacji rzeczywistości (*totalisation de la réalité*) oraz wszechobecna niepewność (*incertitude*)⁹.

Zbigniew Brzeziński tak opisuje etyczno-ideologiczny aspekt tego impasu: „Społeczeństwo, zdolne do niemal magicznego zaspokojenia oczekiwań jednostki, nie potrzebuje przymusu”. Dodaje: „Może być permissywne – w istocie musi być permissywne – ponieważ w systemie rogu obfitości zaspokajane są wszystkie potrzeby, wszystkie są więc równoprawne. Nie jest potrzebny ani przymus, ani poświęcenie. Lecz społeczeństwo, w którym normą stało się pełne zaspokojenie jednostki, traci też wszelkie kryteria ocen moralnych. Każdy czuje się uprawniony do brania tego, na co ma ochotę, czy zasługuje na to, czy nie. Osąd moralny staje się zbędny. Znika potrzeba rozróżniania «dobra» od «zła». Zamiast tego ważniejsze staje się rozróżnienie tego, co «prawnie dozwolone» i tego, co «prawnie zakazane» wedle kryterium pragmatycznych wymogów organizacji

⁷ Tamże, s. 10.

⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą polityków w życiu politycznym* z 24.11.2002, nr 2.

⁹ Zob. P.-F. Moreau, *Les racines du libéralisme. Une antologie*, Paris 1978, s. 7-8.

społecznej. Procedura prawna, zwłaszcza sądownictwo, zastępuje moralność i jej podstawowy wyznacznik – religię. W roli wyznacznika postępowania występuje już nie wewnętrzne kryterium wiary, ale system prawny, który określa zewnętrzne granice tego, co dozwolone – a nie tego, co moralne. Taki stan rzeczy można określić jako «moralność proceduralną», opartą na heteronomicznych zasadach postępowania i interakcji społecznych¹⁰. Tragicznym przykładem konsekwencji takiego stanu rzeczy mogą być zamieszki w Londynie i innych miastach brytyjskich w sierpniu 2011 r., podczas których – jak ujął to publicysta „The Independent” – „konsumpcjonizm zbił romantyzm”, a „robienie zamieszek połączyło się z robieniem zakupów” (*rioting-meets-shopping*)¹¹. Liberalizm, który z binomium jednostka-państwo uczynił oś nośną nowożytnego społeczeństwa, wprawdzie z potyczek z marksizmem pozornie wyszedł zwycięski, jednak, gdy postawił sobie za cel urynkowanie wszystkich niemal aspektów życia, ostatecznie wpadł w pułapkę „wypaczenia totalitarnego” (*dérive totalitaire*).

Także odgórne procesy globalizacyjne – z natury rzeczy uniformizacyjne i homogenizujące – mają rys pewnego „totalitarnego wypaczenia”. Ich totalny charakter równowagi jednak dążność do zachowania własnej, odrębnej tożsamości, zakotwiczonej we wspólnej i zrozumiałej przestrzeni kulturowej i politycznej. Simone Weil konkretyzuje tę przestrzeń, mówiąc o potrzebie przynależności do grupy i używając pojęcia „zakorzenia”. „Zakorzenie jest być może najważniejszą i najbardziej zapoznaną potrzebą duszy ludzkiej” – pisze. – „Zarazem jest to potrzeba, którą trudno określić. Istota ludzka ma korzenie, jeżeli rzeczywiście, w sposób aktywny i naturalny uczestniczy w egzystencji wspólnoty przechowującej jakieś skarby przeszłości i obdarzonej poczuciem jutra”¹². Dzieje się tak dlatego, że „jedną z najważniejszych potrzeb człowieka jest potrzeba przynależności do jakiejś trwałej wspólnoty, zaspokojenie jej bowiem pozwala eliminować lub minimalizować poczucie samotności”¹³. Nie zapewnia tego ponowoczesność, gdyż – jak twierdził Ralf Dahrendorf – demokracja polityczna i gospodarka rynkowa, pretendujące do zawładnięcia całym horyzontem ludzkiego życia, to „projekty chłodne”, które „«domem» nie są; nie dają człowiekowi ani tożsamości,

¹⁰ Z. Brzeziński, *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, tłum. K. Murawski, Warszawa 1995, s. 65.

¹¹ Dziennikarz „The Independent”, relacjonował: „The riot was a symptom of there being something really wrong with our society. We smashed our own community up, we destroyed our own homes. There had to be something wrong. [...] Today’s riots have been characterised by opportunist looting on a scale which befits our era of wanton materialist consumerism. Looters have been seen trying things on for size or browsing through vitamin supplements in smashed up shops to find the particular brand they crave. This is rioting-meets-shopping. It does not, as one eye-witness put it, feel like an «appeal from the heart of the ghetto» so much as an opportunity «to get a nice new pair of trainers». Not so much desperate as decadent” – P. Vallely, *Shades of 1980s riots, but there have been big changes since then*, „The Independent” z 9.08.2011, s. 3.

¹² S. Weil, *Myśli*, tłum. C. Miłosz, Warszawa 1985, s. 144.

¹³ B. Dziemidok, *Globalizacja a kwestia tożsamości narodowej*, w: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, red. R. Piekarski, M. Graban, Kraków 2003, s. 205.

ani poczucia przynależności. W tym sensie pozostawiają go przed drzwiami, na zimnie, bez dachu nad głową. Demokracja i gospodarka rynkowa są ważne, ale nie wszechważne. [...] Nie da się utrzymać mechanizmów społeczeństwa otwartego, jeśli ludzie nie wiedzą, gdzie ich miejsce. Demokracja i anomia nie tworzą szczęśliwej pary. W końcu anomia niszczy wolność, choćby dlatego, że moralna próżnia, jaką wytwarza, przyciąga fałszywe bóstwa i złych proroków¹⁴.

W czasach, w których niepokojąco szybko rośnie „moralna próżnia”, a wraz z nią mnożą się zastępy „fałszywych bóstw” i „złych proroków”, pogłębia się także dystans tak pomiędzy „bogatą północą” a „biednym południem”, jak i pomiędzy „sferą globalną” a „społecznościami lokalnymi”, w których lawinowo wzrasta poczucie utraty kontroli nad technologią, decyzjami politycznymi i zjawiskami społecznymi, czego esencją jest kryzys pandemii COVID-19. Trwały niedorozwój i ubóstwo, przestępczość, wojny i terroryzm, rozruchy i bunty, kryzysy ekonomiczne i polityczne, zagrożenia środowiska i epidemie najbardziej boleśnie odczuwane są w skali lokalnej, choć ich źródła w znacznej mierze wpływają ze sfery globalnej. „Coraz więcej zagrożeń spada na wspólnoty lokalne z zewnątrz, a nikt nie czuje się i realnie nie jest odpowiedzialny za ich pojawienie się¹⁵ – stwierdza M. Dutkowski. W czasach „płynnej nowoczesności”, gdy tracą na znaczeniu i sile struktury formalne, wobec towarzyszącego tym procesom poczucia niepewności, adresat ewentualnych skarg i protestów jest nie do określenia¹⁶. Poszerzająca się w ten sposób marginalizacja staje się przejawem deprecjacji wartości w życiu społecznym, np. nieposzanowania godności drugiego człowieka, lekceważenia waloru solidarności i dobra wspólnego. Ma też swoje konsekwencje. Otóż marginalizacja skłania raczej do pasywności, apatii i wiary w szczęśliwy traf, przypadek aniżeli do postaw aktywnych, np. buntu, sprzeciwu, uczestnictwa, współdecydowania¹⁷. Jednak najgłębszą przyczyną kryzysu, o której mało kto w poprawnej politycznie Europie ma odwagę wspomnieć, opisuje Alberto Wagner de Reyna, były ambasador Republiki Peru przy UNESCO. Przyglądając się Europie z perspektywy wieku i odległości, diagnozuje, że podstawową przyczyną jej kryzysu jest „odhumanizowanie humanizmu”, a jego źródłem jest odcięcie się kultury od idei Boga¹⁸.

¹⁴ R. Dahrendorf, *Wolność a więzi społeczne. Uwagi o strukturze pewnej argumentacji*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. A. Pawelec, Kraków–Warszawa 1996, s. 10.

¹⁵ M. Dutkowski, *Wpływ globalizacji na zagrożenia wspólnot lokalnych*, w: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, red. R. Piekarski, M. Graban, Kraków 2003, s. 240.

¹⁶ Zob. R. Łuczak, *Społeczeństwo i kultura w zglobalizowanym świecie*, w: M. Czerny, R. Łuczak, J. Makowski, *Globalistyka. Procesy globalne i ich lokalne konsekwencje*, Warszawa 2007, s. 82-101.

¹⁷ Zob. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tłum. S. Obirek, Kraków 2006. Zob. także: I. Camacho, *Ubóstwo i wykluczenie a nauka społeczna Kościoła*, tłum. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo” 1 (2000), s. 59-89.

¹⁸ A.W. de Reyna, *L'homme au XXIe siècle*, *Catholica* 2 (2009), <http://www.catholica.presse.fr/2009/12/11/1%E2%80%99homme-au-xxie-siecle/> [dostęp: 11.05.2020].

Wraz z przekształcaniem się społecznej, więc w pewnym sensie „zewnątrznej” w stosunku do poszczególnych ludzkich osobowości rzeczywistości nowoczesnej w to, co powszechnie nazywa się „ponowoczesnością”¹⁹, równoczesnym przemianom ulega także „wnętrze” współczesnych: ich sposób widzenia samych siebie, cele jednostkowe i społeczne, kryteria ocen i priorytety działania, styl życia itd. Kierunek tych przeobrażeń, trudnych do szczegółowego opisu, świadczy jednak o wzrastającej we współczesnych społeczeństwach roli – obok „braku zaufania”, „nieprzejrzystości” i „globalizacji” – „doświadczenia ryzyka”. Według Giddensa taki „profil ryzyka” wyraża się m.in. w jego uniwersalizacji (np. możliwość katastrof zagrażająca każdemu); globalizacji (jak ekspansja ryzyka na duże segmenty populacji ludzkiej); instytucjonalizacji ryzyka (pojawienie się organizacji, w których ryzyko jest wpisane w funkcjonowanie) oraz w jego zwrotnym charakterze (jako nieplanowanego efektu ubocznego ludzkich działań). O ile głównym zagadnieniem „klasycznej nowoczesności” było bogactwo i jego dystrybucja, to obecnie problemem jest zapobieganie ryzyku, jego minimalizowanie i kanalizowanie (np. ryzyko pandemii, katastrofy nuklearnej, ryzyko krachu na giełdzie czy utraty pracy)²⁰. Ryzyko, które toruje drogę do ostatniego etapu (po)nowoczesnego przyspieszenia, w którym (po)ponowoczesna kultura szykuje miejsce dla radykalizującego się, posthumanistycznego spojrzenia na rzeczywistość ludzką, wywołuje jawny lub ukryty egzystencjalny niepokój.

Wydaje się, że pasywność wobec nakazu budowania ładu społecznego i duchowego jest powiązana z zaburzeniem tej „wewnętrznej równowagi człowieka”, co skutkuje „naruszeniem relacji społecznych”²¹. Jednocześnie w aktywności na rzecz „re-konstrukcji” owych relacji i we wzmocnieniu więzi społecznej Kościół upatruje szans na zbudowanie społeczeństwa funkcjonującego zgodnie z moralnymi „prawami rządzącymi życiem społecznym”, a tym samym także na odzyskanie „wewnętrznej równowagi” przez człowieka, ostatecznie świadomego celu życia społecznego i osobowego. Takie ponowne „odczytanie” społeczeństwa

¹⁹ Zob. A. Płachciak, *Moralne dylematy rozwoju społeczeństw ponowoczesnych*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 1 (2008), s. 193-199.

²⁰ Zob. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków 2008; por. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2005, s. 91-92.

²¹ Przyczyny owej dezorientacji człowieka Jan Paweł II opisał następująco: „alienacja polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i w bliźnim, pozbawia się możliwości przeżycia w pełni własnego człowieczeństwa i nawiązania tej relacji solidarności i wspólnoty z innymi ludźmi, dla której został stworzony przez Boga. Człowiek bowiem staje się naprawdę sobą poprzez wolny dar z siebie samego; dar ten jest możliwy dzięki podstawowej «zdolności transcendencji» osoby ludzkiej. Człowiek nie może oddać się czemuś, co stanowi projekcję rzeczywistości czysto ludzkiej, abstrakcyjnemu ideałowi lub fałszywej utopii. Będąc osobą, może uczynić z siebie dar dla innej osoby czy innych osób, a w końcu dla Boga, bo Bóg jest sprawcą jego istnienia i tylko On może w pełni ten dar przyjąć. Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej ludzkiej wspólnoty, dążącej ku swemu ostatecznemu przeznaczeniu, którym jest Bóg. Wyobcowane jest społeczeństwo, które poprzez formy społecznej organizacji, produkcji i konsumpcji utrudnia zarówno realizację tego daru, jak i budowanie tej międzyludzkiej solidarności”. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991), nr 41.

„jako całości”, a wraz z nim także ponowne, integralne „odczytanie” człowieka papież Jan Paweł II uważał za niezbędny warunek zaangażowania w ewangelizację społeczeństwa ponowoczesnego. „Jednakże moment historyczny, który obecnie przeżywamy – pisał, a w każdym razie przeżywają go liczne narody, stanowi wielkie wezwanie do «nowej ewangelizacji», to znaczy do głoszenia Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość; do ewangelizacji, która musi być prowadzona «z nową gorliwością, nowymi metodami i z zastosowaniem nowych środków wyrazu»”²². W tym celu Kościół proponuje poszerzenie perspektywy oglądu współczesności (realistyczna diagnoza) oraz pogłębienie sposobu postrzegania samego człowieka (integralna antropologia).

Zaangażowanie jako wyraz orientacji na integralność wiary

„Wiara stanowi niepodzielną jedność, dlatego nielogiczne jest izolowanie choćby jednego z jej elementów, gdyż w ten sposób wyrządza się szkodę całości katolickiej nauki. Jeśli zaangażowanie polityczne choćby w jednym aspekcie zostaje oderwane od społecznej nauki Kościoła, przestaje ono być wyrazem pełnej odpowiedzialności za wspólne dobro. Nie jest do pomyślenia, aby katolik na innych ludzi zrzucał płynący z Ewangelii Jezusa Chrystusa obowiązek chrześcijan głoszenia i realizacji prawdy o człowieku i o świecie”

Kongregacja Nauki Wiary²³

Realistyczna diagnoza społeczeństwa streszcza się w – dostrzeżonym już przez Sobór Watykański II – powiązaniu kryzysów współczesności z zagubieniem i utratą celu (*telos*) życia osobistego i społecznego²⁴, a jednocześnie z tak wyraźnym osłabieniem relacji społecznych, że człowiek nie jest w stanie współ-odszukiwać we wspólnocie z innymi utraconego celu życia jednostkowego i wspólnotowego²⁵.

²² Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993), nr 106.

²³ Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna...*, nr 4.

²⁴ „Myślenie w kategoriach *telos* (czy inaczej w perspektywie powołania) wykracza poza realistyczne i pragmatyczne myślenie o polityce” – pisze Paweł Śpiewak. „Każe szukać i zastanawiać się nad tym, jakie warunki powinny zostać spełnione, by jednostka mogła uzyskać stosowne cnoty (warunki społeczne, ustrojowe) i przez jakie wzorce-autorytety ma oceniać siebie i ustalać swoją tożsamość. Owe wzorce odnajdują się w historycznej praktyce, w słowach i czynach politycznych wirtuozów, w systemach rządzenia i organizacjach zbiorowych, w których społeczny kapitał zaufania i pamięci jest lub był najdoskonalej zachowany i przekazywany. I z tej perspektywy, z perspektywy historycznie znanych, najlepszych wzorców, każe oceniać stan obecny” – P. Śpiewak, *W stronę wspólnej dobra*, Warszawa 1998, s. 280.

²⁵ Zob. M. Matteini, *MacIntyre e la rifondazione dell'etica. La crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come „bene comune”*, Roma 1995.

Helmut Juros, stawiając podobną diagnozę, rozszerza ją o wskazanie na etyczne źródła współczesnego kryzysu kulturowego: „napięcie między *logosem* i *etosem* – stwierdza – przerodziło się w przeciwstawienie prawdy i dobra, prawdy i wolności. Podstawowa korelacja i współzależność została pominięta, a potem odrzucona. Oba elementy zostały sobie przeciwstawione lub też zredukowane jeden do drugiego. Związek *logosu* z *ethosem* został przerwany. Cechą kultury europejskiej czasów nowożytnych stała się jej skłonność monistyczna, skłonność do rozumienia obu «części» oddzielnie na zasadzie «albo, albo»²⁶. Tryumfy święci zatem koncept „podmiotu niespokojnego”, tzn. świadomego swych ograniczeń, która to świadomość ma człowieka chronić przed popadnięciem z jednej strony w fanatyzm, a z drugiej w nihilizm wzmocniony wiarą w to, że postępek może przemienić go do tego stopnia, że dałoby się całkowicie zastąpić etykę przez prawo²⁷. Już w konstytucji *Gaudium et spes* (1965) Sobór wskazał na takie sprzeczności skutkujące wyobcowaniem człowieka: niemożność zadowalającej, osobistej syntezy pomiędzy skrajnymi zjawiskami, jakimi są fakty i orientacja w faktach; bogactwo i nędza, a także: wolność i zniewolenie, jedność i podziały, porządek ziemski i brak wartości duchowych, socjalizację i personalizację, wiarę indywidualną i wiarę wspólnotową, praktykę i teorię, krytyczną ocenę rzeczywistości i uleganie opiniom grupy, specjalizację i całość²⁸.

Integralna antropologia domaga się natomiast uwzględniania wymiaru duchowego i religijnego człowieka. Pietro Pavan pisze: „Najgłębszy związek obejmujący człowieka to ten, który zachodzi pomiędzy nim a Bogiem: od Niego człowiek bierze początek w akcie stworzenia, w Nim żyje, do Niego zmierza jako do celu ostatecznego [...]. Z tego najgłębszego związku czerpią wzór relacje, w których człowiek trwa na każdej innej płaszczyźnie. Jak więc powinien zachowywać się w stosunku do siebie samego, do wszechświata, do innych ludzi i społeczności ludzkich? Tak, jak tego wymaga związek łączący go z Bogiem. [...] Istota ludzka dąży do Prawdy, urzeczywistnia Dobro, pojmuje Piękno. Ale niezależnie od tego, ilu prawd człowiek się nauczył, jak wiele dobra urzeczywistnił, ile piękna pojął i obdarzył podziwem, zawsze pragnie innych prawd, większego dobra, nowego piękna: zmierza ku nieskończoności [...]. Człowiek objawia się jako potrzeba Nieskończonego”²⁹. Kardynał Pavan uważa, że transcendentne wartości nie są po platońsku czymś abstrakcyjnym i nieosiągalnym, nie stanowią też – jak u Immanuela Kanta – przedmiotu pragnienia samego w sobie, nie pociągają (angażują) tylko wtedy, gdy są znakiem czegoś Innego, lecz stanowią istotę człowieczeństwa. Z takiego pojmowania wartości Pavan wyprowadza przekonanie, że

²⁶ H. Juros, *Kościół – Kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*, Lublin–Warszawa 1997, s. 58.

²⁷ Por. C. Millon-Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.

²⁸ Zob. KDK, nr 4-10.

²⁹ P. Pavan, *Il valore trascendentale della persona umana*, Treviso 1939, cyt. za: L. Sandonà, *Myśl społeczno-ekonomiczna kardynała Pietro Pavana*, „Społeczeństwo” 2 (2010), s. 260.

celem zaangażowania chrześcijan, do którego należy zmierzać w każdej sferze, także w sferze społecznej, politycznej i ekonomicznej, jest przyrodzona i nadprzyrodzona godność człowieka³⁰.

Benedykt XVI wymienione wyżej aspekty kryzysu współczesności identyfikuje z „zachłannością” (*cupiditas*). Omawiając teologię św. Ambrożego Autperta (730–784), przypomniał jego traktat o zgubnych skutkach chciwości (*De cupiditate*), wskazując, że to właśnie zachłanność jest źródłem stanu współczesnego świata i człowieka. Autpert i Benedykt chciwości przeciwstawiają „pogardę dla świata” (*contemptus mundi*). „I nie jest to bynajmniej pogarda dla piękna świata, dla dzieł stworzonych z dobroci Boga” – twierdzą. „Jest to «nie» powiedziane fałszywej wizji świata, do której zachęca nas właśnie zachłanność. Podpowiada nam ona, że «mieć» jest najwyższą wartością naszego istnienia, tak jak i to, co powierchowne. W ten sposób chciwość zafałszowuje stworzenie i niszczy świat”³¹.

Chrześcijanie żyjący „hic et nunc” nie są wolni od przemian i procesów zachodzących we współczesności oraz związanych z nimi pytań natury moralnej. Szukając na nie odpowiedzi w wierze, z jednej strony doświadczają silnej pokusy, aby wobec wszechobecnego ryzyka i niepewności zachodzących przemian przyjąć postawę pasywną wobec tego wszystkiego, co jest utożsamiane z „tym światem”. I nie jest to bynajmniej rzecz nowa³². Ostrzeżenie przed taką pokusą bierności znajduje się już w centrum ostatniego ze słynnych przesłań Piusa XII na Boże Narodzenie, tego z 1957 r., stanowiącego niejako testament papieża. „Współpraca w tworzeniu porządku światowego, której Bóg zasadniczo żąda od człowieka – mówił papież Pacelli – powinna jednak unikać spirytualizmu, który chciałby zakazać mu jakiegokolwiek interwencji w rzeczy zewnętrzne i który, zaadoptowany już na polu katolickim, wyrządził już wiele poważnych szkód sprawie Chrystusa i Boskiego Stworzyciela wszechświata. [...] Niektórzy uważają za mądrość chrześcijańską powrót do tak zwanego umiarkowania katakumb. Mądrością byłby zaś powrót do natchnionej mądrości apostoła Pawła, który służąc wspólnocie korynckiej, otwierał wszystkie drogi do działania: «Wszystko bowiem jest wasze: [...] czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy terazniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga» (2 Kor 3,21-23)”³³.

³⁰ Zob. G. Campanini, *La familia umana universale. Nuovi orizzonti del bene comune*, w: *Costruire l'unità della famiglia umana. L'orizzonte profetico del Cardinale Pietro Pavan*, red. L. Bosio, F. Cucculelli, Roma 2004.

³¹ Benedetto XVI, *La cupidigia alla radice della crisi economica mondiale* [Przemówienie podczas audiencji generalnej, 22.04.2009], „L'Osservatore Romano” 23.04.2009, s. 3 [tłum. własne].

³² W pewnych aspektach odpowiada ona dawnemu prądowi tzw. ucieczki od świata (*fuga mundi*). Jakkolwiek nie oznaczał on wprost potępienia spraw doczesnych, to jednak, akcentując niebezpieczeństwo grzechu i względność wartości świata, nie pozostawiał miejsca na zaangażowanie w świat w sensie tworzenia i rozwoju wartości doczesnych.

³³ Pius XII, *Cristo armonia del mondo* [Przesłanie radiowe na Boże Narodzenie, 24.04.1957], w: F. Biffi, *Convertitevi e lottate per la giustizia. Cento anni di magistero sociale*, Casale Monferrato 1992, s. 36-37 [tłum. własne].

Z drugiej strony ci, którzy zbyt mocno akcentują zaangażowanie społeczne, są często narażeni na niebezpieczeństwo zbyt daleko posuniętego kompromisu, podejmowanego czasem z dobrą intencją. Jednak pragnienie bycia efektywnym czy też słuchanym prowadzi często do rozmywania ostrza ewangelicznego radykalizmu do takiego stopnia, że staje się na granicy ortodoksyjności. „Życie społeczne zaczyna być w coraz większym stopniu grą pozorów i fikcji. Wygrywa ten, kto robi lepsze wrażenie i kto głosi milej brzmiącą fikcję. Specjaliści od relacji społecznych i od kreowania pozytywnych wizerunków w mediach szkolą już nie tylko polityków. Tego typu tendencji zaczynają ulegać niektóre osoby i środowiska w Kościele”³⁴ – pisze Marek Dziewiecki. W przeszłości takie postawy zaowocowały np. zrodzonymi w teologii protestanckiej i chętnie adoptowanymi przez teologów katolickich poglądami, że chrześcijanin winien angażować się w świat, ale bez odniesienia do Boga. „Ma się on poczuć odpowiedzialnym za świat, za jego rozwój, los, historię, ale przede wszystkim czy nawet wyłącznie, przed samym sobą. Zaangażowanie w świat ma wymiary wyłącznie doczesne; samo w sobie ma charakter transcendentny; bez odniesienia do Boga jest religią, wyczerpuje wszelkie perspektywy i nadzieje życia chrześcijanina” – pisał Franciszek Płonka wskazując na Dietricha Bonhoeffera, Johna Robinsona, Johanna Baptistę Metza i Jürgena Moltmanna³⁵. Także niektóre prądy teologii politycznej, teologii nadziei i teologii rewolucji tak bardzo akcentowały wymiar horyzontalny słowa Bożego, a więc jego odniesienie do doczesności, że jakkolwiek nie negowały wprost rzeczywistości transcendentnej, to w praktyce obsadzały ją w roli statysty. Wiara, nadzieja i miłość pojawiają się tam jako pewna forma krytyczno-społecznego wyzwolenia, a Kościół staje się miejscem i instytucją tego wyzwolenia. W konsekwencji wyznacznikiem praktycznej postawy chrześcijanina w stosunku do świata, a zarazem podstawową kategorią teologiczną staje się walka rewolucyjna. Przykładem tego rodzaju prądów są różnych odcieni teologii wyzwolenia (James Cone, Leonardo Boff, Rubem Azevedo Alves, Gustavo Gutiérrez, Óscar Romero y Galdámez i inni).

Jedni i drudzy narażają się na błąd, który L. Viscardi Gentili opisuje następująco: „W ostatnich latach zaostrzyły się rozdział i brak porozumienia (żeby nie powiedzieć: żywa niechęć) między ruchami, które zajmują się głównie wewnętrznym aspektem życia chrześcijanina, a ruchami akcentującymi jego wymiar społeczno-polityczny. Takie zróżnicowanie jest bogactwem, dopóki tylko przyznaje się innemu punktowi widzenia równe prawo obywatelstwa w Kościele. Są ruchy kościelne, które w sposób uprawniony dają pierwszeństwo doświadczeniu osobistego nawrócenia i kerygmatycznemu wymiarowi chrześcijańskiego doświadczenia. Takie ruchy jednak w pewnych przypadkach wydają się wychowywać

³⁴ Zob. M. Dziewiecki, *Zaangażowanie społeczne i świadectwo*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 3 (2010) – *Wychowanie do miłości społecznej*, s. 18-20.

³⁵ F. Płonka, *Zaangażowanie chrześcijańskie w świat według soborowej konstytucji „Gaudium et spes”*. *Studium teologiczno-moralne*, „Analecta Cracoviensia” 9 (1977), s. 311-312.

swoich członków tak, że ci mogą nie doceniać albo wręcz nie znać społecznego wymiaru dogmatu i roli katolików w życiu społecznym i politycznym; tak może być, gdy na przykład w programie formacji nie będzie zasad i kryteriów nauki społecznej Kościoła. Są po drugiej stronie ruchy kościelne, które wysuwając na plan pierwszy zaangażowanie społeczne i polityczne katolików, zdają się nie doceniać albo nie dostrzegać znaczenia nieodzownego nawrócenia serca, nierzadko mieszając je z solipsyzmem. Niektóre z nich w swoim teologicznym wyrazie i praktyce ewangelizacyjnej mogą absolutyzować aspekt społeczny, natomiast inne mogą absolutyzować moment osobistej interioryzacji. W każdym z tych dwu przypadków człowieka sprowadza się do jednego tylko wymiaru – albo duchowego, albo społecznego. W obydwu przypadkach więc zdradza się człowieka w jego całości osobowej, takiego, jakim go Bóg chciał od początku³⁶.

Raz jeszcze okazuje się, że niezbędny jest integralny charakter zaangażowania społecznego chrześcijan i takąż integralna refleksja nad nim w kontekście obowiązku moralnego. Tak ujmuje ją np. Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* (2009), w której termin „zaangażowanie” pojawia się już w drugim jej zdaniu, gdy mowa jest o tym, że „Miłość – *caritas* – to nadzwyczajna siła, skłaniająca osoby do odważnego i ofiarnego zaangażowania się na polu sprawiedliwości i pokoju³⁷. Celem takiego chrześcijańskiego zaangażowania społecznego jest przyczynienie się do powstania świata bardziej godnego człowieka. Oznacza to jak najszerzej rozumiane wypełnianie przykazania miłości Boga i bliźniego, a więc realizację prawdziwego dobra ludzi zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym oraz tak ziemskim, jak i transcendentnym. Chodzi zatem nie tylko o ilościową i jakościową poprawę warunków bytowych, lecz przede wszystkim o stworzenie warunków do realizacji indywidualnego i wspólnotowego powołania³⁸. Jednak – jak uczy w tym kontekście Benedykt XVI – „wspólnota ludzi może być ustanowiona przez nas samych, ale nigdy o własnych siłach nie stanie się wspólnotą w pełni braterską ani nie przekroczy wszelkich granic, aby stać się wspólnotą naprawdę uniwersalną: jedność rodzaju ludzkiego, komunია braterska ponad wszelkimi podziałami rodzi się dzięki zwołaniu przez słowo Boga-Miłości³⁹. Zaangażowanie to – będąc realizacją prawdziwego dobra indywidualnego i społecznego – jest równocześnie urzeczywistnianiem Królestwa Bożego

³⁶ L. Viscardi Gentili, *Il bipolarismo ecclesiale*, „La Società” 3 (2004), s. 445-448 [tłum. własne].

³⁷ CV 1.

³⁸ „Dzięki «pierwszemu darom Ducha» (Rz 8,23) chrześcijanin «staje się zdolny do wypełnienia nowego prawa miłości» (por. Rz 8,1-11). Przez tego Ducha, który jest «zadatkami naszego dziedzictwa» (Ef 1,14), cały człowiek odnawiany jest wewnętrznie, aż do «odkupienia ciała» (Rz 8,23). W tym sensie nauka społeczna zwraca szczególną uwagę na fakt, że fundament moralności każdego działania społecznego polega na ludzkim rozwoju osoby. Określa ona normy działalności społecznej, które powinny być zgodne z prawdziwym dobrem ludzkości, zaangażowanie zaś winno zmierzać do tworzenia warunków, które pozwolą każdemu człowiekowi realizować jego integralne powołanie” – KNSK 522.

³⁹ CV 34.

na ziemi i przygotowaniem materii jego ostatecznego spełnienia w przyszłości eschatologicznej. Tym bardziej więc zaangażowanie w rzeczywistość społeczną ma dla chrześcijanina rangę obowiązku moralnego, a tym samym swą doniosłość i moc zobowiązującą.

Taki sposób postrzegania rzeczywistości zajmuje centralne miejsce w całej teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, który wielokrotnie i przy różnych okazjach dowodzi, że wszystkie relacje ludzi pomiędzy sobą i wobec reszty stworzenia mogą być prawdziwie humanistyczne, niezakłócone, „zaangażowane” tylko wówczas, „gdy relacja z Bogiem jest prawdziwa”⁴⁰. Jednocześnie precyzuje i podkreśla specyfikę tej relacji, którą Jerzy Szymik w taki sposób podsumowuje: „Oto rzeczywistość, realizm *par excellence*: «życie staje się życiem rzeczywistym tylko wtedy, gdy kształtowane jest przez spojrzenie skierowane na Boga»⁴¹. I odwrotnie: «konflikt z Bogiem stanowi punkt wyjścia wszystkich nieszczęść człowieka»⁴² – pojednanie z Bogiem, pojednanie z Nim, harmonia w tej najważniejszej bytowo relacji jest źródłem harmonii, pojednania i pokoju w relacjach międzypersonalnych, szerzej – społecznych i ekologicznych”⁴³.

Chrystus „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”⁴⁴. Ewangelia podpowiada, że człowiek nie może zrezygnować z bycia sobą (prawda tożsamości) i nie może być sobą w izolacji (prawda relacji)⁴⁵. Przynależność do Kościoła i do wielkiej rodziny ludzkiej, która realizuje się od kręgu najbliższej rodziny, aż po świadomość wspólnoty globalnej, prowadzi do uznania nienaruszalnej więzi, która łączy człowieka z Trójjedynym Bogiem. Trójca Święta jest – jak ukazuje teologia papieża Benedykta XVI – istotnym punktem odniesienia w kształtowaniu człowieka, stworzonego jako mężczyzna i kobieta, gdyż jest podmiotem najdoskonalej wspólnotowym⁴⁶. Skoro Bóg jest Trójcą Osób w relacji, to nie może człowieka nie kochać i nie jest to w żaden sposób brak wolności, ale jej najwyższe, boskie spełnienie. „Skoro doskonale wolny Bóg nie może człowieka nie kochać, to istnieje tak, że w pełni siebie posiadając, nieustannie człowieka sobą obdarowuje – daje mu samego siebie i w ten sposób – obdarowując go sobą – jednoczy go ze sobą” – komentuje Aleksander Bańka. „Odsłania się tu więc niesamowita prawda o radykalnej, bezpośredniej bliskości Boga, który wchodzi z człowiekiem w tak ścisłą, zażyłą relację, że obdarowuje człowieka nie jakąś namiastką dóbr

⁴⁰ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 21.

⁴¹ Tamże, s. 18.

⁴² J. Ratzinger (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu, cz. 1: Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 140.

⁴³ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 140.

⁴⁴ KDK 22.

⁴⁵ „Relacja człowieka najpierw ma zatem charakter międzyludzkiej relacji, ale w swych załączkach jest zakrojona również jako relacja z samym Nieskończonym, z samą Prawdą, z samą Miłością” – J. Ratzinger, *Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 101.

⁴⁶ Zob. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 140.

wiecznych, nie jakimś darem dodanym do naturalnej konstytucji człowieka, ale obdarza go samym sobą, sprawiając, że staje się człowiek niejako posiadaczem, «właścicielem» Boga – ma przez Chrystusa w Duchu Świętym «współdział» w miłości Ojca, czyli, mówiąc inaczej, uczestniczy w wewnętrznym życiu samego Boga⁴⁷ – dodaje.

W myśl tej teologii w wewnętrznym życiu Trójcy Przenajświętszej fundamentalnym prawem jest, że „każdy jest sobą poprzez drugiego”. Ta charakterystyka wskazuje na zasadę solidarności. Istnieje jednak również prawo komplementarne w stosunku do powyższego, które może być uważane za chrystologiczny fundament zaangażowania w duchu subsydiarności: „każdy powinien być sobą tak całkowicie, jak to tylko możliwe, po to, żeby mogli takimi stać się także inni”⁴⁸. Tym bardziej każdy człowiek jest respektowany w swojej godności, tym bardziej zdolny do stawania się sobą, im bardziej warunki pozwalają mu na wyrażanie siebie. Im bardziej może zaś wyrażać siebie, w tym większym stopniu może przyczyniać się do budowania dobra tej społeczności, w której żyje. Obowiązek zaangażowania społecznego nie posiada więc wyłącznie wymiaru horyzontalnego, lecz ma także istotny wymiar „radycznie wertykalny”. Zaangażowanie, podobnie jak solidarność, chociaż bierze swój początek w uznaniu takiej samej godności i wartości innych ludzi, urzeczywistnia się jedynie wówczas, gdy dobrowolnie oddaje się życie na służbę drugiemu⁴⁹. Na tym polega jego wymiar „wertykalny”: skłania do stawania się mniejszym od bliźniego, aby zaspokoić jego potrzeby⁵⁰, na wzór Jezusa, który „uniżył samego siebie”, aby umożliwić ludziom uczestniczenie w swoim boskim życiu z Ojcem i Duchem Świętym⁵¹.

Wniosek

Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, podkreślając świadomość zarówno dehumanizacji relacji międzyludzkich, trudności w pojmowaniu i budowaniu

⁴⁷ A.R. Bańka, *W komunii z Bogiem, czyli o sekrecie żywego chrześcijaństwa. Konferencja ogłoszona podczas spotkania Archidiecezjalnej Rady Duszpasterskiej, Katowice, 17 XI 2010*, „Wiadomości Archidiecezjalne [Katowice]” 11 (2010), s. 569.

⁴⁸ Zob. E. Cambón, *Trinità: modello sociale*, Roma 1999, s. 96 [tłum. własne].

⁴⁹ „Służcie z życzliwością jak Panu, a nie jak ludziom. Wiedźcie, że jeśli ktoś uczyni coś dobrego, Pan to zwróci i niewolnikom, i wolnym” (Ef 6,7-8).

⁵⁰ „Jeśli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wasze nogi, również i wy powinniście sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam przykład, abyście tak postępowali wobec siebie, jak Ja postąpiłem względem was” (J 13,14-15).

⁵¹ „On, mając naturę Boga, nie uznał za stosowne korzystać ze swojej równości z Bogiem, lecz ogołocił siebie samego, przyjmując naturę sługi i stając się podobnym do ludzi. A z zewnętrznego wyglądu uznany za człowieka, uniżył siebie samego, stając się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci na krzyżu” (Fil 2,6-8) oraz „Kto się wywyższa, będzie poniżony, a kto się poniża, będzie wywyższony” (Mt 23,12).

komunii osób, jak i przyczyn, jakie stoją u źródeł pasywności i wyobcowania członków „zdezorientowanego społeczeństwa”, stwierdza, że „zrozumienie [tych] różnych aspektów życia społecznego nie zawsze jest dziś łatwe ze względu na gwałtowne i głębokie przemiany zachodzące we wszystkich dziedzinach dzięki inteligencji i twórczej aktywności człowieka. Przemiany te ze swej strony powodują kryzysy, których wyrazem jest już to zachwianie wewnętrznej równowagi człowieka, który nieustannie zwiększa swe możliwości, nie zawsze umiając skierować je ku właściwym celom, już to naruszenie relacji społecznych w tym znaczeniu, że nie zawsze udaje się w pełni stosować prawa rządzące życiem społecznym”⁵².

W przedstawionym świetle moralny obowiązek zaangażowania społecznego jest „sposobem bytowania człowieka, w którym i poprzez który człowiek jest aktywnie włączony w bieg świata, ze świadomością swej odpowiedzialności za niego, z nastawieniem na jego przyszłość”⁵³. Takie wynikanie zaangażowania chrześcijańskiego z przesłanek wiary zawarte jest w tych wypowiedziach Soboru, w których wskazuje się na moralny obowiązek przekazywania wiary. Zaangażowanie chrześcijanina stanowi wobec tego konsekwencję tego nakazu, tzn. jest wyrazem wiary przedmiotowej (przyjętej) i wiary podmiotowej (wyznawanej), czyli postawy wiary. „Chrześcijaństwo nie jest bowiem religią idei, jest religią wyboru i zaangażowania, jest religią ludzkiej aktywności i dynamiki wynikającej z wyboru” – pisze Henryk Skorowski, dodając: „W praktyce – oznacza to, że wybieram Boga (wiara) nie przez to, że myślę o Nim jako o idei, ale przez to, że przyjmuję go w samo centrum swojej wolności i określonym stylem życia wyznaję Go”⁵⁴. Wyróżnione składniki zaangażowania, jak: włączenie w świat, podjęcie za niego odpowiedzialności i nastawienie na przyszłość – także mają swoje uzasadnienie w wierze.

Jednocześnie Sobór stanowczo podkreśla, że zmiana struktur społeczno-politycznych nie może być utożsamiana ze zbawianiem, zaś zaangażowanie w zmianę stosunków społeczno-politycznych nie może się odbywać z pogwałceniem prawa Bożego naturalnego i ewangelicznego. W ten sposób chrześcijańskie uczestnictwo w życiu społecznym wpisuje się w szerszą perspektywę afirmacji świata⁵⁵. Jest rzeczywistym wpływem na obiecaną przez Boga przyszłość świata, a nie tylko biernym oczekiwaniem końca. Takie zaangażowanie – jako wynikające z wiary, z nią powiązane, w niej znajdujące swój motyw i swoje racje uzasadniające – jest zaangażowaniem chrześcijańskim, a jako takie ze swej istoty jest możliwe i konieczne do podjęcia przez każdego chrześcijanina.

⁵² Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (1988), nr 34.

⁵³ F. Płonka, *Zaangażowanie chrześcijańskie w świat...*, s. 314.

⁵⁴ H. Skorowski, *Zaangażowanie społeczne istotnym wymiarem chrześcijaństwa*, „Seminare” 15 (1999), s. 156.

⁵⁵ Zob. Z. Morawiec, *Troska o aktywne zaangażowanie świeckich w życie społeczno-polityczne*, „Symposium” 5 (1999), s. 63-74.

Bibliografia

- Bańka A.R., *W komunii z Bogiem, czyli o sekrecie żywego chrześcijaństwa. Konferencja wygłoszona podczas spotkania Archidiecezjalnej Rady Duszpasterskiej, Katowice, 17 XI 2010*, „Wiadomości Archidiecezjalne [Katowice]” 11 (2010), s. 567-573.
- Bauman Z., *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tłum. S. Obirek, Kraków 2006.
- Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (2009).
- Benedykt XVI, *La cupidigia alla radice della crisi economica mondiale* [Przemówienie podczas audiencji generalnej, 22.04.2009], „L'Osservatore Romano” 23.04.2009, s. 3.
- Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 2001.
- Brzeziński Z., *Bezład. Polityka światowa na progu XXI wieku*, tłum. K. Murawski, Warszawa 1995.
- Camacho I., *Ubóstwo i wykluczenie a nauka społeczna Kościoła*, tłum. T. Żeleźnik, „Społeczeństwo” 1 (2000), s. 59-89.
- Cambón E., *Trinità: modello sociale*, Roma 1999.
- Campanini G., *La familia umana universale. Nuovi orizzonti del bene comune*, w: *Costruire l'unità della famiglia umana. L'orizzonte profetico del Cardinale Pietro Pavan*, red. L. Bosio, F. Cucculelli, Roma 2004.
- Dahrendorf R., *Wolność a więzi społeczne. Uwagi o strukturze pewnej argumentacji*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, tłum. A. Pawelec, Kraków–Warszawa 1996, s. 9-18.
- Donati P., *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna* [collana „Polis” nr 8], Roma 1997.
- Dutkowski M., *Wpływ globalizacji na zagrożenia wspólnot lokalnych*, w: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, red. R. Piekarski, M. Graban, Kraków 2003, s. 235-243.
- Dziemidok B., *Globalizacja a kwestia tożsamości narodowej*, w: *Globalizacja i my. Tożsamość lokalna wobec trendów globalnych*, red. R. Piekarski, M. Graban, Kraków 2003.
- Dziewiecki M., *Zaangażowanie społeczne i świadectwo*, „Zeszyty Formacji Katechetów” 3 (2010) – *Wychowanie do miłości społecznej*, s. 18-20.
- Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków 2008.
- Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. J. Konieczny, Kraków 2005, s. 91-92.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991).
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (1993).
- Juros H., *Kościół – Kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności*, Lublin–Warszawa 1997.
- Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Wskazania dotyczące studiów i nauczania doktryny społecznej Kościoła w ramach formacji kapłańskiej* (1988).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna dotycząca pewnych kwestii związanych z udziałem i postawą polityków w życiu politycznym* (2002).

- Łuczak R., *Społeczeństwo i kultura w zglobalizowanym świecie*, w: M. Czerny, R. Łuczak, J. Makowski, *Globalistyka. Procesy globalne i ich lokalne konsekwencje*, Warszawa 2007, s. 82-101.
- Matteini M., *MacIntyre e la rifondazione dell'etica. La crisi delle ideologie e della morale e il recupero del finalismo etico come „bene comune”*, Roma 1995.
- Millon-Delsol C., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.
- Morawiec Z., *Troska o aktywne zaangażowanie świeckich w życie społeczno-polityczne*, „Sympozjum” 5 (1999), s. 63-74.
- Moreau P.-F., *Les racines du libéralisme. Une antologie*, Paris 1978.
- Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, kom. red. K. Ryczan i in., red. nauk. J. Kupny, tłum. D. Chodyniecki i in., Kielce 2005.
- Pavan P., *Il valore trascendentale della persona umana*, Treviso 1939, cyt. za: L. Sandonà, *Mysł społeczno-ekonomiczna kardynała Pietro Pavana*, „Społeczeństwo” 2 (2010), s. 255-276.
- Pius XII, *Cristo armonia del mondo* [Przesłanie radiowe na Boże Narodzenie, 24.04.1957], w: F. Biffi, *Convertitevi e lottate per la giustizia: Cento anni di magistero sociale*, Casale Monferrato 1992, s. 36-37.
- Płachciak A., *Moralne dylematy rozwoju społeczeństw ponowoczesnych*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 1 (2008), s. 193-199.
- Płonka F., *Zaangażowanie chrześcijańskie w świat według soborowej konstytucji „Gaudium et spes”*. *Studium teologiczno-moralne*, „Analecta Cracoviensia” 9 (1977), s. 310-326.
- Ratzinger J. (Benedykt XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Reyna de A.W., *L'homme au XXIe siècle*, „Catholica” 2 (2009), <http://www.catholica.presse.fr/2009/12/11/l%20%80%99homme-au-xxie-siecle/> [dostęp: 11.05.2020].
- Skorowski H., *Zaangażowanie społeczne istotnym wymiarem chrześcijaństwa*, „Seminarie” 15 (1999), s. 155-170.
- Sobór ekumeniczny Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* (1965).
- Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
- Śpiewak P., *W stronę wspólnego dobra*, Warszawa 1998.
- Vallely P., *Shades of 1980s riots, but there have been big changes since then*, „The Independent” 9.08.2011, s. 3.
- Viscardi Gentili L., *Il bipolarismo ecclesiale*, „La Società” 3 (2004), s. 445-448.
- Weil S., *Mysli*, tłum. C. Miłosz, Warszawa 1985.
- Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, red. A. Marcol, Opole 1994.

Moralny obowiązek zaangażowania społecznego – współczesne konteksty

Streszczenie

Moralny obowiązek zaangażowania społecznego jest rozumiany jako sposób bytowania człowieka, w którym i poprzez który człowiek jest aktywnie włączony w bieg świata, ze świadomością swej odpowiedzialności za niego, z nastawieniem na jego przyszłość.

Wywód koncentruje się na ukazaniu niektórych elementów społecznego tła i zmian wrażliwości etycznej, które bądź to utrudniają, bądź umożliwiają zrozumienie i wypełnienie tego obowiązku. Bierność zostaje przedstawiona jako wynik dezorientacji w kulturze nadmiaru, natomiast zaangażowanie – jako wynik orientacji na integralność wiary.

W konkluzji wskazuje się na konieczność takiego zaangażowania w życie społeczne, które nie może prowadzić do osłabienia istoty Dobrej Nowiny, jak i na perspektywę zbawczą tego zaangażowania, która nie może z kolei oznaczać lekceważenia doczesnego wymiaru życia.

Moral obligation of social engagement – contemporary contexts

Summary

The moral obligation of social engagement is understood as a mode of man's being in which and through which man is actively involved in the world, with awareness of his responsibility for the world and openness to its future.

The study focuses on certain elements of social background and changes in ethical sensitivity which either impede or allow for the understanding of this duty. Passiveness has been presented as a result of confusion in the culture of excess, while engagement is considered a result of orientation on integrity of faith.

The conclusion points at a necessity to engage in social life without weakening the essence of the Good News, and as such a salvific perspective of this engagement cannot underestimate a temporal dimension of life.

Słowa kluczowe: moralność katolicka, obowiązek moralny, zaangażowanie społeczne, katolicka nauka społeczna, zasada partycypacji

Keywords: catholic morality, moral obligation, social engagement, Catholic social teaching, the principle of participation

Ks. Tadeusz Zadykowicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

CZY JESTEŚMY MORALISTAMI KOLEJNEGO PRZEŁOMU?

W dziejach refleksji teologicznomoralnej da się wskazać przynajmniej kilka momentów przełomowych, które zaważyły na jej późniejszym kształcie. Jednym z nich był niewątpliwie Sobór Watykański II, który wyznaczył najważniejsze kierunki odnowy tej dyscypliny¹. Obecne pokolenie teologów moralistów to w większości uczniowie tych, którzy soborowe postulatory wcielali w życie. Do takich mistrzów bez wątpienia należał ks. prof. Alojzy Drożdż. Studiując teologię moralną w Rzymie i wykładając ją od połowy lat 80. XX wieku w różnych ośrodkach w Polsce, stał się świadkiem i uczestnikiem przemian, jakie w niej zachodziły.

Śmierć Profesora skłania nie tylko do działań mających na celu ocalenie jego dorobku, ale także do refleksji nad współczesnym stanem teologii moralnej w perspektywie nowych zjawisk i gwałtownie postępujących procesów społeczno-kulturowych. Pojawiające się tu i ówdzie próby „wymyślenia Kościoła na nowo”, dodajmy: Kościoła z nową teologią i nową moralnością, czy działania podejmowane (także przez teologów i biskupów) na rzecz zmian w niektórych dziedzinach życia moralnego i teologii moralnej, a zwłaszcza w etyce seksualnej², każą wprost zapytać o przyczyny, a zwłaszcza o możliwe następstwa takich prób. Może mamy właśnie do czynienia z kolejnym przełomem? Może w przyszłości historycy będą dokonywać periodyzacji dziejów teologii moralnej według tego, co przed nami oraz tego, co po nas? Aby odpowiedzieć na te pytania, należy najpierw przyjrzeć się dotychczasowym przełomom, ich źródłom i konsekwencjom oraz współczesnej sytuacji wewnątrzkościelnej i społeczno-kulturowej, która stawia teologię moralną w zupełnie nowych wyzwań.

¹ Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (1965), nr 16.

² Przykładem takich prób jest zainicjowana wiosną 2019 r. przez biskupów niemieckich tzw. droga synodalna, która podzieliła nie tylko samych hierarchów, ale wywołała liczne zastrzeżenia ze strony Kościoła powszechnego. Zastrzeżenia te dotyczą planów, które nie tylko naruszają normy kanoniczne, ale faktycznie zmierzają do zmiany powszechnych norm i nauki Kościoła głównie w zakresie kapłaństwa kobiet, możliwości zniesienia celibatu oraz katolickiej etyki seksualnej – por. Franciszek, List *Do pielgrzymującego ludu w Niemczech* (29.06.2019).

1. Punkty zwrotne w dziejach teologii moralnej

Historia refleksji teologicznomoralnej naznaczona jest wydarzeniami, wkładem konkretnych osób, oddziaływaniem ich dzieł, które sprawiają, że można w niej wyróżniać poszczególne okresy z charakterystycznymi dla nich sposobami ujęcia kwestii moralnych, rodzajami argumentacji, systematyzacją problematyki, wyakcentowaniem określonych tematów. Przejście od jednego okresu do drugiego dokonywało się zwykle pod wpływem wielu złożonych czynników. Decydującą rolę odgrywały zawsze czynniki wewnątrzkościelne i ogólnoteologiczne, ale nie bez znaczenia była także sytuacja zewnętrzna, która wyznaczała swoisty kontekst dla refleksji nad człowiekiem oraz dobrem i złem jego czynów.

Niewątpliwie punktem zwrotnym w dziejach teologii moralnej była jej autonomizacja, a więc wyodrębnienie się spośród innych dyscyplin na przełomie XVI i XVII w. Doszło do tego wskutek zmian w organizacji nauczania teologii, wymuszonych przez uchwały kapituł generalnych dominikanów i kongregacji jezuitów³. Tej bezpośredniej przyczynie towarzyszył jednak splot wielu okoliczności pośrednich. Rozpowszechnianie się poglądów Ockhama przy równoczesnym renesansie tomizmu, wystąpienie Lutra i konieczność reakcji na reformację poprzez kształcenie duchownych jako szafarzy sakramentów, a zwłaszcza sakramentu pokuty, to okoliczności o charakterze teologicznym, wewnątrzkościelnym. Oprócz nich jednak – przynajmniej pośrednio – na usamodzielnienie się teologii moralnej miały wpływ także uwarunkowania kulturowe, społeczne, ekonomiczne, polityczne, a nawet geograficzne. Dostarczały one bowiem pytań o dobro bądź zło nowych zjawisk, które musiały doczekać się odpowiedzi na płaszczyźnie teologicznej.

Drugim momentem przełomowym w dziejach teologii moralnej był z pewnością Sobór Watykański II. Greniuk pisze wprost, że soborowa reorientacja tej dyscypliny polegała na odejściu „od” czegoś i zwrocie „ku” czemuś⁴. Na pewno dokonało się wówczas odejście od legalizmu, minimalizmu, kazuistyki, profesjonalizmu. Zamiast tego teologia moralna zwróciła się ku moralności biblijnej i zyskała rys bardziej antropologiczny, personalistyczny, społeczny, kairologiczny, ekumeniczny⁵. Pod wpływem inspiracji soborowych dyscyplina ta stała się bardziej otwarta na rzeczywistość doczesną, ziemską, a nie tylko na dobra duchowe⁶. Nastąpiła także reorientacja w rozumieniu sakramentów i roli cnót w życiu

³ Szerzej ten proces opisuje F. Greniuk, *Teologia moralna w swej przeszłości*, Sandomierz 2006, s. 33-42; por. tenże, *Usamodzielnienie się metodologii teologii moralnej*, w: tegoż, *Studia z teologii moralnej*, Sandomierz 2006, s. 7-23.

⁴ Por. tenże, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, s. 171.

⁵ Por. J. Nagórny, *Teologia moralna w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, w: J. Nagórny, *Teologia moralna – wokół odnowy po Soborze Watykańskim II*, red. K. Jeżyna, J. Gocko, Lublin 2014, s. 77-87.

⁶ Por. J. Gocko, *Spoleczna reorientacja teologii moralnej po Soborze Watykańskim II*, w: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1998, s. 123-150; tenże,

moralnym⁷. To wszystko jednak dokonało się również w określonym kontekście kulturowym i społecznym, w obliczu nowych wyzwań, które zrodziły się z szeroko rozumianego postępu ludzkiego oraz z narastającego zjawiska kryzysu moralnego, wyrażającego się ostatecznie w zakwestionowaniu nie tylko określonych norm moralnych, ale niekiedy także całego obiektywnego porządku moralnego⁸.

Takich przełomów w dziejach teologii moralnej było znacznie więcej. Właściwie każda zmiana sposobu ujęcia problematyki moralnej może być uznana za pewien przełom. I tak przejście od typowo biblijnej refleksji w okresie patrystyki poprzez średniowieczne penitencjały, księgi sentencji, sumy teologiczne i spowiednicze aż ku podręcznikom samodzielnej już dyscypliny i wreszcie ku odnowie soborowej wyznacza poszczególne etapy dziejów refleksji teologiczno-moralnej. Podobnie każda zmiana idei wiodącej może być uznana w pewnym sensie za coś, co Thomas Kuhn w odniesieniu do nauk przyrodniczych nazywał „rewolucją naukową”, a więc porzuceniem jednego paradygmatu na korzyść innych⁹. Historia teologii moralnej zna wiele prób określania istoty życia moralnego oraz definiowania podstawowych pojęć poprzez odniesienie do przyjętego paradygmatu. Dla jednych był nim cel ostateczny, dla innych było posłuszeństwo przykazaniom, jeszcze dla innych były nim realizacja cnót i wartości, życie w perspektywie Królestwa Bożego czy Przymierza, naśladowanie Chrystusa, powołanie i wiele innych. Choć – inaczej niż w naukach przyrodniczych – przejście od jednego do drugiego paradygmatu nie zawsze było nieodwracalne, a co więcej: możliwe było współistnienie kilku paradygmatów, to jednak dobór idei wiodącej w teologii moralnej zawsze był uważany jeśli nie za przełom wprost, to na pewno wydarzenie znaczące.

Wyznaczona przez liczne momenty zwrotne historia teologii moralnej dowodzi, że rozwój tej dziedziny nie jest procesem jednokierunkowym. Późniejsze

Teologia moralna społeczna jako nowy obszar badań teologii moralnej po Soborze Watykańskim II, w: *Polska teologia moralna czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2006, s. 183-194; tenże, *Nauka społeczna Kościoła w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Warszawa 2013, s. 88-111.

⁷ Por. J. Nagórny, *Eklezjalno-sakramentalny wymiar moralności chrześcijańskiej*, w: tegoż, *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*, red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa, Lublin 2011, s. 13-17; T. Zadykowicz, *Ku aretologii personalistycznej*. „Roczniki Teologiczne” 54,3 (2007), s. 37-47.

⁸ Por. J. Nagórny, *Wprowadzenie*, w: *Teologia moralna u kresu...*, s. 5; T. Zadykowicz, *Kulturowe uwarunkowania badań naukowych*, w: *Człowiek wobec wyzwań współczesnego świata*, red. M. Białonoga-Gosik, T. Łach, E. Bal, K. Zaborowski, Lublin 2013, s. 11-17.

⁹ Swoją koncepcję rozwoju nauk, opartą na paradygmatach T. Kuhn zawarł w książce *Struktura rewolucji naukowych* (*The Structure of Scientific Revolutions*) opublikowanej w 1962 r. (tłum. pol. H. Ostromęcka, Warszawa 2001). Próbę odniesienia tych badań do filozofii religii i teologii podjął I.G. Barbour – por. *Mity – modele – paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984. Możliwość zastosowania tej teorii do zmian w teologii moralnej prezentuje T. Zadykowicz – por. *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej – źródła i perspektywy*, Lublin 2011, s. 16-28.

sposoby ujęcia zagadnień nie zawsze były lepsze niż wcześniejsze¹⁰. Porzucone paradygmaty okazywały się nieraz bardziej odpowiednie i dlatego do nich wracano. To potwierdza, że w okresach przełomów należy zachować szczególną ostrożność i szczególną odpowiedzialność za głoszoną przez Kościół doktrynę moralną i wizję człowieka.

Jak już wspomniano, historia pokazuje, że zmiany w teologii moralnej były wywoływane najczęściej przez szereg uwarunkowań zarówno wewnątrzkościelnych i teologicznych, jak i zewnętrznych – społeczno-kulturowych. W ostatnim czasie mamy do czynienia zarówno z dynamicznie postępującymi procesami o charakterze kulturowym i społecznym, jak i specyficzną sytuacją w Kościele, którą coraz częściej określa się głębokim kryzysem¹¹. Do tego wszystkiego dochodzi jeszcze przeprowadzana reforma studiów¹², spod której nie jest wyłączone także nauczanie teologii, w tym teologii moralnej. Czy to wszystko nie stanowi aby podłoża pod kolejny przełom w tej dyscyplinie?

2. Teologia moralna pod presją nowej sytuacji

Tak jak w przeszłości, również na obecnym stanie teologii moralnej odbija się sytuacja wewnątrzkościelna i dominujące nurty ogólnoteologiczne, ale w mniejszym stopniu także pewne okoliczności natury zewnętrznej. Współczesna sytuacja w Kościele i świecie sprawia, że pod adresem teologów zajmujących się człowiekiem oraz jego moralnością formułuje się szereg postulatów, których spełnienie oznaczałoby przynajmniej w pewnym stopniu odejście od dawnych schematów. Takie postulaty płyną nie tylko od ludzi oczekujących radykalnych zmian w rzekomo nienowoczesnym i nie na nasze czasy nauczaniu moralnym Kościoła, ale także od najwyższych autorytetów, w tym od papieża Franciszka. Co zatem stanowi powód do przemyślenia na nowo treści i metody teologii moralnej?

W swoim głośnym tekście o skandalu wykorzystywania seksualnego, opublikowanym na łamach niemieckiego pisma „Klerusblatt” 11 kwietnia 2019 r.,

¹⁰ Z dzisiejszego punktu widzenia np. księgi pokutne były znacznie słabsze niż dojrzałe dzieła ojców Kościoła, zwłaszcza IV i V w., zaś sumom spowiedniczym brakowało teologicznego pogłębienia, charakterystycznego dla powstających wcześniej sum teologicznych.

¹¹ Przykładem takiej diagnozy jest książka kardynała R. Saraha *Wieczór się zbliża i dzień się już chyli* (współautor N. Diat), tłum. A. Kuryś, Warszawa 2019.

¹² Chodzi tu nie tylko o wprowadzaną od października 2019 r. Ustawę *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce* z 20.07.2018 r., która znacznie utrudniła prowadzenie studiów w zakresie poszczególnych subdyscyplin teologicznych, ale także o współczesne postrzeganie celów nauki, a zwłaszcza przeakcentowanie jej związku z biznesem – por. T. Zadykowiec, *Nakazy i zakazy na sprzedaż? Teologia moralna w dobie komercjalizacji wiedzy*, „Roczniki Teologiczne” 64,3 (2017), s. 23-34; tenże, *Wiedza, umiejętności i kompetencje społeczne jako efekty kształcenia w zakresie teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne” 65,3 (2018), s. 5-19.

Benedykt XVI mówi wprost o „upadku” katolickiej teologii moralnej, jaki doznał się w drugiej połowie XX w.¹³ Swoją punkt kulminacyjny upadek ten osiągnął w latach 80. i 90. tegoż stulecia, kiedy to za swoisty paradygmat uznano tezę, że moralność może być określona wyłącznie przez cele ludzkiego działania i ostatecznie odrzucono istnienie absolutnego dobra i absolutnego zła na korzyść zależności od okoliczności.

Upadek ten zaznaczył się również w zakwestionowaniu eklezjalnego charakteru teologii moralnej. Gwałtowny sprzeciw wobec kompetencji Kościoła w sprawach moralności sprowadził refleksję teologicznomoralną do rzędu rozważań o charakterze porównawczym, skupiających się na poszukiwaniu paralel tez moralnych w różnych religiach, gubiących przy tym chrześcijańską i katolicką specyfikę moralności¹⁴. Pożądaną cechą teologii moralnej uczyniono tzw. koncyliarność, którą najczęściej utożsamiano z postawą krytycyzmu oraz odrzuceniem wszystkiego, co było do tej pory¹⁵. Chęć zastąpienia tradycji tym, co nowe, radykalnie otwarte wobec świata, zaczęła towarzyszyć postawom wielu teologów. Nowa, nowoczesna „katolickość” stała się sporą pokusą dla biskupów i teologów moralistów.

Ten upadek teologii moralnej dokonywał się w czasach kryzysu moralnego wywołanego rewolucją seksualną. Jej istotą była całkowita zmiana w podejściu do ludzkiej seksualności. Załamały się dotychczas obowiązujące standardy w tej dziedzinie, upadły normy. Celem miała być absolutna wolność seksualna. Takie podejście do seksualności miało z kolei wywołać kryzys duchowy, a jednym z jego skutków uczynić załamanie się powołań do kapłaństwa¹⁶.

Benedykt XVI wspomina, jak w drugiej połowie XX w., zgodnie z zaleceniami i poparciem państw Zachodu, wprowadzało się dzieci i młodzież w sprawy seksualności. Niby w celach edukacyjnych udostępniało się wszystko to, co – jak np. stosunki seksualne – wcześniej nie mogło być pokazywane publicznie. Treści prezentowane przez filmy erotyczne i pornograficzne z czasem miały stać się zaakceptowane jako ogólna możliwość¹⁷. Analizując kryzys moralny, związany z rewolucją seksualną, papież senior wykazuje wzajemną zależność tego procesu z równoczesnym upadkiem teologii moralnej. To właśnie upadek teologii moralnej – zdaniem Benedykta XVI – uczynił Kościół „bezbronnym” wobec tego, co działo się w społeczeństwie¹⁸.

Wydarzenia lat 60. XX w. uruchomiły – jak go nazywa papież senior – „potworny proces”, który na taką skalę nigdy nie miał miejsca w historii¹⁹. Również

¹³ Por. Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego* (11.04.2019), cz. I, nr 2.

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Benedykt XVI mówi o tym w kontekście kryteriów wyboru i mianowania biskupów po Soborze Watykańskim II – por. tamże, cz. II, nr 1.

¹⁶ Por. tamże, cz. I, nr 1.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże, cz. I, nr 2.

¹⁹ Por. tamże, Wstęp.

„upadek” teologii moralnej, który wówczas nastąpił, zdaje się dopiero dziś zbierać swoje żniwo. We współczesnych dyskusjach o Kościele, prowadzonych także w nim samym, pojawiają się coraz częściej głosy, że należy odrzucić wszystko, czego dotychczas się trzymaliśmy; że trzeba porzucić stare czasy. Nowość sytuacji wyznacza również rozpad moralnego autorytetu nauczycielskiego Kościoła. W oczach współczesnych Kościół uczyniono niewiarygodnym. Wręcz zmuszono go do milczenia. Tym samym przestał on oddziaływać na różne przestrzenie życiowe. Z kolei w życiu społecznym i kulturze nastąpił swego rodzaju wstrząs, który wręcz zakwestionował samą wiarę Kościoła²⁰.

Współczesne procesy społeczno-kulturowe są ogromnie złożone. Wiązą się one między innymi z rozwojem naukowym i technicznym, a właściwie z pewnym paradoksem wokół tej kwestii. Z jednej bowiem strony – jak zauważa papież Franciszek – ludzie posiadają zdolności naukowe i techniczne do osiągnięcia dobrobytu, który może być sprawiedliwie dzielony, a z drugiej strony zwiększa się niesprawiedliwość i rozpowszechniają się konflikty, które uderzają w jedność społeczną. Rozwój techniczny – kontynuuje papież – sprawił, że maszyny mogą dziś rozwiązywać problemy, które wcześniej były nie do pokonania, ale niosą także nowe, często podstępne zagrożenia²¹.

Dzisiejsza ewolucja zdolności technicznych tworzy niebezpieczne możliwości: zamiast dostarczania narzędzi, które poprawiają ludzkie życie, istnieje ryzyko nadania życiu logiki urządzeń, które decydują o jego wartości. To odwrócenie – według Franciszka – prowadzi do nikczemnych skutków: maszyna nie ogranicza się tylko do kierowania sama sobą, ale kończy na prowadzeniu człowieka. Ludzki rozum jest więc zredukowany do wyalienowanej racjonalności efektów, których nie można uznać za godne człowieka²².

Jeszcze większą niż rozwój naukowy i techniczny presję na refleksję teologicznomoralną wywierają dzisiaj różnego rodzaju ideologie, których wspólną cechą jest zafałszowanie prawdy o człowieku²³. Zredukowanie osoby ludzkiej do indywidualnej wolności doprowadziło do tego, że w życiu społecznym coraz częściej są manifestowane i coraz większą akceptację zyskują postawy, które w „tradycyjnej” teologii moralnej były oceniane negatywnie. Towarzyszy temu swoisty lęk przed wszelką etyką, a zwłaszcza przed normatywną etyką chrześcijańską²⁴.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. Franciszek, Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Życia (25.02.2019).

²² Por. tamże.

²³ Por. A. Drożdż, *Elementy ateistycznego marksizmu etycznego w dzisiejszej kulturze*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46,2 (2013), s. 352-370; tenże, *Destrukcyjność człowieka – założenia antropologiczne prekursorów postmodernizmu*, w: *Śladami Boga o człowieka. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab. Jana Kowalskiego*, red. J. Orzeszyna, Kraków 2000, s. 243-256.

²⁴ Por. tenże, *Współczesne negacje etyki chrześcijańskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 65.

W jej miejsce próbuje się wprowadzić zasadę konsensusu jako kryterium prawdy²⁵ oraz postawę „więcej mieć” w miejsce „być”²⁶.

Innego rodzaju presję wywierają na teologię moralną kwestie dotyczące organizacji nauczania. Niegdyś to właśnie zmiany w kształceniu, reformy studiów doprowadziły do usamodzielnienia się teologii moralnej. Tymczasem obecne zmiany sprzyjają raczej zacieraniu specyfiki poszczególnych subdyscyplin teologicznych. Można wręcz mówić o załamaniu się dotychczasowej formy tego kształcenia. Jesteśmy zatem teologami moralistami kolejnego przełomu?

3. Jaka teologia moralna po przełomie?

Opisany przez Benedykta XVI „upadek” teologii moralnej uprawnia do stwierdzenia, że żyjemy w czasach pewnego przełomu w tej dziedzinie. Choć bowiem kryzys ten osiągnął swój szczyt pod koniec lat 80. i 90. XX w., to obecna sytuacja pod wieloma względami nie jest lepsza. Historia pokazuje tymczasem, że nie każdy przełom oznaczał przejście ku doskonalszym formom refleksji. Przeciwnie, niekiedy po takim przełomie trzeba było kilkuset lat, by dokonał się prawdziwy postęp, a niekiedy powrót do tego, co w czasach przełomu zostało odrzucone albo zapomniane.

Dziś pod adresem teologii moralnej kieruje się różne postulaty. Płyną one także od papieża Franciszka. Papież stosunkowo często przestrzega nas przed legalizmem²⁷. Przywołując przykład św. Alfonsa, przestrzega również przed zamykaniem się w poglądach własnej szkoły albo też w opiniach dalekich od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości osób i rodzin. Zaleca również wystrzeganie się nadmiernej idealizacji życia chrześcijańskiego, która nie jest w stanie rozbudzić zaufania w działanie łaski²⁸. Wsłuchujmy się raczej – mówi Franciszek – z szacunkiem w rzeczywistość i starajmy się wspólnie rozeznawać znaki obecności Ducha, który daje wyzwolenie i nowe możliwości, a będziemy mogli pomóc wszystkim kroczyć z radością po drogach dobra. Rzeczywistością, w którą powinniśmy się wsłuchać w pierwszym rzędzie, są cierpienia i nadzieje

²⁵ Por. tenże, *Cases w perspektywie teologicznomoralnej*, Kielce 2018, s. 23-38. Por. także A. Marcol, *Consensus – kryterium prawdy?*, w: *Czas – Ewolucja – Duch*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 321-329.

²⁶ Por. A. Drożdż, *Kościół wobec konsumizmu*, w: *Wyzwania moralne przełomu tysiącleci*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 111-139.

²⁷ Por. Franciszek, Przemówienie podczas Audiencji generalnej (20.06.2018); tenże, Przemówienie podczas modlitwy *Anioł Pański* (2.09.2018); tenże, Przemówienie podczas modlitwy *Anioł Pański* (7.04.2019). Por. także J. Orzeszyna, *Teologia moralna wobec wyzwań współczesności*, „Teologia i Moralność” 14,1 (2019), s. 65.

²⁸ Por. Franciszek, Przemówienie do profesorów i studentów Akademii Alfonsjańskiej (Rzym, 9.02.2019); tenże, Adhortacja apostołska *Amoris laetitia* (19.03.2016) [dalej: AL], nr 36.

tych, których najróżniejsze formy władzy grzechu skazują na brak bezpieczeństwa, ubóstwo i marginalizację. Św. Alfons – mówi papież – wcześniej zrozumiał, że nie jest to świat, przed którym mamy się bronić albo, co gorsza, potępiać go, lecz mamy go uzdrawiać i wyzwać, biorąc wzór z postawy Chrystusa²⁹.

Poza tym – zdaniem Franciszka – teologia moralna winna rozwijać się w duchu Kościoła wychodzącego na zewnątrz, w duchu misyjnym. Jest to – jak uważa papież – trudne i konieczne zadanie, polegające na spotkaniu i przyjmowaniu Chrystusa w konkretnie codziennego życia. Ojciec Święty przypomina również, że dziś wszystkie kościelne uczelnie są wezwane do odnowy i misyjnej przemiany na miarę Kościoła wychodzącego *ad extra*. Przemiana ta – jego zdaniem – musi też objąć teologię moralną³⁰.

Z kolei ze względu na postępującą technicyzację Franciszek zaleca teologom moralistom podkreślanie wartości osoby oraz konieczności dystansowania się od kryterium efektywności. Ważne jest – mówi papież – aby możliwości działania nie przysłoniły tego, kto to robi i dla kogo. Technika winna służyć dobru człowieka oraz przyczyniać się do promocji i ochrony życia. Papież wskazuje też, że fundament pod budowę uniwersalnej etyki powinny być prawa człowieka, gdzie człowiek i jego godność znajdują się w centrum działania i refleksji. Sztuczna inteligencja, robotyka i pozostałe innowacje technologiczne winny mu służyć i chronić nasz wspólny dom³¹.

W oparciu o wskazania zarówno papieża Franciszka, jak i papieża seniora można sformułować kilka postulatów pod adresem teologów moralistów obecnego przełomu. W obliczu nowych wyzwań teologia moralna musi nade wszystko zachować swoją chrześcijańską tożsamość. Nie można pozwolić na jej całkowite rozmycie i sprowadzenie do rzędu nauk o człowieku³². Wysiłki teologów moralistów – zresztą nie tylko ich – powinny zmierzać w tym kierunku, by na nowo uczynić Kościół wiarygodnym i pomóc innym uznać w nim światło dla narodów i pomocną siłę przeciwko siłom zniszczenia³³.

Podstawowym wyzwaniem, przed jakim stoi dzisiaj Kościół, jest przekonanie ludzi o istnieniu Boga. To ta prawda winna określać standardy dobra i zła ludzkiego postępowania. Istotnym zadaniem teologii w ogóle, a teologii moralnej w szczególności, jest zatem przywrócenie ludzkiej świadomości prawdy, że Bóg, który „jest”, jednocześnie stwarza i jest miłością. Szukając wyznaczników teologii moralnej adekwatnej do współczesności, należy pamiętać, że współczesne społeczeństwa nie znają Boga i traktują Go, jakby nie istniał. W tych społeczeństwach Bóg umarł. Jest On nieobecny w sferze publicznej. Wraz z Nim umarła

²⁹ Por. tenże, Przemówienie do profesorów i studentów Akademii Alfonsjańskiej (Rzym, 9.02.2019).

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. Franciszek, Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Życia (25.02.2019).

³² Przed tym przestrzegał już Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (6.08.1993) [dalej: VS]. Por. nr 111.

³³ Por. Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania...*, Wstęp.

prawdziwa wolność i zanikła miara odróżniania dobra od zła, miara człowieczeństwa. To, co jest złe i co niszczy człowieka, stało się całkiem oczywiste. Coraz więcej ludzi uważa, że Go w życiu nie potrzebuje. Bóg stał się prywatną sprawą mniejszości³⁴.

W teologii moralnej Bóg nie może być traktowany jako oczywistość, którą konkretnie nikt się nie zajmuje i nikt o Nim nie mówi. Teologowi moralistcie – jak każdemu teologowi – temat Boga nie może wydawać się nierealny, niepraktyczny, oddalony od rzeczy, które nas zajmują. Teologia moralna nie może nie mówić o Bogu. Nie może Go pomijać jak jakiś nierealny frazes. Przeciwnie, musi ponownie nauczyć się i nauczać innych uznawać Boga za fundament życia. Więcej, musi postawić sobie zadanie skierowywania ku Bogu i życia w Nim. Powinna zatem stawiać sobie bardzo praktyczne cele, choć – jak przyznaje papież senior – mówienie o Bogu nie wydaje się praktyczne³⁵. Czyż jednak nie na chrześcijańską *praxis* ukierunkowany jest temat odpowiedzialności, i to odpowiedzialności przed Bogiem, którego teologia moralna nie może zarzucić?

Po próbach budowania „teologii bez Boga” należy ponownie wrócić do starego pytania i na nie szczerze odpowiedzieć: czy możliwa jest teologia bez wiary i bez Kościoła? Odpowiedź musi być jednoznaczna: nie. Teologia moralna po przełomie, którego jesteśmy świadkami, musi być biblijna, musi opierać się na Biblii, choć nie może to oznaczać odrzucenia racji prawa naturalnego. To swoisty paradoks, że w naszych czasach trzeba tę prawdę na nowo przypominać, jakby istniała inna teologia. Otóż okazuje się, że dla niektórych istnieje. Próbuje stworzyć własną „teologię”, daleką od Objawienia, opartą jedynie na demokratycznej zasadzie większości i metodzie negocjacji; tzw. etykę konwencjonalną³⁶. Gdyby takie próby się powiodły, mielibyśmy do czynienia z faktycznym przewrotem, tyle że oznaczałby on raczej śmierć teologii moralnej. W miejsce takich prób należy zaproponować powrót do wiary opartej na Biblii; wiary, której zasadniczą treść Benedykt XVI syntetyzuje następująco: „Pan rozpoczął historię miłości z nami i chce objąć w niej całe stworzenie. Przeciwwstawienie się złu, które zagraża nam i całemu światu, może ostatecznie polegać tylko na poddaniu się tej miłości. Takie jest prawdziwe antidotum na zło. Moc zła wynika z naszej odmowy kochania Boga. Odkupiony jest ten, kto powierza się miłości Boga. Nasze nieodkupienie opiera się na niemożności kochania Boga. Nauka kochania Boga jest zatem drogą odkupienia ludzi”³⁷.

³⁴ Por. tamże, cz. III, nr 1. Por. także A. Drożdż, *Ateizm jako źródło niepokojów ludzkich*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,2 (2011), s. 498-510.

³⁵ Por. Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania...*, cz. III, nr 1. Por. także T. Zadykiewicz, *Chrystopraksyzm refleksji teologicznomoralnej*, „Roczniki Teologiczne” 61,3 (2014), s. 49-64.

³⁶ Por. A. Drożdż, *Współczesne negacje etyki chrześcijańskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 74.

³⁷ Por. Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania...*, cz. III, nr 1.

To podkreślenie szczególnego miejsca miłości w dziejach zbawienia stanowi – jak się wydaje – pewien wyznacznik adekwatnej do dzisiejszych czasów teologii moralnej. Ma ona ukazywać prymat miłości. To ona bowiem stanowi właściwe antidotum na zło. Papież Franciszek podkreśla, że wszystkie słowa teologii moralnej muszą się kierować logiką miłosierdzia; mają nie potępiać, ale uzdrawiać. Tylko w ten sposób będą to słowa, które dają pełnię życia. O ile prawdą jest – mówi papież – że musimy dbać o integralność nauczania moralnego Kościoła, to zawsze należy przykładać szczególną wagę, aby ukazać najwznioślejsze i centralne wartości Ewangelii, zwłaszcza w zakresie prymatu miłości jako odpowiedzi na bezinteresowną inicjatywę miłości Boga³⁸.

Po współczesnym przełomie teologia moralna musi być eklezjalna. Musi być ponownie uprawiana w Kościele. Po doświadczeniu śmierci Boga i śmierci Kościoła w duszach, po odejściu od postrzegania Kościoła jako aparatu politycznego, jako czegoś nieudanego, co teraz trzeba ponownie wziąć w swoje ręce i ukształtować na nowo, musi przyjść czas na postrzeganie Kościoła jako wspólnoty i narzędzia, za pomocą którego Bóg nas zbawia³⁹. Teologia moralna musi na nowo uznać autorytet Magisterium Kościoła w kwestiach moralnych, a nie próbować stworzyć nowy Kościół. Nie można więc zabiegać w teologii moralnej o jakąś nową czy nowoczesną „katolickość”. Papież Benedykt XVI mówi o takich próbach bardzo zdecydowanie: „Idea lepszego Kościoła stworzonego przez nas samych jest w rzeczywistości propozycją diabła, za pomocą której chce nas odciągnąć od Boga żywego, poprzez kłamliwą logikę, na którą zbyt łatwo dajemy się nabierać”. Papież przestrzega przed taką postawą: własnoręcznie skonstruowany przez nas Kościół nie może stanowić nadziei⁴⁰.

Teologia moralna nie może gonić za „koncyliarnością”, nowoczesnością. Myśl, by w dyskusji o Kościele kierować się tylko krytycyzmem czy wręcz negować wszystko, co było dotychczas, zastępować tradycję czymś nowym oraz przyjmując postawę radykalnie otwartego stosunku do świata⁴¹, to bardzo niebezpieczna koncepcja. Kościół – jak mówi kard. R.M. Woelki w swoim wywiadzie dla jednej z niemieckich stacji telewizyjnych – to nie dźwignia, którą możemy przekładać tak, jak uznamy za stosowne. Jak przypomina niemiecki kardynał, misją biskupów jest bronić takiej wiary Kościoła, jaka została przekazana od apostołów, głosić ją na nowo w naszych czasach i zachować dla następnych pokoleń⁴².

W swym posłannictwie obrony wiary i obrony moralności biskupi mają prawo liczyć na teologów moralistów, których misją jest współpraca z hierarchicznym

³⁸ Por. Franciszek, Przemówienie do profesorów i studentów Akademii Alfonsjańskiej (Rzym, 9.02.2019); AL 311.

³⁹ Por. Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania...*, cz. III, nr 3.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Takie cechy Benedykt XVI przypisuje źle rozumianemu „usposobieniu soborowemu”, które tuż po Soborze stało się kryterium mianowania nowych biskupów – por. tamże, cz. II, nr 1.

⁴² Por. M. Król, *Kard. Woelki: nie wymyślajmy nowego Kościoła*, <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2019-02/niemcy-kard-woelki-kosciol.html> [dostęp: 22.02.2019].

Magisterium⁴³. Żyjemy w czasach, gdy wiary i moralności trzeba bronić. W teologii moralnej musi być zatem miejsce na swego rodzaju apologetykę. Wprawdzie Benedykt XVI przestrzega przed „falszywą apologetyką”, za taką jednak – jak mówi – nie można uważać głoszenia istnienia dobra i zła w świecie oraz ostatecznego zwycięstwa dobra na końcu czasów⁴⁴. Teologia moralna musi służyć Prawdzie. Jej zadaniem jest także pomoc w odnajdywaniu żywego Kościoła, rozpoznawaniu świadków. Kościół – także dzięki posłudze teologów moralistów – musi na nowo uświadomić sobie swą rolę bycia światłem pośród narodów i muru oporu dla sił zniszczenia⁴⁵.

Powodem nadziei dla Kościoła jest to, że Chrystus jest i pozostaje nieustannie Jego Panem i że został nam dany Jego Duch Święty. „Jestem przekonany – mówi kard. Woelki w przywołanym wywiadzie – że On przeprowadzi nas także przez te czasy. Oczywiście musimy się na Niego otworzyć, aby On mógł w nas pracować i prowadzić. I nie możemy sami zacząć bawić się w Ducha Świętego”⁴⁶. Aby dać odpowiedź na zdemoralizowaną kulturę, teologia moralna nie może bać się ukazywania moralności jako nowego, innego sposobu życia, które niekiedy trzeba chronić przed sposobami powszechnymi, ogólnie przyjętymi. Do tej dziedziny można odnieść to, co metropolita Kolonii stwierdził, mówiąc o reformie Kościoła, a mianowicie to, że Kościół nigdy nie odnowił się przez bycie „mniej”, ale przez bycie „więcej”. Musimy zadbać o coś takiego jak alternatywna kultura, która zrównuje się jedynie ze standardami Ewangelii i wolą Jezusa Chrystusa. Tej chrześcijańskiej kultury – kontynuował kard. Woelki – nie osiąga się jednak przez zniesienie celibatu, dopuszczenie kobiet do kapłaństwa czy zmianę etyki seksualnej.

Benedykt XVI, kreśląc perspektywy dla prawidłowej odpowiedzi Kościoła na dzisiejszą sytuację – przestrzega przed intelektualną pychą tych, którzy uważają się za inteligentnych⁴⁷. Papież mówi o tym nieco na marginesie swoich refleksji, komentując słowa Jezusa o zgorszeniach (por. Mk 9,42), których istotą jest zachwianie wiary „małych”, czyli prostych wierzących. Na bazie tych słów można – jak się wydaje – wysnuć pewien postulat pod adresem teologów moralistów, by nie szukali – jak to się niekiedy zdarza – taniej popularności, szokując i gorsząc „małych” swoimi słowami wypowiedzianymi w mediach. Naszym zadaniem jest uczestnictwo w *munus propheticum* Chrystusa i Kościoła, głoszenie przykazań Bożych i miłości Chrystusa, pouczanie o normach, które Kościół ogłasza, poszukiwanie głębszych rozumowych uzasadnień dla jego nauczania, przekonywanie o słuszności jego nakazów oraz ich ważności, naświetlanie podstaw biblijnych, znaczeń etycznych oraz motywacji antropologicznych doktryny moralnej Kościoła, dostarczanie ludziom

⁴³ Por. VS 110.

⁴⁴ Por. Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania...*, cz. III, nr 3.

⁴⁵ Por. tamże, Wstęp.

⁴⁶ Cyt. za: M. Król, *Kard. Woelki: nie wymyślajmy...* [dostęp: 22.02.2019].

⁴⁷ Por. Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania...*, cz. II, nr 2.

nowej argumentacji do wierzenia i postępowania zgodnego z wiarą⁴⁸, a nie nasze dobre samopoczucie, wywołane chwilowym poklaskiem.

Przez wieki katolicka teologia moralna szukała własnej tożsamości. Dziś, w obliczu gwałtownych przemian, grozi jej utrata tej tożsamości. Zagrożenia takie płyną z różnych stron. Nade wszystko ze świata, ze współczesnej kultury, ale także w samym Kościele nie brak tendencji, które mogą ją doprowadzić do upadku. Aby tego uniknąć i aby teologia moralna nadal mogła spełniać swoją misję, musi ona nade wszystko pozostać teologią, a więc musi zachować swój charakter biblijny i eklezjalny oraz otworzyć się na współczesny świat i kulturę po to, by ją przepajać wartościami ewangelicznymi, a nie przyjmować ją bezkrytycznie.

Bibliografia

- Barbour I.G., *Mity – modele – paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak, Kraków 1984.
- Benedykt XVI, *Kościół a skandal wykorzystywania seksualnego* (11.04.2019).
- Drożdż A., *Ateizm jako źródło niepokoju ludzkich*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44,2 (2011), s. 498-510.
- Drożdż A., *Cases w perspektywie teologicznomoralnej*, Kielce 2018.
- Drożdż A., *Destrukcyjność człowieka – założenia antropologiczne prekursorów postmodernizmu*, w: *Śladami Boga o człowieka. Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab. Jana Kowalskiego*, red. J. Orzeszyna, Kraków 2000, s. 243-256.
- Drożdż A., *Elementy ateistycznego marksizmu etycznego w dzisiejszej kulturze*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46,2 (2013), s. 352-370.
- Drożdż A., *Kościół wobec konsumizmu*, w: *Wyzwania moralne przełomu tysiącleci*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1999, s. 111-139.
- Drożdż A., *Współczesne negacje etyki chrześcijańskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 65-80.
- Drożdż A., *Współczesne negacje etyki chrześcijańskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 40,1 (2007), s. 74.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Amoris laetitia* (19.03.2016).
- Franciszek, *List Do pielgrzymującego Ludu w Niemczech* (29.06.2019).
- Franciszek, *Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Życia* (25.02.2019).
- Franciszek, *Przemówienie do profesorów i studentów Akademii Alfonsjańskiej* (Rzym, 9.02.2019).
- Franciszek, *Przemówienie podczas Audiencji generalnej* (20.06.2018).
- Franciszek, *Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański* (2.09.2018).
- Franciszek, *Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański* (7.04.2019).

⁴⁸ Por. VS 110.

- Gocko J., *Nauka społeczna Kościoła w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Warszawa 2013, s. 88-111.
- Gocko J., *Społeczna reorientacja teologii moralnej po Soborze Watykańskim II*, w: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1998, s. 123-150.
- Gocko J., *Teologia moralna społeczna jako nowy obszar badań teologii moralnej po Soborze Watykańskim II*, w: *Polska teologia moralna czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2006, s. 183-194.
- Greniuk F., *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993.
- Greniuk F., *Teologia moralna w swej przeszłości*, Sandomierz 2006.
- Greniuk F., *Usamodzielnienie się metodologii teologii moralnej*, w: tegoż, *Studia z teologii moralnej*, Sandomierz 2006, s. 7-23.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor* (6.08.1993).
- Król M., *Kard. Woelki: nie wymyślajmy nowego Kościoła*, <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2019-02/niemcy-kard-woelki-kosciol.html> [dostęp: 22.02.2019]
- Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Warszawa 2001.
- Marcol A., *Consensus – kryterium prawdy?*, w: *Czas – Ewolucja – Duch*, red. K. Wolsza, Opole 1997, s. 321-329.
- Nagórny J., *Eklezjalno-sakramentalny wymiar moralności chrześcijańskiej*, w: tegoż, *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*, red. K. Jeżyna, J. Gocko, W. Rzepa, Lublin 2011, s. 13-17.
- Nagórny J., *Teologia moralna w czterdzieści lat po Soborze Watykańskim II*, w: tegoż, *Teologia moralna – wokół odnowy po Soborze Watykańskim II*, red. K. Jeżyna, J. Gocko, Lublin 2014, s. 77-87.
- Nagórny J., *Wprowadzenie*, w: *Teologia moralna u kresu II tysiąclecia*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Lublin 1998, s. 5-8.
- Orzeszyna J., *Teologia moralna wobec wyzwań współczesności*, „Teologia i Moralność” 14,1 (2019), s. 61-78.
- Sarah R., Diat N., *Wieczór się zbliża i dzień się już chyli*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2019.
- Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (1965).
- Zadykowicz T., *Chrystopraksyzm refleksji teologicznomoralnej*, „Roczniki Teologiczne” 61,3 (2014), s. 49-64.
- Zadykowicz T., *Ku aretologii personalistycznej*, „Roczniki Teologiczne” 54,3 (2007), s. 37-47.
- Zadykowicz T., *Kulturowe uwarunkowania badań naukowych*, w: *Człowiek wobec wyzwań współczesnego świata*, red. M. Białonoga-Gosik, T. Łach, E. Bal, K. Zabrowski, Lublin 2013, s. 11-17.
- Zadykowicz T., *Nakazy i zakazy na sprzedaż? Teologia moralna w dobie komercjalizacji wiedzy*, „Roczniki Teologiczne” 64,3 (2017), s. 23-34.
- Zadykowicz T., *Sequela Christi et imitatio hominis. Paradygmat naśladowania we współczesnej refleksji teologicznomoralnej – źródła i perspektywy*, Lublin 2011.
- Zadykowicz T., *Wiedza, umiejętności i kompetencje społeczne jako efekty kształcenia w zakresie teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne” 65,3 (2018), s. 5-19.

Czy jesteśmy moralistami kolejnego przełomu?

Streszczenie

Historia teologii moralnej zna wiele momentów przełomowych. Najważniejsze z nich są związane z jej wyodrębnieniem się spośród innych dyscyplin na początku XVII w. oraz z takimi wydarzeniami w Kościele jak Sobór Watykański II, który wprost wskazał kierunki jej odnowy. Przełomem w teologii moralnej były także zmiany idei wiodącej, paradygmatu, sposobu ujęcia zagadnień moralnych, sposobu argumentacji. Przełomy te były powodowane najczęściej względami wewnątrzkościelnymi i ogólnoteologicznymi, ale także sytuacją zewnętrzną, dokonującymi się w świecie procesami społeczno-kulturowymi. Dzisiejsza sytuacja zarówno w Kościele, jak i w świecie również oddziałuje na kształt refleksji teologicznomoralnej. Oddziaływanie to jest tak silne, że uprawnia do twierdzenia, iż mamy do czynienia z kolejnym przełomem. Aby jednak przełom ten nie okazał się upadkiem tej dyscypliny, należy zabiegać o zachowanie jej tożsamości. Tożsamość ta tkwi ostatecznie w jej biblijnym i eklezjalnym charakterze oraz w dobrze rozumianym otwarciu na świat i jego aktualne problemy.

Are we moralists of another breakthrough?

Summary

The history of moral theology knows a lot of breakthroughs. The most important of them are connected with its separation from other disciplines at the beginning of the 17th century and with such events in the Church as the Second Vatican Council, which directly indicated the directions of its renewal. Also changes of the leading idea, paradigm, way of dealing with moral issues and the way of argumentation had a breakthrough character in moral theology. These breakthroughs were most often caused by intra-church and general theological considerations, but also by the external situation and socio-cultural processes taking place in the world. Today's situation both in the Church and in the world also has an effect on the form of theological and moral reflection. This impact is so strong that it justifies to claim that we are dealing with another breakthrough. However, in order for this breakthrough not to be the collapse of this discipline, one should strive for preserving its identity. This identity ultimately lies in its biblical and ecclesial character, and in its well-understood openness to the world and its current problems.

Słowa kluczowe: teologia moralna, historia teologii moralnej, tożsamość teologii moralnej, kryzys moralny

Keywords: moral theology, history of moral theology, identity of moral theology, moral crisis

Ks. Stanisław Skobel

Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Teologiczny

W KIERUNKU DIALOGU. KOŚCIÓŁ A DIALOG SPOŁECZNY W POLSCE

W czasach często i łatwo pozrywanych więzów międzyludzkich w naszym kraju, niestety także z powodów politycznych, cisną się na usta pytania: dlaczego tak się dzieje, co jest tego zasadniczym powodem? Przede wszystkim jednak pojawia się zadanie związane z naprawą takiej złej sytuacji. Wydaje się, że powstanie jubileuszowej książki, dedykowanej śp. ks. prof. Alojzemu Drożdżowi jest dobrą okazją, by poszukiwać i tutaj odpowiedzi na tak postawione pytania. Z całą pewnością można bowiem o nim powiedzieć, że był to człowiek otwartego serca, zdolny do podejmowania dialogu nawet na najtrudniejsze i najbardziej drażliwe tematy. Wydaje się bowiem, że jedną z ważnych przyczyn opisywanej na wstępie sytuacji jest brak ducha dialogu, brak gotowości podejmowania go i brak odwagi, by czasami wbrew głośnym opiniom, a nawet serwowanej propagandzie zająć odpowiedzialne stanowisko i zaprezentować je w sposób życzliwy. Dlatego trzeba koniecznie wykorzystać okazję, oddając hołd niedawno zmarłemu Drogiemu Profesorowi, by uświadomić sobie jeszcze raz obecność w nim zawsze tak ważnych dla naszych czasów cech osobowości, a dzięki nim i w życiu codziennym, i zawodowym prezentowanych postaw. Dialog i okazywanie szacunku drugiemu człowiekowi wydają się być w nim przez całe życie nierozdzielne.

Dane antropologii chrześcijańskiej pozwalają zauważyć, że nie chciał Bóg, aby człowiek był sam i taka była racja stworzenia niewiasty. Sobór Watykański II podkreślił nawet, że Bóg nie chciał, żebyśmy zbawiali się pojedynczo, ale uczynił z nas lud, to znaczy wspólnotę powiązaną wielu ludzkimi więzami¹. Nie sposób jednak nie zauważyć, że każdy z nas, pomimo wspólnego człowieczeństwa, jest inny, każdy odznacza się jakimś właściwym dla niego bogactwem. Te różnice zaś stanowią wyzwanie i zachętę do komunikacji, a zatem do dialogu. Można więc dostrzec w takiej perspektywie, że dialog, z woli Boga, wpisuje się w samą istotę człowieczeństwa, a nie jest tylko peryferyjną i niewiele znaczącą postawą fakultatywną. Człowiek jest istotą dialogiczną. To zaś wskazuje normatywnie na obowiązek prowadzenia i poszukiwania szans dialogu między ludźmi. Wolno nawet zapytać: czy możliwy byłby prawdziwy dialog z Bogiem bez praktykowania go z drugim człowiekiem? A zatem refleksja nad dialogiem wpisuje się w ten sposób

¹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964), nr 9.

w szerokie obszary zainteresowań humanistycznych i społecznych, ale także chrześcijańskich i teologicznych. W tym zakresie niewątpliwie istotny wkład wnosi w dzisiejszych czasach zarówno przez swoje nauczanie, jak i zwłaszcza przez swoje postawy i praktykę życia obecny papież Franciszek, któremu przyszło prowadzić Kościół w niełatwych, a nawet coraz trudniejszych czasach. Jego determinacja na drodze dialogu z każdym człowiekiem stanowi bardzo istotny argument dla podejmowania go przez każdego z nas.

1. Istota i wartość dialogu – grunt filozoficzny

Już na pierwszych kartach Biblii spotykamy się z prawdą wiary, że Stwórca powołał nas do dialogu ze Sobą, dialogu, który ma człowieka doprowadzić do pełnego z Nim zjednoczenia. I to wydaje się być pierwszym i najważniejszym fundamentem, uzasadniającym ważkość problemu dialogu. Na tej płaszczyźnie niedoścignionym wzorem dialogu będzie ten prowadzony w miłości w łonie Trójcy Świętej. Potrzeba było aż trzeciej Osoby Boskiej – Ducha Świętego, aby mogła się wyrazić miłość Ojca do Syna i Syna do Ojca. Dialog znajduje najpierw swoje najgłębsze uzasadnienie w miłości. Można by nawet zaryzykować twierdzenie, że dialog staje się jedną z postaci praktycznego wyrażania miłości i szacunku.

Samo pojęcie „dialog” (gr. *diálogos*) oznacza dosłownie rozmowę dwu osób. Czasownik grecki *dialegein* („rozmawiać”) określa rozmowę mającą na celu wzajemną konfrontację i zrozumienie poglądów. Zakłada przede wszystkim słuchanie, w którym chodzi nie tyle o dojście do porozumienia, ile o zrozumienie drugiego i tego, o czym się dyskutuje. W niemal wszystkich opracowaniach hasła „dialog” na początku pojawia się Platon, autor pism o Sokratesie. Dzięki tym pismom poznajemy właśnie jego mistrza Sokratesa, który umiejętnie prowadził rozmówców do poznawania prawdy, co oznacza, że zapoczątkował w kulturze europejskiej pewien model prezentacji myśli, a zarazem ustanowił jego wzór². Należy podkreślić, iż sokratejski dialog zakłada chęć prowadzenia dyskusji: gdy przyjęte są już reguły dyskursu, co oznacza rozmowę bez retoryki, bez pochlebstwa i uwodzenia, czyli bez przemocy, rozmowę, która nie narusza wewnętrzności bytu, który ją przyjmuje³.

Wydaje się, że należy tutaj wspomnieć o nauce filozoficznej, badającej zjawisko dialogu u jego podstaw. Jest nią dialogika, którą określa się mianem nauki dialogu, logiki dialogu. Jest to jeden ze współczesnych nurtów filozoficznych, nazywany również filozofią dialogu, filozofią spotkania, „filozofią Ty”⁴.

² Por. Ł. Kamykowski, *Specyfika dialogu chrześcijan z żydami*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 353.

³ Por. L. Gawor, *Metoda Sokratyczna*, w: *Mala encyklopedia filozofii*, red. J. Dębowski i in., Bydgoszcz 1996, s. 289.

⁴ Do jego twórców oraz czołowych przedstawicieli zaliczani są: Franz Rosenzweig (1886–1929), Martin Buber (1887–1965), Ferdinand Ebner (1882–1931), Gabriel Marcel (1889–1973), Emanuel Lévinas (1906–1995), w Polsce – Józef Tischner (1931–2000), Jan Andrzej Kłoczowski (1937–).

Pojęcie dialogu jest coraz bardziej znane, ale ma najróżniejsze konotacje. Zwykle przyjmuje się, że jeśli coś ma nazwę, to ma też w miarę jednoznaczną treść. Tak jednak być nie musi, o czym świadczy trudność w jednoznacznym ustaleniu desygnatu, czyli przedmiotu myśli, który odpowiadałby słowu „dialog”: czy jest to tylko rozmowa, język, „imperatyw sumienia”, dyscyplina naukowa, dziedzina interdyscyplinarnej wiedzy stosowanej, zbiór umiejętności, nawyk, sposób zachowania interpersonalnego, aktywność, mentalność itd., czy może dialog, mówiąc wprost, jest wypadkową lub wręcz normą właściwie rozumianego osobowego życia człowieka. Nie jest też łatwo określić, jaka postawa i która aktywność człowieka jest dialogiem, a jaka czy która – nim nie jest, tym bardziej że w grę wchodzi najróżniejsze wątki i komponenty wzajemnych oddziaływań, takie jak: wiedza (informacja), język (komunikacja), postawa (formacja), inicjatywa (akcja), struktura i metoda (organizacja)⁵.

Bardzo ciekawe stanowisko w tym zakresie zajmuje J. Kłoczowski. Stawia on wprost bardzo odważne pytanie: „Po co aż filozofia, po co fenomenologia spotkania czy dialogu, skoro rozmaite nauki zakładają konkretną wiedzę o człowieku, o jego poznaniu drugiego i z powodzeniem się nią posługują [...]. Filozofowie, którzy zajmowali się i zajmują tym problemem, wskazują jednak potrzebę syntezy, czy też, w głębszym rozumieniu, potrzebę wskazania podstawy, dzięki której możliwe jest poznanie czy raczej poznawanie drugiego człowieka [...]. Z drugiej strony nauki szczegółowe, jak psychologia czy socjologia, raczej unikają problematyki aksjologicznej. [...] Filozofia raz jeszcze zatem musi podjąć fundamentalne, zasadnicze badania, wskazując na wartość spotkania międzypersonalnego, przedstawiając warunki konieczne, aby takie spotkanie zaistniało, jak również zadając pytanie o wartości, które ujawniają się w owym spotkaniu – dialogu”⁶.

W odpowiedzi na tak postawioną kwestię ogólną z pomocą przychodzi inny wybitny polski filozof dialogu, ale i człowiek dialogu – ks. prof. J. Tischner. Dialogika zakłada, że pierwotnym, interpersonalnym doświadczeniem człowieka nie jest relacja „ja–przedmiot” (świat przedmiotów), lecz relacja „ja–drugi”, „ja–Ty” (człowiek–człowiek czy człowiek–Bóg). Spotkanie i autentyczny dialog z drugim oraz powstanie przestrzeni międzypersonalnej wyznacza generalnie odniesienie do świata. Według koncepcji J. Tischnera, dialog jest „przestrzenią obcowania z drugim”. U źródeł świadomości „ja” leży obecność „ty”, a być może nawet ogólniejszego „my”. Dopiero w dialogu, w sporze, w opozycji, a także w dążeniu do nowej wspólnoty tworzy się świadomość „mojego ja” jako istoty samoistnej, odrębnej od drugiego. Wiem, że jestem, bo wiem, że jest drugi. Kiedy odkryjesz drugiego i zaczniesz się na nim koncentrować, rozpoczyna się w tobie rozwój życia osobowego⁷. Pojednanie różnorodności w prawdzie przez budowanie

⁵ T. Pikus, *Etiologiczna demarkacja dialogu religijnego w Kościele katolickim*, Warszawa 2006, s. 20-21.

⁶ J.A. Kłoczowski, *Filozofia dialogu*, Poznań 2005, s. 23-24.

⁷ Por. J. Tischner, *Rodowód ludzkiej godności*, „W Drodze” 4 (1986), s. 52-54.

przestrzeni obcowania z drugim, innym, budzącym kontrowersje z powodu różnic, jest dziełem i owocem dialogu⁸.

Patrząc na człowieka przez pryzmat jego zachowań, należy stwierdzić, że ujawnia on w swej naturze uwarunkowania społeczne. Społeczny wymiar osoby potrzebuje innych do pełnej realizacji życia rodzinnego, moralnego, duchowego, państwowego. Dlatego antropologiczna kategoria *homo socialis* używana jest powszechnie na określenie bytu ludzkiego. Owa otwartość osoby ludzkiej na inne byty osobowe stanowi podstawę i warunek powstawania relacji międzyosobowych. Mogą one pojawiać się w różnych obszarach egzystencji, stanowiąc podłoże osobowego kontaktu przez dialog, prowadząc do współpracy i pojednanej różnorodności.

Pragnienie szczęścia, prawdy i pokojowego bycia, dążenie do dobra i piękna, stawianie pytań i tworzenie zarysów sensu, zdolność konstruowania języka metaforycznego i wchodzenia w sytuację dialogu i miłości, umiejętność przekształcania świata i tworzenia kultury, świadomość zobowiązania moralnego oraz świadomość przemijania i śmierci – to najbardziej fundamentalne doświadczenia ludzkiej autotranscendencji. One zawsze pozwalają człowiekowi przekraczać zarówno obiektywne, jak i subiektywne, postawione przez samego siebie, najczęściej nawet nieuświadomione granice. Stawiają one człowieka przed wyborem, który określa się mianem opcji fundamentalnej – jego przedmiotem jest to, co najbardziej podstawowe w człowieku i dla człowieka. Swym wyborem człowiek albo zaprzecza, że wielki, duchowy, wewnętrzny dynamizm jego życia ma sens i prowadzi ku czemuś, albo uznaje, że jego autotranscendencji, nieskończonemu pragnieniu odpowiada nieskończony, absolutny, transcendentny Bóg⁹.

Pewną szczególną postacią dialogu jest dialog religijny. Dialog religijny, który jest jednoznacznie definiowany przez obecność pierwiastka transcendentnego, wprowadza do życia społecznego, tkanego z relacji horyzontalnych, relację wertrykalną. Chcąc określić dialog religijny, jego rolę i znaczenie dla ekonomii zbawienia, należy odnieść się do podmiotu i przedmiotu religijnego, czyli człowieka i Boga, z jednoczesnym uwzględnieniem ich indywidualnych i społecznych uwarunkowań. Towarzyszą temu zasadnicze pytania: Kim jest człowiek? Jakie są jego potrzeby, możliwości i wartości? Jaka jest droga jego spełnienia? Jakie miejsce i znaczenie w życiu ludzkim, w wymiarze indywidualnym i społecznym, ma dialog religijny? Przecież nie tylko sam termin „dialog”, ale zwłaszcza jego praktyczny wymiar znajduje coraz szersze zastosowanie w rzeczywistości życia ludzkiego we współczesnym świecie¹⁰.

⁸ Por. P. Rossano, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Milano 1993, s. 14-16.

⁹ T. Sikorski, *Dialog*, w: *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 126.

¹⁰ E. Sakowicz, *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1 (2005), s. 60.

Celem dialogu religijnego jest znalezienie prawdy zbawczej. Głoszący słowo Boże jest nie tylko tym, który ofiaruje, lecz również tym, który przyjmuje. Ta forma dialogu na naszym gruncie zasługuje dzisiaj na szczególną uwagę oraz wymaga wyjątkowego namysłu. W dobie szybkiej sekularyzacji w Polsce, zwłaszcza wśród młodych ludzi, ta forma dialogu nabiera szczególnej wagi oraz potrzebuje nowych form. Dlatego staje się zadaniem wyjątkowym i niecierpiącym zwłoki. Chodzi tutaj przecież o dotarcie z orędziem zbawczym do następnych pokoleń, a szczególnie tam, gdzie to orędzie nie jest wyczekiwane, a jego niesienie spotyka się coraz częściej z niechęcią, a czasami nawet z dużym oporem. Uczciwe poszukiwanie przyczyn takiego stanu rzeczy, a jeszcze bardziej metod przeciwdziałania rozwijającej się, czasami w ogromnym tempie sekularyzacji, a nawet, co trzeba również dostrzec, i dechrystianizacji w tradycyjnie chrześcijańskim czy większościowo katolickim społeczeństwie, jest wyzwaniem absolutnie koniecznym do podjęcia. W tym także sensie dzisiaj dialog między religiami powinien stawać się coraz bardziej aktywnym wsłuchiowaniem się w Boskie słowo, które wśród podziałów i sprzeczności ukazuje nam jedność¹¹. To dlatego dialog międzyreligijny za pontyfikatu papieża Franciszka nabrał wyjątkowego znaczenia, a jego realizacja doznaje wyjątkowego przyspieszenia.

Wydaje się, że bardzo korzystnym dla naszych obecnych rozważań będzie prześledzenie bardzo cennego i ważnego wkładu, jaki w pojmowanie i praktykę dialogu wnieśli współcześni papieże, poczynając od papieża Polaka aż po dzień dzisiejszy.

2. Kwestia dialogu w dzisiejszym nauczaniu Kościoła

Dla statusu kwestii dialogu w dzisiejszym Kościele trzeba pochylić się koniecznie nad wieloma wypowiedziami zwłaszcza dwóch współczesnych papieży: Jana Pawła II oraz Franciszka. Jak się wydaje, obydwaj byli uczuleni w sposób zupełnie wyjątkowy zarówno w odniesieniu do podejmowania tego problemu, jak i praktycznego prowadzenia dialogu. Chętnie zwłaszcza w prasie tytułuje się obydwu papieżami dialogu. Trzeba poszukiwać powodów podtrzymywania takiego stanowiska.

Papież Jan Paweł II jeszcze jako kard. K. Wojtyła pisze, że „osobą może być tylko byt duchowy, bo tylko na kanwie duchowości daje się pojąć świadomość, zwłaszcza zaś samoświadomość i wolność. One zaś obie warunkują odpowiedzialność. Wszystkie zaś owe rysy stanowią przejawy życia i bytu osobowego”¹². Dlatego też specyfika istnienia osoby polega na dynamizmie duchowym, ukierunkowanym na cel oraz na świadomym istnieniu i konsekwentnym działaniu.

¹¹ Por. tamże.

¹² K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000, s. 96.

Osoba jest odpowiedzialna za swój czyn, to znaczy, że jest świadoma jego konsekwencji w relacji z inną osobą, a więc jego etycznego wymiaru. Dlatego też K. Wojtyła przedstawia relacyjny moment istnienia osoby jako „uczestnictwo”, w którym osoba ujawnia się jako byt moralny. Istnienie świata wartości wprowadza zaś osobę w aksjologiczny i agatologiczny wymiar istnienia. Wiedza i metody poznania zostały wszczepione w rzeczywistość dostępną osobie ludzkiej. Dzięki nim następuje swoista komunikacja oraz zjednoczenie bytowe wszystkich elementów rzeczywistości duchowej i materialnej.

W swoich wypowiedziach Jan Paweł II przedstawia dialog jako „wymianę darów”. Używając pojęcia „dialog”, papież podkreśla, że jest on rzeczywistością wymiany wartości osobowych pomiędzy jego uczestnikami. Przez taką wymianę osoba staje się bogatsza ontologicznie i moralnie. Dlatego też papież Polak twierdził, że osoba istnieje na sposób daru. Spojrzenie na dialog w tej perspektywie pozwala wyłonić trzy „momenty dialogiczne”. Najpierw dialog jest wartością osobową, której osoba udziela osobie – w taki sposób pojawia się rzeczywistość daru. Po drugie, warunkiem koniecznym w dialogicznym procesie obdarowania jest z jednej strony ofiarowanie daru, a z drugiej – gotowość jego przyjęcia, czyli odpowiedź drugiej strony. Wreszcie w obdarowaniu obie strony dostępują ubogacenia wartością pochodzącą od drugiej osoby, czyli wzajemnością¹³. Jan Paweł II określa nawet życie osoby mianem egzystencji na sposób daru¹⁴.

Dialog jest więc wzajemnie ukierunkowanym, duchowym ruchem dwóch osób. Tą drogą dokonuje się wymiana darów, gdzie dar jest rozumiany jednoznacznie jako wartość osobowa. Dialog w odniesieniu do osoby ludzkiej posiada dwa wymiary: pionowy (wertikalny) i poziomy (horyzontalny). W pionowym dokonuje się wymiana darów między Bogiem i człowiekiem, w poziomym – między ludźmi. Dialog musi owocować spełnieniem osoby. Zatem jest wartością samą w sobie. Relacja międzypersonalna, w której zabraknie pozytywnego odniesienia do wartości, jest nie-dialogiem albo antydialogiem, gdyż nie prowadzi do spełnienia osoby – „Postawa «dialogiczna» odpowiada naturze osoby i jej godności”¹⁵.

Jako papież Jan Paweł II przyjął wykładnię Soboru Watykańskiego II. Eklezjologia soborowa postrzega Kościół w wymiarze posłania – czyli misyjnym. W tym względzie Kościół posiada wymiar dialogiczny. Owo posłanie jest skierowane do ochrzczonych i nieochrzczonych, wierzących i niewierzących, do każdego człowieka. Kościół ogarnia całą ludzkość nie jako masę, ale jako społeczność – wspólnotę osób, albo lepiej – wspólnotę różnych wspólnot osobowych. Realizacja tego posłania musi wiązać się z postrzeganiem każdego człowieka jako osoby wezwanej do dialogu z Bogiem. Zadaniem Kościoła jest doprowadzenie

¹³ Por. K. Parzych, *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*, w: *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 167-174.

¹⁴ Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (1994), nr 7.

¹⁵ Tenże, Encyklika *Ut unum sint* (1995) [dalej: UUS], nr 28.

do tego dialogu¹⁶. Podstawową zasadą ewangelizacyjną, o której wiele mówi Jan Paweł II, jest dialog. Kościół ma prowadzić dialog ze wszystkimi środowiskami, wspólnotami, ludźmi, aby mogła dokonać się wymiana darów. Celem tego dialogu jest przekazanie światu, wszystkim kulturom, narodom, ludziom wartości ewangelicznych, przez które Bóg udoskonala istnienie osobowe człowieka¹⁷.

Jeszcze bardziej radykalne przyjęcie tej optyki misyjnej w odniesieniu do Kościoła przez papieża Franciszka niejako w sposób naturalny prowadzi go do podejmowania, właściwie na każdej płaszczyźnie jego działalności, w sposób praktyczny dialogu. To także powoduje, że o dialogu chętnie i często naucza. Franciszek stosuje specyficzny język komunikacji, jego wypowiedzi naznaczone są ekspresyjnością. I taki charakter ma prowadzony przez niego wieloraki dialog. Dokumentem, który w szczególny sposób ukazał znaczenie misji oraz spostrzeżenia związane z wymiarem misyjnym Kościoła, jest adhortacja *Evangelii gaudium*. Jak zaakcentował papież, powołując się tutaj na słowa Jana Pawła II, działalność misyjna stanowi także dziś największe wyzwanie dla Kościoła. Elementem koniecznym dla prowadzenia działalności misyjnej, a nawet właściwą metodą jej prowadzenia jest właśnie dialog Kościoła ze światem, a zatem z każdym człowiekiem.

W takim kontekście trzeba powrócić do ważnej kwestii, którą w nauczaniu o dziele misyjnym Kościoła u Franciszka stanowi inkulturacja. Ta zaś jest nie czym innym niż szerokim dialogiem Kościoła z kulturami, a nawet innymi religiami. Należy stwierdzić, iż to jedno z fundamentalnych zadań Kościoła powinno być wypełniane poprzez rozróżnienie odmienności poszczególnych kultur, a także dążenie do odkrywania ciągle nowych i właściwych sposobów przepowiadania i utrwalania słowa Bożego w określonych kulturach dla wielu różnych narodów¹⁸. Nie dziwi zatem, że w czasie trwania obecnego pontyfikatu wyjątkowego znaczenia nabrał dialog międzyreligijny.

W takim dialogu obie strony wznoszą się ponad siebie, to znaczy ponad wszelkie lęki i uprzedzenia, a także ponad subiektywną dominację własnego egocentryzmu, stając się zdolnymi do poszukiwania podobnego punktu widzenia na temat konkretnej sprawy czy rzeczy, tworząc specyficzną wspólnotę. Oba podmioty deklarują gotowość do przyjęcia subiektywnej prawdy drugiej strony, aby dzięki temu poszukiwać prawdy obiektywnej. To właśnie staje się jednym z podstawowych i najbardziej doniosłych celów podejmowanego dialogu. Tak postawiona inicjatywa dialogowania, a później sam dialog, powinny rozbudzać nadzieję. I właśnie budzącą się nadzieję należy stawiać nad dialogującymi stronami jako wartość, bez której podejmowanie dialogu nie miałyby najmniejszego

¹⁶ Por. Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965), nr 1-5.

¹⁷ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2001. Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*. (8.12.2000), nr 10.

¹⁸ Por. Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium* (2013) [dalej: EG], nr 28.

sensu. Nadzieja staje się dla dialogujących horyzontem wyznaczającym kierunek poszukiwania rozwiązań. Dlatego podpisany przez Franciszka w Abu Zabi dokument o dialogu międzyreligijnym trzeba uznać za bardzo odważny gest obecnego papieża, wynikający z jego głębokiego przekonania o konieczności dialogu we współczesnym świecie. Jest to gest tak odważny, że aż trudny do zrozumienia przez wielu katolików¹⁹.

3. Kształt dialogu w społeczeństwie pluralistycznym

Zdrowe społeczeństwo zawsze promuje respekt dla niezbywalnych praw wszystkich ludzi. Poważnym zagrożeniem jest relatywizm moralny. Bez zakorzenienia w obiektywnej moralności nawet demokracja nie może zapewnić trwałego pokoju, tolerancji i poszanowania między narodami. Podstawowe znaczenie ma zatem wychowywanie do prawdy i popieranie pojednania. Bardzo pomocne może być tutaj nawiązanie do głębokich przemyśleń ks. Józefa Tischnera. Tischnerowska koncepcja etycznego doświadczenia drugiego człowieka, nazywana także koncepcją spotkania lub dialogu, zawiera filozofię człowieka jako istoty moralnie wrażliwej i zdolnej do obudzenia w sobie poczucia odpowiedzialności, które powoduje, że spieszymy na ratunek. Człowiek okazuje się jednostką indywidualną, obdarzoną poczuciem wewnętrznej niezależności, a zarazem niezdolną do samotności, lecz odnoszącą się wartościująco i współczująco do drugiego człowieka, zwłaszcza cierpiącego²⁰.

Chrześcijaństwo pogłębia moralną wrażliwość i sprzyja nawiązywaniu dialogu między jednostkami jako formie perswazji, choć bez najmniejszego przymusu. W religijnym dialogu widział Tischner wzorzec lub prototyp demokracji. Dialog i demokracja zakładają wyrzeczenie się przemocy, wzajemną tolerancję, opartą na moralnej ocenie, oraz poszanowanie stanowiska mniejszości. Powołując się na myśli papieża Jana Pawła II, Tischner uważał, że demokracja wówczas ma znaczenie dla ludzi, gdy wspiera się na wartościach. Taką centralną dla demokracji wartością była, według Tischnera, wolność moralnych wyborów, wyznaczonych przez indywidualną wrażliwość etyczną. Toteż demokracja może liczyć na wsparcie chrześcijaństwa, choć samo chrześcijaństwo nie tworzy żadnego modelu ustroju politycznego²¹.

Stąd bierze się problem egzystowania w społeczeństwie pluralistycznym, wśród ludzi o różnych przekonaniach i różnych systemach wartości. Stąd także

¹⁹ Por. *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, Vaticano 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html [dostęp: 21.19.2018].

²⁰ Por. J. Tischner, *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002, s. 76.

²¹ Tamże, s. 12-27.

jako podstawowa jawi się kwestia dialogu. Zamiast kultywować utopię o bezwzględnej jedności rodziny ludzkiej, należy zagwarantować prawa, które określałyby granice dopuszczalnych różnic, respektując zarówno zasady harmonii społecznej, jak i wolność osoby ludzkiej, w tym również wolność przekonań i praktyk religijnych.

Otwarcie Kościoła na dialog wynika z jego troski o rozwój osoby ludzkiej. W międzyosobowym dialogu człowiek doświadcza bowiem zarówno własnych ograniczeń, jak i możliwości ich przekroczenia. Wnikając w racje innych uczestników dialogu, odkrywa, że nie posiada prawdy w sposób doskonały i całkowity, ale może ku niej z ufnością podążać wspólnie z innymi ludźmi. Wzajemne poprawianie błędów oraz braterska wymiana darów sprzyjają zarówno indywidualnemu wzrostowi dojrzałości, jak i formowaniu trwałej wspólnoty osób. W tym złożonym i trudnym procesie możemy oczyszczać własne przekonania i korzystać z hojnych darów Boga, przekazywanych za pośrednictwem naszych bliźnich. Dlatego też w społeczeństwie pluralistycznym dialog jawi się zarazem jako szansa i jako konieczność.

Wydaje się to wielkim zadaniem w chwili obecnej, w podzielonym i mocno skonfliktowanym społeczeństwie polskim. Udział w przywróceniu dialogu społecznego możemy widzieć jako bardzo ważne zadanie, ale i szansę dla Kościoła w Polsce. Kościół widzi więc w pluralizmie nie bezpośrednie zagrożenie, lecz raczej pewien wyraz „dojrzałości, jaką osiągnął człowiek współczesny, który wierzący czy nie wierzący, pod wpływem cywilizacji stał się zdolny do myślenia, do prowadzenia rozmowy, do nawiązania poważnego dialogu”²². Dla osób wierzących dialog ma swoje fundamentalne zasady, których nie można naruszyć. Wyznacza je wierność poznanej prawdzie i normom moralnym należącym do istoty chrześcijaństwa. Silniejsze jest to, co wiernych łączy, niż to, co dzieli: „niech w rzeczach koniecznych zachowana będzie jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość”²³.

Dialogu nie można jednak sprowadzać jedynie do poziomu metody. Wyraża się on w sposób pełny dopiero w postawie dialogu, w otwarciu na współuczestników dzięki gotowości wprowadzenia poprawek do własnych racji. Dialog angażuje cały ludzki podmiot, zaś dialog między wspólnotami w szczególny sposób angażuje podmiotowość każdej z nich, ponieważ jest on nie tylko wymianą myśli, lecz przede wszystkim wymianą darów. Prawdziwy dialog, godny tego miana, zakłada pełne poszanowanie przekonań, postawę otwarcia na prawdę, gotowość i chęć zrozumienia partnera dialogu tak, jak on sam siebie rozumie. W klimacie dialogu konieczne są wzajemne zaufanie, a także pokora i łagodność, ale i roztropność, jasność w formułowaniu sądów, a nade wszystko miłość²⁴.

²² Por. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (1967), nr 78.

²³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), nr 92.

²⁴ UUS 28nn.

Musimy dotknąć tutaj zatem kwestii tolerancji jako postawy uznania i szacunku dla odmienności, a nie tylko obojętnej zgody na istnienie w „naszej” przestrzeni społecznej innych przekonań czy tradycji kulturowych. Przyjęcie postawy aktywnej tolerancji (połączonej z postawą solidarności) stanowi niezbędny warunek udanego dialogu na jakiegokolwiek płaszczyźnie. Deklarowany powszechnie w Polsce pozytywny stosunek do omawianych procesów, budowany na bazie wielowiekowej polskiej tradycji tolerancji dla „innych”, traci jednak wyraźnie na sile w konfrontacji z koniecznością ustosunkowania się do kwestii szczegółowych. Warto może tutaj zadać sobie pytanie: jakie zatem działania i zmiany z polskiej perspektywy są niezbędne, aby w istocie nieodwracalny we współczesnej Europie proces przekształcania społeczeństwa jednorodnego w wielokulturowe, przebiegał harmonijnie, bez zbędnych napięć i konfliktów?

Z całą pewnością nie będzie to łatwe, ale wydaje się, że jest absolutnie konieczne, by przekroczyć bariery niechęci, a może już niestety także społecznej nienawiści, które zdają się coraz bardziej zatruwać przestrzeń naszego życia społecznego, ale które dotyczą także wspólnoty rodzinne, sąsiedzkie czy grupy wykonujące wspólną pracę. Bez powrotu do ducha dialogu wydaje się do zupełnie niemożliwe. W takiej perspektywie można wskazać na konieczne do spełnienia warunki, aby dialog miał charakter twórczy i rozwijał moralnie jego strony. Można sformułować, jak się wydaje, przynajmniej trzy istotne warunki dialogu:

1. Wyraźnie uświadomiony zakres celów angażujących obie strony dialogowego spotkania (cele te jednak, jak również wnoszone do dialogu poglądy, muszą być uporządkowane w spójny układ odniesień poznawczych i moralnych).
2. Współdziałanie stron w odkrywaniu i przekształcaniu nowych obszarów rzeczywistości w imię wartości uznawanych za słuszne.
3. Otwarta postawa wyrażająca się w przeświadczeniu stron dialogu o obiektywności zjawisk i ich poznawalności.

Zakończenie

Oddajmy na zakończenie głos papieżowi Franciszkowi. W programowym dokumencie swojego pontyfikatu podkreśla on: „Nadszedł czas, by mając na uwadze kulturę, która dostrzega wartość dialogu jako formy spotkania, dążyć do zgody i do wspólnych ustaleń, nie izolując się od troski o społeczeństwo sprawiedliwe, zdolne do pamięci i bez wykluczania kogokolwiek. Głównym autorem, historycznym podmiotem tego procesu są ludzie i ich kultura, nie jakaś klasa, grupa czy elita. Nie potrzebujemy projektów przygotowanych przez niewielu i adresowanych do niewielu, do mniejszości oświeconej, która chce przejąć monopol na

wyrażanie zbiorowych uczuć narodów czy społeczeństw. Chodzi o porozumienie, by żyć razem, chodzi o pakt społeczny i kulturowy”²⁵. Niech te słowa nam towarzyszą i pozostają stałą zachętą do podejmowania odważnego, choć czasami bardzo trudnego dialogu.

Bibliografia

- Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, Vaticano 2019, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html [dostęp: 21.19.2018].
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (2013).
- Gadacz T., *Wychowanie jako spotkanie osób*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 2005, s. 50-61.
- Gara J., *Pedagogiczne implikacje filozofii dialogu*, Kraków 2008.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint* (1995), nr 28.
- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (1994), nr 7.
- Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2001. Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju*. (8.12.2000), nr 10.
- Kłoczowski J.A., *Filozofia dialogu*, Poznań 2005
- Łukaszyk R., *Dialog. Struktura*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1995 **kolumny**
- Milerski B., *Pedagogika dialogu. Filozoficzne inspiracje i perspektywy*, „Pedagogia Christiana” 1 (2008), s. 29-42.
- Parzych K., *Na progu teologii dialogu. Dar według studium „Osoba i czyn” Karola Wojtyły*, w: *Filozofia dialogu*, t. 1: *Drogi i formy dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2003, s. 167-174.
- Parzych K., *Elementy filozofii dialogu w antropologii paschalnej ks. W. Hryniewicza*, „Forum Teologiczne” 12 (2011), s. 21-32.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (1967).
- Pikus T., *Etiologiczna demarkacja dialogu religijnego w Kościele katolickim*, Warszawa 2006.
- Rossano P., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Milano 1993.
- Sakowicz E., *Współczesny język dialogu międzyreligijnego*, „Biuletyn Ekumeniczny” 1 (2005), s. 59-64.
- Sikorski T., *Dialog*, w: *Słownik teologiczny*, t. 1, red. A. Zuberbier, Katowice 1985, s. 126-127.
- Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* (1965).
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1964).
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).

²⁵ EG 242.

Szulakiewicz M., *Myslenie dialogiczne w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, w: *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2003, s. 21-34.

Śnieżyński M., *Sztuka dialogu. Teoretyczne założenia a szkolna i akademicka rzeczywistość*, Kraków 2008.

Tischner J., *Polski kształt dialogu*, Kraków 2002.

Tyburski W., *Idea dialogu w dziejach filozofii*, w: *Filozofia dialogu*, Colloquia Torunensia V, red. M. Kallas, Toruń 2000, s. 9-20.

Wojtyła K., *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000.

Zielewska B., *Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej*, Olsztyn 2002.

W kierunku dialogu. Kościół a dialog społeczny w Polsce

Streszczenie

Wobec głębokiego podziału w społeczeństwie polskim problem dialogu wymaga dodatkowego namysłu i poszukiwania nowych perspektyw. Kościół może odegrać bardzo ważną rolę w tym powrocie do dialogu. Poszukiwanie i ochrona ludzkiej godności muszą pozostawać stałym zadaniem chrześcijan, a dzisiaj z tym zadaniem nie można zwlekać. Jest to tym ważniejsze, że żyjemy w społeczeństwie, które mieni się być chrześcijańskim i katolickim. Trzeba zatem wrócić dzisiaj do podstaw dialogu.

Towards dialogue. The Church and a social dialogue in Poland

Summary

In view of the deep division in Polish society, the problem of dialogue requires additional deepening and the search for new perspectives. The Church can play a very important role in this return to dialogue. The search and protection of human dignity must remain a constant task of Christians, and today the task cannot wait. This is even more important because we live in a society that is known to be Christian and Catholic. It is therefore necessary to return to the basics of dialogue today.

Słowa kluczowe: dialog, tolerancja, godność osobowa, współżycie międzyludzkie, szacunek, ewangelizacja

Keywords: dialogue, tolerance, personal dignity, interpersonal intercourse, respect, evangelization

Ks. Zbigniew Wolak

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozofii

METODOLOGICZNE ASPEKTY ANALIZ ETYCZNYCH W KOLE KRAKOWSKIM

Wstęp

Koło Krakowskie było z wielu względów specyficzną grupą uczonych. Ich wspólną cechą był maksymalny racjonalizm, rozumiany jako możliwe precyzyjne używanie logiki w analizach zagadnień filozoficznych i teologicznych. Często odwoływali się do myśli św. Tomasza z Akwinu, ale korzystali też z innych systemów filozoficznych i z nauk empirycznych. We wstępie warto jeszcze zwrócić uwagę na ich postawę życiową. Byli bardzo zaangażowani w pracę naukową, możemy podziwiać ich kompetencje naukowe i erudycję, w tym również znajomość wielu języków obcych. Jako uczeni byli bardzo twórczy. Na przykład Drewnowski stworzył i rozwijał swój program filozoficzny, Bocheński jako pierwszy opracował etykę miłości ojczyzny, etykę wojskową czy filozofię przedsiębiorstwa przemysłowego, Salamucha pierwszy w historii dokonał logicznej formalizacji dowodu istnienia Boga *ex motu*.

Tym, co musiało mieć wpływ na ich etykę, były również ich bogate i często dramatyczne losy życiowe. Jan Franciszek Drewnowski przeżył nawrócenie na katolicyzm i gorliwie w życiu oraz w nauce wspierał dzieło Kościoła, był też inżynierem, zdolnym sportowcem i oficerem – prawie całą wojnę spędził w oflagu. Nie chciał nawet tego czasu zmarnować i traktował go jak czas rekolekcji¹. Miał też rodzinę, co na pewno miało wpływ na ideę małżeństwa doskonałego². Losy ks. Jana Salamuchy mógłby ktoś określić jako tragiczne, ale jego postawa była raczej heroiczna. Był prawym człowiekiem i uczonym przejętym dążeniem do prawdy, nieraz stanowczym, a nawet upartym w dyskusjach. Przyczyniło mu to wrogów, którzy kilkakrotnie skutecznie blokowali jego karierę naukową, co

¹ Zob. M. Adamczyk, *Wiedza – wiara – racjonalność. Jana Franciszka Drewnowskiego program logizującej modernizacji myśli filozoficzno-teologicznej*, Lublin 2015, s. 49.

² Zob. J.F. Drewnowski, *Małżeństwo doskonałe*, w: tegoż, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, red. S. Majdański, S. Zalewski, Lublin 1996, s. 407-429.

doprowadziło do chwilowego załamania, ale też nie przeszkodziło w pełnej poświęcenia i duchowej sile postawie w obozie koncentracyjnym i potem w powstaniu warszawskim³. O. Józef Bocheński miał długie, bogate życie i bardzo mocną osobowość. Przeżywał grozę walki i piękno wojny⁴, bronił ojczyzny, nauczał⁵, uprawiał sowietologię i pilotował samoloty. Był uczonym, ale ci, którzy go znali, nazywali go też mędrce. Dla niego, podobnie jak dla Drewnowskiego i Salamuchy, etyka z pewnością nie była tylko działem akademickiej filozofii, ale przede wszystkim sztuką życia.

Związki filozofii z innymi naukami

Naukowa postawa Koła Krakowskiego bywała przez współczesnych im filozofów katolickich traktowana jako „imperializm logiczny”. Możemy zrozumieć takie podejście u tych, którzy znali tylko logikę klasyczną, a i z niej rzadko korzystali. Natomiast postawę filozofów Koła dobrze ujmuje artykuł Bocheńskiego pt. *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*⁶, gdzie dogmaty i inne prawdy religijne, zwłaszcza te objawione, są przyjmowane „irracjonalnie”, czyli bez uzasadnienia logicznego. Natomiast racjonalność logiczną stosujemy tam, gdzie poszukujemy prawd związanych z tymi pierwszymi, ustalamy definicje itp. Racjonalność nie eliminuje wiary, ale jej towarzyszy. Jest też sposobem najlepszego używania rozumu, który należy do największych darów Bożych.

Specyfiką Koła Krakowskiego była nie tylko znajomość współczesnej logiki formalnej i pragnienie jej stosowania w filozofii i teologii, ale również pewna – u Drewnowskiego zawodowa, u pozostałych bardziej amatorska – znajomość nauk empirycznych, głównie fizyki. Stąd brała się u nich chęć wzbogacania metod nauk humanistycznych o pewne elementy metod rozumowania stosowanych w naukach ścisłych i przyrodniczych. Nazwałem to specyfiką, gdyż taka postawa wyróżniała ich w środowisku neotomistycznym, w którym w znacznej mierze funkcjonowali. Neotomiści chcieli, na wzór św. Tomasza, włączyć w swoje rozważania inne nauki, także empiryczne. Często jednak nie znali tych nauk, które

³ Zob. P. Skibiński, *Człowiek o sercu bohaterskim. Ksiądz Jan Salamucha (1903-1944)*, Warszawa 2005, s. 18-27.

⁴ Zob. J. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1993, s. 174. „Pisałem kiedyś o poczwórnym pięknie wojny, o jej czterech obliczach, które kolejno zachodzą, jedno za drugie: piękno harmonijne, wzniosłość grozy, piękno organizacji, i «piękno» moralne” – tamże.

⁵ Pewnym efektem nauczania było z pewnością odczucie potrzeby obrony ludzkiego umysłu przed „materialnością”, czyli zatraceniem wszelkiej duchowości i mądrości. W liście do ojca Bocheński, nawiązując do swojej pracy dydaktycznej, napisał: „Ale skądinąd, nie myślałem nigdy, aby ród ludzki był tak bezdennie głupi, mało, idiotyczny” – tenże, *Listy do ojca*, red. J. Kozak, K. Policki, Kraków 2008, s. 259.

⁶ Tenże, *O racjonalizmie i irracjonalizmie katolickim*, w: tegoż, *Dziela zebrane*, t. 6: *Religia*, Kraków 1995, s. 242-253.

jednocześnie w okresie powstawania i rozwoju neotomizmu same przeżywały wręcz rewolucyjny postęp. Rozwój ten dotyczył nie tylko nowych odkryć naukowych, ale również zmiany sposobu myślenia, definiowania, interpretowania danych i wyników.

Od elementarnych doświadczeń do rozbudowanych teorii

W okresie neopozytywizmu pojawiła się pewna maniera wśród filozofów sympatyzujących ze ścisłą i empiryczną metodologią tej szkoły. Mianowicie filozofowie ci wychodzili od najbardziej elementarnych i oczywistych dla wszystkich doświadczeń, a potem – szybciej lub wolniej – dochodzili do twierdzeń, które zdecydowanie odbiegały od tych pierwotnych doświadczeń. Można to uznawać za przejaw stosowania metod redukcyjnych bliskich tłumaczeniu (wyszukiwanie racji dla pewnych zdań), ale raczej było to przechodzenie na nowe poziomy⁷. Na przykład Bocheński traktuje etykę jako sztukę zaspokajania ludzkich potrzeb i zaczyna od najbardziej podstawowych, czyli cielesnych, następnie włącza psychiczne, umysłowe i duchowe, potem pojawiają się społeczne, w końcu religijne. Nieraz między tymi potrzebami pojawiają się sprzeczności i musimy jednym dawać wyższość nad innymi⁸. Te pierwsze potrzeby odczuwają w zasadzie wszyscy, następne zaś mogą być mniej powszechne. W związku z tym etyka ze wzrostem liczby twierdzeń może czasami tracić niektórych swoich zwolenników. Również z tego powodu tak ważna jest jasna konstrukcja teorii etycznych, by nie tyle dawały normy i nakazy, ile jasno pokazywały związek między celami i sposobami ich osiągnięcia. Tak właśnie rolę etyki rozumiało Koło Krakowskie.

Rola definicji i rozumowań w etyce

Definiowanie jest ważne w każdej dziedzinie nauki. Nierzadko prowadziło ono do poważnych odkryć, na przykład zmiana definicji czasu umożliwiła powstanie teorii względności, która pokonała paradoksy mechaniki klasycznej i otworzyła drogę do wielu nowych odkryć. W filozofii również częścią jej rozwoju

⁷ Dobrze ilustruje to idea programu filozoficznego Drewnowskiego (J.F. Drewnowski, *Zarys programu filozoficznego*, w: tegoż *Filozofia i precyzja...*, s. 93-98, 141-145), który w ramach swojego programu wychodzi od tzw. zdania elementarnego, czysto empirycznego: „istota A, ujmując w sposób B rzecz C, doznaje D” dochodzi do obiektywnie ujmowanej teologii, a nawet proponuje analogiczne ujęcie dogmatu Trójcy Świętej w języku swojej teorii.

⁸ Na przykład Bocheński w *Podręczniku mądrości tego świata* (Kraków 1992, s. 5) stwierdził, że jako chrześcijanin przyznaje się – za św. Pawłem – do ewangelicznej głupoty i nie zamierza zalecać mądrości tego świata.

były nowe terminy lub nowe definicje dla znanych terminów. W etyce definicje są ważne, podobnie jak w innych działach filozofii, a pod pewnymi względami nawet ważniejsze. Najpierw etyka przypomina w pewnym zakresie prawo, gdzie potrzebne są narzędzia umożliwiające obiektywną ocenę logicznych wartości zdań – prawdę i fałsz – czy słuszności norm oraz związków między zdaniami lub między normami⁹. Ten powód można traktować jako bardziej formalny, drugi natomiast jest bardziej realny, związany z naturą twierdzeń etycznych. Otóż dotyczą one wartości i sposobów ich realizowania, zaś wartości te są odkrywane przez człowieka i przez niego realizowane. Świat zewnętrzny, a nawet ten intersubiektywny, nie dostarcza wystarczających kryteriów do oceny wartości zdań etycznych. Musimy zatem szczególnie dbać o to, by „odpowiednie dać rzeczy słowo”, co wiąże się także z poprawnym definiowaniem i rozumowaniem.

Trzeba wreszcie zwrócić uwagę na to, że definiowanie i rozumowanie łączą się w etyce w sposób bardziej ścisły niż w samych systemach logicznych czy też w ich niektórych zastosowaniach. Rachunki logiczne posiadają jasno określoną strukturę: pojęcia pierwotne, aksjomaty, reguły i ewentualnie definicje, które są wprowadzane na początku lub w trakcie rozwijania systemu. Innymi słowy, najpierw poznajemy słownik i składnię, a potem zdania i zależności między nimi. Gdy chcemy racjonalnie rozwijać etykę, postępujemy nieco inaczej. Najczęściej korzystamy z gotowego rachunku logicznego – jednego lub kilku, dość często na poziomie niesformalizowanym i bez użycia symboliki. Natomiast bardzo ważnym elementem staje się definiowanie nowych pojęć, określanie ich relacji do pojęć już istniejących i szukanie związków między twierdzeniami, w których te pojęcia występują. „Reżim logiczny” przyjęty w takim typie racjonalnego uprawiania filozofii nakłada oczywiście pewne ograniczenia, ale może być – i nieraz bywa – bardzo ważnym narzędziem odkrywania związków między pojęciami i twierdzeniami. Jednocześnie jest też pomocą w konstruowaniu definicji. Podkreśla się czasem, że główny pożytek ze stosowania logiki w analizie pewnych zagadnień polega nie tyle na wskazaniu logicznych zależności między twierdzeniami, gdyż te zależności często są dość łatwe do uchwycenia, ile na dopracowaniu definicji.

Definicje – jak syntaktyka wspiera semantykę

Jak wspomniano, w systemach logicznych, formalnych, rozróżniamy pojęcia pierwotne i definiowane. Koło Krakowskie w swoich analizach starało się również możliwie wyraźnie wskazywać pojęcia przyjmowane jako pierwotne i pojęcia definiowane. Pierwsze najczęściej odwołują się do powszechnego, zdrowego rozsądku. Następnie przy pomocy tych pojęć definiuje się pozostałe, nierzadko

⁹ Dla Bocheńskiego etyka jest zbiorem zdań, natomiast moralność posługuje się normami – Zob. tenże, *O etyce*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Etyka*, Kraków 1995, s. 9-15.

o bogatej treści, z zachowaniem logicznych zasad budowania poprawnych definicji. Zasady te są restrykcyjne i czasami ograniczające twórczość czy żywiołowość w odnajdywaniu nowych pojęć i znaczeń. Jednak jest to ograniczenie w istocie pozorne, bo nie ma przeszkód we wprowadzaniu nowych pojęć, jest tylko obowiązek takiego ich definiowania, by spełniały warunki logicznej racjonalności, na przykład by nie zmieniały znaczeń w trakcie rozważań. Można tu wspomnieć jeden z częstych błędów, jaki zdarza się nawet logikom, gdy swoją wiedzę próbują stosować w analizie, mianowicie nieuprawnione wzbogacanie wprowadzonych pojęć pozalogicznych, a nawet pojęć obecnych w teoriach logicznych, zwłaszcza funktorów zdaniotwórczych. Jeśli takie błędy się przydarzały w Kole Krakowskim, to tylko jako sporadyczne – można powiedzieć: statystycznie nieuniknione – potknięcia.

W etyce stajemy nieustannie wobec problemu, które pojęcia definiować, a które pozostawić jako zrozumiałe intuicyjnie. Stosowanie logiki często prowadzi do tego, że definicje ograniczają zarówno zakres, jak i treść pojęć dotychczas traktowanych jako oczywiste. Nie jest to zaprzeczenie od dawna znanej odwrotnej zależności zakresu i treści, ale wprowadzenie jasności, czyli wyraźnego określenia treści, co oczywiście prowadzi do ostrości pojęcia, czyli dokładniejszego określenia zakresu. Nierzadko definicja odróżnia też znaczenia, które dotychczas były traktowane jako zamienne lub bliskoznaczne.

Na przykład przy określaniu autorytetu Bocheński wskazuje na kilka znaczeń tego pojęcia. Najpierw autorytetem bywa nazywana osoba – ktoś jest autorytetem; następnie uważa się autorytet za cechę – ktoś posiada autorytet; wreszcie pełne pojęcie autorytetu jest, zadaniem Bocheńskiego, relacją między dwoma osobami i dziedziną: ktoś (podmiot x) jest autorytetem dla kogoś innego (przedmiot y) w pewnej dziedzinie (α): $A(x,y,\alpha)$ ¹⁰. Wszystkie te definicje znajdują zastosowanie w jego analizie, choć podstawową rolę odgrywa ostatnia. Okazuje się zatem, że znaczenia te obejmują podstawowe kategorie ontologiczne: substancję, jakość i relację¹¹. A skoro występują one w analizie logicznej, warto zwrócić uwagę również na to, że we wspomnianych znaczeniach przejawiają się również trzy podstawowe kategorie semantyczne, występujące w interpretacji węższego rachunku predykatów: indywidua, predykaty jednoargumentowe oznaczające cechy i predykaty wieloargumentowe oznaczające relacje. W ten sposób definicja opracowana z wykorzystaniem prostych narzędzi logicznych okazuje się bardzo bogata z punktu widzenia ontologii i logiki oraz znajduje szerokie zastosowanie w etyce, filozofii religii, naukach społecznych itp.

Warto zwrócić uwagę na to, że precyzyjna kategoryzacja pojęć pozwala również na dokładniejsze ich definiowanie, gdyż wtedy łatwiej dostrzec ewentualne

¹⁰ Zob. J. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, w: *Logika i filozofia. Wybór pism*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 458.

¹¹ Zwraca na to uwagę Filip Kobiela w artykule pt. *Autorytet epistemiczny w sytuacji epistemicznej*, „Filozofia Nauki” 24,1 (2016), s. 125.

luki. Czasami są to luki, które bez logiki jest dość trudno zauważyć. Na przykład w definicji autorytetu epistemicznego, czyli autorytetu znawcy, Anna Brożek zwróciła uwagę na to, że nie wystarczy, by przedmiot autorytetu y akceptował wszystkie zdania należące do dziedziny α , które akceptuje podmiot autorytetu x . Potrzebne są jeszcze dwa warunki: a) muszą w ogóle istnieć zdania należące do dziedziny α , które zostaną zaakceptowane przez x -a oraz b) x musi powiadomić y -a o uznaniu jakiegoś zdania, aby również y mógł je uznać¹². Sensowność, a z punktu widzenia logiki także konieczność tego uzupełnienia, zrozumiemy, rozważając definicję Bocheńskiego wyrażoną w twierdzeniu 5.1:

„ P jest autorytetem epistemicznym dla A w dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, gdy A w zasadzie uznaje za prawdziwe każde zdanie, które mu zostało zakomunikowane przez P w sposób twierdzący, a które należy do dziedziny D ”¹³.

Zgodnie z tą definicją autorytetem epistemicznym mógłby stać się ktoś, kto nie uznał i nie zakomunikował żadnego zdania należącego do dziedziny. Byłoby to efektem definicji mającej postać implikacji: jeśli P komunikuje zdanie itd., to A uznaje to zdanie za prawdziwe. W takim razie, jeśli P nie zakomunikuje żadnego zdania, czyli poprzednik implikacji będzie fałszywy, ona sama będzie prawdziwa. Uzupełnienie definicji zaproponowane przez A. Brożek jest konieczne z punktu widzenia logiki, natomiast raczej zbędne w języku naturalnym, gdzie przyjmuje się intuicyjnie założenie, że gdy ktoś posiada autorytet znawcy, to przecież jakąś wiedzą się dzieli. Jednak nierzadko trzeba umieć intuicję zastąpić pełną definicją.

Wieloznaczność oraz definicje normalne i cząstkowe w etyce

Prace Koła Krakowskiego są pełne definicji pojęć, które często wydawały się intuicyjnie wystarczająco jasne, by trzeba było je bliżej określać. Okazuje się jednak, że nierzadko w takich przypadkach definicje mogą być potrzebne. Na przykład Bocheński tak w *De virtute militari* określa ojczyznę i miłość ojczyzny:

„Pod nazwą ‘ojczyzna’ rozumiemy tutaj, zgodnie z przyjętym zwyczajem, naród wraz z zamieszkanym przez niego terytorium. Naród natomiast pojmujemy nie tylko jako zbiór jednostek obecnie żyjących, lecz przede wszystkim jako społeczeństwo odpowiedzialne za rozwój i szerzenie specyficznych wartości (kultury), stanowiących jego wkład do kultury ogólnoludzkiej. Słowem ‘miłość’ oznaczamy nie uczucie, ale mocne nastawienie woli, która chce dobra drugiego, w naszym wypadku dobra ojczyzny”¹⁴.

¹² Por. A. Brożek, *Bocheński on authority*, „Studies in East European Thought” 65 (2013), s. 117-118.

¹³ J. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, w: tegoż, *Logika i filozofia...*, s. 240.

¹⁴ Tenże, *De virtute militari*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 116.

W innym miejscu stwierdził, że „ojczyzna jest przedmiotem ontologicznie złożonym, choć etycznie prostym”¹⁵. Ontologiczna złożoność przejawia się między innymi w eliminacji takich definicji, które za ojczyznę uważają sam kraj, samą grupę ludzką czy tylko państwo polskie lub „inne podobne przedmioty”¹⁶. Ojczyzną jest wszystko to razem wzięte, a na pierwszym miejscu jest kultura, co z kolei sprawia, że częścią polskiej ojczyzny mogą stać się też ludzie urodzeni lub żyjący poza granicami naszego kraju¹⁷. Taka definicja ojczyzny i miłości do niej pozwala na potraktowanie patriotyzmu jako działu sprawiedliwości oraz na wskazanie pierwszeństwa ojczyzny wobec większych lub mniejszych wspólnot, na przykład Europy czy gminy¹⁸.

Musimy pamiętać o tym, że istnieje wiele rodzajów definicji. Najbardziej znana w filozofii definicja *per genus proximum et differentiam specificam* (przez podanie rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej) jest oczywiście bardzo pożądana, ale nie zawsze osiągalna. Definicja klasyczna jest przykładem definicji normalnej, czyli takiej, która podaje wszystkie warunki wystarczające i konieczne dla definiendum. Istnieją też definicje cząstkowe, w których brakuje pewnych warunków. Często są one etapem w dążeniu do definicji normalnej, jednak mogą też być wykorzystywane w sytuacji, gdy definicja normalna jest nieosiągalna, ale cząstkowa wystarcza do osiągnięcia celu badawczego. Podana wcześniej definicja ojczyzny wiązała się z odrzucaniem kolejnych definicji cząstkowych, z których każda stanowiła warunek konieczny, aby uzyskać definicję normalną. Jednak i ona nie jest całkowicie jasna – jasność oznacza jednoznacznie określoną treść – gdyż wprowadza hierarchię cech, stawia na pierwszym miejscu kulturę. Wiąże się to z tym, że pojawiają się wątpliwości przy określaniu ojczyzny i wtedy nie poprzestajemy na identyfikacji wskazanych w definicji cech, jak się robi w przypadku definicji jasnej, ale poszukujemy tej wyróżnionej. Na przykład miłość ojczyzny przypiszemy raczej temu, kto wprawdzie urodził się poza jej granicami, ale poznaje i identyfikuje się z jej kulturą, a nie temu, kto żyje w Polsce, ale kultura go nie obchodzi, bo jemu ojczyzna kojarzy się tylko z klubem sportowym. To za mało dla prawdziwego umiłowania ojczyzny.

¹⁵ Tenże, *O patriotyzmie*, w: tegoż, *Dziela zebrane*, t. 5, s. 77.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 78.

¹⁸ Zob. tamże, s. 78-83. W pewnym okresie swojego życia Bocheński opowiadał się za nacjonalizmem. Połączenie nacjonalizmu z religią, a u Bocheńskiego również z tomizmem, nadaje mu wydźwięk duchowy: „społeczeństwo i naród w służbie Boga” – J. Bocheński, *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, red. P. Próchniak, Kraków 1995, s. 38. W późniejszym okresie Bocheński uznał nacjonalizm za zabobon. Wyjaśnia to uwaga zamieszczona na końcu książki: „Trzeba też dodać, iż pomiędzy wcześniejszymi i późniejszymi moimi pracami można dostrzec różnice w terminologii. To, co dzisiaj nazywam ‘patriotyzmem’, w latach trzydziestych określałem jako ‘chrześcijański (katolicki) nacjonalizm’, w nowszych moich publikacjach ‘nacjonalizmem’ nazywane jest zaś to, co w tej pracy określam jako ‘szowinizm’. Mamy tu różnice słownictwa, nie postawy” – tamże, s. 125.

Podobny przykład – rozbudowanej struktury definicji miłości ojczyzny – znajdziemy u Salamuchy w jego wojennym artykule pt. *Oblicze miłości*. Wyróżnił tam, obok miłości skierowanej ku sobie, egoistycznej, dwa rodzaje miłości altruistycznej¹⁹: płaską, dwuwymiarową, która każdego człowieka traktuje jednakowo, i wielowymiarową, która – mówiąc słowami św. Augustyna – wprowadza „porządek w miłowaniu”: „Wtedy miłość nas zmusza czasami (niech się jagnięco wzniosli pacyfiści nie gorszą) nawet do zabijania innych – i zawsze w imię jakiejś miłości, przy jednoczesnym świadomym uwalnianiu się od jakiegokolwiek nienawiści”²⁰. Tutaj – na co wpływ niewątpliwie miała także sytuacja wojenna – pojawia się pojęcie miłości poszerzone o relacje do wrogów tego, co jest przedmiotem miłości. Takie rozwinięcie definicji doskonale pomogło w tym, aby miłość nie była jakąś abstrakcyjną relacją, ale miała „oblicze”, czyli stała się czymś bliskim człowiekowi. Również autorowi, który znaczną część swojego życia poświęcił Polsce, a zginął w powstaniu warszawskim.

Bocheński w swojej etyce wojskowej rozwinął pojęcie miłości ojczyzny w sytuacji zagrożenia. Przypominając zasadę św. Jana Damasceńskiego, który stwierdził, iż wolno darować krzywdy własne, ale nie cudze, uzasadniał tomistyczną ideę akceptowania wojny²¹. Również Bocheński zdecydowanie potępiał pacyfizm, a jego wyznawców nazywał „zgniłkami” albo „wymoczkami”. Uważał, że

¹⁹ Warto tutaj zwrócić uwagę również na nieuchronne modyfikacje znaczeń terminów. Czasem zmieniają się całe znaczenia, czasem tylko ich odcienie, ale i one bywają tak ważne, że mogą zmieniać naszą postawę wobec nich. U Salamuchy altruizm jest miłością bliźniego, a u Bocheńskiego w *Stu zabobonach* altruizm jest wypaczeniem miłości, która jest tu skierowana do kogoś nieokreślonego, a nawet do „wielkiego bytu”, czyli ludzkości – zob. J. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 18. Krytyka Bocheńskiego jest w zasadzie trafna, ale można również w pewnym sensie – jednak nieco innym niż u Bocheńskiego – bronić terminu Salamuchy, nawet jeśli uwzględnimy znaczenie, z jakim powiązał go Bocheński. U Salamuchy miłość odnosi się nie tylko do konkretnych ludzi, ale też do ojczyzny, co więcej, musi również określić stosunek do wrogów ojczyzny – znowu, nie tylko konkretnych ludzi, ale i tych nieznanych. Z kolei u Drewnowskiego altruizm w połączeniu ze sprawiedliwością jest realizacją najlepszej postawy miłości – zob. J.F. Drewnowski, *Moralność i kultura*, w: tegoż, *Filozofia i precyzja...*, s. 436.

Ta uwaga ma na celu nie lekceważenie subtelności terminologicznych, lecz przeciwnie, ich uwydatnienie. Gdy stajemy wobec skomplikowanych i ważnych zagadnień, jeszcze więcej uwagi powinniśmy poświęcić trosce o precyzyjne wyrażanie naszych poglądów. Słowa mają być dobrze określone, a nie tylko „uczone”, o czym przypomina Bocheński: „Jeśli chcesz coś w życiu zrozumieć, miej się na baczności przed takimi, co używają uczonych słów” – J. Bocheński, *Kazania i przemówienia*, t. 2, red. Z. Smęda, Kraków 2005, s. 71.

²⁰ J. Salamucha, *Oblicze miłości*, w: tegoż, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 176.

²¹ Zob. J. Bocheński, *Między Logiką a Wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher 1992, s. 202. W odczycie *Chrześcijaństwo a rewolucja* przywołał podobną zasadę św. Jana Złotoustego, ale odniesioną do kwestii religijnych: „Darować krzywdy własne rzecz chwalebna; ale przebaczać krzywdy Boga i Kościoła zbytnia to bezbożność” – tenże, *Kazania i przemówienia*, red. J. Pyrek, Kraków 2000, s. 177.

podłożem pacyfizmu jest sentymentalizm, bo ładnie byłoby bez wojen, które nie są ładne. Tym sposobem miesza się oceny estetyczne z moralnymi²².

Już powyższe przykłady pokazały, że określenie definicji normalną lub częstkową zależy również od kontekstu, w którym definicję budujemy. Miłość ojczyzny przeżywana w sytuacji pokojowej przez członków jednego narodu jest określana nieco inaczej niż w sytuacji międzynarodowego konfliktu. Teraz poznajmy jeszcze definicję miłości Drewnowskiego: „Miłość pomiędzy dwoma osobami ma miejsce wówczas, gdy każda z nich chce być sprawcą szczęścia drugiej i być szczęśliwa za sprawą drugiej”²³. Tutaj przechodzimy do logicznie najprostszej relacji między dwoma elementami. Powstaje ważny problem, który można wskazać przy użyciu analogii z koncepcją autorytetu u Bocheńskiego. U niego autorytet grupowy jest sumą autorytetów członków grupy²⁴. Może się wydawać, że również miłość do grupy ludzi jest sumą miłości do poszczególnych osób. W jakiś sposób zapewne tak się dzieje, a jednak nie otrzymamy definicji miłości ojczyzny zgodnej z koncepcjami Bocheńskiego i Salamuchy, jeśli uogólnimy definicję Drewnowskiego. Nie można nikogo zabić – na co godzi się zarówno Salamucha i Bocheński, jak i Drewnowski – i jednocześnie go uszczęśliwić wedle definicji Drewnowskiego. W tym przypadku związek definicji z dziedziną, w jakiej jest wykorzystywana, jest na tyle ścisły, że przeniesienie definicji z jednej dziedziny na drugą rodziłoby sprzeczności. Jednocześnie nie mamy wątpliwości, że w obu przypadkach pojęcie miłości zostało użyte prawidłowo. Tutaj, choć nazwa „miłość ojczyzny” sugeruje, jakoby miłość była rodzajem najbliższym wobec miłości ojczyzny, w rzeczywistości posługujemy się nieco innymi znaczeniami miłości. Taka wieloznaczność przestaje być groźna, jeśli jest wyraźnie wskazana przy pomocy wystarczająco jasnych i wyraźnych definicji²⁵.

Formalne ujęcie definicji

Dla członków Koła Krakowskiego formalne ujęcie definicji i rozumowań było wyrazem dojrzałości badanego zagadnienia, ale również u nich zdarzało się, że najpierw posługiwali się formalizacją, a potem od niej odchodzili, gdy rozwijali jakieś zagadnienie. Ciekawym przykładem jest analiza pojęcia autorytetu – tym razem deontycznego – i związanego z nim pojęcia wolności u Bocheńskiego. Posłużył się on częściowo zapisem formalnym, z którego potem zrezygnował, co spowodowało warte zauważenia skutki. Autorytet oznaczany symbolicznie jako

²² Tenże, *Sto zabobonów...*, s. 98.

²³ J.F. Drewnowski, *Miłość*, w: tegoż, *Filozofia i precyzja...*, s. 395.

²⁴ Zob. J. Bocheński, *Logika religii*, s. 460.

²⁵ Chodzi oczywiście o wystarczająco ściśle określenie zakresu i treści definiowanego pojęcia.

relacje między podmiotem (x), przedmiotem (y) i dziedziną (α) zdefiniowany jest następująco (51.5.1):

$$A(x, y, \alpha) \equiv_{df} \forall p [U(x, y, p) \wedge (p \in \alpha) \rightarrow Acc(y, p)]$$

Zgodnie z tą definicją x jest autorytetem dla y w dziedzinie α wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego p należącego do dziedziny, jeśli podmiot „ x wypowiada p w charakterze asercji w obecności y ” – $U(x, y, p)$, to „ y uznaje p ” – $Acc(y, p)$. Dalej następuje wyjaśnienie, że mgliste „uznaje” może przyjąć dwa znaczenia, które wiążą się z rozróżnieniem znanego nam już autorytetu epistemicznego (AE), gdzie występuje uznawanie zdań, i autorytetu deontycznego (AD), gdzie mamy uznawanie nakazów²⁶. Wyposażeni w te definicje przenieśmy się do pracy o autorytecie i wolności. Pojawiło się tam kilka nowych definicji i twierdzeń, jednak wyrażonych wyłącznie w języku naturalnym bez użycia symboliki logicznej. Uzupełnienie tego braku prowadzi do kilku ciekawych wniosków.

Wolność wiąże Bocheński z dziedziną, co wyraża twierdzenie 10.1: „Wolność jest relacją dwuczłonową między podmiotem i dziedziną”²⁷. Najpierw rozważa dwa rodzaje wolności: psychologiczną, która oznacza możliwość dokonywania wyboru, i fizyczną, związaną z kondycją cielesną. Stwierdza następnie w 10.2, że „wolność jest wolnością psychologiczną albo wolnością fizyczną”²⁸. Kolejne twierdzenie 10.3 definiuje wolność polityczną: „Podmiot jest w danej dziedzinie wolny politycznie, kiedy w tej dziedzinie nie ma dla niego autorytetu deontycznego”²⁹. Twierdzenie 10.4 głosi, że „wolność polityczna i wolność fizyczna są wzajemnie niezależne”³⁰. Następane dwa twierdzenia przedstawiają związki wolności psychologicznej z autorytetem deontycznym i wolnością polityczną – 10.5: „Wolność psychologiczna jest warunkiem koniecznym autorytetu deontycznego”; 10.6: „Brak wolności politycznej zakłada wolność psychologiczną”³¹. Wprowadźmy teraz symbole logiczne dla pojęć pojawiających się w wymienionych twierdzeniach:

10.1. $W(x, \alpha)$ – podmiot x jest wolny w dziedzinie α .

$WF(x, \alpha)$ – podmiot x jest wolny fizycznie w dziedzinie α .

$WPs(x, \alpha)$ – podmiot x jest wolny psychologicznie w dziedzinie α .

$WPO(x, \alpha)$ – podmiot x jest wolny politycznie w dziedzinie α .

$AD(x, y, \alpha)$ – podmiot x jest autorytetem deontycznym dla przedmiotu y w dziedzinie α .

²⁶ Zob. J. Bocheński, *Logika religii*, s. 461.

²⁷ J. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, s. 295.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 296. W logice definicje mają istotnie postać równoważności, ale są też opatrywane, jak w przytoczonej wcześniej formule ze s. 461, znacznikiem „df”. Jednak gdy określamy pojęcia, które w danej analizie są nowe, ale jednocześnie funkcjonują w dziedzinie, którą badamy, różnice między twierdzeniami i definicjami nie są już tak wyraźne. Zapewne dlatego Bocheński czasami definicje nazywał twierdzeniami.

³⁰ Tamże, s. 297.

³¹ Tamże, s. 298.

Teraz zapiszmy twierdzenia przy pomocy wprowadzonych symboli³²:

$$10.2. \quad \forall_{x,\alpha}[W(x, \alpha) \equiv WPs(x, \alpha) \vee WF(x, \alpha)]$$

$$10.3. \quad \forall_{y,\alpha}[WPo(y, \alpha) \equiv \sim\exists_x AD(x, y, \alpha)]$$

$$10.5. \quad \forall_{x,y,\alpha}[AD(x, y, \alpha) \rightarrow WPs(y, \alpha)]$$

$$10.6. \quad \forall_{y,\alpha}[\sim WPo(y, \alpha) \rightarrow WPs(y, \alpha)]^{33}.$$

Zwróćmy teraz uwagę na twierdzenie 10.4. Niezależność formuł $WF(x, \alpha)$ i $WPo(x, \alpha)$ jest z punktu widzenia logiki oczywista, wystarczy, że występują w nich różne symbole. Bocheński tę niezależność wspiera dwoma przykładami: a) niewolnika, który może być wolny fizycznie, ale nie politycznie i b) samego Bocheńskiego, który jest wolny politycznie, by powziąć decyzję, aby iść na dworzec, ale mógłby nie być wolny fizycznie, gdyby był sparaliżowany.

Jednak nieco dalej Bocheński pisze, że człowiek umysłowo chory może nie być wolny psychologicznie. Przykład ten jest związany z twierdzeniem 10.5 (10.5 wynika z 10.3 i 10.6). Powiada ono, że jeśli istnieje autorytet deontyczny, to musi istnieć też wolność psychologiczna. Wyobraźmy sobie sytuację, gdy x rozkazuje, by y wykonał jakąś pracę fizyczną – aby takie polecenie wynikające ze struktury autorytetu miało sens, y musi być nie tylko wolny psychologicznie, ale i fizycznie, czyli musi mieć możliwość wykonania tego, co mu nakazano. Można więc przyjąć, że istnieją takie dziedziny, które w sytuacji istnienia autorytetu deontycznego domagają się też istnienia wolności psychologicznej, czyli³⁴:

$$A.1. \quad \exists_{\alpha}\forall_{x,y}[AD(x, y, \alpha) \rightarrow WF(y, \alpha)]$$

Teraz możemy wrócić do 10.4 i na podstawie 10.3 stwierdzić (A.2 wynika z 10.3 i A.1):

$$A.2. \quad \exists_{\alpha}\forall_y[\sim WPo(y, \alpha) \rightarrow WF(y, \alpha)]$$

³² Symboliczne wyrażenie zdań języka naturalnego wiąże się często z wątpliwościami dotyczącymi przekładu spójników. Tutaj tę kwestię pomijam, gdyż zająłem się nią bliżej w przygotowanym do druku artykule pt. *Metodologiczne problemy stosowania logiki w filozofii i teologii u ks. Jana Salamuchy i o. Józefa Bocheńskiego*. Można by również dyskutować kwestię identity dziedziny dla różnych rodzajów wolności, tę kwestię też pomijam, staram się podążać za intencjami Bocheńskiego wyrażonymi w jego artykule. Chcę tylko zwrócić uwagę na to, że w tego rodzaju analizach formalizacja nie zawsze może być ostatecznie ustalona. Często nie jest ona bezpośrednim przykładem podanych twierdzeń, bywa, że konieczne jest poznanie dodatkowych objaśnień i kontekstu.

³³ Prawo to brzmi nieco paradoksalnie, co sam Bocheński zauważa, ale po zastosowaniu kontrapozycji: $(p \rightarrow q) \equiv (\sim p \rightarrow \sim q)$, otrzymujemy bardziej przekonującą zależność, wedle której, gdy ktoś nie jest wolny psychologicznie, jest wolny politycznie, czyli nie podlega autorytetowi deontycznemu. Ten związek odpowiada popularnemu powiedzeniu: „Kto śpi, nie grzeszy”, bo grzech to wykroczenie przeciwko autorytetowi deontycznemu, ale to jest niemożliwe bez wolności psychologicznej.

³⁴ Twierdzenia oznaczone literą „A” zostały sformułowane przez autora niniejszego artykułu.

W tym przypadku wolność polityczna i wolność fizyczna są zależne. W taki sposób możemy zinterpretować też przykład Bocheńskiego: jeśli ktoś jest sparaliżowany, czyli w pewnej dziedzinie nie posiada wolności fizycznej, to posiada wolność polityczną – nie musi słuchać poleceń, których nie potrafi spełnić.

Musieliśmy się posłużyć WRP, aby oznaczyć dziedziny, w których zachodzą lub nie zachodzą pewne zależności. W innych przypadkach możemy dokonać skrótu i poprzestać na KRZ, jeśli wystarczy on do osiągnięcia pożądanego wniosku. Wykorzystamy to do sprawdzenia 10.2. Stwierdza się tam, że istnieją tylko dwa rodzaje wolności, fizyczna i psychologiczna, ale już w następnym twierdzeniu wprowadzony został trzeci rodzaj wolności, jest nią wolność polityczna. Jest ona powiązana z wolnością psychologiczną i gdyby na przykład była jej podgatunkiem, a taką możliwość rozważa Bocheński – choć powstrzymuje się od jej uznania³⁵ – wówczas 10.2 nadal byłoby prawdziwe. Możemy to sprawdzić, wykorzystując twierdzenie 10.6, które jako jedyne wskazuje na zależność między wolnością psychologiczną i polityczną. Zbadamy, czy z alternatywy trzech rodzajów wolności po dołączeniu 10.6 wyniknie 10.2. Dokonamy tu jednocześnie zabiegu upraszczającego, poprzestając na KRZ. Jest to możliwe między innymi dzięki temu, że nie musimy dokonywać manipulacji na dziedzinach, jak było w poprzednim przykładzie. Poprzestaniemy zatem na symbolach pozbawionych zmiennych nazwowych. Oto formuła sprawdzająca twierdzenie 10.2:

$$A.3. (W \equiv WPs \vee WF \vee WPo) \wedge (\sim WPo \rightarrow WPs) \rightarrow (W \equiv WPs \vee WF)$$

Wyrażenie nie jest prawem logiki, zatem 10.2 nie jest prawdziwym twierdzeniem. Wiąże się to z tym, że wolność została dwukrotnie zdefiniowana, raz w 10.2, drugim razem przy pomocy notki, że „wolność polityczna jest jakimś trzecim rodzajem wolności”³⁶. Definicje te okazują się niespójne – można nie być wolnym w sensie 10.2, gdy ktoś nie posiada WPs ani WF, a jednocześnie być wolnym w drugim sensie, jeśli się posiada WPo. Co prawda, pozostanie problem, czy każdy się zgodzi z takim pojęciem wolności, gdzie za wolnego trzeba uznać kogoś, kto jest wolny politycznie, bo jest umysłowo chory i brakuje mu wolności psychologicznej³⁷. Tutaj jednak skupiamy się wyłącznie na spójności twierdzeń zamieszczonych w rozważanych pracach.

To tylko drobne przykłady efektów stosowania formalizacji. Nie jest ona łatwa, często nie jest też oczywista z różnych powodów: nie zawsze mamy pewność, jak przekładać spójniki języka naturalnego na funktory logiczne; możemy mieć wątpliwości co do konieczności użycia pełniejszego rachunku logicznego, zwłaszcza WRP lub możliwości użycia prostszych rachunków, szczególnie KRZ; istotną rolę może odgrywać kontekst, dziedzina, w której używamy wyrażonych logicznie definicji i związków między zdaniem. To tylko niektóre problemy

³⁵ Zob. *Autorytet*, s. 296.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tu również korzystamy z transpozycji prawa 10.6.

analizy logicznej. Jednak analiza taka może być z pewnością przydatna w uprawianiu etyki, a nierzadko może pomóc w szybszym rozwiązywaniu sporów, które czerpią swoje racje z niedopracowanych, niespójnych definicji i twierdzeń.

Zakończenie

Koło Krakowskie dążyło do osiągnięcia maksymalnej racjonalności w uprawianiu filozofii i teologii, a racjonalność członkowie grupy rozumeli jako stosowanie logiki w tych zagadnieniach, które są do tego odpowiednio przygotowane. Czasami była to logika formalna, ale często również posługiwali się semiotyką, którą można traktować jako przygotowanie materiału do bardziej ściślejszej analizy. Podane przykłady, zaczerpnięte z ich prac, pokazują ciekawe efekty osiągnięte przy pomocy ich metod, jak również pewne błędy, które się ujawniały nieraz właśnie wtedy, gdy zastosowano logikę tam, gdzie oni poprzestali na samej semiotyce. I sukcesy, i błędy mogą być inspiracją do poznawania i rozwijania ich stylu uprawiania filozofii.

Stosunkowo dużo miejsca poświęciłem definicjom, zwłaszcza w pracach Bocheńskiego, gdyż nierzadko właśnie w nich ujawniają się korzyści stosowania ścisłych, w tym również formalnych metod. Nieraz więcej uwagi zwraca się na rolę logiki w analizie rozumowań, natomiast bardzo często – jak pokazały podane w artykule przykłady – dopracowanie definicji jest równie istotnym wynikiem jak dopracowanie rozumowań. Rozważyliśmy niektóre podobieństwa między metodologią etyki i nauk przyrodniczych. Dorzucmy jeszcze jedno podobieństwo na metapoziomie: metody wszystkich nauk, także filozoficznych, ulegają ewolucji, a czasem również zmianom rewolucyjnym. Nie możemy więc formułować raz na zawsze ustalonych reguł. Jednocześnie w tych samych dziedzinach postęp może polegać na docenieniu dawnych koncepcji.

Etyka uprawiana przez Koło Krakowskie okazuje się zarówno sztuką wartościowego życia, jak i filozofowania na wysokim poziomie racjonalności. Ukazane tu przykłady mają służyć za ilustrację bogactwa naukowych zagadnień na styku logiki i etyki, pełnią także funkcję zachęty do korzystania z tego sposobu rozwijania tej tak ważnej dziedziny filozofii, życia i dyskursu międzyludzkiego, międzypokoleniowego, międzynarodowego itd. Wspomnijmy jeszcze stwierdzenie Łukasiewicza, że „logika jest etyką myśli i mowy”. Jeśli tak, to jest nią także, a może szczególnie, w samej etyce.

Bibliografia

- Adamczyk M., *Wiedza – wiara – racjonalność. Jana Franciszka Drewnowskiego program logizującej modernizacji myśli filozoficzno-teologicznej*, Lublin 2015.
- Bocheński J., *Co to jest autorytet?*, w: tegoż, *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 187-324.
- Bocheński J., *De virtute militari*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Etyka*, Kraków 1995, s. 97-214.
- Bocheński J., *Dzieła zebrane*, t. 6: *Religia*, Kraków 1995.
- Bocheński J., *Kazania i przemówienia*, red. J. Pyrek, Kraków 2000.
- Bocheński J., *Kazania i przemówienia*, t. 2, red. Z. Smęda, Kraków 2005.
- Bocheński J., *Listy do ojca*, red. J. Kozak, K. Policki, Kraków 2008.
- J. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, w: tegoż, *Logika i filozofia*, red. J. Parys, Warszawa 1993, s. 325-468.
- Bocheński J., *Między Logiką a Wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Montricher 1992.
- Bocheński J., *O etyce*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Etyka*, Kraków 1995, s. 9-36.
- Bocheński J., *O patriotyzmie*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Etyka*, Kraków 1995, s. 76-96.
- Bocheński J., *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992.
- Bocheński J., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992.
- Bocheński J., *Szkice o nacjonalizmie i katolicyzmie polskim*, red. P. Próchniak, Kraków 1995.
- Bocheński J., *Współczesne metody myślenia*, Poznań 1992.
- Brożek A., *Bocheński on authority*, „Studies in East European Thought” 65 (2013), s. 115-133.
- Drewnowski J.F., *Małżeństwo doskonałe*, w: tegoż, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Lublin 1996, s. 407-429.
- Drewnowski J.F., *Miłość*, w: tegoż, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Lublin 1996, s. 393-406.
- Drewnowski J.F., *Moralność i kultura*, w: tegoż, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Lublin 1996, s. 430-466.
- Drewnowski J.F., *Zarys programu filozoficznego*, w: tegoż, *Filozofia i precyzja. Zarys programu filozoficznego i inne pisma*, Lublin 1996, s. 55-147.
- Kobiela F., *Autorytet epistemiczny w sytuacji epistemicznej*, „Filozofia Nauki” 24,1 (2016), s. 123-139.
- Salamucha J., *Oblicze miłości*, w: *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 175-177.
- Skibiński P., *Człowiek o sercu bohaterskim. Książę Jan Salamucha (1903-1944)*, Warszawa 2005.

Metodologiczne aspekty analiz etycznych w Kole Krakowskim

Streszczenie

Koło Krakowskie jako grupa wybitnych uczonych, gorących patriotów i gorliwych chrześcijan tworzyło etykę, która łączyła kompetencje naukowe, szczególnie logiczne, z postawą życiową. W artykule zwrócono uwagę na metodologiczne aspekty badań etycznych członków koła z uwzględnieniem wpływu metodologii nauk przyrodniczych. Najwięcej miejsca poświęcono rozumowaniom i definicjom, które rozważano z punktu widzenia semiotyki i logiki formalnej. Zwrócono uwagę na korzyści osiągnęte przy pomocy analizy logicznej, wskazano też pewne nieścisłości i błędy. Celem artykułu jest ukazanie stylu uprawiania etyki w Kole Krakowskim i uzasadnienie potrzeby korekty pewnych wyników oraz kontynuowania tego stylu.

Methodological aspects of ethical analysis in the Krakow Circle

Summary

The Cracow Circle as a group of outstanding scholars, fervent patriots and zealous Christians created an ethics that combined scientific competences, especially logical ones, with their great way of life. The article draws attention to the methodological aspects of their ethical research, including the impact of the methodology of natural sciences. Most space was devoted to reasoning and definitions that were considered from the point of view of semiotics and formal logic. Attention was paid to the benefits achieved by means of logical analysis, and some inaccuracies and errors were also pointed out. The purpose of the article is to show the style of developing ethics in the Krakow Circle and also to justify the need to correct certain results and continue this style.

Słowa kluczowe: etyka, racjonalność, metodologia, logika, semiotyka, definicja, formalizacja, sprzeczność

Keywords: ethics, rationality, methodology, logic, semiotics, definition, formalization, contradiction

Ks. Wojciech Surmiak
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

PRAKTYCZNO-TEOLOGICZNA IDEA SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ

Studium na przykładzie *Gangnam Style*

Utwór *Gangnam Style* koreańskiego piosenkarza o pseudonimie Psy i jego teledysk osiągnęły fenomenalny międzynarodowy sukces od momentu ich pojawienia się na rynku muzycznym 15 lipca 2012 r. Na kanale YouTube utwór uzyskał od chwili pojawienia się do końca 2019 r. ponad 3,4 miliardy wyświetleń¹. *Gangnam Style* jest bodaj pierwszym utworem koreańskiej popkultury, który nie tylko przedostał się na sam szczyt amerykańskich billboardów, ale który z powodzeniem niesie swoje hasło przewodnie, a mianowicie: „globalny *pop* sprzeciwia się imperializmowi”². Wiele osób oglądających teledysk (od matek karmiących dzieci po amerykańskich farmerów) postanowiło utworzyć swoje własne – odpowiadające ich sytuacji życiowej – wersje utworu, umieszczając je także w sieci internetowej. *Gangnam Style* to nie tylko ekspresja przez słowa, ale także pewien nowy sposób wyrażania poprzez taniec. W rytm muzyki tańczyli znani przywódcy polityczni, tacy jak: David Cameron, Barack Obama czy Ban Ki-Moon. Wpływ piosenki na działalność polityczną został zilustrowany przez krótki film *Gangnam and Freedom*, który został wyprodukowany przez brytyjskiego rzeźbiarza Anisha Kappora przy wsparciu organizacji broniących praw człowieka (jak np. Amnesty International) czy sprzeciwiających się cenzurze (np. Index of Censorship).

Piosenkarz o pseudonimie artystycznym Psy – jest to skrót od Psycho – urodził się i wychował w Korei Południowej, w zamożnej rodzinie z Gangnam, czyli bogatej dzielnicy stołecznego Seulu. Jego utwór nie wydaje się na pierwszy rzut oka wkładem w troskę o jedność rodziny ludzkiej i troski o pokój, ale sekwencją śmiesznych tanecznych ruchów, wpadających w ucho rytmów i śmiesznych scenek rodzajowych z codziennego życia bogatej dzielnicy Seulu. Wszystko w konwencji *non-violence*, w tonie bezpieczeństwa i swoistej zaraźliwości zachowań. Jednakże cały utwór i jego przesłanie to jednak coś więcej. Muzyka koreańskiego artysty jest satyrą wobec „śmiertelnej pustki”, którą symbolizuje bogactwo dzielnicy Gangnam. Już w 2010 r. podano do wiadomości, że ta seulska dzielnica, której

¹ Psy, *Gangnam Style*, <https://www.youtube.com/watch?v=9bZkp7q19f0> [odczyt z dnia 31.12.2019].

² C. Detweiler, B. Tylor, *A Matrix of Meanings: Finding God in Pop Culture*, Grand Rapids 2003, s. 35.

powierzchnia to jedynie około 40 km², skupia 7% bogactwa całego kraju. Styl życia mieszkańców dzielnicy ma silny wpływ na całość społeczeństwa Korei³. Zatem *Gangnam Style* oznacza, zgodnie ze słowami słownika „Time Magazine”: „zwyczaj związany z rozrzutnym stylem życia w seulskiej dzielnicy Gangnam”⁴.

Psy szydzi zatem z materialistycznego i konsumpcyjnego *modus vivendi* mieszkańców Gangnam, którzy poprzez swoje zachowania pogłębiają jedynie przepaść pomiędzy klasami społecznymi. Dzieci dzielnicy Gangnam są na przykład „w przeważającej części traktowane jako fundusz powierniczy i księżęta”⁵, podczas gdy ich rówieśnicy z innych regionów kraju czy nawet tego samego miasta tracą możliwość wspięcia się po drabinie społecznej z powodu nader wysokich kosztów prywatnej edukacji. Utwór zatem ukazuje w swoim przesłaniu marzenie młodego Koreańczyka, aby stać się obywatelem „prominentnym w stylu Gangnam”, ale *de facto* tak nie jest.

Oprócz przesłania czysto kulturowego utwór niesie także pewne zadania dla teologii, zwłaszcza dla teologii praktycznej. Jak sugeruje Don S. Browning, „teologia praktyczna, która wyraża się w trosce o człowieka, nie jest jedynie troską o jej duszpasterski i eklezjalny wymiar; musi ona brać pod uwagę strategię dla tworzenia pewnych struktur oraz wpływania na struktury już istniejące poprzez praktyczną troskę o osoby w szerszym kontekście całego społeczeństwa”⁶. *Gangnam Style* może być pojmowany zatem jako „środek dla pewnej teologicznej spekulacji, alegorii czy paraboli”⁷, w jaki sposób zrozumieć rzeczywiste ludzkie potrzeby i doprowadzić je do indywidualnej i społecznej transformacji.

1. Obraz *Gangnam Style*

Krytycy kultury masowej starają się spojrzeć w głąb swoistego *psyche* muzyki *Gangnam Style*. Niektórzy wskazują na zawarte bezpośrednio w utworze przesłanie dla pewnych zauważalnych zmian społecznych. Pierwszą z nich jest kpina wobec pustych pragnień wielu osób, dążących do tego, aby stać się częścią bogatego stylu życia, z tej też racji „teledysk jest bogaty w liczne podteksty, które –

³ M. Fischer, *Gangnam Style Dissected: the Subversive Message within South Korea's Music Video Sensation*, „The Atlantic” 23.08.2012, www.theatlantic.com/international/archive/2018/08/gangnam-style-dissected-the-subversive-message-within-south-koreas-music-video-sensation/261462 [dostęp: 20.12.2019].

⁴ K. Steinmetz, *Wednesday Words: Gangnam Style, Geek Speak and More*, „Time” 12.09.2012, www.newsfeed.time.com/2012/09/12/wednesday-words-gangnam-style-geek-speak-and-more [dostęp: 20.12.2019].

⁵ M. Fischer, *Gangnam Style Dissected...*

⁶ D.S. Browning, *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposal*, Minneapolis 1991, s. 57.

⁷ W.D. Romanowski, *Eyes Wide Open. Looking for God in Popular Culture*, Grand Rapids 2007, s. 116.

w kontekście całego utworu – sugerują niesłychanie wywrotowy przekaz dotyczący klas społecznych i istniejącego we współczesnym południowokoreańskim społeczeństwie bogactwa”⁸.

Jest prawdą, że społeczeństwo, które podniosło się z popiołu po przebytej ponad pół wieku temu wojnie koreańskiej, jest obecnie bardzo zaawansowane ekonomicznie, technologicznie i edukacyjnie. Obecnie wielu Koreańczyków jest przyzwyczajonych do stylu życia, który zawiera w sobie poranną – drogą – kawę w Starbucksie i więcej niż pięć kart kredytowych w portfelu. Gangnam jest wymarzonym miejscem dla tych, którzy noszą w sobie pragnienie bogatego życia. Teledysk obrazuje w jawny sposób podejmowane bez pokrycia wysiłki, aby naśladować styl życia najbogatszej dzielnicy Seulu jako pogoń za wiatrem. Psy zauważa, że „społeczeństwo jest tak puste, że nawet gdy jest filmowane, może czuć się patetycznie”⁹.

Już na początku teledysku widzimy odpoczywającego mężczyznę, marzącego o plaży – jak starożytny król, który trzyma obok siebie dziewczynę, aby go wachlowała i odganiała od niego ciepłotę dnia. Jednakże „plaża” szybko zmienia się jedynie w piaskownicę pełną małych dzieci i ich mam. Kolejny obraz – jego wychodzenie z wielopoziomowego garażu z towarzystwem dwóch modelek oraz wielkiej ilości śmieci i fruwającego lodu – jest pomyślany jako paralela do wspólnego dla *rap-video* tropu o gwiazdach Hollywood, przechadzających się po czerwonym dywanie pokrytym konfetti.

Bohater cieszy się z przebywania w saunie z gangsterami, a nie z bogatymi biznesmenami. Śpiewa i tańczy w autobusie pełnym turystów w średnim wieku – nie w night clubie wypełnionym młodymi ludźmi. Podczas gry w polo jedzie autem dla nowożeńców zamiast na prawdziwym koniu. Taki jest satyryczny wymiar teledysku: bohater nie działa jak prawdziwy mieszkaniec Gangnam, on jedynie udaje, że uczestniczy w *Gangnam Style*.

Poprzez te kontrastujące obrazy piosenkarz wysyła do społecznej świadomości przesłanie o próżności materializmu. Jedynie poczucie humoru ratuje pustkę życia mieszkańców Seulu, którzy żyjąc poza Gangnam, doświadczają ekonomicznej niesprawiedliwości i ubóstwa. Zremiksowana muzyka powiązana ze śmiesznymi ruchami w tańcu objawia ponadto tożsamość ludzi w społeczeństwie koreańskim, w pewien sposób zniekształconą z powodu przepaści pomiędzy biednymi i bogatymi.

2. Kultura popularna a transformacja społeczna

Gangnam Style jest z pewnością wytworem pewnej rzeczywistości społecznej, dotkniętej nierównościami. Muzyka popularna ma – jak się okazuje – specyficzną siłę oddziaływania na nowo pojawiające się problemy społeczne. Według

⁸ M. Fischer, *Gangnam Style Dissected...*

⁹ Tamże.

bardzo znanego amerykańskiego teoretyka kultury, Wiliama Romanowskiego, poprzez „portretowanie naszego życia i kultury sztuka popularna popularyzuje i ubarwia ideały, wartości, przyzwyczajenia i wierzenia, które aktualnie istnieją w społeczeństwie. W ten sposób sztuka popularna wnosi wkład do potężnego zadania kultury, jakim jest kształtowanie życia. Sztuka popularna odbija obecną w społeczeństwie kulturę i pomaga ją tworzyć”¹⁰.

Muzyka popularna oferuje poetyckie ujęcie dla codziennych napięć emocjonalnych występujących w społeczeństwie, które wpływają na zmiany społeczne. Dla przykładu takie gatunki muzyki, jak *punk rock* i *rave* obecne w kulturze popularnej w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. w Wielkiej Brytanii, reprezentowały ruchy rewolucyjne apelujące o zmiany społeczne w przestrzeniach, gdzie ludzie doświadczali braku satysfakcji z powodu zastanych norm społecznych¹¹.

Z pewnością zjawisko globalizacji ekonomicznej wzmacnia i uwydatnia także wszelkie przejawy nierówności ekonomicznej pomiędzy społeczeństwami Zachodu i Azji. Według danych ONZ do 2025 r. wzrost ekonomiczny i migracje spowodują ukształtowanie się w Azji 37 megamiast zamieszkałych przez ponad 10 milionów ludzi. Takie zjawiska społeczne i kulturowe skłaniają artystów do nowego ruchu w muzyce popularnej, a *Gangnan Style* stało się jakby punktem startowym tego ruchu, który rozbrzmiewał ponad granicami i kontynentami.

Co więcej, warto pamiętać, że sztuka popularna komunikuje w wyjątkowy sposób swą zawartość i przesłanie. Aktualnie wystarczy bowiem wpuścić do sieci pewną nową treść i pokazać ją publicznie, a muzyka już dalej niejako sama została zinterpretowana w uszach i umysłach swoich słuchaczy, a nie – jak to było dotychczas – w rękach choreografów czy twórców.

W odróżnieniu od powyższej analizy, wielu konsumentów współczesnej popkultury szuka w niej jedynie tego, czego potrzebuje w życiu: *to have fun*. W ten sposób wielu oglądających teledysk na platformie YouTube, widząc jedynie zabawny sposób tańca w rytm *Gangnan Style*, nie dostrzega ukrytego w nim przesłania, dotyczącego sprawiedliwości społecznej, nowych genderowych ról społecznych i drwiny z zachłannego materializmu. Odniesienia te są bowiem bardzo subtelne w przekazie, w przeciwieństwie do jawnego i bezpośredniego podkreślenia elementów związanych z pożądaniem seksualnym, zawartych zarówno w samym tekście piosenki, jak i w teledysku¹².

¹⁰ W. Romanowski, *Eyes Wide Open...*, s. 19.

¹¹ R. Preedy, *What Gangnam Style Teaches Us*, „Techtalk” May 2013, www.gfk.com/magazine/techtalk-content-delivery-how-a-stream-turned-into-a-torrent/what-gangnam-style-teaches-us-yes-really [dostęp: 20.12.2019].

¹² J. Ha, *A Practical Theological Idea of Social Justice: A Study of Inequality Envisaged in Gangnam Style*, w: *Complex Identities in a Shifting World. Practical Theological Perspective*, red. P. Couture, R. Mager, P. McCarroll, N. Wigg-Stevenson, „International Practical Theology”, vol. 17, Zürich 2015, s. 221.

Teksty koreańskich piosenek są pełne pretensjonalności w samoocenie. Autor nazywa siebie w piosence *Sanaii* lub *Oppa*. Pierwszy z terminów oznacza mężczyznę o narcystycznych upodobaniach, który został zdobyty przez dziewczyny. Z kolei termin *Oppa* mówi o mężczyźnie, który w swoich egoistycznych pragnieniach balansuje pomiędzy konfucjańskim spokojem w ciągu dnia a wybuchami libido podczas nocy. Konfucjanizm, który zdominował społeczeństwo koreańskie od przeszło 700 lat, oczekuje od kobiet, aby były spokojne, posłuszne i aseksualne. *Gangnam Style* łamie ten kulturowo-religijny zwyczaj i pochwała kobiety za eksponowanie swojej seksualności. Z tej racji niektórzy myśliciele chrześcijańscy, tacy jak Julian Hartt z Yale University, argumentują, że publicznie eksponowana kultura popularna ani nie prowadzi do wspólnoty, ani nie formuje we właściwy sposób społeczeństwa. Według amerykańskiego naukowca, społeczeństwo staje się jedynie biernym – a nie aktywnym – uczestnikiem życia społecznego¹³.

Jednakże pojawienie się *nowej* formy piosenki, zwiastującej *nowe* znaczenia w *nowej* erze kształtowania relacji do „idei *nowego* ja”, filtruje ludzkie życie w danym człowiekowi czasie. Problemy społeczne odnajdują swoje miejsce w charakterystycznym dla danych czasów muzycznym sposobie wyrazu, stąd nie można w łatwy sposób oddzielać naszych osobistych i wspólnotowych wspomnień i doświadczeń od sztuki popularnej i czasów jej tworzenia. Nowa pieśń/piosenka może i powinna rezonować ducha swoich czasów lub reflektować nad nim. Bardzo często daje bowiem ona wykonawcom bądź słuchaczom impuls do przeżywania aktualnych życiowych wyzwań.

Niektórzy, oglądając teledysk, odnajdują w nim coś więcej poza spopularyzowaną w formie wyrazu i godną krytyki tendencją ujmowania całej rzeczywistości w postaci pragnień natury libidogennej. Z tego punktu widzenia *Gangnam Style* w znakomity, wręcz światowy sposób wypełnił swoje zadanie, będąc jednocześnie zauważony przez analityków mediów i twórców kultury, którzy zawarte w słowach piosenki i w teledysku przesłanie, dotyczące równości i sprawiedliwości społecznej, odczytali bezbłądnie.

3. Sprawiedliwość społeczna i równość jako zadanie teologii praktycznej

Korea Południowa jest w pewnym sensie ideologicznie spolaryzowanym społeczeństwem, opartym na antykomunistycznej wizji wzrostu gospodarczego. Dzieje się tak od czasu tzw. wojny koreańskiej z lat pięćdziesiątych XX w. Wtedy to – w czasach zimnej wojny – jedność narodowa została w istotny sposób użyta do obrony kraju przed Koreą Północną. Korea została także wykorzystana przez

¹³ J.N. Hartt, *A Christian Critique of American Culture*, Eugene 2006, s. 393-394.

pewne niedemokratyczne ośrodki władzy skupione wokół dawnych dyktatorów, przywódców politycznych i ich zwolenników¹⁴.

W tym kontekście warto wspomnieć, że Kościół w Korei nie podejmował wtedy należytych kroków w kierunku umacniania sprawiedliwości w społeczeństwie, co wynikało z pewnej bojaźni przed utratą społecznie utrwalonej stabilizacji w zakresie wolności religijnej. Korea Północna usiłowała niestety w bardzo brutalny sposób ciągle wymazywać chrześcijaństwo ze swojego terytorium, a wielu ocalonych po działaniach wojennych bało się prześladowań komunistycznych nawet w przestrzeni Kościoła południowokoreańskiego. Jakikolwiek kompromis odnoszący się do dominującej wtedy ideologii antykomunistycznej oznaczał – także dla Kościoła – potencjalny chaos. Z tego powodu priorytety działalności Kościoła skupiały się na stabilności społecznej, włączając w to bardziej sukces w rozumieniu kapitalizmu, czyli wzrost wskaźników gospodarczych, aniżeli walkę o sprawiedliwość społeczną. W trakcie wojny Kościół postrzegany był jako wróg i z tej racji był też w brutalny sposób prześladowany przez komunistów z Korei Północnej. Dlatego też powojenna ideologia antykomunistyczna stała się znaczącym – jeśli nie wręcz identyfikującym – czynnikiem motywującym do wiary. Wielu chrześcijańskich liderów okazywało brak tolerancji dla społecznej niestabilności, spowodowanej przeciwdziałaniu zagrożeniu ze strony Korei Północnej. Po dziś dzień prześladowania chrześcijan w Korei Północnej są wielką troską Kościoła.

W tym kontekście, stojąc w obliczu zagrożeń ze strony Korei Północnej, mieszkańcy Południa nie wyrażali głosów poparcia wobec budowania społecznej sprawiedliwości, a konserwatywni oraz charyzmatyczni kaznodzieje koncentrowali się na wzroście ilości członków Kościoła i ich indywidualnym zaangażowaniu w naśladowanie Chrystusa. Większość spośród koreańskich wspólnot eklezjalnych – szczególnie w rejonie Gangnam – wzrastała bardzo szybko i w sposób trwały przez kolejne dekady. Kościoły były wzorem wzrostu dla powojennych nowych pokoleń w Korei. Pokazywały one, jak w indywidualny sposób dokonać duchowej przemiany, jak wejść na ewangeliczną drogę życia i jak doświadczyć ekonomicznego wzrostu. Te uwarunkowania pomagały Kościołowi nie tylko szybko wzrastać, ale niestety czyniły go także ślepy na potrzebę troski o społeczną sprawiedliwość.

W tym kontekście tzw. teologia *Minjung* lat siedemdziesiątych XX w. wraz z jej zwolennikami z obozu teologii liberalnej straciła realny wpływ na życie Kościoła i społeczeństwa. Teologia ta była swoistego rodzaju „społeczno-polityczną hermeneutyką chrześcijańskiej ewangelii z punktu widzenia przeszłych i teraźniejszych doświadczeń cierpienia *Minjung*”¹⁵. Biorąc jednak pod uwagę

¹⁴ Adi, *Christian Persecution under the North Korean Communist Regime*, „Faith and Heritage” 11.04.2011, faithandheritage.com/2011/04/christian-persecution-under-the-north-korean-communist-regime [dostęp: 20.12.2019].

¹⁵ A. Sung Park, *Minjung Theology: A Korean Contextual Theology*, „Indian Journal of Theology” 33,4 (1984), s. 10.

jej swoistego rodzaju wyższe aspiracje do obrony ludzkich praw i sprawiedliwości społecznej narodu znajdującego się pod dyktandem, była ona „nieakceptowana przez większość koreańskich chrześcijan”¹⁶. Niestety również narodowe służby bezpieczeństwa Półwyspu Koreańskiego były także mocno osadzone w Kościele. Jako rezultat tych wszystkich czynników pojawiło się to, że Kościół był ograniczany w głoszeniu społecznej sprawiedliwości i umiejętności zobaczenia ubóstwa pośrodku rzekomego państwowego dostatku.

W tym kontekście Edward Farley wyraził oczekiwanie, aby teologia praktyczna była „tym wymiarem teologii, który skupiony jest rzeczywiście na swej praktyczności”¹⁷. Powinna ona być „teologiczną hermeneutyką i teologicznym sposobem myślenia, skupiającym się na konkretnej życiowej sytuacji, wydarzeniu lub sposobie działania”¹⁸. Ani problemy, ani odpowiedzi udzielane wewnątrz teologii praktycznej nie pochodzą z samych jedynie intelektualnych ram, ale pojawiają się jako wyraz specyficznej empirycznej sytuacji, w której znajdują się ludzie. Dlatego też – według Dona S. Browninga – autentyczne problemy społeczne, takie jak przepaść pomiędzy ubogimi i zamożnymi, wymagają specyficznej „metody praktycznego myślenia, która jest adekwatna do poszczególnych sytuacji”¹⁹ w określonym czasie i określonej wspólnotcie.

W tym procesie praktycznego myślenia, wpływającego na ukierunkowanie ludzkiego życia i jego praktyki, „etyka teologiczna i teologia moralna” muszą zająć centralną pozycję. Według Browninga nie oznacza to jedynie powrotu do modelu „teoria–praktyka», ale musi pojawić się pewien model przejściowy, ukazujący sposoby osiągania konkretnego celu” w nader praktyczny sposób. Dlatego i sama przepaść dochodowa w społeczeństwie musi być od samego początku i w właściwy sposób oszacowana także przez teologię praktyczną w jej historycznym i sytuacyjnym charakterze, a sam problem powinien być poddany osądowi zmysłu moralnego w celu uniknięcia pewnych form sentymentalizmu czy różnego rodzaju uprzedzeń bądź przesądów.

4. Naiwność *versus* rozum krytyczno-praktyczny

Napięcia pomiędzy małymi i wielkimi wspólnotami kościelnymi także imitują nierówności pomiędzy klasami społecznymi w Korei. *Lokalna teologia*²⁰ dobrze wpływała na wzrost Kościoła, ale z punktu widzenia teologii praktycznej to „religijnie ukształtowany rozum praktyczny” jest jednak elementem pomagającym poszczególnym Kościołom we właściwym rozwoju. Teologia praktyczna,

¹⁶ Tamże, s. 11.

¹⁷ E. Farley, *Protestant Practical Theology*, w: *Dictionary of Pastoral Care and Counselling*, red. R. Hunter, Nashville 1990, s. 935.

¹⁸ Tamże, s. 936.

¹⁹ D.S. Browning, *A Fundamental Practical Theology...*, s. 96.

²⁰ Wyrażenie *teologia lokalna* zostało użyte w książce R. Schreitera, *Constructing Local Theologies*, Maryknoll 1985.

która zawiera w sobie różne dyscypliny, takie jak: duszpasterstwo czy edukacja katolicka, powinna „zawierać w sobie zarówno eklezjalny, jak i publiczny wymiar” w pełnym tego słowa znaczeniu²¹. Utrata poczucia sprawiedliwości w wielu dziedzinach życia społecznego ma ogromne znaczenie dla Kościoła, gdyż traci on wtedy w wielu wymiarach swoje społeczne znaczenie, co prowadzi także do swoistego rodzaju *naiwności* opisywanej przez historyka Marka Nolla: „Jeśli wspólnotowy sposób myślenia jest definiowany we wszystkim przez swoistego rodzaju *naiwność* i bezkrytyczne uwznioślenie sposobów naukowej refleksji czy myślenia, to skutkuje to podobnym sposobem promocji chrześcijańskiego myślenia o świecie, naznaczonego przez naiwność i brak profetycznego krytycyzmu”²².

Taki właśnie rodzaj naiwności należy dostrzec w wielkich wspólnotach chrześcijańskich w Korei, które zostały postawione w stan ośmieszenia między innymi przez złe prowadzenie się ich przywódców, czego przejawem były na przykład oskarżenia o defraudację pieniędzy, plagiaty czy nadużycia seksualne. Co więcej, wydaje się, że niektórzy spośród nich odgrywali znaczącą rolę w *Gangnan Style*, zachowując swoje kościelne pozycje, będąc znaczącymi kaznodziejami w swoich wspólnot i nie rozumiejąc głębi zranień zadanych ofiarom z powodu swego złego postępowania. Nie są oni ukierunkowani na dążenie do sprawiedliwości poza jedynie nominalną i sentymentalną lojalnością wobec własnych tradycji. Liczne wspólnoty kościelne doznają cierpienia z powodu braku zarówno pewnego zasobu praktycznej mądrości co do praktykowania tradycji, jak i głębokiego rozumienia rzeczywistości i jej istotnego znaczenia dla wspólnoty. Większość wspólnot eklezjalnych preferuje uczestnictwo w typowym, strukturalnym cyklu grupy skupionej wobec względnej stabilizacji, a nie rygorystycznego praktykowania sprawiedliwości. Ten skomplikowany dylemat ukazuje koreańską wersję antymoralnych i antyintelektualnych tendencji, które przyjęły nazwę swoistego „skandalu umysłu ewangelikalnego”.

Co więcej, Kościół w Korei nie rozpoznał w pełni profetycznego głosu ostrzeżenia związanego z upadkiem teologii *Minjung*. Kościół, który wysłał na cały świat wielu misjonarzy i to nie tylko do Kościołów Azji, sprawił, że służby pomocy społecznej i charytatywnej wzrosły bardzo znacząco w ostatnich dziesięcioleciach. Nie negując tej pozytywnej, praktycznej działalności wewnątrzkościelnej lub inspirowanej przez Kościół, to nie nastąpiła jednak krytyczna naukowa refleksja wobec przepaści istniejących pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi, a także nie dokonano w wyraźny i satysfakcjonujący sposób próby ukazania możliwości przezwyciężenia istniejących nierówności, a tym samym zwycięstwa społecznej sprawiedliwości.

Absolutne ubóstwo jest jednym z podstawowych problemów, z którymi boryka się Korea Południowa w XXI w. Ludność tego kraju, cechująca się licznymi i niezwykle kwalifikacjami i cnotami (takimi, jak: żywotność, pracowitość,

²¹ D.S. Browning, *A Fundamental Practical Theology...*, s. 8.

²² M. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind*, Grand Rapids 1994, s. 130.

chęć do nauki, odpowiedzialność osobista), może być istotnym czynnikiem poprawy sytuacji w kraju i przezwycięzeniu skali i zakresu ubóstwa oraz przejścia z ubóstwa absolutnego na jedynie względne poczucie pewnych niedostatków. Nikt nie może zaprzeczyć, że przesłanie kierowane przez wspólnoty kościelne, zachęcające do pracowitości jako cnoty prawdziwie chrześcijańskiej, przyczyniło się w sposób znaczący do narodowego społeczno-ekonomicznego sukcesu. Jednakże większość koreańskich Kościołów ma także źródła, które mogą być podstawą dla krytycznej teologicznej refleksji nad sytuacją w kraju. A chodzi tutaj o źródła podstawowe, jakimi są: Pismo Święte i nauczanie społeczne Kościoła. Poprzez aktywne zaangażowanie tych źródeł do profetyczno-krytycznej dyskusji, odnoszącej się do aktualnej sytuacji społeczno-gospodarczej i przejawów niesprawiedliwości, można przyczynić się do wprowadzenia i praktykowania etycznych *principiów* w kształtowaniu życia społecznego²³.

5. Odbudowa Wspólnoty Pokoju

Wspólnoty ludzkie żyją dla poszczególnych osób. Według Josiaha Royce'a, dwudziestowiecznego amerykańskiego filozofa, można stwierdzić, że „życie ludzkie jest pozbawione sensu i to zarówno w znaczeniu teoretycznym, jak i praktycznym, dopóki człowiek nie jest członkiem wspólnoty”²⁴. Poprzednicy Royce'a, tacy jak: F. Nietzsche, R. Emerson czy W. James – ostatecznie zidealiizowali indywidualistyczną wizję ludzkiej woli i wywieranie przez nią siły na społeczeństwo, ale z pewnością położyli fundamenty pod koncepcję wspólnoty jako centrum swojej wizji etyki i życia społecznego.

W idei *Beloved Community* Royce wskazuje na „kongruencję uczuć, rozumu i woli”²⁵ jako istotnych elementów budowania wspólnoty przez poszczególne jednostki. Znaczące rozdarcie w tkance społecznej, wywołane przez obecne w niej nierówności, ma destrukcyjny wpływ na całą społeczność, która nie może przez to osiągnąć swojej poznawczej, emocjonalnej i wolnościowej dojrzałości. Według ekonomisty Thomasa Piketty: „nie jest to ważne jedynie z powodu oczekiwanego wzrostu ekonomicznego, ale może także zakłócić sam porządek demokratyczny. Koncentracja dóbr w rękach kilku osób w społeczeństwie może skutkować nierówną dystrybucją dostępu do polityki i wpływu na nią”. Wspólnoty z „nieuporządkowaną lojalnością” prowadzą swoich członków do bezlitosnego niszczenia spraw drugiego człowieka, podczas gdy społeczności oparte na „prawdziwej

²³ N. Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace*, Grand Rapids 1983, s. 78.

²⁴ J. Royce, *The Problem of Christianity*, Washington 2001, s. 357. Pierwsze wydanie książki miało miejsce w 1913 r.

²⁵ K.A. Parker, *Josiah Royce*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu/entries/royce [dostęp: 20.12.2019].

lojalności” mają, zgodnie z nauczaniem Royce’a: „wolę bezkompromisowego poświęcenia się sprawie, która jednoczy wiele poszczególnych osób w jedno – zwarte społeczeństwo”²⁶.

Biorąc pod uwagę ludzką omyłność w dążeniu do *Beloved Community*, która jest tym samym, czym w chrześcijaństwie budowanie królestwa Bożego, Royce ukazuje, że człowiek znajduje się w nieustannej potrzebie boskich źródeł mądrości, które posłużą we wzajemnej komunikacji i zrozumieniu. Aby to uszczegółowić, warto odwołać się do wizji Kościoła, jaką ukazuje św. Paweł: Kościół jest wspólnotą łaski. Zadaniem Kościoła jest – zdaniem Royce’a – ucieleśnienie wskazówek Ducha Nauczyciela tak, aby stały się one wskazówkami dla całej wspólnoty²⁷. Otwierając się na Bożą mądrość i jej sposoby interpretacji we wspólnocie międzyludzkiej, Kościół jako wspólnota winien opierać się na wierności i to nie tylko jako *wspólnota wspólnej pamięci*, ale i *wspólnota wspólnych oczekiwań*. Dopiero wtedy Kościół może ułatwiać proces zrozumienia świata, gdy poprzez wzajemne słuchanie siebie w szerszej społecznej wspólnocie dojdzie do wymiany osobistych doświadczeń i umacniania spójnych oczekiwań *Beloved Community*. Głębokie współodczuwanie i wspólne działanie pomagają Kościołowi w „osiągnięciu Boskiego tryumfu”²⁸. Idealnym stanem emocji pomiędzy prawdziwą wspólnotą a jej członkami powinien być *shalom* – Boży pokój. Według Wolterstroffa: doświadczać biedy i ubóstwa „to wypaść z przestrzeni *shalom*. To jest właśnie to zło, które kryje się w ubóstwie. Bóg wzywa nas do *shalom*. Jezus przychodzi, aby przynieść *shalom*. W *shalom* nie ma ubóstwa. W *shalom* nie ma także choroby. Ale nie przeoczmy tego, że ubóstwo jest znacząco różne od trądy. Ubogi w czasach Jezusa był pozbawiony tego, co było mu należne. Był pozbawiony swoich praw. Był pozbawiony sprawiedliwości. *Shalom* wymaga obecności prawa do zawiązywania relacji z drugim człowiekiem”²⁹.

Choć nierówność dochodów jest znaczącym hamulcem dla rozwoju całego społeczeństwa i jego mniejszych wspólnot, to jednak może mieć i ona pewne pozytywne znaczenie dla wzrostu ekonomicznego. Jak wskazuje Thomas Piketty, nierówność dochodowa może spowodować kumulację kapitału prywatnego w rękę kilku osób, podczas gdy w znaczący sposób zmniejsza się kapitał publiczny³⁰. Zdaniem Nicolasa Wolterstorffa w takiej sytuacji wierzący powinni zająć stanowisko, które wskazał Jezus: On nie zajmował pozycji, w której jedna ze stron staje w pozycji wroga drugiej strony. I nie chodzi tu jedynie o nieprzyjmowanie wrogich postaw przeciwko ludziom bogatym, ale o dawanie im wystarczająco mocnego napomnienia dotyczącego błędów istniejącego systemu społecz-

²⁶ J. Royce, *The problem...*, s. 83.

²⁷ Tamże, s. 272-273.

²⁸ Tamże, s. 89.

²⁹ N. Wolterstorff, *Until Justice...*, s. 77-78.

³⁰ T. Piketty, *The Kuznets Curve: Yesterday and Tomorrow*, w: *Understanding Poverty*, red. A.V. Banerjee, R. Bénabou, D. Mookherjee, Oxford–New York 2006, s. 71.

nego, które kontynuują proces wiktylizacji osób nieuprzywilejowanych. W celu budowania *Beloved Community* chrześcijanie i Kościół muszą iść dalej niż jedynie w indywidualny sposób podejmowane postawy pietyzmu i dobroczynności. Zgodnie z nauczaniem Woltersdorffa społeczeństwo nie może być postrzegane jedynie jako „sterta dusz ludzkich skupiona na skrawku ziemi”, ale jako „chciana przez Boga wspólnota ludzi, jako żyjący ludzki organizm”³¹.

Poszerzająca się przepaść pomiędzy bogatymi i ubogimi w Korei stale wzrasta. 10% najbogatszych obywateli kraju jest w posiadaniu dóbr lub zarabia dziesięć razy więcej niż 10% najbiedniejszych (co stanowi trzecią po Izraelu i Stanach Zjednoczonych, największą skalę rozpiętości według Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju – OECD – Organization for Economic Cooperation and Development). Kryzys objawia się wraz ze wzmacniającym się społecznym podziałem, który sprawia, że osoba, która urodziła się w ubóstwie, ze względu na istniejące nierówności społeczne najprawdopodobniej także umrze w takim stanie. W Korei więcej niż połowa pracowników zarabia mniej niż 30 tysięcy dolarów w skali roku, podczas gdy na przykład Lee Kun-hee, przewodniczący Samsung Group, otrzymuje ponad 100 milionów dolarów, a jego bogactwo szacuje się na około 12,6 miliarda dolarów. Ten zaznaczający się coraz mocniej skandal przepaści pomiędzy ubogimi a bogatymi domaga się rozpoznania tego zagadnienia nie tylko w skali międzynarodowej, ale także na płaszczyźnie teologii praktycznej, gdyż w niesprawiedliwy sposób „mała mniejszość ludzkiej populacji kontroluje dziś historycznie wielkie bogactwa i zasoby”³².

W tym samym czasie konieczne potrzeby „zdecydowanej większości mieszkańców ziemskiego globu, którzy ani nie sprawują kontroli albo wręcz nie posiadają żadnych dóbr”³³ – nie mogą być ignorowane. Rozum praktyczny, ukierunkowany na poczucie sprawiedliwości, powinien być czymś więcej niż jedynie posługą charytatywną lub grupą skupioną pod pewnym nominalnym mottem. Rozum praktyczny, ukierunkowany na poczucie sprawiedliwości, powinien być nade wszystko skoncentrowany na konkretnej sytuacji społecznej każdego człowieka. Społeczna przepaść między bogatymi a biednymi w poważny sposób oddziałuje na wspólnotę międzyludzką poprzez wypaczenie tożsamości jej członków, jak to zostało dobitnie ukazane w społecznym popkulturowym komentarzu, zawartym w tekście i teledysku *Gangnam Style*.

Obok istotnej zależności od tradycyjnych źródeł teologia potrzebuje zwrócenia szczególnej uwagi na aktualną teologię praktyczną i jej hermeneutyczną metodologię, która obejmując „rozumienie, interpretację i aplikację”³⁴, jednocześnie poszukuje eklezjalnej i społecznej solidarności. Teologia praktyczna

³¹ N. Wolterstorff, *Until Justice...*, s. 81.

³² R. Chopp, *Practical Theology and Liberation*, w: *Formation and Reflection. The Promise of Practical Theology*, red. L.S. Mudge, J.N. Poling, Minneapolis 1987, s. 128.

³³ Tamże.

³⁴ D.S. Browning, *A Fundamental Practical Theology...*, s. 39.

„próbuję szukać teologii dla mas” w celu łagodzenia przepaści i „dysonansu pomiędzy wyznawaną wiarą a praktyką życia poprzez studium konkretnego przypadku”³⁵. Teologia praktyczna może także dokonywać analizy braku zgodności pomiędzy głoszonymi przez przedstawicieli Kościoła prawdami a codziennym życiem wierzących i to zarówno na forum prywatnym, jak i publicznym. Teologia praktyczna podkreśla także wartość doświadczenia moralnego i zdrowego rozsądku, które także są kształtowane przez społeczeństwo. Jak zostało to w sposób widoczny ukazane w *Gangnam Style*, błędne identyfikacje osób są częściowo rezultatem ignorowanych w praktyce Kościoła przepaści społecznych.

Praktykowanie wiary i uprawianie teologii musi zawierać w sobie poziom społecznego doświadczenia wspólnoty, która wspiera „życie reflektującej wiary” i „uprawianie teologii skupionej na wcielaniu przekonań religijnych w codzienne życie zarówno wspólnot, jak i poszczególnych osób”³⁶. Wtedy Kościoły chrześcijańskie poprzez realizację swojej misji profetyczno-krytycznej oraz interpretację Pisma Świętego i Tradycji nie będą skoncentrowane jedynie na sobie samych, ale na rzeczywistym podążaniu za człowiekiem i jego cierpieniem. Poprzez odwołanie się do klasycznych źródeł teologicznych, jak i źródeł pobocznych, dostępnych chociażby nawet w kulturze popularnej i ekspresji artystycznej, teologia praktyczna może zademonstrować „pewne aspekty stale trwającego ludzkiego poszukiwania prawdy”³⁷ i objawić znaczenie sprawiedliwości w praktyce życia.

Gangnam Style jest dobrym przykładem tekstu reprezentującego kulturę popularną, który zawiera w sobie profetyczne przesłanie dla społeczeństwa. Objawia on społeczne kontradycje, którym nie sprostały w pełni Kościoły chrześcijańskie w Korei. Skoro zatem Kościół lub teologia praktyczna zawiodły, w drwiący sposób koreański raper Psy ukazuje idolatryczny wręcz materializm społeczeństwa, skupionego w stołecznej dzielnicy Gangnam.

Mille Mc-Lemore trafnie stwierdza, że „teologia praktyczna jest zabieraniem teologii na ulice” i słuchaniem ludzi „z ulicy” wraz z duszpasterskim wycuciem³⁸. *Gangnam Style* oferuje nam właśnie koreański przekaz „z ulicy”, w którym daje się usłyszeć wciąż nieosiągalny temat sprawiedliwości dla Korei i dla świata, dla Kościoła katolickiego i Kościołów chrześcijańskich, dla teologii katolickiej i teologii ekumenicznej. Piosenka i teledysk zapraszają teologów pastoralnych do spojrzenia szerzej niż jedynie w rozporozszy tekst kultury popularnej. *Gangnam*

³⁵ B.J. Miller-McLemore, *The Contributions of Practical Theology*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, red. taż, Hoboken 2012, s. 17.

³⁶ Tamże, s. 14.

³⁷ W.D. Romanowski, *Eyes Wide Open...*, s. 116.

³⁸ B.J. Miller-McLemore, *Five Misunderstandings of Practical Theology*, „International Journal of Practical Theology” 16,1 (2012), s. 26.

Style jest zaproszeniem do odczytania głębszego przesłania dotyczącego nierówności i niesprawiedliwości w świecie.

Wraz z praktycznym teologicznym zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości społecznej Kościoły w Korei mogą odnaleźć drogę do konfrontacji z bardziej kompleksowymi dylematami moralnymi i społecznymi. Właściwe zaangażowanie zarówno w kierunku tradycji, jak i pewnych nowych sposobów hermeneutycznego myślenia może pomóc wspólnotom eklezjalnym w zatrzymaniu dalszej utraty siły w obserwacji świata aż do całkowitego zaślepienia i zanurzenia się w bezkrytycznym materializmie i konsumizmie. Jeśli Kościół podejmie te kroki i dostrzeże ludzi znajdujących się w potrzebie oraz będzie szukał sprawiedliwości pośrodku społecznych nierówności, to może rozpocząć praktykowanie teologii przez wzgląd na tych, którzy najbardziej tego potrzebują.

Bibliografia

- Adi, *Christian Persecution under the North Korean Communist Regime*, „Faith and Heritage” 11.04.2011, faithandheritage.com/2011/04/christian-persecution-under-the-north-korean-communist-regime [dostęp: 20.12.2019].
- Browning D.S., *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposal*, Minneapolis 1991.
- Chopp R., *Practical Theology and Liberation*, w: *Formation and Reflection. The Promise of Practical Theology*, red. L.S. Mudge, J.N. Poling, Minneapolis 1987, s. 120-138.
- Detweiler C., Tylor B., *A Matrix of Meanings. Finding God in Pop Culture*, Grand Rapids 2003.
- Farley E., *Protestant Practical Theology*, w: *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, red. R. Hunter, Nashville 1990, s. 935-936.
- Fischer M., *Gangnam Style Dissected: the Subversive Message within South Korea's Music Video Sensation*, „The Atlantic” 23.08.2012, www.theatlantic.com/international/archive/2018/08/gangnam-style-dissected-the-subversive-message-within-south-koreas-music-video-sensation/261462 [dostęp: 20.12.2019].
- Ha J., *A Practical Theological Idea of Social Justice. A Study of Inequality Envisaged in Gangnam Style*, w: *Complex Identities in a Shifting World. Practical Theological Perspective*, red. P. Couture, R. Mager, P. McCarroll, N. Wigg-Stevenson, „International Practical Theology”, vol. 17, Zürich 2015, s. 219-229.
- Hartt J.N., *A Christian Critique of American Culture*, Eugene 2006, s. 393-394.
- Miller-McLemore B.J., *Five Misunderstandings of Practical Theology*, „International Journal of Practical Theology” 16,1 (2012), s. 5-26.
- Miller-McLemore B.J., *The Contributions of Practical Theology*, w: *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*, red. taż, Hoboken 2012, s. 1-20.
- Noll M., *The Scandal of the Evangelical Mind*, Grand Rapids 1994.
- Parker K.A., *Josiah Royce*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, www.plato.stanford.edu/entries/royce [dostęp: 20.12.2019].
- Piketty T., *The Kuznets Curve: Yesterday and Tomorrow*, w: *Understanding Poverty*, red. A.V. Banerjee, R. Bénabou, D. Mookherjee, Oxford–New York 2006, s. 63-78.

- Preedy R., *What Gangnam Style Teaches Us*, „Techtalk” May 2013, www.gfk.com/magazine/techtalk-content-delivery-how-a-stream-turned-into-a-torrent/what-gangnam-style-teaches-us-yes-really [dostęp: 20.12.2019].
- Psy, *Gangnam Style*, <https://www.youtube.com/watch?v=9bZkp7q19f0> [dostęp: 31.12.2019].
- Romanowski W.D., *Eyes Wide Open. Looking for God in Popular Culture*, Grand Rapids 2007.
- Royce J., *The Problem of Christianity*, Washington 2001.
- Royce J., *The Sources of Religious Insight*, Washington 2001.
- Schreiter R., *Constructing Local Theologies*, Maryknoll 1985.
- Steinmetz K., *Wednesday Words: Gangnam Style, Geek Speak and More*, „Time” 12.09.2012, www.newsfeed.time.com/2012/09/12/wednesday-words-gangnam-style-geek-speak-and-more [dostęp: 20.12.2019].
- Sung Park A., *Minjung Theology: A Korean Contextual Theology*, „Indian Journal of Theology” 33,4 (1984), s. 1-11.
- Wolterstorff N., *Until Justice and Peace Embrace*, Grand Rapids 1983.

**Praktyczno-teologiczna idea sprawiedliwości społecznej –
studium na przykładzie *Gangnam Style*
Streszczenie**

Tak jak muzyka popularna ukazuje ducha swoich czasów, tak *Gangnam Style* ukazuje część rzeczywistości, jaką jest społeczna nierówność u mieszkańców Korei Południowej. Ukazuje także pewną naiwność Kościoła w Korei, który został zdobyty przez prądy indywidualistycznej duchowości i ideologii antykomunistycznej. Teologia praktyczna jako teologia troski o całe społeczeństwo może pomóc Kościołowi w poszukiwaniu sprawiedliwości pośród istniejących nierówności. Interpretuje ona obecną sytuację z punktu widzenia wielu dyscyplin, aby dostarczyć rzeczywistej troski dla przezwyciężenia ubóstwa i międzyklasowych przepaści społecznych.

**Practical and theological idea of social justice –
study on the example of *Gangnam Style*
Summary**

As a popular song that reflects the spirit of the age, *Gangnam Style* demonstrates a phase of the reality of social inequality in Korean society. It also reveals an old issue of naïveté of the Korean Church that has been confined by individualistic spirituality and anti-communist ideology. Practical theology, as a theology of care of the wider society, may help the Church seek justice amidst inequality; it interprets the situation from multiple disciplines for the realistic cure of the despair of poverty and the gap of social classes.

Słowa kluczowe: *Gangnam Style*, Korea, Kościół w Korei, sprawiedliwość społeczna, ubóstwo

Keywords: *Gangnam Style*, Church in Korea, social justice, poverty

Ks. Jerzy Koperek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii

Adam Koperek

Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna w Łodzi
Wydział Pedagogiki i Psychologii

ENCYKLIKA *CENTESIMUS ANNUS* WOBEC RYNKU KAPITAŁOWEGO

Wstęp

Encyklika Jana Pawła II *Centesimus annus* została wydana w stulecie encykliki Leona XIII *Rerum novarum*. Jest to trzecia i ostatnia encyklika społeczna Jana Pawła II, stanowiąca niejako zwieńczenie jego społecznego nauczania. Dokument został opublikowany 1 maja 1991 r.¹ Niewątpliwie nawiązuje on do napisanego dziesięć lat wcześniej teologicznego traktatu o ludzkiej pracy – encykliki *Laborem exercens*². *Centesimus annus* znajduje w *Laborem exercens* swą konkretyzację przez opis szans i zagrożeń stojących przed chrześcijaninem we współczesnym świecie zdominowanym przez instytucje demokratycznego kapitalizmu³.

Krytyczne stanowisko encykliki *Centesimus annus* wobec zagrożeń wynikających z rynku kapitałowego w kontekście problematyki zysku, związanego z oszczędzaniem i akumulacją pieniądza, stanowi tezę zaprezentowanego studium. Artykuł podejmuje refleksję na ten temat, analizując następujące zagadnienia: społeczno-etyczny zarys rozwoju kapitału finansowego, ewolucja form

¹ Por. Encyklika „*Centesimus annus*” *Ojca Świętego Jana Pawła II do czcigodnych braci w episkopacie, do kaptanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę Encykliki „Rerum novarum”*, komentarz J. Májka, Wrocław 1995; Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998; M. Zięba, *Jestem z Wami: kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010, s. 95-99; A. Boniecki, K. Kolenda-Zaleska, *Zrozumieć papieża. Rozmowy o Janie Pawle II*, Kraków 2012; J.A. Kłoczowski, *Zawierzyć prawdzie. O encyklikach Jana Pawła II. Próba osobistej lektury*, Kraków 2006; J. Krucina, *Co mówi Papież. Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Wrocław 2005.

² Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (1981).

³ P. Matejski, *Liberalizm i socjalizm w świetle społecznego nauczania Kościoła*, Kraków 1996; M. Zięba, *Papież i kapitalizm. Od „Rerum novarum” po „Centesimus annus”*, Kraków 1998; *Wartości u podstaw demokracji*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2002.

pieniądza w kontekście społeczno-historycznym oraz zagrożenia rozwoju społeczno-gospodarczego z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej zawartej w *Centesimus annus*.

1. Społeczno-etyczny zarys rozwoju kapitału finansowego

W systemie wolnej gospodarki rynkowej zysk jest związany m.in. z akumulacją i oszczędzaniem, prowadzącym do inwestowania w przedsiębiorstwach⁴. Oszczędnościami nazywamy – w najogólniejszym ujęciu – wszelkie rezerwy powstające dzięki powściągliwości w zużywaniu środków na zaspokajanie bieżących potrzeb i pozwalające bądź na uzyskanie lepszych efektów produkcyjnych w przyszłości, bądź też na odłożenie zasobów do późniejszego wykorzystania. W skali całego społeczeństwa „zaoszczędzona”, a więc nieskonsumowana część dochodu narodowego nazywana jest akumulacją. Można rozróżnić oszczędzanie dobrowolne i przymusowe. Pierwsze powstaje w wyniku spontanicznych decyzji oszczędzających, drugie zaś jest wynikiem sytuacji gospodarczej – powstaje jako sumy niezbędne do sfinansowania inwestycji, gdy nie wystarczają oszczędności dobrowolne⁵.

W epoce przedprzemysłowej (przed 1750 r.) z trudnością można było zainwestować pieniądze w sposób ekonomicznie zyskowny. Wynikało to m.in. z faktu, że liczne pożyczki służyły do nabycia dóbr konsumpcyjnych. Poczynając od synodu narodowego w Akwizgranie, zwołanego przez Karola Wielkiego 23 marca 789 r., prawo zabraniało pobierania procentów na podstawie zwykłej umowy o pożyczkę. Procent był traktowany jako godziwy sposób osiągania zysku tylko wtedy, gdy osoba udzielająca pożyczki mogła wykazać, iż pożyczone pieniądze były wcześniej zainwestowane (np. w jakiejś spółce czy w umowie o produkty rolne). Głównie dążono do wyeliminowania możliwości osiągania zysku na drodze lichwy, tzn. by ktoś nie pożyczał na procent pieniędzy uzyskanych z innej pożyczki na procent⁶. Pojęciem „lichwy” była określana forma wyzysku dłużnika przez wierzyciela, polegająca na pobieraniu wygórowanych procentów za pożyczone pieniądze. Oprócz lichwy pieniężnej znana jest lichwa wojenna, jako pobieranie wygórowanych cen za towary w czasie wojny, gdy jest ich niedostatek. Ta problematyka była ważnym przedmiotem analizy w średniowiecznej etyce gospodarczej. Antonio z Florencji (zm. 1459 r.) twierdził m.in., że dla kupca pieniądź ma wartość kapitału. Oznaczało to, że płacąc gotówką, płaci się mniej, niż kupując na kredyt. Wynikało to z faktu, że kupcy mogą natychmiast zainwestować

⁴ J. Koperek, *Nowe demokracje i spór o naturę wychowania do udziału w społeczeństwie obywatelskim*, Częstochowa 2007, s. 125.

⁵ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 251-256.

⁶ J. Höffner, *Chrześcijańska nauka społeczna*, tłum. S. Puszka, Kraków b.r.w., s. 188.

uzyskaną gotówkę. Biorąc pod uwagę ten element ekonomiczny, uznawano moralną godziwość pobierania procentu za pożyczanie pieniędzy wcześniej zainwestowanych w produkcję, np. sukna⁷.

Przypatrując się założeniom nauki ekonomicznej XIX w., można zauważyć, że nie brała ona pod uwagę średniowiecznej nauki o procencie. Trzeba jednak przyznać razem z czołowymi ekonomistami brytyjskimi i amerykańskimi, że chodzi tu o „uczciwy wysiłek intelektualny” moralistów scholastycznych, którzy dążyli do rozróżnień między zwykłym udzieleniem pożyczki a zyskiem otrzymanym z aktywnych inwestycji. Średniowieczni moralisci potrafili jasno rozróżnić to, co klasyczne teorie nieustannie mieszały ze sobą⁸.

W tym rozumowaniu można odwołać się do słów angielskiego ekonomisty J.M. Keynesa: „Wychowano mnie w przekonaniu, że postawa Kościoła w okresie średniowiecza odnośnie do stopy procentowej była nacechowana wewnętrznym absurdem; obecnie jednak wydaje się jasne, że szczegółowe i drobiazgowo analizy scholastyków starały się zobrazować pewną formułę, która miała umożliwić, aby wydajność kapitału pozostała na wysokim poziomie, podczas gdy w międzyczasie ci sami scholastycy używali przepisów, obyczajów i prawa moralnego, by utrzymać na niskim poziomie stopę procentową”⁹. Należy więc wyraźnie zaznaczyć, że scholastyczni moralisci w niczym nie przeszkadzali szybkiemu wzrostowi kapitału, ale jedynie dążyli do wykazania istniejącego zagrożenia, aby bogaci nie uprawiali lichwy.

Na tej podstawie można stwierdzić, że teoretyczne podstawy ekonomiczne w dziełach scholastyków były „zdrowsze od tych, które spotykamy w niektórych dziełach późniejszych, w tym sensie, że znaczna część wiedzy ekonomicznej XIX w. mogłaby się rozwinąć szybciej i z większym trudem, gdyby wychodziła z tych scholastycznych zasad, a czego nie zrobiła”¹⁰.

Współczesna myśl ekonomiczna określa „procentem” kwotę płaconą za użytkowanie wypożyczonego kapitału pieniężnego. Procent liczony za 100 jednostek kapitału na jednostkę czasu (np. na rok) stanowi stopę procentową. Stopy procentowe, zależne w swej wysokości od terminu płatności, ryzyka, celu pożyczki itp., tworzą strukturę stóp procentowych, która się zmienia zależnie od kierunku i wielkości zmian stopy procentowej banku centralnego. Rozróżnienie między stopami krótkoterminowymi a długoterminowymi jest związane z jednej strony z potrzebami kapitału obrotowego, dla którego miarodajne są stopy krótkoterminowe, a z drugiej strony z inwestycjami, dla których bardziej odpowiednie są stopy długoterminowe. Za funkcję procentu uważa się między innymi utrzymanie równowagi między trzymaniem pieniądza jako rezerwy kasowej

⁷ Tamże, s. 188-189.

⁸ Tamże, s. 189.

⁹ J.M. Keynes, *The General Theory of Employment Interest and Money*, Londyn 1936, s. 351-352 [tłum. własne].

¹⁰ J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, wyd. 2, Londyn 1955, s. 97 [tłum. własne].

a inwestowaniem go, między produkowaniem dóbr kapitałowych a konsumpcyjnych oraz między pełnym zatrudnieniem a bezrobociem. Problematyką procentu zajmowali się wybitni ekonomiści, tworząc określone teorie, a wśród nich są m.in. A. Marshall, N.W. Senior, I. Fisher, D.H. Robertson, J.M. Keynes.

We współczesnej teorii ekonomicznej nie podkreśla się wyjątkowej funkcji stopy procentowej, która decydowałaby o decyzjach inwestycyjnych. Podkreśla się natomiast dużą niepewność i ryzyko, wskazując tym samym na wzrastającą rolę samofinansowania, przy czym inwestor uniezależnia się od rynku finansowego. W uzasadnieniu istnienia procentu współczesne teorie ekonomiczne zazwyczaj łączą jego różne źródła z różnymi aspektami akumulacji kapitalistycznej. W związku z tym osobno omówiony będzie procent na rynkach papierów wartościowych, a osobno – procent jako element rachunku ekonomicznego. Oznacza to więc, że utożsamia się go w tym przypadku z oczekiwanym zyskiem, mającym zrównoważyć w ciągu n lat sumę zdyskontowanych nakładów inwestycyjnych¹¹.

Z historycznego punktu widzenia prekursorem odmiennego traktowania procentu był Karol Marks. Traktował on procent jako część wartości dodatkowej, czyli nieopłaconej części pracy robotników najemnych, przywłaszczanej bez ekwiwalentu przez kapitalistów. Ponadto rozróżniał on prawną funkcję procentu jako stopy pożyczkowej, zależnej od zmian popytu i podaży pieniądza, od jego funkcji ekonomicznej, traktowanej w kategoriach bodźca do działalności gospodarczej. Tym samym zauważał, że konieczność płacenia procentu właścicielom pieniądza zarówno zmniejsza zyski przedsiębiorstw, jak również hamuje akumulację i proces gospodarczy.

2. Ewolucja form pieniądza w kontekście społeczno-historycznym

Jedną ze współczesnych form pożyczki na procent jest kredyt. Istnieje ścisły związek między wymienialnością pieniądza a kredytem, dlatego też dzisiejsi specjaliści z ekonomii zwracają szczególnie uwagę na fakt wymienialności pieniądza jako główną zasadę jego prawidłowego obrotu. Pieniądz, którym się posługujemy, musi mieć zagwarantowaną wymienialność na banknoty, a więc musi mieć swoją podstawę we wkładzie bankowym. Dlatego też podpisanie czeku bez pokrycia we wkładzie banku musi być traktowane jako zwyczajna kradzież. Dodatkowa szkodliwość takiego czynu polega jeszcze na tym, że nadużyto przez to zaufania do instytucji społecznej, jaką jest bank, a więc naruszono w istotny sposób porządek społeczny¹².

Dla wyjaśnienia należy dodać, że rezygnacja z pokrycia, a tym bardziej rezygnacja z wymienialności, daje bankowi emisyjnemu pewną swobodę, gdy chodzi o liczbę banknotów wypuszczanych na rynek. Tym niemniej swoboda

¹¹ M. Friedmann, *Kapitalizm i wolność*, tłum. M. Lasota, A. Kondratowicz, Warszawa 1993, s. 150.

¹² J. Majka, *Etyka...*, s. 221.

ta jest zazwyczaj ograniczona kontrolą ze strony państwa. Wynika to z faktu, że wypuszczenie nadmiernej liczby banknotów powoduje spadek siły kupna pieniądza, czyli inflację. Takie działanie może doprowadzić do poważnych zakłóceń w życiu gospodarczym. Biorąc jednak pod uwagę wskaźniki ekonomiczne, należy zauważyć, że polityka kontrolowanej inflacji jest uważana również za jeden ze środków ożywienia gospodarczego¹³.

W sytuacji nadmiernej inflacji jest ona działaniem na szkodę każdego indywidualnego obywatela. Ta szkodliwość oznacza przede wszystkim, że skoro pieniądz traci wartość, wszyscy, którzy go posiadają, są jej pozbawieni i ponoszą zazwyczaj poważne i szybkie straty. W rezultacie inflacja narusza porządek gospodarczy, pozbawiając pieniądza funkcji przechowywania wartości oraz podważając zaufanie do instytucji bankowych. W ten sposób powoduje wielkie straty w gospodarce narodowej¹⁴.

Jednym ze wskaźników nowoczesnej gospodarki jest możliwość posługiwania się nie tylko gotówką, ale także stosowanie w coraz większym zakresie wymiany bezgotówkowej: „Wynalazek banknotu nadał obiegowi pieniężnemu większą elastyczność i skutkiem tego ułatwił ekspansję kredytu. Gdy z kolei człowiek nauczył się posługiwać czekiem bankowym, ekspansja kredytowa zbliżyła się do szczytu. Nie ulega wątpliwości, że między ewolucją form pieniądza i ewolucją kredytu istnieje ścisła zależność”¹⁵. Ten nowoczesny sposób stosowania wymiany bezgotówkowej świadczy o tym, że dematerializacja pieniądza doszła do szczytu. Tłumaczy się to w kategoriach niezależniania ilości pieniądza od ilości kruszcu ani nawet od liczby banknotów, ale od liczby operacji wymiennych¹⁶.

Do bezgotówkowych rozliczeń obok czeków zalicza się ponadto tzw. weksle kupieckie, które stanowią swego rodzaju autonomiczny pieniądz. Ich rola polega m.in. na tym, że mogą być odstępowane i stają się tym samym narzędziem transakcji gospodarczych. Podjęcie odpowiedzialności za przekazywany każdorazowo weksel, związane z koniecznością podpisania go, powoduje większe zaufanie do tych weksli, które kilkakrotnie zmieniły właściciela. Wynika to z faktu, że ostatni właściciel ma prawo żądania zapłaty weksla kolejno od każdego z indosantów, czyli z jego poprzednich właścicieli. W tym znaczeniu weksle, чеки i inne papiery wartościowe odstępowalne zwiększają praktycznie liczbę pieniądza będącego w obrocie. Powoduje to ponadto ułatwienie dokonywanych transakcji handlowych oraz przyczynia się do wzmożenia obrotu gospodarczego¹⁷.

Inną formą kredytu w obrocie handlowym jest kredyt konsumpcyjny, polegający na zaciąganiu pożyczek pieniężnych na zakup artykułów konsumpcyjnych lub usług. W przeszłości tego rodzaju kredyt był najczęściej okazją do operacji

¹³ J.M. Keynes, *The General Theory...*, s. 351-352.

¹⁴ J. Majka, *Etyka...*, s. 221-222.

¹⁵ F. Młynarski, *Pieniądz i gospodarstwo pieniężne*, Kraków 1947, s. 52.

¹⁶ J. Majka, *Etyka...*, s. 220.

¹⁷ Tamże, s. 222.

lichwiarskich. Ten typ kredytu, czyli pożyczki konsumpcyjnej, wynikał najczęściej z gwałtownej konieczności bądź nawet z lekkomyślności osób żyjących ponad stan. W ten sposób z łatwością można było wpaść w ręce lichwiarzy¹⁸.

Współczesną formą kredytu konsumpcyjnego jest tak zwana sprzedaż ratalna. Wpłacenie nieznacznej części wartości nabywanego dobra materialnego, przy jednoczesnym zobowiązaniu się do spłacenia reszty w ratach, w ściśle określonych odstępach czasu, daje prawo do równoczesnego jego nabycia. Użytkowane dobro staje się własnością osoby w momencie wpłacenia ostatniej raty. Istnieje także możliwość wcześniejszego uregulowania należności. Warunkiem tego typu transakcji gospodarczej jest wpłacenie rat w przewidzianym czasie. Niewykonanie tego warunku powoduje powrót zakupionego towaru do sprzedawcy, a wpłacone wcześniej raty przepadają¹⁹.

Wprowadzenie sprzedaży ratalnej niewątpliwie ułatwia dokonywanie zakupów i urządzenie sobie życia przez ludzi posiadających stałe dochody, ale którzy nie dysponują dostatecznymi środkami, by zdobyć się od razu na większe konieczne wydatki. W takiej sytuacji są często młode małżeństwa, pragnące urządzić sobie mieszkanie i życie rodzinne. Przy niezbyt wysokim oprocentowaniu kredytu ratalnego ta forma zakupu dóbr konsumpcyjnych staje się bardzo atrakcyjna²⁰.

Niebezpieczeństwo pojawia się w momencie poddania się wyścigowi konsumpcji i życiu ponad stan. Lekkomyślność, wynikająca z zakupów dóbr konsumpcyjnych, przekraczających możliwości finansowe poszczególnych osób, wprowadza w ich życie pewien nacisk ekonomiczny, wynikający z konieczności spłacania rat. Z tego względu zauważa się fakt, że forma sprzedaży ratalnej może stanowić także środek forsowania konsumpcji luksusowej²¹.

3. Zagrożenia rozwoju społeczno-gospodarczego z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej zawartej w *Centesimus annus*

Mając na uwadze powyższe niebezpieczeństwa, wynikające z warunków współczesnej cywilizacji, dostrzega się równocześnie problem konsumpcyjnego stylu życia. Przy systemie wymiany kapitalistycznej pieniądź otwiera przed człowiekiem nieograniczone możliwości konsumpcji, jest bowiem reprezentantem wszystkich dóbr. W tym znaczeniu dochodzi się do wniosku, że za pieniądze można nabyć wszelkie wartości, nie tylko ekonomiczne, ale także kulturowe i moralne. Ten motyw ludzkiego działania oparty jest o kult pieniądza jako

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 222-223.

²¹ Tamże, s. 223.

wartości społecznie najwyższej. Wynika z powyższego, że pieniądź stanowiący, ze swej natury środek do osiągnięcia celu, staje się celem sam dla siebie²².

Niebezpieczeństwo kultu pieniądza wynika ponadto z faktu, że będąc środkiem przechowywania wartości, jest postrzegany jako możliwość zaspokojenia nie tylko potrzeb obecnych, ale i przyszłych. Tendencja do gromadzenia i zabezpieczenia pieniędzy pochodzi m.in. z postrzegania przyszłych potrzeb w powiększeniu, a przyszłe wartości i dobra w perspektywnym pomniejszeniu. Stwarza to wprawdzie korzystną dla rozwoju gospodarczego tendencję do oszczędzania, ale równocześnie wywołuje niebezpieczną dla postawy moralnej pasję gromadzenia pieniędzy. Powstała pasja jeszcze bardziej powiększa wartość pieniądza w oczach współczesnego człowieka i potęguje jego kult²³.

Rozwiązanie powyższego problemu utrudnia także fakt, iż tendencji do gromadzenia pieniędzy sprzyja dodatkowo jego całkowita płynność i anonimowość, co nie stwarza żadnych ograniczeń w jego gromadzeniu. W tych warunkach funkcjonuje on społecznie i gospodarczo niezależnie od podmiotu posiadania. Takie uwarunkowania świadczą o tym, że pieniądź w ocenie społecznej systemu kapitalistycznego staje się wartością prawie absolutną. W tym znaczeniu można mówić o ogromnym niebezpieczeństwie dla właściwej oceny jego wartości i zachowania odpowiedniej postawy etycznej w życiu społeczno-gospodarczym²⁴. Katolicka nauka społeczna dostrzega takie niebezpieczeństwo w kontekście szeroko pojętej wolności gospodarczej: „Wolność gospodarcza jest tylko jednym z elementów ludzkiej wolności. Kiedy staje się niezależna, to znaczy, kiedy człowieka traktuje się bardziej jako producenta czy konsumenta po to, aby żyć, wtedy wolność traci konieczne odniesienie do osoby ludzkiej i ostatecznie wyobcowuje ją i przytłacza”²⁵. Encyklika *Centesimus annus* zwraca uwagę na wartości etyczne w rozwoju ekonomicznym społeczeństw. Jest ona krytyką kapitalizmu liberalnego, w którym zysk jest uważany za najważniejszy element postępu społecznego²⁶.

Krytykując nadużycia w systemie ekonomicznym, katolicka nauka społeczna zwraca uwagę na system etyczno-kulturowy stojący u ich podstaw: „Krytyki te są skierowane nie tyle przeciwko konkretnemu systemowi gospodarczemu. Gospodarka bowiem jest tylko pewnym aspektem i wymiarem złożonej działalności ludzkiej. Jeżeli jednak się ją absolutyzuje i produkcja oraz konsumpcja towarów znajdują się ostatecznie w centrum życia społecznego, stając się dlań jedyną, niepodporządkowaną żadnej innej wartości, to przyczyny szukać należy nie tylko i nie tyle w samym systemie gospodarczym, co w fakcie, że cały system społeczno-kulturowy, zapoznając wymiar etyczny i religijny, został osłabiony i ogranicza się już tylko do wytwarzania dóbr i świadczenia usług”²⁷.

²² Por. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus* (1991) [dalej: CA], nr 36-37.

²³ J. Majka, *Etyka...*, s. 223.

²⁴ Tamże, s. 223-224.

²⁵ CA 39.

²⁶ Por. CA 36.

²⁷ CA 39.

Zakończenie

Rozwój społeczno-ekonomiczny – w myśl katolickiej nauki społecznej zawartej w *Centesimus annus* – jest możliwy jedynie pod warunkiem zachowania wartości etycznych, wynikających z godności człowieka i pierwszeństwa pracy przed kapitałem. Zapomnienie o tych podstawowych wartościach i zasadach życia społeczno-ekonomicznego wynikać może z faktu swoiście pojmowanego fundamentu kulturowych przemian w zakresie przekonań i doświadczeń ludzkich, które stoją u podstaw decyzji ekonomicznych.

Przyjmując więc za rzecz w pełni uzasadnioną konieczność ochrony godności człowieka, istnieje potrzeba takiego stosowania podstawowych zasad społecznych, które pozwalałyby spojrzeć na praktykę życia ekonomicznego z punktu widzenia integralnej prawdy o człowieku i prawdziwego celu przemian społeczno-gospodarczych, służących przede wszystkim jego dobru.

Bibliografia

- Boniecki A., Kolenda-Zaleska K., *Zrozumieć papieża. Rozmowy o Janie Pawle II*, Kraków 2012.
- Encyklika „*Centesimus annus*” Ojca Świętego Jana Pawła II do czcigodnych braci w episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę Encykliki „*Rerum novarum*”, komentarz J. Majka, Wrocław 1995.
- Friedmann M., *Kapitalizm i wolność*, tłum. M. Lasota, A. Kondratowicz, Warszawa 1993.
- Höffner J., *Chrześcijańska nauka społeczna*, tłum. S. Puszcza, Kraków b.r.w.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991).
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens* (1981).
- Keynes J.M., *The General Theory of Employment Interest and Money*, Londyn 1936.
- Kłoczowski J.A., *Zawierzyć prawdzie. O encyklikach Jana Pawła II. Próba osobistej lektury*, Kraków 2006.
- Koperek J., *Nowe demokracje i spór o naturę wychowania do udziału w społeczeństwie obywatelskim*, Częstochowa 2007.
- Krucina J., *Co mówi Papież. Nauczanie społeczne Jana Pawła II*, Wrocław 2005.
- Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* (1891).
- Majka J., *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.
- Matejski P., *Liberalizm i socjalizm w świetle społecznego nauczania Kościoła*, Kraków 1996.
- Młynarski, F., *Pieniądz i gospodarstwo pieniężne*, Kraków 1947.

Schumpeter, J.A., *History of Economic Analysis*, wyd. 2, Londyn 1955.

Wartości u podstaw demokracji, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 2002.

Zięba M., *Jestem z Wami. Kompendium twórczości i nauczania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2010.

Zięba M., *Papieża i kapitalizm. Od „Rerum novarum” po „Centesimus annus”*, Kraków 1998.

Encyklika *Centesimus annus* wobec rynku kapitałowego

Streszczenie

W systemie wolnej gospodarki rynkowej zysk jest związany m.in. z oszczędzaniem i akumulacją, prowadzącymi do inwestowania w przedsiębiorstwach. Oszczędnościami nazywamy wszelkie rezerwy, powstające dzięki powściągliwości w zużywaniu środków na zaspokajanie bieżących potrzeb i pozwalające na uzyskanie lepszych efektów produkcyjnych w przyszłości. W skali całego społeczeństwa „zaoszczędzona”, a więc nieskonsumowana część dochodu narodowego nazywana jest akumulacją. Krytyczne stanowisko encykliki *Centesimus annus* wobec zagrożeń wynikających z rynku kapitałowego, w kontekście kwestii zysku związanego z oszczędzaniem i akumulacją pieniądza, stanowi podstawową kwestię przedstawionego opracowania.

Analizowane zagadnienia są przedstawione w kontekście następujących problemów:

- Społeczno-etyczny zarys rozwoju kapitału finansowego,
- Ewolucja form pieniądza w kontekście społeczno-historycznym,
- Zagrożenia rozwoju społeczno-gospodarczego z punktu widzenia katolickiej nauki społecznej zawartej w *Centesimus annus*.

Encyclical *Centesimus annus* on the capital market

Summary

The critical position of the encyclical *Centesimus annus* towards the threats arising from the capital market in the context of the issue of profit related to saving and accumulation of money is the thesis of the study presented.

The analysed issues are presented in the context of the following problems:

- Social-ethical outline of the development of the financial capital,
- Evolution of forms of money in the social-historical context,
- Threats of the socio-economic development from the point of view of Catholic social teaching contained in *Centesimus annus*.

Słowa kluczowe: rynek kapitałowy, kapitał finansowy, katolicka nauka społeczna, encyklika *Centesimus annus*

Keywords: capital market, financial capital, social teaching of the Church, encyclical *Centesimus annus*

Michał Wyrostkiewicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

ZINTEGROWANE BADANIA NAD KORUPCJĄ – WPROWADZENIE W ZAGADNIENIE

Wprowadzenie

Popularnym wnioskiem z badań nad korupcją jest stwierdzenie, że niszczy ona tkankę społeczną. Teza ta stanowi punkt wyjścia dla analiz, których efektem jest niniejsze opracowanie.

Weryfikacja tej dość enigmatycznie brzmiącej informacji oraz wyjaśnienie, jak można ją rozumieć z punktu widzenia teologii moralnej, w nurt której wpisuje się to studium, jest jednym z trzech podstawowych celów tego artykułu. Inny z tych celów to uargumentowanie potrzeby podejmowania kompleksowych interdyscyplinarnych badań nad korupcją. Mowa tu o pokazaniu korzyści wynikających z włączania w nie teologii. Trzecim celem jest zaś ustalenie zależności pomiędzy korupcją a prawdą, dobrem i pięknem w życiu człowieka. W szczególności zaś chodzi o sprawdzenie słuszności wniosku wyprowadzonego ze wstępnych badań, a mówiącego, że człowiek zaangażowany w działalność korupcyjną w dużej mierze pozbawiony jest szansy na obcowanie z tymi wartościami; że korupcja jest nie do pogodzenia z życiem w przestrzeni prawdy, dobra i piękna.

Każdemu z zasygnalizowanych wyżej celów odpowiada jedna z trzech części zasadniczego tekstu. Jednak kolejność realizacji poszczególnych celów nie jest taka, w jakiej je przedstawiono. Wynika to z faktu, że mówiąc o celach, ułożono je w porządku hierarchicznym: pierwszy jest podstawowy, a kolejne są jego dopełnieniami. Dlatego nie powinno dziwić, że główny w pełni realizowany jest w ostatniej części opracowania – poświęcona jest mu trzecia część artykułu.

Chociaż, ogólnie rzecz ujmując, zasadniczym przedmiotem badań jest korupcja, to ze względu na wielość szczegółowych celów, co się przekłada na dość rozbudowaną problematykę, w poszczególnych częściach tekstu uwaga jest skoncentrowana na różnych zagadnieniach, składających się na szeroko rozumiany problem korupcyjny. Część *Ku integralności badań nad korupcją* jest dość specyficzna. Ze względu na problematykę, którą stanowią relacje między naukami i ich znacznie w badaniach nad korupcją, podejmowane tam analizy niejednokrotnie

przejawiają charakter refleksji metanaukowej. Ze względu na swą ogólność tekst ten może być traktowany nie tylko jako wprowadzenie w zagadnienie zintegrowanych badań nad korupcją – o czym informuje główny tytuł tekstu – ale też jako ogólne wprowadzenie do zintegrowanych badań nad życiem społecznym. Część zatytułowana *W przestrzeni „metafizycznego rdzenia” badań nad korupcją* poświęcona jest relacji korupcji do prawdy, dobra i piękna. Ze względu na teologicznomoralny charakter wywodu uwaga skupiana jest na aspekcie podmiotowym badanej kwestii. Część *Korupcja przyczyną niszczenia tkanki społecznej* to klamra zamykająca całość podjętych analiz. Dokonuje się tu powrót do punktu wyjścia, czyli do tezy o niszczeniu tkanki społecznej jako ważnym skutku korupcji. Wyjaśnione zostaje, czym jest ta tkanka społeczna i na czym polega jej destrukcja.

Uczynienie korupcji podstawowym przedmiotem opracowania domaga się wyjaśnienia, co rozumie się pod tym pojęciem. Ważną informacją jest też określenie przestrzeni, w której się ona pojawia i funkcjonuje. Oczywiście jest bowiem, że aby prowadzić skuteczne i efektywne analizy, należy jednoznacznie określić ich przedmiot. W przypadku korupcji brakuje zaś jednomyślności wśród badaczy zajmujących się nią. Można wręcz zauważyć swoisty spór¹.

Spojrzenie na korupcję z dużego dystansu, bez zagłębiania się w dane szczegółowe, każe łączyć ją przede wszystkim z systemem demokratycznym². Uważniejsze przyjrzenie się zagadnieniu pozwala zaś stwierdzić, że występuje ona we wszystkich systemach polityczno-gospodarczych³. W końcu, dzięki pogłębionym i skrupulatnym eksploracjom, można dojść do wniosku, że nie tylko nie należy kojarzyć jej z konkretnym ustrojem, także dostrzec, iż nie jest ona jedynie domeną sektora publicznego, gdyż dotyczy różnych grup, w których występują jakiegokolwiek podległości i wpływy⁴. To zaś oznacza, że potencjalną przestrzenią korupcyjną może być każda grupa. Zawsze bowiem, nawet w najmniejszym zespole, zróżnicowane są aktualne możliwości i potrzeby poszczególnych osób; zawsze jest ktoś, kto ma coś do zaoferowania i ten, kto czegoś potrzebuje – zawsze można znaleźć powód do skrytych porozumień i nieformalnych przywilejów⁵. W świetle tego można stwierdzić, że korupcja – w szerokim

¹ Por. A. Lewicka-Strzałecka, *Pomiar korupcji i jego ograniczenia*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 1 (2018), s. 9-11; W. Walczak, *Ekonomiczne i społeczne aspekty korupcji*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 1 (2019), s. 34-37.

² Por. Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 411, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html [dostęp: 30.04.2020].

³ Por. K. Glombik, *Korupcja*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 275.

⁴ Por. W. Walczak, *Korupcja jako sieć wpływów, powiązań i zależności*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 19 (2018), s. 26-27.

⁵ Powyższa teza, przyjęta tu jako założenie, stoi u podstaw zasady pomocniczości, która – bazując na wielowiekowych doświadczeniach ludzkości oraz posiłkując się efektami badań naukowych – zakłada, że w każdym społeczeństwie istnieją jednostki wyższego i niższego rzędu, czyli

znaczeniu – dotyczy wszelkich grup ludzkich. Wyraża się zaś w obiektywnie nieuzasadnionym ekskluzywizmie, który uwidacznia się w niezgodnym z wymogami sprawiedliwości⁶ uprzywilejowywaniem wybranej jednostki (człowieka lub zespołu) ze względu na spodziewane korzyści. Przy czym – co warto zaakcentować – jest to korzyść, którą trudno by było uzyskać, albo wręcz byłoby to niemożliwe, w zwyczajnym trybie działania, a więc z zachowaniem obiektywizmu i wspomnianej już sprawiedliwości.

Ku interdyscyplinarności badań nad korupcją

Chociaż najczęściej, a nawet niemal wyłącznie, korupcja oceniana jest jako rzeczywistość destabilizująca życie społeczne (bez względu na to, w nurcie jakiej nauki podejmowane są refleksje na jej temat), to jednak nie jest to jedyna opinia. Niektórzy badacze, posługując się narzędziami odpowiednimi do uprawianej przez siebie nauki, nie są w stanie wykazać sygnalizowanego wyżej niekorzystnego dla społeczeństwa charakteru korupcji. Brakuje ku temu instrumentów (należy zaznaczyć, że nie chodzi tu o prokorupcyjne przekonania badacza, ale o efekty naukowych analiz, realizowanych z wykorzystaniem jasno ustalonych narzędzi badawczych, których wybór daje określone możliwości). Stąd, niektórzy naukowcy, poruszając się w przestrzeni swoich, dość wąskich w stosunku do całościowo pojętej nauki, dziedzin i dyscyplin badawczych, mogą dojść do wniosku, że w panującej obecnie w świecie sytuacji prawno-polityczno-gospodarczo-społecznej, definiując korupcję, nie należy mówić ani o uzurpowaniu, ani też o nadużywaniu władzy czy możliwości; że nie należy też dopatrywać się w niej przekraczania uprawnień czy kompetencji. Trzeba zaś widzieć ich wykorzystywanie w celu osiągnięcia partykularnego interesu⁷. On zaś, sam w sobie, nie jest zły. Jako taki nie jest też niemoralny. I chociaż niewątpliwie jest to ekstremalny sposób korzystania z pozycji w społeczeństwie (w grupie) – z władzy, uprawnień, kompetencji – to jednak nie musi być utożsamiany z działaniem jednoznacznie niekorzystnym dla życia w grupie i poszczególnych osób. Nie musi więc też być traktowany jako niewłaściwy wzorzec zachowań społecznych. Pozostanie w określonym tu obszarze argumentacji nawet nie daje ku temu przesłanek. Stąd część ekonomistów i teoretyków biznesu uznaje, że w działaniach korupcyjnych można się dopatrzeć zjawiska pozytywnego, które stymuluje rozwój gospodarczy

te, które mają coś do zaoferowania oraz takie, które są w potrzebie. Por. M. Leśniak, *Pomocniczość*, w: Jan Paweł II. *Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 377-378.

⁶ Sprawiedliwości, o której tu mowa, nie należy utożsamiać jedynie z poprawnością legalną. Chodzi tu o ujęcie wypracowane w ramach katolickiej nauki społecznej. Por. Papińska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 201-203.

⁷ Por. W. Walczak, *Korupcja jako sieć wpływów...*, s. 12.

dzięki temu, że umożliwia niektórym instytucjom i ludziom dostęp do tego, czego nie uzyskaliby w potencjalnym bezkorupcyjnym społeczeństwie⁸.

Zestawiając zapisane wyżej przemyślenia z efektami badań socjologicznych, które wykazują, że korupcja to czynnik „zawsze aktualny w odniesieniu do wszelkich tworów społecznych posiadających strukturę hierarchiczną i zawierających elementy zarządzania i delegowania uprawnień, czyli faktycznie wszelkich mniej lub bardziej skomplikowanych organizacji”⁹, nie trudno dojść do wniosku, że stanowi ona zwyczajny, a więc w jakimś sensie konieczny, element życia społecznego. Wówczas wezwanie do tego, aby ją krytykować, a tym bardziej, aby z nią walczyć, traci na rzecz tego, które mówi o konieczności pogodzenia się z nią; o potrzebie nauczenia się funkcjonowania z korupcją, a nawet korzystania z niej: „Korupcja jest niezwykle pożądaną i cenną wartością dla ludzi układu, którzy dzięki niej zyskują wymierne korzyści, odnoszą spektakularne sukcesy finansowe, mają zapewnione karierę i możliwości rozwoju”¹⁰.

Przedstawiony wyżej punkt widzenia jest jednym z wielu potencjalnych spojrzeń na korupcję. Wydaje się bardzo realny wówczas, gdy nie weźmie się pod uwagę faktu, że analizy dotyczące życia społecznego domagają się spojrzenia szerszego, czyli takiego, które wychodzi poza myślenie w kategoriach ekonomiczno-politycznych, ale bierze pod uwagę specyfikę człowieka; szerokie spektrum jego potrzeb i możliwości oraz rozbudowaną przestrzeń jego egzystencji – od biologicznej po transcendentną¹¹. Takie poszerzone spojrzenie na korupcję, tzn. dokonywane z uwzględnieniem też wypracowanych przez inne nauki (m.in. teologię), uwidacznia niemożność potraktowania jej jako wartości. Czynnikiem korygującym tę optykę jest antropologia. Ona też jawi się jako niezbędny element w badaniach nad korupcją i w ogóle nad kwestiami społecznymi. To bowiem wizja człowieka, rozumienie sensu i celu jego egzystencji stanowi odpowiednią i konieczną perspektywę do oceny jego działań i ich skutków. Niewzięcie jej pod uwagę jawi się jako błąd antropologiczny¹², którego skutki są oczywiste zarówno dla teorii, jak i budowanej na niej praktyki życia społecznego¹³. W efekcie

⁸ Por. J. Svensson, *Osiem pytań na temat korupcji*, tłum. M.A. Dąbrowski, „Gospodarka Narodowa” 9 (2006), s. 99-103.

⁹ A. Zotkin, *Korupcja w systemie wzajemnych relacji między społeczeństwem i państwem na obszarze postsowieckim i na Ukrainie*, „Politeja” 2 (2015), s. 201.

¹⁰ W. Walczak, *Korupcja jako sieć wpływów...*, s. 36.

¹¹ Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno-moralnej*, Lublin 2007, s. 43-51.

¹² Chodzi o sytuację, w której postrzega się „pojedynczego człowieka jako zwykły element i część organizmu społecznego, tak że dobro jednostki zostaje całkowicie podporządkowane działaniu mechanizmu ekonomiczno-społecznego; z drugiej strony utrzymuje on, że dobro jednostki można urzeczywistnić, nie uwzględniając jej samodzielnego wyboru i niezależnie od przyjęcia przez nią w sposób indywidualny i wyłączny odpowiedzialności za dobro czy zło. Człowiek zostaje w ten sposób utożsamiony z pewnym zespołem relacji społecznych, a jednocześnie zanika pojęcie osoby jako samodzielnego podmiotu decyzji moralnych, który podejmując je, tworzy porządek społeczny – por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991), nr 13.

¹³ Por. tamże, nr 41-43.

pomijania zagadnień antropologicznych w refleksji nad życiem społecznym, zwłaszcza prowadzonych pod kątem jego celowości – co dla badaczy zajmujących się korupcją w nowoczesny sposób stanowi fundamentalną kwestię¹⁴ – uzyskuje się, choć niewątpliwie cenne, to jednak tylko częściowe wnioski. Jeśli zaś uzna się je za ostateczne, wówczas staje się to przyczyną różnych pomyłek i nieporozumień. Problem więc nie polega na tym, że różne „wąskie” badania są błędne lub w inny sposób niewłaściwe (często bowiem – jak zauważono wyżej – spełniają wszystkie wymogi naukowości i odkrywają prawdę dotyczącą jakiegoś wąskiego przedmiotu czy problemu badawczego). Kłopot pojawia się wówczas, gdy uzna się, iż wystarczają one do zrozumienia kwestii, która nie do końca da się uchwycić za pomocą stosowanego w nich instrumentarium. Przecież sama wielość dyscyplin i dziedzin naukowych dobitnie świadczy o tym, że do pozyskania wiedzy o człowieku i świecie oraz do odróżniania prawdy od fałszu potrzebne są różnorodne spojrzenia i metody¹⁵. Dialog zaś należy postrzegać jako zwyczajny sposób funkcjonowania badaczy i jedyny sposób na dochodzenie do prawdy i powiększanie zasobów wiedzy¹⁶.

W powyższym stwierdzeniu chodzi o prawdziwy dialog, który zakłada zaufanie do innych i poszanowanie ich dorobku; który nie pozwala egoistycznie myśleć o swoich osiągnięciach jako o najważniejszych, ale pozwala też wypowiadać się innym, nawet jeśli na badaną rzeczywistość patrzą z zupełnie innej strony. Tylko w ten sposób człowiek może odkrywać prawdę i coraz bardziej poznawać siebie i otaczającą go rzeczywistość. W innym wypadku jest zmuszony zostać z częściowymi informacjami lub zadowolić się pozorami prawdy. Ponieważ jednak jego racjonalna i ukierunkowana na prawdę natura nie pozwoli mu na takie zadowolenie, dlatego będzie szukać dalej. Jeśli jednak nie zdecyduje się na dialog, będzie skazany na budowanie fałszywych koncepcji. Takie jest doświadczenie ludzkości i przekonanie tych, którzy badają kwestie poznana naukowego¹⁷.

Życia społecznego nie da się poznać i zrozumieć bez odniesienia do człowieka – bez rzeczywistego zrozumienia go – bez poznania jego natury; bez zapisanych w niej możliwości, potrzeb i ograniczeń¹⁸. Bowiem to on stanowi zwornik i podstawowy faktor społeczeństwa. Jest także jego głównym kreatorem. To przecież ludzkie myślenie i działania kształtują relacje społeczne i wpływają na całe otoczenie człowieka. Antropologowie podejmujący refleksję interdyscyplinarną, czyli czyniący fundamentem swoich poszukiwań wnioski wypracowane przez różne

¹⁴ Por. W. Walczak, *Ekonomiczne i społeczne aspekty ...*, s. 34-37.

¹⁵ Por. M. Tałasiewicz, *Jedność a racjonalność. Czy świat rozczłonkowany mógłby być racjonalny?*, w: *Jedność nauki – jedność świata?*, red. M. Heller, J. Mączka, Tarnów 2003, s. 41-43.

¹⁶ Por. J. Życiński, *Obiektywizm prawdy a współczesne formy mitu schematu pojęciowego*, w: *Jedność nauki...*, s. 69-79; M. Wyrostkiewicz, *Od cytatu do plagiatu – eksploracje infoetyczne (cz. I)*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2 (2016), s. 120-122.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998) [dalej: FR], nr 25-34, 100-104.

¹⁸ Por. Ioannes XXIII, *Litterae Encyclicae „Pacem in terris”*, „Acta Apostolicae Sedis” 55,6 (1963), s. 258. Papież nie ma wątpliwości, że odpowiedzi na pytania dotyczące relacji społecznych należy szukać w naturze ludzkiej: „ubi Parens rerum omnium inscripsit, hoc est in hominis natura” – tamże.

nauki zajmujące się człowiekiem, nie mają wątpliwości, że on – będąc bytem osobowym, a więc jakościowo innym od pozostałych stworzeń żyjących na ziemi – stanowi nie tylko ich ośrodek, ale także cel i sens ich istnienia¹⁹. To wszystko jest jednak nie do wykazania, kiedy pozostanie się w obrębie nauk, które w obszarze języka angielskiego określa się mianem *science*²⁰. Na tym poziomie nie do rozpoznania jest więc także całościowo rozumiana natura społeczeństwa i jego cele oraz sens istnienia. Dlatego analizy prowadzone w obszarach *science*, które nie biorą pod uwagę tez wypracowanych przez dyscypliny spoza tego kręgu (m.in. teologię), jawią się jako z natury niekompetentne, aby w sposób definitywny wypowiadać się na temat życia społecznego i działalności człowieka. Ich efekty – ciekawe i niewątpliwie przybliżające do prawdy, a więc konstruktywne i potrzebne dla całościowo postrzeganej nauki i rozwoju człowieka – należy jednak widzieć jako przesłanki w badaniach dotyczących społeczeństwa. Do uzyskania kompletnej wiedzy niezbędne są badania interdyscyplinarne, które w sposób uporządkowany metodologicznie połączą różne obszary nauki i pozwolą dostrzec i zbadać takie problemy, które są niedostępne dla żadnego monodyscyplinarnego przedsięwzięcia naukowego.

W badaniach, których celem jest wypracowanie wniosków o charakterze normatywnym lub dotyczących wzorców społecznych, spojrzenie z perspektywy wielu nauk jest niezbędne. Tam bowiem, gdzie chodzi o zrozumienie i ocenę działania człowieka, gdzie w grę wchodzi kategoria dobra i zła moralnego, konieczne jest odwołanie się do jak najbardziej integralnej wizji człowieka – do wizji, która nie zatrzyma się na wybranych aspektach jego egzystencji, ale weźmie pod uwagę wszystko: od biologicznych po transcendentne²¹. W innym wypadku wątpliwe, a nawet błędne wnioski, są nie tylko możliwe, ale wręcz nieuniknione²². Aby zaś ich uniknąć, potrzeba „twardego rdzenia metafizycznego”, który zapewnia odwołanie się do nauk mających kompetencje do rozumowego eksplorowania przestrzeni transcendentnych. Umiejętne skorzystanie z teologii jawi się jako właściwy sposób prowadzenia tego typu badań²³.

W przestrzeni „metafizycznego rdzenia” badań nad korupcją

Wejście w obszar nauk teologicznych pozwala jednoznacznie określić perspektywę badawczą. Chodzi tu przede wszystkim o możliwość dostrzeżenia,

¹⁹ Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka...*, s. 43-51; E. Podrez, *Osoba ludzka*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 122-123.

²⁰ Por. *Science*, w: *Cambridge Dictionary* [online], Cambridge 2020, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/science> [dostęp: 28.04.2020].

²¹ Por. M. Wyrostkiewicz, *Spór o człowieka w ekologii*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 217-222.

²² Por. A. Zadroga, *Katolicka myśl ekonomiczno-społeczna wobec fundamentalnych założeń ekonomii głównego nurtu*, Lublin 2018, s. 131-169.

²³ Por. FR 6, 25.

zbadań i opisanie celu oraz sensu ludzkiego działania, a także jego wpływu na los działającego – los, który w pewnej tylko mierze realizuje się w doczesności, a też wykracza poza nią i wypełnia się w czasach eschatologicznych²⁴. Ponadto teologiczne spojrzenie na działanie człowieka jest na wskroś personalistyczne. Oznacza to m.in. podkreślanie faktu, że człowiek jest osobą i tylko jako osoba może znaleźć swoje spełnienie²⁵. W efekcie więc teologia nie pozwala zapomnieć o tym, że wspólnotowość to jeden z charakterystycznych i niezbywalnych rysów człowieka-osoby: nie „dodatek”, ale cecha konstruktywna bytu osobowego – bytu relacyjnego²⁶. Afirmacja osoby – każdej osoby i całej osoby – to naturalna i niezbywalna potrzeba człowieka-osoby. Potrzeba, na którą jedyną właściwą reakcją jest miłość²⁷. Konsekwencją takiego myślenia jest teza, że nie można mówić o prawdziwym szczęściu czy jakimkolwiek dobrostanie, a tym bardziej spełnianiu się w taki sposób, który oznaczałby krzywdę drugiego człowieka lub jakiegokolwiek przedmiotowe traktowanie go. Oznacza to więc, że korupcja – bez względu na jej ewentualne zasługi na polu wzrostu ekonomicznego lub prywatnych korzyści wybranych osób – nie może być uznana za wartość społeczną.

W myśl powyższych analiz wszystko, co nie da się pogodzić z miłością, nie prowadzi do rzeczywistego spełnienia się człowieka-osoby, ale tylko może powodować doraźną subiektywną satysfakcję. Ona zaś, z natury, może stanowić jedynie *bonum delectabile*. Nawet więc jeśli mówi się o prawdziwym dobru „przyjemnościowym”, które jest w pełni moralne, nie można go uznawać za cel sam w sobie. Nawet – mówiąc zupełnie potencjalnie – uznanie korupcji za takie dobro, nie dawałoby podstaw do uznawania jej za dużą wartość dla rozwoju integralnego osoby. *Bonum delectabile* nie może być bowiem narzędziem ostatecznego spełniania się osoby. Może się włączyć w to spełnianie się, gdy sprawienie przyjemności (sobie lub komuś) wykazuje znamiona czynu moralnie dobrego²⁸. Co oznacza, że analiza jego źródeł moralności (*fontes moralitatis*) nie pozostawia wątpliwości, że ma się do czynienia z działaniem dobrym²⁹. Tylko ono bowiem w ostateczności jest elementem rzeczywistego rozwoju osoby – elementem spełniania się jej. W odniesieniu do korupcji opis dotyczący *bonum delectabile* i jego znaczenia w rozwoju człowieka-osoby nie może więc mieć zastosowania. Oznacza to, że nie można się w niej dopatrywać rzeczywistego dobra „przyjemnościowego”. Bo chociaż może być przyczyną doraźnego ucieszenia się, to jednak pogłębiona refleksja, pokazująca prawdę o niej, pozbawia radości i powoduje smutek.

²⁴ Por. S. Nowosad, M. Wyrostkiewicz, *Czyn ludzki*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, s. 129-132.

²⁵ Por. J. Kowalski, *Personalizm moralności chrześcijańskiej*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, s. 385.

²⁶ Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka...*, s. 50-51.

²⁷ Por. R. Krajewski, *Osoba*, w *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 900; I. Mroczkowski, *Natura osoby ludzkiej. Podstawy tożsamości człowieka*, Płock 2012, s. 276.

²⁸ Por. S. Nowosad, M. Wyrostkiewicz, *Dobro moralne*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, s. 147-148.

²⁹ Por. S. Nowosad, M. Wyrostkiewicz, *Czyn ludzki*, s. 131.

Korupcja, jak zauważono, a co warto podkreślać, nie mieści się w obszarze dobra moralnego. Podstawową przesłanką, na której zbudowano taki wniosek, jest stosunek ludzi biorących udział w korupcyjnym procederze do innych osób. Jeśli bowiem w teologii moralnej na najwyższym poziomie dóbr, jakie człowiek może osiągnąć swoim działaniem i jakie może być efektem ludzkiej aktywności, znajduje się dobro osoby³⁰, to oznacza, że godzenie w nią jest złem moralnym plasującym się wysoko w hierarchii zła. Tak właśnie jawi się korupcja.

Warto podkreślić, że generowanie zła moralnego (a więc także wina i odpowiedzialność) dotyczy tu obu stron biorących udział w działalności korupcyjnej. Uważne przyjrzenie się zagadnieniu pozwala dojść do wniosku, że w obu przypadkach każdy z „kontrahentów” jest dla drugiego jedynie narzędziem potrzebnym do zdobycia jakiegoś innego dobra. Zadowanie człowieka przyjmującego propozycję korupcyjną ma o tyle znaczenie dla składającego ją, o ile wpływa ona na zdobycie przez niego innego celu, którego osiągnięcie sobie założył. Prawdziwe dobro drugiego człowieka, jego cel i radość, nie mają tu więc rzeczywistego znaczenia. Warto jeszcze raz podkreślić, że dotyczy to także przyjmującego propozycję korupcyjną. On bowiem również traktuje przedmiotowo tego, kto z nią występuje. Ostatecznie bowiem nie chodzi mu o to, aby tamten zrealizował swój cel, ale o to, aby samemu skorzystać i osiągnąć to, co w zwyczajnych (tj. pozakorupcyjnych) warunkach byłoby nie do osiągnięcia albo przynajmniej trudno osiągalne. Człowiek skorumpowany nie robi przecież czegoś dla swojego „oferenta” ze względu na niego samego, czyli aby go afirmować, także nie z tej racji, że cel, który chce uzyskać korumpujący go człowiek, jest zacny i godny poparcia, a nawet swoistego poświęcenia się, nie ze względu na samo umożliwienie komuś realizacji jego planów, ale ze względu na to, aby otrzymać honorarium.

Mówiąc o traktowaniu innych osób przez ludzi zaangażowanych w korupcję, nie można nie zwrócić uwagi na niesprawiedliwość, jaka dotyka tych, którzy pozornie nie są w jej zasięgu. Chodzi tu więc o tzw. osoby trzecie. W wyniku działań korupcyjnych one także – przynajmniej potencjalnie – tracą przysługujące im szanse na uzyskanie tego dobra, które jest im odbierane przez uczestników procederu korupcyjnego; dobra, które zamiast nich uzyskuje osoba niesłusznie uprzywilejowana.

Generowanie zła, czyli rezygnacja z dobra, a nawet niszczenie go, w sposób konieczny oznacza funkcjonowanie poza prawdą, godzenie w nią, odrzucanie i niszczenie jej oraz zastępowanie nieprawdą. Oznacza też taki sam stosunek do piękna. Można przyjąć, że nie ma potrzeby, aby wykazywać naturalny związek pomiędzy triadą wspomnianych transcendentaliów. Pewność i oczywistość tego funkcjonującego już od starożytności twierdzenia jest jednym z założeń niniejszych analiz³¹. Bazując na nim i odnosząc je do działalności korupcyjnej, można skonstatować, że przedmiotowe traktowanie drugiego człowieka i chęć uzyskania

³⁰ Por. S. Nowosad, M. Wyrostkiewicz, *Dobro moralne*, s. 147.

³¹ Por. M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i universalia (Próba ustalenia ich znaczeń)*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1959), s. 5-39.

tego, co się nie należy, jest niewątpliwym rezygnowaniem z prawdy oraz zaburzeniem ładu opartego na niej i wyrażającego się w generowaniu dobra.

Związana z działaniami korupcyjnymi rezygnacja z prawdy ujawnia się już w opisanym wyżej braku dobra, a także w znanych powszechnie przyczynach i skutkach korupcji³². Dlatego jawi się to jako teza, która dlatego nie wymaga pogłębionego udowodnienia. Jedynie więc dla przykładu warto zauważyć, że proceder ten oznacza dla osób uprawiających go odrzucenie prawdy na temat celu i sensu ich życia, szczęścia i wolności, sensu i celu rzeczywistości doczesnych. Ponadto o brakach prawdy w działaniach korupcyjnych świadczy ich nietransparentność oraz skrytość.

Nie można nie zwrócić uwagi na to, że realizując działania korupcyjne, człowiek odrzuca prawdę o tym, co jest dla niego dobre. Najprawdopodobniej zakłada on bowiem, że czyni coś dobrego. Inaczej by przecież tego nie zrobił. Poruszanie się w obszarze teologii pozwala przyjąć tezę, że niekoniecznie musi być to efekt braku wiedzy czy impulsywnego działania. Poważnym powodem takiego myślenia jest zbliżenie się do szatana będącego „ojcem kłamstwa” (J 8,44), czyli przeciwnikiem prawdy³³. Tam, gdzie jest szatan, tam nie tylko nie ma miejsca dla prawdy, ale też nie ma miejsca na prawdziwe człowieczeństwo. Ono bowiem, z natury oznacza podobieństwo do Boga (Rdz 1,26-27)³⁴.

Wydaje się, że nie ma potrzeby udowadniać, że ostatnia z zapisanych wyżej myśli może pojawić się jedynie w badaniach teologicznych (o ile problem prawdy, dobra i piękna, a także zła, znajduje swoje miejsce w innych naukach, o tyle szatan jest w nich nieobecny). Szansa na wyartykułowanie jej i uczynienia tezą w badaniach naukowych dotyczących korupcji jest potwierdzeniem słuszności przekonania o znaczeniu teologii dla tej refleksji.

Zasygnalizowane wyżej sytuacje i działania oprócz tego, że świadczą o niedobrze prawdy w życiu realizującej je osoby, wyraźnie też wskazują na jej wewnętrzne nieuporządkowanie. Tego zaś nie należy sprowadzać do „prostego niedyscyplinowania” tej osoby. Warto zaś dostrzec w tym odcięcie się od piękna, które oznacza m.in. uporządkowanie i adekwatność³⁵. Teza ta wyraźnie uwidacznia się w języku polskim, gdzie synonimami piękna są: doskonałość, harmonia, porządek, ład. Pochodzący zaś od nich przymiotnik „ładny” jest zbudowany na tym samym rdzeniu, co pierwszy z wymienionych rzeczowników³⁶. Biorąc to pod uwagę, nie można dojść do innego wniosku niż ten, że wchodzenie w obszar działań korupcyjnych oznacza wychodzenie z obszaru piękna. Da się tu więc zauważyć tę samą zależność, jaka uwidacznia się w relacjach korupcji do dobra i prawdy.

³² Por. W. Walczak, *Korupcja – ujęcie prakseologiczne i ekonomiczne*, „Policja. Kwartalnik Kadry Kierowniczej Policji” 2 (2019), s. 11-21.

³³ Por. M. Wyrostkiewicz, *Dlaczego ludzie grzeszą?*, „Katecheta” 5 (2013), s. 49-53.

³⁴ Por. K. Gózdź, *Teologia spełnieniem myśli ludzkiej*, Lublin 2019, s. 449-466.

³⁵ Por. W. Stróżewski, *Kilka myśli o pięknie*, w: *Jedność nauki...*, s. 186-189.

³⁶ Por. A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn, *Słownik synonimów*, Warszawa 2005, s. 82-83, 89.

Korupcja przyczyną niszczenia tkanki społecznej

Chociaż statystyki dotyczące korupcji pozwalają stwierdzić, że w wielu krajach (np. w Polsce) staje się ona coraz mniejszym problemem³⁷, to jednak w skali świata jej poziom stale jest wysoki³⁸. Dla wielu obserwatorów i badaczy życia społecznego ciągle jest ona „jednym z najpoważniejszych wynaturzeń” relacji międzyludzkich³⁹. Powaga tej kwestii wynika głównie z faktu, że – jak zauważają badacze specjalizujący się w analizach korupcji – niszczy ona tkankę społeczną. Uwidacznia się to w regresie społecznym, którego wyraźne symptomy to spadek zaufania do ludzi i do instytucji (zwłaszcza publicznych) oraz skoncentrowanie się poszczególnych osób i instytucji na własnych interesach. Takie rozluźnienie relacji międzyludzkich i brak wspólnych celów przekłada się na zmniejszenie postępu gospodarczego, a nawet na regres w tej sferze życia⁴⁰.

Związanego z korupcją kryzysu życia społecznego, czyli wspomnianego wyżej niszczenia tkanki społecznej, nie należy jednak ograniczać tylko do zasygnalizowanych kwestii lub im podobnych, tzn. społeczno-gospodarczo-polityczno-komunikacyjno-prawnych. Aby to dostrzec, należy wyjść poza utarte schematy badawcze i skorzystać z pomocy tych nauk, które rzadko są wykorzystywane do badań nad korupcją – co podkreślano w pierwszej części tego opracowania. Chodzi tu więc przede wszystkim o teologię, która dysponuje odpowiednim instrumentarium, aby badać te rzeczywistości, do jakich nauki z obszaru *science* nie mają dostępu.

Postulowane wcześniej zintegrowanie interdyscyplinarne badań nad korupcją – do których wprowadzenie stanowi niniejszy tekst, o czym świadczy jego tytuł – pozwala odkryć, że kluczowego dla kwestii korupcyjnej niszczenie tkanki społecznej nie można ograniczać do psucia, a nawet unicestwienia, sprzyjających rozwojowi więzi łączących poszczególne elementy tej tkanki. Oznacza ono bowiem także swoistą destrukcję jej podstawowych jednostek, tj. poszczególnych ludzi. Mowa tu o powodowaniu ich osobowego regresu, czyli o depersonalizacji, która stanowi proces odwrotny do naturalnego dla osoby ludzkiej rozwoju integralnego⁴¹. Osoba ludzka bowiem „podlega prawu ambiwalencji, zgodnie z którym może ulegać destrukcji duchowej, aż do tworzenia swego rodzaju antyosoby”⁴². Niszczenie tkanki społecznej oznacza więc nie tylko sygnalizowane wyżej (zauważane i podkreślane przez większość badaczy specjalizujących się w problematyce

³⁷ Por. Centrum Badania Opinii Społecznej, *Korupcyjne doświadczenia Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa 2017, s. 5-6, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_072_17.PDF [dostęp: 30.04.2020].

³⁸ Por. Transparency International, *Corruption Perceptions Index 2019*, <https://www.transparency.org/cpi2019> [dostęp: 28.04.2020].

³⁹ Por. Papiéska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 411.

⁴⁰ Por. A. Lewicka-Strzałecka, *Pomiar korupcji i jego ograniczenia*, s. 8.

⁴¹ Por. R. Nęcek, J. Nagórny, *Rozwój*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, s. 474-475.

⁴² C.S. Bartnik, *Osoba. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, kol. 905.

korupcji) jej rozluźnianie (i przez to mniejszą skuteczność w działaniach na rzecz postępu społecznego i rozwoju integralnego osoby ludzkiej), ale też zmianę jakości i tożsamości całej tej tkanki. Chodzi o to, że korupcja sprawia, iż coraz mniej jawi się ona jako wspólnota osób, a coraz bardziej przypomina grupę funkcjonujących obok siebie istot, których priorytety nie obejmują takich wartości, jak prawda, dobro i piękno. Życie w dystansie do nich nie może zaś być uznane za w pełni ludzkie – za liczące z godnością osoby ludzkiej – za dające jej szansę na spełnienie się, czyli osiągnięcie celu i realizację sensu egzystencji. Jawiące się jako oczywiste założenie, że tkankę społeczną mającą znamiona *communio personarum* mogą tworzyć tylko osoby⁴³, sprawia, iż w sytuacji, kiedy poszczególni ludzie wykazują się niewielkim „współczynnikiem personalności”, powstanie takiej wspólnoty jest poważnie utrudnione, a w ekstremalnych sytuacjach wręcz niemożliwe. Jest to kolejna przesłanka, na której można oprzeć tezę mówiącą o tym, że dokonujące się za przyczyną korupcji niszczenie tkanki społecznej nie ogranicza się tylko do rozluźniania stosunków międzyludzkich, ale polega też na depersonalizacji poszczególnych osób przez uniemożliwianie im kontaktu z prawdą, dobrem i pięknem.

Konkluzje

Korupcja jest rzeczywistością z gruntu społeczną. Jediną przestrzenią, w jakiej może ona zaistnieć i być realizowana, są relacje międzyludzkie. Nie oznacza to jednak, że na jej temat mogą wypowiadać się jedynie nauki społeczne lub takie, które zajmują się obserwacją i regulacją wspomnianych układów. Wiadomo bowiem, że ich forma i jakość zależą od działań poszczególnych osób – od efektów i jakości, także moralnej, pojedynczych czynów ludzkich, których ważnym wymiarem jest aspekt podmiotowy. Eksploracją tego ostatniego zagadnienia w sposób kompleksowy zajmuje się zaś teologia moralna. Dlatego pomijanie wyników jej badań w naukowej refleksji nad korupcją oznacza pozbawienie tych poszukiwań ważnego wymiaru. Efektem tego jest brak odpowiedzi na pewne ważne pytania. A nieraz także brak pytań dotyczących obszarów, do których nie sięgają badacze z obszaru *science*. Niewykluczone są też błędy, np. w poszukiwaniu źródeł lub w ocenie skutków korupcji. Wykazanie słuszności powyższych stwierdzeń to jeden z celów niniejszego opracowania. Jak nietrudno zauważyć, jest on zrealizowany. Hipoteza została zweryfikowana pozytywnie.

W tym kontekście warto dodać, że wykazanie, jaki wpływ na efekty badań ma włączenie w nie tez wypracowanych przez teologów, pozwala stwierdzić, że podejmowanie przez nich refleksji nad zagadnieniami „iście świeckimi” nie oznacza „wtrącania się” do czyjejkolwiek pracy, ale jest wyrazem troski o dotarcie do

⁴³ Por. M. Pokrywka, *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2010, s. 206-209; J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, 1: *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 149-154.

prawdy. To ona przecież jest sensem całościowo rozumianej nauki. A dialog jest zwyczajnym sposobem jej uprawiania⁴⁴.

To samo, co o omówionym wyżej, można powiedzieć o celu i hipotezie, które dotyczyły wpływu korupcji na tkankę społeczną: cel został zrealizowany, a hipoteza zweryfikowana pozytywnie. Przeprowadzone analizy jednoznacznie wykazują, że korupcja jest niszczeniem tkanki społecznej. Jest tak z tego m.in. powodu, że stanowi niszczenie człowieka przez odsuwanie go od podstawowych dla niego wartości transcendentnych, którymi są prawda, dobro i piękno. Człowiek, który rezygnuje z obcowania z nimi, depersonalizuje się – staje się „coraz mniej człowiekiem”. Także więc relacje, jakie buduje, są coraz mniej ludzkie. Dlatego stają się miejscem powstawania rozmaitych zachowań patologicznych, czyli działań nieliczących z godnością i moralnością ludzką, do których zalicza się korupcja. Nie sposób w tym wszystkim nie dostrzec swoistej spirali zła. Człowiek zaangażowany w korupcję traci właściwe relacje z wartościami, co z kolei powoduje, że jego czyny, a dalej ich konsekwencje, także charakteryzują się ułomnością w kontekście prawdy, dobra i piękna. Ostatnie zdania świadczą o tym, że trzeci cel także jest zrealizowany.

W tym miejscu warto podkreślić, że zintegrowane kompleksowe badania nad korupcją pozwalają jednoznacznie określić ją mianem zła. Nie może więc być traktowana jako dobro społeczne, gdyż nie jest dobrem człowieka-osoby. I nie ma tu znaczenia, jak dużo pozytywnych czynników może wnieść w życie „uprzywilejowanych” ludzi lub jak pozytywnie może stymulować postęp gospodarczy.

Konsekwencją stanowiska wypracowanego w niniejszym studium jest stwierdzenie, że badania nad korupcją nie mogą ograniczać się jedynie do „prostych opisów” tego zjawiska, podejmowania ciągle nowych prób znalezienia odpowiedniej definicji, wykazania skutków i przyczyn istniejących w sferze publicznej, czy w końcu do tworzenia prawa uniemożliwiającego istnienie procederu korupcyjnego. Badania te, jeśli mają prowadzić do prawdy (a taki jest cel nauki – jak zauważono), powinny być integralne – muszą dotyczyć też człowieka, w tym także problemu jego stosunku do wartości. Poznanie tej kwestii może się okazać ważnym krokiem w poszukiwaniach najbardziej podstawowych przyczyn korupcji. Z kolei ukazywanie znaczenia „twardego rdzenia metafizycznego” i zabieganie o urzeczywistnienie go w życiu społecznym jawi się jako ważny element działań antykorupcyjnych.

Biorąc pod uwagę efekty przeprowadzonych analiz i nawiązując do tytułu niniejszej części książki, można stwierdzić, że swoisty korzeń, a więc rdzeń i początek relacji *człowiek-świat*, której uszczegółowieniem są związek, miejsce i rola człowieka w tkance społecznej, stanowi relacja *człowiek-wartości*. Tym, co człowiek może dać światu (*człowiek-światu*), jest życie wartościami – poszukiwanie ich, zabieganie o nie, urzeczywistnianie ich i obcowanie z nimi. To stanowi nie tylko ważny element rozwoju osobistego, ale także rzeczywistego postępu społecznego, który dla charakteryzującej się personalizmem teologii moralnej oznacza przechodzenie od „prostej zbiorowości” do prawdziwej *communio personarum*.

⁴⁴ Por. J.M. Brzeziński, *Po co Akademia? O dostojności nauki*, „Nauka” 2 (2012), s. 23-25.

Bibliografia

- Bartnik C.S., *Osoba. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 904-906.
- Brzeziński J.M., *Po co Akademia? O dostojności nauki*, „Nauka” 2 (2012), s. 21-31.
- Centrum Badania Opinii Społecznej, *Korupcyjne doświadczenia Polaków. Komunikat z badań*, Warszawa 2017, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2017/K_072_17.PDF [dostęp: 30.04.2020].
- Dąbrówka A., Geller E., Turczyn R., *Słownik synonimów*, Warszawa 2005.
- Glombik K., *Korupcja*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 275-276.
- Gózdź K., *Teologia spełnieniem myśli ludzkiej*, Lublin 2019.
- Ioannes XXIII. *Litterae Encyclicae „Pacem in terris”*, „Acta Apostolicae Sedis” 6 (1963), s. 257-304.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus* (1991).
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio* (1998).
- Kowalski J., *Personalizm moralności chrześcijańskiej*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 385-387.
- Krajewski R., *Osoba*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, kol. 900.
- Krąpiec M.A., *Transcendentalia i uniwersalia (Próba ustalenia ich znaczeń)*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1959), s. 5-39.
- Leśniak M., *Pomocniczość*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego*, red. A. Zwoliński, Radom 2005, s. 377-381.
- Lewicka-Strzałecka A., *Pomiar korupcji i jego ograniczenia*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 1 (2018), s. 7-19, <https://doi.org/10.18778/1899-2226.21.1.01> [dostęp: 30.04.2020].
- Mroczkowski I., *Natura osoby ludzkiej. Podstawy tożsamości człowieka*, Płock 2012.
- Nagórny J., *Posłannictwo chrześcijan w świecie. 1: Świat i wspólnota*, Lublin 1997.
- Nęcek R., Nagórny J., *Rozwój*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 474-477.
- Nowosad S., Wyrostkiewicz M., *Czyn ludzki*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 129-132.
- Nowosad S., Wyrostkiewicz M., *Dobro moralne*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, Radom 2005, s. 147-149.
- Papieska Komisja „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html [dostęp: 30.04.2020].
- Podrez Ewa, *Osoba ludzka*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 122-123.
- Pokrywka M., *Antropologiczne podstawy moralności małżeństwa i rodziny*, Lublin 2010.
- Science*, w: *Cambridge Dictionary* [online]. Cambridge 2020, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/science> [dostęp: 28.04.2020].
- Stróżewski W., *Kilka myśli o pięknie*, w: *Jedność nauki – jedność świata?*, red. M. Heller, J. Mączka, Tarnów 2003, s. 185-189.

- Svensson J., *Osiem pytań na temat korupcji*, tłum. M.A. Dąbrowski, „Gospodarka Narodowa” 9 (2006), s. 77-106.
- Tałasiewicz M., *Jedność a racjonalność. Czy świat rozczłonkowany mógłby być racjonalny?*, w: *Jedność nauki – jedność świata?*, red. M. Heller, J. Mączka, Tarnów 2003, s. 35-43.
- Transparency International, *Corruption Perceptions Index 2019*, styczeń 2020, <https://www.transparency.org/cpi2019> [dostęp: 28.04.2020].
- Walczak W., *Ekonomiczne i społeczne aspekty korupcji*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 1 (2019), s. 31-51, <https://doi.org/10.18778/1899-2226.22.1.02> [dostęp: 30.04.2020].
- Walczak W., *Korupcja – ujęcie prakseologiczne i ekonomiczne*, „Policja. Kwartalnik Kadry Kierowniczej Policji” 2 (2019), s. 10-21.
- Walczak W., *Korupcja jako sieć wpływów, powiązań i zależności*, „Przegląd Bezpieczeństwa Wewnętrznego” 19 (2018), s. 11-41.
- Wyrostkiewicz M., *Dlaczego ludzie grzeszą?*, „Katecheta” 5 (2013), s. 49-53.
- Wyrostkiewicz M., *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno-moralnej*, Lublin 2007.
- Wyrostkiewicz M., *Od cytatu do plagiatu – eksploracje infoetyczne (cz. 1)*, „Biuletyn Edukacji Medialnej” 2 (2016), s. 120-129.
- Wyrostkiewicz M., *Spór o człowieka w ekologii*, w: *Spór o człowieka – spór o przyszłość świata. Od bł. Jana XXIII do Jana Pawła II*, red. J. Nagórny, J. Gocko, Lublin 2004, s. 217-222.
- Zadroga A., *Katolicka myśl ekonomiczno-społeczna wobec fundamentalnych założeń ekonomii głównego nurtu*, Lublin 2018.
- Zotkin A., *Korupcja w systemie wzajemnych relacji między społeczeństwem i państwem na obszarze postsowieckim i na Ukrainie*, „Politeja” 2 (2015), s. 201-214, https://doi.org/10.12797/Politeja.12.2015.34_1.10 [dostęp: 30.04.2020].
- Życiński J., *Obiektywizm prawdy a współczesne formy mitu schematu pojęciowego*, w: *Jedność nauki – jedność świata?*, red. M. Heller, J. Mączka, Tarnów 2003, s. 69-79.

Zintegrowane badania nad korupcją – wprowadzenie w zagadnienie

Streszczenie

Dla naukowych badań nad korupcją korzystne by było, gdyby stanowiły zintegrowany interdyscyplinarny system. Nie jest dobrze, gdy ograniczają się do nauk społecznych i innych mieszczących się w kręgu określanym mianem *science*. Warto, aby włączyć w nie nauki humanistyczne i teologię. Taki zintegrowany system badawczy ma szansę odkrywania możliwie pełnej prawdy na temat różnych rzeczywistości społecznych, w których człowiek-osoba zajmuje szczególne miejsce. Ograniczające się niemal wyłącznie do ekonomii i refleksji nad bezpieczeństwem badania nad korupcją pozwalają widzieć w niej czynnik, który w odpowiednich warunkach może stać się przyczyną „postępu społecznego”, który utożsamiany jest z prężniejszym działaniem gospodarki i wzrostem bogactwa. Najczęściej jednak widzi się w korupcji element

niszczący tkankę społeczną. Oznacza to osłabianie relacji międzyludzkich i zamykanie się poszczególnych osób i instytucji w obszarze własnych interesów. Oryginalną tezą opracowania jest stwierdzenie, że charakterystyczne dla korupcji niszczenie tkanki społecznej zaczyna się od depersonalizacji – „odczłowieczania człowieka”, co przekłada się na zdepersonalizowane relacje międzyludzkie. Ten powodowany przez działania korupcyjne regres osobowy jest wynikiem typowego dla nich ograniczania dostępu do wartości transcendentnych. Brak obcowania z nimi osłabia zaś w człowieku naturalną dla niego orientację ku rozwojowi integralnemu. W ten sposób – dzięki włączeniu teologii moralnej w zintegrowane interdyscyplinarne badania nad korupcją – jawi się ona jako rzeczywistość bezdyskusyjnie zła i niebezpieczna zarówno dla samego człowieka-osoby, jak i dla całego środowiska.

Integrated research on corruption – introduction

Summary

Research on corruption would be beneficial, if it was within an integrated interdisciplinary system. It is not useful when research is limited to social sciences and other domains defined as sciences. The inclusion of humanities and theology would be beneficial. Such an integrated research system might be able to explore the truth about the various social realities in which man occupies a unique place. Research that limits itself solely to the economy and reflection on security suggests that corruption might be viewed as a factor which, if met by appropriate circumstances, contributes to the “social development” associated with a more resilient economy and wealth growth. Most of the time, however, corruption is seen as an element that destroys the social fabric of the society it is found in. It means there are weakening interpersonal relations and that people are closing themselves off from individuals and institutions in the pursuit of their own interests. A novel thesis presented in the paper is that the destruction of the social tissue, a characteristic required for corruption, starts with the “depersonalisation of man”, which translates into depersonalised interpersonal relations. This personal decline, stimulated by corruptive actions, is an effect of limited access to transcendental values. A lack of relation to such values weakens one’s natural orientation towards integral development. Due to the inclusion of moral theology in integrated interdisciplinary research on corruption, this phenomenon proves to be evil and dangerous for an individual person and the entire environment.

Słowa kluczowe: korupcja, badania naukowe, interdyscyplinarność, transcendentalia, życie społeczne

Keywords: corruption, research, interdisciplinarity, transcendentals, social life

Marek Wójtowicz
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

ARGUMENT Z KOŃCA LUDZKOŚCI JAKO UZASADNIENIE DZIAŁAŃ PROEKOLOGICZNYCH

Kwestie ekologiczne są przedmiotem wielu współczesnych debat naukowych, politycznych i społecznych. Opisowy aspekt badań prowadzonych nad zmianami klimatycznymi, zanieczyszczeniem powietrza czy zagrożonymi gatunkami zwierząt i roślin zwykle nie budzi kontrowersji. Wyraźne różnice zdań między specjalistami wynikają natomiast z proponowanych sposobów wyjaśniania obserwowanych zjawisk, zwłaszcza tych najbardziej niepokojących. W jakim stopniu odpowiedzialnością za ich zaistnienie należy obarczyć działalność człowieka, a w jakim stopniu są one rezultatem naturalnych przemian środowiska? Odpowiedź na to pytanie jest kluczowa dla formułowania rozstrzygnięć o charakterze praktycznym, dotyczących rodzaju i intensywności inicjatyw proekologicznych we wszelkich możliwych wymiarach: edukacyjnym, prawnym, technologicznym itp.

W tę debatę włączają się również filozofowie, zazwyczaj bazując na rozważaniach o charakterze antropologicznym lub etycznym. Należy jednak zauważyć próby uzasadnienia określonych stanowisk dotyczących ekologii za pomocą wywodów opartych na treściach zdecydowanie, zdawałoby się, odległych od relacji człowiek–środowisko. Taki właśnie charakter, głównie probabilistyczny, ma argument z końca ludzkości. Zostanie on przeanalizowany w dwóch swoich najważniejszych wariantach.

1. Argument z końca ludzkości jako konsekwencja zasady antropicznej

Za autora najbardziej znanej postaci argumentu z końca ludzkości (*Doomsday argument*¹) – nazwa ta dalej będzie skracana do „AKL” – uważa się Brandona

¹ Słowo *Doomsday* dosłownie należałoby przetłumaczyć jako „dzień Sądu Ostatecznego”. Jednak w przedstawianym kontekście pojęcie to w żaden sposób nie nawiązuje do religijnych koncepcji końca świata i związanego z nim osądu każdego człowieka przez Boga, ale dotyczy możliwości naturalistycznie pojmowanego kresu rodzaju ludzkiego.

Cartera, który wywód ten przedstawił podczas wykładów wygłoszonych w 1983 r.² Zaproponowane rozumowanie zostało kilka lat później spopularyzowane i rozwinięte przez kanadyjskiego filozofa Johna Leslie w serii artykułów naukowych, zwieńczonych monografią *The End of the World*³. Od tego czasu trwa intensywne debata nad poprawnością i konsekwencjami AKL.

Punktem wyjścia AKL jest zasada antropiczna, sformułowana po raz pierwszy również przez Cartera. Generalnie dotyczy ona relacji między człowiekiem (rozumnym obserwatorem) a kosmosem. Zasada antropiczna ma, w zamyśle Cartera, wyznaczać nowy paradygmat badań nad strukturą Wszechświata. Dominujące kopernikańskie podejście, oparte na próbach dedukcyjnego przechodzenia od danych kosmologicznych do fenomenu życia, powinno zostać uzupełnione przez wnioski redukcyjne, które na podstawie faktu istnienia życia pozwala formułować tezy dotyczące uniwersum⁴. Istotą AKL jest próba przedstawienia – bez odnoszenia się do wyników badań nad przyrodą, lecz w duchu zasady antropicznej właśnie, na podstawie dotychczasowej liczebności przedstawicieli *homo sapiens* – perspektyw dalszego trwania gatunku ludzkiego, a zatem udzielenia odpowiedzi na jedno z najbardziej frapujących człowieka pytań.

Obecnie, w końcu drugiej dekady XXI w. populację światową szacuje się na ponad 7 miliardów osób. Zwolennicy AKL przywołują także inną, mniej znaną liczbę. Otóż przyjmuje się, że wszystkich ludzi, którzy kiedykolwiek żyli (od około 70 tys. lat p.n.e. do dziś) było i jest około 60 miliardów. Kwestię ustalenia kresu ludzkości można więc sformułować następująco: Ilu osobników będzie liczyła cała historia człowieka – od jego pojawienia się na Ziemi do całkowitego wyginięcia?⁵ Spróbujmy rozważyć dwie konkurencyjne hipotezy. Pierwsza, H_1 , szacuje całkowitą liczebność ludzi na 200 miliardów, druga hipoteza, H_2 – o tysiąc razy więcej, czyli na 200 bilionów.

Można odnieść wrażenie, że jedyną możliwość porównania trafności obu tych hipotez dają próby przewidzenia dalszej historii ludzkości w oparciu o dane nauk przyrodniczych: biologii, geografii, astrofizyki itd. Jednak AKL nie odnosi się do żadnych badań empirycznych. Porównanie wiarygodności wspomnianych hipotez dokonuje się jedynie w oparciu o formalne założenie o losowej kolejności

² Por. J. Leslie, *The Doomsday Argument*, „The Mathematical Intelligencer” 1992, vol. 14, no. 2, s. 48-49.

³ Niekiedy używa się nawet nazwy *Carter-Leslie Doomsday Argument* – por. N. Bostrom, *The Doomsday Argument is Alive and Kicking*, *Mind* 1999, vol. 108, no. 431, s. 539.

⁴ Por. W. Skoczny, *Główne warianty zasady antropicznej*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 7 (1985), s. 21. Jest pewna analogia między postulatami Cartera a propozycją Kartezjusza, którego filozofia podmiotu, wychodząca od istnienia „ja”, okazała się alternatywna dla dominującego w starożytności i średniowieczu klasycznego modelu refleksji metafizycznej.

⁵ Należy zaznaczyć, że postawienie tego fundamentalnego dla AKL pytania wymaga przyjęcia wielu wcale nieoczywistych założeń, jak choćby: nie dojdzie do końca świata (*Doomsday!*) w znaczeniu przyjmowanym w religiach; gatunek ludzki wyginie (czy tak, jak wyginęło wiele gatunków zwierząt?); człowiek nie wyewoluuje do innej/innych postaci (np. do postczłowieka, na co mają nadzieję transhumaniści).

rodzenia się poszczególnych osób. Wiemy, że do tej pory urodziło się 60 miliardów konkretnych jednostek i należy rozstrzygnąć, czy pochodzą one raczej z puli 200 miliardów (jak zakłada H_1), czy też raczej z puli 200 bilionów (zgodnie z H_2).

W tym miejscu argumentacji w sukurs filozofom przychodzi matematyka, a ściślej twierdzenie Bayesa. W celu zastosowania tego twierdzenia należy rozważyć fakt zaistnienia jakiejś jednej urodzonej przed 2019 r. osoby N; może nią być zarówno ktoś, kto już zmarł, jak i ktoś, kto nadal żyje. Osoba N jest jednym z 60 miliardów dotychczas żyjących ludzi. Trzeba także wstępnie oszacować prawdopodobieństwa prawdziwości hipotez H_1 i H_2 , $P(H_1)$ i $P(H_2)$ przy założeniu, że jedna z tych hipotez jest prawdziwa. Przyjmijmy – optymistycznie, jak zauważa Nick Bostrom – że $P(H_1) = 5\%$, a zatem $P(H_2) = 95\%$. Już to wystarcza do obliczenia prawdopodobieństwa prawdziwości hipotezy H_1 po zaistnieniu osoby N, $P(H_1|N)$.

Zgodnie z twierdzeniem Bayesa:

$$P(H_1|N) = [P(N|H_1)P(H_1)] : [P(N|H_1)P(H_1) + P(N|H_2)P(H_2)] \approx 98\%$$

Aprioryczne $P(H_1) = 5\%$ musi zatem ustąpić ustalonemu *a posteriori* $P(H_1|N) \approx 98\%$ ⁶. Innymi słowy, przy przyjętych założeniach H_1 jest niemal pięćdziesiąt razy bardziej prawdopodobna niż H_2 , gdyż $P(H_2|N)$ *a posteriori* wynosi jedynie około 2%. Daje to podstawę do sformułowania konkluzji AKL: o wiele bardziej prawdopodobny jest stosunkowo szybki (mający miejsce za kilka, kilkadziesiąt bądź sto kilkadziesiąt lat) kres ludzkości niż długie, liczone w tysiącach i milionach lat trwanie gatunku ludzkiego. Należy zaznaczyć, że nie sposób jednoznacznie obliczyć prawdopodobieństw porównywanych możliwości (krótkie vs długie trwanie ludzkości), gdyż zależą one od zakładanych wartości całkowitych liczebności ludzkości oraz apriorycznych prawdopodobieństw tych liczebności. Uwaga ta osłabia wymowę konkluzji AKL, ale jej nie falsyfikuje.

Istotę AKL często wyjaśnia się przy pomocy analogicznych, łatwiejszych do zrozumienia przykładów. Leslie proponuje wyobrazić sobie nieprzezroczystą urnę, w którą włożono kule. Kul tych jest albo dwadzieścia, albo milion. Wiadomo ponadto, że w obu wariantach dokładnie jedna z tych kul jest podpisana naszym imieniem i nazwiskiem. Eksperyment polega na losowym wyciąganiu z urny kolejnych kul. Dziesiąta z nich okazuje się „naszą” kulą. Przerwywamy losowanie kul i staramy się określić, z którą ich pulą mamy do czynienia (inaczej mówiąc: chcemy wiedzieć, czy w urnie pozostało 10, czy też 999 990 kul). Teraz wystarczy założyć aprioryczne prawdopodobieństwa obu możliwych pierwotnych liczebności kul w urnie – Leslie przyjmuje, że wyjściowa szansa na urnę z dwudziestoma kulami, $P(20)$, wynosi 2% – i wykorzystać twierdzenie Bayesa do obliczenia $P(20|10)$, czyli $P(20)$ po wypadnięciu „naszej” kuli za dziesiątym razem. Z rachunku wynika, że:

$$P(20|10) \approx 99\%$$

⁶ N. Bostrom, *The Doomsday Argument, Adam & Eve, UN⁺⁺, and Quantum Joe*, „Synthese” 2001, vol. 127, no. 3, s. 359-360.

Prawdopodobieństwo tego, że urna zawierała dwadzieścia kul, jest zatem – po wyciągnięciu kuli z naszym imieniem i nazwiskiem za dziesiątym razem – około sto razy większe niż tego, że zawierała milion kul⁷.

Czy AKL jest poprawny? Na pewno ma licznych zwolenników, przekonanych o jego trafności; w gronie tym należy wyróżnić znanego z publikacji dotyczących transhumanizmu oraz sztucznej inteligencji Bostroma⁸. Przeważają jednak opinie krytyczne, a nie brakuje i skrajnie negatywnych, odmawiających AKL jakiegokolwiek wartości⁹. Sformułowano przy tym liczne zarzuty, z których najbardziej znana jest linia argumentacji zaproponowana przez Dennisa Dieksa i rozwinięta przez innych badaczy¹⁰.

Pomimo iż rozstrzygnięcie kwestii wiarygodności AKL nie jest celem niniejszego tekstu, to chciałbym opowiedzieć się po stronie krytyków tego argumentu. Zasadniczą obiekcją można by przedstawić następująco: rozważanego w ramach AKL zbioru wszystkich urodzonych dotychczas osób nie można traktować jako wyniku serii losowych zdarzeń, 60 miliardów ludzi nie zostało „wylosowanych” z puli liczącej 200 miliardów, 200 bilionów czy jakąkolwiek inną liczbę jednostek. Porównanie AKL do przykładu z losowaniem kul z urny jest nieadekwatne, gdyż tylko w przypadku kul faktycznie mamy do czynienia ze zdarzeniami losowymi, które można opisywać z zastosowaniem reguł rachunku prawdopodobieństwa, w tym twierdzenia Bayesa. Kluczowa różnica między zestawianymi zjawiskami dotyczy „tożsamości” rozważanych obiektów (ludzi albo kul). Kule są definiowane przed losowaniem – w rozważanym przykładzie jedna z nich zostaje opatrzona imieniem i nazwiskiem. Jeśli będziemy przeprowadzać kolejne próby aż do jej wyciągnięcia, to może ona zostać wylosowana jako pierwsza bądź dwudziesta, bądź tysięczna, bądź milionowa. Inaczej jest z ludźmi: dana osoba N, której specyfikę wystarczy określić przez unikalny genotyp, nie mogła przyjść na świat w dowolnym momencie dziejów człowieka, ale jedynie wtedy, gdy faktycznie urodziła się. Dotychczasowa seria kolejnych urodzin 60 miliardów ludzi nie ma zatem charakteru kombinacji bez powtórzeń – jest natomiast sekwencją zdarzeń w różnym stopniu zależnych od siebie. W tej sytuacji zastosowanie na potrzeby AKL opisanej aparatury matematycznej jest jawnie nieprawidłowe¹¹.

⁷ J. Leslie, *Risking the World's End*, „Interchange” 1990, vol. 21, no. 1, s. 49-51.

⁸ Niedawno w Polsce ukazała się jego książka, zatytułowana *Superinteligencja. Scenariusze, strategie, zagrożenia*.

⁹ Przykładowo Georg Schrage napisał: „Kiedy czytałem apokaliptyczny artykuł Johna Leslie [...], przede wszystkim odniosłem wrażenie, że trzymam w rękach parodię matematycznego modelu. [...] Dodałem ten artykuł do kolekcji tekstów, których używam podczas moich wykładów w celu dowiedzenia tego, że odpowiedzialne stosowanie matematyki wymaga pewnych kompetencji oraz zdrowej intuicji” – G. Schrage, *Doomsday Postponed*, „Interchange” 1992, vol. 23, no. 3, s. 287. Odwoływanie się do „zdrowej intuicji” w odniesieniu do rozważań probabilistycznych jest jednak dość problematyczne, gdyż właśnie dla tego działu matematyki charakterystyczne są liczne paradoksy i zgoła „nieintuicyjne” rozstrzygnięcia.

¹⁰ Por. B. Monton, *The Doomsday Argument without Knowledge of Birth Rank*, „The Philosophical Quarterly” 2003, vol. 53, no. 210, s. 79-81.

¹¹ Jedynie zasygnalizowanemu tu sposobowi argumentowania przeciwko AKL przysługuje pewien walor oryginalności, chociaż podobną obiekcją zarysował już Ewan Barker – por. E. Barker, *Another Look at Doomsday*, „Interchange” 1992, vol. 23, no. 3, s. 285-286.

2. AKL a działania ekologiczne

Leslie nie poprzestaje na przedstawieniu argumentu dowodzącego słuszności pesymistycznych prognoz dotyczących długości trwania gatunku ludzkiego. Jest on przekonany, że AKL powinien skłaniać do podjęcia pewnych działań. Skoro rychły kres ludzkości jest wysoce prawdopodobny, to „powinniśmy dołożyć wszelkich starań, aby uniknąć możliwych zagrożeń”¹². Ponad dwadzieścia lat temu Leslie wymienił kilka z nich: skażenie środowiska, problem dziury ozonowej, nieprzewidywalne konsekwencje eksperymentów fizyków kwantowych, groźba wojny jądrowej¹³. Uaktualniając tę listę, należałoby dodać nadmierną emisję CO₂ czy podnoszenie się poziomu oceanów: „Argumentacja Cartera sugeruje, że te i inne zagrożenia powinny zostać zweryfikowane i traktowane jako kilka razy bardziej ryzykowne dla przetrwania człowieka, niż wydawało się to wcześniej. Należałoby zatem spróbować skompensować to przez zwiększoną troskę. Moglibyśmy na przykład zakazać eksperymentów nad ekstremalnie wielkimi energiami”¹⁴.

Konieczność zintensyfikowania działań ekologicznych została uznana za naturalną konsekwencję zaaprobowania AKL. Leslie i jego kontynuatorzy zaskakująco niewiele miejsca poświęcają uzasadnieniu tego wynikania. Trudno jednak uznać je za oczywiste, więcej: rodzi ono szereg wątpliwości. Przedstawienie tych wątpliwości należy poprzedzić możliwie precyzyjnym opisem całości rozumowania.

Przypomnijmy wprawdzie konkluzję AKL: należy liczyć się ze stosunkowo nieodległym kresem gatunku ludzkiego. Oparty na twierdzeniu Bayesa wywód nie zawiera jednak żadnych informacji o kresu tego możliwych przyczynach. Leslie przyjął, że będą one związane z aktualnymi, sygnalizowanymi przez ekspertów zagrożeniami dla życia na Ziemi. Zagrożeniom tym należy się zatem przeciwstawić, podejmując zdecydowane działania, na przykład – jak sugeruje kanadyjski filozof – ograniczając wolność badań naukowych w potencjalnie niebezpiecznych dziedzinach fizyki.

Przejsie od AKL do imperatywu intensyfikacji działań ekologicznych można przedstawić za pomocą sekwencji czterech twierdzeń:

(1) Koniec ludzkości nastąpi najprawdopodobniej szybciej, niż powszechnie się uważa.

(2) Przyczyną nieodległego końca ludzkości mogą być destrukcyjne skutki działań człowieka.

(3) Destrukcyjnym skutkom działań człowieka można zapobiec przez intensyfikację działań proekologicznych.

(4) Należy zintensyfikować działania proekologiczne.

¹² J. Leslie, *Risking the World's End...*, s. 51.

¹³ Por. tenże, *Doomsday Revisited*, „The Philosophical Quarterly” 1992, vol. 42, no. 166, s. 86; tenże, *Time and the Anthropic Principle*, „Mind. New Series” 1992, vol. 101, no. 403, s. 527-528.

¹⁴ Tenże, *Time and the Anthropic...*, s. 527.

Trzeba przeanalizować prawidłowość tej argumentacji – zbadać, czy kolejne twierdzenia są prawdziwe, a przynajmniej prawdopodobne, lub logicznie wynikają z twierdzeń poprzedzających je. Racją twierdzenia (1) jest AKL, którego poprawność została wstępnie założona. Natomiast twierdzenie (2) powinno wynikać z badań naukowych, prowadzonych przez różnych specjalistów z zakresu przyrodoznawstwa i nauk medycznych. Bez wątplenia przynajmniej część z nich jest przekonana o realnej możliwości takiego potoczenia się losów świata, że niedaleki koniec gatunku ludzkiego będzie miał przyczynę właśnie w autodestrukcyjnych działaniach człowieka. Jednak obiektywna ocena tej możliwości, wobec wyraźnych różnic między opiniami ekspertów, jest nieosiągalna. Prawdopodobieństwo prawdziwości (2) należy ocenić jako dodatnie, ale zarazem nieokreślone.

O wiele mniejsze kontrowersje wywołuje twierdzenie (3). Większość sprokurowanych przez człowieka procesów zagrażających ludzkości jest w pewnym stopniu, a niekiedy całkowicie, potencjalnie odwracalna: powietrze i rzeki mogą stać się znowu czyste, rządzący mogą całkowicie zrezygnować z broni atomowej itd. Historia działań ekologicznych daje podstawy do tych optymistycznych prognoz¹⁵.

Istotą analizowanej argumentacji jest uznanie na podstawie prawdziwości twierdzeń (1), (2) i (3) za słuszne także i twierdzenia (4). Dokładne ustalenie jego treści będzie pierwszym krokiem na drodze weryfikacji tego wynikania. Leslie i kontynuatorzy jego idei chcą – jak się wydaje – aby w sytuacjach potencjalnie zagrażających dalszemu trwaniu ludzkości, a zarazem niejednoznacznych¹⁶, przedkładać działania proekologiczne nad działania innego rodzaju. Jeżeli zatem eksperymenty nad cząstkami elementarnymi z jakimś niezerowym prawdopodobieństwem grożą ogólnoludzką katastrofą, to powinno się ich całkowicie zakazać, pomimo tego, że – także z niezerowym prawdopodobieństwem – właśnie one mogą ludzkość ocalić przed zagrożeniami innego rodzaju (na przykład przez umożliwienie ewakuacji Ziemi na inną planetę).

Innymi słowy, Leslie jest przekonany, że skrócenie – na mocy AKL – szacowanego czasu trwania ludzkości powinno zmienić ocenę priorytetowości dostępnych nam działań, tak aby preferować strategie ekologiczne. Jest to jednak dalekie od oczywistości, a w tekstach zwolenników tego poglądu nie sposób znaleźć stosownego uargumentowania. Prawdopodobnie nie mają oni wątpliwości, że wzmoczenie działań proekologicznych może dać zdecydowanie szybsze efekty niż przyspieszenie innych przedsięwzięć, zorientowanych na potencjalne ocalenie ludzkości, takich jak rozwój medycyny, penetracja kosmosu, badania nad cząstkami

¹⁵ Przykładem może posłużyć wspomniane przez Leslie'go zagadnienie dziury ozonowej. Po zdiagnozowaniu problemu i zaprzestaniu – na mocy Układu Montrealskiego z 1987 r. – produkcji freonów nastąpiła regeneracja warstwy ozonowej Ziemi – por. A. Sidder, *Pamiętacie dziurę ozonową? Dobra wiadomość! Mamy dowody, że się zmniejsza*, www.national-geographic.pl/nauka/pamietacie-dziure-ozonowa-dobra-wiadomosc-mamy-dowody-ze-sie-zmniejsza [dostęp 12.05.2020].

¹⁶ Podjęcie decyzji w sytuacjach jednoznacznych (gdy jedna z dostępnych opcji dominuje nad pozostałymi) jest oczywiste i nie wymaga przeprowadzenia żadnego złożonego rozumowania.

elementarnymi czy nad sztuczną inteligencją. Trudno wszakże sobie wyobrazić zaproponowanie wiarygodnego uzasadnienia tej futurystycznej tezy.

Warto wspomnieć o założeniu, które daje podstawę przedstawionym rozważaniom. Przyjmujemy bowiem, że decydenci dokonują wyboru podejmowanych działań na rzecz dobra ludzkości, biorąc pod uwagę bilans potencjalnych zysków i strat, związanych z poszczególnymi dostępnymi opcjami. Jeśli tak, to celem nauki jest dostarczanie wiedzy służącej racjonalizacji procesu decyzyjnego, a AKL miałyby wzmacniać zasadność strategii ekologicznych. To z pewnością wyidealizowany obraz współczesnych realiów, który nie uwzględnia potężnych uwarunkowań politycznych i ekonomicznych. Być może należy zatem proekologiczny wniosek płynący z AKL potraktować jedynie jako strategię perswazyjną: działającą głównie na sferę emocjonalną odbiorców i ukierunkowaną na zwiększenie świadomości zagrożeń stojących przed ludzkością.

3. Argument ze scenariusza końca ludzkości na wzór zakładu Pascala

AKL nie jest jedyną argumentacją dotyczącą problematyki ekologicznej i bezpośrednio nawiązującą do możliwego końca ludzkości. Już w 1978 r., a zatem przed dającym początek AKL wystąpieniem Cartera, Stephen Stich przedstawił argument ze scenariusza końca ludzkości (*doomsday scenario argument*), ASKL. Bezpośrednio dotyczy on badań nad rekombinacją DNA. Stich rozpatruje ASKL jako jeden z możliwych zarzutów przeciwko prowadzeniu takich badań. Już od ponad półwiecza naukowcy próbują bowiem ingerować w strukturę materiału genetycznego istot żywych, zwykle nie tylko po to, aby rozszerzyć wiedzę o DNA, ale także w celu podjęcia konkretnych działań medycznych: terapeutycznych lub profilaktycznych. Ponieważ jednak prowadzenie takich badań wiąże się z możliwością wystąpienia niepożądanych skutków ubocznych, to wielu specjalistów domaga się całkowitego ich zaprzestania. ASKL jest linią argumentacji uzasadniającej to krytyczne wobec badań nad rekombinacją DNA stanowisko.

Eksperymenty nad materiałem genetycznym, nawet te obarczone niewielkim ryzykiem, mogą doprowadzić do katastroficznych konsekwencji. „Zajmujemy się, mimo wszystko, stosunkowo nowymi i niesprawdzonymi technologiami. Jest zatem jakaś, choćby minimalna możliwość, że kultury bakteryjne, których genotyp zostanie zmieniony podczas eksperymentów nad rekombinacją DNA, mogą ujawnić całkowicie nieoczekiwane, patologiczne cechy. [...] negatywne konsekwencje potencjalnego niepowodzenia są na tyle porażające – gdyż mogą skutkować destrukcją naszego społeczeństwa, a nawet całego naszego gatunku – że żadne działanie, które może prowadzić do takich rezultatów, nie jest warte

ryzyka”¹⁷. Istotę ASKL stanowi więc przejście od tezy o potencjalnie tragicznym dla całej ludzkości scenariuszu, który może wynikać z badań genetycznych, do przekonania o konieczności całkowitego zakazu prowadzenia owych badań.

ASKL można przedstawić jako serię następujących trzech twierdzeń:

(5) Eksperymenty nad rekombinacją DNA mogą, z niezerowym prawdopodobieństwem, przynieść katastrofalne następstwa, z zagładą rodzaju ludzkiego włącznie.

(6) Nie ma pewnej (stuprocentowej) metody uchronienia się od najgorszego możliwego scenariusza eksperymentów nad rekombinacją DNA.

(7) Należy całkowicie zakazać eksperymentów nad rekombinacją DNA.

Stich wprost ujawnia źródła zaproponowanego przez siebie wywodu: „Pascal zastosował bardzo podobną argumentację, aby dowieść, że w naszym najlepszym interesie leży uwierzenie w Boga. Chociaż prawdopodobieństwo istnienia Boga może być bardzo małe, to jeżeli jednak zdarzy się, że On istnieje, wówczas konsekwencje, które wynikną dla niewierzącego, będą katastrofalne – wieczność w piekle”¹⁸. Stich nawiązuje do znajdującego się w *Mysłach* zakładu Pascala, chociaż sposób, w jaki to czyni, jest problematyczny.

Jeff Jordan, znawca proteistycznego argumentu francuskiego filozofa, twierdzi, że Stich jest jednym z „prominentnych” filozofów, którzy bezpodstawnie przypisali Pascalowi posługiwanie się możliwością potępienia (trafienia do piekła) jako ujemną nieskończoną wartością¹⁹. W 451. fragmencie *Mysli* zawarta jest wyłącznie kategoria nieskończonego zysku²⁰, jaki odnieść może osoba wierząca w przypadku, gdy istnieje Bóg. Wynika z tego istotna różnica. Korzystając z terminologii teorii decyzji, należy uznać, że zakład Pascala – w swoim najważniejszym wariantcie – jest argumentacją opartą na dominującej wartości oczekiwanej²¹, natomiast ASKL bazuje na zasadzie maximin. Zasada ta nakazuje wybierać działanie, którego najgorszy możliwy rezultat jest lepszy niż najgorszy możliwy rezultat alternatywnych działań²². Taki właśnie charakter ma ASKL: na podstawie twierdzeń (5) i (6) przyjęte zostaje twierdzenie (7) – nie wolno zgadzać się na eksperymenty nad DNA, gdyż mogą one doprowadzić do niewyobrażalnej katastrofy.

Argument sformułowany przez Sticha jest uniwersalny, wykracza poza problematykę eksperymentów genetycznych, a nawet poza zagadnienie wolności badań naukowych. W miejsce „badań nad rekombinacją DNA” można wstawić dowolne ludzkie działanie, którego potencjalne, cechujące się niezerowym

¹⁷ S.P. Stich, *The Recombinant DNA Debate*, „Philosophy and Public Affairs” 1978, vol. 7, no. 3, s. 189.

¹⁸ Tamże, s. 190.

¹⁹ Por. J. Jordan, *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*, New York 2006, s. 29.

²⁰ „Ale tutaj jest nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego do wygrania” – B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989, s. 451.

²¹ Por. M. Wójtowicz, *Zakład Pascala – argumentacja i działanie*, Katowice 2016, s. 53-68.

²² Por. J. Jordan, *Pascal's Wager...*, s. 14.

prawdopodobieństwem konsekwencje są równoznaczne z zagładą gatunku ludzkiego. Ideę ASKL wykorzystano w wielu innych argumentacjach dotyczących zagadnień ekologicznych. Zwykle groźbę katastroficznych konsekwencji upatruje się – inaczej niż w przypadku rozpatrywanym przez Sticha – w niepodjęciu określonych inicjatyw. Jako przykład może posłużyć podane przez Davida Orra uzasadnienie konieczności zapobiegania globalnemu ociepleniu. Nawet jeśli tendencja ta nie jest w pełni naukowo potwierdzona, należy jej przeciwdziałać, aby uniknąć potencjalnie tragicznych konsekwencji²³. Bezpośrednio odnosząc się do zakładu Pascala, Alan Johnson sformułował ogólną zasadę, każącą podjąć działania zapobiegawcze wobec możliwej katastrofy ekologicznej, bez względu na ich koszt²⁴.

Warto odnotować, że przedstawiony wariant zakładu Pascala z ujemną nieskończoną wartością można stosować do wielu innych sytuacji decyzyjnych. W znanej antyaborcyjnej wypowiedzi Ronalda Reagana, byłego prezydenta Stanów Zjednoczonych, potencjalną katastrofą jest zabicie człowieka: „Chciałbym także powiedzieć, że każdy, kto nie jest pewny, że mówimy o życiu drugiego człowieka, powinien wyraźnie opowiedzieć się za życiem. Jeżeli nie wiesz, czy ciało jest żywe, czy też martwe, to nigdy nie pogrzebałbyś go. Uważam, że już samo to powinno nam wszystkim wystarczyć do upierania się przy obronie nienarodzonych”²⁵. W podobnym tonie argumentuje się przeciwko karze śmierci. Katastrofą, do której za wszelką cenę nie wolno dopuścić, byłoby wykonanie wyroku na osobie niewinnej, a zatem w ogóle nie należy kary takiej orzekać.

4. Wątpliwości związane z ASKL

Rozważania nad prawidłowością ASKL ograniczone zostaną do analiz jego pierwszego oponenta. Jest nim sam Stich, który będąc zwolennikiem prowadzenia dalszych badań nad rekombinacją DNA, sformułował ASKL wyłącznie z intencją wykazania jego wadliwości. Zasadniczy kontrargument nawiązuje do znanych obiekcji formułowanych wobec pierwowzoru ASKL, czyli wobec zakładu Pascala. „Argument Pascala – pisze Stich – wygląda przekonywająco tylko wtedy, gdy bierzemy pod uwagę jedynie dwie opcje: chrześcijaństwo albo ateizm. Trzecią możliwością jest wiara w zazdrosnego niechrześcijańskiego boga, który skaże nas na potępienie wtedy i tylko wtedy, gdy *jesteśmy* chrześcijanami. Prawdopodobieństwo istnienia takiego bóstwa jest również bardzo małe, ale

²³ Por. D. Orr, *Pascal's Wager and Economics in a Hotter Time*, „Ecologist” 1992, vol. 22, no. 2, s. 42-43.

²⁴ Por. A.R. Johnson, *Avoiding Environmental Catastrophes: Varieties of Principled Precaution*, „Ecology and Society” 2012, vol. 17, iss. 3, art. 9.

²⁵ R. Reagan, *Abortion and the Conscience of the Nation*, Nashville 1984, s. 21.

niezerowe”²⁶. Wartość tego zarzutu, precyzyjnie przedstawionego przez Michaela Martina, można oczywiście kwestionować²⁷.

Stich niezerowemu prawdopodobieństwu zagłady ludzkości jako niepożądanego wyniku badań nad rekombinacją DNA (w analogii do potępienia w następstwie braku wiary) przeciwstawia również niezerowe prawdopodobieństwo zagłady ludzkości w przypadku zaprzestania tychże badań (w analogii do potępienia wierzących, gdy istnieje zazdrosne bóstwo): „Przykładowo, być może nadejdzie czas, gdy – w wyniku naturalnych lub wywołanych przez człowieka zmian klimatycznych – zdolność szybkiej modyfikacji kodu genetycznego roślin uprawnych będzie koniecznym warunkiem zapobieżenia katastrofalnemu głodowi”²⁸. Kontrargument ten można przedstawić, podobnie jak ASKL, w postaci sekwencji następujących trzech twierdzeń:

(8) Brak eksperymentów nad rekombinacją DNA może, z niezerowym prawdopodobieństwem, przynieść katastrofalne następstwa, z zagładą rodzaju ludzkiego włącznie.

(9) Nie ma pewnej (stuprocentowej) metody uchronienia się od możliwej zagłady ludzkości bez prowadzenia eksperymentów nad rekombinacją DNA.

(10) Należy prowadzić, albo wręcz zintensyfikować bez względu na koszty, eksperymenty nad rekombinacją DNA.

Konkluzja (10) jest sądem przeciwnym do wniosku z ASKL: twierdzenia (7). Poruszając się jedynie w obszarze rozważań wyznaczonym przez zakład Pascala, gdzie kluczową rolę odgrywają ekstremalne konsekwencje zdarzeń o niezerowym prawdopodobieństwie, trudno wykazać wyższość ASKL nad przedstawionym przez Sticha kontrargumentem. Skoro tak, to ASKL zostaje nie tyle zneutralizowany, ile wręcz sfalsyfikowany jako argument mający skłonić naukowców do zaprzestania badań nad rekombinacją DNA.

Nie znaczy to wszakże, że nie należy rozważać kwestii zasadności badań naukowych obarczonych ewentualnymi niepożądanymi skutkami, zwłaszcza gdy mogą się one okazać katastroficzne. Stich radzi postępować w jedyny, jego zdaniem, racjonalny sposób – rzetelnie bilansować możliwe korzyści i zagrożenia związane z prowadzeniem potencjalnie nieekologicznych, ryzykownych eksperymentów. Odnośnie do rozpatrywanych badań nad rekombinacją DNA stara się on precyzyjnie określić warunki konieczne do zaistnienia tragicznych następstw działań naukowców. Według Sticha, muszą mieć miejsce co najmniej cztery zdarzenia: „musi zostać zsyntetyzowana chorobotwórcza bakteria”, „chimeryczna bakteria musi wymknąć się z laboratorium”, „szczep musi mieć możliwość przeżycia w naturalnych warunkach”, „szczep musi zwyciężyć w konkurencji z innymi

²⁶ S.P. Stich, *The Recombinant DNA Debate...*, s. 190-191.

²⁷ Por. M. Wójtowicz, *Zakład ateisty – współczesna odpowiedź na argumentację Pascala*, „Folia Philosophica” 2013, t. 31, s. 245-251.

²⁸ S.P. Stich, *The Recombinant DNA Debate...*, s. 191.

mikroorganizmami, które są wynikiem intensywnej selekcji naturalnej”²⁹. Ponieważ zagrożenie stanowi dopiero łączne zaistnienie tych zdarzeń, to prawdopodobieństwo katastroficznych konsekwencji badań jest iloczynem ich prawdopodobieństw. Jeśli z kolei one zostaną starannie oszacowane przez specjalistów, to będzie można realistycznie określić miarę zagrożenia zagładą.

Zdroworozsądkowe propozycje Sticha łatwo zakwestionować, chociażby wskazując na leżące u ich podstaw nieoczywiste założenia. Jednym z nich jest przekonanie o pełnej wiedzy ekspertów dotyczącej natury i dynamiki potencjalnie groźnych procesów związanych z badaniami nad DNA. Innym – pewność tego, że w przypadku pojawienia się niepokojących sygnałów eksperymenty zostaną wstrzymane. Inaczej mówiąc, problematyczne jest zakładanie całkowitej kontroli nad prowadzonymi badaniami, a przecież jej brak może skutkować niedoszacowaniem rzeczywistego niebezpieczeństwa i przekroczeniem granicy dopuszczalnego ryzyka. Z tego punktu widzenia jako pewniejsza opcja jawi się rozwiązanie radykalne, zgodne z konkluzją ASKL, czyli całkowite zaprzestanie eksperymentów potencjalnie zagrażających trwałości gatunku ludzkiego.

Uwagi końcowe

Oba przedstawione warianty argumentu z końca ludzkości, AKL oraz ASKL, istotnie się różnią. Pierwszy z nich przewiduje stosunkowo nieodległy kres człowieczeństwa, drugi – katastroficzne skutki ludzkich działań. Pierwszy każe zintensyfikować inicjatywy ekologiczne, drugi – zaprzestać prowadzenia konkretnego rodzaju badań naukowych. Można z powodzeniem dowodzić, że są to dwa zupełnie odmienne rozumowania, jedynie przypadkowo określone niemal identycznie brzmiącą nazwą.

Istnieją jednak poważne racje za uznaniem obu wersji argumentu za bliskie sobie. Po pierwsze, łączy je nieczęsto stosowana, oparta na próbie wykorzystania rachunku prawdopodobieństwa metoda rozstrzygania kwestii filozoficznych. Po drugie – wbrew zalecanej w środowisku naukowym ostrożności – stawiają one wyraziste i skrajnie jednostronne tezy. Wspólnym uzasadnieniem tego zabiegu jest antycypowanie wyjątkowego, granicznego zjawiska – kresu gatunku ludzkiego. Wreszcie zarówno AKL, jak i ASKL przekonują do natychmiastowego zastosowania zero-jedynkowych, radykalnie proekologicznych rozwiązań.

Krytyczna analiza argumentu z końca ludzkości wskazuje na liczne jego słabości i zapewne – przynajmniej w odniesieniu do omówionych wariantów – należy uznać go za niepoprawny, a zatem bezużyteczny w zmaganiu się z bieżącymi kwestiami ekologicznymi. Można także pokusić się o szerszy wniosek: bezpośrednie

²⁹ Por. tamże, s. 195.

aplikowanie w badaniach humanistycznych narzędzi z zakresu probabilistyki ma wciąż raczej charakter ekstrawagancji, niż jest przykładem zasadności podejścia interdyscyplinarnego.

Bibliografia

- Barker E., *Another Look at Doomsday*, „Interchange” 23,3 (1992), s. 285-286.
- Bostrom N., *The Doomsday Argument is Alive and Kicking*, „Mind” 108,431 (1999), s. 539-553.
- Bostrom N., *The Doomsday Argument, Adam & Eve, UN⁺⁺, and Quantum Joe*, „Synthese” 127,3 (2001), s. 359-387.
- Johnson A.R., *Avoiding Enviromental Catastrophes: Varieties of Principled Precaution*, „Ecology and Society” 17,3,9 (2012).
- Jordan J., *Pascal's Wager. Pragmatic Arguments and Belief in God*, New York 2006.
- Leslie J., *Risking the World's End*, „Interchange” 21,1 (1990), s. 49-58.
- Leslie J., *Doomsday Revisited*, „The Philosophical Quarterly” 42,166 (1992), s. 85-89.
- Leslie J., *The Doomsday Argument*, „The Mathematical Intelligencer” 14,2 (1992), s. 48-51.
- Leslie J., *Time and the Anthropic Principle*, „Mind. New Series” 101,403 (1992), s. 521-540.
- Monton B., *The Doomsday Argument without Knowledge of Birth Rank*, „The Philosophical Quarterly” 53,210 (2003), s. 79-82.
- Orr D., *Pascal's Wager and Economics in a Hotter Time*, „Ecologist” 22,2 (1992), s. 42-43.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1989.
- Reagan R., *Abortion and the Conscience of the Nation*, Nashville 1984.
- Schrage G., *Doomsday Postponed*, „Interchange” 23,3 (1992), s. 287-288.
- Sidder A., *Pamiętacie dziurę ozonową? Dobra wiadomość! Mamy dowody, że się zmniejsza*, www.national-geographic.pl/nauka/pamietacie-dziure-ozonowa-dobra-wiadomosc-mamy-dowody-ze-sie-zmniejsza [dostęp: 12.05.2020].
- Skoczny W., *Główne warianty zasady antropicznej*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 7 (1985), s. 21-27.
- Stich S.P., *The Recombinant DNA Debate*, „Philosophy and Public Affairs” 7,3 (1978), s. 187-205.
- Wójtowicz M., *Zakład ateisty – współczesna odpowiedź na argumentację Pascala*, „Folia Philosophica” 31 (2013), s. 241-257.
- Wójtowicz M., *Zakład Pascala – argumentacja i działanie*, Katowice 2016.

Argument z końca ludzkości jako uzasadnienie działań proekologicznych Streszczenie

Argument z końca ludzkości jest współczesnym rozumowaniem opartym na rachunku prawdopodobieństwa. Wyróżnić można dwa główne jego warianty. Pierwszy z nich związany jest z zasadą antropiczną i dowodzi nieodległego kresu człowieczeństwa, natomiast drugi, inspirowany przez zakład Pascala, przestrzega przed tragicznymi konsekwencjami eksperymentów genetycznych. Obie wersje argumentu formułują proekologiczne wnioski. Artykuł zawiera przedstawienie istoty wywodu oraz krytyczną analizę jego poprawności.

The doomsday argument as a justification of pro-ecological actions Summary

The Doomsday argument is a contemporary reasoning based on the theory of probability. The argument has two main versions. The first one is connected with anthropic principle and proves that the end of the human race is imminent, while the second one, inspired by Pascal's Wager, warns us against terrible consequences of genetic experiments. Both versions of the argument formulate pro-ecological conclusions. The article contains presentation of a line of reasoning and a critical analysis of its correctness.

Słowa kluczowe: argument z końca ludzkości, zasada antropiczna, zakład Pascala, ekologia, wolność badań naukowych

Keywords: Doomsday argument, anthropic principle, Pascal's Wager, ecology, freedom of scientific research

POŻEGNANIE

KATOWICE, KATEDRA CHRYSYTA KRÓLA

30 września 2019 roku

Ks. Antoni Bartoszek

Dziekan Wydziału Teologicznego

Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Homilia na Mszy św. pożegnalnej Księdza Profesora Alojzego Drożdża

Czyt.: 2 Tm 3,14-17; Mt 13, 47-52

„Ty natomiast trwaj w tym, czego się nauczyłeś i co ci powierzono, bo wiesz, od kogo się nauczyłeś. Od lat bowiem niemowłących znasz Pisma święte, które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie”. To słowa św. Pawła adresowane do Tymoteusza. Liturgia dnia dzisiejszego odnosi je do św. Hieronima, prezbitera i doktora Kościoła. Wielkiego badacza i tłumacza Pisma św. przełomu IV/V w.

Dziś można te słowa odnieść do śp. ks. prof. Alojzego Drożdża, kapłana diecezji tarnowskiej, profesora Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach. Św. Hieronim otrzymał w tradycji zachodniego chrześcijaństwa tytuł doktora Kościoła. Ks. Alojzy był doktorem i profesorem w sensie naukowym. Śp. ks. Drożdż uzyskał dwa doktoraty – pierwszy z teologii pastoralnej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, drugi – w Rzymie, na Uniwersytecie Laterańskim, z teologii moralnej.

U patrona dnia dzisiejszego zaangażowanie w pracę naukową było dopełniane jego zaangażowaniem duszpasterskim. W 386 r. zamieszkał w Betlejem i pozostał tam do końca życia. W tym okresie przede wszystkim pracował nad tłumaczeniem Pisma św. Pracę rozpoczął już cztery lata przed przybyciem do Betlejem, ale kontynuował ją przez kolejnych 20 lat. Poza pracami translatorskimi św. Hieronim prowadził tam, w Betlejem, wykłady. A tę działalność, którą dziś można by nazwać działalnością naukowo-dydaktyczną, dopełniał posługą duszpasterską. Organizował w Betlejem działalność charytatywną, pod jego opieką powstały cztery nowe klasztory.

Śp. ks. Drożdż – w pewnym sensie na linii swoich dwóch doktoratów z teologii moralnej i pastoralnej – swoją działalność naukową w obszarze teologii moralnej dopełniał zaangażowaniem duszpasterskim. Czym zajmował się naukowo jako teolog moralista? Z jednej strony opisywał współczesne zagrożenia moralne. Wystarczy przywołać tytuły niektórych jego publikacji: *Permisywizm moralny* czy też *Dzisiejsze ataki na małżeństwo i rodzinę*. Te opisy współczesnego zła moralnego w żadnej mierze nie oznaczały jego pesymizmu: ani naukowego, ani życiowego. On zło moralne istniejące w świecie traktował jako poważne wyzwanie dla chrześcijanina, dla teologa katolickiego. Na przykład, pokazując współczesne zagrożenia wobec małżeństwa i rodziny, równocześnie wskazywał na niezwykłą wartość rodziny. Pod jego redakcją powstała m.in. książka pt. *Piękno życia rodzinnego*. Jako teolog moralista przypominał o zadaniach chrześcijańskich, które winny być odpowiedzią człowieka na łaski dobrego Boga. Te podstawowe zadania życia chrześcijańskiego zawarł w trzech swoich książkach, które ukazały się pod tytułami: *Człowiek Bogu*, *Człowiek człowiekowi*, *Człowiek światu*. Myślę, że przez to teologicznomoralne zaangażowanie ks. Profesora realizowały się słowa z dzisiejszego psalmu responsoryjnego: „Naucz mnie, Panie, mądrych ustaw swoich”. Teologia moralna uprawiana przez ks. Drożdża była tradycyjna (często nawiązywała do scholastycznych źródeł), równocześnie jednak podejmowała współczesne wyzwania społeczno-moralne. I na pewno można do tak rozumianej teologii moralnej odnieść słowa z dzisiejszej ewangelii, o ojcu rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare.

Te jego poszukiwania naukowe dopełniał publikacjami dotyczącymi działalności duszpasterskiej oraz życia duchowego. Warto przywołać choćby dwa tytuły innych jego książek: *Uzdrow mnie, Panie, lekarstwem pokuty. Zamyślenia rekolekcyjne* albo: *Kapłan wierny Bogu i ludziom pilnie poszukiwany. Rekolekcje dla kapłanów*. Książki ten stanowiły publikowaną formę rekolekcji, które głosił różnym wspólnotom.

Jako środowisko katowickie, szczególnie jako społeczność Wydziału Teologicznego UŚ wyrażamy wdzięczność śp. ks. prof. Alojzemu Drożdżowi za jego zaangażowanie jako teologa moralisty. Przybył na nasz wydział, kiedy potrzebny był samodzielny pracownik z teologii moralnej. A na pewno nie było to wszystko dla niego łatwe. Wcześniej przecież, w latach 1996–2004, pracował w Instytucie Nauk o Rodzinie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a jeszcze wcześniej, w latach 1991–1998, był rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie. Tarnów – Lublin – Katowice. Cały czas w drodze. Tam, gdzie przebywał i pracował, dzielił się swoją wiedzą i doświadczeniem, a przede wszystkim głęboką wiarą i umiłowaniem Kościoła.

W społeczności Wydziału Teologicznego UŚ poznaliśmy go jako człowieka otwartego, pogodnego, życzliwego zarówno wobec współpracowników, jak i wobec studentów. Niektóre jego zajęcia i sposoby ich prowadzenia były uznawane przez studentów za dość specyficzne. Równocześnie jednak Ksiądz Profesor był

wobec studentów bardzo życzliwy. Przyczynił się do opublikowania wielu artykułów studentów i magistrantów, będących pierwszymi próbami zmagania naukowych.

I przyszedł dzień 27 września, ostatni dzień zatrudnienia ks. Drożdża w Uniwersytecie Śląskim. Okazało się, że był to także ostatni dzień jego doczesnego życia, z dniem następnym miał przejść na emeryturę. Nie doczekał jej. Choć ks. Alojzy był wcześniej pod opieką lekarzy, to jednak ta śmierć dla wszystkich była wielkim zaskoczeniem. Każda śmierć, także śmierć ks. Alojzego, pozostaje tajemnicą Opatrzności Bożej.

Jakie przesłanie wypływa dla nas z liturgii sprawowanej w dniu św. Hieronima, liturgii, w której modlimy się, żegnając ks. Alojzego Drożdża? Byśmy zdobywali mądrość życia. Św. Hieronim uczy nas, by najgłębszym źródłem tej życiowej mądrości zawsze pozostawało Pismo św. Bo jak słyszeliśmy w pierwszym czytaniu: „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości, aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu”. Zaś życie i działalność ks. Alojzego Drożdża, teologa moralisty, potwierdza, że z teologii zakorzenionej w słowie Bożym, przekazanym przez Pana Jezusa, płynie światło dla życia chrześcijańskiego. Pan Jezus, przywołując ojca, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare, zachęca nas dziś, byśmy ze skarbcza tradycji Kościoła wydobywali wartości trwałe i niezmiennie aktualne, a także podejmowali nowe wyzwania i zadania. Te słowa Jezusa można odnieść do działalności uniwersytetu. Dobra współczesna uczelnia ze swego skarbcza wydobywa rzeczy stare i nowe: buduje swoją misję na wielowiekowej tradycji poszukiwania i odkrywania prawdy, podejmując wciąż współczesne wyzwania za pomocą nowych strategii.

Księżę Profesorze Alojzy, po trudzie doczesnej wędrówki odpoczywaj w pokoju i ciesz się radością oglądania Jezusa, którego naukę tak niestrudzenie przez całe swoje kapłańskie i naukowe życie głosiłeś.





ŻELEŹNIKOWA WIELKA, KOŚCIÓŁ PW. ŚW. MICHAŁA ARCHANIOŁA

1 października 2019 roku

Bp Andrzej Jeż
Biskup Tarnowski

Homilia na Mszy św. pogrzebowej Księdza Profesora Alojzego Drożdża

Czyt.: Ap 21,1-5a.6-7; J 12,23-26

Czcigodny Księżu Michale!
Szanowna Rodzino zmarłego ks. Alojzego Drożdża!
Drodzy Bracia w kapłaństwie!
Drogie Siostry Zakonne!
Umiłowani Siostry i Bracia w Chrystusie!

Śp. ks. prof. Alojzy Drożdż we wprowadzeniu do zbioru przygotowanych przez siebie kazań pogrzebowych napisał następujące słowa: „Każdy pogrzeb jest niejako dowodem na niemożność osiągnięcia pełnego szczęścia tutaj, na ziemi. Człowiek jest istotą śmiertelną, ale – jak głosi chrześcijaństwo – przeznaczoną i powołaną do zmartwychwstania. To sprawia, że na drodze wspólnego pielgrzymowania jesteśmy w czasie pogrzebu «razem» i że wspólnie rozważamy Boże słowo. To ono leczy, daje nadzieję, podnosi, przemienia, uzdalnia do nowego życia. Stąd pogrzeb staje się «dobrą okazją» do wspólnej refleksji nad życiem, przemijaniem i wartością chrześcijaństwa jako czegoś, czego zastąpić niczym nie można”.

Rzeczywiście wyjątkowa jest siła płynąca z naszej chrześcijańskiej wiary. Ona mówi bowiem: jest cel, jest sens, nie wszystko kończy się śmiercią – wręcz przeciwnie – ze śmiercią niewyobrażalnie wiele się zaczyna. To dlatego od pierwszych wieków chrześcijanie nazywali dzień śmierci „dniem narodzin dla nieba”. Gdyby tak nie było, to chrześcijaństwo byłoby jeszcze jedną ideologią, piękną i wzruszającą, ale bezsilną wobec problemu śmierci jak wszystkie inne.

Patronka dzisiejszego dnia, św. Teresa od Dzieciątka Jezus, w godzinie swojej śmierci mówiła: „Ja nie umieram, ja wchodzę w życie”. Zmarła wieczorem,

30 września 1897 r., wypowiadając proste słowa: „Boże mój, kocham Cię!”; spoglądając na krucyfiks, który trzymała w swych dłoniach. Ten akt miłości, wyrażony w ostatnim tchnieniu, był w jej życiu jak uderzenie serca. Proste słowa: „Boże mój, kocham Cię” zanurzały ją w tajemnicy życia Trójcy Przenajświętszej.

Wszyscy, którzy znali śp. ks. prof. Alojzego, mogli doświadczyć w nim wielkich pokładów chrześcijańskiej nadziei. I to ona właśnie przebija się w dniu jego pogrzebu, pomimo naszego ludzkiego smutku, który potęguje fakt, że śmierć ks. Alojzego nastąpiła tak niespodziewanie. Nie było czasu na słowa rozstania i pożegnania, na dopowiedzenie i okazanie tego, co tak bardzo chciałoby się teraz dopełnić. Czasu nie można cofnąć. Trzeba iść dalej, stawiając czoła również doświadczeniu, jakim jest śmierć.

O czym mógłby mówić do nas dziś śp. ks. prof. Alojzy, gdyby mógł wygłosić to kazanie pogrzebowe? W jednym ze swoich kazań ks. Alojzy nawiązał do dawnego zwyczaju wygłaszania „egzorty pogrzebowej”. A egzorta pochodzi od łacińskiego słowa *exortus*, które znaczy: początek, wchodzenie na górę, wstępowanie, powstawianie, wschód (słońca). Śmierć jest początkiem nowego życia; jest wstępowaniem w bramy wieczności, a za nimi wschodzi Słońce niezające zachodu, Jezus Chrystus – nasza nadzieja.

Zatem śp. ks. prof. Alojzy chciałby zapewne, byśmy w dniu jego pogrzebu zamiast zatapiać się w smutku popatrzyli na śmierć – także i jego śmierć – nie jako na koniec, ale jako na początek, jako na swoiste wchodzenie na górę, wstępowanie ku nowemu życiu, którego wyczekujemy w nadziei chrześcijańskiej. Gdyż „w nadziei – jak uczy św. Paweł – już jesteśmy zbawieni” (Rz 8,24).

Śp. ks. Alojzy pisał, że w czasie pogrzebu jesteśmy razem i że wspólnie rozważamy słowo Boże. To ono leczy, daje nadzieję, podnosi, przemienia, uzdalnia do nowego życia. Wsłuchajmy się zatem w Boże słowo, którego przed chwilą wysłuchaliśmy.

Księga Apokalipsy ukazuje wizję nowego nieba, nowej ziemi, wizję całego odnowionego stworzenia. Którędy wiedzie droga do tego odnowionego świata? Księga Apokalipsy opisuje Nowe Miasto Jeruzalem, w którym pojawia się tajemnicza figura Oblubienicy Baranka. Ku zaskoczeniu odkrywamy, iż ową Oblubienicą, ubraną w piękną suknię i noszącą na sobie olśniewające klejnoty, jest nasz dobrze znany nam Kościół. Św. Jan uświadamia nam, że nowego życia nie trzeba szukać daleko, bo ono jest tutaj, na wyciągnięcie ręki.

Kościół, czyli my, którzy oddaliśmy swoje życie Jezusowi; Kościół, czyli wspólnota, w której zostawił On swoje Słowo i bezcenne sakramenty – to właśnie w tej rodzinie Kościoła odnajdujemy pełnię owego życia.

Na końcu czasów Kościół ukaze się w całym swoim pięknie, które symbolizują olśniewające klejnoty i szaty Oblubienicy, Małżonki Baranka. Poprzez miłość na wzór Jezusa i poprzez wspólnotę Kościoła dochodzimy do miejsca, skąd widać już Nowy Świat – „nową ziemię i nowe niebo”. Wyłania się z ciszy, w której milkną odgłosy apokaliptycznej wojny między Bestią i Barankiem. Z chaosu i ran

naszego świata rodzi się „nowe niebo i nowa ziemia”. Poprzez nasze modlitwy, znoszone cierpienia i trudy oraz poprzez cały wysiłek ukierunkowany na dobro, wnosimy pośród zmienności tego świata ten Nowy Świat. Ta wizja pozwala nam spojrzeć na bolesne doświadczenie, jakim jest śmierć kogoś bliskiego, z wielkim pokładem nadziei. Śp. ks. Alojzy tak właśnie uczył patrzeć i rozumieć śmierć i pogrzeb, które są niejako dowodem na „niemożność” osiągnięcia pełnego szczęścia tutaj, na ziemi.

Ks. prof. Alojzy, kapłan, wychowawca, rektor Seminarium Duchownego w Tarnowie, ceniony wykładowca teologii pastoralnej, moralnej i etyki, związany z wieloma środowiskami akademickimi, autor bardzo wielu książek i artykułów, promotor wielu prac, członek różnych gremiów, całym swoim wysiłkiem intelektualnym i duszpasterskim kładł akcent na to, by owo ludzkie wstępowanie ku nowemu światu opierało się na chrześcijańskiej etyce i zasadach moralnych, gdyż to jest najsolidniejszy fundament pod owo nowe życie.

Nie jest naszą zasługą, ile lat przeżyjemy na ziemi, ale z pewnością naszą zasługą jest, jak je przeżyjemy. Spuścizna pisarska ks. prof. Alojzego będzie tym, przez co będzie on mógł nadal przemawiać do nas spoza grobu. Na rozpoczynający się dziś październik – miesiąc różańcowy – zdążył nam jeszcze podarować tom rozważań przygotowanych razem z ks. prałatem Antonim Koterłą – książka nosi tytuł: *Różaniec – czyli sekrety Boże i ludzkie*. Przygotowując te rozważania, zapewne nie przeczuwał, jak rychło przyjdzie mu stanąć twarzą w twarz z „sekretem Bożym”. Taki jest jednak ostateczny cel naszej ziemskiej wędrówki. Mówi o tym Jezus w przypowieści z dzisiejszej Ewangelii, a opowiedział ją kilka dni przed swoją śmiercią: „Jeżeli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, pozostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24). Dobrze rozumieją tę prawdę wszyscy, którzy uprawiają ziemię i sieją ziarno. Obumieranie jest warunkiem nowego życia. Ziarno nabrzmiewa życiodajnymi siłami, pęka, choć samo przestaje istnieć, to zamienia się w pełny kłos. A pełny kłos, wyrastający ku niebu, to coś nieporównanie wspanialszego niż pojedyncze ziarno. Nie sposób nie zatęsknić za tym, by kiedyś i nasze życie zamieniło się w taki kłos.

Chrześcijańska nadzieja znajduje siłę, zanurzając się w ofercie eucharystycznej Jezusa Chrystusa. Sprawując ją, modlimy się za żywych i umarłych. Dziś składamy ją za kapłana Alojzego Drożdża, który przez 45 lat swego kapłańskiego życia codziennie sprawował Najświętszą Ofiarę, spożywał Pokarm, który daje prawdziwe, pełne życie, bo daje je na wieczność. Spożywał Pokarm mocnych, który pozwalał mu z nadzieją pielgrzymować drogą ziemskiego życia. Eucharystia daje życie, ale jednocześnie daje też siłę do codziennego obumierania. Do apostołów Jezus powiedział: „Przynieście owoc i niech ten owoc trwa!”. Jesteśmy wdzięczni Bogu za tak liczne owoce dobra uczynionego przez śp. ks. Alojzego. Ufamy, że te owoce będą nie tylko trwałe, ale też przyczynią się do wzrostu i pomnażania

dobra u innych ludzi. Tego zapewne najbardziej pragnąłby sam ks. prof. Alojzy, jak każdy kapłan, wychowawca, nauczyciel.

Drodzy Bracia i Siostry!

Tekst finałowego, przepięknego chorału kończącego Bachowską *Pasję według św. Jana* zawiera następujące słowa:

„Ach, Panie, pozwól, by Twój kochany anioł
zaniósł po śmierci moją duszę na łono Abrahama.
A ciało w swoim pokoiku bez żadnych mąk i boleści
niech spokojnie odpoczywa do dnia sądu.
A gdy obudzę się ze śmierci, niech moje oczy z wielką radością
zobaczą Ciebie, Synu Boży, mój Zbawicielu i tronie miłosierdzia!
Panie Jezu Chryste, wysłuchaj mnie;
Chcę Cię słać na wieki”.

Anioł Boży już zaniósł duszę śp. ks. Alojzego Drożdża przed Boży tron i ujrział on Boga takim, jaki jest! Jego chrześcijańska nadzieja wypełniła się. Zaś zagadkowy uśmiech, charakterystyczny dla ks. prof. Alojzego, z jakim go zapamiętamy, niech będzie teraz zwiastunem tych rzeczy, które on już poznał, a my dopiero kiedyś poznamy.

Niech dom Ojca Niebieskiego będzie dla niego pełen światła, pokoju i miłości; niech będzie miejscem upragnionego spotkania z Chrystusem i Jego Matką – na wieczność. Amen.





NOTY BIOGRAFICZNE AUTORÓW TEKSTÓW NAUKOWYCH

Prof. dr Alfonso V. Amarante CSsR – redemptorysta, pracownik Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie; profesor zwyczajny i prezydent Akademii, współpracuje z Pontificia Università Urbaniana w Rzymie i z Pontificia Università Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione San Luigi w Neapolu. Opublikował m.in.: *Die cooperation in Denken und Werk des heiligen Alfons M. von Liguori*, w: *Ein Pakt mit dem Bösen? Die moraltheologische Lehre der „Cooperatio ad malum“ und ihre Bedeutung heute*, red. M. Rosenberger, W. Schaupp (Studien der Moraltheologie, Neue Folge 5), Aschendorff Verlag, Münster 2015, s. 45-58; *La misericordia in sant'Alfonso M. de Liguori*, „Studia Moralia. Supplemento” 7, 54/1 (2016), s. 15-32; *Lo stile pastorale-teologico del confessore*» w: Tenze, F. Sacco, *Riconciliazione sacramentale. Morale e prassi pastorale*, Edizioni Messagero, Padova 2019, s. 169-180.

Adres do korespondencji: amarante@alfonsiana.org. ORCID: 0000-0002-4622-5155

Ks. dr hab. Antoni Bartoszek, prof. UŚ – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, profesor uczelni w Instytucie Nauk Teologicznych, dziekan Wydziału Teologicznego, kapelan w Ośrodku dla Osób Niepełnosprawnych w Rudzie Śląskiej. Opublikował m.in.: *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000; *Telefon zaufania w służbie człowiekowi i społeczeństwu*, Katowice 2003; *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009.

Adres do korespondencji: antoni.bartoszek@us.edu.pl. ORCID: 0000-0002-8756-3767

Ks. dr Maciej Basiuk – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych, dyrektor kierunku: nauki o rodzinie, teologia. Opublikował m.in.: *Taniec Dawida – małżeństwo a wiara*, „Studia Pastoralne” 14 (2018), s. 239-250; *King David's Fatherhood – the Bright and Dark Sides*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 11,4 (2018), s. 447-461; *Pogrzeb i grób w tradycjach o patriarchach zawartych w Księdze Rodzaju*. *Stan badań*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 34 (2019), s. 29-40.

Adres do korespondencji: maciej.basiuk@us.edu.pl. ORCID: 0000-0001-5844-3259

Prof. dr Krzysztof Bieliński CSsR – redemptorysta, pracownik Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie; profesor stowarzyszony Akademii. Opublikował m.in.: *Przyjęcie wykluczonych do wspólnoty zbawienia na przykładzie Dz 15, 1–35 / Acceptance of the Excluded in the Community of Salvation Study Case of Acts 15, 1–35*, „Polonia Sacra” 22 (2018), s. 5-27; *L'appello alla conversione nel Vangelo di Luca: „Io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori affinché si convertono (ἀμαρτωλούς εἰς μετάνοιαν)” (Lc 5,32)*, w: *Riconciliazione sacramentale. Morale e prassi pastorale*, red. A.V. Amarante, F. Sacco, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2019, s. 35-56; *Czas w podwójnym dziele Łukasza*, „Verbum Vitae” 35 (2019), s. 187-216.

Adres do korespondencji: kbielinski@alfonsiana.org. ORCID: 0000-0001-6052-4242

Ks. dr hab. Mirosław Brzeziński, prof. KUL – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, profesor uczelni w Katedrze Opieki Społecznej Paliatywnej i Hospicyjnej. Autor serii wydawniczej *W trosce o dobro małżeństwa rodziny*, Wyd. KUL, Lublin, obejmującej dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny oraz dokumenty z Kongresów Teologiczno-Pastoralnych odbywających się w ramach Światowych Spotkań Ojca Świętego z Rodzinami. Autor monografii: *W trosce o życie, małżeństwo i rodzinę. Nauczanie Papieskiej Rady ds. Rodziny w latach 1981-2016*, Wyd. KUL, Lublin 2016.

Adres do korespondencji: mbrzezinski@kul.pl; ORCID: 0000-0001-5012-1626

Ks. prof. dr hab. Ireneusz Celary – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, profesor w Instytucie Nauk Teologicznych, członek Rady Instytutu, członek Uczelnianej Komisji Dyscyplinarnej do Spraw Studentów. Opublikował m.in.: *Wysłuchani w Duchu. Ku odnowie wspólnoty parafialnej – rodziny Bożej*, red. B. Biela, I. Celary, Katowice 2019; *Überlegungen zum Mystagogiebegriff in ausgewählten Schriften von Karl Rahner*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 32 (2019), nr 4, s. 42-55; *Integration 4.0 – Mit der Pastoral ein zu Hause finden*, red. I. Celary, S. Kießig, Berlin 2020.

Adres do korespondencji: ireneusz.celary@us.edu.pl. ORCID: 0000-0003-1999-9769

Prof. dr Antonio Donato CSsR – redemptorysta, pracownik Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie; profesor stowarzyszony Akademii, współpracuje z Pontificia Università Lateranense; dyrektor i członek kolegium redakcyjnego „Studia Moralia”. Opublikował m.in.: *Il rinnovamento teologico della proposta morale a partire da Optatum Totius. Il Contributo di D. Capone* [Copiosa Redemptio, 8], Editrice San Gerardo, Materdomini 2014; *L'assoluzione sacramentale e il suo differimento. Genesi storica del personalismo alfonsiano tra prassi pastorale e riflessione teologica*, „Spicilegium Historicum CSSR” 63/1 (2015), s. 23-44; *La presenza di Maria negli scritti di sant'Alfonso M. de Liguori (1696-1787) „testimone e maestro di spiritualità e devozione mariana”*, „Theotokos” 25/2 (2017), s. 137-161.

Adres do korespondencji: adonato@alfonsiana.org. ORCID: 0000-0002-1979-0407

Bp prof. dr hab., dr h.c. Andrzej F. Dziuba – biskup diecezji łowickiej, pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Teologii Moralnej Fundamentalnej. Opublikował m.in.: *Humanizująca funkcja kultury. Z nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski*, Warszawa 2013; *Perspektywy i wyzwania chrześcijaństwa*, Pelplin 2016; *Morenita z Guadalupe*, Niepokalanów 2019.

Adres do korespondencji: rezydencja@diecezja.lowicz.pl; ORCID: 0000-0002-3845-5364

Dr Aleksandra Klos-Skrzypczak – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych, zastępca dyrektora kierunku nauki o rodzinie, opiekun naukowy Studenckiego Koła Naukowego Nauk o Rodzinie PRO. Opublikowała m.in.: *Catholic Campaign for Human Development. Social Mission of the United States Conference of Catholic Bishops*, w: *Sociological Imagination and Social Promotion. The Category of*

„*Agapic Action*” to *Interpret the Changes and to Imagine New Futures*, red. M. Rosalba Demartis, P. Contini, Salerno 2018, s. 144-155; *Oświadczenie sprzeciwu Charlesa E. Currana wobec encykliki „Humanae vitae”*, „*Sosnowieckie Studia Teologiczne*” 14 (2018-2019), s. 81-91; *Specyfika form i praktyk religijnych społeczności afroamerykańskiej wyzwaniem pastoralnym dla amerykańskiego Kościoła katolickiego*, „*Teologia i Moralność*” 14,1 (2019), s. 79-94.

Adres do korespondencji: aleksandra.klos-skrzypczak@us.edu.pl. ORCID: 0000-0002-0512-7938

Ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, profesor uczelni w Instytucie Nauk Teologicznych w Katedrze Życia Społecznego Rodziny. Opublikował m.in.: tenże, A. Koperek, *The Value of Human Life in the Context of the Social Teaching of Cardinal Stefan Wyszyński on the Family and the Nation*, w: *Great defenders of life. Wielcy obrońcy życia*, red. U. Dudziak [Centrum Badań nad Rodziną 19], Wyd. KUL, Lublin 2019, s. 105-118; tenże, A. Koperek, *Wartość życia ludzkiego w kontekście społecznego nauczania kard. Stefana Wyszyńskiego na temat rodziny i narodu*, w: *Great defenders of life. Wielcy obrońcy życia*, red. U. Dudziak [Centrum Badań nad Rodziną 19], Wyd. KUL, Lublin 2019, s. 119-132; A. Koperek, tenże, *Edukacja patriotyczna do postaw obywatelskich w życiu społeczno-kulturowym*, w: *Młodzież i jej świat: Kościół i Ojczyzna*, red. R. Sadowski [Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego” 5], Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2020, s. 124-136.

Adres do korespondencji: jkoperek@kul.pl. ORCID: 0000-0003-3883-6770

Dr Adam Koperek – pracownik Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi na Wydziale Pedagogiki i Psychologii. Opublikował m.in.: J. Koperek, tenże, *The Value of Human Life in the Context of the Social Teaching of Cardinal Stefan Wyszyński on the Family and the Nation*, w: *Great defenders of life. Wielcy obrońcy życia*, red. U. Dudziak, [Centrum Badań nad Rodziną 19], Wyd. KUL, Lublin 2019, s. 105-118; J. Koperek, tenże, *Wartość życia ludzkiego w kontekście społecznego nauczania kard. Stefana Wyszyńskiego na temat rodziny i narodu*, w: *Great defenders of life. Wielcy obrońcy życia*, red. U. Dudziak [Centrum Badań nad Rodziną 19], Wyd. KUL, Lublin 2019, s. 119-132; tenże, J. Koperek, *Edukacja patriotyczna do postaw obywatelskich w życiu społeczno-kulturowym*, w: *Młodzież i jej świat: Kościół i Ojczyzna*, red. R. Sadowski [Biblioteka Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego” 5], Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2020, s. 124-136.

Adres do korespondencji: akoperek@interia.eu. ORCID: 0000-0003-4266-262X

Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – pracownik badawczo-dydaktyczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, profesor i dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie; wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie; członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Opublikował m.in.: *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia*, Kraków 2018; *Światło cnoty. Propozycja etyczna na czas kryzysu*, Tarnów 2020.

Adres do korespondencji: j.kroliko@poczta.onet.pl. ORCID: 0000-0003-3929-6008

Ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, dziekan

Wydziału Prawa Kanonicznego. Ostatnio opublikował m.in.: *Biskup – Pastor i Iudex (w relacji do dynamicznych wyzwań stawianych przez papieża Franciszka)*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 37 (2018) nr 1-2, s. 247-261; *Apelacja ze strony obrońcy węzła małżeńskiego we współczesnym zreformowanym procesie małżeńskim*, „Annales Canonici” 14 (2018) 2, s. 271-290; „*Moim honorem jest honor Kościoła powszechnego*”. *Laudacja z okazji nadania JE Zenonowi kard. Grocholewskiemu doktoratu „honoris causa” Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie*, w: *Promotio Doctoris Honoris Causa Pontificiae Universitatis Cracoviensis Ioannis Pauli II Eminentissimus Cardinalis Zenon Grocholewski*, red. M. Mastyło, Kraków 2019, s. 63-82.

Adres do korespondencji: tomasz.rozkрут@upjp2.edu.pl. ORCID: 0000-0002-6189-5552

Ks. dr Przemysław Sawa – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych; kierownik Studiów Podyplomowych Teologii Duchowości. Opublikował m.in.: *Catholic doctrine and spirituality and the contemporary understanding of sexuality*, „Teologia i Moralność” 2 (2019), s. 173-197; *Chrystologia liturgii św. Jana Chryzostoma w kontekście bizantyjskiej tradycji liturgicznej*, w: *Chrystus w liturgii*, red. B. Kochaniewicz, D. Kwiatkowski, Poznań 2019, s. 215-241; *Odnowa Charyzmatyczna i Kościół wobec wyzwań współczesności. Teologiczna i pastoralna aktualność wskazań Jana Pawła II*, „Studia Pastoralne” 15 (2019), s. 95-115.

Adres do korespondencji: przemyslaw.sawa@us.edu.pl. ORCID: 0000-0001-5634-3078

Ks. dr hab. Stanisław Skobel, prof. UKSW – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, profesor Uczelni w Katedrze Teologii Moralnej Szczegółowej. Opublikował m.in.: *Nadzieja dzisiaj. Współczesne ujęcia teologiczne nadziei: między „już” a „jeszcze nie”*, w: *Религия и общество12*, red. О. Дьяченко, В.В. Старостеико, МГУ имени А.А. Кулешова, Могилев 2018, s. 295-298; *Les problèmes de l’homme avec la liberté. Vision chretienne de notre liberté*, „La società. Rivista scientifica de la dottrina sociale della Chiesa” 26 (2018) nr 3, s. 161-173; *La presence de l’Eglise dans la société... mais comment faire?*, „La Società. Rivista scientifica di dottrina sociale della Chiesa” (2019) nr 3, s. 112-126.

Adres do korespondencji: stskobel@archidiecezja.lodz.pl; ORCID: 0000-0002-9062-644X

Ks. prof. dr hab. Jan Słomka – pracownik badawczo-dydaktyczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, profesor w Instytucie Nauk Teologicznych, zastępca dyrektora i członek Radu Instytutu. Opublikował m.in.: *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Wyd. UŚ, Katowice 2009; *Historia duchowości: czas ojców Kościoła*, Wyd. UŚ, Katowice 2017; *Wprowadzenie do teologii katolickiej*, Wyd. UŚ, Katowice 2018.

Adres do korespondencji: jan.slomka@us.edu.pl. ORCID: 0000-0002-1404-5109

Ks. dr Wojciech Surmiak – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, adiunkt w Instytucie Nauk Teologicznych, redaktor naczelny „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”, członek Senatu UŚ, przewodniczący Sekcji Polskiej Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej; delegat Konferencji Episkopatu Polski przy Europejskim Forum Duszpasterzy Akademickich.

Opublikował m.in.: *Obrzezanie neonatalne u mężczyzn*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 50,1 (2017), s. 143-160; *Celibat a intymność*, „Roczniki Teologiczne” 65,3 (2018), s. 131-147; *The preferential option for the poor as an expression of social love*, „Studia Pastoralne” 15 (2019), s. 242-253.

Adres do korespondencji: wojciech.surmiak@us.edu.pl. ORCID: 0000-0003-4468-9279

Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, profesor w Instytucie Nauk Teologicznych; w latach 2004–2014 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Opublikował m.in.: *Sensus fidei. In the life of the Church. Document of International Theological Commission* (współautorstwo: P. McPartlan, S.T. Bonino, S. Butler, J. Lissen, A. Castellano, A. Denaux, T. Ivančić, L. Santedi Kinkupu, T. Söding), Vatican 2014, ss. 122; *Theologia benedicta*, t. 3, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015, ss. 446; *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Wyd. WAM, Kraków 2019 [Myśl Teologiczna 96], ss. 384.

Adres do korespondencji: jerszym@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1065-5647

Ks. dr hab. Janusz Wilk – rekolekcjonista w Domu Rekolekcyjnym Archidiecezji Katowickiej w Kokoszycach. Redaktor naukowy serii Biblii Impulsy. Opublikował m.in.: „*Zacznijcie, wargi nasze, chwalić Pannę świętą*”. *Komentarz biblijno-duchowy do Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*, Katowice 2019; *Listy Pasterskie. Pierwszy List do Tymoteusza, Drugi List do Tymoteusza, List do Tytusa. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Katowice 2018; *List do Filipian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Katowice 2017.

Adres do korespondencji: j.wilk@katowice.opoka.org.pl. ORCID: 0000-0002-6488-527X

Prof. dr hab., dr h.c. Gabriel Witaszek CSsR – redemptorysta, pracownik Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie; profesor zwyczajny Akademii. Specjalizuje się w biblijnej teologii moralnej. Opublikował m.in.: *Etica teologica nelle correnti della storia. Contributi dall'Accademia Alfonsiana al secondo Congresso mondiale dei teologi cattolici*, edd. V. Viva, tenże, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011; *La famiglia. L'istituzione divina fondata sul matrimonio. Dono divino e risposta umana*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013; *Giobbe. La sofferenza vissuta nella fede*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2018².

Adres do korespondencji: g.witaszek@virgilio.it. ORCID: 0000-0002-1436-525X

Ks. dr hab. Zbigniew Wolak, prof. UPJPII – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Filozoficznym i Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, profesor Uczelni w Katedrze Filozofii Logiki. Opublikował m.in.: *Uwagi o pojęciu przyczynowości u Jana Łukasiewicza*, „Argument: Biannual Philosophical Journal” 6,2 (2016), s. 413-428; *Trójca Święta – między rozsądkiem, filozofią i semiotyką*, „Scripturae Lumen” 2017, s. 293-309; *Logika a wnioski zawodne*, w: *Logika. Część I. Natura logiki*, red. S. Janeczek, M. Tkaczyk, A. Starościc, (Dydaktyka Filozofii 8), Wyd. Naukowe KUL 2018, s. 347-363.

Adres do korespondencji: zbigniew.wolak@upjp2.edu.pl. ORCID: 0000-0003-4710-1469

Dr hab. Marek Wójtowicz, prof. UŚ – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, profesor uczelni i prodziekan Wydziału Teologicznego UŚ, członek Rady Instytutu Filozofii UŚ. Opublikował m.in.: *Idea cybernieśmiertelności a struktura bytu ludzkiego*, „Logos i Ethos” 52 (2020), s. 135-149; *Havy Tirosh-Samuelsan krytyka transhumanizmu*, „Przegląd Religioznawczy” 2 (2019), s. 33-43; *Błąd jako szansa na wzrost mądrości wychowawcy*, w: *Sprawności moralne jako przedmiot refleksji wychowawczej*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2018, s. 85-99.

Adres do korespondencji: marek.wojtowicz@us.edu.pl. ORCID: 0000-0001-5759-2113

Ks. dr hab. Arkadiusz Wuwer, prof. UŚ – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, profesor uczelni w Instytucie Nauk Teologicznych, członek Rady Instytutu; przewodniczący Ogólnopolskiej Sekcji Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej, członek „Expert Council” w projekcie „Catholic Social Thought in Central and Eastern Europe 2020” (CST-CEE 2020) w Rzymie oraz członek Jury „Economy and Society International Price” (*Fondazione Centesimus Annus Pro Pontifice* – Watykan). Opublikował m.in.: *Patriotism and citizenship: towards a patriotic civil society*, w: *Polonia Restituta: dekalog dla Polski w 100-lecie niepodległości*, red. W. Pasierbek, A. Budzanowska, Wyd. Naukowe Akademii Ignatianum, Kraków 2019, s. 159-179; *Subsydiarność w papieskim magisterium Leona XIII (1878-1903), Piusa XI (1921-1939) i Piusa XII (1939-1958)*, w: *Subsydiarność – uwarunkowania, regulacje i praktyka*, red. M.J. Skrodzka, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2019, s. 33-48; *In search of identity: catholic social science in Poland in view of the challenges of the 21st century*, w: *In a different voice: reflections on Catholic Social Thought from and for Europe*, red. H. Alford, M. Russo, Angelicum University Press, Rome 2020, s. 65-81.

Adres do korespondencji: arkadiusz.wuwer@us.edu.ok. ORCID: 0000-0001-9741-4522

Dr hab. Michał Wyrostkiewicz, prof. KUL – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, profesor uczelni w Instytucie Nauk Teologicznych. Ostatnio opublikował m.in.: *Osoba i środowisko. Studia teologiczno-ekologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019; *Ecology of the Mass*, „Theologos” 21,1 (2019), s. 77-88; *Liturgia jako przestrzeń przemiany człowieka. Liturgika a teologia moralna*, w: *Miejsce liturgii w teologii*, red. W. Pałęcki, A. Megger (Studia Liturgiczne 15), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2019, s. 83-96.

Adres do korespondencji: michal.wyrostkiewicz@kul.pl. ORCID: 0000-0001-9029-9074

Ks. prof. dr hab. Józef Zabielski – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Teologii Życia Osobistego. Opublikował m.in.: *Kult Miłosierdzia Bożego jako religijno-moralne wyzwanie współczesności*, Wyd. Naukowe UKSW, Warszawa 2017; *Blessed Michael Sopoćko: A Closer Look at the Mystery of Divine Ted Mercy*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 17/2 (2018), s. 53-67; *Arcybiskup Edward Ozorowski – pasterz i teolog*, w: *Pasterze niezłomni i błogosławieni*, red. A. Proniewski, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2020, s. 127-134.

Adres do korespondencji: zabielski@bialystok.opoka.org.pl. ORCID: 0000-0002-6257-9711

Ks. dr hab. Tadeusz Zadykowicz, prof. KUL – pracownik badawczo-dydaktyczny Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, profesor uczelni w Instytucie Nauk Teologicznych KUL (Sekcja Teologii Moralnej, Katedra Teologii Moralnej Fundamentalnej i Ekumenicznej). Opublikował m.in.: *Zasady dobrej turystyki*, Lublin 2019; *Is the Church Defenseless Against Sociocultural Changes? Which Moral Theology Provides the Response to this Modern Challenge? A reflection on Pope Emeritus Benedict XVI's Essay „The Church and the Scandal of Sexual Abuse”*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 18 (2019), s. 71-83; *Wiedza, umiejętności i kompetencje społeczne jako efekty kształcenia w zakresie teologii moralnej*, „Roczniki Teologiczne” 65 (2018), z. 3, s. 5-19. Adres do korespondencji: tadeuszz@kul.lublin.pl. ORCID: 0000-0002-1687-8286

Ks. prof. dr hab. Andrzej Żądło – pracownik badawczo-dydaktyczny na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, profesor w Instytucie Nauk Teologicznych, członek Rady Instytutu; członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk. Opublikował m.in.: *O bierzmowaniu z inspiracji „Programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce na rok 2017/2018”*, „Liturgia Sacra” 24,1 (2018), s. 145-172; A. Sorrentino, *Zreformować reformę?*, przekład z j. włoskiego i redakcja naukowa A. Żądło, Wyd. Jedność, Kielce 2019, ss. 259; *Związek liturgii z Kościołem, jego duszpasterską misją i eschatologicznym powołaniem*, „Liturgia Sacra” 26,1 (2020), s. 1-26. Adres do korespondencji: andrzej.zadlo@us.edu.pl. ORCID: 0000-0001-9249-9811

Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach

Dotychczas ukazały się:

1. Morcinek Jan, *Program nowej ewangelizacji Ruchu Dzieci Maryi w świetle encykliki Jana Pawła II „Redemptoris missio”*, Katowice 2001.
2. Salamonowicz Górską Iwonna, *Język łaciński dla teologów*, Katowice 2001 (Skrypty i Podręczniki).
3. Uciecha Andrzej, *Ascetyczna nauka w „Mowach” Afrahata*, Katowice 2002.
4. Sosna Krzysztof, *Chrześcijański model wychowania młodzieży w polskich publikacjach Akcji Katolickiej w latach 1930-1939*, Katowice 2002.
5. Kólek Andrzej, *Problematyka społeczno-religijna w kaznodziejstwie biskupa Herberta Bednorza (1967-1989)*, Katowice 2002.
6. *Górny Śląsk na przełomie wieków: nadzieje i niepokoje, świadkowie wiary*, red. Jan Górecki, Henryk Olszar, Katowice–Piekary Śląskie 2002.
7. Górecki Jan, *Pielgrzymowanie Górnoślązaków na Górę świętej Anny w latach 1859-1914. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 2002.
8. Cuda Jerzy, *Wiary godna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002 (Skrypty i Podręczniki).
9. Mozgól Andrzej, *Teologia Arki Przymierza w psalmach i tradycji prorockiej (Ps 132; Jr 3,14-18; Mch 2,1-8)*, Katowice 2003.
10. Krzysteczko Henryk, *W małej grupie religijnej. Wpływ przynależności do małej grupy religijnej a poczucie uczestnictwa w życiu społecznym. Studium pastoralne*, Katowice 2003.
11. Krętosz Józef, *Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OFM Conv w latach 1948-1991*, Katowice 2003.
12. *Nowe oblicza bł. Emila Szramka*, red. Krystyna Heska-Kwaśniewicz, Jerzy Myszor, Katowice 2003.
13. Błasiak Dominika, *Duszpasterstwo akademickie jako środowisko społeczno-kulturowe: proces stawania się członkiem grupy od „Oni” do „My”*, Katowice 2003.
14. *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924-1948*, oprac. Jerzy Myszor i Jan Konieczny, Katowice 2003.
15. Szołtysik Piotr, *Wzajemne relacje między Kościołem a państwem w nauczaniu społecznym Kościoła*, Katowice 2004.
16. *Represje wobec duchowieństwa kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, red. Jerzy Myszor, Adam Dziurok, Katowice 2004.
17. Małecki Zdzisław, *Peszery do Księgi Izajasza*, Katowice 2004.
18. Kozyra Józef, *Geneza Ewangelii*, Katowice 2004.
19. Buchta Roman, *Znajomość przypowieści ewangelicznych u katechizowanych maturzystów liceów ogólnokształcących w Rudzie Śląskiej*, Katowice 2004.
20. *Spoleczna aktualizacja tożsamości człowieka: teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, red. Jerzy Cuda, Katowice 2004.
21. *On his way: studies in Honour of Professor Klemens Stock. S.J. on the Occasion of his 70-th Birthday*, red. Artur Malina, Katowice 2004.
22. *Mistagogia a duchowość*, red. Andrzej Żądło, Katowice 2004.
23. Reginek Antoni, *„Pieśni nabożne” Franciszka Karpińskiego oraz psalmy w jego tłumaczeniu w przekazach źródłowych i tradycji ustnej: studium teologiczno-muzykologiczne*, Katowice 2005.
24. *Matka Boża w ludzie Bożym*, red. Jan Górecki, Katowice 2005.
25. Tkocz Elżbieta, *Chrześcijańska formacja młodzieży w świetle orędzi Jana Pawła II na Światowe Dni Młodzieży*, Katowice 2005.
26. *Nowy kontekst misji „ad gentes”*, red. Jan Górski, Katowice 2005.

27. *Kościół wobec granic. Praca dedykowana ks. prof. dr. Lotharowi Ullrichowi*, red. Jacek Kempa, Katowice 2005.
28. Biela Bogdan, *Parafia miejscem urzeczywistniania się komunii Kościoła. Studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 2006.
29. Sobański Remigiusz, *Europa obojga praw*, Katowice 2006.
30. Strzelczyk Grzegorz, *Jesus Christ – person and offices – bibliography 2001-2002; Jezus Chrystus – osoba i dzieło – bibliografia 2001-2002*, Katowice 2006.
31. Wilk Janusz, „*Teologia kontaktu*” na podstawie Listu św. Pawła do Filipian i Dziejów Apostolskich 16, Katowice 2006.
32. *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, red. Grzegorz Kucza, Katowice 2006.
33. *Dydaktyka teologii*, red. Krzysztof Sosna, Katowice 2006.
34. Malina Artur, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii*, Katowice 2007.
35. Panek Marek, *Pojęcie supozycji sądu*, Katowice 2007.
36. „*Śpiewajmy i grajmy Panu*” (por. Ps 27,6). I Archidiecezjalny Kongres Muzyki Liturgicznej 21-22 X 2005 r. *Materiały pokongresowe*, red. Antoni Reginek, Wiesław Hudek, Katowice 2007.
37. *Etyczne i duchowe potrzeby osób niepełnosprawnych*, red. Roman Buchta, Krzysztof Sosna, Katowice 2007.
38. *Charyzmat osoby i autorytet urzędu. Wokół pytania o „gatunki literackie” współczesnych wypowiedzi papieskich oraz Stolicy Apostolskiej*, red. Grzegorz Strzelczyk, Katowice 2007.
39. Wita Grzegorz, *Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie*, Katowice 2007.
40. Skowronek Ryszard, *Dobro w czasach postmoderny. Etyka postmodernizmu a nauczanie moralne Jana Pawła II*, Katowice 2007.
41. *Ethos and Exegesis*, red. Anna Kucz, Artur Malina, Katowice 2007.
42. Krętosz Józef, *Wschodnie katolickie obrządki w Polsce*, Katowice 2008.
43. Kudelka Magdalena, „*System parafialnych komórek ewangelizacyjnych*” jako nowa propozycja dla duszpasterstwa. *Studium pastoralne*, Katowice 2008.
44. Strzelczyk Grzegorz, *Jesus Christ – person and offices – bibliography 2003-2004; Jezus Chrystus – osoba i dzieło – bibliografia 2003-2004*, Katowice 2008.
45. *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. Grzegorz Kucza, Grzegorz Wita, Katowice 2008.
46. Surmiak Wojciech, *Opcja preferencyjna na rzecz ubogich wyrazem miłości społecznej. Studium teologicznomoralne w świetle nauczania Jana Pawła II*, Katowice 2009.
47. *Biblioteki kościelne i klasztorne w Polsce. Historia i współczesność*, red. Henryk Olszar, Bogumiła Warząchowska, Katowice 2009.
48. Szewczyk Leszek, *Odnowa przepowiadania słowa Bożego w (archi)diecezji katowickiej po Soborze Watykańskim II. Studium homiletyczne*, Katowice 2009.
49. Szendzielorz Łukasz, *Teologie agapé jako metoda. Agapetologiczna struktura dzieła teologicznego Josefa Zvěřiny*, Katowice 2009.
50. Urbanek Beata, *Rola głosu Jezusa w dziele Objawienia. Studium z teologii Ewangelii według św. Jana*, Katowice 2009.
51. Bartoszek Antoni, *Seksualność osób niepełnosprawnych. Studium teologicznomoralne*, Katowice 2009.
52. Pawłowicz Weronika, *Księgozbiory polskiego duchowieństwa katolickiego na Górnym Śląsku w XIX i XX wieku (do 1939 r.)*, Katowice 2009.
53. Kempa Jacek, *Konieczność zbawienia. Antropologiczne założenia soteriologii Anzelma z Canterbury*, Katowice 2009.
54. *Ks. Franciszek Blachnicki – katechetyk i pastoralista W dwudziątą rocznicę śmierci Sługi Bożego*, red. Roman Buchta, Katowice 2009.
55. Małecki Zdzisław, *Prorocy VIII i VII wieku przed Chrystusem obrońcami sprawiedliwości społecznej w Judzie i Izraelu*, Katowice 2009.

56. *Rodzina w trosce o życie – Kościół w trosce o rodzinę*, red. Roman Buchta, Katowice 2010.
57. Krzyszczyk Henryk, *We wspólnocie parafialnej. Poczucie więzi z parafią i Kościołem powszechnym*, Katowice 2010.
58. Strzelczyk Grzegorz, *Jesus Christ – person and offices – bibliography 2005-2006*, Katowice 2010.
59. Górecki Jan, *Ks. Biskup Juliusz Bieniek (1895–1978). Studium historyczno-pastoralne*.
60. Bednarski Damian, *Bractwa pobożne, stowarzyszenia i ruchy kościelne w diecezji katowickiej (1945-1989)*, Katowice, 2011.
61. *Wychowanie w wierze w kontekście przemian współczesności*, red. ks. Roman Buchta, ks. Stanisław Dziekoński, Katowice 2011.
62. Krzyszczyk Henryk, *Towarzystwo małżeństwu i rodzinie przez powierników rodzin*, Katowice 2011.
63. *Studia Teologiczne i Humanistyczne* 1,1 (2011): *Teologia i polityka. Czy istnieje w Polsce teologia polityczna?*, [red. nauk. numeru Grzegorz Noszczyk, Arkadiusz Wuwer].
64. *Studia Teologiczne i Humanistyczne* 1,2 (2011): *Familiaris splendor. Piękno życia rodzinnego jako wyzwanie dla społeczeństwa i Kościoła*, [red. nauk. numeru Antoni Bartoszek].
65. *Studia Teologiczne i Humanistyczne* 1,3 (2011): *Obszary wychowania moralnego: wychowanie moralne czy do moralności?* [red. nauk. numeru ks. Krzysztof Sosna].
66. *Studia Teologiczne i Humanistyczne* 1,4 (2011): *Osoby niepełnosprawne a życie rodzinne*, [red. nauk. numeru Antoni Bartoszek].
67. Wuwer Arkadiusz, *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła*, Katowice 2011.
68. *Studia Teologiczne i Humanistyczne* 2,1 (2012): *Zbawieni przez ofiarę? Historia i perspektywy centralnej kategorii soteriologicznej* [red. nauk. numeru Jacek Kempa].
69. *Studia Teologiczne i Humanistyczne* 2,2 (2012): *Dom, w którym rodzi się wspólnota: rodzina, społeczeństwo, Kościół* [red. nauk. numeru Mariola Teresa Kozubek].
70. *Jaka rodzina, takie społeczeństwo: wspólnototwórczy wymiar wychowania integralnego*, red. Mariola Teresa Kozubek, Katowice 2012.
71. Reginek Antoni, *Kancjonał rękopiśmienny jako przekaz tradycji śpiewów kościelnych na Górnym Śląsku*, Katowice 2012.
72. Warząchowska Bogumiła, *Książka, prasa i biblioteka w działalności Kościoła katolickiego w województwie śląskim (1922-1939)*, Katowice 2012.
73. Kucza Grzegorz, *Osoba ludzka integralna jako „locus eschatologicus”. Personalistyczna (re)interpretacja eschatologii chrześcijańskiej*, Katowice 2013.
74. *Studia Teologiczne i Humanistyczne* 2,3 (2012): *„Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”. Afirmacja osoby ludzkiej odpowiedzią nauk teologicznych na ideologiczną uzurpację genderyzmu* [red. nauk. numeru Andrzej Pastwa].
75. *Kryzys i prawda. Imperatywy przywracanego porządku*, red. Grzegorz Noszczyk, Cezary Smuniewski, Katowice 2013.
76. *Starość – nie radość? Aktywność osób starszych i solidarność międzypokoleniowa*, red. Mariola Kozubek, Katowice 2013.
77. *Gratias agamus domino deo nostro. Księga Honorowa dedykowana Księdzu Jerzemu Palińskiemu Rektorowi Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach w latach 2006-2013*, red. Marek Panek, Janusz Wilk, Katowice 2014.
78. *Kobieta w Kościele i w społeczeństwie*, red. Andrzej Pastwa, Katowice 2014.
79. Ciula Grzegorz, *Uwarunkowania czynu ludzkiego. Studium teologicznomoralne na podstawie polskiej posoborowej literatury teologicznej i pozateologicznej*, Katowice 2014.
80. *W orbie zasady odpowiedzialnego rodzicielstwa. Adekwatne rozumienie pojęcia bonum proles wyzwaniami dla współczesnej kanonistyki*, red. nauk. numeru Andrzej Pastwa, Katowice 2014.
81. Wilk Janusz, *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, Katowice 2015.

82. Maliszewska Anna, *Kobieta wyzwolona. Maryja w teologii Elizabeth A. Jonhson*, Katowice 2015.
83. *Wykluczenie społeczne jako problem wielowymiarowy*, red. Ireneusz Celary, Grzegorz Polok, Katowice 2016.
84. Krzysteczko Henryk, *Z rodziny do rodziny*, Katowice 2016.
85. *Nowa ewangelizacja w archidiecezji katowickiej*, red. Bogdan Biela, Katowice 2017.
86. Buchta Roman, *Mistagogia w polskiej refleksji i praktyce katechetyczno-duszpasterskiej po II Soborze Watykańskim*, Katowice 2017.
87. Kuźnik Bartłomiej, *Moją pustynią jest świat. Studium dorobku kaznodziejskiego księdza doktora Stanisława Bisty (1929-1985)*, Katowice 2017.
88. *Media w rodzinie w perspektywie pastoralno-społecznej*, red. Ireneusz Celary, Grzegorz Polok, Katowice 2018.
89. Ewa Szwarczyńska, *Genderowa rodzina. perspektywa chrześcijańska*, Katowice 2018.
90. Ks. Bogdan Biela, ks. Ireneusz Celary, *Wsluchani w Ducha. Ku odnowie wspólnoty parafialnej – rodziny Bożej*, red. Ireneusz Celary, Grzegorz Polok, Katowice 2018.
91. *Dialog w perspektywie mikrostruktur społecznych. Ujęcie interdyscyplinarne*, red. A. Kłos-Skrzypczak, Katowice 2019.
92. Zygmunt Bartosz, *Rola muzyki w celebracjach liturgii Wieczery Pańskiej na przykładzie utworów chóralnych kompozytorów polskich, powstałych po Soborze Watykańskim II*, Katowice 2019.

