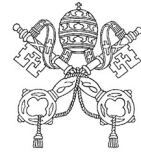




KU CYWILIZACJI MIŁOŚCI

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU



KU CYWILIZACJI MIŁOŚCI

Pokłosie IX Dolnośląskiego Festiwalu Nauki
na Papieskim Wydziale Teologicznym

14-21 września 2006 roku

Redaktor tomu:
KS. WIESŁAW WENZ

WROCŁAW 2006

Recenzenci:

O. prof. zw. dr hab. PIOTR LISZKA CMF
Ks. prof. PWT dr hab. JERZY MACHNACZ

Projekt okładki i skład komputerowy
Robert Leonhard

ISBN 83-60370-08-7

KORESPONDENCJA:
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
Pl. Katedralny 14
50-329 Wrocław
Telefax: (071) 322-99-70
e-mail: pft@pft.wroc.pl

WYDAWCA – DRUK I OPRAWA:
Studio Graphito, ul. Dworcowa 52
PL 55-035 Oborniki Śląskie
(tel. 071/310 21 65)

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie:

Ks. prof. PWT dr hab. Wiesław Wenz Odkrywając cywilizację miłości	7
---	---

Pasaż I – Chrześcijańska fobia w Europie

Wykłady festiwalowe:

Bp prof. zw. dr hab. Andrzej Siemieniewski Apel Jana Pawła II o współpracę rozumu i wiary podjęty przez Benedykta XVI	13
Ks. dr Sławomir Stasiak Czy istnieje kod Leonarda da Vinci?	25
Ks. prof. PWT dr hab. Mariusz Rosik Najnowsze odkrycia archeologii biblijnej – mistyfikacja czy wyzwania dla wiary?	43
Ks. prof. PWT dr hab. Włodzimierz Wołyniec Powołanie do świętości według Jana Pawła II	55
Ks. dr Jarosław M. Lipniak Chryścianofobia, czyli owoce tzw. wielokulturowości	71
Ks. prof. PWT dr hab. Bogdan Ferdek Czy Jezusa czterech Ewangelii można rozpoznać w Jezusie współczesnych pię- tych Ewangelii? Współcześni fałszerze Jezusa	81
Karol Fjałkowski Chrześcijaństwo wobec socjologii i psychologii ewolucyjnej	93
Ks. dr Kazimierz F. Papciak SSCC Wartości uniwersalne – ułuda czy konieczność dla Europy	115

Pasaż II – Teologia Jana Pawła II w kontekście wyznań dla Pokolenia Drugiego Kwietnia

Wykłady festiwalowe:

Ks. prof. PWT dr hab. Tadeusz Reroń Mass media - koń trojański w procesie wychowania w rodzinie	127
Ks. dr Ryszard Zawadzki Przewyciężyć cierpienie - ale jak? List Apostolski Jana Pawła II „Salvifici Doloris” a cywilizacyjna mentalność dezercji	147
Ks. dr Bogusław Drożdż W poszukiwaniu pereł wolności: od alienacji do uczestnictwa	159
Ks. dr hab. Andrzej Małachowski Paradoksy nieskończoności	173
Ks. prof. PWT dr hab. Wiesław Wenz Kościoł wobec osób żyjących w związkach niesakramentalnych	181

Ks. dr Janusz Czarny

Cywilizacja miłości jako kulturotwórcza propozycja Jana Pawła II 201

O. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI

Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę 211

Podsumowanie:

Ks. prof. PWT dr hab. Wiesław Wenz

Udział w cywilizacji miłości 227

Ks. Wiesław Wenz

Wprowadzenie: *Odkrywając cywilizację miłości*

Na samym początku przesłania płynącego dla uczestników edycji IX Dolnośląskiego Festiwalu Nauki z Papieskiego Wydziału Teologicznego w Piastowskim Wrocławiu, warto uświadomić sobie, że pełna tożsamość współczesnego człowieka europejskiego jest integralnie naznaczona przez chrześcijaństwo. Warto też pamiętać, że niezbywalnym elementem tradycji chrześcijańskiej są wartości i modele postępowania zaakceptowane oraz realizowane przez osoby, które wierzą w Chrystusa lub idąc za wewnętrzną inspiracją serca chrześcijańskiej wiary i poszukują obiektywnej prawdy. Dlatego społeczność nauczycieli akademickich Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu z radością włączyła się w prace przygotowawcze, aranżację spotkań z ludźmi i edytorską propozycję dla uczestników Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. Dla Nauczycieli akademickich Papieskiego Wydziału Teologicznego aktualne jest zawołanie festiwalowe: *Nie bój się wiedzy...* i stanowi ono prawdziwą inspirację do ukazania zainteresowanym uczestnikom *spotkań festiwalowych* prawdy, która niesie człowiekowi dar wewnętrznej wolności, wskazując wymownie na obszary pełniejszego jej zobiektywizowania. Wewnętrzne poznanie prawdy otwiera człowieka i zachęca do podjęcia owocnej dyskusji lub tylko wymiany myśli na tematy ważne dla osobistej przeszłości, jak również przyszłości kraju i narodu, Kościoła i wspólnot podstawowych. Tak więc ludzie Kościoła chcą wziąć aktywny udział w kształtowaniu aktualnej i nowej rzeczywistości oraz stać się jej świadkami.

Przez ponad 26 lat, przykładem takiego działania była osoba Ojca Świętego Jana Pawła II. W Jego wypowiedziach wielokroć pojawiała się wizja zjednoczonej Europy, ściśle połączona z wizją nowej ewangelizacji, według której zjednoczoną Europę tworzyć powinno się na fundamentach bliskich tradycji chrześcijańskiej. W takim działaniu powinna być dokonywana wewnętrzna integracja europejska, bazująca na bogactwie wielu kultur i dokonań poszczególnych wspólnot, jak również ciągła troska o losy europejskiej cywilizacji. Pracownicy Papieskiego Wydziału Teologicznego we

Wrocławiu są świadomi, że utrwalanie europejskiej jedności nawet w wymiarze *mikro społeczności* dokonuje się często w sytuacji napięć, zwłaszcza między chrześcijańską *cywilizacją miłości* a modnymi ideami, określanymi w nauczaniu papieskim jako *kultura śmierci*. Przeciwnością ideałów *kultury śmierci* jest *cywilizacja miłości* wzniesiona na wartościach uniwersalnych, takich jak: pokój, solidarność, sprawiedliwość i wolność. W obliczu tego człowiek zaczyna poszukiwać wartości, szczególnie tych, które potrafią wzniesić w nim samą radość i optymizm. Proponowane spotkania na Papieskim Wydziale Teologicznym miały ukierunkowywać na *cywilizację miłości*, która nieustannie czerpie natchnienie ze słów soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*: „Chrystus [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie”.

Stąd Pracownicy Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu przygotowując swoje propozycje na IX Dolnośląski Festiwal Nauki w dniach od 14-21 września 2006 r. korzystali z zachęty zawartej tak w nauczaniu papieskim, jak i soborowym. Poniższe fragmenty tekstowe tego nauczania mogą stanowić nadal główną inspirację tak dla tematycznych wystąpień w czasie festiwalowych spotkań z publicznością, jak i prowadzenia osobistej refleksji. Pierwszy tekst pochodzi z *Homilii Jana Pawła II*, wygłoszonej w Sandomierzu, w dniu 12.06.1999:

„(...) Orędzie o czystości serca dziś staje się bardzo aktualne. Cywilizacja śmierci chce zniszczyć czystość serca. Jedną z metod tego działania jest celowe podważanie wartości tej postawy człowieka, którą określamy cnotą czystości. Jest to zjawisko szczególnie groźne, gdy celem ataku stają się wrażliwe sumienia dzieci i młodzieży. Cywilizacja, która w ten sposób rani lub nawet zabija prawidłową relację człowieka do człowieka, jest cywilizacją śmierci, bo człowiek nie może żyć bez prawdziwej miłości. (...) Głoście światu «dobrą nowinę» o czystości serca i przekazujcie mu swoim przykładem życia orędzie cywilizacji miłości. Wiem, jak bardzo jesteście wrażliwi na prawdę i piękno. Dziś cywilizacja śmierci proponuje wam między innymi tak zwaną «wolną miłość». Dochodzi w tym wypaczeniu miłości do profanacji jednej z najbardziej drogich i świętych wartości, bo rozwiązłość nie jest ani miłością, ani wolnością. (...) Nie lękajcie się żyć wbrew obiegowym opiniom i sprzecznym z Bożym prawem propozycjom. Odwaga wiary wiele kosztuje, ale wy nie możecie przegrać miłości! Nie dajcie się zniewolić! Nie dajcie się uwieść uludom szczęścia, za które musielibyście zapłacić zbyt wielką cenę, cenę nieuleczalnych często zranień lub nawet złamanego życia!”.

Natomiast dopełnieniem jest wypowiedź Jana Pawła II zawarta w tekście Encykliki *Evangelium vitae*, której publikacja została poprzedzona nadzwyczajnym konsystorzem oraz konsultacją z biskupami. W nim Papież ukazał perspektywę nadziei, jaką wiąże Kościół Katolicki z przyszłością rodzaju ludzkiego:

«Do wszystkich członków Kościoła, który jest ludem życia i służy życiu, zwracam się ze szczególnie nagłym wezwaniem, abyśmy razem ukazali współczesnemu światu nowe znaki nadziei, troszcząc się o wzrost sprawiedliwości i solidarności, o utrwalenie nowej kultury ludzkiego życia, w celu budowania autentycznej cywilizacji prawdy i miłości» (n. 6).

Proponowane przez pracowników Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu pasaż: *Chrześcijańska fobia w Europie* oraz *Teologia Jana Pawła II w kontekście wyzwań dla Pokolenia Drugiego Kwietnia* stanowią swoistą pomoc w osobistym poszukiwaniu tożsamości chrześcijańskiej, jak również tego, co może każdego dnia scalać osoby i wewnętrznie je inspirować do tworzenia jedności duchowej w każdej wspólnotie ludzkiej, wspólnotie wiary i tej, która najgłębiej jest powiązana pokrewieństwem krwi. Ta ostatnia wspólnota staje się najbliższa jako rodzina, a zjednoczenie przez Krew Jezusa staje się początkiem budowania wspólnoty oczekiwanej przez twórców *cywilizacji miłości*.

Prezentowane w niniejszej pozycji książkowej wystąpienia pracowników Papieskiego Wydziału Teologicznego nie powinny stanowić wyłącznie materiału dokumentującego minioną już rzeczywistość *festiwalowych spotkań*. Raczej powinny nadal pobudzać poszukujących do dynamicznej postawy tak w życiu wiary, jak i w osobistych społecznych działaniach. Do proponowanych w tej książce tekstów zawsze można powrócić, by prowadzić już osobisty, wewnętrznie twórczy dialog, który będzie stanowił kolejny etap w procesie odkrywania prawdy...

W końcowym akordzie tego słowa pragnę w imieniu Środowiskowego Koordynatora IX Dolnośląskiego Festiwalu Nauki we Wrocławiu, Pani prof. dr hab. Kazimiery Wilk i ks. prof. dr. hab. Józefa Patera, Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego, podziękować pracownikom naukowym PWT, którzy bezinteresownie podjęli się trudu przygotowania i prezentacji tematów, jak się okazało tak interesujących i intrygujących samych uczestników *festiwalowych spotkań*. Księdzu Rektorowi składam podziękowanie za przygotowanie spotkań związanych z poznaniem kultury materialnej i duchowej Kościoła Katolickiego, a mianowicie okolicznościowych wystaw w Muzeum Archidiecezjalnym oraz zainspirowanie grona przewodników ofiarnie służących grupom zwiedzających zabytki na Ostrowie Tumskim. Natomiast Księdzu dyrektorowi Stanisławowi Nowakowi pragnę podziękować za zorganizowanie koncertu pieśni i muzyki sakralnej w wykonaniu *Pueri Cantores Wratislavienses*.

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU



KU CYWILIZACJI MIŁOŚCI

Wykłady festiwalowe

Pasaż I
Chrześcijańska fobia w Europie



Bp prof. dr hab. Andrzej SIEMIENIEWSKI, urodził się 8 sierpnia 1957 roku we Wrocławiu jako syn Henryka i Teresy z d. Hofman. W tym mieście ukończył szkołę podstawową i średnią, którą ukończył złożeniem egzaminu maturalnego w 1976 roku. Następnie przez trzy lata kontynuował studia na Wydziale Podstawowych Problemów Techniki – kierunek Fizyka, Politechniki Wrocławskiej (1976-1979). W 1979 roku wstąpił do Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu i podjął studia teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym.

W 1985 roku napisał pracę magisterską nt. *Wież religijna człowieka z Bogiem w świetle filozofii dialogu Martina Bubera*, która później po zakończeniu studiów licencjackich stała się podstawą do uzyskania licencjatu rzymskiego z teologii w 1987 roku. W 1985 roku przyjął święcenia kapłańskie i podjął pracę duszpasterską w Świdnicy. W 1987 roku został skierowany na studia specjalistyczne z zakresu teologii duchowości w Pontificia Facolta Teologica di San Tommaso (Angelicum) w Rzymie, które uwieńczył napisaniem, opublikowaniem drukiem i publiczną obroną rozprawy doktorskiej pt. *Gli Elementi della spiritualita sacerdotale nel pensiero di Hans von Balthasar* (1991).

Od roku akademickiego 1991/1992 podjął pracę naukowo-dydaktyczną na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu jako wykładowca wybranych zagadnień z teologii duchowości. Prowadzone od tego czasu systematyczne i szczegółowe badania naukowe z zakresu teologii duchowości i dyscyplin pokrewnych zaowocowały licznymi publikacjami specjalistycznymi, jak również przygotowaniem rozprawy habilitacyjnej pt. *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a Tradycja katolicka*, [Wrocław 1997, ss.298]. Kolokwium habilitacyjne odbyło się w 1997 roku i zakończyło się nadaniem stopnia naukowego doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii duchowości. Po habilitacji Ks. Biskup zajął się wyłącznie pracą dydaktyczną w Papieskim Wydziale Teologicznym. W 2005 r. uzyskał tytuł naukowy profesora nauk teologicznych.

W Archidiecezji Wrocławskiej, w 2004 roku Ks. abp Marian Gołębiewski mianował go wikariuszem biskupim d/s stałej formacji duchowieństwa. Przez cały czas kapłańskiej posługi Ks. Biskup był zaangażowany w działalność ruchów odnowy Kościoła. Jest autorem licznych publikacji naukowych i popularnych oraz audycji radiowych i telewizyjnych. Dnia 11. lutego 2006 został biskupem pomocniczym Archidiecezji Wrocławskiej.

Bp prof. zw. dr hab.
Andrzej Siemieniewski

*Apel Jana Pawła II
o współpracę rozumu i wiary
podjęty przez Benedykta XVI*

Wstęp

W zimowym wydaniu 2005 r. czasopisma „Philosophia Christi” wydanego przez Ewangeliczne Stowarzyszenie Filozoficzne ukazał się wywiad z profesorem Antony Flew, 81-letnim legendarnym filozofem brytyjskim¹. Ten autor 26 książek przez dziesięciolecia stał w pierwszym szeregu ludzi odrzucających wiarę w Boga i dążących do przekonania wierzących do niewiary: był przecież jednym z najbardziej znanych ateistów filozoficznych.

W styczniu 2003 r. podczas publicznej debaty na tematy filozoficzno-teologiczne w Kalifornijskim Stanowym Uniwersytecie Politechnicznym w mieście nazywającym się San Luis Obispo (nazwa ta znaczy, nomen omen, „święty Ludwik biskup”) a Flew oświadczył, że rozważa zmianę swoich poglądów: na teizm. Pewne problemy z dziedziny filozofii i nauk ścisłych sprawiły bowiem, że swoją postawę intelektualną określił obecnie jako „ateizm stojący przed wielkimi znakami zapytania”. Rok później, w styczniu 2004, A. Flew postawił kropkę nad „i”: „muszę iść tam, gdzie prowadzą mnie dowody”, oznajmił - i został teistą. „Poszlaki wskazujące na arystotelesowski Absolut (*an Aristotelian God*), który cechuje się mocą i inteligencją, są dziś mocniejsze, niż kiedykolwiek przedtem: a przecież od Arystotelesa Tomasz z Akwinu zaczerpnął materiał do swoich pięciu dróg, co do których miał nadzieję, że dowiodą istnienia Boga”. Antony Flew jest, jak to sam określa, deistą, w anglosaskim znaczeniu tego słowa. Jedyne argumenty na rzecz istnienia Boga, które wydają się temu filozoficznemu gigantowi przekonujące, zaczerpnięte są z celowości świata sugerowanej mu przez nauki ścisłe: „wydaje się, że odkrycia dokonane podczas ponad 50 lat badań nad DNA dostarczyły materiałów do niesły-

¹ Antony Flew (wywiad), *My Pilgrimage from Atheism to Theism*, [<http://www.illustramedia.com/IDArticles/flew-interview.pdf>] (2006)]

chanie potężnego argumentu za celowym planem” stojącym u podstaw życia biologicznego².

Niech *casus* Antony’ego Flew posłuży nam jako katalizator w rozważaniach u progu których stoimy: relacje między rozumem i wiarą oraz konsekwencje apelu Jana Pawła II o owocną współpracę obu tych dziedzin w człowieku.

a. Papież o spotkaniu nauki i wiary

Bieżące życie Kościoła podsuwa nam jeszcze bardziej intrygujące ilustracje do tematu współpracy rozumu i wiary. Prawdę mówiąc, trudno nadążyć ze śledzeniem coraz to nowych, istotnych wydarzeń na tym polu. Oto w czasie pielgrzymki do Bawarii, dnia 12 września 2006 roku na spotkaniu z pracownikami nauki Uniwersytetu w Regensburgu papież Benedykt XVI powiedział:

„Nowoczesny rozum naukowy musi po prostu przyjąć rozumną strukturę materii oraz odpowiedniość między naszym duchem i zdecydowanie racjonalnymi strukturami przyrody jako coś oczywistego, na czym bazuje jego metodologia. Ale pytanie, dlaczego tak jest, oto jest prawdziwe pytanie! Nauki przyrodnicze muszą je odesłać do innych sposobów i płaszczyzn myślenia - do filozofii i teologii”³.

Natomiast niecałe dwa tygodnie wcześniej, w dniach 1-3 września 2006, papież Benedykt zaprosił do Castel Gandolfo grono przyrodników i teologów na prywatne seminarium naukowe. Tematem seminarium było darwinowskie pojęcie ewolucji. Jednym z ważnych gości był kardynał Christoph Schönborn z Wiednia. Jego nazwisko pojawiała się ostatnio częściej w kontekście debat dotyczących spotkania teorii ewolucji z teologią. Kardynał napisał bowiem w lipcu 2005 roku do słynnego *New York Times’a* artykuł „Znajdowanie planu w przyrodzie”⁴, co wywołało istną falę odpowiedzi, dyskusji i polemik w amerykańskim świecie teologii i przyrodoznawstwa.

Sam papież Benedykt XVI poruszał już wcześniej problem istnienia skrajnych ideologów posługujących się teorią ewolucji dla wykazywania

² „*enormously powerful argument to design*”. Co do prawdziwości konkretnych religii, to A. Flew ujmuje to tak: „Można wykazać w miarodajny sposób fałszywość islamu: coś takiego natomiast z całą pewnością nie jest możliwe wobec chrześcijaństwa”; o islamie myśli z poczuciem przerażenia i lęku. Co do możliwości zrobienia następnego po teizmie kroku i faktycznego przejścia na chrześcijaństwo, mówi jednak: „Myślę, że to bardzo nieprawdopodobne, a to z powodu problemu istnienia zła”, tamże. Por. James A. Beverley, *Thinking Straighter: Why the world’s most famous atheist now believes in God*, „Christianity Today”, April 2005 [<http://www.christianity-today.com/ct/2005/004>] (2006)]

³ Benedykt XVI, *Trzy stadia programu dehellenizacji*, wykład na spotkaniu z przedstawicielami świata nauki Uniwersytetu w Regensburgu, 12 września 2006 r.

⁴ Christoph Schönborn, *Finding Design In Nature*, „New York Times”, 7 lipca 2005.

wyższości materializmu nad wiarą w Boga. Wątek ten pojawił się już w inauguracyjnym przemówieniu papieża w dniu 24 kwietnia 2005: „Nie jesteśmy przypadkowym i pozbawionym znaczenia wytworem ewolucji. Każdy z nas jest owocem zamysłu Bożego. Każdy z nas jest chciany, każdy miłowany, każdy niezbędny”⁵. Powrócił do tego w swoim wywiadzie udzielonym dziennikarzom z Niemiec dnia 5 sierpnia 2006 roku. Mówił o radości rodzącej się z wielkości człowieka, „który nie jest jakimś «bublem procesu ewolucji», ale obrazem Boga”⁶. Kolejny miesiąc przyniósł przypomnienie tych prawd w najbardziej spektakularny sposób, kiedy to wobec zebranych setek tysięcy pielgrzymów niemiecki papież przemówił 12 września na ratybońskich błoniach tymi słowami:

„Co było pierwsze? Stwórczy Rozum, Duch, który wszystko powołuje do istnienia i wszystkiemu daje wzrost, czy Nierozum, któremu brakowałoby jakiegokolwiek sensu, jednak w jakiś sposób wydałby z siebie matematycznie uporządkowany kosmos, wraz z człowiekiem i z jego rozumem? Rozum ten byłby wtedy jednak niczym innym jak tylko przypadkowym wynikiem ewolucji, a więc byłby ostatecznie równie bezsensowny”⁷.

Te przykłady są dowodem, jak aktualny jest apel Jana Pawła II o współpracę rozumu i wiary.

Powróćmy więc do proroczych papieskich tekstów sprzed lat. Pierwszy z nich stwierdza najpierw istnienie pewnego lęku hamującego dialog nauki i teologii, aby potem wskazać, że obawy takie są nieuzasadnione:

„Dlaczego bać się otwarcia wiedzy i kultury na wiarę? Pasja badawcza i rygor naukowy niczego nie straca, prowadząc mądry dialog z wartościami religijnymi. Czyż nie z tego właśnie wzajemnego przenikania wyrósł humanizm, którym słusznie szczyli się nasza Europa, sięgająca dziś po nowe zdobycze kultury i ekonomii?”⁸.

Drugi tekst Jana Pawła II odwołuje się do historii relacji nauka-wiara w ostatnich stuleciach. Od XVII wieku począwszy narastały w tej dziedzinie konflikty, które dość gwałtownie spiętrzyły się, aby w wieku XIX złożyć

⁵ Homilia Ojca Świętego Benedykta XVI wygłoszona w czasie Mszy św. na placu św. Piotra w Watykanie inaugurującej pontyfikat 24 kwietnia 2005 r.

⁶ Benedykt XVI, *Papież tęskni za swoją ojczyzną*, wywiad w Castel Gandolfo z dnia 5 sierpnia 2006 r.

⁷ Benedykt XVI, *Co to znaczy mieć wiarę?*, homilia na Mszy w Regensburgu, 12 września 2006 r.

⁸ Jan Paweł II, *W poszukiwaniu prawdy o człowieku i świecie*, 31 I 2002 — Do wykładowców i studentów Uniwersytetu «Roma III», [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia (VIII 2006)].

się na mit o nieprzezwycięzalnej wrogości tych dwóch dziedzin ludzkiej kultury. W tym kontekście historycznych napięć papież apelował:

„Wydaje się, że bezpowrotnie minął już czas, kiedy usiłowano te dwa światy - świat nauki i świat wiary - sobie przeciwstawiać. Dzięki wysiłkom wielu środowisk intelektualistów i teologów, wspieranym łaską Ducha Świętego, coraz bardziej narasta świadomość, że nauka i wiara nie są sobie obce, że nawzajem siebie potrzebują i nawzajem się uzupełniają. Sądzę, że dobre przyjęcie encykliki *Fides et ratio* było podsygniowane właśnie tą pogłębiającą się świadomością konieczności dialogu pomiędzy poznaniem rozumowym i doświadczeniem religijnym”⁹.

b. Sola scientia

Skorzystajmy teraz z inspiracji, jaką stanowiło zwołane przez papieża Benedykta XVI seminarium poświęcone na początku września 2006 roku miejscu teorii ewolucji w chrześcijańskiej wizji świata. Przyjrzyjmy się, jak w tej właśnie dziedzinie zdarzały się bardzo trudne napięcia w historii, nawet całkiem niedawnej, oraz jak tu właśnie pojawiają się nowe znaki nadziei.

W naukach dotyczących ewolucji życia na ziemi wielkim przełomem było odkrycie struktury kwasu deoksyrybonukleinowego, czyli występującego w chromosomach nośnika informacji genetycznej (na szczęście, dla ułatwienia życia tym, którzy nie specjalizują się w biochemii, specjaliści upowszechnili dobrze znany nam wszystkim skrót nazwy tego kwasu: DNA). Opisanie składu cząsteczki DNA: dwóch łańcuchów, które biegną tak, że koniec jednego jest dokładnie naprzeciw początku drugiego, i które owijają się wokół wspólnej osi tworząc tak zwaną prawoskrętną podwójną helisę - to jedno z największych osiągnięć dwudziestowiecznej nauki. Osiągnięcie to ma jednak również związek z historią ateizmu. Nazwiska dwóch słynnych biochemików łączonych z odkryciem 50 lat temu DNA łączą się też z negowaniem religii, z chrześcijaństwem na czele.

Jeden ze współodkrywców helisy, laureat nagrody Nobla James Watson, jest zdecydowanym ateistą. Oto próbka jego wizji relacji między nauką a wiarą, zawarta w odpowiedzi podczas spotkania w Youngstown State University (USA) na pytanie studenta, czy wierzy w Boga:

„Nie, zdecydowanie nie! Największa korzyść z wiary w Boga jest taka, że nie musisz niczego rozumieć: ani fizyki, ani biologii. A ja chcę rozumieć!”¹⁰.

⁹ Jan Paweł II, *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształtowania sumienia*, 30 VIII 2001 - Do rektorów wyższych uczelni w Polsce, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia (VIII 2006)].

¹⁰ Austin Cline, *James Watson: Atheist*, [<http://atheism.about.com> (2006)].

Mamy w największym skrócie zdefiniowaną pewną wizję relacji nauki i wiary. Wiara, zwłaszcza oparta na Biblii wiara chrześcijańska, jest tu przedstawiona jako rodzaj zastępczej nauki. Według tej wizji ludzie przyjmują wiarę religijną, aby zaspokoić swoje pragnienie wiedzy o tym, jak dawno temu powstał wszechświat, jak formowały się galaktyki, skąd wzięło się biologiczne życie na ziemi i jak była historia gatunku ludzkiego na naszej planecie. Ludzie mieliby być - według tej wizji - powszechnie zainteresowani takimi właśnie pytaniami i z tego powodu zostawaliby wyznawcami wiary w natchnienie Biblii. Kiedy jednak nadszedł czas racjonalnej nauki o geologii, a potem teoria Darwina i odkrycie roli DNA – po cóż jeszcze komu wiara w Boga, skoro mamy lepsze źródło informacji o naukowych problemach?

Drugi z odkrywców struktury i roli DNA, również laureat nagrody Nobla Francis Crick, jest „agnostykiem z silną inklinacją w stronę ateizmu”, uważającym chrześcijaństwo po prostu za jedną z (błędnych) teorii powstania świata i pochodzenia człowieka¹¹. Teoria ta mogła zaspokajać ludzką potrzebę wiedzy naukowej, do czasu zastąpienia jej przez teorie znacznie lepsze, opracowane przez nowoczesne przyrodoznawstwo. Crick w dzieciństwie uczęszczał co niedzielę wraz ze swoją rodziną do protestanckiego kościoła, jednak już u progu młodości został: „sceptykiem, agnostykiem z silną skłonnością do ateizmu”. Nawet wtedy jednak przepisy szkolne zmuszały go do uczestniczenia w nabożeństwach: w jednym w dni powszednie i w dwóch – w niedziele... Miał wtedy czas na rozmyślanie, które ostatecznie prowadziło go do następujących wniosków:

„Wcześniej zdałem sobie sprawę, że dokładna wiedza naukowa sprawia, że nie da się już utrzymać pewnych wierzeń religijnych. Wiedza o prawdziwym wieku ziemi i o szczątkach kopalnych uniemożliwia każdemu człowiekowi o zrównoważonym umyśle wiarę w literalną prawdę wszystkich części Biblii, jak wierzą fundamentaliści. A jeśli niektóre miejsca w Biblii są tak jawnie błędne, to dlaczego przyjmować automatycznie cokolwiek z reszty?”¹²

Podjęcie pracy naukowej przez Cricka miało, obok innych motywacji, także i taki zamysł: podjęcie konfrontacji z chrześcijaństwem:

„Czy może być coś głupszego niż oprzeć całą swoją wizję życia na ideach, które – chociaż kiedyś wydawały się prawdopodobne - teraz wyglądają na całkowicie błędne? I co byłoby ważniejsze niż odnalezienie naszego prawdziwego miejsca we wszechświecie przez usunięcie, jednego po drugim, tych niefortunnych resztek dawnych wierzeń? [...]”

¹¹ Francis Crick [http://en.wikipedia.org/wiki/Francis_Crick (VIII 2006)].

¹² Francis Crick, How I Got Inclined Towards Atheism, [www.positiveatheism.org/india (2006)]

Wydawało mi się rzeczą najważniejszą, aby zidentyfikować niezbadane jeszcze obszary wiedzy i aby pracować nad naukowym zrozumieniem, czy takie wyjaśnienie będzie wspierać istniejące wierzenia, czy też je obali¹³.

Tak wyglądały poglądy na chrześcijaństwo tych niezaprzeczalnych gigantów intelektu drugiej połowy dwudziestego wieku, Watsona i Cricka. Tradycję takiego myślenia radykalizował do granic słynny profesor biologii i jednocześnie popularyzator wiedzy – Anglik Richard Dawkins. Kiedy ten ateista snuje refleksję o konsekwencjach teorii ewolucji w kwestii istnienia Boga, pisze:

„Odpowiadając na tak fundamentalne pytania: Czy życie ma jakikolwiek sens? Po co istniejemy? Kim jest człowiek? - już nie musimy odwoływać się do sił nadprzyrodzonych [...] «Wszystkie próby odpowiedzi na to pytanie, datowane przed 1859 rokiem, są bezwartościowe i będzie lepiej, jeśli zignorujemy je całkowicie»¹⁴.

Wspominając rok 1859 jako absolutnie przełomowy dla rozstrzygnięcia kwestii prawdziwości chrześcijaństwa Dawkins ma na myśli datę publikacji książki Karola Darwina *O pochodzeniu gatunków*: „Chociaż logicznie rzecz biorąc można było być ateistą już przed Darwinem, dopiero Darwin sprawił, że ateizm jest w pełni satysfakcjonujący intelektualnie¹⁵. Wskutek tego istniejące według Dawkinsa wielowiekowe zmagania nauki z religią miałyby zostać już zakończone - pełnym zwycięstwem tej ostatniej:

„Rozbić w puch pewną konkretną wersję teorii [stworzenia świata], taką na przykład jak opowieść [...] przedstawioną w [księdze Rodzaju] byłoby oczywiście pójściem na łatwiznę [...] Jej status nie odbiega specjalnie od przekonań pewnego zachodnioafrykańskiego plemienia, które wierzy, że świat stworzony został z odchodów mrówek¹⁶.

To klasyczne przykłady pewnego mitu dominującego wśród pewnej grupy naukowców parających się przyrodoznawstwem: *sola scientia*¹⁷. Jedynym istotnym zagadnieniem stosującym przed człowiekiem miałyby być odpowiadanie na problemy fizyki, chemii i biologii. Główną rolą religii miałyby być - według tego mitu - udzielanie (błędnych) odpowiedzi na te problemy. Znalezienie lepszego niż religijne źródła odpowiedzi - w na-

¹³ Francis Crick, *How I Got Inclined Towards Atheism*, [www.positiveatheism.org/india (2006)]¹⁴ Richard Dawkins, *Samolubny gen*, Warszawa 1996, s. 17.

¹⁵ Richard Dawkins, *Ślepy zegarmistrz*, Warszawa 1994, s. 28.

¹⁶ Richard Dawkins, *Ślepy zegarmistrz*, Warszawa 1994, s. 490.

¹⁷ Por. William M. Shea, *The Lion and the Lamb: Evangelicals and Catholics in America* Oxford University Press 2004, s. 19-22.

ukach ścisłych - winno położyć kres istnieniu religii, która straciła już główne źródło swojego istnienia jako niewłaściwa forma przyrodoznawstwa. Na placu boju ostały się więc tylko nauki ścisłe, gdyż tylko one - *so-la scientia* - są przydatne w odpowiadaniu na prawdziwie istotne ludzkie pytania.

Wróćmy jednak do znamienitych noblistów, odkrywców struktury DNA w latach '50. Jeden z nich, James Watson był wśród pomysłodawców „Projektu Ludzkiego Genomu” (*The Human Genome Project*) i został pierwszym szefem tego programu, który ma za zadanie poznać budowę wszystkich genów człowieka. Obecnie jednak naukowiec, który najbardziej twórczo wykorzystał odkrycie wspomnianych wyżej laureatów nagrody Nobla dla opracowania mapy genomu człowieka, który szkic spirali DNA umieszcza na okładce swej książki, ogłasza coś absolutnie odmiennego od ateizmu Watsona i Cricka. Pisze: „poznając dokładnie ludzkie chromosomy, wszystkie geny człowieka i ich wzajemne połączenia - poznajemy język Boga...”

c. Biochemiczny język Boga

Francis Collins jest dyrektorem Narodowego Instytutu Badań Ludzkiego Genomu (*National Human Genome Research Institute - NHGRI*) w USA. Zanim opracował mapę genetyczną człowieka zdobył stopień naukowy w dziedzinie mechaniki kwantowej na uniwersytecie Yale, aby potem studiować medycynę i genetykę. W 1993 roku mianowano go kierownikiem zespołu 2 400 naukowców z najróżniejszych krajów: zespół miał opracować mapę ponad trzech miliardów biochemicznych „liter” składających się na genom człowieka. Wybór Collinsa nie był przypadkowy: ten wybitny naukowiec dokonał już wielu odkryć dotyczących genetycznych przyczyn chorób ludzkich.

Prezydent USA, Bill Clinton, w dniu 26 czerwca 2000 określił dzieło tworzone stopniowo pod kierownictwem Collinsa mianem „odkrywania języka, w którym Bóg stworzył życie”¹⁸. Sam Francis Collins odpowiedział wtedy słowami: „oto poznajemy instrukcję obsługi nas samych, wcześniej znaną tylko Bogu”¹⁹. To właśnie fraza użyta przez prezydenta Clintona posłużyła za tytuł późniejszej książki Collinsa.

Collins jest gorliwym chrześcijaninem, w rodzaju tych, których nazywa się za oceanem *evangelical Christians*. Jest też autorem książki: *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*²⁰; na okładce książki spostrzec można charakterystyczną podwójną helisę, czyli spiralę DNA.

¹⁸ David van Biema, *Reconciling God and Science*, „Time” z dnia 17 lipca 2006, t. 168, nr 3, s. 47.

¹⁹ Phillip E. Johnson, *Bill Clinton Was Right! (About the Human Genome)* [www.arn.org/docs/johnson/le_billclinton.htm] (VIII 2006).

²⁰ Francis Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, Free Press 2006, ss. 304.

Szlak pielgrzymki Collinsa po krainie wiary i nauki prowadził w dokładnie przeciwnym kierunku, niż wspomniane uprzednio duchowe wędrówki Francisca Cricka: otóż Collins wcale nie zawsze był człowiekiem wierzącym. Jeszcze w 1976 roku był lekarzem ateistą. Wtedy to świadectwo życia jednego z jego umierających pacjentów sprawiło, że zrodziły się w nim pierwsze pytania co do wiary. Zwrócił się z nimi do miejscowego duchownego. Ten wręczył mu książkę słynnego angielskiego apologety C.S. Lewisa *Mere Christianity (Chrześcijaństwo po prostu)*. Dwa lata później Collins w czasie górskiej wspinaczki stojąc przed zamarznętym wodospadem uwierzył do końca. Niedługo później ukląkł i oddał swoje życie Jezusowi²¹. Dziś głosi: „Nauka nie zagraża Bogu: to On ją przecież umożliwił!”. Nie brakuje mu też ani humoru, ani talentu w upowszechnianiu zapału do wiedzy przyrodniczej: na melodię zapożyczoną od Beatlesów śpiewa:

„Mendel kiedyś liczył groszki
Darwin zięby i kokoszki;
Dziś nie wstrzyma nic pochodu
Odkryć genów i ich kodu”²².

Wróćmy jednak do spraw poważniejszych. Prezydent Clinton nie był pierwszym, który rozumiał postępy rozumu ludzkiego w dziedzinie genetyki jako kroki umożliwiające lepsze poznanie Bożego planu. Już wcześniej Jan Paweł II mówił:

„Genom ludzki jest jak gdyby ostatnim odkrywanym kontynentem. W kończącym się tysiącleciu, obfitującym w dramaty i podboje, ludzie poznali się lepiej i w pewien sposób zbliżyli do siebie nawzajem dzięki odkryciom i badaniom geograficznym.

Ludzka wiedza poczyniła też poważne postępy w dziedzinie fizyki, które doprowadziły ostatnio do odkrycia struktury części składowych atomu.

Dzisiaj uczeni dzięki zdobyczom genetyki i biologii molekularnej poznają najgłębsze struktury życia oraz mechanizmy, które kształtują indywidualne cechy jednostek, gwarantując trwałość żyjących gatunków. *Te zdobycze ujawniają coraz pełniej wielkość Stwórcy*, ponieważ dzięki nim człowiek może poznać ukryty ład stworzenia i zachwycić się niezwykłymi właściwościami swojego ciała, a także rozumu, dostrzegając w nim jakby odbłask Słowa, przez które «wszystko (...) się stało» (J 1, 3)²³.

²¹ Stephanie Simon, *Faithful to God, Science*, „Los Angeles Times” z dnia 16 sierpnia 2006 r. [www.latimes.com/news/nationworld/nation/la-na-collins17aug17 (VIII 2006)].

²² „Mendel had all his wrinkled peas Darwin had all his finches’ beaks But oh, oh, oh, you can’t stop us now. We really got the code on you ...”, Tamże.

²³ Jan Paweł II, *Badania nad genomem ludzkim* - Do uczestników IV Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Akademii «Pro Vita». 24 II 1998, nr 2-3, [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia (VIII 2006)].

Papież wypowiadający słowa jednoczesnego zachwyty nad Bożym objawieniem, nad odkryciami ścisłej wiedzy przyrodniczej i nad możliwościami rozumu ludzkiego staje w szeregu przedstawicieli długiej tradycji chrześcijaństwa, które od starożytności w swoim głównym nurcie reprezentowało taką właśnie całościową wizję poznawania świata stworzonego przez Boga.

e. Chrześcijaństwo postawiło na rozum

„Chrześcijaństwo postawiło na rozum”: to słowa wypowiedziane przez papieża Benedykta XVI w czwartek 6 kwietnia 2006 roku w czasie spotkania z młodzieżą w Rzymie²⁴. Pewien młody człowiek zapytał wtedy papieża:

„- Ojciec Święty, odczuwam głód Prawdy: ale jak zharmonizować naukę i wiarę?”

Usłyszał wtedy w odpowiedzi od Benedykta:

„- Albo Bóg jest, albo Boga nie ma: są tylko dwie możliwości. Albo postawimy na rozum, rozum stwórczy, który dał początek wszystkiemu, albo na irracjonalizm, według którego wszystko, co istnieje, miałyby być przypadkowe. Sam rozum byłby tylko wytworem przypadku. Wielkim wyborem chrześcijaństwa jest wybór rozumności i pierwszeństwo dla rozumu”.

Papież wyjaśniał dokładniej swoją myśl, powołując się na Galileusza, który powiedział: „Bóg zostawił nam dwie księgi – księgę Biblii napisaną językiem codziennym i księgę natury napisaną językiem matematyki”.

A skoro tak, to

„ - Wybór chrześcijański jest najbardziej rozumny: „matematyka, genialny abstrakcyjny wymysł ludzkiego rozumu okazuje się przydatny do poznania natury i do wykorzystania jej, by nam służyła: [...] matematyka jest językiem Stwórcy: tak napisał On księgę świata”.

Zakończenie

„Język Boga” okazuje się więc zrozumiały dla człowieka. Bóg umożliwił naukę dając człowiekowi rozum. Posiadanie przez ludzi rozumu jest jednym z powodów, dlaczego mówimy o podobieństwie człowieka do Boga. A jeśli tak, to przemawianie Boga w księdze natury powinno być dla człowieka zrozumiałe. Czy to studiując matematyczne struktury rządzące budową składowych części atomu, czy to badając strukturę molekularną, w jakiej zapisany jest genetyczny kod człowieka - można zrozumieć, co Bóg ma do powiedzenia.

²⁴ Benedykt XVI, *Colloquio di Sua Santità Benedetto XVI con i giovani*, 6 kwietnia 2006, [www.vatican.va/Holy_Father/Benedict_XVI/speeches (200

Używając porównania: można wiele dowiedzieć się o architekcie badając dom, jaki polecił zbudować. Wiele można odkryć, zastanawiając się nie tylko nad użytymi do budowy cegłami i nad chemicznym składem tynku, ale przede wszystkim stawiając sobie pytania:

– Komu ten dom najlepiej służy?

– Jakimi zamysłami kierował się architekt planując takie właśnie pomieszczenia?

– Dla kogo przewidział kolejne piętra i przytulne zakamarki swojej budowli?”

Podobnie Boga można poznać nie tylko z objawionej księgi Biblii, ale także jako architekta świata i autora księgi kodu życia ludzkiego.



Urodził się 8 grudnia 1965 r. w Dzierżoniowie. Do kapłaństwa przygotowywał się w Metropolitalnym Wyższego Seminarium Duchownym we Wrocławiu i w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Pracę magisterską pt. *Idea wywyższenia w Starym Testamencie* napisał pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Tomasza Hergesela, której obrona odbyła się w 1990 roku. Następnie kontynuował studia specjalistyczne na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, gdzie w 1994 roku uzyskał stopień licencjata rzymskiego z teologii systematycznej. W tym samym roku został skierowany na studia biblijne na Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie w 1996 roku zdobył stopień licencjata rzymskiego z zakresu teologii biblijnej w Instytucie Nauk Biblijnych KUL. W 1998 r. obronił pracę doktorską z teologii biblijnej pt. *Specyfika rzeczownikowych terminów eschatologicznych w Listach Pasterskich*, której promotorem był o. prof. zw. dr hab. Hugolin Langkammer. Po rocznej pracy w charakterze wychowawcy w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej, został skierowany na studia do Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, gdzie w 2003 roku uzyskał stopień licencjata nauk biblijnych na podstawie rozprawy pt. *Gesù è signore del sabato*, pisanej pod kierunkiem ks. prof. John'a J. Kilgallen'a. Od 2003 roku jest wicerektorem i wykładowcą w WSD w Legnicy i w Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Do ważniejszych publikacji ks. dr Sławomira Stasiaka należy zaliczyć: *ABC teologii dogmatycznej. Notatki z wykładów ks. prof. Romana E. Rogowskiego*, Wrocław 1990; 1993; 1999; *Eschatologia w Listach Pasterskich*, Legnica 1999; a także ponad 20 artykułów naukowych i popularnonaukowych, ogłoszonych w czasopismach krajowych i zagranicznych.

Ks. dr
Sławomir Stasiak

*Czy istnieje kod
Leonarda da Vinci?*

Chrześcijanin jest współcześnie bombardowany wszelkiego rodzaju mieszanką światopoglądów. Jedni proponują filozofię dalekowschodnią jako lekarstwo na rozładowanie stresów i napięć, aby odzyskać równowagę wewnętrzną. Inni widzą w astrologii rozwiązanie wszystkich problemów życiowych. Jeszcze inni odwołują się do tajemniejszej wiedzy, którą można osiągnąć w taki czy inny sposób. A wielu chce po prostu zarabiać na tym duże pieniądze. Jak się wydaje właśnie ten ostatni cel przyświecał autorowi *Kodu Leonarda da Vinci*. Z całą uczciwością trzeba przyznać, że udało mu się to osiągnąć. A uczynił to opierając się na trzech przywarach każdego z nas: ignorancji, lenistwie i rządzy sensacji. Na ignorancji, bo przecież nikt, z wyjątkiem Boga, nie jest wszechwiedzący. A nawet najbardziej uczeni ludzie mają jakieś luki w wiedzy, która na przykład nie dotyczy dziedziny badań, które prowadzą. Trudno jest bowiem oczekiwać od fizyka nuklearnego, by posiadał wyczerpującą wiedzę na temat na przykład teorii literatury. Więc skutek oparcia się na niewiedzy został przez D. Browna osiągnięty. Czyni to również opierając się na lenistwie, bo komu chce się sprawdzić dane podawane przez niego jako pewnik. Wolimy raczej przyjąć, bez większego wysiłku, że to o czym pisze jest prawdą. To znacznie łatwiejsze niż ślęczenie godzinami nad fachowymi opracowaniami, by wykazać nieścisłość czy błąd. I wreszcie powszechnie nam towarzysząca rządzi sensacji. Przecież znacznie bardziej fascynująca wydaje się lektura książki czy artykułu, w którym autor opisuje na przykład historię małżeństwa Marii Magdaleny z Jezusem niż cotygodniowe wsłuchiwanie się w Słowo Boże czytane na niedzielnej Mszy św. A niech tam sobie autor pisze nawet nie prawdę, co mi tam, skoro przyjemnie i szybko się to czyta. W ten sposób sami dobrowolnie narażamy siebie na burzenie podstaw naszej wiary.

W moim przedłożeniu siłą rzeczy nie mogę poruszyć wszystkich kontrowersyjnych zagadnień podjętych w książce, do której się odnoszą. Podejmę jedynie przykładowo niektóre z nich: „małe” nieścisłości (I) i tekst Pisma św. (II).

I. „MAŁE” NIEŚCISŁOŚCI

Rozpocznijmy od „małych” nieścisłości, które w rzeczy samej nie zawsze można traktować jako „małe”, bowiem często świadczą o podstawowej niewiedzy autora. Przykładowo omówię trzy z nich.

A. Jaki owoc zerwała Ewa w Raju?

Na 161 stronie¹ swojej książki D. Brown zauważa, że „...Ewa zerwała jabłko w raju”. Tymczasem autor Rdz 2,16-17; 3,1-6 nie pisze nic na temat jabłka, wspomina jedynie o owocu (hebr. *perî*; Rdz 3,2 – wcześniej nie występuje; mamy jedynie zwrot „jeść z drzewa”)².

B. Kto to byli heretycy?

Kolejną nieścisłość, a właściwie błąd, spotykamy w wytłumaczeniu etymologii terminu „heretyk”. Autor stwierdza, że pochodzi on od greckiego „heresia” (s. 299-300). Natomiast słowo „heretyk” nie pochodzi od *heresia* (w słownikach języka greckiego nie ma takiego hasła) ale od *hairesis*. Rzeczywiście w tekstach Plutarcha (I/II w. po Chr.) i Tukidydesa (V/IV w. przed Chr.) oznacza „wybór”. Jednak inne, podstawowe znaczenia to „upodobanie”, „zamiar”, „zamiłowanie” do czegoś, „seкта religijna”³.

C. Alfabet hebrajski

Zadziwiła mnie również pewność z jaką główny bohater powieści, R. Langdon wyjaśnia zawilosci języka hebrajskiego: „W hebrajskim znak oznaczający dźwięk Sz można również rozumieć jako S, w zależności od akcentu. Tak jak litera P bywa w wymowie podobna do F. SVFYA? Myślała jeszcze nie rozumiejąc. - Genialne! - zachwycał się Teabing. - Litera Waw jest często nośnikiem dźwięku samogłoskowego O! Sophie znów spojrziała na litery i spróbowała odczytać je głośno. - S... o... f... y... a. (...) Teabing mrugnął okiem. - W klasycznej grece mądrość brzmi S-O-F-I-A” (s. 404).

O ile odczytanie słowa *nfwmt* poprzez szyfr atbasz jako *swfya* (s. 401-403) jest prawidłowe, o tyle do powyższej interpretacji można mieć dwa, poważne zastrzeżenia. Najpierw jednak musimy stwierdzić, że alfabet he-

¹ Numery stron podaje za D. Brown, *Kod Leonarda da Vinci* (tłum. K. Mazurek), Wydawnictwo Sonia Draga-Wydawnictwo Albatros Andrzej Kuryłowicz; Warszawa 2005.

² Być może w tekście angielskim czytamy „fruit” (jak zauważyła jedna z dyskusantek forum na stronie internetowej www.onet.pl, która zamieściła notatkę z przedstawianej prelekcji), a jedynie polski tłumacz użył pojęcia „jabłko”. Przyznam, że nie wnikałem aż tak głęboko w to zagadnienie. Nie traktowałem bowiem powieści D. Browna jako tekstu źródłowego.

³ Zob. *Słownik języka greckiego* (red. Z. Abramowiczówna), t. I, PWN; Warszawa 1958, 55.

brajski posiada 22 lub 23 litery, zależnie od tego czy *Šin* (sz) i *Šin* (š) uznamy za dwie odrębne litery czy nie.

Natomiast *alef* (א), pierwsza litera alfabetu hebrajskiego nie ma brzmienia „a”, lecz jest gardłową spółgłoską zbliżoną w wymowie do angielskiego dźwięku wydawanego przy wymowie „a apple”. Dźwięk pomiędzy pierwszym „a” a drugim to właśnie brzmienie *alef*.

Dalej, hebrajskie litery *Šin* (sz) i *Šin* (š), to dwie odrębne spółgłoski, przez niektórych uczonych uważane za dwie odrębne litery⁴. Z pewnością nie pozostają na tym samym poziomie fonetycznym co *pe* (p). Litera ta, należąc do tak zwanej „grupy BeGaDKeFaT”, ma brzmienie wybuchowe („p”) lub szczelinowe („f”) zależnie od tego czy posiada tak zwany dageš (kropka w środku spółgłoski) czy też nie⁵.]

Podsumowanie

Jak widać przynajmniej kilka błędów D. Brown w swojej powieści popełnił. Owszem można by uznać, że przedstawiając je, „dzielę włos na czworo”. Wydaje się jednak, że autor, który w usta swoich bohaterów wkłada tak zasadniczo i pewnie brzmiące słowa, powinien mieć przynajmniej podstawową znajomość zagadnień o których czytamy w jego książce. Nawet jeśli są to detale.

II. TEKST PISMA ŚWIĘTEGO

W tej części należałoby poruszyć takie zagadnienia jak treść Biblii, kształtowanie się kanonu ksiąg biblijnych, ich autorstwo oraz zagadnienia dotyczące tak zwanego dokumentu Q⁶. Z konieczności ograniczam moje wystąpienie do omówienia ksiąg apokryficznych.

A. Księgi apokryficzne – ogólne informacje

Z dużym przekonaniem jeden z głównych bohaterów powieści, L. Teabing stwierdza, że w cztery wieki po śmierci Jezusa „istniały już tysiące dokumentów składających się na kronikę jego życia jako śmiertelnika. (...)

⁵ Homilia Ojca Świętego Benedykta XVI wygłoszona w czasie Mszy św. na placu św. Piotra w Watykanie inaugurującej pontyfikat 24 kwietnia 2005 r.

⁶ Benedykt XVI, *Papież tęskni za swoją ojczyzną*, wywiad w Castel Gandolfo z dnia 5 sierpnia 2006 r.

⁷ Benedykt XVI, *Co to znaczy mieć wiarę?*, homilia na Mszy w Regensburgu, 12 września 2006 r.

⁸ Jan Paweł II, *W poszukiwaniu prawdy o człowieku i świecie*, 31 I 2002 — Do wykładowców i studentów Uniwersytetu «Roma III», [www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia (VIII 2006)].

Konstantyn zamówił i sfinansował nową Biblię, która pomija te ewangelie, które mówią o ludzkich cechach Chrystusa, i wysuwa na pierwszy plan te, które przedstawiały go jako Boga. Wcześniejsze ewangelie zostały zdyskredytowane, a potem zebrane i spalone” (s. 299). I dalej: „Na szczęście dla historyków – mówił Teabing – niektóre ewangelie, których Konstantyn usiłował się pozbyć, jakoś przetrwały. Zwoje znad Morza Martwego odnaleziono w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku w jaskini niedaleko Qumran, a Zwoje Koptyjskie w roku tysiąc dziewięćset czterdziestym piątym w Nag Hammandi. Dokumenty te, poza tym, że opowiadają prawdziwą historię Graala, mówią o posłudze Chrystusa w bardzo ludzkich kategoriach. Oczywiście Watykan, pozostając w zgodzie ze swoją tradycją dezinformacji, próbował robić wszystko, by powstrzymać ujawnienie zawartości tych zwojów” (s. 300).

Należy zauważyć, że zwoje znad Morza Martwego zostały odkryte nie w jednej lecz w jedenastu grotach; i nie w latach pięćdziesiątych lecz w latach 1947-56⁷.

Natomiast w odniesieniu do ewangelii odkrytych w Nag Hammandi warto zacytować J. McDowell’a. „Było nie więcej niż osiemdziesiąt ewangelii. Na przykład „Biblioteka z Nag Hammandi”, opublikowana w języku angielskim w 1977 roku, składała się z czterdziestu pięciu oddzielnych tytułów – i nie wszystkie z nich były ewangeliami. Właściwie nazywa ona ewangeliami pięć oddzielnych dzieł. Są to: „Ewangelia Prawdy”, „Tomasza”, „Filipa”, „Egipska” i „Marii”⁸. Nie było więc „tysięcy dokumentów” a jedynie najwyżej kilkadziesiąt.

Z pewnością Watykan niczego nie ukrywał, skoro dokumenty z Nag Hammandi ukazały się w przekładzie angielskim w 1977 r. Uwzględniając czas potrzebny na dogłębne przestudiowanie paleografii, materiału oraz poprawne przetłumaczenie tekstu, wydaje się, że nie jest to zbyt długi czas. W odniesieniu do manuskryptów znad Morza Martwego, to należy wymienić tu serię *Discoveries in the Judean Desert*, której pierwszy tom ukazał się w latach pięćdziesiątych XX w. Cała zaś seria zawiera dokładnie

⁴ Zob. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, part. I, Editrice PIB; Roma 2000, §5c, 20.

⁵ Szerzej na ten temat zob. P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, part. I, §5o, 30-31.

⁶ Mam nadzieję, że w niedługim czasie będę mógł zaoferować czytelnikom obszerniejsze opracowanie tych zagadnień.

⁷ Zob. O. Betz, R. Riesner, *Jezus, Qumran i Watykan* (tłum. R. Kiełbasińska), The Enigma Press; Kraków 21996, 13-17.

⁸ Zob. J. McDowell, *Kod Leonarda da Vinci. W poszukiwaniu odpowiedzi*, Ruch Nowego Życia; Częstochowa 2005, cytata za D.L. Bock, *Breaking the Da Vinci Code*, Thomas Nelson Publisher; Nashville 2004, 61-62; por. również H.W. Attridge, *Nag Hammandi* (tłum. T. Mieszkowski), w: *Encyklopedia biblijna* (red. P.J. Achtemeier), Vocatio; Warszawa 1999, 812-814.

umówione zagadnienia dotyczące poszczególnych manuskryptów odkrytych w Qumran⁹.

Jeśli zaś chodzi o apokryfy, to M. Starowieyski podaje następujące kryteria kwalifikujące daną księgę jako apokryficzną¹⁰:

1) Tajemnicze pochodzenie – w księgach tych pseudoepigrafia jest zjawiskiem nader częstym.

2) Błędna nauka – nierzadko w apokryfach spotyka się błędne poglądy tak doktrynalne, jak i moralne. Powodem jest pochodzenie tych ksiąg od autorów schizmatycznych lub heretyckich. Wielu autorów wczesnochrześcijańskich (Ireneusz, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Orygenes) wskazywało na niezgodności treści niektórych apokryfów a autentyczną nauką chrześcijańską.

3) Podobieństwo do ksiąg kanonicznych – bardziej jednak w sensie naśladownictwa niż podobieństwa rzeczowego.

4) Synkretyczny charakter – księgi te opierają się na przeróżnych systemach religijnych i filozoficznych. Często bowiem były tworzone przez apostatów dla wsparcia swoich poglądów. W zależności od potrzeb środowiska interesującego się jakąś księgą utwory te przerabiano, skracano i streszczano, albo odwrotnie – rozszerzano, uzupełniając narrację nowymi szczegółami lub perypetiami głównego bohatera.

5) Nieprawdopodobna treść – opisy o charakterze legendarnym i baśniowym nie są rzadkością w apokryfach¹¹.

6) Niedopuszczenie księgi do zbioru ksiąg natchnionych – w Kościele nigdy nie istniały wielkie dyskusje czy gwałtowne spory na temat kanoniczności lub niekanoniczności apokryfów. Były one zawsze zdecydowanie odrzucane.

W Kościele pierwszych wieków mianem apokryfów¹² zaczęto określać te księgi, które nie były dopuszczone do publicznego odczytywania w czasie zebrań liturgicznych. Ponieważ publicznie czytano jedynie księgi kanoniczne, czyli natchnione, dlatego apokryfami określano wszelkie księgi niekanoniczne¹³.

⁹ Zob. także polskie tłumaczenie zwojów znad Morza Martwego: *Rękopisy znad Morza Martwego, Qumran – Wadi Murabba'at – Masada* (tłum. P. Muchowski), The Enigma Press; Kraków 1996.

¹⁰ Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I *Ewangelie apokryficzne* (red. M. Starowieyski), TN KUL; Lublin 1986, 33-36.

¹¹ Zob. np. *Dzieje św. Andrzeja wśród ludożerców*, tekst jeszcze nie przetłumaczony na język polski.

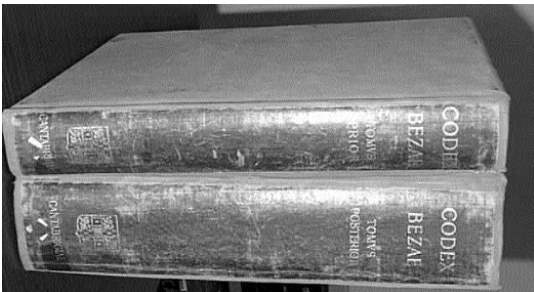
¹² Zgodnie z etymologią: *apokryfon* – coś oddzielnego, tajemniczego, ukrytego: por. C. Rusconi, *Vocabolario del Greco del Nuovo Testamento*, Dehoniane; Bologna 1997, 42a. Jakkolwiek, jak słusznie zauważa R. Rubinkiewicz, określenie wszystkich apokryfów, jako księgi ukryte nie jest ścisłe. Te „księgi cieszyły się dużą popularnością i poczytnością i wcale za „ukryte” nie uchodziły”: R. Rubinkiewicz, *Apokryfy*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego* (red. J. Szłaga), Pallottinum; Poznań-Warszawa 1986, 98.

¹³ Por. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, 32-33.

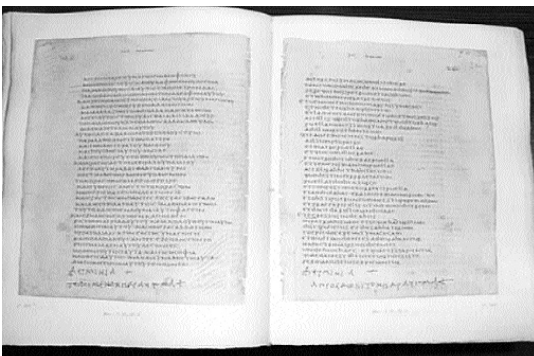
B. Księgi apokryficzne – Qumran i Nag Hammandi

Sofie, kolejna bohaterka powieści D. Browna zauważa, że na księdze prezentowanej jej przez L. Teabinga widnieje napis „Ewangelie gnostyckie” (s. 314-315). A dalej prelegent tłumaczy jej, że są to fotokopie „zwojów z Nag Hammandi i zwojów znad Morza Martwego, o których mówiłem – powiedział Teabing. – Najwcześniejsze pisma chrześcijańskie. Niestety, niezupełnie zgodne z ewangeliami znajdującymi się w Biblii. – Otworzył księgę gdzieś w środku i wskazał palcem na jakiś fragment. – Na początek zawsze dobra jest Ewangelia Filipa. Sophie przeczytała: *A towarzyszką Zbawiciela jest Maria Magdalena. A Chrystus miłował ją bardziej niż innych uczniów i często całował ją w usta. Pozostali byli tym zgorzeleni i okazywali niezadowolenie. Mówi doń: „Dlaczego miłujesz ją bardziej niż nas?”*. Dalej jeszcze dodał: „Powie ci to każdy lingwista zajmujący się językiem aramejskim. Słowo „towarzyszka” w tamtych czasach znaczyło „małżonka”. Langdon przytaknął. Sophie przeczytała raz jeszcze pierwszy wers: *A towarzyszką Zbawiciela jest Maria Magdalena*. Teabing przerzucał kartki książki i wskazywał na szereg innych fragmentów, które, ku zdumieniu Sophie, jasno mówiły o tym, że Maria Magdalena i Jezus żyli w związku pełnym miłości” (s. 315).

Te informacje domagają się wyjaśnienia. Po pierwsze dokumenty odnalezione w Nag Hammandi nie były zwojami lecz kodeksami. Różnicę zewnętrzną pomogą nam dostrzec następujące ryciny. Najpierw, na przykładzie Kodeksu Bezy (D) z Cambridge, możemy zobaczyć się jak wyglądał manuskrypt w formie kodeksu (zob. ryc. 1 i 2).



Ryc. 1: Kodeks Bezy, wygląd ogólny



Ryc. 2: Kodeks Bezy otwarty

Były to karty ułożone jedna na drugiej i zwykle zszyte (podobne w wyglądzie do naszej dzisiejszej książki). Jak wyglądały kodeksy odnalezione w Nag Hammandi widzimy na ryc. 3.



Ryc. 3: Kodeksy odnalezione w Nag Hammandi

Zasadniczą różnicę pomiędzy przedstawionymi powyżej kodeksami a zwojami widzimy na przykładzie zdjęcia zwoju Izajasza (ryc. 4), odnalezionego w Qumran.



Ryc. 4: Zwój Izajasza odnaleziony w Qumran

Był to zwój materiału pisarskiego (zwykle pergaminu) nawinięty na dwa wałki, który czytało się odpowiednio zwijając i rozwijając, tak aby były widoczne kolejne kolumny tekstu.

Jednak nie tylko wygląd zewnętrzny ma znaczenie ale przede wszystkim czas powstania. Zwójów używano już w starożytności, choć zmieniał się materiał, na którym pisano. Dopiero w II w. przed Chr., wraz z pojawieniem się pergaminu, manuskrypty zaczęły przybierać formę kodeksu¹⁴.

1. Ewangelie apokryficzne z Nag Hammandi

Zagadnienie to zostało już przez nas umówione wyżej, tutaj wymienimy jedynie te pisma z Nag Hammandi, które określane są tytułem ewangelii: *Ewangelia Prawdy*, *Ewangelia Tomasza*, *Ewangelia Filipa*, *Ewangelia Egipska* i *Ewangelia Marii [Magdaleny]*. Nadto, biorąc pod uwagę wymieniane przez D. Brown'a *Ewangelie Filipa* i *Marii [Magdaleny]*, należy zauważyć,

14 Por. A. Tronina, *Tekst Pisma świętego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma świętego* (red. J. Szłaga), Pallottinum; Poznań-Warszawa 1986, 152-153.

że nie ma ich w żadnym ze znanych spisów ksiąg kanonicznych, pochodzących z okresu od II do III w. po Chr. (czyli jeszcze przed Soborem w Nicei (325 r. po Chr.)¹⁵.

2. „Ewangelie” odkryte w Qumran

Wśród pism odnalezionych w Qumran tylko jeden manuskrypt ewentualnie mógłby być zidentyfikowany jako pochodzący z ewangelii¹⁶. Chodzi o rękopis 7Q5 (w nomenklaturze fachowej), niestety nie opublikowany w polskim tłumaczeniu¹⁷. W latach siedemdziesiątych zeszłego wieku J. O’Callaghan wysunął hipotezę, że wśród manuskryptów odnalezionych w 7 grocie znajdują się również małe fragmenty Ewangelii Marka, Dziejów Apostolskich, Listu do Rzymian i Listu do Tymoteusza, Listu Jakuba i 2 Listu Piotra. Gdyby tak było rzeczywiście badacze musieliby skorygować: a) datowanie powstania przynajmniej niektórych z pism nowotestamentowych; b) swoje opinie w odniesieniu do mieszkańców Qumran.

Wśród wspomnianych wyżej rękopisów największym (3,9 cm na 2,7 cm) i najczytelniejszym jest wspomniany 7Q5 (zob. ryc. 5)¹⁸.



Ryc. 5 - 7Q5, manuskrypt odnaleziony w Qumran

Rozpoznawalnych jest na nim 18 / 20 liter, w tym jedno całe słowo: *kai*. Próby odczytania rękopisu zaproponowali: R.P. Boismard i O’Callaghan¹⁹.

¹⁵ Są to *Kanon Muratoriego* (ok. 200 r.), *Kanon Orygenesza* (ok. 185-254 r.), *Kodeks Claromontanus* (ok. 300 r.); por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I *Ewangelie apokryficzne* (red. M. Starowieyski), TN KUL; Lublin 1986, 37-64.

¹⁶ Na ten temat zob. O. Betz, R. Riesner, *Jeżus, Qumran i Watykan*, 119-128; S. Stasiak, *Alcune scoperte bibliche. Prova di valutazione*, w: *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana s. Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* (red. M. Rosik), PWT; Wrocław 2005, 661-664.

¹⁷ W opracowaniu P. Muchowskiego brak jest tłumaczeń manuskryptów z siódmej groty: zob. P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba’at – Masada*, The Enigmat Press; Kraków 1996.

¹⁸ Piąty fragment z siódmej groty w Qumran (7Q5).

A ich wnioski mogą prowadzić do przekonania, że chodzić o fragment Mk 6,52-54, jakkolwiek nie zostało to w pełni udowodnione. Nawet, gdyby zostało to potwierdzone, w żaden sposób nie zaprzeczaloby dotychczas ustalonej chronologii, co do zapisania Ewangelii według świętego Marka. Dość powszechnie uznaje się bowiem, że Mk została spisana krótko przez 70 r. po Chr.²⁰, a więc mniej więcej w tym czasie, kiedy zamykano groty w Qumran (68 / 70 r. po Chr.). Do tej wspólnoty tekst ten mógł się dostać tak jako spisany już wcześniej fragment, jak i poprzez tradycję ustną. Odkrycie to więc nie stanowi takiej sensacji, na jaką kreowały go media w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku.

Nie wydaje się więc, żeby przetrwało do naszych „szereg innych fragmentów” ewangelii (jak chciałby Teabing), skoro z badań wynika, że istnieje pięć ewangelii apokryficznych odkrytych w Nag Hammandi i jeden (prawdopodobny) fragment Ewangelii Marka odkryty w Qumran.

C. Ewangelia Filipa i Ewangelia Marii [Magdaleny]

Na wstępie zacytujmy tłumaczenie fragmentów apokryficznej Ewangelii Filipa o których będzie mowa.

„Trzy chodziły z Panem zawsze: Maryja, Jego matka, Jej siostra i Magdalena, ta, którą nazywa się Jego towarzyszką. „Maria” bowiem to Jego siostra, i Jego matka, i Jego towarzyszka” (EvPhil 32)²¹.

„Sophia, którą nazywają bezpłodną, jest matką aniołów, a towarzyszką Chrystusa jest Maria Magdalena. Pan kochał Marię więcej niż wszystkich uczniów. I całował ją w jej usta wielokrotnie. Inne kobiety widziały go, jak kochał Marię, spytały go: dlaczego kochasz ją więcej niż nas wszystkie” (EvPhil 55)²².

Dwa kontrowersyjne słowa w EvFlp 55 mogą niepokoić: „towarzyszka” i „całował w usta”. Przyjrzyjmy się tym dwóm zagadnieniom bliżej.

1. „Towarzyszka” Jezusa

Przede wszystkim musimy pamiętać, że *Ewangelia Filipa* została napisana prawdopodobnie w języku greckim, a później przetłumaczone na ję-

¹⁹ Zob. R.P. Boismard, *Discoveries in the Judaean Desert*, vol. III, Clarendon; Oxford 1962, 144; J. O’Callaghan, *Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumran?*, *Biblica* 53(1972), 96.

²⁰ Por. np. H. Langakammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo święte Nowego Testamentu, t. III.2), Pallotinum; Poznań 1977, 38.

²¹ Tłumaczenie za: *Apokryfy Nowego Testamentu* (red. M. Starowieyski), t. I: *Ewangelie apokryficzne*, cz. I, TN KUL; Lublin 1986, 135.

²² Tłumaczenie za: W. Myszor, *Ewangelia Marii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 13(1975) 2, 151.

zyk koptyjski²³. Z aramejskim więc nie ma nic wspólnego. Może jedynie, że prawdopodobnie sam Jezus mówił w tym języku.

Zwróćmy jednak uwagę na dwa (przetłumaczone już wyżej) fragmenty tej ewangelii w języku koptyjskim, odkryte właśnie w Nag Hammandi (ryc. 6 i 7).

ḢNERḢY³⁸ ḢEOYḢ ḢOMTE MOOḢE MḢ
 ΠΧΟΕΙC OYΘΕΙḢ NIM ΜΑΡΙΑ ΤΕḢΜΑΛΥ
 ΛΥḢ ΤΕCḢΩΝΕ ΛΥḢ ΜΑΓΑΛΛΗΝΗ ΤΑ
 ΕΙ ΕΤΟΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟC ΧΕ ΤΕḢΚΟΙΝΩΝΟC
 ΜΑΡΙΑ ΓΑΡ ΤΕ ΤΕḢΩΝΕ ΛΥḢ ΤΕḢΜΑΛΥ
 ΤΕ ΛΥḢ ΤΕḢΩΤΡΕ ΤΕ ΠΕΙΩΤ ΜḢ ΠΩΗ

Ryc. 6: EvPhil 36(32)

ΠΩΗΡΕ (sic) ΜΠΡΩΜ[Ε ΕḢΟ] ΝΧḢΤ⁵⁹ ΤCḢ
 ΦΙΑ ΕΤΟΥΜΟΥ[ΤΕ ΕΡΟC] ΧΕ ΤCΤΙΡΑ Ḣ
 ΤΟC ΤΕ ΤΜΑΛ[Υ ΝΝΑΓΓ]ΕΛΟC ΛΥḢ ΤΚḢ!
 ΝΩΝΟC ΜΠḢ[ΧḢ ΤΕ ΜΑΡ]ΙΑ ΤΜΑ[ΓΑΛ
 ΛΗΝΗ ΝΕΡΕΠ[ΧΟΕΙC ΜΕ] Μ[ΜΑΡΙΑ Ν
 ΖΟΥΟ ΛḢΜΑΘΗ[ΤΗC ΤΗΡΟΥ ΛΥḢ ΛḢ
 ΑCΠΑΖΕ ΜḢΟC ΑΤΕC[ΓΑΠΡΟ ΝΖΑ
 ḢCḢΠ· ΑΠΚΕCΕΠΕ Ν[Ν(Ḣ)ΖΙΟΜΕ(?)ΛΥ

Ryc. 7: EvPhil 59(55)²⁴

W powyższych tekstach znajdujemy dwa terminy: *koinonôs* (z języka gr.) i *hôtre* (od gr. *syneimi*)²⁵, oba przetłumaczone jako „towarzyszka”. Pierwszy z terminów oznacza „towarzysza”, „uczestnika” czegoś, „wspólnika” w czymś²⁶. W Nowym Testamencie w ten sposób św. Paweł określa swojego współpracownika: „Tytus jest moim towarzyszem (*koinonos*) i trzodzi się ze mną dla was” (2Kor 8,23). A św. Piotr w ten sposób pisze byciu uczestnikiem (*koinonos*) chwały, która ma się objawić (1P 5,1) i o byciu uczestnikami (*koinonoi*) w Boskiej naturze (2P 1,4). Nie widać tu żadnej konotacji matrymonialnej, co więcej, akcent wyraźnie przesuwają się z materialnego udziału w pracy apostołskiej na udział w wiecznej chwale Ojca.

Kolejny termin (kopt. *hôtre*) w sensie ogólnym oznacza bycie „złączonym” z kimś²⁷, a kontekstu poprzedzającego, w którym zostało użyte *koinonôs*, nie możemy wnioskować, że chodzi o znaczenie „być żoną” ale raczej o relację jaka zachodziła pomiędzy nauczycielem i uczniem: „towarzy-

²³ Zob. *Apokryfy Nowego Testamentu* (red. M. Starowiejski), t. I: *Ewangelie apokryficzne*, Lublin 1986, 122-123.

²⁴ Teksty zaczerpnięte zostały z: W.C. Till, *Das Evangelium nach Philippos*, Walter de Gruyter & Co; Berlin 1963; <http://www.metalog.org/files/till.html>.

²⁵ Por. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Clarendon Press; Oxford 1939, 726; Zob. również wersję elektroniczną tego słownika: <http://www.metalog.org/files/crum.html>.

²⁶ Por. *Słownik grecko-polski* (red. Z. Abramowiczówna), t. II, PWN; Warszawa 1960, 685.

²⁷ Por. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, 726.

szyc²⁸. Tak zresztą relacjonuje św. Łukasz, pisząc o uczniach: „Gdy raz modlił się na osobności, a byli z Nim (*synesan*) uczniowie...” (Łk 9,18). A w kolejnej relacji, którą św. Paweł przedkłada Żydom w świątyni czytamy: „Ponieważ zaniewidziałem od blasku owego światła, przeszedłem do Damaszku prowadzony za rękę przez moich towarzyszy (*synonton*)” (Dz 22,11). Trudno więc w jakiegokolwiek formie dopatrywać się znaczenia *hōtre* (od gr. *syneimi*) jako bycie żoną.

Gdyby zaś chodziło o terminologię w języku aramejskim, to sprawa jest jeszcze bardziej oczywista. W tym bowiem języku „żona” jest określana tym samym terminem co „kobieta”: *nešīn* (dosł. „żony”; por. Dn 6,25). Podobnie zresztą jak w języku hebrajskim: *nāđīm*²⁹. Natomiast „towarzysz” jest określaný terminem *chābar* (hebr. *chābār*)³⁰. Są to więc dwa zupełnie niezależne pojęciowo terminy, z których jeden oznacza „żonę” a drugi „towarzyszkę”.

2. Jezus ją „całował w jej usta”

W Nowym Testamencie pocałunek był wśród chrześcijan znakiem pozdrowienia. Świadczą o tym zakończenia licznych listów św. Pawła (zob. Rz 16,16; 1Kor 16,20; 2Kor 13,12; 1Tes 5,26) i św. Piotra (1P 5,14). Znamiennym jest tekst, w którym autor Dziejów Apostolskich opisuje pożegnanie Pawła z Efezjanami: „Wtedy wszyscy wybuchnęli wielkim płaczem. Rzucali się Pawłowi na szyję i całowali go” (Dz 20,37). Pocałunek więc nie musiał wyrażać jakiegóś szczególnie intymnej relacji pomiędzy dwoma osobami. Jedynie w Starym Testamencie trzykrotnie czytamy o pocałunku o zabarwieniu erotycznym: „Oto kobieta wychodzi naprzeciw - strój nierządniczy, a zamiar ukryty, wzburzona, nieopanowana, nie ustoi w domu jej noga: to na ulicy, to na placu, na każdym rogu czatuje. Chwyciła go i obejmuje (dosł. *wenādeqāh-llō* - „i całuje go”), z bezczelną miną doń rzekła: «Miałam złożyć ofiarę biesiadną, dziś dopełniłam swych ślubów, wysłałam tobie naprzeciw, zaczęłam cię szukać, znalazłam...” (Prz 7,10-15); „Niech mnie ucałuje pocałunkami swych ust! Bo miłość twa przedniejsza od wina” (Pnp 1,2); „O gdybyś był moim bratem, który ssał pierś mojej matki, spotkawszy na ulicy, ucałowałabym cię, i nikt by mną nie mógł pogardzić” (Pnp 8,1)³¹. Z powodu tych właśnie tekstów księga *Pieśni nad pieśniami* została przyjęta do kanonu ksiąg świętych ST z ogromną trudnością, a i to dopuszczono wyłącznie jej lekturę alegoryczną. W Nowym Testamencie takich tekstów nie spotykamy. W ogóle prawie nie pojawiają się pocałunki

²⁸ Por. *Słownik grecko-polski* (red. Z. Abramowiczówna), t. IV, PWN; Warszawa 1965, 199.

²⁹ Por. F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press; Oxford 1951, 1081.

³⁰ Por. Tamże, 1092. 288.

³¹ Por. M.I. Gruber, *Gesty* (tłum. Z. Kościuk), w: *Encyklopedia biblijna* (red. P.J. Achtemeier), Vacatio; Warszawa 1999, 337.

między najbliższymi członkami rodziny (dotyczy to również męża i żony). Jedynie w Ewangelii według św. Łukasza, w przypowieści o miłosiernym ojcu, znajdujemy wyjątek od tej reguły: „A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go” (Łk 15,20). Natomiast w pierwotnym Kościele pocałunek był rozumiany jako znak pozdrowienia ale również jako znak przekazywania życia. Z takim znaczeniem powiązany był bowiem pierwotnie pierwszy pocałunek pokoju przekazywany przez nowo ochrzczonych³².

3. Maria Magdalena jako „głowa” Kościoła?

W kolejnym fragmencie, L. Teabing w dość autorytatywny sposób stwierdza, że istnieją „niezliczone odniesienia do związku Jezusa z Marią Magdaleną” oraz że to właśnie jej Jezus „dał wskazówki odnośnie do ustanowienia Kościoła chrześcijańskiego” (s. 315).

Zastanawiające jest stwierdzenie „niezliczone odniesienia”. Z moich poszukiwań wynika, że wszystkie, czyli trzy, zostały wymienione przez D. Browna: EvPhil 32; EvPhil 55; EvMar 17,18-22. A i tak w żadnym z nich nie ma mowy na temat związku Marii Magdaleny z Jezusem.

Warto również zauważyć, że z tekstu Ewangelii Marii nie wynikają żadne dane chronologiczne, które sugeruje L. Teabing w swojej wypowiedzi. Przede wszystkim nie zachował się pełny tekst Ewangelii Marii, ani w języku koptojskim (*Berolinensis Gnosticus* 8502³³) ani w języku greckim (*Ryland* 463³⁴). Tekst cytowany przez Teabinga następuje po wypowiedzi Marii Magdaleny o tajemnicach przekazanych jej przez Jezusa. Brakuje jednak jego początku, z którego moglibyśmy wnioskować o chronologii. Zresztą nawet gdyby, to z samego tekstu nie wynikają takie dane. Przytoczmy tekst poprzedzający fragment cytowany przez Teabinga³⁵, co zresztą wyjaśni również ostatnie jego stwierdzenie dotyczące rzekomych wskazówek Jezusa dla Marii Magdaleny dotyczących ustanowienia Kościoła chrześcijańskiego.

- 15,1 *go i powiada Chciwość:*
 „nie widziałam cię, gdy schodziłaś w dół,
 teraz zaś widzę cię, gdy wchodzisz
 w górę. Jakże więc kłamiesz, że należysz
5 *do mnie”. Dusza zaś odrzekła*
 mówiąc: „widziałam cię, chociaż ty mnie nie widziałaś,
 ani mnie nie poznałaś, Byłam
 dla ciebie ubraniem, a nie poznałaś mnie”.
 To powiedziawszy odeszła z radością

³² Por. F. Boscione, *Gesty Jezusa* (tłum. K. Kozak), WAM; Kraków 2004, 55-61.

³³ Zachowane fragmenty to 7,1-10,23; 15,1-19,5. Przechowywane w Berlinie.

³⁴ Zachowane fragmenty to 17,5-21; 18,5-19,5. Przechowywane w Manchesterze.

³⁵ Tłumaczenie na język polski za: W. Myszor, *Ewangelia Marii*, 157-159.

- 10 dalej. Ponownie przyszła do
trzeciej potęgi, którą nazywa się
Niewiedzą. Zapytała
duszę mówiąc
to: „Dokąd zmierzasz? W niegodziwości
15 pochwycono cię. Zostałaś
więc pochwycona w sądzie!” A
dusza odrzekła: „Dlaczego sądzisz
mnie, chociaż ja nie sądziłem? Pochwycono
mnie, chociaż ja nie pochwyliłem. Nie
20 poznano mnie, ja zaś poznałem to, że
Pełnia jest rozwiązana, bądź to, co ziemskie,
16,1 bądź to, co niebiańskie”. Gdy dusza
pomięła trzecią potęgę,
wstąpiła w górę i zobaczyła
czwartą potęgę. Była ona
5 w siedmiu postaciach. Pierwsza postać
to ciemność, druga – chciwość,
trzecia – niewiedza,
czwarta – pożądanie
śmierci, piąta – Królestwo ciała
10 szósta – mądrość głupoty
ciała, siódma – mądrość
rozniewanego. To jest siedem
uczestników w namiętności. Pytają
dusze: „Skąd przybywasz,
15 zabójczynie człowieka, albo, dokąd zmierzasz,
wymijająca miejsce?” Odrzekła
dusza mówiąc: „To, co pochwyliło
mnie, zostało zabite, a to, co zawodzi
mnie, zostało pominięte, a moja chciwość
20 zginęła i niewiedza
umarła. W jakimś świecie zostałam uwolniona
17,1 z jakiegoś świata, a w jakimś
odbiciu z jakiegoś odbicia
górnego. A węzeł zapomnienia
jest przemijający. Od tej chwili
5 osiągnę uspokojenie czasu
w stosownym momencie eonu
milczenia”. Gdy Maria powiedziała
to, zamilkła, dlatego, że zbawca
rozmawiał z nią aż do tego miejsca.
10 Odezwał się zaś Andrzej, rzekł
do braci: „Powiedzcie, co sądzicie
o tym, co powiedziała.
Ja naprawdę nie wierzę, aby
zbawca to mówił. Zaiste, te pouczenia

- 15 *bowiem to były inne myśli”. Odezwał się
Piotr mówiąc o rozumieniu
spraw tego rodzaju,
zapytał o nie w odniesieniu do zbawcy: „Czy
mówił on z niewiastą potajemnie*
- 20 *przed nami, nie zaś otwarcie? Czy my
sami mamy się nawrócić i wszyscy słuchać
jej? Czy on wybrał ją bardziej niż nas?”*
- 18,1 *Wtedy Maria zapłakała mówiąc
o Piotra: „Bracie mój, Piotrze, o
czym ty myślisz! Sądzisz, że ja
wymyśliłam to sama w swoim*
- 5 *sercu, albo że kłamię o zbawcy?
Odezwał się Lewi zwracając się do Piotra:
„Piotrze, od dawna jesteś
zagniewany, teraz widzę, że
dręczysz kobietę jak*
- 10 *przeciwnicy. Jeśli
zbawca zaś uznał ją za godną, kim jesteś
więc ty sam, że ją odrzucasz? Niewątpliwie
zbawca zna ją
niezawodnie. Dlatego ukochał ją*
- 15 *bardziej niż nas.*

Jak widać z kontekstu wypowiedź zawartej w Ewangelii Marii [Magdaleny], nie znajdziemy ta ani wskazówek chronologicznych ani tym bardziej potwierdzenia, że to właśnie Maria Magdalena miała stanąć na czele Kościoła chrześcijańskiego.

D. Datowanie Ewangelii kanonicznych i apokryficznych

W kolejnym fragmencie L. Teabing pyta: „Co się stanie z tymi ludźmi, Robercie, jeżeli przekonywające dowody naukowe ujawnią, że wersja historii Chrystusa, którą przedstawia Kościół, jest nieprecyzyjna i że najwspanialsza opowieść jest najwspanialszym fałszerstwem?” (s. 339).

W kontekście tej wypowiedzi przyjrzyjmy się dokładnie datowaniu Ewangelii kanonicznych w porównaniu z datowaniem tak zwanych (przez L. Teabinga) „przekonywających dowodów naukowych”.

Dość rzetelnie przegląd poglądów na temat czasu powstania Ewangelii kanonicznych przedstawia J. McDowell:

DATOWANIE KONSERWATYWNE

Listy Pawła	50-66 po Chr. (Hiebert)
Ewangelia Mateusza	70-80 po Chr. (Harrison)
Ewangelia Marka	50-60 po Chr. (Hamak)
	58-65 po Chr. (T.W. Manson)

Ewangelia Łukasza	wczesne lata 60. po Chr. (Harrison)
Ewangelia Jana	80-100 po Chr. (Harrison)

DATOWANIE LIBERALNE

Listy Pawła	50-100 po Chr. (Kümmel)
Ewangelia Mateusza	80-100 po Chr. (Kümmel)
Ewangelia Marka	70 po Chr. (Kümmel)
Ewangelia Łukasza	70-90 po Chr. (Kümmel)
Ewangelia Jana	170 po Chr. (Baur)
	90-100 po Chr. (Kümmel ³⁶)

Teraz spójrzmy na datowanie trzech wyliczonych przez D. Browna źródeł:

Ewangelia Filipa	2 połowa II w. po Chr. ³⁷
Ewangelia Marii [Magdaleny]	połowa II w. po Chr. ³⁸
Pytania Marii [Magdaleny]	ok. 250 r. po Chr. ³⁹

Te dane mówią same za siebie. W badaniach historycznych nie można preferować dokumentów młodszych odrzucając te, które są starsze. Takie postępowanie zdecydowanie nie ma cech naukowości.

Podsumowanie

Nie trudno zauważyć, że pod płaszczykiem naukowości główni bohaterowie powieści D. Browna wypowiadają nie tyle kontrowersyjne ile błędne opinie dotyczące Pisma świętego. Również informacje przekazywane na temat ksiąg apokryficznych pozostawiają wiele do życzenia. Podstawowym założeniem badań naukowych jest poszukiwanie prawdy i faktów a nie hipotez i interpretacji. Sądzę, że takie właśnie idee przyświecały całym pokoleniom badaczy manuskryptów sukcesywnie odkrywanych, badanych, opisywanych i wydawanych.

ZAKOŃCZENIE

Wielu ludzi zauważyło, że debata jaka została podjęta po publikacji powieści D. Browna posłużyła jako reklama tej książki. Jest w tym ziarno

³⁶ Por. J. McDowell, *Kod Leonarda da Vinci. W poszukiwaniu odpowiedzi*, 10. Zob. zwłaszcza przyp. 12, w którym autor podaje źródła, z których zaczerpnął powyższą datację.

³⁷ Por. W. Myszor, *Ewangelia Marii*, 150.

³⁸ Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, cz. I, Lublin 1986, 123.

³⁹ Por. <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,1046>, 12.08.2006, godz. 18.10.

prawdy. Jednak człowiek wierzący w Chrystusa nie może się zgodzić na bezkarne szarganie Jego Świętości i nie może milczeć. Dlatego też podjąłem ten temat w ramach IX Dolnośląskiego Festiwalu Nauki. Sądzę, że przedstawione przeze mnie poszukiwania przynajmniej niektórych przekonały i zachęciły do pogłębionego studium Pisma świętego. W tej materii nie ma tematów tabu. Każde pytanie jest dozwolone pod warunkiem, że poszukiwanie odpowiedzi będzie miało charakter dogłębny i rzeczowy. Opierające się na faktach a nie domniemaniach.

Fakty zaś mówią same za siebie. Jezus Chrystus nie był widziany przez pierwszych chrześcijan jako śmiertelnik. Przekonanie o Jego świętości było obecne od początku w pierwszych gminach chrześcijańskich. To nie Konstantyn ustalił tekst Pisma świętego lecz uczynił to najpierw Judaizm (Stary Testament) a następnie pierwotny Kościół (Nowy Testament). Nie istnieje ani jedno pismo, nawet apokryficzne, które mówiłoby na temat związku Jezusa z Marią Magdaleną. Kościół nie ukrywa żadnych dokumentów. Wręcz przeciwnie, to właśnie chrześcijanom (tak protestantom jak i katolikom) zawdzięczamy największe odkrycia w tej materii.

Ks. prof. PWT dr hab. Mariusz Rosik



Urodził się w 1968 roku. Po ukończeniu Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu w roku 1993 przyjął święcenia kapłańskie. Jest absolwentem Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Pontificio Istituto Biblico w Rzymie oraz Hebrew University i École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie. Napisał do tej pory 14 monografii, w tym jedną w języku włoskim oraz ponad sto artykułów naukowych publikowanych w polskich i obcojęzycznych czasopismach. Kolokwium habilitacyjne odbyło się na podstawie dorobku naukowego i przygotowanej monografii pt. *Jezus a judaizm w świetle Ewangelii według św. Marka* (Vacatio, Warszawa 2004). Następnie w dwa lata później uzyskał tytuł profesora PWT we Wrocławiu. Przez cały czas naukowej działalności bierze czynny udział w sympozjach biblijnych w Polsce i za granicą oraz prowadzi zajęcia dydaktyczne z historii i geografii biblijnej oraz egzegezy Ewangelii synoptycznych. Jest redaktorem Półrocznika Teologiczno-Biblijnego *Verbum Vitae*, a jako ósmy z kolei Polak zakwalifikował się do prestiżowego stowarzyszenia międzynarodowego *Studiorum Novi Testamenti Societas* z siedzibą w Cambridge. Należy również do następujących stowarzyszeń: Associazione degli Ex-alunni del Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, Stowarzyszenia Biblistów Polskich, Dzieła Biblijnego im. Jana Pawła II i Instytutu Teologii Biblijnej VERBUM. Od 2006 roku jest kierownikiem Podyplomowych Studiów Biblijnych w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

Ks. prof. PWT dr hab.
Mariusz Rosik

*Najnowsze odkrycia archeologii biblijnej
– mistyfikacja czy wyzwania
dla wiary?*

Sensacyjne doniesienia medialne o odkryciach archeologicznych związanych z Biblią niezwykle rzadko są rzetelnie udokumentowane. Właściwa ocena znaleziska domaga się wielu lat żmudnych badań. Postawienie hipotez jest jeszcze trudniejsze, wymaga bowiem odpowiedzi na rodzące się wątpliwości, znaki zapytania i obiekcje. W niniejszym opracowaniu zatrzymano się na czterech znaleziskach, co do których postawiono kuszące posmakiem sensacji hipotezy. Chodzi o odkrycia znane jako fragment Ewangelii Marka z Qumran, ossuarium Jakuba, brata Jezusa, *Ewangelia Judasza* i grotta Jana Chrzciciela¹. Po krótkiej prezentacji odkrycia i koniecznych wyjaśnieniach, dokonano lakonicznej oceny każdego ze znalezisk, ukazując jednocześnie słabe strony stawianych hipotez.

1. HIPOTEZA O FRAGMENTCIE MK W QUMRAN

a. Historia znaleziska

Historia odkryć w Kirbet Qumran nad Morzem Martwym sięga końca lat czterdziestych ubiegłego stulecia. Pewien Beduin z plemienia Taamire, Mohammed ed Dib ponoć zupełnie przypadkowo (choć niektórzy znawcy tematyki twierdzą, że dokładnie wiedział, czego szuka) rzucił kamień do szczeliny w skale, a po chwili usłyszał dziwny odgłos: kamień nie uderzył w naturalne podłoże, lecz rozbił jakieś naczynie. Następnego dnia Mahomet wraz ze swoim krewnym wydobyli z grotty pierwsze rękopisy, które sprzedali na jerozolimskim rynku antykami niejakiemu Kando. Ten zainteresował zwojami Mar Atanazjusza, monofizycznego mnicha, który po kil-

¹ Szerzej na temat tych odkryć zob.: M. ROSIK, *Archeolog czyta Biblię. Nowe odkrycia: fałszerstwa czy wyzwania dla wiary*, Wrocław 2006.

ku latach odsprzedał je w Stanach Zjednoczonych znakomitemu archeologowi biblijnemu Yigaelowi Yadinowi. Gdy ten sprowadził nabyte zwoje na powrót do Jerozolimy, by tam prowadzić badania, na rynku pojawiły się już kolejne manuskrypty. Handlarzom antykami nie na długo udało się ukryć znaleziska przed instytucjami publicznymi. Szybko zwiedziały się o całej sprawie władze Uniwersytetu Hebrajskiego, francuskiej Szkoły Biblijnej i Archeologicznej, prowadzonej przez ojców dominikanów oraz Muzeum Archeologicznego Palestyny. Historia wielu zwojów jest dużo bardziej dramatyczna i skomplikowana, nie trzeba jednak przywoływać jej tu w całości. Trzeba natomiast stwierdzić, że po kilku latach od pierwszego odkrycia prowadzono regularne badania archeologiczne tak *in situ*, czyli w samych grotach nieopodal brzegów Morza Martwego, jak i w pracowniach, gdzie zabezpieczano artefakty i przygotowywano je do publikacji. Jednym z najwybitniejszych qumranologów okazał się wówczas marły niedawno w Paryżu Polak, Tadeusz Milik.

Wśród znalezionych w Qumran manuskryptów znalazł się fragment pochodzący z siódmej groty, który hiszpański jezuita J. O'Callaghan zidentyfikował jako pochodzący z Ewangelii wg św. Marka². Na fragmencie tym można rozszyfrować około 20 liter (co do dwóch wciąż trwają dyskusje), przy czym w całości zachowało się tylko jedno słowo: greckie *kai* oznacza „i”. O'Callaghan sugeruje, że manuskrypt zawiera zdanie pochodzące z Mk 6,52-53: „[...] nie rozumieci sprawy z chlebami, gdyż umysł ich był oślepiały. Gdy się przeprawili, przyплыnęli do ziemi Genezaret”. Marek zanotował to zdanie w kontekście cudu chodzenia Jezusa po jeziorze, który miał miejsce tuż po rozmnożeniu chleba dla tłumów na pustkowiu. Uczniowie nie potrafili właściwie odczytać znaczenia rozmnożenia chleba, a jeszcze większą konfuzję ich umysłów spowodowało kroczenie Jezusa po wodzach Genezaret. Właśnie w tym kontekście pada zdanie, o którym O'Callaghan twierdzi, że pojawiło się wśród znalezisk qumrańskich.

b. Wyjaśnienia ułatwiające ocenę znaleziska

Józef Flawiusz, żydowski historyk piszący w I w. po Chr., wspomina w swym dziele *Antiquitates judaicae* o grupie niejakich esseńczyków, którzy osiedlić się mieli nad Morzem Martwym, by tam wieść ascetyczne życie poświęcone Bogu. Dziś milkną już głosy, które podważają identyfikację esseńczyków z qumrańczykami, do których należały znalezione w grotach zwoje. Mieszkańcy gminy stanowili grupę, która oddzieliła się od oficjalnego nurtu judaizmu, by wieść życie na pustyni i tam oddawać się modlitwie, ascezie, pracy i przepisywaniu ksiąg świętych. Zasady życia we wspólnocie qumrańczycy wyprowadzili ze Starego Testamentu, głównie

² S. STASIAK, „Alcune scoperte bibliche. Prova di valutazione”, w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Wrocław 2005, 662-663.

z Pięcioksięgu. Interpretowali go z nastawieniem eschatologicznym. Proctowa o czasach ostatecznych odnosili do siebie. Wypracowali sprawnie działającą regułę zrzeszenia, która jasno określała, kto i na jakich zasadach może być przyjęty do wspólnoty, jaka jest jej struktura, jakie prawa i obowiązki ma każdy z jej członków, jakie są kary i sankcje za nieprzestrzeganie regulaminu.

Mieszkańcy gminy twierdzili, że przyjęty powszechnie kalendarz jest niewłaściwy. Posługiwali się więc odmiennym kalendarzem, w związku z czym dni świąteczne wypadały w Qumran w innych terminach niż w judaizmie oficjalnym. Z tego powodu Qumrańczycy zarzucili niemal całkowicie uczęszczanie do świątyni jerozolimskiej i sami o sobie twierdzili, iż są świątynią Boga.

Na co dzień zajmowali się – oprócz prac polowych na zapewnienie własnych potrzeb – przepisywaniem ksiąg. Kopiści oddawali się pracy nad księgami trzech kategorii: Biblia Hebrajska, apokryfy i pisma własne wspólnoty³.

c. Ocena znaleziska

Teza O'Callaghana o identyfikacji niewielkiego fragmentu zwoju z siódmej groty qumrańskiej ze zdaniem Ewangelii Markowej napotyka duże trudności. Można wysunąć kilka obiekcji, na które teza ta natrafia:

- 1) odnaleziony fragment jest bardzo mały, co zdecydowanie zwiększa trudności identyfikacyjne;
- 2) co do identyfikacji dwóch liter (z dwudziestu) nie ma zgody wśród egzegetów i qumranologów;
- 3) rozpoznane słowo *kai* jest mało reprezentatywne i niewiele pomaga w identyfikacji tekstu;
- 4) długość wierszy w manuskrypcie nastrecza trudności; jeśli wyznaczono ją prawidłowo, opuszczone zostało w nim wyrażenie „do ziemi”, a jest mało prawdopodobne, by kopiści bez przyczyny opuszczali jakieś słowa z przepisywanego tekstu⁴;
- 5) nauczanie Jezusa i ewangelistów – pomimo nielicznych podobieństw – zdecydowanie odbiega, i to w zasadniczych punktach, od nauczania qumrańczyków, stąd mało prawdopodobne, by posiadali oni teksty chrześcijańskie⁵.

Ostateczna ocena znaleziska musi zostać sprowadzone do twierdzenia, że prawdopodobieństwo, iż w Qumran znaleziono fragment dzieła Marko-

³ H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, tłum. Z. Małecki, A. Tronina, Biblioteka zwojów. Tło Nowego Testamentu 9, red. serii J. Chmiel, Z.J. Kapera, S. Mędała, Kraków - Mogilany 2002, 112-136.

⁴ J.C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto. Il dibattito recente oltre le polemiche*, tłum. G.L. Prato, Roma 1997, 181-183.

⁵ J.H. CHARLESWORTH, *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, tłum. D. Tomasetto, Torino 19982, 84.

wego zbliża się do zera. Nie można, co prawda, wyeliminować o całkowicie, ale obiekcje są zbyt duże, by formułować wnioski, które w praktyce okazują się zbyt daleko idące.

2. SPRAWA TZW. OSSUARIUM JAKUBA

a. Historia znaleziska

Tzw. ossuarium Jakuba ogłoszono jako najstarszy dowód potwierdzający historyczność Jezusa. Inżynier z Tel Awiwu, Oded Golan, handlarz i kolekcjoner starożytności odkupił w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia kamienną skrzynkę, w której składano kości zmarłych, od sklepikarza w Starej Jerozolimie⁶. Golan nie potrafi dokładnie zidentyfikować sklepu; pamięta jedynie, że ossuarium pochodzić miało z nekropolii Silwan, położonej oczywiście poza murami starego miasta. Na jednej ze ścian artefaktu znajduje się inskrypcja, obwieszczająca czyje szczątki złożono wewnątrz; brzmi ona: „Jakub, syn Józefa, brat Jezusa”. To właśnie ta inskrypcja oraz datowanie znaleziska na I w. po Chr. nasunąć miały tezę, że chodzi o przywódcę Kościoła jerozolimskiego, który był krewnym Jezusa⁷.

b. Wyjaśnienia ułatwiające ocenę znaleziska

Po zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa, Jakub Mniejszy dość szybko – być może przez swą pobożność (zwany był Jakubem Sprawiedliwym) – został głową chrześcijańskiej gminy w Jerozolimie. Św. Paweł wzmiankuje, że Chrystus ukazał się Jakubowi osobno po swoim zmartwychwstaniu: „Potem [Chrystus] ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom” (1Kor 15,7). Ewangelista Łukasz relacjonuje, że kiedy Piotr został cudownie uwolniony z więzienia, udał się do domu Jana, zwanego Markiem, i kazał o swym uwolnieniu powiadomić Jakuba (Dz 12,17). Gdy po latach zaczęto przyjmować coraz większą liczbę pogan do Kościoła, należało postawić pytanie, czy winni oni zachowywać Prawo Mojżeszowe, aby stać się wyznawcami Chrystusa. Napięcia reprezentowane przez dwie przeciwne opcje znalazły swe rozwiązanie podczas tzw. soboru jerozolimskiego (49 r.). Decydujący głos przypadł wtedy Jakubowi. Proponując swe rozwiązanie, wyjaśniał: „Dlatego ja sędzę, że nie należy nakładać ciężarów na pogan, nawracających się

⁶ J.Z. KAPERA, „Oded Golan, kolekcjoner z Tel Awiwu, właściciel tzw. ossuarium Jakuba”, w: *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. J.Z. Kapera, Kraków – Mogilany 2003, 148-154.

⁷ Szerzej na temat historii znaleziska zob. J.Z. KAPERA, „Wprowadzenie do problematyki badań nad tzw. ossuarium Jakuba syna Józefa, brata Jezusa”, w: *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. J.Z. Kapera, Kraków – Mogilany 2003, 39-52.

do Boga, lecz napisać im, aby się wstrzymali od pokarmów ofiarowanych bożkom, od nierządu, od tego, co uduszone, i od krwi. Z dawien dawna bowiem w każdym mieście są ludzie, którzy co szabat czytają Mojżesza i wykładają go w synagogach” (Dz 15,19-21). Jakub poniósł śmierć męczeńską przez ukamienowanie około roku 62. Śmierć Jakuba opisuje Józef Flawiusz w swym dziele *Antiquitates judaicae*: „Otóż Ananos, będąc człowiekiem takiego charakteru i sądząc, że nadarzyła się dogodna sposobność ponieważ zmarł Festus, a Albinos był jeszcze w drodze, zwołał sędziów Sanhedrynu i stawił przed nimi Jakuba, brata Jezusa zwanego Chrystusem, oraz kilku innych. Oskarżył ich o przekroczenie Prawa i wydał ich na ukamienowanie. Lecz obywatele miasta uchodzący za najzacieńszych gorliwie przestrzegających Prawa oburzyli się tym postępkami. Przeto wysłali potajemnie poselstwo do króla z prośbą o przykazanie Ananosowi, aby nie dopuszczał się takich czynów w przyszłości, gdyż on nie po raz pierwszy postąpił niesprawiedliwie. Niektórzy z nich nawet wyszli na spotkanie Albina, który właśnie przebywał w Aleksandrii, i przedstawili mu, że Ananos nie miał prawa bez jego wiedzy zwołać Sanhedrynu. Albinos przychylił się do ich zdania i napisał w gniewnym tonie list do Ananasa, grożąc mu ukaraniem. Z tej przyczyny król Agrypa pozbawił go godności arcykapłańskiej, którą piastował przez trzy miesiące, a na jego miejsce powołał Jezusa, syna Damnajosa” (*Ant.* 20,200-203). Nowy Testament zawiera list autorstwa Jakuba, który poza kilkoma kwestiami dogmatycznymi, ma przede wszystkim charakter parenetyczny.

Pewnego wyjaśnienia domaga się określenie, które często stoi przy imieniu Jakuba, gdy wzmiankowany jest on w Nowym Testamencie: „brat Jezusa”. W historii egzegezy ukształtowały się trzy opinie, co do kierunku interpretacji tego sformułowania. Niektóre z Kościołów protestanckich sądzą, że Jakub był bratem Jezusa, który narodził się z Maryi i Józefa już po narodzeniu Jezusa. Teza taka zdecydowanie sprzeciwia się prawdzie o dziewictwie Maryi *post partum*. Inni sądzą, że Jakub był synem Józefa z pierwszego małżeństwa; przyjmują tym samym, że Józef w chwili zaślubin z Maryją był wdowcem, poligamia bowiem nie była już w tym czasie praktykowana w Izraelu. Najbardziej powszechna opinia jednak głosi, że Jakub był kuzynem Jezusa, a jego rodzicami byli Maria (nie tożsama z matką Jezusa) i Alfeusz (Mt 10,3). Istnieje całe mnóstwo świadectw starożytnych, że „braćmi” nazywano także kuzynów.

Teza o odnalezieniu ossuarium Jakuba wymaga kilku wyjaśnień odnośnie zwyczajów grzebalnych I w. po Chr. Praktykowano dwa rodzaje pochówków: w grobach kopanych w ziemi i w grobach drażonych w skale. W przypadku tych drugich konieczny był powtórny pochówek (tzw. *secondary burial*). Mniej więcej po roku czasu od śmierci otwierano kamienny grób i zbierano rozłożone już szczątki zmarłego do niewielkiej kamiennej skrzynki zwanej ossuarium, wielkości ok. 60x30x30 cm. Praktyka ta motywowana była między innymi względami oszczędnościowymi: groby kute w skale były drogie, starano się więc zmieścić w jednym grobie kilka ossuariów. Były to grobowce rodzinne.

c. Ocena znaleziska

Początkowe obiekcje wobec identyfikacji znaleziska związane były głównie z inskrypcją na artefakcie oraz z datacją, której oznaczeniu służyć miało badanie patyny. Wymienić należy następujące kwestie, które budziły wątpliwości co do autentyczności znaleziska:

- 1) dlaczego pokrywa obiektu wydaje się nie pasować do całości?; czyżby pochodziła z innego artefaktu?
- 2) dlaczego na obiekcie podano imię brata zmarłego? Znane są setki ossuariów, jednak tylko na jednym z nich – pochodzącym z Qumran – podano imię brata; na wszystkich innych zapisano zawsze tylko imię ojca;
- 3) dlaczego inskrypcja zawiera zapis „brat Jezusa”, skoro „Jezus” to powszechne imię w Palestynie I w. Należałoby się raczej spodziewać napisu: „brat Jezusa Chrystusa” (czyli Mesjasza), lub „brat Pański” (pod takim tytułem znany jest Jakub w Nowym Testamencie), albo też „Jakub Sprawiedliwy” (jak powszechnie nazywają go starożytni pisarze chrześcijańscy);
- 4) badania statystyczne co do częstotliwości występowania konfiguracji imion: Jakub – Józef – Jezus, biorące pod uwagę populację Palestyny I stulecia po Chr. wskazują w najlepszym wypadku, że w Jerozolimie żyć mogło około 20 osób odpowiadających inskrypcji.

Podczas transportu artefaktu do Kanady, gdzie przeprowadzone zostać miały bardziej specjalistyczne badania, ossuarium uległo częściowemu uszkodzeniu. Odkryta wówczas rozeta usytuowana była na przeciwległej ścianie niż sama inskrypcja. Jest to rzecz absolutnie niespotykana w innych analogicznych przypadkach, wzbudziła więc ogromne wątpliwości co do autentyczności obiektu. Specjalistyczne badania inskrypcji wykazały niemal bez najmniejszej wątpliwości, że przynajmniej jej druga część – „brat Jezusa”, to falsyfikat absolutnie nie pochodzący z I stulecia po Chr.⁸ W ten sposób, nawet jeśli datacja całego obiektu jest słuszna, teza o przypisaniu ossuarium postaci Jakuba Sprawiedliwego upada całkowicie.

3. APOKRYFICZNA EWANGELIA JUDASZA

a. Historia znaleziska

W latach siedemdziesiątych lub na początku osiemdziesiątych egipski pasterz wydobyl manuskrypt, którego nie był w stanie zidentyfikować,

⁸ Na temat różnic pomiędzy dwiema częściami inskrypcji zob. R.I.S. ALTMAN, „Raport końcowy na temat ossuarium Jakuba”, w: *Ossuarium Jakuba, brata Jezusa. Odkrycie, które podzieliło uczonych*, red. J.Z. Kapera, Kraków – Mogilany 2003, 96-99.

z grzebalnych grot w okolicy al Minya. Przypuszczać należy, że zupełnie świadomie zaglądał do okolicznych grot, gdzie w dawnych wiekach grzebano mnichów – a wraz z nimi niekiedy również cenne przedmioty. Zapisany po grecku koptyjskim alfabetem manuskrypt trafił w ręce handlarza antyków wędrującego po wsiach egipskich, a następnie znalazł się w posiadaniu niejakiego Hannu z Kairu. Hannu przypuszczał, że ma do czynienia z obiektem o dużej wartości. W 1983 roku próbował sprzedać go w Szwajcarii. Gdy w niewielkim hotelu zorientował się, jak wielkie wrażenie zrobił obiekt na trzech naukowcach, podbił sumę do trzech milionów dolarów. Ci jednak mogli mu oferować co najwyżej sto tysięcy. Hannu udał się do Stanów Zjednoczonych; tam jednak również nie miał powodzenia w sprzedaży i do transakcji nie doszło. Manuskrypt trafił na kilkanaście lat do depozytu w Citybank na Long Island. Dopiero w 2000 roku szwajcarska miłośniczka starożytnych manuskryptów, Frieda Nussberger-Tchacos zakupiła manuskrypt, a niedługo potem wszczęto specjalistyczne badania nad jego zawartością. Sześćdziesięcio-sześć stronowy kodeks zawierał cztery dokumenty, w tym znaną ze wzmianek u starożytnych pisarzy chrześcijańskich apokryficzną *Ewangelię Judasza*⁹.

b. Wyjaśnienia ułatwiające ocenę znaleziska

Apokryfy są pismami, które nie zostały przez Kościół uznane za natchnione, w związku z czym nie mogły wejść do kanonu Pisma Świętego¹⁰. Sama nazwa pochodzi od greckiego przymiotnika *apokryphos*, który oznacza „ukryty”. Źródłosłów ten wskazywać może na dwa kierunki interpretacji: chodzi o pisma, które zawierały „ukrytą”, czyli tajemną wiedzę, dostępną tylko dla wtajemniczonych, lub o pisma, które były „ukryte” (czyli odsunięte) od powszechnego, zwłaszcza liturgicznego użytku w Kościele. Aby jakieś pismo mogło zostać przyjęte do kanonu, musiało spełniać trzy warunki: apostołskie pochodzenie, użytek liturgiczny, budująca treść, zgodna z nauką Starego Testamentu i hagiografów¹¹. Okazuje się, że apokryficzną *Ewangelię Judasza* nie spełnia żadnego z tych warunków:

(1) Apostolskie pochodzenie pisma polega na tym, że jego autorem musiał być jeden z apostołów lub uczeń apostoła. Apokryf datowany jest na około 150 r. po Chr. Nie jest możliwe, aby którykolwiek z apostołów, ani sam Judasz, który odebrał sobie życie tuż po śmierci Jezusa, ani też żaden z jego uczniów (jeśli takich posiadał), mógł być autorem pisma, gdyż nikt nie dożyłby aż do połowy II stulecia. Można postawić nieco karkołom-

⁹ *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne, I, Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 124.

¹⁰ Kościół protestancki używa terminu „apokryf” na oznaczenie tzw. ksiąg deuterokanonicznych (Tb, Jdt, 1 i 2 Mch, Syr, Bar, Mdr w Starym Testamencie, Jk, Hbr, 2P, 2-3J, Jd w Nowym Testamencie).

¹¹ *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, red. J. Szlaga, Poznań – Warszawa 1986, 74.

ną hipotezę, że autorem dokumentu mógł być uczeń apostoła, który żył najdłużej – św. Jana. Jeśli Jan dożył nawet do około setnego roku, teoretycznie jest możliwe, że ktoś z jego uczniów napisał *Ewangelię Judasza* pięćdziesiąt lat później. Możliwość ta jest tylko teoretyczna, gdyż właśnie św. Jan dowodzi, iż każdy, kto nie wierzy, że Jezus przyszedł w ciele, jest antychrystem (1J 4,3). Taki właśnie pogląd prezentuje autor apokryfu.

(2) Drugie kryterium mówi o użytku liturgicznym. Nie ma żadnych dowodów na to, że *Ewangelia Judasza* była czytana podczas chrześcijańskich zgromadzeń liturgicznych. W pierwszych wiekach wydaje się niemal nieznaną. Nawet wczesnochrześcijańscy pisarze, którzy o niej wspominają (Ireneusz z Lyonu, Teodorem z Cyru i Epifaniusz z Salaminy na Cyprze) zdają się nie znać dokładnie jej treści.

(3) Trzecie kryterium – zgodność z nauką Starego Testamentu i innymi wczesnochrześcijańskimi świadectwami hagiografów – jest najłatwiejsze do podważenia. *Ewangelia Judasza* prezentuje naukę zdecydowanie odmienną od pozostałych ewangelii, zwanych kanonicznymi, i sprzeciwia się jawnie nauczaniu Starego Testamentu. Wyszła spod pióra kainitów, sekty gnostyckiej, która wynosiła na piedestał tych, którzy sprzeciwiali się Bogu Starego Przymierza¹². Nazwę wzięli od imienia Kaina, zabójcy swego brata, czcili jedną także Łzawą, który odsprzedał za pokarm swe pierwotstwo, czy Korach, który zorganizował bunt przeciw Mojżeszowi i Aaronowi. Kainicie dowodzili, że Bóg, który stworzył świat jest *de facto* demiurgiem, i jest zupełnie inny niż Bóg, którego głosił Jezus. Sam Chrystus natomiast zamieszkał na chwilę w ludzkim ciele Jezusa, choć często ukazywał się uczniom także w innych postaciach: „[Jezus] zaczął z nimi [uczniami] rozmawiać o tajemnicach spoza tego świata, jak i o tym, co będzie mieć miejsce przy jego końcu. Często było tak, że nie ukazywał się swym uczniom we własnej osobie, ale stawał między nimi, przyjmując postać dziecka”. Zbawienie polega według kainitów na wyzwoleniu z ciała, stąd Judasz, który zdradził Jezusa za Jego własną namową, przysłużył się do zbawienia: śmierć Jezusa była przecież wyzwoleniem z ciała. Jezus zapowiedzieć miał zdradę Judasza w prostych słowach: „Poświęcisz ciało, w którym mieszkam”¹³.

c. Ocena znaleziska

Ewangelia Judasza znana była w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, choć nikt z wczesnochrześcijańskich pisarzy nie przybliżył w pełni jej treści. Wiadomo było o jej istnieniu, jednak sam tekst był nieznaną. Dobrze się więc stało, że odkrycie manuskryptu i żmudne prace nad odczytaniem

¹² F.L. CROSS, E.A. LIVINGSTONE, *Encyklopedia Kościoła*, I, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 2004, 782-784.

¹³ Bardziej trafne wydaje się angielskie tłumaczenie: *You will sacrifice the body that clothes me* – „Poświęcisz ciało, które mnie przyodziewa”.

treści, przybliżyło zawartość apokryfu. Fakt ten bardzo ubogaca obraz Kościoła pierwszych wieków, a także problemów (zwłaszcza błędnych nauk), z którymi Kościół ten się borykał. *Ewangelia Judasza* to kolejny, cenny kamień w mozaice, która rysuje obraz pierwotnego chrześcijaństwa.

4. GROTA JANA CHRZCICIELA

a. Historia odkrycia

Reuven Kalifon, nauczyciel z kibucu Tzuba w okolicach Betlejem, wskazał Shimonowi Gibsonowi, brytyjskiemu archeologowi, odkrytą przez jego uczniów grootę. Gibson, który prowadził wykopaliska na zlecenie Uniwersytetu North Carolina-Charlotte, przystąpił do prac. Ustalił, że grota wykuta została w skale na osiem wieków przed Chr. Liczy obecnie 24 m długości, 4 m szerokości i tyleż głębokości. Zawiera basen, który zidentyfikowano jako żydowską mykwę przeznaczoną do rytualnych oczyszczeń. Na ścianach odnaleziono wyryte znaki wczesnochrześcijańskie oraz wyrysowaną postać, którą Gibson utożsamiał z wizerunkiem Jana Chrzciciela. W kamieniu niedaleko wejścia odnaleziono żłobienia w kształcie stopy ludzkiej. Archeolog twierdzi, że przyjmujący chrzest stawiał tam swoją stopę, by otrzymać namaszczenie olejem na nowy etap życia. Wszystkie te dane, złączone lokalizacją niedaleko Ain Karem, tradycyjnym miejscem urodzin Jana Chrzciciela, przywiodły Gibsona do wniosku, że jest to grota, w której poprzednik Chrystusa udzielał chrztu nawrócenia.

b. Wyjaśnienia ułatwiające ocenę odkrycia

Ain Karem leżące niedaleko Betlejem uchodzi za ojczyznę Jana Chrzciciela. Tam mieszkał Zachariasz, tam doszło do spotkania Maryi z Elżbietą, tam narodził się Jan. Od wczesnych lat był „Bożym nazirejczykiem”, to znaczy osobą oddaną Bogu poprzez ślub nazireatu. Ślub ten zakazuje na czas jego trwania picia napojów alkoholowych i ścinania włosów, oraz zobowiązuje do surowego, ascetycznego trybu życia. Taki właśnie styl życia cechował Jana, który postanowił zamieszkać na pustkowiu, żywić się tym, co dostępne w takich warunkach i oddawać się postom, których oznaką był szorstki strój.

Wszystkie Ewangelie kanoniczne relacjonują, że Jan Chrzciciel udzielał chrztu pokuty, a również i to, że sam Jezus przyjął ten chrzest. Chrzest ten był oznaką nawrócenia. Oczywiście Jezus nie potrzebował nawrócenia, jednak przyjął chrzest ze względu na innych. Chrzest Jezusa stał się znakiem rozpoczęcia Jego publicznej działalności. Umocniony Duchem Świętym, który zstąpił na Niego w postaci gołębic, Jezus rozpoczyna misję przepowiadania dobrej nowiny i dokonywania cudów, by ostatecznie

zwieńczyć ją w wydarzeniach paschalnych. Synostwo Boże oznajmione przez Ojca podczas chrztu („Tyś jest mój Syn umiłowany”; Mk 1,11) zostaje potwierdzone podczas śmierci krzyżowej („Zaprawdę, ten człowiek był Synem Bożym”; Mk 15,39)¹⁴. To, co zostało zapowiedziane przy chrzcie znajduje pełną realizację w wydarzeniach paschalnych.

c. Ocena odkrycia

Teza Shimona Gibsona, iż odkryta przez uczniów nauczyciela z kibucu jaskinia, w której prowadził badania, od początku posiadała kilka słabych punktów. Dotyczą one tak lokalizacji groty, jak i samego rytu udzielania chrztu:

- 1) wszyscy ewangeliści zgodnie stwierdzają, że Jan udzielał chrztu nad Jordanem, nie w grocie;
- 2) hipoteza o namaszczeniu stóp nowo ochrzczonych nie znajduje potwierdzenia w danych skrypturystycznych ani u Józefa Flawiusza, który również relacjonuje chrzest udzielany przez Jana. Owszem, ewangeliści twierdzą, że Jezus został „namaszczony” Duchem Świętym do pełnienia swej misji (Łk 4,18), jednak chodzi tu o namaszczenie duchowe, nie fizyczne, jakie proponuje Gibson;
- 3) tezę Gibsona znacznie osłabia fakt odkrycia miejsca, które zidentyfikowano jako „Betanię po drugiej stronie Jordanu” (w obecnej Jordanii). Lokalizacja dokładnie zgadza się z przedstawioną przez ewangelistów, szczątki bazyliki już z III w. potwierdzają, że było to miejsce kultu poprzednika Pańskiego, a tezę tę wzmacnia jeszcze fakt, że z tego miejsca został uniesiony do nieba Eliasza. Jan był kontynuatorem misji Eliasza¹⁵. O autentyczności „Betanii po drugiej stronie Jordanu” świadczą także starożytne zapiski, począwszy już od IV w. (Pielgrzym z Bordeaux, Teodozjusz, Pielgrzym z Piacenzy, Antoni Męczennik, Arcluf).

Ostatecznie więc należy stwierdzić, że istnieje małe prawdopodobieństwo, by badana przez Gibsona i jego zespół grotka w pobliżu Ain Karem okazała się autentycznym miejscem udzielania przez Jana Chrzciciela chrztu nawrócenia.

KONKLUZJA

Spośród czterech zaprezentowanych hipotez co do odkryć archeologicznych, dwie okazują się niezwykle trudne do utrzymania; chodzi o hipote-

¹⁴ T. HERGESEL, M. ROSIK, „Posłany, aby zaświadczyć o światłości’ (J 1,8). Postać Jana Chrzciciela we współczesnej literaturze egzegetycznej”, *RBL* 2 (2002) 146.

¹⁵ Myśl ta obecna jest w ewangeliiach synoptycznych, natomiast autor czwartej ewangelii nie przypisuje Chrzcicielowi roli Eliasza, a nawet ją neguje; H. WITCZYK, *Gesù nel ruolo di Elia secondo Gv 1,19-34*, Casale Monferrato 1998, 10.

zę odnalezienia fragmentu Ewangelii Marka w Qumran oraz o identyfikację groty w pobliżu Ain Karem jako miejsca chrztu Janowego. Tzw. ossuarium Jakuba okazuje się falsyfikatem. Cennym znaleziskiem jest natomiast apokryficzna *Ewangelia Judasza*, która wzbogaca dotychczasowy obraz chrześcijaństwa i gnozy pierwszych wieków.



Urodził się 1 stycznia 1961 roku w Oławie jako syn Zbigniewa i Stefanii z d. Fudała. Formację do kapłaństwa odbył w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, a studia filozoficzno-teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym, który ukończył w 1985 roku, przyjmując w dniu 1 czerwca święcenia kapłańskie z rąk Henryka Kardynała Gulbinowicza, Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego.

W latach 1985-87 był wikariuszem i katechetą w Strzegomiu, a następnie w latach 1987-1991 odbył studia specjalistyczne na Papieskiej Uczelni *Ateneum Świętego Krzyża (Ateneo Romano della Santa Croce)* z zakresu teologii systematycznej, kończąc je uzyskaniem 20 VI 1991 roku stopnia naukowego doktora nauk teologicznych w zakresie teologii systematycznej. Promotorem doktoratu był prof. Antonio Cirillo.

Po studiach specjalistycznych podjął pracę w Metropolitalnej Kurii Wrocławskiej jako notariusz, w Centralnym Ośrodku Duszpasterstwa Akademickiego we Wrocławiu (1991-1994), a następnie został mianowany adiunktem na Papieskim Wydziale Teologicznym, podejmując wykłady z teologii dogmatycznej. Był również prefektem w MWSD we Wrocławiu oraz ojcem duchownym (1996-1999).

W l. 1999-2001 przebywał na urlopie naukowym w Paderborn, uczęszczał na seminarium naukowe (Oberseminar) przy katedrze dogmatyki Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie w Paderborn oraz odbywał regularne konsultacje naukowe z ks. prof. Dr Dieterem Hattrupem, kierownikiem Katedry Dogmatyki Wydziału Teologicznego.

W toku pracy kapłańskiej i naukowo-dydaktycznej uczestniczył także w krajowych i międzynarodowych sympozjach i konferencjach naukowych. Należy do Towarzystwa Naukowego PWT we Wrocławiu i jest Wiceprzewodniczącym Sekcji Dogmatyków Polskich. Bierze czynny udział w zjazdach polskich teologów sekcji dogmatycznej i w pracach Towarzystwa Naukowego Papieskiego Wydziału Teologicznego.

Do 2004 roku pełnił urząd Wicerektora MWSD we Wrocławiu, *Annus Propedeuticus* z siedzibą w Henrykowie. Był również organizatorem Podyplomowego Studium Dziennikarskiego. W latach 1994-1997 prowadził również wykłady z Wyższym Seminarium Diecezji Legnickiej.

Kolokwium habilitacyjne odbyło się 6 listopada 2003 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Rada Wydziału nadała Mu wtedy stopień naukowy doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej. Decyzja Rady Wydziału została potwierdzona przez CKK w Warszawie. Jest autorem kilkudziesięciu prac naukowych.

Dnia 28 maja 2004 został wybrany prorektorem PWT we Wrocławiu. Jest członkiem Kolegium Prorektorów Uczelni Akademickich Wrocławia i Opola.

Ks. prof. PWT dr hab.
Włodzimierz Wołyniec

Powołanie do świętości według Jana Pawła II

Czym jest świętość według Jana Pawła II? Jak można ją rozpoznać, określić, zdefiniować? Czy do świętości powołani są także niewierzący? Jak można osiągnąć świętość? Oto niektóre pytania, które nasuwają się na początku naszych poszukiwań.

Z wypowiedzi Jana Pawła II wynika, że świętość dotyczy każdej ludzkiej osoby. Podejmując naukę Soboru Watykańskiego II chce on pokazać, że wszyscy ludzie bez wyjątku są powołani do świętości. Wynika to z faktu bycia osobą. Osoba jest ukierunkowana na świętość. Świętość tę należy najpierw rozumieć w jakimś ogólnym sensie w perspektywie antropologicznej. Papież mówi o niej posługując się innymi terminami, ale wyrażając to, co jest dla niej istotne.

Natomiast w ścisłym sensie świętość dotyczy ludzi ochrzczonych, do których przede wszystkim Papież kieruje swoje orędzie. Jest to świętość w ujęciu chrześcijańskim.

1. ŚWIĘTOŚĆ W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ

Świętość posiada wymiar antropologiczny. Jan Paweł II opisuje ten wymiar świętości jako *spełnienie siebie* przez ludzką osobę, jako *życie w wymiarze daru* i jako *życie w prawdzie, miłości i wolności*.

a) Spełnienie siebie i pełna miara człowieczeństwa

Pierwsze i niejako podstawowe ujęcie świętości w myśli Jana Pawła II wynika z rozumienia osoby w nurcie współczesnego personalizmu. Definiuje on osobę (łac. *persona*) za pomocą terminu *spełnienia siebie* albo *samospełnienia*. „Być osobą – pisze Papież – to znaczy: dążyć do *samospełnienia*, które nie może dokonać się inaczej, jak tylko poprzez *bezinteresowny dar z siebie samego*. Prawzorem takiego rozumienia osoby jest sam Bóg

jako Trójca, jako komunია Osób”¹. W wypowiedzi tej nie pojawia się wprawdzie słowo „świętość”, ale mimo to zostaje uchwycona jej istota. Świętość jawi się tu jako *spełnienie siebie*, czyli jako samorealizacja osobowego *ja*, stanowiąca zarazem ostateczny cel życia człowieka. Powołując się na Sobór Watykański II (KDK, n. 24) Jan Paweł II wyraża jej istotę jeszcze innymi słowami: „Nowy człowiek od chwili poczęcia, a potem narodzenia, przeznaczony jest do tego, żeby w *pełni wyraziło się jego człowieczeństwo* – ażeby się ono urzeczywistniło (...)Być człowiekiem – to podstawowe powołanie człowieka: być człowiekiem na miarę daru, jaki otrzymał”².

Świętość rozumiana jako *spełnienie siebie i pełnia człowieczeństwa* jest wpisana w strukturę ludzkiej osoby. Papież mówi o niej posługując się też mniej znanym, teologicznym terminem *autoteleologia*, który należałoby przetłumaczyć jako *samo-celowość*. Z jednej strony jest ona wpisana w każdy ludzki byt, z drugiej strony – wymaga pełnej aktualizacji. Aktualizacja ta zależy od każdego człowieka. Jan Paweł II pisze o tym w następujący sposób: „*Autoteleologia* polega więc nie na tym, aby być dla siebie, zamykać się w sobie w sposób egoistyczny – ale być dla innych, być darem. Chrystus jest niedościgłym, ale równocześnie wciąż najwyższym wzorem takiego człowieczeństwa. Człowiek urzeczywistnia siebie, spełnia siebie, przekraczając siebie. W tym potwierdza się jego osobowa tożsamość, a zarazem boski rys człowieczeństwa”³. Aktualizacja *samo-celowości*, czyli spełnianie siebie dokonuje się więc poprzez ciągłe otwieranie się na innych i bycie dla innych.

Jan Paweł II zachęca każdego człowieka, aby nie tylko ciągle rozwijał się jako osoba, ale by w tym rozwoju osiągnął pełnię. Pełnia osobowego rozwoju jest niczym innym jak świętością. Dlatego Papież prosi: „Nie lękajcie się *świętości*. Starajcie się odważnie dążyć do *pełnej miary człowieczeństwa*”⁴. Pełną miarę człowieczeństwa wyrażają też słowa *bardziej być niż mieć*. Mówiąc o tym, Jan Paweł II zwraca uwagę na konieczność samowychowania: „Samowychowanie zmierza do tego właśnie, aby *bardziej być człowiekiem*, być chrześcijaninem, aby odkrywać i rozwijać w sobie talenty otrzymane od Stwórcy i realizować właściwe każdemu powołanie do świętości”⁵.

¹ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety (Mulieris dignitatem)* z dnia 15 sierpnia 1988, n. 7. Dalej skrót MD.

² JAN PAWEŁ II, *List do rodzin z okazji Roku Rodziny*, z dnia 2 lutego 1994 r., n. 9. Dalej skrót LR.

³ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w Teatrze Narodowym w Warszawie dnia 8 czerwca 1991 roku*, n. 2.

⁴ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników, Gorzów Wielkopolski dnia 2 czerwca 1997 roku*, n. 4.

⁵ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Placu Mickiewicza, Poznań dnia 3 czerwca 1997 roku*, n. 4.

Jeśli świętość jest spełnianiem siebie i osiągnięciem pełni człowieczeństwa, to w takim ujęciu nie jest ona czymś abstrakcyjnym, odległym od życia i losu człowieka, nie jest czymś oderwanym od codzienności, w której on żyje. Wręcz przeciwnie. Świętość jest wpisana w codzienne życie człowieka jako osoby. Jan Paweł II podkreśla, że dotyczy ona obecnego życia. W Liście Apostolskim na Jubileusz Roku 2000 pisze: „Objawienie chrześcijańskie wyklucza reinkarnację i mówi o *spełnieniu*, do którego człowiek jest powołany w czasie jedyne go życia ziemskiego”⁶. Jeśli więc nie ma reinkarnacji, to świętość czyli spełnienie siebie jest możliwe tylko w tym życiu i w tym świecie.

A zatem świat, który nas otacza i w którym żyjemy, ma wielką wartość jako miejsce spełniania siebie, jako miejsce świętości. Dlatego Jan Paweł II wzywa do miłości tego świata, wskazując przy tym na Boga, który też miłuje ten świat (por. J 3, 16)⁷. Jednak miłość ta musi mieć szczególny charakter, a mianowicie musi być połączona z dystansem wobec świata, który przemija (por. 1Kor 7, 31). Jak zrozumieć takie połączenie miłości i zarazem dystansu wobec świata? Papież tak to wyjaśnia: „Musisz się zdobyć na dystans wewnętrzny w stosunku do tej całej bogatej i pasjonującej rzeczywistości, jaką jest świat. Musisz się zdobyć na pytanie o życie wieczne”⁸. Oznacza to, że miłość tego świata nie może być miłością wyłączną i jedy ną. Gdyby tak miało być, to miłość świata, który przecież przemija, okazałaby się sprzeczna sama z sobą, ponieważ prawdziwa miłość nie ustaje i się nie kończy (por. 1Kor 13). Stąd, umiłowanie tego świata musi łączyć się z inną miłością, a mianowicie z miłością świata nadprzyrodzonego, określanego ewangelicznym słowem „królestwo Boże”.

Tak więc *spełnianie siebie* dokonuje się w tym świecie, ale równocześnie przekracza ten świat w kierunku królestwa Bożego. Świętość łączy w sobie to, co doczesne i to, co wieczne. Jest miłością tego świata, ale w perspektywie życia wiecznego, miłością tego, co doczesne, w połączeniu z nadprzyrodzoną miłością królestwa Bożego.

b) Życie w wymiarze daru

Jeśli świętość jest *spełnianiem siebie* w ciągu obecnego życia, to na czym dokładnie ona polega? Co znaczy *spełnić siebie* i w jaki sposób to czynić? Jan Paweł II odpowiada na te pytania w charakterystyczny dla siebie sposób: „Takie *spełnienie* własnego losu człowiek osiąga poprzez *bezinteresowny dar z siebie samego*. Taki dar jest możliwy dla człowieka tyl-

⁶ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 (Tertio Millenio Adveniente)* n. 9. Dalej skrót TMA.

⁷ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski do młodych całego świata z okazji międzynarodowego roku młodości*, z dnia 31 marca 1985 roku, n. 5.

⁸ TAMŻE.

ko poprzez spotkanie z Bogiem⁹. A zatem spełniać siebie można tylko przez *bezinteresowny dar z siebie*, co jest ostatecznie niczym innym, jak naśladowaniem Boga w Trójcy, ponieważ w swoim wewnętrznym życiu Osoby Boskie ofiarują się sobie bezinteresownie, tworząc nierozdzieloną jedność. Z kolei, jeśli Bóg jest miłością, to *bezinteresowny dar* Osób Boskich wyraża tę miłość. Przez analogię do życia trynitarnego można więc powiedzieć, że *świętość, spełnianie siebie, bezinteresowny dar z siebie i miłość* utożsamiają się i wyrażają tę samą rzeczywistość, są prosto tym samym.

Świętość jako *bezinteresowny dar z siebie* wiąże się z odpowiedzialnością. W odniesieniu do małżonków Papież pisze: „Aby stawać się *bezinteresownym darem* jedno dla drugiego, trzeba, aby oboje mieli poczucie *odpowiedzialności* za dar”¹⁰. Odpowiedzialność ta odnosi się oczywiście do każdej ludzkiej osoby, która, miłując, ofiaruje siebie innym i przyjmuje ten dar od innych.

Tak rozumiana świętość nie jest tylko jednorazowym czy jedynie okazjonalnym darem. Według Jana Pawła II jest ona czymś stałym, jest istnieniem na sposób daru, jest *życiem w wymiarze daru*. Komentując słowa Jezusa do młodzieńca: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną” (Mt 19, 21), Papież naucza: „Człowiek, chrześcijanin, jest zdolny do *życia w wymiarze daru*. Co więcej, ten wymiar jest nie tylko wyższy od wymiaru samych powinności moralnych zrodzonych z przykazań, ale jest od niego głębszy i bardziej podstawowy”¹¹. Chce on przez to powiedzieć, że wypełnianie przykazań Bożych i kościelnych nie jest jeszcze świętością, o ile nie jest połączone z ofiarowaniem siebie dla innych, o ile nie jest życiem w wymiarze daru. Dopiero taki styl życia nadaje Prawu pełny sens i stanowi istotę świętości.

Czy jednak każdy człowiek może żyć w wymiarze daru, czy może bezinteresownie ofiarować siebie dla innych? Odpowiedź Jana Pawła II jest jasna: „nie” - człowiek nie może żyć w wymiarze daru bez łaski Bożej. Dotyczy to każdej osoby, także niewierzących, nawet jeśli są tego nieświadomi. *Bezinteresowny dar z siebie* jest możliwy tylko przez „spotkanie z Bogiem”, czyli przez łaskę. Nikt więc nie może *spełnić siebie* poza Bogiem, w oderwaniu od Niego, ponieważ każda osoba nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże. „Żaden bowiem człowiek – stwierdza Papież - mężczyzna czy niewiasta, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, nie może *spełnić się* poza wymiarem tego obrazu i podobieństwa”¹². I właśnie dlatego Bóg nieustan-

⁹ TMA, n. 9.

¹⁰ MD, n. 14.

¹¹ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski do młodych całego świata...*, n. 8.

¹² MD, n. 5.

nie wychodzi ku człowiekowi. Przywołując na pamięć ewangeliczną przypowieść o zagubionej owcy, dodaje on, że „Bóg w Jezusie Chrystusie wychodzi na poszukiwanie człowieka stworzonego na swój obraz i podobieństwo, czyni to dlatego, że go miłuje odwiecznie w Słowie i pragnie go wynieść w Chrystusie do godności przybranego dziecka”¹³.

c) Życie w prawdzie, miłości i wolności

Świętość w ogólnym sensie można jeszcze wyrazić w inny sposób, a mianowicie poprzez pojęcia prawdy, miłości i wolności. Dla Jana Pawła II stanowią one podstawowe duchowe siły ludzkiej osoby. Są one obecne w każdym człowieku i są mocniejsze niż siły ciała. Więcej, siły ducha mogą kierować popędami ciała (por. Rz 8, 13)¹⁴.

Siły ducha należy odnieść do świętości. Prawda, miłość i wolność określają jej istotę. Można powiedzieć zatem, że świętość jest *życiem w prawdzie*. Jan Paweł II podkreśla znaczenie prawdy dla ludzkiej osoby. „Prawda jest światłem ludzkiego umysłu. Jeżeli od młodości stara się on poznać rzeczywistość w różnych jej wymiarach, to w tym celu, aby osiąść prawdę: aby *żyć prawdą*. Taka jest struktura ducha ludzkiego. Głód prawdy stanowi podstawowe jego dążenie i wyraz”¹⁵. Z wypowiedzi Papieża wynika, że brak poznania prawdy, błąd, złudzenie, nieprawda – wszystko to jest przeszkodą dla świętości.

Świętość jest też *życiem w miłości*. Oprócz prawdy człowiek potrzebuje miłości. Razem z prawdą jest ona konieczna, aby człowiek mógł *być sobą*, aby się *spełniał*. Papież mówi, że prawda i miłość stanowią o wewnętrznej tożsamości każdej ludzkiej osoby: „Tożsamość ta – to zdolność do *życia w prawdzie i miłości*, więcej nawet – to potrzeba prawdy i miłości jako wymiaru życia osobowego”¹⁶.

Określając świętość jako życie w prawdzie i miłości można dostrzec w niej pewien paradoks. Polega on na tym, że człowiek *spełnia siebie* właśnie wtedy i tylko wtedy, gdy traci siebie, stając się bezinteresownym darem. Utrata siebie jest jednak tylko pozorna. Jan Paweł II wyjaśnia, że taki bezinteresowny dar jest „głębokim paradoksem ludzkiego bytowania: *bytowania w prawdzie, które służy miłości*. To miłość właśnie sprawia, że człowiek urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie. Miłość bowiem jest daniem i przyjmowaniem daru”¹⁷.

¹³ TMA, n. 7.

¹⁴ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej*, Włocławek dnia 7 czerwca 1991 roku, n. 4.

¹⁵ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski do młodych całego świata...*, n. 12.

¹⁶ LR, n. 8.

¹⁷ LR, n. 11.

Świętość jest także życiem w wolności. „*Być prawdziwie wolnym – stwierdza Papież – to znaczy: używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem. W dalszym ciągu więc: być prawdziwie wolnym – to znaczy: być człowiekiem prawego sumienia, być odpowiedzialnym, być człowiekiem dla drugich*”¹⁸.

Trzeba powiedzieć, że ogólnoludzkie ujęcie świętości jako spełnienie siebie i pełnia człowieczeństwa, jako życie w wymiarze daru i życie w prawdzie, miłości i wolności jest wprowadzeniem i antropologiczną podstawą nauki o świętości w sensie chrześcijańskim. Wypowiedzi Jana Pawła II dotyczą przede wszystkim takiej świętości.

2. ŚWIĘTOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA I JEJ REALIZACJA

Wychodząc od antropologicznej wizji świętości jako spełnienia siebie przez ludzką osobę, Jan Paweł II pogłębia jej interpretację w perspektywie wiary chrześcijańskiej: „*W zamyśle Boga powołanie ludzkiej osoby sięga dalej, poza granice czasu (...)Bóg chce człowieka obdarzyć uczestnictwem w swoim Boskim życiu: Chrystus mówi: przyszedłem, aby życie mieli i mieli je w obfitości (por. J 10, 10)*”¹⁹.

a) Zjednoczenie z Jezusem Chrystusem

Świętość jest dla chrześcijanina ściśle związane z Osobą Jezusa Chrystusa. Jan Paweł II zauważa, że znajduje on Chrystusa i odkrywa jako swojego Odkupiciela, który *do końca umiłował* przez całkowity dar z siebie²⁰. Świętość chrześcijańska jest zatem osobistą więzią z Jezusem Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. Pogłębia się ona przez kontemplację i prowadzi do aktywności ze względu na Chrystusa. Papież zwraca na to uwagę przy okazji kanonizacji bł. Jadwigi Królowej, zwracając się do niej słowami: „*Twoja głęboka mądrość i szeroka aktywność płynęły z kontemplacji – z osobistej więzi z Ukrzyżowanym. Contemplatio et vita activa tu zyskiwały słuszną równowagę*”²¹.

Osobowa relacja z Jezusem Chrystusem przybiera kształt naśladowania Go w codziennym życiu. Jezus Chrystus w swoim człowieczeństwie staje się Wzorem i Mistrzem. Tę myśl wypowiada z kolei Papież przy kanonizacji bł. Jana z Dukli: „*Naśladując bez reszty przykład swego Mistrza*

¹⁸ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski do młodych całego świata...*dok.cyt., n. 13.

¹⁹ LR, n. 9.

²⁰ MD, n. 20.

²¹ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej kanonizacyjnej bł. Królowej Jadwigi*, Kraków dnia 8 czerwca 1997 roku, n. 3.

i Pana, nade wszystko pragnął *służyć*. Oto ewangelia mądrości, miłości i pokoju. Taką ewangelię Jan urzeczywistniał w swoim całym życiu²².

A zatem, kto jednoczy się z Jezusem Chrystusem zaczyna żyć nowym życiem, które od Niego otrzymuje. Jan Paweł II wyjaśnia, że „to nowe życie, którego *udziela nam Chrystus*, staje się naszym własnym życiem duchowym, naszym życiem wewnętrznym. Odkrywamy więc siebie, odkrywamy w sobie człowieka wewnętrznego²³. Świętość jako zjednoczenie z Jezusem Chrystusem oznacza więc zmianę stylu życia. Nie jest już ono życiem powierzchownym, życiem kierowanym przez potrzeby i impulsy ciała, lecz życiem kierowanym przez potrzeby ducha.

Z osobowej więzi z Jezusem Chrystusem wynika jeszcze w naturalny sposób świadectwo o Nim wobec innych. Dlatego Jan Paweł II mówi, że chrześcijanin przyznaje się do Niego przed ludźmi wszędzie tam, gdzie go Opatrzność postawi²⁴.

b) Uobecnienie tajemnicy

Świętość w chrześcijańskim rozumieniu zachowuje wymiar tajemnicy wiary. Wskazuje na to Jan Paweł II mówiąc o więzi Kościoła–Oblubienicy z Jezusem Chrystusem–Oblubieńcem: „Świętość mierzy się *wielką tajemnicą*, w której Oblubienica odpowiada darem miłości na dar Oblubieńca, czyniąc to w *Duchu Świętym*, albowiem *miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha, który jest nam dany* (Rz 5, 5)²⁵. Wymiar tajemnicy świętości wynika więc z jedności Chrystusa z Kościołem. On jako Głowa uświęca całe Ciało. Wszyscy wierzący w Chrystusa znajdują w Nim źródło świętości.

Świętość ma zatem źródło w Jezusie Chrystusie, przede wszystkim w Chrystusie obecnym w Eucharystii: „Chrystus obecny w Eucharystii pozostanie po wszystkie czasy niedościgłym wzorem postawy *pro-egzystencji*, to znaczy postawy bycia dla drugiego, dla drugiego człowieka²⁶.

Eucharystia uobecnia Ofiarę Chrystusa. Dlatego wymiar tajemnicy świętości ukazuje się w sposób szczególny w wydarzeniu Krzyża. Zwraca na to uwagę Jan Paweł II komentując słowa św. Pawła: „Razem z Chrystusem jestem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie

²² JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej kanonizacyjnej bł. Jana z Dukli*, Krosno dnia 10 czerwca 1997 roku, n. 2.

²³ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej dla alumnów, młodzieży zakonnej i służby liturgicznej* dnia 6 czerwca 1979 roku na Jasnej Górze, n. 2.

²⁴ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników...dok.cyt.*, n. 3.

²⁵ MD, n. 27.

²⁶ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu*, dnia 1 czerwca 1997 roku, n. 5.

Chrystus” (Ga 2, 19-20). Ze słów Apostoła wynika, że spotyka się on i jednoczy z Panem przez krzyż. Dlatego Papież pisze: „Żyjąc w nim – w miarę jak Paweł, świadomy tego przez wiarę, odpowiada miłością na Jego miłość – Chrystus staje się też w szczególny sposób zjednoczony z człowiekiem, z Pawłem, przez Krzyż”²⁷. Można zapytać, dlaczego właśnie „przez Krzyż”? Ponieważ jest on oddaniem siebie w pełni drugiemu, jest bezinteresownym darem z siebie samego i jako taki - jest związany z bólem odejścia od własnego *ja*, rezygnacją z własnego egoizmu i trudem istnienia dla drugiej osoby. Dlatego Papież dodaje, że każde cierpienie, którego symbolem jest krzyż, „jest również wezwaniem do ujawnienia moralnej wielkości człowieka, jego duchowej dojrzałości”²⁸.

A zatem między krzyżem i świętością istnieje przedziwny związek. Jan Paweł II mówi o nim w następujących słowach: „Poprzez wieki i pokolenia stwierdzono, że w cierpieniu kryje się szczególna moc przybliżająca człowieka wewnątrznie do Chrystusa, jakaś szczególna łaska. Tej łasce zawdzięcza swoje głębokie nawrócenie wielu świętych, jak choćby św. Franciszek z Asyżu, św. Ignacy Loyola i wielu innych”²⁹. Trzeba wyjaśnić, że chrześcijanin nie szuka cierpienia ani też nie znajduje w nim jakiegoś upodobania. Taka myśl jest daleka od wiary w Jezusa Chrystusa, który sam odczuwał lęk i strach przed cierpieniem. Jest jednak faktem, że je przyjął i uczynił pełnym wyrazem zbawczej miłości. Dlatego Papież stwierdza, że człowiek „w cierpieniu staje się całkowicie nowym człowiekiem”³⁰.

Tak więc, świętość jawi się jako szczególne świadectwo o istnieniu tajemnicy w świecie. Według Jana Pawła II świętość „uobecnia Bożą tajemnicę” i daje o niej świadectwo przez „obcowanie z tajemnicą w znaczeniu całościowym i egzystencjalnym”³¹.

c) Odpowiedź na miłość

Jan Paweł II interpretuje świętość jako odpowiedź chrześcijanina na miłość Jezusa Chrystusa. Mówi on o tym, wspominając postaci świętych kobiet, które nie tylko „są uosobieniem ideału kobiecości, ale także wzorem dla wszystkich chrześcijan, wzorem naśladowania Chrystusa, przykładem, jak Oblubienica winna *odpowiadać na miłość Oblubieńca*”³².

²⁷ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (Salvifici doloris)* z dnia 11 lutego 1984 roku, n. 20. Dalej skrót SD.

²⁸ TAMŻE, n. 22.

²⁹ SD, n. 26.

³⁰ TAMŻE.

³¹ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy środkowowschodniej*, Częstochowa, dnia 15 sierpnia 1991 roku, n. 6.

³² MD, n. 27.

Miłość jest tym, co łączy chrześcijanina z Jezusem Chrystusem. Nie tylko łączy, ale też upodabnia do Niego. Jan Paweł II zauważa, że ta myśl jest głęboko zakorzeniona w tradycji wschodniej, która upodobnienie do Chrystusa nazywa „pokrewieństwem”. W oparciu o tę tradycję Papież pisze, że dokonuje się ono przez przebywanie z Nim, przez słuchanie Jego Słowa: „Kiedy Słowo dociera do człowieka, rodzi się posłuszeństwo, to znaczy takie słuchanie, które zmienia życie”³³. Z wypowiedzi tej wynika, że świętość jako odpowiedź na miłość jest nowym życiem człowieka, życiem „zmienionym” na wzór życia wcielonemu Słowa.

Jan Paweł II zauważa, że odpowiedź na miłość Oblubieńca polega też na gorącym pragnieniu, aby stworzenie, które Bóg umiłował i wybrał, „było zgodne z ikoną ikon – jak to ujmują intuicja Ojców wschodnich (św. Atanazy, św. Ireneusz) – czyli ukształtowane na obraz Obrazu, którym jest Syn, i doprowadzone do doskonałej jedności przez Uświęciciela, Ducha miłości”³⁴. W ten sposób świętość promieniuje na wszystkie stworzenia. Ten, kto odpowiada na miłość Oblubieńca, zaczyna miłować całe stworzenie. Jest przyjacielem tego, co Bóg stworzył z miłości i odkupił.

Świętość jako odpowiedź na miłość Oblubieńca odnosi się też do całej wspólnoty Kościoła-Oblubienicy Chrystusa. Powołując się na słowa swojego Poprzednika Papieża Pawła VI, Jan Paweł II zauważa, że „wady i słabości ludzi Kościoła powinny przyczyniać się do wzrostu miłości w sercu tego, kto chce być żywym, zdrowym i cierpliwym członkiem Kościoła. Tak postępują dobrzy synowie, tak czynią święci”³⁵. Świętość posiada więc eklezyjalny charakter. Nie jest sprawą jednostki wyizolowanej od innych, lecz dotyczy człowieka we wspólnocie Kościoła. A zatem ten, kto odpowiada na miłość Oblubieńca, stara się przede wszystkim miłować Kościół.

d) Uczestnictwo w życiu Trójcy i przebóstwienie

Świętość i jej istota zostają wyrażone w tradycji Kościoła Wschodniego terminem *prebóstwienie*, a w tradycji Kościoła Zachodniego – teologicznym terminem *uczestnictwa w życiu Trójcy*³⁶. W nauczaniu Jana Pawła II pojawiają się oba pojęcia, chociaż szczególnie bliskie jest mu jednak pojęcie *uczestnictwa w życiu Bożym*. Komentując słowa 1J 3, 1 „Przypatrzcie się, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Boży-

³³ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski Orientale Lumen w setną rocznicę Listu Apostolskiego Orientalium dignitatis Papieża Leona XIII*, z dnia 2 maja 1995 roku, n. 10.

³⁴ TAMŻE, n. 15.

³⁵ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa*, Częstochowa dnia 4 czerwca 1997 roku, n. 2.

³⁶ Wyrażenia te określają świętość w sensie ontologicznym, bytowym, w odróżnieniu od świętości w sensie moralnym. Nie mniej jednak świętość w sensie ontycznym powinna wyrażać się w świętości moralnej.

mi i rzeczywiście nimi jesteśmy”, Papież woła: „Oto człowiek! Oto jego pełna niewypowiedziana godność! Człowiek powołany do tego, ażeby stać się *uczestnikiem życia Bożego*, ażeby swojego Stwórcę i Ojca poznawać i miłować – wpięrow poprzez wszystkie Jego stworzenia tu na ziemi, a potem w uszczęśliwiającym widzeniu Jego Bóstwa na wieki”³⁷. Z wypowiedzi tej wynika, że świętość jako uczestnictwo w życiu Bożym jest możliwe w obecnym życiu, zwłaszcza przez poznawanie i miłość Boga. Natomiast po śmierci i zmartwychwstaniu będzie ono miało już inny charakter, a mianowicie – będzie widzeniem uszczęśliwiającym.

Jan Paweł II naucza, że uczestnictwo w trynitarnym życiu Boga rozpoczyna się przez chrzest i zostaje umocnione przez bierzmowanie. Ale musi ono stale się pogłębiać i wzrastać przez współdziałanie człowieka z Duchem Świętym. Takie pogłębianie i wzrost uczestnictwa zależy od poznawania Ojca i Syna, które dokonuje się przez katechezę. Podkreślając ogromną rolę katechezy, która powinna obejmować wszystkich chrześcijan jako katecheza stała i permanentna, Papież stwierdza: „Katecheza nie jest tylko nabywaniem wiadomości religijnych; jest ona wprowadzeniem w *uczestnictwo w tajemnicy Chrystusa*. Tak więc, poznając Jego – poznając przez Niego również i Ojca: Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca (J 14, 9) – stajemy się w Duchu Świętym *uczestnikami nowego życia*, które Chrystus zaszczerpił w każdym z nas już przez chrzest, a umacnia przez bierzmowanie”³⁸.

Z kolei *przebóstwienie* rozumie Jan Paweł II jako obecność w nas Boga, który „wypełnia przestrzeń wewnętrzną naszych dusz. Przenika je swoim życiem, które sięga poza granice ziemskiej śmierci. Bóg nieogarniony, Bóg, w którym żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (Dz 17, 28)”³⁹. Odwołując się do słów sw. Pawła: „Postępujcie według Ducha” (Ga 5, 16), mówi on o przenikaniu ludzkiego serca i całego życia człowieka przez Ducha mądrości i rozumu, rady i męstwa, wiedzy i pobożności oraz bojaźni Bożej⁴⁰. Świętość jako *przebóstwienie* jest zatem owocem działania Boga, który przenika i uświęca człowieka od wewnątrz. Dokonuje się ono nie bez udziału człowieka, który musi otwierać się na działanie Ducha Bożego i być Jemu posłuszny.

Świętość jako uczestnictwo w życiu trynitarnym i jako *przebóstwienie* jest ściśle związane z liturgią, a w sposób szczególny z Eucharystią. Według Jana Pawła II, świętość ta urzeczywistnia się przez Eucharystię, która jest

³⁷ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej przed sanktuarium św. Józefa*, Kalisz dnia 4 czerwca 1997 roku, n. 4.

³⁸ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej dla alumnów, młodzieży zakonnej i służby liturgicznej* dnia 6 czerwca 1979 roku na Jasnej Górze, n. 1.

³⁹ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej w kościele św. Piotra w Wadowicach* dnia 14 sierpnia 1991 roku, n. 2.

⁴⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry* dnia 15 sierpnia 1991 roku, n. 7.

„tajemnicą komunii z uwielbionym Ciałem Chrystusa, *nasieniem nieśmiertelności* (św. Grzegorz z Nisy) (...) Mocą Ducha zamieszkującego w człowieku *przebóstwienie* zaczyna się już na ziemi, stworzenie zostaje przemienione, a Królestwo Boże zapoczątkowane”⁴¹. Z kolei zwracając się do dzieci pierwszokomunijnych, Papież wyraża tę myśl prostymi słowami: „Pan Jezus na tym świecie miał niewiele rzeczy, które mógłby ofiarować apostołom. Jednak dał im coś najświętszego – dał im samego siebie. Odtąd, przyjmując ten najświętszy pokarm, mogli być stale z Panem Jezusem. On sam zamieszkał w ich sercach i napełniał je świętością. Oto, co znaczy, że Pan Jezus przyszedł do waszych serc (...) On jest w was, Jego miłość was napełnia i sprawia, że stajecie się coraz bardziej do Niego podobne, coraz bardziej święte”⁴².

Świętość jako uczestnictwo w trynitarnym życiu i jako przebóstwienie obejmuje całą ludzką osobę, a więc także ludzkie ciało. Odwołując się do tradycji Wschodu, Jan Paweł II mówi, że ciało jest nie tylko wezwane do oddawania czci Bogu, ale także „uczestnicząc w tajemnicy Krzyża, zmierza ku przemienieniu, ku *pneumatyzacji*: na górze Tabor Chrystus ukazał je w pełnym blasku – takie, jakie ma się znowu stać zgodnie z wolą Ojca”⁴³. Przemiana ciała, którą Papież nazywa *pneumatyzacją*, polega więc na jego uduchowieniu, czyli na przenikaniu ciała przez Ducha Świętego i podporządkowaniu ciała Jego natchnieniom.

e) Nawrócenie

Przebóstwienie i uczestnictwo nie dokonują się bez zaangażowania ze strony ludzkiej osoby. Powołując się na słowa św. Jana Damasceńskiego, Jan Paweł II mówi o konieczności łaski Boga i *wysiłku* człowieka. Wskazują na to przykłady wielu męczenników i świętych, „których łaska i *wysiłek* podejmowany na drodze dobra uczyniły bardzo podobnymi do Chrystusa”⁴⁴.

Świętość wymaga zatem wysiłku ze strony ludzkiej osoby. Według Jana Pawła II polega on na pracy nad sobą: „Praca nad sobą (...) jest jak najbardziej osobistą współpracą z Jezusem Chrystusem, na podobieństwo tej, jaka dokonała się w uczniach, wybranych przez Niego (...) Jeżeli słuchamy Jego słowa, jeżeli je rozważamy, jeżeli sięgamy w głąb naszego serca, jeżeli Mu to serce otwieramy, jeżeli razem z Nim kształtujemy w sobie cierpliwość, wytrwale nowego człowieka”⁴⁵. Z wypowiedzi tej wynika wyraźnie, że

⁴¹ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski Orientale Lumen...*, n. 6.

⁴² JAN PAWEŁ II, *Słowo do dzieci pierwszokomunijnych zgromadzonych w kościele świętej Rodziny*, Zakopane dnia 7 czerwca 1997 roku, n. 1.

⁴³ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski Orientale Lumen...*, n. 11.

⁴⁴ TAMŻE, n. 6.

⁴⁵ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej dla alumnów, młodzieży zakonnej i służby liturgicznej* dnia 6 czerwca 1979 roku na Jasnej Górze, n. 2.

praca nad sobą jest współpracą człowieka z Jezusem Chrystusem. A zatem nie jest ona jedynie ludzkim ćwiczeniem, samowyrzeczeniem, samodyscypliną itd. Jest bardziej wsłuchiowaniem się w to, co mówi Pan i wprowadzaniem Jego słowa w życie codzienne.

Tak rozumiana praca nad sobą jest określona biblijnym terminem *nawrócenie*. Dlatego świętość można rozumieć jako nawrócenie człowieka. Jan Paweł II wyjaśnia, że rozpoczyna się ono od słuchania słowa Bożego, kiedy człowiek – pod Jego wpływem - uświadamia sobie własny grzech i oddalenie od Pana. Papież pisze, że taka świadomość „staje się skruchą serca, symbolem własnego chrztu, zbawienną wodą łez, przez milczenie oraz poszukiwanie i przyjęcie wewnętrznego spokoju, w którym serce uczy się bić w rytmie Ducha, odrzucając wszelką dwulicowość czy duznaczność”⁴⁶.

Ciągłe nawracanie wiąże Jan Paweł II z sumieniem człowieka. „Być człowiekiem sumienia, to znaczy wymagać od siebie, podnosić się z własnych upadków, ciągle na nowo się nawracać”⁴⁷. Sumienie jest darem Bożym i odgrywa istotną rolę w nawracaniu. Wskazując na przykłady świętych męczenników, mówi on o prymacie sumienia: „Bracia Polscy Męczennicy, których dzisiaj wspominamy, św. Wojciech, św. Stanisław, św. Andrzej Bobola, św. Maksymilian Kolbe, męczennicy wszystkich czasów, wszyscy oni świadczą o *prymacie sumienia* i o jego niezniszczalnej godności, o prymacie ducha nad ciałem, o prymacie wieczności nad doczesnością”⁴⁸. Świętość jest więc związana także z ludzkim sumieniem, któremu należy przyznać w życiu nadrzędną rolę. Zapominanie o sumieniu lub zła formacja sumienia staje się przeszkodą na drodze do świętości.

f) Piękno

Świętość kryje w sobie piękno. Według Jana Pawła II piękno zawarte w świętości wynika przede wszystkim z miłości. W definicji piękna odwołuje się on do słów poety: „Cóż wiesz o pięknie?...Kształtem jest Miłości” (Cyprian Kamil Norwid, *Promethidion. Bogumił*)⁴⁹. Jeśli więc piękno jest kształtem miłości, to człowiek, który nią żyje, staje się piękny. Co więcej, miłość pozwala mu również „odnajdywać świat jako *odbicie piękna* Stwórcy i miłości Odkupiciela”⁵⁰. Odkrywanie piękna w świecie polega nie tylko

⁴⁶ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski Orientale Lumen...*, n. 12.

⁴⁷ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej na wzgórzu Kaplicówka, Skoczów dnia 22 maja 1995 roku*, n. 3.

⁴⁸ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Liturgii Słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników...*, n. 4.

⁴⁹ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do przedstawicieli świata kultury zgromadzonych w kościele świętego Krzyża*, Warszawa dnia 13 czerwca 1979 roku, n. 5.

⁵⁰ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski Orientale Lumen...*, n. 14.

na doświadczeniu piękna przyrody w górskich krajobrazach, przy zachodzie słońca nad brzegiem morza czy w innym uroczym zakątkach świata. Papież twierdzi, że odkrywa się je także i przede wszystkim przez „budowanie braterstwa między ludźmi i w wielkodusznym niesieniu pomocy najuboższemu”⁵¹. Z wypowiedzi tej wynika, że piękno jest wymagające, a co za tym idzie – wymagająca jest także świętość. Jan Paweł II stwierdza to wyraźnie, kierując swoje słowo do młodych: „Piękno (...) na tym właśnie polega, że *jest wymagające* i w ten sposób kształtuje prawdziwe dobro człowieka oraz promieniuje prawdziwym dobrem”⁵². A zatem, to, co jest wymagające jest równocześnie piękne. Papież uzasadnia takie twierdzenie tym, że piękno emanuje dobro, promieniuje dobrem na innych i wprowadza to dobro na świat. Przykładem są ludzie, którzy wymagają od siebie. Do takich ludzi należą mnisi w tradycji Wschodu, którzy „noszą innych w swoim sercu i pomagają im w poszukiwaniu Boga”⁵³.

Świętość jako piękno jest darem Boga. Taką myśl wyjaśnia Jan Paweł II odwołując się ponownie do istoty miłości, która tylko wtedy jest piękna, gdy jest przyjmowana przez człowieka jako *dar Ducha Świętego*: „Miłość, aby była piękna, musi być *darem Bożym*, musi być wszczepiona w sercach ludzkich przez Ducha Świętego i stale w nich podtrzymywana”⁵⁴. Ze słów Papieża wynika, że piękna miłość objawia się tylko tam, gdzie działa Duch Święty. Jego działanie jest niczym nieograniczone, jest ono uniwersalne, obejmujące wszystkich ludzi na ziemi, którzy zaczynają prawdziwie kochać.

Przez dar i działanie Ducha Świętego objawia się nie tylko piękno miłości, ale także piękno ludzkiej osoby. Jan Paweł uzasadnia takie stwierdzenie w następujący sposób: „Mówimy wtedy o pięknie miłości, ale mówimy też o pięknie człowieka, który w mocy Ducha Świętego jest zdolny do takiej miłości (...) Piękno bowiem jest od Boga, tak jak miłość”⁵⁵. Takie piękno dostrzega on przede wszystkim u tych, którzy znajdują się w zasięgu słowa Bożego i Eucharystii. Dlatego mówi: „Sami nie wiecie, jacy jesteście piękni, kiedy obcujecie z bliska z Chrystusem, z Mistrzem, starając się żyć w łasce uświęcającej”⁵⁶.

⁵¹ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej odprawionej pod Szczytem Jasnej Góry dnia 15 sierpnia 1991 roku*, n. 10.

⁵² LR, n. 14.

⁵³ Taką myśl wyraża Papież w odniesieniu do wschodniej tradycji mnichów żyjących w monasterach. Chociaż żyją w odcięciu od świata, to jednak kochają ludzi i niosą im konkretną pomoc, zob. JAN PAWEŁ II, *List Apostolski Orientale Lumen...*, n. 9.

⁵⁴ LR, n. 20.

⁵⁵ TAMŻE.

⁵⁶ JAN PAWEŁ II, *Homilia w czasie Mszy świętej dla alumnów, młodzieży zakonnej i służby liturgicznej...*, n. 2.

ZAKOŃCZENIE

Rozumienie świętości w ujęciu Jana Pawła II można ukazać w świetle dwóch przypowieści Jezusa Chrystusa. Aspekt antropologiczny świętości ukazuje przypowieść o talentach (por. Mt 25, 14-30; Łk 19, 12-27). Pewien człowiek przekazuje swoim sługom majątek: pierwszemu daje pięć talentów, drugiemu dwa, trzeciemu – jeden. Pierwszy i drugi pomnażają swoje talenty przez własną pracę i zaangażowanie. Natomiast trzeci zakopuje otrzymany talent w ziemi. Świętość polega na pełnym rozwoju wszystkich zdolności i talentów, które otrzymuje człowiek od Stwórcy. Dlatego Pan mówi do takich sług: „Dobrze służył dobry i wierny! Byłeś wierny w rzeczach niewielu, nad wieloma cię postawię: wejdź do radości twego pana” (Mt 25, 23). Zakopanie talentu oznacza zmarnowanie powołania do świętości. Ten jeden otrzymany talent jest zdolnością do bezinteresownego daru z siebie, czyli zdolnością do miłości. Otrzymuje go każdy człowiek bez wyjątku. Kto nie zakopie tego talentu - nawet jeśli nie otrzyma żadnych innych talentów – spełni siebie, zrealizuje siebie, osiągnie świętość.

Świętość w aspekcie chrześcijańskim jest widoczna w przypowieści o krzewie winnym i latoroślach (por. J 15, 1-11). Latorośl oznacza każdego chrześcijanina, który jest złączony z Jezusem Chrystusem, symbolizowanym przez krzew winny. Latorośl nie może przynosić owocu sama z siebie, lecz dzięki temu, że trwa w winnym krzewie. Świętość jest więc owocem trwania w Jezusie Chrystusie: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5).

Trzeba przypominać sobie i innym o powołaniu do świętości. Według Jana Pawła II jest to szczególne zadanie dla osób konsekrowanych. Cytując słowa swojej Adhortacji Apostolskiej *Vita consecrata*, Papież stwierdza: „Wasze świadectwo jest potrzebne, aby popierać i umacniać w każdym chrześcijaninie pragnienie doskonałości (...) Fakt, że wszyscy są powołani do świętości, musi stanowić dodatkowy bodziec dla tych, którzy ze względu na wybraną drogę życia powinni przypominać o tym innym”⁵⁷.

Sommario

L'articolo *La vocazione alla santità secondo Giovanni Paolo II* è una riflessione teologica sul tema della santità della persona umana in base dei diversi testi del Papa Giovanni Paolo II. Nella prima parte il tema viene presentato nelle prospettive antropologica. La santità va concepita come la realizzazione della persona. Secondo il sistema filosofico di personalismo moderno l'essere di una persona significa il tendere verso la realizzazione di se stesso, il realizzarsi del proprio essere.

⁵⁷ JAN PAWEŁ II, *Oroędzie do osób konsekrowanych*, Częstochowa dnia

La pienezza di questa realizzazione è nient'altro che la santità. In altre parole, la piena realizzazione della persona significa la sua santità.

Il Papa indica l'unico modo del realizzarsi della persona – la vita nella dimensione di dono. Soltanto il dono disinteressato fa sì che la persona realizzi se stessa. La santità della persona consiste anche nella vita nella verità, nel vero amore e nella libertà.

Nella seconda parte dell'articolo viene presentata la santità nel senso cristiano. La personale relazione con la persona di Gesù Cristo è il momento decisivo per essere una persona santa. Tale relazione significa l'intima unione con Lui e il vivere la nuova vita che è il suo dono – meglio – la partecipazione nella sua vita. La santità di una persona fa presente il mistero di Dio in questo mondo. La dimensione di mistero nella santità consiste anche nel collegamento tra la santità e la croce – la sofferenza.

La santità va intesa nel contesto ecclesiale. La persona come il membro della Chiesa – la Sposa di Cristo risponde all'amore del Sposo – Gesù Cristo. Questa risposta può essere spiegata come la santità.

L'essenza della santità consiste nella partecipazione alla vita della Santissima Trinità – secondo la tradizione latina, e nella deificazione – secondo la tradizione greca. Il momento particolare di tale processo è la santa liturgia, prima di tutto l'Eucaristia. Per la santità ci vuole l'agire dell'uomo come persona. Si tratta dello continuo sforzo nel processo della conversione. La santità infine è la bellezza della persona. Tale bellezza è unita con l'amore e il vero bene.

Nella conclusione la santità nella dimensione antropologica viene spiegata attraverso la parabola dei talenti (Mt 25, 14-30), invece la santità nel senso proprio cristiano – attraverso la parabola della vite e i tralci (Gv 15, 1-11).



Urodził się 2 lutego 1973 roku w Oławie, jako syn Mariana i Eugenii. Ukończył Liceum Ogólnokształcącym im. Jana III Sobieskiego w Oławie, gdzie złożył egzamin dojrzałości. Następnie wstąpił do Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (Księża Pallotyni). Po Nowicjacie odbył studia filozoficzne w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Legnickiej. Dwukrotnie był na stypendium naukowym w Ecole Biblique et Archeologique Française w Jerozolimie.

Dnia 27 czerwca 1998 roku przyjął diakonat. W tym czasie obronił pracę magisterską pt. *Święty Wincenty Pallotti – prekursor Akcji Katolickiej*. Następnie 20 maja 1999 r. otrzymał dyplom magisterski ukończenia studiów w zakresie teologii z wyróżnieniem. Święcenia prezbiteratu przyjął w Legnicy w dniu 29 maja 1999 roku, przez posługę Ks. Bpa Tadeusza Rybaka.

Z dniem 28 czerwca 1999 roku został ustanowiony wikariuszem w parafii p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Szczawnie Zdroju, a następnie w 2003 roku w parafii św. Jerzego w Wałbrzychu i w Katedrze Świdnickiej. W czerwcu 2006 r. zostałem ustanowiony rezydentem przy parafii katedralnej w Świdnicy. Od trzech lat jestem kapelanem Służby Więziennej.

W 2003 roku odbyła się publiczna obrona rozprawy doktorskiej na Papieskim Wydziale Teologicznym. Temat rozprawy to *Recepcja Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu w teologii katolickiej*. Od 8 maja 2004 roku jest adiunktem przy II Katedrze Teologii Dogmatycznej na PWT we Wrocławiu. W Diecezji Świdnickiej pełni funkcję referenta do spraw ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego. Jest redaktorem *Biblioteki Diecezji Świdnickiej* i członkiem rady duszpasterskiej. Wykłada teologię dogmatyczną na Papieskim Wydziale Teologicznym i Wyższym Seminarium Duchownym w Świdnicy.

Ks. dr
Jarosław M. Lipniak

Chrystianofobia, czyli owoce tzw. wielokulturowości

1. Wstęp

Jedną z cech tak charakterystyczną dla współczesnych nam czasów jest wieloetniczność wyróżniająca się szczególnie w państwach, do których masowo napływają rzesze emigrantów¹. Dlatego też zjawisko wielokulturowości - czyli współlistnienia odmiennych wartości i tradycji określonych w ramach jednego organizmu państwowego nabiera coraz większego znaczenia i skłania do głębokiej refleksji².

Ostatnie wydarzenia związane z atakiem na Benedykta XVI na nowo przypominają nam, że już nie tylko w Europie szerzy się chrystianofobia – niechęć do chrześcijaństwa. Na świecie szerzy się przemoc skierowana przeciwko chrześcijanom. Zasluguje ona na potępienie tak, jak antysemityzm, czy fobia antyislamska. Jedną z przyczyn chrystianofobii jest wielokulturowość. W jej imię stara się wyrzucić z życia publicznego to wszystko, co może przypominać o Chrystusie.

Nadchodzi czas szczególnej czujności strażników tolerancji i równości. Wyostrzają im się zmysły, wyczula węch i słuch, wznoszą głowy, pilnie wypatrując wroga – chrześcijan. Teraz trzeba będzie ze zdwojoną uwagą zabiegać o pomyślność świata, nad którą cieniem kładzie się grudniowa obecność świątecznej symboliki chrześcijańskiej. Na samą myśl o tym obrońcy tolerancji dostają drgawek i ostrzą noże o chodniki by nimi równać.

2. Przykłady chrystianofobii

Zbliżają się Święta Narodzenia Pańskiego. Tfu!... należałoby raczej powiedzieć Gwiazdka, ale ale, hola ... owa Gwiazdka też coś znaczy – wskazywała bowiem miejsce narodzin Chrystusa. Tę nazwę też więc powinniśmy odrzucić. Jeśli już Ci chrześcijanie nie mogą być się bez tych ana-

¹ A. Teixeira, *Obcy – znakiem czasu. Refleksja nad sytuacją europejską*, Com 20(2000)3, 3-16.

² T. Pilch (red.), *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, Warszawa 2000.

chronicznych świąt (mogliby w zamian świętować np. Dzień Świstaka) nazwijmy go „Świętem Grudniowym”. I przeciwstawmy się odnoszeniu się w związku z nim do symboliki Narodzin. Bo jakim niby prawem chrześcijanie mają narzucać innym interpretację tych dwóch wolnych od pracy dni. Ponadto oczywistym jest, że publiczne mówienie tu o Narodzeniu Chrystusa uraża uczucia religijne (i wszystkie inne uczucia wrażliwych ludzi) wyznających inne religie, a przede wszystkim jest obrażą dla obrońców tolerancji. Wiadomo bowiem, że chrześcijaństwo, inaczej niż wszelkie inne religie oraz myśl ateistyczna, jest nietolerancyjne³.

Arcybelkot prawda? A do takich właśnie wniosków i rezultatów doszła już przed kilku laty działająca w USA Anti-Defamation League⁴. Wydawało się, że to już szczyt absurdu. Ale jednak nie. Już nie tylko symbolika chrześcijańska związana ze scenami Narodzin przeszkadza obrońcom tolerancji. Poszli (jak można było przypuszczać) dalej. Teraz na cenzurowanym znalazły się symbole tych świąt niezwiązane bezpośrednio z Chrystusem – ostatnio choinka. I jak tu nie oprzeć się wrażeniu, że obrońcom tolerancji nie chodzi wcale o tolerancję, a pod płaszczykiem równości kryje się po prostu anty-chrześcijańska fobia. Nawet bolszewicy i nasi komuniści nie posuwali się tak daleko. Był przecież Dziadek Mróz i Gwiazdor⁵.

W grudniu ubiegłego roku w wielu krajach zaczęto atakować chrześcijańskie symbole związane ze świętami Narodzenia Pańskiego⁶. W Wielkiej Brytanii na rządowej stronie dla brytyjskich nauczycieli, można było przeczytać, że dzieci należy chronić przed „przerażającym” św. Mikołajem i zniechęcać do wysyłania papierowych kartek świątecznych. Stronę wykrył i opisał dziennik „Daily Telegraph”. Porady, które przygotował dla nauczycieli portal Teachernet stworzony przez ministerstwo edukacji, zdażyły wywołać oburzenie wielu nauczycieli i rodziców. Porady dotyczyły organizowania w szkołach imprez świątecznych. „Dla bardzo małych dzieci św. Mikołaj może być przerażający, więc jeśli planujecie jego wizytę, musicie się upewnić, że strachliwe dzieci siedzą obok wyjścia” - napisali autorzy porad. Wiele miejsca poświęcili temu, jak zorganizować ekologiczne Boże Narodzenie. Nauczyciele powinni zniechęcać dzieci do wysyłania kartek świątecznych, ponieważ jest to marnowanie papieru. „Jeśli macie dostęp do internetu, to dlaczego by nie spróbować wysyłania kartek elektronicznych?”. Dzieci należy zachęcać do dawania rodzicom niematerialnych prezentów, np. podania im śniadania w łóżku, ponieważ tego typu podarki „są

³ Inspiracją do zajęcia się sprawą chrystianofobii była lektura artykułu J. Przezimirskiego, *Chrystianofobia*, http://www.abcnet.com.pl/pl/artykul.php?art_id=2374&token

⁴ www.adl.org

⁵ Tamże.

⁶ Artykuł ten pt. *Wojna ze Świętami Bożego Narodzenia* ukazał się 7 grudnia w internetowym Front Page Magazine (www.frontpagemag.com), a jego autorem jest Ari Kaufman.

o wiele bardziej znaczące i nie trzeba ich opakowywać w bezużyteczny papier”. Nauczycieli zachęca się też, by organizowali przedstawienia o „skutkach Bożego Narodzenia”, w których dzieci pokazywałyby, jak rozpakowują prezenty i rzucają na podłogę opakowania i zużyte kalendarze adwentowe. „Daily Telegraph” cytuje niezadowolonych rodziców, którzy narzekają, że w imię poprawności politycznej próbuje się pozbawić dzieci magii Bożego Narodzenia. Po interwencji gazety władze poinformowały, że usunęły kontrowersyjne porady ze strony internetowej⁷.

Chrystianofobię dostrzec możemy w tzw. pseudokulturze, kiedy to poniża się lub ośmiesza chrześcijańskie symbole i postaci.

Kilka lat temu Dorota Nieznalska, absolwentka sopockiej Akademii Sztuk Pięknych, wystawiła w galerii „Wyspa” instalację, której częścią była fotografia męskich genitaliów umieszczona na krzyżu (gdyby męskie genitalia umieścić na półksiężycu – mielibyśmy prawdziwą świętą wojnę wywołaną przez muzułmanów; gdyby umieścić je na gwiazdzie Dawida – mielibyśmy antysemitami, ale skoro na krzyżu – to już kultura?!). Kultura i tolerancja polega na tym, że nigdy i nikomu nie wolno profanować jakichkolwiek symboli jakiegokolwiek religii.

W tym roku na ekrany kin szedł film „Kod da Vinci” ukazujący Chrystusa, którego nie znamy z Ewangelii.

O chrystianofobii możemy mówić i w polityce. „Byłem przygotowany do rezygnacji, ale nie do zmiany moich poglądów. Łatwiej mi oderwać tyłek od stołka, niż moje serce od mojego Pana” - powiedział Rocco Buttiglione minister do spraw współpracy Włoch z Unią Europejską, rezygnując z kandydowania na ministra sprawiedliwości UE. Włoski polityk, konserwatywny katolik, który był doradcą i przyjacielem Jana Pawła II, na zorganizowanej w ubiegłym roku w Waszyngtonie konferencji powiedział, że w Europie stało się modne anty-chrześcijaństwo. Porażką zakończyły się jego starania o umieszczenie w konstytucji europejskiej wzmianki o roli jaką odegrało chrześcijaństwo w rozwoju zachodniej demokracji. Według niego obecna Europa jest Europą, która została zapoczątkowana przez zmiany, jakie miały miejsce w Polsce od wczesnych lat 80., które w ostateczności doprowadziły do upadku komunizmu na wschodzie. Twierdzi on, iż przyjęta wersja konstytucji nawiązuje do antyklerykalnych tradycji Trzeciej Republiki Francuskiej. Podczas spotkania w Waszyngtonie Buttiglione otrzymał nagrodę „Wiara i wolność” z rąk przedstawicieli Instytutu na Rzecz Badań nad Religią i Wolnością. Włoski polityk znany jest również ze stwierdzenia, iż homo-

⁶ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 (Tertio Millenio Adveniente)* n. 9. Dalej skrót TMA.

⁷ JAN PAWEŁ II, *List Apostolski do młodych całego świata z okazji międzynarodowego roku młodości*, z dnia 31 marca 1985 roku, n. 5.

⁸ TAMŻE.

seksualizm jest grzechem, przez co musiał zrezygnować z kandydowania na stanowisko ministra sprawiedliwości w Unii Europejskiej. Podczas konferencji Buttiglione przekonywał o istotnym wpływie sytuacji w Ameryce, na to co się dzieje w Europie. „Ponieważ Ameryka jest nowocześniejsza, to co tutaj ma miejsce dzisiaj, w Europie wydarzy się za 10, 15 lub 20 lat”. Europejczycy w końcu dostrzegają jak ważną rolę odgrywa religia w polityce⁸.

Działając z nieubłaganą logiką orędownicy tolerancji stają na straży skrajnie nietolerancyjnych i szowinistycznych, a nawet bezczelnych i absurdalnych postaw. Miejmy nadzieję, że w myśl zasady „im gorzej tym lepiej”, tzw. tolerancja sama się zje.

Jeff King, przewodniczący International Christian Concern, amerykańskiej organizacji monitorującej przypadki prześladowań chrześcijan na świecie, uważa natomiast, że prześladowania chrześcijan da się porównać do antysemityzmu, gdyż Żydzi i chrześcijanie są prześladowani z powodu wiary. Według Kinga są trzy podstawowe przyczyny prześladowań chrześcijan: presja ze strony rządów państw komunistycznych i totalitarnych, które walczą z każdym przejawem religijności; w krajach, gdzie istnieje fundamentalizm religijny, obecne są stare antychrześcijańskie stereotypy; w Iraku zaś chrześcijaństwo jest kojarzone ze światem Zachodu i Ameryką, postrzeganą jako okupant⁹.

Redakcja dziennika „Rzeczpospolita” w uzupełnieniu korespondencji przygotowała zestawienie państw, w których ma miejsce największa dyskryminacja chrześcijan.

1) Korea Północna – za przekonania religijne dziesiątki tysięcy chrześcijan przebywa w obozach pracy; stosowane są tortury, dochodzi do zabijania osób posadzanych o kontakty z misjonarzami.

2) Arabia Saudyjska – chrześcijanie mają zakaz spotkań w celach religijnych. Są aresztowani i deportowani. Nie mogą nosić znaku krzyża, zajmować wyższej pozycji w hierarchii od muzułmanina, np. w pracy. Za działalność misjonarską wśród muzułmanów grozi egzekucja.

3) Laos – zamykane są kościoły, chrześcijanie trafiają do więzień. Mają miejsce akty fizycznego poniżania wyznawców, jeśli nie chcą zmienić religii, bywają wyrzucani przez sąsiadów z domów.

4) Wietnam – chrześcijanie zmuszani są przez Partię Komunistyczną do odejścia od wiary. Ci, którzy się nie zastosują, są aresztowani, niektórzy umierają w więzieniach. W 2003 r. aresztowano 300 księży. W czasie powodzi odmówiono im pomocy.

⁷ <http://religiapokoju.blox.pl/2005/12/Chrystianofobia-czyli-o-tragicznych-skutkach.html>

⁸ A. Węgrzycka, *Moda na anty-chrześcijaństwo*, <http://www.kosciol.pl/article.php?story=20041215100954355>

⁹ J. Moskwa, *Antychrześcijańskie jak antysemityzm*, *Rzeczpospolita* 288 (6971), 9 grudnia 2004, s. A 5.

5) **Iran** - chrześcijanie są aresztowani i przetrzymywani bez wyroku. Najtrudniej jest muzułmanom, którzy przeszli na chrześcijaństwo.

6) **Turkmenistan** - prawo pozwala się zarejestrować tylko dużym wspólnotom. Chrześcijanie rozdrobieni w różnych ośrodkach nie mają takiej możliwości. Za działalność nielegalną grozi im rok przymusowej pracy społecznej. Oskarżani są o działalność kryminalną.

7) **Chiny** - niezarejestrowane wspólnoty religijne są nielegalne. Władze robią naloty na domy i kościoły wiernych. Wielu wyznawców i przywódców duchowych trafia do więzień.

8) **Pakistan** - chrześcijanie są obywatelami drugiej kategorii. Oskarża się ich o bluźnierstwa. Dochodzi do ataków na kościoły i zabójstw¹⁰.

3. Dezynfekcja religijnych symboli

Proces dechrystianizacji przestrzeni publicznej nabral w krajach Europy zachodniej i północnej Ameryki przyśpieszenia po roku 1968. Usuwanie znaków religijnych z ulic i parków, szkół i sądów, zakaz modlitwy w szkołach publicznych, itp. najczęściej uzasadnia się potrzebą dostosowania przestrzeni publicznej do kulturowego pluralizmu współczesnych społeczeństw. W społeczeństwie światopoglądowo wielokulturowym - ten argument jest powtarzany najczęściej - przestrzeń publiczna powinna być światopoglądowo neutralna¹¹.

„Zapytajmy: Czy w ogóle możliwa jest taka przestrzeń społeczna, która byłaby światopoglądowo neutralna? Dajmy jeszcze temu pytaniu sformułowanie bardziej konkretne: Czyżby dokonująca się we współczesnych społeczeństwach demokratycznych - powoli wprawdzie, ale systematycznie - dechrystianizacja przestrzeni publicznej była pierwszą w dziejach akcją tego rodzaju, której udało się osiągnąć niezależność od wszelkich systemów wartości? Wydaje się bowiem, że wszystkie dotychczasowe próby stopniowego usuwania chrześcijaństwa z przestrzeni publicznej wiązały się z planami jej radykalnej przebudowy, z planami ustanowienia dla przestrzeni publicznej zupełnie nowej aksjologii¹². „Usuwanie znaków chrześcijańskich z przestrzeni publicznej było zazwyczaj integralną częścią walki o nowy ład aksjologiczny w życiu społecznym. Podczas rewolucji francuskiej, która ze szczególną furją i wśród bluźnierstw bezceściła kościoły i demolowała znaki sakralne, pojawiła się nawet żarliwa wiara w możliwość stworzenia nowej religii, sakralizującej ustanawiany właśnie ład rewolucyjny. Z kolei w hitlerowskich Niemczech usuwanie chrześcijaństwa z życia społecznego było elementem realizowania programu „dejudaizacji”

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Salij, *Przestrzeń światopoglądowo neutralna*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/wybierajmy_zycie/neutralna.html

¹² Tamże.

ducha niemieckiego i „powrotu” do jego pierwotnie germańskich korzeni. W Związku Radzieckim nigdy nie ukrywano przed obywatelami, że przestrzeń społeczna ma być niepodzielnie bolszewicka i że wobec tego należy ją wydezynfekować, jakby z jakiejś zarazy, z wszelkich znaków religijnych. Warto pamiętać o tym, że do przestrzeni publicznej władze włączały tam nawet ciała obywateli oraz wnętrza prywatnych domów - i można było ciężko zapłacić za noszenie medalika czy za ikonę we własnej sypialni. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych wydezynfekowano (sądzę, że słowo to dobrze podkreśla okropność tego zła, jakim jest religia i jej najmniej - a nawet obecność w życiu publicznym) amerykańskie sale sądowe z tablic z tekstem Dekalogu. Otóż w lecie 1997 ktoś odkrył, że tablica taka wisiała jeszcze w gmachu sądu hrabstwa Charlestown w Południowej Karolinie - i wniósł pozew przeciwko Radzie tego miasta. Z kolei w jakimś miasteczku koło Karlsruhe komuś bardzo przeszkadzało to, że zegar na wieży katolickiego kościoła od niepamiętnych czasów wydzwaniał melodię Ave Maria - i doprowadził, z pewnością w pełnej zgodzie z literą prawa, do wyłączenia tak nieliberalnie zachowującego się zegara. Natomiast w pewnej szkole - a zdarzyć się to mogło w dowolnym kraju Wspólnoty Europejskiej - odwołano tradycyjne i nieobowiązkowe spotkanie Bożonarodzeniowe, dlatego że oprotestowali je rodzice jednego z dzieci.

Czy cała ta wielka akcja dezynfekcyjna, która od kilkudziesięciu już lat realizowana jest w krajach cywilizacji chrześcijańskiej, zgodna jest z duchem sprawiedliwości? Pytanie to nabiera dodatkowej goryczy, jeśli zważyć, że w tych samych szkołach, w których kolejno wydawane prawa zakazują lekcji religii, modlitwy przed lekcjami, a nawet korzystania z Biblii, mogą być prowadzone i faktycznie są prowadzone lekcje buddyzmu zen. Nie ma miejsca w szkołach publicznych USA na żaden znak religijny, ale zarazem wczesną wiosną 1997 został w stanie Massachusetts wyrzucony z pracy nauczyciel za to, że nie chciał prowadzić lekcji w klasie ozdobionej parodią *Ostatniej Wieczery* Leonarda da Vinci, w której miejsce Chrystusa oddano Marylin Monroe. Faktem jest, że nie brakuje niechrześcijan, którzy protestują przeciwko takiej dyskryminacji chrześcijaństwa w przestrzeni publicznej krajów tradycji chrześcijańskiej. „Sprawcy usuwania krzyża z ścian instytucji publicznych - pisał w roku 1928 Aleksander Świętochowski - to nie są mądrzy bezwyznaniowcy, przeciwnicy religii chrześcijańskiej, rewolucjoniści filozoficzni i społeczni - to są radykałowie bezmyślności”¹³. W Stanach Zjednoczonych wytrwała, w sumie jednak przegrana walkę o miejsce dla obecności i znaków chrześcijańskich w przestrzeni publicznej prowadził nieznanym u nas żydowski intelektualista, Will Herberg. *Commentary*, miesięcznik żydowskich konserwatystów, tak swojego czasu walkę tę przedstawiał: „Szczególnie wymowny był Will

¹³ J. Salij, *Przestrzeń światopoglądowo neutralna...*

Herberg¹⁴ jako krytyk liberalnych Żydów oraz ich uporczywego przekonania, że religia jest sprawą całkowicie prywatną. Zgodnie z doktryną liberalizmu przetrwanie społeczności żydowskiej jest zapewnione tym lepiej, im mocniejszy jest mur oddzielający religię od państwa, utrzymanie zaś tego muru oznacza nieugięty sprzeciw wobec wprowadzania do instytucji publicznych jakichkolwiek symboli lub praktyk religijnych¹⁵. W wielu artykułach ogłoszonych w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych Herberg nawoływał liberalny establishment żydowski do zrewidowania tego stanowiska.

„<Amerykański Żyd musi zaufać zdolności demokracji do zachowania swego pluralistycznego charakteru bez absolutnego muru oddzielającego religię od życia publicznego> - napisał Herberg w roku 1952. Mniej więcej dziesięć lat później, zawiedziony poparciem udzielonym przez Żydów decyzjom Sądu Najwyższego z roku 1963, które usuwały modlitwę i czytanie Biblii ze szkół publicznych, podjął walkę o przywrócenie religii honorowego miejsca w amerykańskim życiu publicznym. <W rozumieniu naszej tradycji i praktyki politycznej promocja religii była i nadal jest częścią jak najbardziej prawomocnego świeckiego celu państwa. (...) Nie powinno się ruszać - ostrzegał Herberg - tradycyjnych symbolów obecności Boga w naszym życiu publicznym”¹⁶.

Tę część rozważań pragnę zakończyć za O. Jackiem Salijem sformułowaniem paru pytań pod adresem zwolenników coraz to bardziej konsekwentnego rugowania znaków sakralnych z przestrzeni publicznej:

1) Czy rzeczywiście sądzą, że chrześcijaństwo zawsze jest (a jeżeli uważają, że tak, to czy zawsze taką musi pozostać) tym, co ludzi dzieli i nastroja wzajemnie przeciwko sobie? Wydaje się bowiem, że tylko przy takim rozpoznaniu natury religii usprawiedliwiony być może program zamknięcia jej w niszach ściśle konfesyjnych oraz w prywatnych przestrzeniach poszczególnych obywateli.

2) Czy rzeczywiście są zdania, że obecność w przestrzeni publicznej znaków duchowych dużej części społeczeństwa narusza prawa tych obywateli, dla których znaki te są czymś duchowo obcym? Bo jeżeli tak, to najwyższa pora, ażeby - ponieważ wśród obywateli naszego państwa są również nie-Polacy, w tym również tacy, którym obca jest duchowa tradycja naszego narodu - zacząć walczyć o stopniowe wyrzucanie z naszej przestrzeni publicznej znaku Orła Białego, biało-czerwonej flagi oraz o wyrzucenie przymiotnika z nazwy Rzeczpospolita Polska.

3) Czy dostatecznie zdają sobie sprawę z tego, że ich nietolerancja wobec obecności chrześcijaństwa w przestrzeni publicznej zazwyczaj idzie w parze

¹⁴ Zob. Will Herberg, *Protestant, Catholic, Jew. An essay in American religious sociology*, Chicago 1955.

¹⁵ H. J. Ausmus, *Will Herberg: From Right to Right*, Chapel Hill : University of North Carolina Press 1987.

¹⁶ Tamże.

z pełną zgodą na dopuszczenie do tej przestrzeni znaków i działań obrażających uczucia religijne chrześcijan, nieraz jawnie bluźnierczych. W rezultacie życie publiczne zaczyna się rządzić taką logiką, że czymś niezgodnym z prawem byłoby wywieszenie w klasie szkolnej *Ostatniej Wieczery* Leonarda da Vinci, ale czymś niezgodnym z prawem jest również protestowanie przeciwko wywieszeniu w tejże klasie parodii *Ostatniej Wieczery*, że podejmuje się walkę o usunięcie krzyża z miejsc publicznych, ale zarazem walczy się o prawo do eksponowania krzyża zanurzonego w nocniku.

4) Czy wobec powyższego nie należałoby zastanowić się nad tym, czy postulat światopoglądowej neutralności przestrzeni publicznej nie płynie przypadkiem z świadomej lub bezwiednej wrogości wobec chrześcijaństwa? Być może jakoś zasadne są zarzuty, że współczesna mentalność liberalna znalazła się w stanie fałszywej świadomości. Świadczyłyby o tym m.in. ciągle odnawianie pamięci o średniowiecznej inkwizycji i XVII-wiecznych wojnach religijnych przy jednoczesnym zapominaniu lub bagatelizowaniu (w odniesieniu np. do zbrodni francuskich jakobinów czy hiszpańskich republikanów) zbrodni nieraz jeszcze straszniejszych, jakie zostały dokonane w czasach znacznie nowszych przez siły wrogie chrześcijaństwu.

5) Podsumowując: Czy przypadkiem nie jest tak, że dążenie do jeszcze większego zsekularyzowania przestrzeni publicznej płynie z fałszywego poczucie własnej niewinności, jakim dotknięta jest współczesna mentalność liberalna?¹⁷

4. Wielokulturowość jako wyzwanie współczesności

Największą przeszkodę na drodze do zaakceptowania istnienia różnych kultur czy odmiennych religii stanowi zwyczajne uprzedzenie wynikające z fałszywego obrazu tzw. „obcych”, „innych”, „odmiennych”. Owa reakcja niechęci, dezaprobaty czy wręcz wrogości rodzi się najczęściej z niewiedzy. Bowiem nieznamość kultury, tradycji, obrzędu, religii czy języka innych narodów, społeczności lub grup prowadzi do negatywnych zachowań. Jakże więc stoi wyzwanie przed reprezentantami różnych kultur? Najistotniejszym celem jest zapobiec niebezpieczeństwu, jakie niesie z sobą fakt niezrozumienia drugiej osoby i wynikające z tego inne negatywne implikacje¹⁸. Dlatego potrzebne jest wychowanie do wielokulturowości¹⁹.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ S. Mycek, *Kryzys kultury – kryzysem człowieka. Propozycje teodramatycznej antropologii Hansa Ursa von Balthasar jako krytyczny punkt odniesienia wobec współczesnej kultury*, Com 23(2003)6, 133-148.

¹⁹ E. T. Brewster, E. S. Brewster, *Language Acquisition Made Practical*, Pasadena 1987; F.-J. Eilers, *Communicating Between Cultures*, Roma 1987; J. Steward, *Mosty zamiast murów*, Warszawa 2002.

W czasach globalizacji panuje duża anonimowość spowodowana masową produkcją i światową dystrybucją wytworów kulturowych. Coraz mniej słyszalny staje się dyskurs o człowieku jako podmiocie i twórcy kultury. Bezpośrednie kontakty osobowe przewyżniają relację typu dawca - biorca na korzyść relacji wzajemności i równości. Dzięki tym kontaktom poszerza się znajomość kontekstu życia uczestników spotkania i jego uwarunkowań. Dochodzi do zwiększenia kompetencji w zakresie komunikacji międzykulturowej (przekraczanie granic własnej kultury), wzmocnienia solidarności między partnerami i skłonienia do refleksji nad uwarunkowaniami etycznymi, społecznymi i politycznymi. W końcu osobiste relacje pozwalają na poznanie doświadczeń życiowych, uczuć, radości i smutków drugiego.

5. Zakończenie

Ufajmy, że mylą się ci wszyscy, którzy podnoszą alarm, iż - zwłaszcza po roku 1968 - tradycyjna europejska demokracja zaczęła ulegać rozpadowi na rzecz demokracji budowanej na moralnym i światopoglądowym relatywizmie i że ta nowa demokracja nie zamierza być tolerancyjna wobec tych wszystkich, którzy wierzą w absolutny charakter prawdy i dobra. A nie zamierza być wobec nich tolerancyjna dlatego, że rozpoznaje w nich zagrożenie dla tolerancji, nie powinno się zaś tolerować niczego, co stanowi zagrożenie dla tolerancji.

Ufajmy, że tylko na wyrost Jan Paweł II formułował przestrożę pod adresem współczesnej demokracji: „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”²⁰.

Jeśli jednak w tych alarmach i przestrożach jest coś na rzeczy, mielibyśmy ważną część odpowiedzi na pytanie, skąd się biorą tendencje współczesnej chrystianofobii - dla której, wydawałoby się, pluralizm jest dogmatem - do tak niezgodnej z duchem pluralizmu - chrystianofobii w przestrzeni publicznej.

²⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 46.



Urodził się 22 czerwca 1956 roku w Ozimku, gdzie ukończył szkołę podstawową. Natomiast w Opolu uczęszczał do II Liceum Ogólnokształcącego, które ukończył złożeniem egzaminu maturalnego w 1971 roku. Następnie studia filozoficzno-teologiczne odbył w Wyższym Seminarium Duchownym w Opolu, a magisterium z teologii uzyskał na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1981 roku. W pierwszym okresie formacji teologicznej był dwukrotnie nagradzany za prace teologiczne i uczestnictwo w konkursach Nagrody Pokojowej im. Maksymiliana Kolbego oraz Reinholda Schneidera (1978 i 1983). Dalsza formacja naukowa obejmowała studia specjalistyczne z teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, gdzie w 1987 roku obronił rozprawę doktorską pt. *„Pojęcie „przyszłości” i „kairosu” we współczesnej teologii*, której promotorem był ks. bp prof. dr hab. Alfons Nossol. Recenzentami rozprawy byli: ks. prof. dr hab. S.C. Napiórkowski i ks. prof. dr hab. Roman Rogowski.

W roku akademickim 1992/1993 podjął pracę naukowo-dydaktyczną na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu jako wykładowca teologii dogmatycznej i Adiunkt przy Katedrze Eklezjologii. Prowadzone od tego czasu systematyczne badania naukowe z zakresu teologii dogmatycznej zaowocowały licznymi publikacjami specjalistycznymi, jak również przygotowaniem rozprawy habilitacyjnej pt. *„Sekty i nowe ruchy religijne jako problem teologiczny”*. Kolokwium habilitacyjne odbyło się 27 maja 1998 roku, po czym Rada Wydziału PWT we Wrocławiu nadała mu stopień naukowy doktora habilitowanego w zakresie nauk teologicznych, co zostało potwierdzone wówczas przez Radę Naukową Episkopatu Polski oraz zaaprobowane przez Kongregację Watykańską *Pro Institutione Catholica* [N.468/99] (dyplom z dnia 12 X 1999 r. – nr 15). Na tej podstawie otrzymał nominację na docenta Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, następnie na profesora nadzwyczajnego. Jest kierownikiem II Katedry Teologii Dogmatycznej.

Ks. prof. PWT dr hab.
Bogdan Ferdek

*Czy Jezusa czterech Ewangelii
można rozpoznać w Jezusie
współczesnych piątych Ewangelii?
Współcześni fałszerze Jezusa*

OBRAZ JEZUSA W NOWYCH APOKRYFACH

Pytanie Jezusa: *Za kogo uważają mnie ludzie?* (Mk 8, 27) otrzymuje odpowiedź w każdym pokoleniu. W starożytności odpowiedź na to pytanie chciały przynieść apokryfy. Greckie słowo *apokryf* oznacza *ukryta* lub *tajemna* księga. Apokryfy są to księgi, które nie dostały się do oficjalnego zbioru ksiąg Pisma Świętego; chcą jednak uzupełnić kanoniczne księgi i dlatego upodabniają się do nich przyjmując nazwy: *Ewangelii*, *Listów*, *Apokalips* czy *Dziejów Apostolskich* oraz przypisując ich autorstwo któremuś z Apostołów¹.

Współcześnie powstają nowe apokryfy², które również mają odniesienie do pytania Jezusa: *Za kogo uważają mnie ludzie?*. Większość nowych apokryfów powstała w XIX i XX wieku, ale dopiero teraz, na przełomie wieków, budzą one szczególne zainteresowanie. Często noszą one ogólną nazwę: *piątych ewangelii*. Ich źródłami są albo jakieś objawienia, albo jakiś znaleziony tekst.

Jaki obraz Jezusa zawierają te nowe apokryfy? Jaka one dają odpowiedź na pytanie Jezusa: *Za kogo uważają mnie ludzie?* Czy Jezus nowych apokryfów jest Jezusem znanym z czterech Ewangelii?

Z pośród nowych apokryfów wybrano te, które pełnią rolę *świętych ksiąg* w nowych ruchach religijnych lub też są wykorzystywane przez współczesną ideologię, dzięki czemu ich wątki są popularyzowane w literaturze i filmie. Te nowe apokryfy podzielono na dwie grupy. Pierwsza z nich obejmuje teksty zawierające nowe objawienia, a druga - odnalezione teksty.

¹ Zob. K. Ceming, J. Werlitz, *Die Verbotenen Evangelien*, Wiesbaden 2004, 51-53.

² Zob. P. Beskow, *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*, Kraków 2005.

1. Jezus według nowych objawień

1.1 *Alfa i Omega. Ewangelia Jezusa według Gabrieli Wittek*³

W 1975 roku Gabriela Wittek miała otrzymać objawienia, których treść złożyła się na *Ewangelie Jezusa*. Według tych objawień Jezus sprostował błędy zawarte w dotychczas znanych czterech Ewangeliach Nowego Testamentu i wyjaśnił naukę w nich zawartą. Przykładowo, tekst o wskrzeszeniu córki Jaira Jezus wyjaśnia za pomocą reinkarnacji, czyli doktryny o kołowrocie wcieleń duszy. Według tej doktryny ziemia została darowana ludziom przez Boga jako *szkoła życia*, która daje duszy możliwość szybkiego oczyszczenia się poprzez kolejne przybieranie ziemskiej szaty. Reinkarnacja nie ma rozwoju wstecznego; nie jest więc możliwe wcielenie duszy w zwierzę czy roślinę. Każda dusza po krótszym lub dłuższym kołowrocie ziemskich wcieleń oczyści się i powraca do niebios. Dzięki reinkarnacji niemożliwe jest potępienie. W świetle tej doktryny o reinkarnacji wskrzeszenie córki Jaira oznacza, że dusza dziewczynki wróciła do poprzedniego wcielenia przybierając na powrót poprzednią, ziemską szatę⁴. Według G. Wittek Jezus jest głosicielem reinkarnacji, której wynikiem będzie zbawienie dla wszystkich. Tak rozumiana reinkarnacja zaciera różnicę pomiędzy dobrem a złem.

1.2 *Ewangelia Wodnika*

Autorem *Ewangelii Wodnika* jest Levi Dowling, który był kaznodzieją w małym zborze Uczniów Chrystusa. Przyznaje on, że *Ewangelia Wodnika* powstała pod wpływem bezpośredniego natchnienia, na które przygotowywał się przez czterdzieści lat za pomocą modlitwy i medytacji. *Ewangelia Wodnika* została opublikowana w 1911 roku. Zapowiada ona nadejście nowej ery w dziejach ludzkości – Ery Wodnika. Według tej *Ewangelii* Jezus jest wędrownym poszukiwaczem mądrości, przede wszystkim w Indiach. Tam dokonała się Jego inicjacja w misteria orientального kultu⁵. Jezus jest więc jednym z guru.

1.3. *Boska zasada Muna*

Koreańczyk Mun Sonmyong (1920) jest autorem *Boskiej zasady* stanowiącej podstawowy tekst *kanoniczny* założonego w 1954 roku Kościoła

³ Zob. A und Ů – *Die Evangelium Iesu. Die Christus-Offenbarung, welche die Welt nicht kennt* I, Würzburg 1990.

⁴ Tamże, 207-209.

⁵ Zob. P. Beskow, dz. cyt., 137-146; por. J. Finger, *Iesus – Essener, Guru, Esoteriker?* Stuttgart 1993, 58-61.

Zjednoczeniowego. Według objawienia, które szesnastoletni Mun otrzymał od Chrystusa, Ewa zgrzeszyła seksualnie z szatanem. Z tego związku pochodzą źli ludzie. Jezus miał być odkupicielem poprzez założenie nowej pary małżeńskiej. Jednak z powodu przedwczesnej śmierci nie zdążył zawrzeć małżeństwa z Marią Magdaleną. Jego zmartwychwstanie dokonało się tylko duchowo, a nie cieleśnie. Dlatego Jezus jest tylko duchowym ojcem ludzkości. Kiedy nadeszła właściwa pełnia czasów, Bóg zesłał Koreańczyka Muna, który zawierając małżeństwo ustanowił bezgrzeszną rodzinę i zainicjował bezgrzeszną ludzkość, taką jaka była przed grzechem Ewy⁶. Zbawicielem jest więc Mun, a nie Jezus.

1.4. Księga Mormona

W 1830 roku J. Smith znalazł ukrytą księgę spisana na złotych płytach, według której Jezus po zmartwychwstaniu przybył do Ameryki i założył tam Kościół. Księga ta zawiera szereg niejasności odnośnie Jezusa Chrystusa. Z jednej strony Jezus Chrystus jest równocześnie Ojcem i Synem: *Ojcem ponieważ został poczęty mocą Boga i Synem ze względu na ciało, w ten sposób stając się Ojcem i Synem. I są oni jednym Bogiem, Wiecznym Ojcem nieba i ziemi*⁷ Z drugiej strony *Zasady Ewangelii* stwierdzają, że: *Gdyby dziś z naszych oczu zdjęta została zasłona i ukazałby się nam wielki Bóg, który czuwa nad ruchem świata i swoją mocą podtrzymuje wszelkie światy i wszelkie stworzenie – gdybyśmy Go ujrzeli, zobaczylibyśmy, że wygląda jak człowiek. Bóg jest człowiekiem, który osiągnął szczyty chwały i doskonałości, istotą z ciała i kości*⁸. Jezus jest więc tożsamy z Bogiem Ojcem, ale ten Bóg nie jest Bogiem, bo był człowiekiem. Jest to jakieś odwrócenie tajemnicy wcielenia: to nie Bóg staje się człowiekiem, lecz człowiek własną mocą staje się Bogiem.

1.5. Piąta Ewangelia Rudolfa Steinera

R. Steiner (1861-1925) jest twórcą antropozofii, czyli doktryny, według której najpełniejsza wiedza osiągalna jest za pomocą szczególniejszej intuicji tajemnej, w przeciwieństwie do poznania osiągniętego zmysłami i rozumem⁹. Ta najpełniejsza wiedza zawarta jest w *Kronice Akaszy*¹⁰, która jest jakby pamięcią świata przypominającą o wszystkim, co dokonało się na nim. W oparciu o *Kronikę Akaszy* Steiner uzupełnia biblijne Ewangelie. Według tych uzupełnień Chrystus jest władcą w królestwie Słońca, kieru-

⁶ *Zarys Zasady*, Kraków 1992, 57, zob. J. Finger, dz. cyt., 87-88.

⁷ *Księga Mormona*, Salt Lake City 1981, 128.

⁸ *Zasady Ewangelii*, Salt Lake City 1980, 6.

⁹ Zob. A. Zamojski, *New Age filozofia, religia i paranauka*, Kraków 2002, 65-86.

¹⁰ Zob. R. Steiner, *Kronika Akaszy*, Sosnowiec 1993.

jącego rozwojem ludzkości. Ten Chrystus wcielił się w Jezusa z rodu Natana. Steiner utrzymuje bowiem, że było dwóch Jezusów. Jeden pochodził z rodu króla Salomona, a drugi z rodu proroka Natana. W Jezusa z rodu Salomona wcielił się Zaratusztra (628-551), a w Jezusa z rodu Natana – Kryszna (ósma awatara Wisznu). Kiedy Jezus z rodu Salomona miał 12 lat, Zaratusztra wcielił się w świątyni jerozolimskiej w Jezusa z rodu Natana, co spowodowało śmierć ciała Jezusa z rodu Salomona. Podczas chrztu w Jordanie w Jezusa z rodu Natana wstąpił Chrystus, czyli duch słoneczny. Od tego momentu Jezus rozpoczął działalność nauczycielską i lekarską. W czasie śmierci Jezusa na krzyżu opuścił go Chrystus, który połączył się z ziemią i stał się przez to duchem ziemi oddziaływującym na rozwój ludzkości, a ziemia stała się jego ciałem¹¹. Według *Piątej Ewangelii* Jezus jest jakąś kosmiczną energią.

2. Jezus według odnalezionych tekstów

2.1. *Ewangelia życia doskonałego*

Wydanie angielskie *Ewangelii życia doskonałego* z 1972 roku podaje, że jej autorem jest św. Jan, który napisał ją podczas swojego pobytu w więzieniu w Rzymie, a następnie przekazywał po jednej karcie swoim uczniom. Później jeden z tych uczniów zabrał całość do klasztoru w Tybecie, gdzie znalazł ją w latach siedemdziesiątych XIX wieku franciszkanin o imieniu Placyd. Ów franciszkanin przetłumaczył część księgi na łacinę, następnie zawiózł ją do Rzymu i przeczytał kolegium kardynalskiemu. Kardynałowie zorientowali się, że mają do czynienia z nieocenzurowaną wersją *Ewangelii* i dlatego ukryli ją w watykańskich archiwach. Księga ta bowiem miała zawierać fragmenty *Ewangelii* usunięte na Soborze Nicejskim¹². *Ewangelia życia doskonałego* naucza, że: Bóg jest równocześnie Ojcem i Matką: *...w każdym mężu, który osiągnął doskonałość, są trzy osoby: syn, małżonek i ojciec, a tych troje są jednością. Tak samo w każdej niewieście, która zdobyła doskonałość, są trzy osoby, córka, żona i matka... Tak jest też z Bogiem, Ojcem-Matką, w którym ani mąż ani niewiasta, a w którym jest dwoje, a każde z Nich jest troiste, a wszyscy są Jednią w skrytej Jedności*¹³. W duchu tej dwupłciowości Boga zredagowana jest *Modlitwa Pańska: Ojciec-Matko nasz, który jesteś nad nami i w nas, Święć się Imię Twoje w podwójnej Trójcy*¹⁴. Swoją relację do tych, którzy z Jezusem stanowią wybraną Społeczność, wyjaśnia On na przykładzie swojego

¹¹ Zob. J. Finger, dz. cyt., 71-75.

¹² Zob. P. Beskow, dz. cyt., 124-125.

¹³ *Ewangelia życia doskonałego*, Gdańsk 1995, 146-147.

¹⁴ Tamże, 58.

związku z Marią Magdaleną: *Ja i moja oblubienica jesteśmy Jedno, podobnie jak Maria Magdalena, którą wybrałem i poświęciłem Sobie jako wzór, Jednym jest ze mną*¹⁵. Jezus według *Ewangelii życia doskonałego* jest wegetarianinem. Propaguje dietę owocowo-ziółową. Cud nakarmienia pięciu tysięcy ludzi dokonuje On sześcioma chlebami i siedmioma winogronami¹⁶. Ludzie powinni powrócić do pierwotnego wegetarianizmu: *na początku wszystkie stworzenia znajdowały swoje utrzymanie w roślinach i owocach...A przeto wszyscy winni powrócić do naturalnego pokarmu*¹⁷. Według *Ewangelii życia doskonałego* Jezus jest tylko człowiekiem, żonatym z Marią Magdaleną, a Bóg, o którym naucza, jest androgyniczny.

2.2. *Esseńska Ewangelia Pokoju*

Edmond Bordeaux Székely, lekarz pochodzenia węgiersko-francuskiego, szef instytutu biologicznego w San Diego w Kalifornii, twierdzi, że w Tajnych Archiwach watykańskich odkrył aramejski rękopis, a w klasztorze na Monte Cassino odpowiadające mu fragmenty hebrajskie. Nikt poza nim nie widział tych rękopisów, a on nie daje najmniejszej wskazówki mogącej pomóc w ich odnalezieniu. Według tych rękopisów, obok bóstwa męskiego, istnieje również bóstwo żeńskie. Do bóstwa żeńskiego skierowana jest *Módlitwa Pańska: Nasza Matko, która jesteś na ziemi, święć się imię Twoje*¹⁸. To bóstwo żeńskie, czyli Matka Ziemia wraz z Ojcem Niebieskim i Synem Człowieczym tworzą triadę: *Przez miłość Ojciec Niebieski i Matka Ziemia i Syn Człowieczy stanowią jedno. Albowiem duch Syna Człowieczego został stworzony z ducha Ojca Niebieskiego, a ciało Jego – z ciała Matki Ziemi*¹⁹. Tą triadę należy naśladować: *Bądźcie zatem doskonali, jak doskonały jest duch Ojca waszego Niebieskiego i ciało waszej Matki Ziemi. I tak kochajcie Ojca waszego Niebieskiego, jak On kocha ducha waszego. I tak kochajcie waszą Matkę Ziemię, jak Ona kocha wasze ciało*²⁰ Według *Ewangelii Pokoju* Jezus nie jest Bogiem, istnieje natomiast żeńskie bóstwo: Matka Ziemia.

2.3. *Ewangelia Judasza Iskarioty*

*Ewangelia Judasza Iskarioty*²¹ została opublikowana w 1975 roku przez Szwajcara Eduarda Meiera na podstawie zwoju znalezionej w grobie Jezusa w Jerozolimie w 1963 roku. Według tej *Ewangelii* Jezus

¹⁵ Tamże, 147.

¹⁶ Zob. tamże, 76-77.

¹⁷ Tamże, 84.

¹⁸ *Ewangelia Pokoju*, w: P. Beskow, dz. cyt., 147.

¹⁹ Tamże, 162.

²⁰ Tamże.

²¹ Nie należy jej utożsamiać z *Ewangelią Judasza*. Są to dwa różne dzieła.

pochodzi z Plejad, czyli grupy gwiazd w gwiazdozbiornie Byka. Po przybyciu na ziemię Jezus uczył naturalnego poznania i drogi do ducha kosmosu oraz zapowiedział przyjście proroka Mahometa. Jego działalność w Palestynie zakończyła się ukrzyżowaniem. Jezus jednak nie umarł, lecz został zdjęty z krzyża i odratowany. Następnie wyjechał do Indii i zmarł w Kaszmirze w wieku 90 lat. Taką historię życia Jezusa opisał Judasz, ale nie ten, który zdradził Jezusa. Było bowiem dwóch Judaszów: jeden - wierny uczeń, a drugi - zdrajca. Syn Judasza, wiernego ucznia przywiózł rękopis do Jerozolimy²². Według *Ewangelii Judasza Iskarioty* w rodowód Jezusa wpisują się gwiazdy, w jego działalność - Indie, a w jego misję - Mahomet.

W sumie nowe apokryfy dokonują horyzontalnej redukcji wydarzenia Jezusa Chrystusa. Jezus nie jest w nich Bogiem, ale guru. Taki obraz Jezusa jest popularyzowany przez literaturę, np. przez *Kod Leonarda da Vinci*. O ile lektura nowych apokryfów nie należy do najłatwiejszych, o tyle literacka popularyzacja ich wątków wzbudza szerokie zainteresowanie.

JEZUS APOKRYFÓW NA USŁUGACH WSPÓŁCZESNEJ IDEOLOGII

Współczesne apokryfy, podobnie jak i stare, chcą przynieść prawdziwą wiedzę o Jezusie ukrytą w czterech Ewangeliach, lub przynieść pierwotny tekst tych Ewangelii, który miał być sfalszowany przez Kościół. na Soborze w Nicei w 325 roku. Dlatego Jezus nowych apokryfów jest przeciwko Kościołowi katolickiemu. W takim obrazie Jezusa nietrudno dostrzec element gnozy. Źródłem zarówno dawnych, jak i nowych apokryfów jest gnoza, która choć nie jest fenomenem chrześcijańskim, to jednak zawsze towarzyszy chrześcijaństwu. Greckie słowo: *gnosis* znaczy: *poznanie* lub *wiedza*. Ona ma być środkiem dającym zbawienie, dlatego podstawowy postulat gnozy można zawrzeć w haśle: *Wiedzieć zamiast wierzyć*.

Jezusa, zreinterpretowanego w nowych apokryfach w świetle gnozy, można nazwać *guru*, czyli mistrzem duchowym i religijnym nauczycielem. Jezus jest więc jednym z wielu mistrzów duchowych i nauczycieli religijnych. Doświadczenie guru zdobył Jezus przede wszystkim w Indiach. Tam ma źródło Jego nauczanie o Bogu i człowieku.

Według nowych apokryfów Jezus naucza o dwupłciowym Bogu i o bóstwach żeńskich, do których należy Matka Ziemia. Wyrazem kultu wobec Matki Ziemi jest to, co nazywa się dzisiaj *ekologią głęboką*, która *nie ogranicza się do zabiegów ochronnych...lecz pragnie ukształtować „człowieka*

²² Zob. J. Finger, dz. cyt., 55-57.

ekologicznego” świadomego swych związków z naturą i identyfikującego się z nią²³. Jednym z przejawów *głębokiej ekologii* jest wegetarianizm.

Konsekwencją głoszonego przez Jezusa istnienia bóstw żeńskich jest feminizm, który oznacza nie tyle godne i sprawiedliwe miejsce kobiety w świecie urządzonym przez mężczyzn, co przede wszystkim nowe urządzenie świata według wartości i zasad uwolnionych od dominującego dotychczas patriarchy²⁴.

Ważnym elementem nauczania Jezusa jest reinkarnacja. Dzięki kołowrotowi wcieleń wszyscy w krótszym lub dłuższym czasie osiągną oczyszczenie i dzięki niemu wszyscy unikną potępienia. Reinkarnacja zaciera różnicę pomiędzy dobrem a złem, bo kolejne kołowroty wcieleń przynoszą prędzej czy później oczyszczenie. Reinkarnacja relatywizuje również całą rzeczywistość. Nie ma nic stałego, bo kołowrót wcieleń przynosi ciągle coś nowego i korzystniejszego dla człowieka. A zatem prawda jest plastyczna i można tworzyć jej nowe, korzystne dla człowieka wersje.

Obraz Jezusa zawarty w nowych apokryfach odpowiada współczesnej ideologii i dlatego nowe apokryfy robią karierę, ponieważ mogą być narzędziem do wyrażenia współczesnej ideologii. Ta ideologia nie przechodzi obojętnie wobec pytania Jezusa: *Za kogo uważają mnie ludzie?* Aby dać odpowiedź na to pytanie wykorzystuje ona nowe apokryfy, w których dostrzega projekcję swoich idei. Choć niektóre z nowych apokryfów powstały w XIX wieku, to jednak za sprawą współczesnej ideologii przeżywają renesans, bo są narzędziem do wyrażenia stanowiska wobec Jezusa przez tą ideologię.

Tą współczesną ideologią jest przede wszystkim New Age. Nie jest to ruch jednolity. *Jest to synkretyczna struktura łącząca wiele różnych elementów*²⁵. *Tym, co jest „nowe” w New Age jest „synkretyzm elementów ezoterycznych i świeckich”*²⁶. Na bazie tego synkretyzmu robią karierę nowe apokryfy. Ideologia New Age widzi w nich takie elementy swojego synkretyzmu jak: gnoza, relatywizm, feminizm, elementy religii pogańskich, ekologię, niechęć do Kościoła katolickiego, doktrynę o reinkarnacji. To sprawia, że nowe apokryfy są łatwo przyswajalne przez New Age. Ideologia New Age widzi w Jezusie nowych apokryfów tylko człowieka i to na obraz współczesnego człowieka. Taki obraz Jezusa jest oparty na subiektywizmie: Jezus jest taki, jakim chce go widzieć współczesny człowiek, a więc *Jest wielokulturowy, jest otwarty, jest politycznie poprawny, nie wprawia w zakłopotanie swoją boskością, nie mówi o cierpieniu ani ofierze: jest typem mi-*

²³ New Age. *Encyklopedia Nowej Ery*, Wrocław 1996, 118.

²⁴ Tamże, 124.

²⁵ Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw dialogu międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*, Kraków 2003, 22.

²⁶ Tamże, 27.

łego faceta, który zaprasza do stołu i nie stawia żadnych wymagań²⁷. Jezus nowych apokryfów stał się więc doskonałą pożywką dla New Age.

W nowych apokryfach, podobnie jak w starych, każdy może znaleźć o Jezusie to, co chce. Zacieranie różnicy pomiędzy dobrem a złem będzie się uzasadniało *Ewangelią Judasza*, która ze zdrajcy czyni bohatera, a z wiernych apostołów - głupców, z których śmieje się sam Jezus. *Tajemna Ewangelia Marka* mogłaby być pożywką dla homoseksualistów, bo mówi ona, że do Jezusa przybył wskrzeszony przez niego młodzieniec, który na nagim ciele miał tylko prześcieradło, i przebywał u Niego w nocy²⁸. Z kolei *Ewangelią Tomasza* można by uzasadnić zacieranie różnic pomiędzy płciami. Według Jezusa, aby wejść do królestwa trzeba: *czynić to, co męskie i żeńskie jednością, aby to, co jest męskie, nie było męskim, a to, co żeńskie, nie było żeńskim*²⁹. Jezus starych i nowych apokryfów jest więc na usługach współczesnej ideologii.

JEZUS BIBLI I JEZUS NOWYCH APOKRYFÓW

Według Ewangelii św. Jana Jezus jest Słowem, które stało się ciałem (J 1, 14), ale to Słowo było u Boga i było Bogiem (J 1, 1). Każda strona Ewangelii św. Jana przynosi objawienie bóstwa Jezusa. To objawienie wywołuje kontrowersje wśród Żydów. Szczególnie znamienne są dwie kontrowersje. Pierwszą z nich wywołują słowa Jezusa: *Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działałem* (j 5, 17) Reakcję Żydów na te słowa oddaje św. Jan następująco: *Dlatego więc usiłowali Żydzi tym bardziej Go zabić, bo nie tylko nie zachowywał szabatu, ale nadto Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu* (J 5, 18). Drugą kontrowersję wywołują słowa Jezusa: *Ja i Ojciec jedno jesteśmy* (J 10, 30). Reakcja Żydów jest taka sama jak przy pierwszej kontrowersji: *Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem uważasz siebie za Boga* (J 10, 33). Obydwie kontrowersje pokazują, że chociaż Żydzi nie zgadzali się z Jezusem, to jednak rozumieli, za kogo On się uważa. Rozumieli, że uważa się za Boga i to potraktowali jako bluźnierstwo, które było powodem skazania Jezusa: *My mamy Prawo, a według Prawa powinien On umrzeć, bo sam siebie uczynił Synem Bożym* (J 19, 7). Św. Jan pokazuje więc, że Jezus jest Bogiem, a będąc Bogiem objawia Boga: *Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył* (J 1, 18) Bóg objawia się więc przez Boga, który stał się człowiekiem. Jezus jako Bóg zna Boga i dlatego będąc człowiekiem może kompetentnie mówić o Bogu.

²⁷ C. Olson, S. Miesel, *Oszustwo Kodu Leonarda da Vinci*, Sandomierz 2006, 135.

²⁸ Zob. *Das geheime Markusevangelium*, 7-9.

²⁹ *Ewangelia Tomasza*, 22.

W tym swoim kompetentnym mówieniu o Bogu Jezus odwołuje się do tematu przymierza mężczyzny i kobiety w scenie wesela w Kanie Galilejskiej. *Jezus zostaje nakłoniony przez swoją matkę, nazwaną „kobieta”, do ofiarowania jako znaku nowego wina przyszłych zaślubin z ludzkością (por. J 2, 1-12). Te zaślubiny mesjańskie zrealizują się na krzyżu, gdzie również w obecności matki, wskazanej jako „kobieta”, wypłynie z otwartego serca Ukrzyżowanego krew/wino Nowego Przymierza (por. J 19, 25-27.34)*³⁰. Na podstawie tego Przymierza zawartego na krzyżu mógł św. Jan napisać: *Nadeszły Gody Baranka, a Jego Małżonka się przystroiła* (Ap 19, 7). Jezus ma więc małżonkę, którą jest Kościół. Hildegarda z Bingen w jednej ze swoich wizji ogląda zaślubiny Chrystusa z Kościołem, które dokonały się na krzyżu³¹.

Te zaślubiny Jezusa z Kościołem dają Kościołowi przyszłość Jezusa: zmartwychwstanie i życie. Zmartwychwstanie wyklucza kołowrót wcieleń, bo w przeciwieństwie do reinkarnacji obejmuje całego człowieka, a nie jego część – duszę. W świetle doktryny o reinkarnacji życie jest do wielokrotnego użytku, natomiast w świetle zmartwychwstania życie przed śmiercią jest do jednorazowego użytku. Dlatego prawda o zmartwychwstaniu wyklucza zacieranie różnic pomiędzy dobrem a złem, bo: *ci, którzy pełnili dobre czyny, pójdą na zmartwychwstanie życia; ci, którzy pełnili złe czyny – na zmartwychwstanie potępienia* (J 5, 29).

Zasadnicze różnice pomiędzy Jezusem czterech Ewangelii a Jezusem nowych apokryfów są następujące: Jezus jest Bogiem, a nie guru; jako Wcielony Bóg poślubia na krzyżu Kościół, a nie Marię Magdalenę; przez Niego wszystko się stało, a bez Niego nic się nie stało (J 1, 3), dlatego nie jest Jezus kosmiczną energią lecz Stwórcą kosmosu; jest On także *Zmartwychwstaniem i życiem* (J 11, 25), a nie głosicielem reinkarnacji; chce Kościoła, o którym mówi: *mój Kościół* (Mt 16, 18), nie jest więc przeciwko Kościołowi; temu Kościołowi daje obietnicę, że *bramy piekielne go nie przezmogą* (Mt 16, 18), nie mógł więc cesarz Konstantyn zniszczyć Chrystusowego Kościoła.

Jezus czterech Ewangelii nie jest więc Jezusem nowych apokryfów. Nowe apokryfy przedstawiają Jezusa w krzywym zwierciadle, tak że nie można w Nim rozpoznać Jezusa czterech Ewangelii. Jezus nowych apokryfów jest religijną hybrydą. Do autorów nowych apokryfów i ich czytelników można odnieść słowa św. Pawła: *Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań...będą sobie mnożyli nauczycieli. Będą się odwracali od słuchania prawdy, a obrócą ku zmyślonym opowiadaniom* (2 Tym 4, 3-4). Nowe apokryfy są zmyślonymi opowiadaniem napisanymi przez nauczycieli, którzy nauczają tego, co ludzie

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *O współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, 10.

³¹ Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege*, Frankfurt am Main 1980, 184.

chcą usłyszeć i dlatego naginają obraz Jezus wedle życzenia dominującej ideologii.

PODSUMOWANIE

Autorzy nowych apokryfów deklarują uwolnienie Jezusa od stronniczości wiary. Jednak to oni dokonują uwięzienia Jezusa w stronniczości ideologii danej epoki. *Ideologia to względnie stały system pojęć, wartości i przekonań dotyczących rzeczywistości, zwłaszcza społeczno-politycznej, stanowiący program działania podzielany przez grupę społeczną ...służący jej interesom*³². Jezus nowych apokryfów został zideologizowany, tzn. służy interesom grupy społecznej podzielającej system pojęć, wartości i przekonań New Age. Obraz Jezusa w nowych apokryfach wyraża stronniczość New Age. New Age *kradnie* Jezusa Ewangeliom, aby wyrazić w Nim swoją ideologię. W ten sposób powstaje falsyfikat Jezusa.

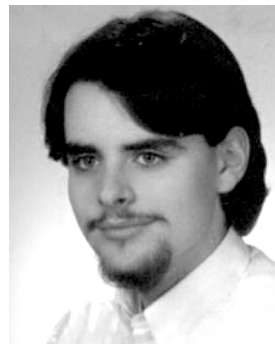
Taki falsyfikat powstaje zawsze wtedy, gdy oddziela się Jezusa od Kościoła w myśl hasła: *Jezus tak, Kościół nie*, rodzi falsyfikat Jezusa. Jezus nie pozostawił żadnego egzemplarza Ewangelii, tylko pozostawił Kościół. Ewangelie powstały wraz z Kościołem i z Kościoła. Bez Kościoła nie można więc poznać Jezusa. Kościół strzeże prawdziwego obrazu Jezusa Ewangelii, bo one powstały z nim i z niego. Poza Kościołem obraz Jezusa staje się falsyfikatem. Na ten falsyfikat wskazuje wielość obrazów Jezusa w nowych apokryfach, które nierzadko się wykluczają. Ile nowych apokryfów tyle obrazów Jezusa, a przecież Jezus jest jeden.

Falsyfikat Jezusa w nowych apokryfach jest przejawem chrześcijańskiej fobii. Fobia w psychologii to: *stan silnego, napadowego, nieuzasadnionego lęku lub odrazy, występujący w związku z określonymi przedmiotami lub sytuacjami*³³. Jezus Ewangelii też może budzić stan silnego, napadowego, nieuzasadnionego lęku lub odrazy. Herod, gdy usłyszał od Mędrców o narodzeniu Chrystusa *przeraził się* (Mt 2, 3). Pierwszy przeżył fobię, czyli lęk lub odrazę związaną z Jezusem. Ta fobia wyzwoliła w nim agresję: *Posłał oprawców do Betlejem i całej okolicy i kazał pozabijać wszystkich chłopców w wieku do lat dwóch* (Mt 2, 16) Dziś Jezusa nie można zabić, ale można uczynić z niego falsyfikat. Do zrobienia takiego falsyfikatu Jezusa doskonale nadają się nowe apokryfy. Wprawdzie i falsyfikat Jezusa ma odniesienie do pytanie Jezusa: *Za kogo uważają mnie ludzie?* jednak odpowiedź na to pytanie w formie falsyfikatu można określić jako: *obecną nieobecność Jezusa*³⁴.

³² S. Janeczek, *Ideologia*, w: *Encyklopedia katolicka* VI, Lublin 1993, 1406.

³³ J. Strojnowski, *Fobia*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1989, 352.

³⁴ R. Cantalamessa, *Wiara, która zwycięża świat*, Kraków 2006, 12.

Karol Fjałkowski

Urodził się w 1983 r. we Wrocławiu, jest absolwentem I Liceum Ogólnokształcącego im. Żeromskiego w Jeleniej Górze. Obecnie realizuje Indywidualny Program Studiów na Uniwersytecie Wrocławskim i Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu oraz równolegle jest studentem Psychologii na Uniwersytecie Wrocławskim.

W środowisku naukowym Wrocławia od trzech lat czynnie uczestniczy w spotkaniach Salonu Profesora Dudka. Ukończył dominikańską Szkołę Zimową o. Macieja Zięby na temat „Kościół a tożsamość europejska”. Podczas ubiegłorocznego Festiwalu Nauki wystąpił na Akademii Ekonomicznej z wykładem pt. „Ekonomiczna teoria wszystkiego”.

Również obecnie na Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu przygotowuje pracę magisterską pt. *„Katolicka nauka społeczna w świetle nowej ekonomii instytucjonalnej”*. Planuje też pracę magisterską z psychologii, która dotyczyć będzie ewolucyjnej psychologii religii na przykładzie polskiej religijności katolickiej.

Karol Fjałkowski

*Chrześcijaństwo wobec socjobiologii
i psychologii ewolucyjnej*

Wprowadzenie
– Antropologia ewolucyjna

Socjobiologia i psychologia ewolucyjna są działami biologii ewolucyjnej. Ich perspektywą teoretyczną jest darwinowska teoria ewolucji drogą doboru naturalnego. Z jej twierdzeń dotyczących procesów dostosowawczych organizmów wyprowadzanie są modele adaptacji behawioralnych i psychicznych¹. Hipotezy weryfikuje się następnie poprzez badania empiryczne z użyciem metod wnioskowania statystycznego. Obie nauki są starannie umiejscowione w gmachu wiedzy nauk przyrodniczych i powiązane na liczne sposoby z takimi dziedzinami, jak zoologia, ekologia, etologia, neurobiologia, i biologia populacyjna.

Socjobiologia zajmuje się społecznymi zachowaniami zwierząt. Jej celem jest przewidywanie cech zachowań społecznych w populacji na podstawie jej historii ewolucyjnej oraz warunków ekologicznych i demograficznych². O rozprzestrzenieniu się konkretnych zachowań społecznych i konkretnych form społeczeństw decyduje ich darwinowska wartość przystosowawcza na poziomie osobniczym lub grupowym³.

W ujęciu psychologów ewolucyjnych Ledy Cosmides i Johna Tooby'ego, celem psychologii ewolucyjnej jest odkrycie i zrozumienie struktury ludzkiego umysłu. Jest to sposób myślenia o psychologii, który może być stosowany do każdego zagadnienia ludzkiej psychiki. W perspektywie teorii ewolucji, ludzki umysł jest powstałym w drodze doboru naturalnego zestawem mechanizmów psychicznych, służących rozwiązywaniu problemów, wobec których stawali nasi ewolucyjni przodkowie przez miliony lat łowiecko-zbierackiej przeszłości. Te mechanizmy psychiczne: schematy poznawcze, emocje, umiejętności uczenia się zróżnicowanych zachowań

¹ E.O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 255

² E.O. Wilson, *Socjobiologia*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 17

³ *Ibidem*, s. 65

w zależności od środowiska itd., tworzą strukturę motywacyjną organizmu, która określa repertuar jego zachowań⁴.

Konsekwentne stosowanie teorii ewolucji do gatunku *Homo sapiens* postulował wyraźnie Darwin w dziele *O pochodzeniu człowieka*⁵. Pisał, że podobnie jak inne elementy na człowieka się składające, ludzki umysł, jego struktura i predyspozycje, jego idee i jego wytwory, należy traktować jak każdą inną cechę organizmu, a zatem jako spełniające najprawdopodobniej jakieś funkcje adaptacyjne skutki doboru naturalnego. Nie stwierdzono bowiem żadnych empirycznych przesłanek, aby umysł i zachowanie człowieka ze sfery naturalnych procesów biologicznych wyłączać. Wręcz przeciwnie, przez ostatnie 200 lat zebrano bardzo liczne empiryczne przesłanki z różnych dziedzin nauki przemawiające przeciwko dualizmowi mózgu i umysłu, ciała i ducha, i ani jednej w obronie takiego dualizmu. Według socjobiologa Edwarda Wilsona, od lat 90. XX w. „wszyscy zajmujący się tematyką umysłu badacze i filozofowie zgodnie twierdzą, że umysł rozumiany jako siedlisko świadomości i procesów racjonalnego myślenia to nic innego jak mózg w działaniu⁶.” „Mózg [człowieka] istnieje, ponieważ jego działalność sprzyjała przetrwaniu i mnożeniu się genów decydujących o jego budowie. Umysł ludzki jest jednym z urządzeń naszego organizmu służących przetrwaniu i reprodukcji (...) Intelkt nie jest skonstruowany po to, aby rozumieć atomy czy nawet samego siebie, ale aby sprzyjać przetrwaniu ludzkich genów⁷.” Cosmides i Tooby piszą: „Z szerokiej perspektywy przyczynowości nauk przyrodniczych możemy po raz pierwszy zrozumieć czym rodzaj ludzki jest i dlaczego ma akurat taki zestaw cech jaki ma. Z tego punktu widzenia, ludzie są samo-reprodukującymi się systemami chemicznymi (czyli istotami żywymi), wielokomórkowymi, mobilnymi organizmami cudzożywymi (czyli zwierzętami), które pojawiły się jako nieco zmodyfikowana wersja wcześniejszych ssaków naczelnych (...) Nasze programy osobniczego rozwoju, jak również fizjologiczne i psychologiczne mechanizmy, na których się one opierają, są naturalnym produktem historii ewolucyjnej⁸. Ludzkie umysły, ludzkie zachowania, ludzkie wytwory i ludzka kultura – to wszystko zjawiska biologiczne – aspekty fenotypów ludzi i ich wzajemnych relacji⁹.”

⁴ L. Cosmides, J. Tooby, *Evolutionary Psychology: A Primer*, Center for Evolutionary Psychology, University of California, Santa Barbara: <http://www.psych.ucsb.edu/research/cep/primer.html>

⁵ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 1998, s. 15, przyp. nr 7

⁶ E.O. Wilson, *Konsiliencja*, s. 149-150

⁷ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, s. 12-13

⁸ Zob. R. Foley, *Zanim człowiek stał się człowiekiem*, PIW, Warszawa 2001

⁹ J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, s. 20-21, w: *The Adapted Mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, eds., Oxford University Press, New York 1992: <http://www.psych.ucsb.edu/research/cep/papers/pfc92.pdf>

Pogląd socjobiologii i psychologii ewolucyjnej na ludzką kulturę można określić mianem interakcjonizmu. Podstawowym imperatywem zachowania człowieka, jak każdego organizmu, jest zdobycie i utrzymanie zasobów niezbędnych do przetrwania i rozrodu w danym środowisku przyrodniczym, przy danej wielkości i strukturze grupy, i przy danym stanie mniemań o świecie. Dlatego każdy konkretny stan struktury społeczno-kulturowej populacji ludzkiej jest wynikiem interakcji pomiędzy powstałymi w toku ewolucji mechanizmami psychicznymi człowieka a ekologicznymi, demograficznymi i technologicznymi warunkami w jakich się on znajduje¹⁰.

Socjobiologia i psychologia ewolucyjna są niemal powszechnie przez biologów akceptowanymi i poprawnymi z punktu widzenia współczesnej metodologii nauk przyrodniczych logicznymi rozwinięciami teorii ewolucji w drodze doboru naturalnego. Tymczasem darwinowska antropologia jest najpowszechniej przemilczaną z doniosłych teorii naukowych naszych czasów. Łatwo się o tym przekonać przeglądając programy studiów wrocławskich uczelni na kierunkach humanistycznych i społecznych. O ile w toku studiów socjologicznych znalazł się semestr socjobiologii, o tyle próżno szukać choćby wspomnień o pochodzeniu człowieka w programach pozostałych kierunków. Prawie wszyscy studenci zakuwają na Podstawach filozofii spekulacje psychologiczne Platona czy Kartezjusza, nawet na tak odpowiedzialnych kierunkach jak Pedagogika i Teologia, poświęca się całe semestry na antropologię filozoficzną, a nie wspomina się o psychologicznych konsekwencjach teorii Darwina. Ekonomiści, antropologowie kultury, a nawet psychologowie, wolą traktować umysł człowieka jakby w ogóle nie było wiadomo czym jest i skąd się wziął. Chyba największy paradoks intelektualny współczesności polega na tym, że większość nauczanych dziś antropologii pochodzi z czasów, kiedy nie wiedziano praktycznie niczego na temat życia, człowieka i umysłu, lub od autorów, których empiryczne odkrycia nie interesowały. Tymczasem, jak przyznali Ojcowie Soboru Watykańskiego II: „Człowiek na przestrzeni wieków postąpił niewątpliwie w naukach empirycznych i umiejętnościach technicznych (...) Zwłaszcza z pomocą nauki i techniki rozszerzył władanie na niemal całą przyrodę i stale je poszerza¹¹.” Ale pierwsza w historii ludzkości koncepcja samego człowieka, która z nauk empirycznych wyrasta, jest przez większość intelektualistów odrzucana.

Biologia ateistyczna a filozofia chrześcijańska

Według biologa ewolucyjnego Glynna Isaaca: „Niezależnie od tego w jaki sposób prezentuje się teorię ewolucji, wyjaśnienia dotyczące pochodze-

¹⁰ J. Tooby, L. Cosmides, *op. cit.*, s. 24

¹¹ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, p. 15 i 33, za: Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Wyd. Jedność, Kielce 2005, p. 456

nia człowieka odczytywane są jako materiał zastępujący Księgę Rodzaju. Ich zadaniem jest nie tylko zaspokojenie ciekawości – mają one również wartość alegoryczną i ukazującą wartości, etykę, postawy¹².”

W 1975 r. wydano podręcznik Wilsona pt. *Socjobiologia*. Teza, że działanie tego samego mechanizmu – doboru naturalnego – doprowadziło do powstania zarówno człowieka, jak i innych zwierząt, była już wtedy powszechnie akceptowana. Natomiast prosta konsekwencja: zastosowanie do opisu społeczeństw ludzi tej samej metody co do opisu społeczeństw zwierząt – wywołała światopoglądową burzę.

Większość najbardziej znanych biologów ewolucyjnych, jak Daniela Dennetta, Richarda Dawkinsa, czy samego Wilsona, można bez przesady określić mianem „apologetów ateizmu”. Uzyskali oni wydawniczy rozgłos wykorzystując wyniki badań empirycznych jako pożywkę dla popularyzacji swojego światopoglądu. Pod pretekstem odkrycia naukowych dowodów na rzecz scjentyzmu, materializmu i naturalizmu, „stwierdzą” oni nieistnienie Boga, nieprawdziwość Biblii i przypadkowość świata, podważają autorytety filozoficzne i religijne i, oczywiście, chrześcijańską moralność. Odtąd, to na barkach biologów ma spoczywać zadanie opracowania nowej, postępowej, naukowej etyki¹³. Abp Życiński pisze: „W *Słowie wstępny* do książki Wilsona *O naturze ludzkiej*, Barbara Szacka słusznie wskazuje, że autor nie występuje w swych publikacjach jako beznamiętny badacz, lecz jako prorok przekazujący swe posłannictwo¹⁴.” Sam Wilson w innej książce wspomina, że jest świadomy ostrzeżenia zawartego w micie o upadku Ikarą, który wznosząc się do sfer niebieskich na uczynionej ludzką przemyślnością konstrukcji, doprowadził sam siebie do zguby¹⁵. Ale zaraz dodaje, że ostrzeżenie to nie odstrasza go, ale pociąga.

Oczywiście takie postawy nie mogły się spotkać z sympatią Kościoła. Natomiast wydaje się, że dla wielu katolickich intelektualistów, socjobiologia jest po prostu kolejnym potwierdzeniem poglądu na Oświecenie i całe jego dziedzictwo jako na źródło wszelkiego zła i zepsucia w intelektualnych dziejach Europy. Wielkie ignorowanie konsekwencji darwinizmu dla nauk o człowieku panuje nie tylko na uczelniach, ale przede wszystkim w homiliach i dokumentach kościelnych. Kościół skupił energię na odparciu tez filozoficznych przez obronę tomizmu, duszy substancjalnej, dualizmu ducha i materii. Stanowisko Kościoła wyraził Jan Paweł II w orędziu do Papieskiej Akademii Nauk z 1996 r. Wg papieża, tzw. „skok ontologicz-

¹² Za: R. Lewin, *Wprowadzenie do ewolucji człowieka*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 11

¹³ Por. np.: E. Mayr, *To jest biologia*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 190-205

¹⁴ J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 179

¹⁵ E.O. Wilson, *Konsiliencja*, s. 15

ny” który miał się historycznie wydarzyć kiedyś w naszej historii ewolucyjnej, polegający na nadaniu człowiekowi bezpośrednio przez Boga nieśmiertelnej, niematerialnej duszy daje podstawę do twierdzenia, że „teorie ewolucji, które uznają duszę za wytwór sił materii ożywionej pozostają w sprzeczności z prawdą na temat człowieka¹⁶.”

„Spory o naturę ludzką”

Czy zatem rzeczywiście chrześcijańska wiara i darwinowska perspektywa w antropologii stanowią sprzeczności niemożliwe do pogodzenia? Chciałbym uzasadnić tezę wręcz przeciwną. W przypadku socjobiologii i psychologii ewolucyjnej mamy do czynienia z bardzo specyficzną sytuacją, która domaga się wielkiej ostrożności i rozwagi. W pismach większości reprezentantów tych dyscyplin, manifesty ateistycznego i naturalistycznego scjentyzmu etycznego przeplatają się bowiem z niezwykle cennymi przede wszystkim dla chrześcijan odkryciami dotyczącymi empirycznych okoliczności ludzkiej egzystencji. Z drugiej strony Kościół pielęgnuje pewne stanowiska filozoficzne sprzeczne z wynikami biologii empirycznej, a wcale nie niezbędne dla przyjęcia i zrozumienia Objawienia. Socjobiologia i psychologia ewolucyjna po profesjonalnym oczyszczeniu z metafizycznych roszczeń ich twórców, otwierają przed chrześcijanami wspaniałe perspektywy intelektualne, są niebywale zbieżne z Ewangelią i bezstronnie wykazują jej wiarygodność i aktualność lepiej niż jakakolwiek szkoła myślenia do tej pory. Ich głębsze poznanie może jedynie wspomóc katechezę, ewangelizację i apologetykę. A dotychczasowy spór między chrześcijaństwem a darwinizmem to efekt wzajemnej nieznajomości i niezrozumienia.

W swej krytyce chrześcijaństwa, większość biologów ewolucyjnych wykazuje się kompromitującą ignorancją wobec Biblii i podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej. Można by sądzić, że przytaczając argumenty przeciwko religii, „apologeci ateizmu” mają pojęcie o tym, co krytykują. Otóż nie mają. Zgodnie ze stanem wiedzy psychologa ewolucyjnego Stevena Pinkera, Jahwe to „mściwe, podobne do człowieka bóstwo¹⁷” a Biblia to „podręcznik gwałtu, ludobójstwa i zniszczenia¹⁸”. Wilson nie widzi żadnej różnicy między ewangelizacją a ekspansją ideologii politycznych¹⁹. Nauka o Stworzeniu zawarta w Księdze Rodzaju jest przez nich jednoznacznie identyfikowana z kreacjonizmem. Pomijane są różnice pomiędzy poszcze-

¹⁶ Za: S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, GWP, Gdańsk 2005, s. 271

¹⁷ S. Pinker, *Psychologia ewolucyjna religii*, Przemówienie wygłoszone na dorocznym spotkaniu „Freedom from Religion Foundation”, Madison, Wisconsin, 29.10.2004 r.: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4024>

¹⁸ *Ibidem*

¹⁹ E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, s. 179

gólnymi religiami – wszystkie mają być wariantami tego samego, dość prostego schematu. Wilson dopiero 30 lat po opublikowaniu swoich najważniejszych prac dowiedział się, że katolicy wierzą w „głęboką jedność ciała i duszy” oraz w „ciała zmartwychwstanie”. Itd. Itd. Wilson wychował się w małym miasteczku w Alabamie w latach 40. XX w. w rodzinie należącej do Kościoła Baptystów. Jak on sam pisze, główną rolę w jego odchodzeniu od religii odegrał fakt, że teoria baptystów, oparta na dosłownej, kreacjonistycznej interpretacji Pisma Św. nie dopuszcza myśli o ewolucji²⁰. Czytając jego rozważania o religii odnosi się wrażenie, że uważa on, że całe intelektualne życie chrześcijańskie to coś na kształt dogmatycznego fundamentalizmu protestanckich wspólnot amerykańskiej prowincji.

Należy jasno stwierdzić krytyka „apologetów ateizmu” nie dotyczy rzeczywistego nauczania Kościoła, ale ich własnych wyobrażeń na jego temat – fragmentarycznych, powierzchownych i niekompetentnych, a często po prostu nieprawdziwych. Natomiast ich roszczenia w sferze metafizyki i etyki to klasyczny przykład tego, co George Edward Moore nazwał „błędem naturalistycznym”²¹. Już David Hume wykazał, że konieczne logicznie wyprowadzenie tego co „powinno być” z tego co „jest” jest niemożliwe²². Pinker, który sam nie ma tak wygórowanych ambicji etycznych, mówi tu o „złudzeniu romantycznym” czyli poglądzie, że naturalne = dobre, a dobre = obecne w naturze²³. Błąd naturalistyczny darwinowskiego ateizmu występuje w dwu wersjach. Pierwsza, bardziej rozpowszechniona, opiera się na stwierdzeniu, że w przyrodzie nie widać oczekiwanych obiektywnych zasad moralnych. Prowadzi to do niezbyt oryginalnych pomysłów – hedonizmu i epikureizmu. Niektórzy jednak dostrzegają w odkrywanej rzeczywistości biologicznej imperatywy moralne²⁴. Nie trzeba chyba dodawać, że jak każda szkoła w historii etyki mówiąca o normach obiektywnie oczywistych, jej przedstawiciele różnią się zasadniczo co do tego, jakie te normy konkretnie są. Warto natomiast podkreślić, że powstałe w ten sposób etyka ewolucyjna, ewolucjonizm etyczny czy biologiczny pozytywizm etyczny – są sprzeczne nie tylko z założeniami biologii ewolucyjnej, ale nawet z jej wynikami. To psychologia ewolucyjna bowiem po raz pierwszy w dziejach wiarygodnie zaprzecza ukierunkowaniu ludzkich instynktów moralnych na przynoszenie komukolwiek dobra czy szczęścia.

Jednym z nielicznych głosów polskiego Kościoła dotyczących wprost socjobiologii jest monografia abp. Józefa Życińskiego pt. *Bóg i ewolucja*. Jed-

²⁰ E.O. Wilson, *Konsiliencja*, s. 13-14

²¹ *Ibidem*, s. 375

²² S. Pinker, *Tabula rasa*, s. 220

²³ *Ibidem*, s. 234

²⁴ Np.: *Evolutionary Ethics*, M.H. Nitecki, D.V. Nitecki, eds., State University of New York Press 1993

nak, zgodnie ze wspomnianą wcześniej tendencją wśród katolickich humanistów, poświęca on większość miejsca krytyce światopoglądu „proroków scjentyzmu”, natomiast podejmuje w ograniczonym zakresie ich tezy empiryczne. Podczas gdy bibliografia znakomitej książki Pinkera *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką* liczy prawie tysiąc pozycji, metropolita lubelski uznał za wystarczające oprzeć się na dorobku trzech autorów: Denneta, Dawkinsa i Wilsona. Praca księdza arcybiskupa to lektura bardzo nieprzyjemna, w której wywyższa on swoje „cywilizowane” poglądy ponad „zdogmatyzowane, irracjonalne i absurdalne” „błędy” swych adwersarzy, by stwierdzić np., że „otwarcie przyrody na transcendencję Bożego bytu pozostaje dla wielu przyrodników tezą psychologicznie zbyt trudną do akceptacji²⁵.” Tymczasem, co najważniejsze, zaproponowana przez abp. Życińskiego krytyka merytoryczna jest całkowicie chybiona i pokazuje jedynie, że autor ma nieprawdziwy pogląd lub nie rozumie na czym rzeczywiście polegają twierdzenia socjobiologów i psychologów ewolucyjnych na temat człowieka i jego kultury.

W swym orędziu do Papieskiej Akademii Nauk, Jan Paweł II przyznał, że teoria Darwina jest „czymś więcej niż tylko hipotezą²⁶”, jako że przemawiają za nią zbieżne wyniki rozmaitych badań, które nie są „ani naciągane, ani sfalszowane²⁷”. Katolicka antropologia filozoficzna oparta na „jedności dwóch składników: duszy i ciała”, a zwłaszcza utrzymywanie duszy substancjalnej jako siedliska i źródła myśli i świadomości, ma co najmniej jedną poważną konsekwencję. Otóż powoduje, że deklarowana akceptacja Magisterium Kościoła dla teorii ewolucji drogą doboru naturalnego jest w rzeczywistości albo pozorna, albo fragmentaryczna. Paleoantropolog Roger Lewin zauważył: „Pomimo, że wraz z nadejściem ery [teorii] ewolucji zmieniło się spojrzenie na kwestię pochodzenia ludzkości, naturę człowieczeństwa postrzegano w taki sam sposób jak dawniej. Tak więc ludzi nadal uważano za usytuowanych „ponad” innymi zwierzętami i obdarzonych szczególnymi właściwościami: inteligencją, duchowością i zdolnością do osądów moralnych²⁸.”

Kwestia ta pozostaje w różnych odłamach chrześcijaństwa *de facto* nie rozstrzygnięta. Problem tkwi w dosłowności odczytania pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju oraz w jej filozoficznych implikacjach. Poemat o stworzeniu świata katolickie Magisterium naucza odczytywać „symbolicznie” (KKK 337). Ale tuż obok czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego o realnej historyczności wydarzeń: pierwotnej kosmicznej harmonii przyrody (KKK 374) i grzechu pierworodnego, na skutek którego natura

²⁵ J. Życiński, *op. cit.*, s. 77

²⁶ Za: S. Pinker, *Tabula rasa*, s. 270

²⁷ *Ibidem*, s. 270

²⁸ R. Lewin, *op. cit.*, s. 14

człowieka i całego stworzenia została poddana śmierci i zepsuciu (KKK 400). W omawianej wcześniej monografii, metropolita lubelski w na pół poetyckim i obficie dygresyjnym stylu próbuje umieścić historię świadomego wyboru nieposłuszeństwa gdzieś na wschodnioafrykańskiej sawannie u początków historii ludzkości. Można sobie wyobrazić konsekwentnie symboliczne odczytanie całej Księgi Rodzaju, zachowujące bez zmian naukę o realności i powszechności grzechu pierworodnego, np. zbliżone do *Symboliki zła* Paula Ricoeura. Dlaczego Magisterium woli po raz kolejny w historii utrzymywanie jednej z możliwych interpretacji Biblii przeciwko wynikom badań empirycznych – nie bardzo wiadomo.

Polska biblistka, prof. Anna Świderkówna, pisze tak: „U niego [autora biblijnego tradycji jahwistycznej] człowiek otrzymuje od Boga „tchnienie życia” (...) Nie znaczy to wcale, że Bóg tchnął duszę w ludzkie ciało. Tekst hebrajski (...) nie próbuje tłumaczyć, że człowiek „składa się” z duszy i ciała. Stworzeniem Boga jest cały człowiek w swej jedności psychofizycznej. Brak tu jakiegokolwiek podstawy do uznania wyższości tego, co duchowe, nad tym, co cielesne²⁹.” Być może katolicka nauka o duszy jest silnie zakorzeniona w bardzo ważnym elemencie kultury śródziemnomorskiej, który nazwałbym „złudzeniem platońskim”. Polega ono na apoteozie wszystkiego, co „idealne”, „duchowe”, „wzniosłe”, i podejrzliwości wobec „przyziemnej” rzeczywistości przyrodniczej, zmysłowej, cielesnej. Przez całe tysiąclecia argumentowano w ten sposób, aby wykazać wyższość: Platona nad Demokrytem, Arystotelesa nad Newtonem, racjonalizmu nad sensualizmem, aprioryzmu nad empiryzmem, czucia i wiary nad szkiełkiem i okiem, społecznego uczenia się nad instynktem, humanizmu nad pozytywizmem, nabywania cech nad dziedziczeniem cech, środowiska nad genami, determinizmu społecznego nad determinizmem biologicznym, itd. itd. Nieustannie opiewana jest w europejskiej kulturze wyższość³⁰: ducha nad materią, duszy nad ciałem, życia przyszłego nad życiem doczesnym, kultury nad naturą, etyki obiektywistycznej nad utylitarystyczną. Ciekawe dlaczego bardziej „szlachetne” i „wzniosłe” mają być zawsze te możliwości, które mają mniej wspólnego ze zwykłą codzienną rzeczywistością. W każdym razie nauczanie Kościoła o duszy wpisuje się w tę kulturową manierę.

Koncepcja „skoku ontologicznego” i posiadania przez człowieka duchowej, niematerialnej i nieśmiertelnej „duszy rozumnej” jest główną przyczyną twierdzenia Magisterium o nieodpowiedniości nauk przyrodniczych do badania człowieka. Istnieje jednak w historii Kościoła inna metoda filozofii chrześcijańskiej, która pozwoliłaby dostrzec i wykorzystać komplementarność Ewangelii ze współczesnymi naukami przyrodniczymi. W schola-

²⁹ A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, PWN, Warszawa 2004, s. 59

³⁰ Por. J. Tooby, L. Cosmides, *op. cit.*, s. 36

stycznym średniowieczu postulowała coś na kształt nowożytnego metodologicznego naturalizmu. Jej podstawową myśl, tzw. zasadę ekonomii można sformułować za św. Bonawenturą: „Rozum i natura w pełni zgodne są w tym, że nie dzieje się przez więcej to, co w wystarczający sposób może się wydarzyć przez jedno; w innym wypadku jest to zbędne³¹”, lub za Dunsem Szkotem: „Przy wszelkim działaniu naukowym rozum musi rozstrzygać o konieczności podjęcia takich działań eksplikacyjnych, w których wielość nie jest zakładana bez konieczności³²”, lub za Wilhelmem Ockhamem: „Bez konieczności nie należy zakładać wielości³³.” Zasada ta, popularnie zwana „brzytwą Ockhama”, która stała się później fundamentem przyrodoznawstwa, oferuje doniosły sposób stawiania pytań na temat rzeczywistości: Czy istnieje konieczność duchowej duszy niematerialnej i nieśmiertelnej? Przecież poczynamy się, żyjemy i zmartwychwstaniemy „jednością duszy i ciała”. Czy istnieje konieczność realnego istnienia Szatana? Przecież „kuszenie” – nie tylko sam proces, ale i jego treść – możemy dziś w wystarczającym stopniu wyjaśnić architekturą motywacyjną ludzkiego umysłu. Czy istnieje konieczność realnego istnienia aniołów? Czyż rozbudowana demonologia nie jest po prostu elementem starożytnego obrazu świata, obecnym u autorów biblijnych na podobnej zasadzie jak płaska, nieruchoma ziemia i potwory morskie? Itd. itd. Próba odpowiedzi na te pytania w sposób, który otworzyłby filozofię chrześcijańską na antropologię przyrodniczą, zaowocowałby nieosiągalnymi wcześniej możliwościami zgłębiania tajemnicy człowieka w jego psychofizycznej jedności. Porzucenie tej szansy pociągałoby za sobą poważne konsekwencje dla ewangelizacyjnej misji Kościoła.

W przywoływanym już wielokrotnie orędziu z 1996 r., Jan Paweł II stwierdza: „Jeśli nawet ludzkie ciało powstało z już istniejącej materii ożywionej, to niematerialną duszę stworzył sam Bóg. Zatem teorie ewolucji, które – zgodnie z leżącą u ich podstaw filozofią – uznają duszę, za wytwór sił materii ożywionej lub wyłącznie za ich epifenomen, pozostają w sprzeczności z prawdą na temat człowieka. Nie mogą też stanowić fundamentu, na którym opiera się ludzka godność³⁴.” Papież proponuje standard racjonalności w opisie rzeczywistości empirycznej, który nie ma szans w konkurencji ze standardem racjonalności nauki. Porównajmy. Z jednej strony doskonałony przez 300 ostatnich lat standard racjonalności nauk przyrodniczych, najskuteczniejszego w historii ludzkości i odnoszącego wciąż sukcesy narzędzia poznawania, opisywania i wykorzystywania otaczającej nas empirycznej rzeczywistości. Z drugiej – myśl filozoficz-

³¹ Za: R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, Wyd. Antyk, Kęty 1999, s. 243

³² *Ibidem*, s. 243

³³ *Ibidem*, s. 242

³⁴ Za: S. Pinker, *Tabula rasa*, s. 271

na, zapewniająca prawomocność opisu świata jedynie sama sobie, która została „administracyjnie” wskrzeszona z inicjatywy Leona XIII³⁵ nie tylko nie wykazawszy błędu oświeceniowej krytyki aprioryzmu, ale nawet swoich XIV-wiecznych przeciwników spod znaku zasady ekonomii. W takich to warunkach Jan Paweł II postuluje odrzucenie wyników empirycznej nauki przyrodniczej na podstawie jej sprzeczności z tezą metafizyczną.

Konserwatyzm filozoficzny był, jest i będzie przyczyną wielu wciąż nowych intelektualnych problemów. Np. Kościół uznał, że ciała ludzkiego nie stworzył „sam Bóg”, ale że powstało ono na skutek przyrodniczych procesów ewolucyjnych. Dlaczego więc „niematerialna dusza” nie mogła powstać w ten sam sposób, albo np. na zasadzie jakiejś równoległej ewolucji „duchowej”, tylko stworzył ją koniecznie „sam Bóg”? Jeżeli w powstaniu ludzkiego ciała uczestniczyły „przyczyny pośrednie”, to dlaczego dusza nie mogła powstać za pośrednictwem równoległych lub nawet tych samych przyczyn?

Takie stanowisko Kościoła przypomina nieco błąd naturalistyczny i złudzenie romantyczne ateistycznych socjobiologów, a jedynie – „w drugą stronę”. Oba obozy twierdzą bowiem, że „Prawdy wiary, prawa naturalne i wartości moralne, w tym podstawa godności osoby ludzkiej, muszą być obecne i „widoczne” w Stworzeniu.” W rezultacie, i „apologeci ateizmu” i Kościół wydają się uzależniać moc wiążącą np. Dekalogu nie od autorytetu Prawodawcy, ale od tego co uważamy za możliwe do stwierdzenia o świecie. Obie strony wyznają podobny realizm etyczny – przekonanie o konieczności obiektywnego istnienia i poznawalności dobra i zła w rzeczach. Porównajmy. Edward Wilson: „Nie musimy przyznawać rozumowaniom moralnym specjalnego statusu i posługiwać się transcendentnymi przesłankami, ponieważ zarzucanie komuś błędu naturalistycznego samo jest błędem. Albowiem jeśli „powinno” nie jest tożsame z „jest” to czym jest?”³⁶ Nie widząc odpowiedzi na to pytanie, Wilson stwierdza, że „powinność” jest jedynie wytworem przyrodniczego procesu osiągania konsensusu między ludźmi. Jan Paweł II: „[Ideologie zła odrzuciły] to, co najgłębiej stanowi o człowieczeństwie, czyli pojęcie „natury ludzkiej” jako „rzeczywistości” (...) Jeżeli chcemy sensownie mówić o dobru i złu, musimy wrócić do św. Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu. Można na przykład metodą fenomenologiczną analizować doświadczenia (...) Nie można jednak zapominać, że te wszystkie analizy poniekąd milcząco zakładają rzeczywistość bytu ludzkiego, to znaczy bytu stworzonego, a także rzeczywistość Bytu Absolutnego. Jeżeli nie wychodzimy od tego „realistycznego” założenia, poruszamy się w próżni³⁷.” W ten sposób „realistyczną” etykę i antro-

³⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 2002, tom III, s. 237

³⁶ E. Wilson, *Konsiliencja*, s. 376

³⁷ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Wyd. Znak, Kraków 2005, s. 20-21

pologię Kościoł ustawia w roli gwaranta powinności człowieka wobec Bożej moralności. Pinker ironizuje: W takim razie, „jeśli to naukowcy mają rację, że dusza duchowa nie istnieje a ludzki umysł powstał z materii żywej, będziemy musieli zrezygnować z wartości i godności jednostki, z solidarności i bezinteresowności oraz z wyższego celu urzeczywistniania tych wartości przez miłość do Boga i znajomość jego zamysłów. Nic nie zdoła nas powstrzymać od życia nacechowanego bezwzględny wyzyskiem i cynicznym egocentryzmem³⁸.”

Jak wygląda ten problem z punktu widzenia postulatu autonomii rozumu i wiary? Czy jeżeli nauce i filozofii stawia się konkretne wstępne wymagania co do założeń, np. skuteczności rozumu w dochodzeniu do prawdy, oraz co do wyników, np. istnienia duszy, to czy rzeczywiście ta autonomia jest realizowana? W encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II napisał: „Prawda, którą Bóg objawia nam w Jezusie Chrystusie nie jest sprzeczna z prawdami, do których można dojść drogą refleksji filozoficznej³⁹.” Ale co zrobić jeżeli wyniki nauk empirycznych są również zgodne z prawdą o Jezusie Chrystusie, ale sprzeczne z wynikami filozofii? Czy mamy za wszelką cenę preferować „refleksję” nad empiryczną weryfikację?

Przykłady – Chrześcijańska etyka i teologia w perspektywie ewolucji człowieka

Psychologia ewolucyjna życia płciowego opiera się na dwu hipotezach pochodzących bezpośrednio z biologii ewolucyjnej. Hipoteza inwestycji rodzicielskiej przewiduje, że płeć, która więcej inwestuje w rozród i wychowanie potomstwa, w naszym przypadku – kobiety, będzie bardziej wybredna w doborze partnera, natomiast przedstawiciele płci mniej inwestującej, czyli mężczyźni, będą intensywniej rywalizowali o partnerkę⁴⁰. Według drugiej hipotezy – dostosowania łącznego: ze względu na częściową wspólnotę genów między spokrewnionymi organizmami, darwinowska wartość przystosowawcza powinna być rozpatrywana nie w kategoriach korzyści indywidualnych, ale „rodzinnych”, z uwzględnieniem stopnia pokrewieństwa⁴¹.

Czy uogólnienia empiryczne psychologii ewolucyjnej zagrażają chrześcijańskiej nauce o rodzinie? Nie, wręcz przeciwnie – dopiero na ich tle można nawet największemu sceptykowi prezentować mądrość Ewangelii czystości i wierności małżeńskiej.

Psychologia ewolucyjna zaprzecza jakiegś freudowskiej konieczności rozładowywania popędu seksualnego i wskazuje na szkodliwość pornogra-

³⁸ S. Pinker, *Tabula rasa*, s. 271

³⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, p. 34

⁴⁰ D. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, GWP, Gdańsk 2001, s. 64

⁴¹ *Ibidem*, s. 251-252

fii, prostytucji, seksu przedmałżeńskiego i niewierności na życie rodzinne mężczyzny. Badania wykazują, że nawet oglądanie pięknych i młodych kobiet w mediach wpływa negatywnie na satysfakcję mężczyzn ze stałego związku⁴².

W kwestii czystości przedmałżeńskiej, zarówno w naszej historii ewolucyjnej, jak i dzisiaj mężczyzna nigdy nie jest w 100% pewien, że to on jest ojcem dziecka, które wychowuje. Psycholog ewolucyjny David Buss pisze: „Odpowiedzią na ten specyficznie męski problem adaptacyjny było wykształcenie się preferencji służących zwiększaniu pewności własnego ojcostwa. Mężczyzna mógł więc domagać się 1) czystości przedmałżeńskiej oraz 2) wierności seksualnej małżonki. Zanim pojawiły się nowoczesne środki antykoncepcyjne, czystość przedmałżeńska zwiększała prawdopodobieństwo ojcostwa przyszłego męża. Przy założeniu, że skromność i cnotliwość będzie określała zachowanie kobiety również w małżeństwie, czystość przedmałżeńska była sygnałem późniejszej wierności (...) Zgodnie z wynikami wielu badań, mężczyźni bardziej niż kobiety cenią sobie dziewictwo ślubnych partnerek⁴³.”

W kwestii nierozzerwalności małżeństwa, psychologia ewolucyjna wskazuje na trudności tworzenia rodzin z przybranymi rodzicami i rodzeństwem. Liczne badania potwierdzają, że czas i zasoby poświęcane dzieciom przez rodziców przybranych są wielokrotnie niższe niż przez rodziców biologicznych. Buss relacjonuje: „Dane wskazują jednoznacznie, że dziecko mieszkające z którymś z biologicznych rodziców i jednym przybranym jest średnio 40 razy bardziej narażone na maltretowanie fizyczne niż dziecko mieszkające z obojgiem rodziców biologicznych⁴⁴”. Dziecko może również stać na przeszkodzie samotnej kobiecie w zawarciu nowego związku, ponieważ nowy partner może nie być skłonny do inwestowania w dziecko jej poprzedniego męża. W przypadkach znęcania się nad dziećmi i dzieciobójstw, o których donoszą media, prawie zawsze dotyczą one konkubinatu lub samotnej matki, która próbuje ułożyć sobie życie z nowym partnerem.

Psychologia ewolucyjna pokazuje dlaczego wczesne rozpoczęcie życia płciowego, kierowanie się „uczuciami” i „samodzielne” organizowanie sobie tzw. „miłości” według tego, co „się czuje” – absolutnie nie prowadzi człowieka do szczęścia. Po prostu nasza architektura uczuciowo-intelektualna służy zupełnie innym celom niż osobistej satysfakcji i szczęściu w miłości. Konieczna jest regulacyjna rola rozumu i autorytetu, oczywiście najlepiej Stwórcy całej sfery seksualności człowieka. I można to dojrzewającym młodym ludziom pokazywać empirycznie – niezależnie od przekonań filozoficznych czy religijnych.

⁴² *Ibidem*, s. 181

⁴² *Ibidem*, s. 176

⁴⁴ *Ibidem*, s. 230

Jedną z podstawowych cech psychiki człowieka, a także innych zwierząt, jest niechęć do ryzyka oraz konserwatyzm poznawczy. Człowiek ma tendencję do pozostawiania przy pierwszej hipotezie rozwiązania danego problemu, która wydaje się być skuteczna – bez szukania czy istnieje lepsza lub prawdziwsza (psychologowie nazywają to błędem myślenia confirmacyjnego). W zmiennym środowisku ma to swoją wartość adaptacyjną – organizm nie eksperymentuje np. z nowymi źródłami pokarmu dopóki są dostępne źródła dotychczasowe: korzyści w przypadku sukcesu są niewielkie, a kosztem porażki może być nawet śmiertelne zatrucie⁴⁵. Występuje też u ludzi podobny mechanizm psychiczny odpowiedzialny np. za wszelkie formy hazardu: pomimo, że średnia wygrana jest wyraźnie ujemna, to jeżeli stawka jest bardzo wysoka a koszt zakładu niewielki – ludzie są skłonni ryzykować.

Życie społeczne możliwe z punktu widzenia teorii ewolucji oparte jest na zasadzie wzajemnej wymiany i wymaga specyficznych zdolności, takich jak: komunikacja intencji, nawiązywanie współpracy, odróżnianie i zapamiętywanie partnerów czy wykrywanie oszustów⁴⁶. Prymatolog i psycholog ewolucyjny Robin Dunbar wykazał, że przyczyną bardzo szybkiego w skali ewolucyjnej wzrostu objętości kory mózgowej u naczelnych był wzrost liczebności grup i komplikacji kontaktów społecznych⁴⁷. Mózg człowieka jest w największej mierze „mózgiem społecznym.”

Właśnie umiejętność wykrywania oszustów wymiany społecznej wydaje się być najważniejszym ewolucyjnym motorem rozwoju mózgu, wymaga ona bowiem najbardziej zaawansowanych umiejętności psychicznych. Podczas życia w grupie, w relacjach tzw. altruizmu odwzajemnionego, należy prawidłowo domyśleć się intencji drugiej strony, aby nie zostać oszukanym przez potencjalnego partnera. U niektórych małp człekokształtnych i człowieka pojawiło się poczucie, że ci, od których coś uzyskuje, posiadają podobny do mojego umysł, podobne potrzeby, intencje, interesy i zamierzenia, realizowane przez zachowanie⁴⁸ (jest to tzw. „psychologia intuicyjna”, „intencjonalność” lub „teoria umysłu”).

Najprawdopodobniej w pewnym momencie historii ewolucyjnej, człowiek zaczął traktować w ten sposób nie tylko innych członków własnej społeczności, z którymi wiązała go sieć interesów, ale również inne elementy środowiska dookoła niego, z którego czerpał różne korzyści, od których „współpracy” był w jakiś sposób zależny. Dlatego najwcześniejsze i najpowszechniejsze przejawy religijności to antropomorfizacja i kult sił przyrody związanych z bezpieczeństwem i pożywieniem, np. deszczu czy zwierząt łownych, i próba

⁴⁵ *Ibidem*, s. 114, Sekcja 3.1

⁴⁶ *Ibidem*, s. 290-291

⁴⁷ R. Dunbar, *The Social Brain Hypothesis*, „*Evolutionary Anthropology*” 6 (1998), s. 178-190

⁴⁸ L. Barrett, R. Dunbar, J. Lycett, *Human Evolutionary Psychology*, Palgrave Macmillan, New York 2002, s. 296

wpływaną na nie. Socjologia religii daje nowe podstawy niesłusznie zapomnianej centralnej tezie socjologii religii Maxa Webera, że celem działań religijnych człowieka jest uzyskanie szczególnie cenionych przez niego dóbr⁴⁹. Dawno już stwierdzono, że główne bóstwa danej społeczności odzwierciedlają jej główne potrzeby, np. bóstwa płodności ziemi i deszczu w społecznościach rolniczych, bóstwa opiekuńczo-wojownicze państw-miast itp. Absurdalną na pierwszy rzut oka niewierność Izraela wobec Boga po przybyciu do Ziemi Obiecanej, prof. Świderkówna tłumaczy tak: „[Hebrajczycy] pamiętali, że Jahwe był im przewodnikiem i potężnym opiekunem w koczowniczym życiu na pustyni (...) Osiedlony jako rolnicy odnosili jednak wrażenie, że Jahwe nie jest tak całkiem u siebie w ziemi kananejskiej, której żyzność zależy przede wszystkim od sił boskich zadomowionych w niej od wieków⁵⁰.”

Prawdopodobnie na mocy rozumowania konfirmacyjnego, pomimo nieweryfikowalności efektów zabiegów ofiar i „przebłagania” – praktyki utrwały się według logiki: koszty kontynuacji kultu np. Słońca są niewielkie, koszty, gdyby rzeczywiście bóstwo się rozgniewało i np. jutro nie wzeszło – śmiertelne. W szczegółach tworzenia różnych form religijnych opartych na tym schemacie uczestniczą inne mechanizmy myślenia pierwotnego, np. znana w antropologii zasada transformacji – podstawa wiary w sprawczą moc słów i symboli – i inne⁵¹. Oczywiście religię, mającą tak wielkie „powodzenie”, od początku wykorzystywano również wtórnie do sankcjonowania różnych decyzji o konsekwencjach społecznych: ustanowienia konkretnej władzy sakralno-politycznej np. pochodzeniem od najważniejszych bogów i konieczną organizacji kultu, oraz stanowienia konkretnych reguł moralno-prawnych, np. tym, że zostały nadane ludziom przez ważne bóstwo.

W zgodzie z tą teorią genezy religii pozostają cechy tzw. religijności naturalnej czy myślenia pierwotnego, znane tradycyjnej antropologii i psychologii:

1) Inicjatywa w kontaktach z bóstwem należy do człowieka – człowiek zwraca się do bogów z jakimś interesem, a nawet wykorzystuje wszelkie potencjalne sposoby, żeby bóstwami manipulować, np. poprzez szczególne przypochlebianie się i przydawanie chwały, szczególne uniżanie siebie lub praktyki magiczne.

2) Świat bogów, mimo, że podobny do świata ludzi, jest dla „śmiertelników” niedostępny – podkreśla się jego oddalenie od zwykłych spraw ludzkich. Np. Epikur powiada, że bogowie bytują w pozaświatach i w błogim, niezmaconym spokoju, nie wtracając się do losów świata, boć to wymaga wysiłku i troski, a te nie dadzą się pogodzić z doskonałym i szczęśliwym bytowaniem bogów⁵². Bogowie nie są specjalnie zainteresowane losem lu-

⁴⁹ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa 2002, s. 318

⁵⁰ A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii.*, s. 125

⁵¹ Zob. np.: E. Nowicka, *Świat człowieka – świat kultury*, PWN, Warszawa 2005, s. 420-448

⁵² W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, tom I, s. 142

dzi. Przeciwnie, w wielu mitologiach ludzie są wyraźnie pogardzani i traktowani „z wysokości”. Zwykle bogowie łaskawie interweniują na rzecz człowieka, kiedy się ich do tego zmusi, wybląga lub przekupi.

3) Kolejną ważną cechą religijności naturalnej prof. Świderkowa ujmuje następująco: „Religia w świecie greckim bardzo długo sprowadzała się do rytuału, do kultu. Mit był tylko próbą jego wyjaśnienia i nikt nie musiał weń wierzyć. Czynem bezbożnym było zakłócenie rytuału, a co się o tym myślało i mówiło nie miało nic wspólnego z religią⁵³.” Uczestnictwo w praktykach religijnych podlega silnej presji i kontroli społecznej.

4) Naturalnym sojusznikiem religii jest trybalizm – uważanie swojej grupy etnicznej pod każdym względem, szczególnie etyczno-obyczajowym, za lepszą niż inne – religia dostarcza takiemu stanowisku najrozmaitszych uzasadnień. Wzywa się też bóstwa-opiekunów na pomoc w interesie grupy a bogowie uświęcają użycie siły przez swoich „podopiecznych” we ich własnym interesie – w walce z innymi grupami.

5) Wbrew pozorom, zainteresowania egzystencjalne odgrywają w większości religii marginalną rolę – nie istnieją pytania o cel kontaktów z bóstwem – „wiadomo” że chodzi o jakieś korzyści osobiste lub grupowe.

6) Nakazy moralne większości religii nie wykraczają poza najbardziej podstawową zasadę darwinowskiej moralności: „coś za coś”, w tym np. „nie kradnij”, czyli nie bierz za darmo, albo „oko za oko, ząb za ząb” itd.

7) Bogowie nie mają wobec człowieka żadnych bardziej wygórowanych oczekiwań moralnych. Większość bogów to bogowie milczący, ewentualnie wymagający altruizmu odwzajemnionego lub poświęcenia dla grupy („dziwnym trafem” uświęcając „mądrości ludowe” danej kultury). Nie wtrącają się natomiast zupełnie do sensu i moralności egzystencji człowieka. I to ich chcącym żyć „po swojemu” wyznawcom odpowiada.

8) Wzorem „udanej” religijności jest zatem trafny wybór opiekuńczego bóstwa i zyskowna wzajemna wymiana świadczeń.

Czy te uogólnienia empiryczne zagrażają wierze chrześcijańskiej? Nie, wręcz przeciwnie – dopiero na ich tle można nawet największemu sceptykowi prezentować niezwykle piękno i wyjątkowość Dobrej Nowiny o Bogu, który jest Miłością. Podczas Światowych Dni Młodzieży w Kolonii, Benedykt XVI powiedział:

„Święci są prawdziwymi reformatorami. Chciałbym to teraz wyrazić w sposób jeszcze bardziej radykalny: tylko od świętych, tylko od Boga pochodzi prawdziwa rewolucja, decydująca przemiana świata⁵⁴.”

⁵³ A. Świderkówna, *Od bogów pogańskich do Boga Żywego*, Wyd. Benedyktynów „Tyniec”, Kraków 2004, s. 12-13

⁵⁴ Benedykt XVI, Przemówienie do młodzieży podczas czuwania modlitewnego, Marienfeld, 20 sierpnia 2005

Otóż nigdzie lepiej niż na podstawie darwinowskiej teorii religii nie wiadać tej niezwyklej przemiany, tej rewolucji, którą przyniósł Jezus z Nazaretu. Na żadnym innych tle nauka o Jego krzyżu i zmartwychwstaniu nie jaśnieje tak bardzo pośród marnych prób samodzielnych ludzkich dociekań religijnych. Dzięki przyrodniczej teorii ludzkiej religijności, łatwiej zauważyć religię pochodzącą prawdziwie od Tego, który „Bogiem jest – nie człowiekiem” (Oz 11,9), którego „myśli nie są myślami naszymi, ani nasze drogi – Jego drogami” (Iz 55,8), Słowo, „którego królestwo nie jest ze świata” (J 18,36). Porównajmy bowiem wiarę chrześcijan z opisaną wcześniej naturalną ludzką religijnością.

1) To chrześcijański Bóg wyszedł z inicjatywą relacji z człowiekiem, pierwszy go umiłował, objawił się mu, zaprosił go do Przymierza, i nie ustaje w próbach nawiązania bliskości mimo niewdzięczności i braku zainteresowania ze strony człowieka. Człowiek został stworzony na podobieństwo Boga, człowiek udany, chciany, miłowany i obdarowany przez Boga taki, jaki jest.

2) Mimo, że człowiek jest powstałym „z prochu ziemi” (Rdz 2,6) stworzeniem, zaproszony jest do i świętości, do udziału w samym Bogu, który jest Wspólnotą Osób w Miłości.

3) Bóg nie oczekuje kultu i darów „jakby czegoś potrzebował”, ale zależy mu na sercu człowieka, na intymnej z nim relacji w „światłości”, szczerości i prawdzie.

4) Boże propozycje i przykazania dotyczą najbardziej fundamentalnych problemów ludzkiej egzystencji, z którymi człowiek sam sobie przez wszystkie stulecia nie radzi.

5) Bóg jest żywo zainteresowany i zatroskany człowiekiem: Bóg – Ten, Który Jest, Emmanuel – Bóg z nami, Bóg ukryty, ale obecny i bliski, każdemu człowiekowi.

6) Bóg, który „nie skorzystał ze sposobności aby odbierać należną cześć, ale przyjąwszy postać sługi stał się podobnym do ludzi” (Flp 2,6n). Właśnie dlatego, że jest wszechmocny Bogiem, „przyszedł nie po to, aby mu służyło, ale aby służyć i oddać życie za wielu” (Mt 20,28). Do postępowania według takiej – swojej logiki zaprasza człowieka.

7) Dlatego chrześcijaństwo to nowa, niezwyklej moralność: moralność miłości, moralność składania daru z samego siebie, moralność bezwzględnego dawania wszystkiego i całego siebie, moralność wolności od pozornych imperatywów motywacji psychicznych i tradycji społeczno-kulturowych. Np.:

8) Biologia ewolucyjna widzi dwa sposoby, aby geny warunkujące postawy altruistyczne rozprzestrzeniły się w populacji: altruizm na zasadzie odwzajemnienia oraz altruizm wobec krewnych. W toku darwinowskiej walki o byt powstały u wielu zwierząt, w tym u człowieka, naturalne psychiczne skłonności do tych dwóch rodzajów altruizmu. Dwa tysiące lat temu, Ewangelista Mateusz zapisał: „Jeśli miłujecie tych, którzy was miłu-

ją, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią?” (Mt 5,46n)

9) „Najbardziej powszechnym rodzajem wymiany jest transakcja, którą antropolog Alan Fiske nazywa zrównoważonym odwzajemnieniem. Partnerzy czują, że wymiana wiąże ich ze sobą i często wyświadczają sobie kolejne przysługi tylko po to, by podtrzymać więź⁵⁵.” Tymczasem Chrystus: „Jeśli pożyczek udzielacie tym, od których spodziewacie się zwrotu, jakąż za to dla was wdzięczność? I grzesznicy grzesznikom pożyczają, żeby tyleż samo otrzymać. Wy natomiast (...) pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając” (Łk 6,34n) oraz: „Gdy wydajesz obiad albo wieczerzę, nie zapraszaj swoich przyjaciół ani braci, ani krewnych, ani zamożnych sąsiadów, aby cię i oni nawzajem nie zaprosili, i miałbyś odpłatę. Lecz kiedy urządzasz przyjęcie, zaproś ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych. A będziesz szczęśliwy, ponieważ nie mają czym tobie się odwdziżyć.” (Łk 14,12nn).

10) Naturalną dla człowieka psychiczną adaptacją do stosunku wymiany społecznej jest poczucie sprawiedliwości „wet za wet” – oszust powinien być ukarany adekwatnie do występku. Tymczasem: „Piotr zbliżył się i zapytał: „Panie, ile razy mam przebaczyć, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy?” Jezus mu odrzekł: „Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy.” (Mt 18,21n)

11) W chrześcijaństwie zwalczane są podteksty etniczne: „Narodem wybranym” Nowego Przymierza jest Kościół składający się z wielu narodowości w równym stopniu przynależnych do Chrystusa (por. np. Kol 3,11). Istnieje podział na „swoich i obcych”, ale „lud Boży” nie dostaje uświęcenia dla realizacji swoich interesów kosztem „niewiernych”, ale dostaje zadanie służby im przez świadectwem wzajemnej miłości i Ewangelii.

12) Brak w chrześcijaństwie sankcjonowana użycia agresji, ani osobistej, ani grupowej, nawet „słusznej” z punktu widzenia naturalnej moralności: „Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko i ząb za ząb! A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu.” (Mt 5,38n).

13) Wzorem wiary dla chrześcijanina jest wiara Abrahama: zawierzenie Bogu i Jego obietnicom, podporządkowanie całego swojego życia Jego woli i Jego planowi.

Cała Biblia jest w istocie opisem antagonizmu tych dwu typów religijności, niezwykle krytycznym studium religijności naturalnej. Wspomnieć można zwłaszcza trzy fragmenty Starego Testamentu podsumowujące negatywny stosunek Proroków do religii pogańskich. W rozdziale 32 Księgi Wyjścia, religia złotego cielca jak w soczewce skupia wszystkie wymienione cechy naturalnych skłonności religijnych człowieka. Rozdziały 13-15 Księgi Mądrości to bezkompromisowa krytyka politeizmu, bałwochwalstwa, a także funkcjonowania naturalnych religii jako nieskutecznych

⁵⁵ S. Pinker, *Tabula rasa*, s. 334

gwarantów społecznej moralności. W końcu, 6 rozdział Księgi Barucha, czyli tzw. List Jeremiasza. To już nawet nie krytyka – to bezwzględna drwina z pogańskich bożków. „Jest rzeczą jasną” – podkreśla kilka razy autor – „że nie są oni bogami.” (Ba 6,14).

Podobne opinie na temat religii można przeczytać również po setkach lat ery chrześcijańskiej. Na przykład: „Łatwo można spostrzec i osądzić, jak świat oddaje się fałszywej służbie Bożej i bałwochwalstwu. Nie było bowiem nigdy tak podłego narodu, który by nie ustanowił i nie zaprowadził jakiegoś kultu. Każdy też za swego szczególnego boga uznawał to, od czego się spodziewał dóbr, pomocy i pociechy. Na przykład poganie, którzy swoją ufność pokładali w sile i we władzy, podnieśli Jowisza do godności najwyższego boga; inni, którzy szukali bogactw, szczęścia lub rozkoszy i łatwego życia - Herkulesa, Merkurego, Wenerę lub innych; kobiety brzemienne – Dianę, i tak dalej - każdy ogłaszał dla siebie za boga to, do czego lgnęło serce. (...) Ich ufność jest fałszywa i niewłaściwa⁵⁶.”

Najtragiczniejszym przejawem niewierności Izraela wobec swego Boga jest przekształcanie samego kultu Jahwe na podobieństwo religii pogańskich. Przez stulecia Prorocy występują w obronie prawdziwej religii i piętnują: instrumentalizację kultu w celach politycznych, fałszywych proroków na usługach władców, nadużycia kapłanów, traktowanie Bożego wybrania jako przywileju, zamiast jako zobowiązania, a przede wszystkim rytualny i moralny formalizm zamiast zawierzenia Bogu i traktowanie ofiar jako gwarancji Bożej przychylności przy notorycznym łamaniu Bożego Prawa w wymiarze osobistym i społecznym. Występują i piętnują bezskutecznie. Bóg posyłał ich wielu, ale jednych pobili i znieważyli, a drugich pozabijali. W końcu Bóg posłał do ludu Izraela swego Syna (Mt 21,37).

Problemem, który wymagał osobistego przyjścia Jezusa Chrystusa nie było ani pogaństwo ani ateizm, ale przekształcanie Bożego Objawienia w religię naturalną. Większość ludzi, z którymi Nazarejczyk rozmawiał, i którzy Go odrzucali, uważało się za ludzi głęboko religijnych. Jezus krytykuje większość ówczesnych praktyk i postaw religijnych i popada w konflikt ze zinstytucjonalizowaną religią. To przywódcy religijni zdecydowali o tym, że Bóg Prawdziwy został wyrzucony poza miasto, przybity do krzyża i zabity.

Bóg przychodząc ze swoim orędziem do człowieka przez wszystkie wieki napotyka mur naturalnych ludzkich przekonań religijnych. Bardzo nieestety popularny wśród katolików podział ludzi na tzw. „wierzących” albo co gorsza tzw. „chodzących do kościoła” jako tych dobrych i „niewierzących” jako tych złych, jest z gruntu chybione. Długie rozważania o religiach fałszywych w Liście Jeremiasza kończą się wnioskiem: „Lepszy jest człowiek sprawiedliwy, który nie posiada bożków.” (Ba 6, 72).

⁵⁶ M. Luter, *Duży Katechizm*, Pierwsze przykazanie – „Nie będziesz miał innych bogów obok Mnie”: <http://www.luteranie.pl/pl/index.php?D=177>

Jeżeli widzisz i nie możesz ścierpieć pokazowej dewocji, zabobonu, religijnej nienawiści, pychy, obłudy i hipokryzji, to Bóg w słowach Proroków i w Osobie Jezusa Chrystusa mówi Ci: „Ja Jestem po Twojej stronie!” Ale jeżeli jesteś daleko od chrześcijaństwa, bo uważasz je za jeszcze jedną z wielu ludzkich naturalnych religii – zwróć uwagę, przyjrzyj się uważniej Ewangelii, bo nie masz racji. Socjobiologia i psychologia ewolucyjna pokazują lepiej niż cokolwiek do tej pory, że wymyślenie sobie chrześcijańskiego Boga przez ludzi byłoby fascynująco mało prawdopodobne.

Zakończenie **– Nauki pomocnicze Ewangelii**

Przyjęcie a przynajmniej akceptacja perspektywy socjobiologicznej mogłaby być wspaniałym narzędziem krytycznej refleksji i rozwoju nauki Kościoła. Nie trzeba bowiem np. długo szukać, żeby znaleźć również w codziennej praktyce wyznawców chrześcijaństwa elementy religijności naturalnej. A więc zbliżanie się praktyki życia chrześcijańskiego do owej religijności pogańskiej powinno być dla Magisterium sygnałem do interwencji, a przynajmniej refleksji, czy sprawy na pewno idą zgodnie z zamysłem naszego Założyciela.

Socjobiologia i psychologia ewolucyjna pozwalają ukazywać misję Chrystusa w nowy, konkretny, zrozumiały, „praktyczny” sposób – Chrystus przynosi wyzwolenie od imperatywnej siły naturalnych skłonności psychicznych człowieka, które, jeśli by się nimi kierować, nie prowadzą ani do dobra, ani do szczęścia. Kościół otrzymał nowe argumenty na rzecz bezwartościowości modnych dziś pomysłów „samozbawienia się” przez człowieka przez szukania „samowiedzy”, „życia w zgodzie z naturą”, „spoglądania w głąb siebie”, „słuchania własnego ciała” itd. Człowiek nie jest tak psychicznie skonstruowany, żeby kierując się naturalnym zestawem motywacji był szczęśliwy, bo nasza psychiczna konstrukcja powstała w procesie ewolucji w zupełnie innych celach. Stąd „cenniejsze niż złoto i słodsze od miodu” są napomnienia Stwórcy. Myśląc Psalmem 139, to On utworzył moją psychikę, On utkał mnie w łonie mej matki. I dobrze zna moją duszę, nie tajna mu moja istota.

W bardzo istotnej kwestii nauki o grzechu pierwotnym, psychologia ewolucyjna wiarygodnie wyjaśnia powszechność skłonności do grzechu, a nawet stopniowo lokalizuje te skłonności w emocjonalno-poznawczej, architekturze motywacyjnej naszego umysłu.

Socjobiologia umożliwia Kościołowi powrót to najlepszych tradycji chrześcijańskiej apologetyki, polegających na konsekwentnej argumentacji nie „z zewnątrz”, ale „od wewnątrz” założeń światopoglądowych przeciwników. Przecież Jezus pokazywał faryzeuszom, że ich postępowanie jest niezgodne z tym, co sami głoszą, a apologeteci pierwszych wieków pracowali na bieżącej filozofii greckiej. Tymczasem co najmniej od tomistycznej ini-

cjatywy Leona XIII odbywa się apologetyka typu „to samo przez to samo”: „Mamy rację, bo z naszych założeń i z naszego rozumowania tak wynika. Żeby uwierzyć w Chrystusa, najpierw musisz uwierzyć w byty idealne, hilemorfizm, tomizm, realizm epistemologiczny i fenomenologię, dopiero porozmawiamy.” Najwyższy czas pokazywać scjentyzom, jak wiele w ich własnym minimalistycznym, naturalistycznym, agnostycznym świecie znajduje się przejawów Prawdy Chrystusowej. Dzieje Apostolskie relacjonują: „[Kiedy] wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić. Przebywali wtedy w Jerozolimie pobożni Żydzi ze wszystkich narodów pod słońcem. Kiedy więc powstał ów szum, zbiegli się tłumnie i zdumieli, bo każdy słyszał, jak przemawiali w jego własnym języku.” (Dz 2,4nn). Kościół jakby zatracił komunikatywność Wieczernika – język ewangelizacji opiera się na filozofii, która w życiu intelektualnym i kulturze Europy została już dawno zastąpiona przez inną. Dzisiaj można wyrazić nauki o grzechu pierworodnym i wyzwalającej Prawdzie w sposób nie odstrasżający Oświeconego Europejczyka, a jednocześnie nie naruszający istoty przesłania. Dzięki rozwojowi psychologii w ramach przyrodoznawstwa, mamy coraz rozleglejsze możliwości głoszenia Ewangelii w języku współczesnej nauki i kultury – ukazywania współczesnemu człowiekowi atrakcyjności Chrystusa dzisiaj – tu i teraz – bez konieczności argumentacji ani średniowieczną filozofią ani siłą tradycji, za to z możliwością ilustracji, że Ewangelia dzieje się w prawdziwym, realnym, doświadczanym osobiście „świecie życia codziennego”⁵⁷.

Moje wystąpienie to skromny apel do obu stron o filozoficzną rzetelność. Aby pozytywna biologia była wolna od doktrynalnych namiętności i normatywnych wniosków metafizycznych. I aby teologia uczyniła sferę rozumu faktycznie autonomiczną. Pozorna lub niepełna autonomia nauki, której przykładowe przejawy starałem się przedstawić powyżej, jest bowiem jedynie dostarczycielką argumentów „prorokom scjentyzmu”, którzy interpretują ją jako oznakę słabości i obawy Kościoła, że „okaże się, że nie ma racji”. Co bardzo ważne, mamy w historii Kościoła, przykład przeciężenia platońskiego złudzenia. Przecież odwrót od starej scholastyki platońsko-augustyńskiej i powstanie bardziej empirycznego i bardziej obiektywistycznego arystotelizmu chrześcijańskiego w XIII w. było przewrotem w chrześcijańskiej filozofii⁵⁸. Richard Heinzmann pisze: „Św. Tomasz zdecydował się przyjąć filozofia arystotelesowską (...) w założeniach której mieściła się orientacja na świat, zwrot ku niemu, co tradycyjna teologia i, często spirytualistyczne, skierowane w zaświaty pojmowanie wiary ówczesnej epoki pojmowały jako sprzeczne chrześcijaństwem⁵⁹.” Dziś stoimy

⁵⁷ Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, PWN, Warszawa 2005, s. 486-491

⁵⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, tom I

⁵⁹ R. Heinzmann, *op. cit.*, s. 198

podobnie jak w XIII w. przed ogromną szansą inkorporacji nowego, jeszcze wyższej jakości empiryzmu. Nie zmarnujmy tej szansy, pamiętając o ostrzeżeniu samego św. Tomasza: „Filozofia zależna od teologii byłaby beзуżyteczna dla samej teologii.”

Rozwój antropologii ewolucyjnej otwiera możliwości urzeczywistnienia wielkich intelektualnych projekty chrześcijaństwa św. Tomasza i Jana Pawła II: komplementarności wiary i rozumu, i atrakcyjnego głoszenia Ewangelii w każdej epoce. Ale projekty te mają szanse się ziścić tylko jeżeli uwierzmy samym sobie, że kiedy damy rozumowi rzeczywistą autonomię – będzie pracował jedynie na większą chwałę Bożą. Ale już nie na wysłużonej postgreckiej spekulacyjnej filozofii, ale dzięki – dopracowywanym do granic metodologicznej ostrożności i wiarygodności – naukom przyrodniczym.

W obliczu dynamicznego i niezwykle obiecującego rozwoju socjobiologii i psychologii ewolucyjnej, można dziś w duchu Ojców Soboru Watykańskiego II śmiało stwierdzić: Wszystkie rzeczy stworzone i społeczności ludzkie mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk. Dlatego kto pokornie i wytrwale usiłuje zbadać tajniki rzeczy, prowadzony jest niejako, choć często nieświadomie, ręką Stwórcy. Badanie metodyczne we wszystkich dyscyplinach naukowych, jeżeli tylko prowadzi się je w sposób prawdziwie naukowy i z poszanowaniem norm moralnych, naprawdę nigdy nie będzie się sprzeciwiać wierze chrześcijańskiej. Sprawy bowiem rozumu i sprawy wiary wywodzą się od tego samego Boga⁶⁰.

⁶⁰ Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, p. 36

Ks. dr Kazimierz F. Papciak SSCC



Jest doktorem nauk humanistycznych. Szlify naukowe zdobywał na kilku uczelniach: na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie UKSW) oraz w Instytucie Katolickim w Paryżu. Pracę naukowo-dydaktyczną kontynuuje nieprzerwanie od 1987 roku. Do 1999 roku był asystentem i adiunktem przy Katedrze Etyki Społecznej oraz przy Katedrze Teorii Państwa i Stosunków Międzynarodowych na kierunku Politologii i Nauk Społecznych ATK w Warszawie. Od roku 1999 jest adiunktem przy Katedrze Katolickiej Nauki Społecznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Jego zajęcia dydaktyczne to: wykłady kursoryczne, monograficzne, konwersatoria oraz proseminaria i seminaRIA naukowe. W wykładach monograficznych i konwersatoriach m.in. podejmuje zagadnienia etyki, relacji międzynarodowych ze szczególnym uwzględnieniem polityki międzynarodowej Stolicy Apostolskiej; problematykę funkcjonowania organizacji międzynarodowych, procesów globalizacji i regionalizacji, ewolucji współczesnego etosu europejskiego i międzynarodowego, opcji na ubogich w nauczaniu społecznym Kościoła, deontologii dziennikarskiej i etyki w mediach. W kontekście powyższej problematyki jest autorem około czterdziestu artykułów naukowych, popularno-naukowych i felietonów oraz promotorem dwudziestu prac magisterskich i recenzentem kilkunastu innych. W zakresie nauki społecznej Kościoła wielokrotnie zabierał głos na falach rozgłośni radiowych oraz w programach telewizyjnych. Wydał również tomik wierszy pt. „*Apokalipsa na pocieszenie własne*”, jako wynik literackiego hobby autora, który stara się dostrzec wieloaspektowość otaczającego świata i nie zamykać go jedynie w kadr naukowego dyskursu.

Ks. dr
Kazimierz F. Papciak SSCC

*Wartości uniwersalne
– ułuda czy konieczność dla Europy*

I. WPROWADZENIE I UZASADNIENIE TEMATU

Przeglądając program Dolnośląskiego Festiwalu Nauki można doznać zawrotu głowy z powodu ilości przeróżnych imprez naukowych, zwłaszcza tych, które są adresowane do ludzi w wieku gimnazjalnym czy licealnym. Ośrodki naukowe kuszą młodego człowieka efektownymi doświadczeniami z fizyki czy chemii... proponują wycieczki w głąb ziemi i ludzkiej historii... ukazują człowieka w niemal każdym aspekcie. Zaiste ten festiwal jest świętem ludzkiego geniuszu i potęgi umysłu. W tę panoramę ludzkich doświadczeń i osiągnięć wkomponowany jest również dzisiejszy temat o wartościach w życiu człowieka. Nie ma tutaj żadnej kosmicznej czy informatycznej aparatury a jedynie miejsce i czas na przemyślenie, a więc to, co stoi u podstaw ludzkich osiągnięć. Nic tutaj nie wybucha, nie kręci się, nie zmienia barwy, nie zaskakuje i nie zdumiewa. Mimo to jest bardzo ważne, o ile nie najważniejsze dla każdego prawdziwie ludzkiego istnienia. Przecież prawie każdy człowiek chce kochać i być kochanym. Wielu buntuje się na widok niesprawiedliwości, kłamstwa czy oszustwa. Z doświadczenia wiadomo, że nic tak nie boli jak zranione ludzkie uczucia, jak traktowanie człowieka w taki sposób jakby był rzeczą albo w ogóle go nie było. Świadomie lub intuicyjnie ludzie chcą żyć w świecie sprawiedliwym, jako istoty wolne, których godność jest szanowana; chcą poznawać i zbliżać się do prawdy o sobie samych i o tym, co ich otacza. Gdzieś w głębi człowieczego jestestwa doświadcza się pragnienia, aby w życiu społecznym były szanowane wartości podstawowe bez względu na kolor skóry, światopogląd czy wyznawaną religię. W nauczaniu społecznym Kościoła nazywa się to wartościami podstawowymi, fundamentalnymi lub uniwersalnymi. Prof. J. Tischner mawiał: *Wartości nie leją się na nas z góry, jak woda z flaszki. One także wymagają od nas wyboru. Życie podsuwa pewne wartości, ale od człowieka zależy, czy je dostrzeże, zrozumie, czy będzie je pielęgnował*¹.

¹ J. Tischner, *Myśli wyszukane*, Kraków 2005, s. 78.

Doświadczenie uczy, że społeczeństwo jest procesem nieustannego stania się. Jawi się jako proces dynamiczny: nigdy nie jest, lecz zawsze się tworzy bądź to w kierunku cywilizacji życia, bądź też cywilizacji śmierci. Warto więc nieustannie podejmować spór o wartości podstawowe, fundamentalne, na których wznoszony jest gmach struktury społeczeństwa i jego kulturowy firmament. Każde epokę przełomu, a za taką niewątpliwie trzeba uznać ostatnie lata, wyróżnia to, że niesie ze sobą pewne niewiadome i ryzyko kroków na nowych drogach. Czasy współczesne bywają nazywane okresem przełomu. Racje takiego określenia stanowi nie tylko fakt wkroczenia ludzkości w nowe stulecie i tysiąclecie, ale także inne ważne wydarzenia takie, jak: upadek komunizmu, wzrastająca rola Internetu, nasilenie się światowego terroryzmu, proces globalizacji. Przechodzenie do coraz to nowych rzeczywistości implikuje pytanie, jaki etos ludzki trzeba teraz szczególnie rozwijać jako nowy wzór. Chodzi tutaj zarówno o wzory i wartości podstawowe dla jednostki jak również wzory dla nowego, globalnego społeczeństwa; o wzory dla ludzkości pojętej całościowo, dzielącej wspólny los i odpowiedzialność za przyszłość świata.

Etos międzynarodowy, jak zostało to już powiedziane, jest rzeczywistością dynamiczną, wymaga więc wzorów elastycznych i nacechowanych perspektywą a jednocześnie opartych o wartości powszechnie uznane nie tylko w obrębie jednej czy drugiej wspólnoty religijnej lub politycznej. Tych uniwersalnych wartości, na których można by budować zasady i wzory dla rodziny ludzkiej XXI wieku, domaga się obecna epoka prowadząca do nowego modelu człowieka jako obywatela świata, a jednocześnie do transnarodowej cywilizacji.

II. CHRZEŚCIJAŃSKIE I LUDZKIE

Kościół jako wspólnota wierzących, będąc niejako ponad czasem, jest jednocześnie wpisany w bieg historii. Jego ogólnoludzka misja oraz historyczny charakter splatają się ze sobą tworząc obraz zespolenia Kościoła ze światem. Będąc rzeczywistością mistyczną jest jednocześnie instytucją działającą w realnych i określonych warunkach miejsca i czasu; jest społecznością, która żyje nie tylko życiem nadprzyrodzonym, ale także całą rzeczywistością polityczną, społeczno-gospodarczą i kulturową z wszystkimi problemami całej społeczności ogólnoludzkiej.

Analizując soborową konstytucję *Gaudium et spes* dochodzi się do wniosku, że zespolenie Kościoła ze światem zyskało w niej walor o wiele szerszy i głębszy niż tylko zwykła relacja dwóch społeczności. Jest to pewnego rodzaju novum w rzeczywistości Kościoła, którego początki należy upatrywać już w czasach papieży: Piusa XII i Jana XXIII. A mianowicie chodzi o to, że zespolenie Kościoła ze światem zostało zinterpretowane w sensie zespolenia chrześcijaństwa z ogólnoludzkim humanizmem. *Należy zatem - mówi Sobór - poznać i rozumieć świat w którym żyjemy,*

a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwość². Istotnie, dokument ten stara się wydobyć wszystkie pozytywne pierwiastki kultury ludzkiej i wskazać, jak w oparciu o nie można i należy budować kulturę chrześcijańską z jej akcentem nadprzyrodzonym. Innymi słowy, Konstytucja *Gaudium et spes* wskazuje jak głęboko owe *christianum* jest zakorzenione w odwiecznym *humanum* rodziny ludzkiej. Ukazuje ponadto, że między wartościami ogólnoludzkimi a chrześcijańskimi istnieje specyficzna konwergencja dopełniająca i doskonaląca obydwie kultury.

Należy więc postawić pytanie o możliwość wskazania wartości, które stoją u podstaw powszechnie obowiązujących i uznawanych norm społeczno-etycznych na skalę uniwersalną. Wydaje się, że w ostatnich czasach społeczność światowa wypracowała jakieś powszechne widzenie takich wartości. Ujawniono bowiem istnienie płaszczyzny pozaideologicznej, a więc w zasadzie uzgadniającej w kwestii wartości ogólnoludzkich. Chodzi tu o jakieś ogólnoludzkie *humanum*.

Wszechstronne i głębokie analizy antropologiczne z pozycji metody etyczno-społecznej jak i socjologii stosunków międzynarodowych wykazują istnienie wartości wspólnych zarówno dla kultury chrześcijańskiej jak i ogólnoludzkiej. Pojęcie tej drugiej jest o wiele szersze, stąd można powiedzieć, że wartości chrześcijańskie pod wieloma względami niejako zawierają się w wartościach ogólnoludzkich. Innymi słowy, wartości chrześcijańskie wykazują zbieżność z wartościami ogólnoludzkimi, nie tracąc przy tym akcentów typowych dla chrześcijaństwa.

III. WARTOŚCI PODSTAWOWE

Analiza najważniejszych dokumentów społecznych Kościoła pozwala dostrzec rozwój tego nauczania, dynamikę i nieustanną wrażliwość na palące problemy społeczne; ciągle uwspółcześnianie tego nauczania, przy równoczesnym zachowaniu owego, jak to podkreślał Jan Paweł II, chrześcijańskiego zrębu prawdy, który można nazwać odwiecznym³. Ten chrześcijański zrab prawdy, owo twarde jądro nauki społecznej Kościoła, przewija się niezmiennie przez wszystkie dokumenty społecznego nauczania Kościoła. Tworzą je głównie wartości podstawowe na wskroś humanistyczne. A jest ich, o dziwo, zaledwie kilka, tak iż jeden z najznakomitszych znawców nauczania społecznego Kościoła — jezuita Oswald von Nell-Breuning — potwarzał ponoć z uporem, że spisać by je można na powierzchni paznokcia jednego palca. Kompendium nauki społecznej Kościoła stwierdza, że: Wszy-

² Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 4, w: *Nauczanie Kościoła Katolickiego* (CD-ROM), Kraków 2003, ref. CD: Sob. Vat. II.

³ Por. Jan Paweł II, Enc. *Laborem exercens*, nr 3, w: *Nauczanie Ojca Świętego Jana Pawła II. Komputerowy zbiór dokumentów papieskich*, Kraków 1999, ref. CD: Encykliki.

stkie wartości społeczne są nieodłącznie związane z godnością osoby ludzkiej, sprzyjając jej autentycznemu rozwojowi, a są to przede wszystkim: prawda, wolność, sprawiedliwość, miłość. Ich praktykowanie jest pewną i konieczną drogą do osobistego udoskonalenia i bardziej ludzkiego społecznego współistnienia (...)⁴. Warto pójść takim tokiem refleksji i skrótkowo przynajmniej zaprezentować, jaka jest treść wymienionych wyżej wartości.

1. Godność osoby ludzkiej:

jest jej naturalną własnością, cechą każdego człowieka, istotą człowieczeństwa. Godność osoby jest to wartość najwyższa w życiu, zarówno indywidualnym, jak i społecznym; wartość niezbywalna: nawet sam człowiek nie może z niej zrezygnować; wartość nienaruszalna: nie może jej naruszyć ani inna jednostka ludzka, ani społeczeństwo, ani władza społeczna. Z niej wypływają i w niej są zakotwiczone inne wartości podstawowe.

2. Wolność:

jest naturalnym wyposażeniem człowieka, a nie łaskawym podarunkiem społeczeństwa czy władzy. Fundamentalnym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania wyborów, decyzji, określonego działania. Chodzi o termin „możliwość”, który określa człowieka jako podmiot odpowiedzialności. Akcent zostaje położony na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” - wolność w aspekcie pozytywnym.

Drugim wymiarem wolności jest jej wymiar rozpatrywany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” - przymusu, konieczności, zniewolenia itp. Ten aspekt wolności, jakkolwiek nie podstawowy, jest także istotny. Uświadamia on, że człowiek może być wielorako ograniczany przez określone sytuacje społeczne⁵.

Nie jest to jednak wolność niczym nie skrepowana, podlega bowiem prawu moralnemu, naturalnemu i nadprzyrodzonemu. Społeczeństwo jest więc związkiem osób wolnych, podlegających jednakże prawu moralnemu. Samo zaś społeczeństwo jako całość również podlega temu prawu. Oznacza to, że normy prawa moralnego, wiążące osobę ludzką, są takimi samymi normami dla społeczeństwa. J. Tischner zauważa, że *kto ma w pogardzie wolność drugiego, ma również w pogardzie własną wolność i oddaje się w służbę siłom wyższym, a niekiedy również gorszym niż on*⁶.

⁴ Papińska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 197, Kielce 2005.

⁵ Por. H. Skorowski, *Wolność*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 579-580.

⁶ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, s. 11.

3. Prawda:

w życiu ludzkim jest wartością nadrzędną i stanowi ważne kryterium prawdziwego człowieczeństwa. Człowiek ma obowiązek szukania i zbliżania się do prawdy. Szacunek dla prawdy decyduje o jakości związków między ludźmi w życiu społecznym. Poznanie prawdy o człowieku, w jego odniesieniu do siebie samego, jak i w relacjach z innymi ludźmi stanowi podstawę budowania społeczeństwa bardziej ludzkiego. Szukanie prawdy powinno być nacechowane obiektywnością, bezstronnością, otwartością ale i szacunkiem wobec innych⁷.

Jeśli człowiek zaciemnia albo wykrzywia prawdę o sobie i innych zaczyna uprawiać ideologię, a więc teorię na usługach władzy, systemu, albo własnego egoizmu. Skutkiem jest życie pozorami dobra, miłości, solidarności. Można by rzec, że w takiej sytuacji społeczeństwo jest tylko sumą partykularnych interesów. Bez prawdy tworzy się świat nierealny, w którym prawdziwą informację zastępuje dezinformacja, ukierunkowana na manipulację człowiekiem. Z kolei wierność prawdzie sprawia, że społeczeństwo nabiera realności. Prawda owocuje wtedy wzajemnym zaufaniem, poszanowaniem innych, szczerym dialogiem. Zbliżanie się do prawdy oznacza jednocześnie krytyczną postawę wobec szeroko rozpowszechnionych stereotypów, uprzedzeń czy też potocznej mentalności. Wtedy też fundamentalne wartości i zasady, głoszone w nauce społecznej Kościoła, ukazują swój budujący walor⁸.

4. Sprawiedliwość:

najogólniej rozumiana jest w chrześcijaństwie jako stała dyspozycyjność, skłonność do oddania każdemu tego, co się mu słusznie należy. Jak się wydaje, ze względu na dynamizm życia społecznego i jego wzrastającą złożoność sprawiedliwość społeczna jest wciąż bardziej aspiracją wielu ludzi aniżeli społeczno-historyczną rzeczywistością. Bez wątplenia stanowi kierowniczą ideą w wysiłkach ludzi i grup społecznych, zmierzających ku społeczeństwu bardziej ludzkiemu⁹. Realizacja sprawiedliwości służy wprowadzaniu w stosunki międzyludzkie ładu i porządku oraz poszanowania praw każdego człowieka, a więc ostatecznie przyczynia się do utrzymania pokoju.

Podstawą chrześcijańskiej sprawiedliwości jest prawo naturalne, prawo objawione oraz prawo stanowione, czyli prawo stworzone przez ludzi. Sprawiedliwość, zgodnie z kryterium wzajemności, przejawia się w kilku for-

⁷ Por. L. Łysień, *Prawda*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 397-398.

⁸ Por. K. F. Papciak, *Tworzenie i akceptowanie wspólnoty realnej*, „*Życie Konsekwane*”, nr 3 (2004), s. 71-72; Por. także L. Łysień, art. cyt., s. 398.

⁹ Por. K. F. Papciak, *Miłosierdzie czy sprawiedliwość*, w: *Dobroczynna posługa Kościoła*, red. M. Marczewski, Lublin 2005, s. 135-136

mach: wymiennej, rozdzielczej, prawnej i społecznej. Oznacza to m.in. stałą dyspozycję do świadomego i bezstronnego oddawania każdemu tego, co się mu słusznie należy na wymienionych wyżej płaszczyznach. Ważną rolę odgrywa tutaj wierność prawdzie i maksymalne zbliżanie się do prawdy w dokonywaniu osądu rzeczywistości¹⁰. Sprawiedliwość pociąga za sobą nabywanie praw, ale również nakłada na człowieka obowiązek poszanowania praw innych w kontekście *niezwykłej godności, jaka przysługuje osobie ludzkiej, która przerasta wszystkie rzeczy, i której prawa oraz obowiązki mają charakter powszechny i nienaruszalny* – jak stwierdza Sobór Watykański II¹¹.

5. Miłość (społeczna):

„zrównanie” przez sprawiedliwość zatrzymuje się w kręgu dóbr przedmiotowych związanych z człowiekiem, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawiają, iż ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością – stwierdza Jan Paweł II¹². W tym sensie miłość społeczna jest dopełnieniem sprawiedliwości społecznej.

Z wymienionych wartości tylko miłość otrzymuje określenie *społeczna*, gdyż sama w swej istocie obejmuje szerszy zakres czynów ludzkich i staje się jakby duchem, natchnieniem do interioryzacji innych wartości w życiu osobistym i społecznym. Jak stwierdza Kompendium: *Prawda, sprawiedliwość i wolność to wartości, które wypływają i czerpią moc do rozwoju z wewnętrznych źródeł miłości*¹³. Inaczej mówiąc, miłość koncentruje się na powszechnej idei wchodzenia w wyższą sferę bezinteresownego sprawiania dobra, zawsze jednak na gruncie uszanowania norm sprawiedliwości. Miłość społeczna ma na względzie dobro każdego człowieka w relacji do dobra wspólnego, które chociaż wspólne, ostatecznie służy wszystkim i każdemu, kto ma w nim swój udział. Można więc stwierdzić, że miłość społeczna wiąże się z przynależnością do jakiejś grupy społecznej skoncentrowanej wokół swoistego dobra wspólnego¹⁴.

IV. SYTUACJA UROPEJSKA

Obserwując złożoną kulturę współczesnej Europy, oprócz kryzysu wartości – jak się wydaje – Stary Kontynent jest szarpany przez dwa funda-

¹⁰ Por. J. Kalniuk, *Sprawiedliwość*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 482-484.

¹¹ *Gaudium et spes*, nr 26, dz. cyt. (CD)

¹² Enc. *Dives in misericordia*, nr 14, w: *Nauczanie Ojca Świętego...* dz. cyt., ref. CD: Encykliki.

¹³ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium...* dz. cyt., nr 205.

¹⁴ Por. T. Żeleźnik, *Cnoty społeczne*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. Wł. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 30.

mentalizmy, stojące na skrajnych pozycjach: religijnych i laickich. Można odnieść wrażenie, że Europa staje się areną konfrontacji i zderzenia cywilizacyjnego. Tym bardziej konieczne jest przypominanie i afirmacja wartości podstawowych i uniwersalnych.

Fundamentalizm religijny w Europie, a więc wykorzystywanie religii do celów politycznych, jest faktem. Pojawia się na linii: islam – judaizm – chrześcijaństwo. Ostatnie reakcje świata islamskiego na słowa papieża Benedykta XVI, wygłoszone w czasie pielgrzymki do ojczyzny, są tego najlepszym dowodem. Kwestia cywilizacji islamskiej jawi się jako palący problem współczesności. Wypowiedzi hierarchów islamskich jasno wskazują, iż islam w swych założeniach doktrynalnych jest religią pokoju. Mimo to pojawiają się fundamentaliści. Wykorzystują oni pewien fakt z psychologii społecznej. Człowiekowi, któremu odebrano wszystko albo prawie wszystko, pozostaje jedynie Bóg i religia. To zaś jest prostą drogą do fanatyzmu religijnego. Z drugiej strony każda skrajność rodzi ofiary, a fundamentalizm islamski jest skrajnością, stąd są i ofiary. Chrześcijaństwo jest religią pokoju i tego nikt nie kwestionuje. Mimo to przez wieki, w imię tej religii, w której również nie zabrakło fundamentalistów, nie zabrakło i ofiar. Dowodów fundamentalizmu nie brak również w świecie chrześcijan czy wyznawców judaizmu.

Faktem w Europie jest również fundamentalizm laicki. Wywiera ogromny wpływ na prawidłowe funkcjonowanie społeczeństw europejskich degenerując opcje fundamentalne i tworząc wirtualny świat marzeń. Ostatecznie rodzi on rozczarowanie w zetknięciu ze światem realnym. Warto, dla ilustracji posłużyć się przykładem. Otóż 3 września 2006 roku, plac przed katedrą Notre-Dame w Paryżu otrzymał imię Jana Pawła II. Z inicjatywą w sprawie takiego nazwania placu wystąpili do Mera Paryża w ub. roku radni z rządzącej we Francji Unii na rzecz Ruchu Ludowego (UMP). Przeciwna temu była partia zielonych oraz partie lewicowe proponując, by placowi nadać nazwę *Esplanada religii i uniwersalnego sumienia*. Ostatecznie(...), Rada Paryża postanowiła dołączyć słowa: *Plac Jana Pawła II* do dotychczasowej nazwy tego miejsca: *Parvis Notre-Dame*. (...) Przez krótki czas podczas Rewolucji Francuskiej plac przed katedrą Notre-Dame nosił nazwę *Placu rozumu*¹⁵. Nic dodać ani nic ująć. Pozostaje jednak pytanie z jakich pozycji ideologicznych formułowane są takie postulaty. Wszystko wskazuje na to, że w imię fundamentalizmu laickiego, chodziło o rozmycie wartości, na których została zbudowana kultura europejska, we mgle tzw. poprawności politycznej. Można jeszcze dodać, że ten problem znalazł swoje jaskrawe odzwierciedlenie w oporze umieszczenia *Invocatio Dei* w preambule Konstytucji dla Europy.

Wskazane zagrożenia są tylko małym wycinkiem złożonej rzeczywistości europejskiej i obserwowanego dziś w Europie kryzysu wartości. Podej-

¹⁵ Por. *Wiadomości KAI*, nr 36(2006), s. 2.

mując próbę uogólnienia można stwierdzić, że u jego podstaw leży kilka czynników społecznych. Pierwszym z nich jest bez wątpienia radykalny pluralizm, tolerancyjny wobec sprzecznych wartości i norm, skutkujący wrażeniem, że wszystko jest dozwolone. Kolejnym są przeobrażenia w kulturze współczesnej w kierunku eksponowania raczej indywidualistycznego i egocentrycznego systemu wartości. W efekcie, rodzinny i wspólnotowy wymiar życia społecznego schodzi na plan dalszy, co prowadzi do kryzysu rodziny jako instytucji. Ważnym czynnikiem destrukcyjnym są również próby (często udane) rozdzielenia religii od społeczeństwa i wiary od moralności w imię jakiejś bliżej nie sprecyzowanej laickiej ideologii. Nie bez znaczenie jest również osłabienie lub zamazywanie wpływu tradycji religijnej i chrześcijaństwa jako podmiotu socjalizacji i wychowania.

W tak zarysowanej sytuacji, temat dzisiejszego wykładu: *Wartości uniwersalne – uluda czy konieczność dla Europy* – jawi się jako pytanie retoryczne, a więc nie wymagające odpowiedzi. Wspomniane już Kompendium mówi, że *ludzkie współżycie jest porządkowane, przynosi owoce w postaci dobra i odpowiada godności człowieka, kiedy opiera się na prawdzie; przebiega według zasad sprawiedliwości (...); urzeczywistnia się w wolności (...i) ożywiane jest przez miłość, która pozwala odczuwać potrzeby i wymogi innych jako własne (...)*¹⁶.

Wcześniejszy dokument nauczania społecznego Kościoła doradza z kolei: *Wartości jednakże wchodzą często w konflikt z sytuacjami, w których są otwarcie lub pośrednio kwestionowane. W takim przypadku trudno jest człowiekowi przyznać należne miejsce im wszystkim równocześnie i w sposób spójny. Dlatego tym bardziej potrzebna jest chrześcijańska roztropność, która w rozmaitych konkretnych sytuacjach pozwala dokonać wyboru na rzecz fundamentalnych wartości chrześcijaństwa. Na tym właśnie polega praktyka autentycznej „mądrości”, której Kościół domaga się w życiu społecznym od chrześcijan i od wszystkich ludzi dobrej woli*¹⁷.

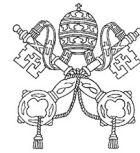
ZAKOŃCZENIE

Dolnośląski Festiwal Nauki jest świętem ludzkiego geniuszu i potęgi umysłu. W tę panoramę ludzkich doświadczeń i osiągnięć wkomponowana jest również przedstawiona refleksja o wartościach w życiu człowieka i w funkcjonowaniu wspólnej Europy. Nie zaprezentowano tutaj żadnej kosmicznej technologii czy informatycznej aparatury a jedynie wykorzystano miejsce i czas na przemyślenie tego, co stoi u podstaw ludzkich osiągnięć... u podstaw ludzkiego, europejskiego i polskiego *być albo nie być*.

¹⁶ Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium...* dz. cyt, nr 205.

¹⁷ Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, *Nauczanie społeczne Kościoła*, nr 45, Wrocław 1992.

PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY
WE WROCŁAWIU



KU CYWILIZACJI MIŁOŚCI

Wykłady festiwalowe

Pasaż II
**Teologia Jana Pawła II
w kontekście wyzwań
dla Pokolenia Drugiego Kwietnia**

Ks. prof. PWT dr hab. Tadeusz Reroń



Urodził się 8 V 1950 r. we Wrocławiu. Studia teologiczne w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, a święcenia kapłańskie przyjął 31 V 1975 roku. W 1975 r. uzyskał magisterium na podstawie pracy: *„Kultura a kształtowanie się postawy etycznej chrześcijanina według Konstytucji duszpasterskiej o Kościele i świecie współczesnym «Gaudium et spes»*. W l. 1975-1984 był wikariuszem i katechetą w Strzegomiu, a w l. 1984-1985 w Katedrze św. Jana Chrzyciela we Wrocławiu. W l. 1985-1989 odbył studia specjalistyczne na Wydziale Teologicznym KUL w zakresie teologii moralnej, wieńcząc je w 1992 r. doktoratem na podstawie pracy: *„Moralne zadania środków społecznego przekazu w posoborowym nauczaniu Kościoła”*, której promotorem był ks. prof. F. Greniuk. W l. 1989-2000 r. był duszpasterzem w Centralnym Ośrodku Duszpasterstwa Akademickiego we Wrocławiu. W tym czasie brał udział w pracach „Komisji Przygotowania do Małżeństwa” przy Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Akademickiego. Jako członek Komisji ds. Młodzieży Synodu Archidiecezji Wrocławskiej (1989-1991). zredagował dokumenty: *„O środkach społecznego komunikowania”* i *„O wychowaniu młodzieży”*. Organizował „Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej” we Wrocławiu. Jest członkiem Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu Archidiecezji Wrocławskiej oraz cenzorem publikacji kościelnych.

W r. 1989 został asystentem, a w 1994 r. adiunktem przy katedrze Teologii Moralnej Ogólnej PWT. Prowadził zajęcia z teologii moralnej w PWT i WSD we Wrocławiu oraz Legnicy i Świdnicy, a także w Studium Katechetycznym (Wrocław, Legnica). Od r. 1994 wykłada teologię środków społecznego komunikowania w Podyplomowym Studium Dziennikarskim oraz bioetykę w Podyplomowym Studium Nauk o Rodzinie. Dnia 19 XII 2002 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu odbyło się jego kolokwium habilitacyjne. W dniu 1 X 2005 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym w Instytucie Teologii Systematycznej w PWT we Wrocławiu. Należy do Polskiego Towarzystwa Teologów Moralistów Polskich i Towarzystwa Naukowego PWT we Wrocławiu. W sposób czynny uczestniczy w spotkaniach naukowych krajowych i zagranicznych, m.in. w Niemczech, Włoszech i Słowacji. Opublikował ok. 180 artykułów i 2 pozycje książkowe. Jest redaktorem 4 pozycji książkowych. Pod jego kierunkiem zostało napisanych ok. 60 prac magisterskich. Ważny nurt jego zainteresowań naukowych stanowią zagadnienia integralnie związane ze środkami społecznego komunikowania. Istotną jego pozycją książkową ks. Tadeusza Reronia jest *Media na usługach moralności chrześcijańskiej* (Wrocław 2002) i *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Studium historyczno-moralne* (Wrocław 2002). Kolejnym obszarem zainteresowań badawczych są współczesne kwestie bioetyczne i szczegółowe zagadnienia z zakresu bioetyki: samobójstwo, sterylizacja, zabójstwo. Opracowania zostały opublikowane w Jan Paweł II, *Encyklopedia Nauczania Moralnego*, red. J. Nagórny, K. Jeżyna, R. Radom 2005.

**Ks. prof. PWT dr hab.
Tadeusz Reroń**

*Mass media – koń trojański
w procesie wychowania w rodzinie*

Mass media stanowią obecnie integralną część codziennego życia rodziny. Są one najpopularniejszymi domowymi środkami przekazu kultury i uczestnictwa w niej. Wielu rodzinom środki społecznego komunikowania umożliwiają łączenie rozrywki, odpoczynku, zdobywanie wiedzy, wykonywanie jednocześnie różnych czynności instrumentalnych we własnej przestrzeni zamieszkania. Środki te przez to, że zadomowiły się na dobre w rodzinie, odgrywają znaczącą rolę w budowaniu różnych reguł jej postępowania.

Nasuwa się w związku z tym wiele pytań, m.in. jaką rolę pełnią dziś media elektroniczne w rodzinie, czy wspomagają proces wychowania rodzinnego, czy utrudniają go, czy zagrażają wychowawczemu funkcjonowaniu rodziny? Pytanie o miejsce mediów w rodzinie jest jednocześnie pytaniem o samą rodzinę, o jej siłę wychowawczą i otwarcie na świat wartości.

1. MEDIA ELEKTRONICZNE – NOWE TECHNICZNE ŚRODOWISKO ŻYCIA CZŁOWIEKA

Obecne pokolenie rodziców wychowało się w czasach, kiedy mass media, a zwłaszcza telewizja i internet, coraz wyraźniej wkraczały w życie rodzinne. Na przestrzeni czterdziestu lat swoista inwazja mediów elektronicznych zmieniła rytm życia rodziny, a przed wszystkim w sposób istotny wpłynęła na odbiór świata i obowiązującego dotychczas systemu wartości. To do czego musieli przyzwyczaić się ludzie urodzeni w połowie XX wieku, stało się czymś oczywistym dla tych, którzy są dziś młodymi rodzicami.

O wielkiej i stale wzrastającej popularności mediów elektronicznych świadczy m.in. powiększająca się z każdym rokiem ilość odbiorników telewizyjnych i komputerów osobistych. O ich popularności świadczy także wartość, jaką się im przeznacza w hierarchii spraw domowych.

Popularność bardzo ściśle łączy się z częstotliwością. W licznych domach już nawet kilkuletnie dzieci spędzają wiele godzin dziennie przed telewizorem, a mimo to ich rodzice nie interweniują. Badacze zajmujący się problematyką dziecka i telewizji zauważają, że dzieci zaczynają oglądać te-

lewizję bardzo wcześnie. Dwuletnie dzieci poświęcają telewizji przeciętnie 2-3 godziny w ciągu dnia, mimo naturalnej potrzeby ruchu i kontaktów rówieśniczych. Z wiekiem obserwuje się tendencję wydłużania się tego czasu. Otóż okazuje się, że ponad 50% dzieci ogląda telewizję od 4 do 6 godzin dziennie, a od 7 do 8 godzin w czasie weekendu¹.

Różnice zachodzące w treści, sposobie odbioru, osobowości odbiorców i czasie poświęcanym na korzystanie z mediów, modyfikują oddziaływanie mediów tak, że trudno jest omawiać je łącznie. Jednak da się zauważyć, że oddziaływanie każdego z tych środków komunikowania może mieć różne skutki, i pozytywne i negatywne. Dostarczać mogą one np. wiedzy i rozrywki, oraz wywoływać bierność czy wzrost agresywności. Podobnie jak komunikacja ludzka bezpośrednia może wyrażać miłość i mobilizować do dobrego, może też uzewnętrzniać nienawiść i przemoc, wywoływać frustrację, agresywność itp.

Wielogodzinne oglądanie telewizji i przebywanie przed komputerem przynosi negatywne konsekwencje. Jedną z nich jest uzależnienie od mediów. Większość rodziców i innych wychowawców uważa, że dzieci mogą uzależnić się jedynie od określonych substancji chemicznych, np. alkoholu, narkotyków, nikotyny czy leków. Tymczasem do groźnych uzależnień, które występują coraz częściej, a które są zwykle bagatelizowane przez rodziców, należy uzależnienie od telewizji, komputera oraz od internetu². Można je poznać po wielu objawach, często występujących łącznie. Jest to korzystanie większe niż zamierzone, potrzeba korzystania coraz więcej, ograniczenie innych zajęć i tzw. „zespół abstynencki”, czyli złe samopoczucie, drażliwość, pobudzenie psycho-ruchowe, lęk oraz depresje przy przerwaniu korzystania z danego medium³.

Zagadnienie potęguje fakt, że odbiorniki telewizyjne umieszcza się w pomieszczeniach, w których najczęściej przebywają domownicy, to jest oprócz pokoju gościnnego i salonu, również w kuchni, jadalni i sypialni, a także w pokojach dzieci lub osób starszych. Telewizja w takim domu jest wszechobecna i obecna stale. Oglądanie telewizji nierzadko staje się rytuałem w rodzinie. Może to utrudniać komunikację pomiędzy domownikami, którzy mają mniej czasu, aby rozmawiać ze sobą, wysłuchać się, modlić wspólnie czy chociażby na siebie popatrzeć. Członkowie rodziny mogą dzięki telewizji spędzać więcej czasu obok siebie, ale nie z sobą⁴. Uzależ-

¹ Por. J. Condry, *Złodziejka czasu. Niewierna służebnica*, w: *Telewizja – zagrożenie dla demokracji*, Warszawa 1996.

² Por. M. Braun-Gałkowska, *Oddziaływanie mediów na osobowość dziecka*, w: *Rodzina - dziecko - media*, red. L. Dyczewski, Lublin 2005, s. 75.

³ Por. A. Petrowa-Wasilewicz, *Okolice dzieci śmieci*, „Więź” (1997) nr 6, s. 69.

⁴ Por. M. Braun-Gałkowska, *Wykorzystanie środków masowego przekazu w procesie wychowania rodzinnego*, „Chrześcijanin w Świecie” 42-43 (1976) s. 183.

nienie dziecka od telewizji może go doprowadzić do zupełnej izolacji od świata zewnętrznego.

Badania wykazują, że telewizję, która posługuje się obrazem, cechuje nadreprezentacja obrazów przemocy, seksu i bogactwa⁵. Nadawcy telewizyjni pokazują dziennie kilkadziesiąt obrazów przemocy i zniszczenia na godzinę. Oczywiście treści te występują i w życiu realnym, ale w rzeczywistości są one nieporównanie mniej częste niż w mediach. Przemoc, zniszczenie i różnego rodzaju destrukcja w telewizji przeważa nad obrazami konstruktywnymi, takimi jak współpraca, inicjatywy obywatelskie, życzliwość. Obrazami destrukcji nasycone są nie tylko programy informacyjne, donoszące o nieszczęściach bieżących dni i filmy akcji, ale również audycje dla dzieci, reklamy, a zwłaszcza tzw. zwiastuny filmów nadawanych w godzinach nocnych.

Nadmierne oglądanie telewizji szkodzi zdrowiu i z tej racji, że oznacza wielogodzinne skazywanie dzieci na promieniowanie w zamkniętym pomieszczeniu oraz rezygnację z ruchu i aktywnego wypoczynku na świeżym powietrzu. Poświęcanie wielu godzin na oglądanie programów telewizyjnych to także wystawianie dzieci na szkodliwe bodźce psychiczne, takie jak przemoc, treści pornograficzne, czy naiwna filozofia życia. Powoduje to w konsekwencji zmęczenie, zaniedbywanie obowiązków szkolnych, domowych i religijnych (zwłaszcza w niedzielę).

Warto zwrócić uwagę, że w tej sytuacji w centrum uwagi znajduje się świat zza szklanego ekranu i rzadko które wydarzenia dziejące się bezpośrednio w domu mogą z nim konkurować. Niektórzy do tego stopnia zżyli się z migocącym ekranem, że nie wyłączają swoich telewizorów nawet wtedy, gdy przychodzą goście. Mimo, że jest to ewidentna oznaka braku szacunku wobec gości, to w grę wchodzi także silne przyzwyczajenie i uzależnienie od włączonego telewizora, będącego zazwyczaj w takich domach nieodłącznym i dyskretnym świadkiem oraz tłem życia rodzinno-towarzyskiego.

Bardziej zróżnicowana od telewizji jest treść internetu, który zawiera informacje naukowe, ale także gry agresywne i najróżniejsze informacje umieszczane przez użytkowników. Szczególnym walorem internetu jest łatwy dostęp do informacji, możliwość udziału w dyskusjach specjalistów i kształcenia się bez wychodzenia z domu, możliwość szybkiej komunikacji, ułatwiającej kontakt instytucjami i znajomymi, organizowanie różnych imprez i konferencji, możliwość załatwiania różnych spraw, np. zakupy, rezerwacje biletów, czy hoteli. Poprzez internet dokonuje się też nawiązywanie znajomości, które stanowią szansę dla niepełnosprawnych do kontaktowania się z ludźmi oraz organizowania grup ludzi wzajemnie sobie pomagających.

Choć zawartość internetu jest bardzo różnorodna, stronami szczególnie często odwiedzanymi są strony z pornografią, które spotkać można także przypadkiem, przy poszukiwaniu informacji. W internecie pornografii jest

bardzo dużo, w tym także pornografii prezentującej dewiacje, przemoc i pedofilię. Coraz częściej internet staje się dla nastolatków miejscem kontaktów z sektami, z dealerami narkotyków czy z pedofilami⁶.

Ponadto zadowolone jest dziecko, bo filmy, gry komputerowe albo też surfowanie po internecie przenosi do miejsc, gdzie rodzice zapewne nie pozwoliliby wejść. Młodsze dzieci tracą przy tym nie tylko poczucie rzeczywistości, ale także czasu. Okazuje się, że nie ma już miejsca na dziecięce zabawy, kontakt z rówieśnikami, a nawet na odrabianie lekcji i naukę. Dzieci nie pragną już kontaktów z kolegami. Najważniejszym kolegą, guru, staje się komputer oraz postać z monitora i ekranu telewizyjnego⁷.

Niebezpieczne uzależnienie od komputera daje się zauważyć także z innego powodu. Dziecko sądzi, że za chwilę wyłączy komputer i zajmie się innymi sprawami. W rzeczywistości ta „chwila” trwa kilka godzin. Są rodziny, które nie potrafią poradzić sobie z kilkunastoletnimi synami, którzy odcięli się już zupełnie od świata zewnętrznego, nie chcą chodzić do szkoły, jedynie kilkanaście godzin dziennie spędzają przed komputerem, a następnie kilka godzin śpią. Spędzanie wielu godzin przed komputerem najczęściej oznacza poświęcanie czasu na nieraz bardzo szkodliwe psychicznie i moralnie gry komputerowe. Większość gier komputerowych jest ogromnie nasycona agresją, a można nawet powiedzieć, że składają się z samej przemocy, gdyż jest ona regułą i zasadą, na której się opierają.

Wraz z pojawieniem się nowych mediów elektronicznych, mówi się o wprowadzeniu odbiorcy w dwa światy⁸. Pierwszy z nich jest światem rzeczywistym, w którym człowiek dzień po dniu musi zmagać się z różnymi trudnościami. W tym świecie jest też przestrzeń zarezerwowana dla drugiego człowieka, by doświadczyć jego obecności, by dzielić z nim radości i troski. Ten realny świat potrzebuje czynnego uczestnictwa - to człowiek go tworzy. W nim nie ma miejsca na bierność, tu potrzebne jest prawdziwe zaangażowanie, a czasem też i zdolność do poświęcenia i ofiary.

Istnieje także drugi świat, do którego można zawsze uciec. Jest się tam zwolnionym z różnych obowiązków i zobowiązań. Tak niewiele potrzeba, by nie opuszczając domu przenieść się do tego innego świata. Jest się fizycznie w domu, ale tak naprawdę się nie jest. Wprawdzie to świat nierzeczywisty, nierealny, ale wielu uznaje go za prawdziwy. Zamiast zmieniać realny świat, napełniać go miłością, uczynić go godniejszym mieszkaniem człowieka, można wkraczać do nierzeczywistego świata imaginacji, gdzie wszystko jest możliwe. Dłuższe przebywanie dziecka w nierzeczywistym

⁵ Por. M. Braun-Gałkowska, *Oddziaływanie mediów*, dz. cyt., s. 77.

⁶ Por. M. Robak, *Moralność internetu?* „Więź” 42 (1999) nr 11, s. 28 (odtąd: *Więź*).

⁷ Tamże, s. 29.

⁸ Por. J. Nagórny, *Dziecko wśród mediów. Wychowanie w rodzinie do korzystania ze środków społecznego przekazu*, Częstochowa 2004, s. 10.

świecie mediów jest poważnym zagrożeniem dla prawidłowego rozwoju jego osobowości. Dziecko potrzebuje kontaktu z rzeczywistością.

Kiedyś, czytając książki dziecko wyobrażało sobie świat modelując go według obowiązujących w najbliższym środowisku zasad współżycia. Obecnie, gdy technika komputerowa jest na tyle zawansowana, że z tym samym realizmem można przedstawić prawdziwą czy wymyśloną rzeczywistość zagrożona zostaje wyobraźnia i inwencja dziecka, które dostaje produkt gotowy, na tyle atrakcyjny, by go kreować na nowo⁹.

Należy zwrócić uwagę także na inny znamieny fakt, a mianowicie, że wraz z ekspansją środków społecznego komunikowania, dostrzega się zjawisko zaniku dzieciństwa. Młodzi są jakby przedwcześnie dorośli, a starsze pokolenie „chronicznie niedojrzałe”. Z jednej strony wydłuża się okres młodości, a z drugiej nie towarzyszy temu dojrzewanie do odpowiedzialności, jako atrybut dorosłości. W rezultacie dochodzi do wytworzenia się społeczeństwa rówieśniczego. Wartości oraz styl dzieci i dorosłych zlewają się ze sobą. Unifikację pokoleniową łatwo zauważyć w programach telewizyjnych. Dzieci tam występujące tracąc dziecięcą osobowość zachowują się jak starzy malcy, rodzice są dorosłymi tylko w wymiarze biologicznym. To oni niejednego mogą się nauczyć od swoich dzieci¹⁰.

2. MASS MEDIA JAKO ŚRODOWISKO WYCHOWAWCZE

Środki społecznego komunikowania, a zwłaszcza telewizja i internet, wtargnęły dziś do serca życia rodzinnego. Są one w wielu przypadkach przyjęte jako nowy członek rodziny. Kiedy rodzi się dziecko szuka się dla niego w domu „własnego kąta”. Kiedy pojawia się telewizor zmienia się także umeblowanie mieszkania. Również zakup komputera prowadzi do reorganizacji urządzenia domu. Niestety nie wszystko kończy się na zmianie umeblowania mieszkania. Obecność mediów elektronicznych w domu, prowadzi często do istotnego „przemeblowania” ludzkiego myślenia i wartościowania¹¹. Co gorsza, wielu rodziców nie zdaje sobie zupełnie sprawy ze skali zagrożeń w tym względzie. Niekiedy wręcz cieszą się, że ich dzieci spędzają całe godziny przed telewizorem czy komputerem. Sądzą bowiem, że w ten sposób łatwiej im jest sprawować kontrolę nad swymi dziećmi oraz że w ten sposób unikną one kontaktu ze złym towarzystwem.

Tymczasem media te stanowią integralną część codziennego życia rodziny, odgrywają znaczącą rolę w budowaniu jej różnych reguł i rytuałów. Narzucają one rodzinie rozkład dnia, zmieniają jej zwyczaje, oraz stanowią bogaty temat rozmów i dyskusji. W wielu domach telewizor i komputer przyjęły rolę ważkiego „wychowawcy”. Daje to niekiedy rodzicom poczucie

⁹ Por. F. Gawryś, Pokolenie internetu, *Więź* 40 (1997) nr 6, s. 99.

¹⁰ Por. J. Petry-Mroczkowska, Przywrócić dzieciństwo, *Więź* (1997) nr 6, s. 43.

¹¹ Por. J. Nagórny, Dziecko wśród mediów, dz. cyt., s. 10.

zwolnienia ich z zainteresowania się problemami dziecka. Rodzice aż nadto często widzą w telewizji sojusznika w ucieczce od trudów wychowania. Niepokojącym wychowawczo zjawiskiem jest więc to „zastępowanie” czy „wyřęczanie” przez media rodziców w pełnieniu przez nich wielu funkcji rodzicielskich, głównie opiekuńczo-wychowawczych¹². W związku z tym Jan Paweł II ostrzegał: „dzieci pozostawione w rodzinie samym sobie znajdują zazwyczaj główny punkt odniesienia w telewizji, propagującej często wzorce życia nierealnego lub zdemoralizowanego, wobec których ich niedojrzały zmysł rozeznania nie jest jeszcze w stanie należycie zareagować”¹³.

Sygnalizowany coraz częściej problem „mediatyzacji” życia rodzinnego powoduje, że szklany ekran telewizora lub komputera wypełnia w znacznym stopniu czas wolny członkom rodziny. Był czasokres, kiedy małe dzieci poznawały ludzi przez spotkania rodzinne, przyjacielskie. Tworzyły mniej czy bardziej serdeczne więzi międzyosobowe. Obecnie dom staje się zamkniętą fortecą, która napełnia się całkiem inną obecnością. Od młodości rodzice i dzieci uczą się rozpoznawać radiowe głosy, przyzwyczajają się do określonych osób, które poznają dzięki telewizji. Spikerzy, komentatorzy, aktorzy i sportowcy, a także politycy wkroczyli do domów. Cykliczne programy wprowadzają na stałe konkretne osoby i bohaterów filmowy do życia rodzinnego. Ludzie przeżywają często ich losy, utożsamiają się z nimi, jakby to byli ich najbliżsi.

Oglądanie telewizji jest łatwe, nie wymaga specjalnych umiejętności, takich jak czytanie lub pisanie, wystarczy tylko patrzeć i słuchać. Kojarzone jest ono często z odpoczynkiem i relaksem, czyli z czymś co jest przyjemne – można wygodnie rozsiaść się w fotelu, pozostać we własnym domu i uczestniczyć wprawdzie biernie, w ekscytujących wycieczkach po świecie, podziwiać egzotyczne zaułki, bezpiecznie obserwować działania wojenne, akty agresji, czy różne kataklizmy¹⁴. Umożliwia goszczenie w luksusowych posiadłościach, podglądanie ludzi w sytuacjach bardzo prywatnych lub przeżywanie emocji filmowych bohaterów.

To bogactwo „spotkania” tak wielu różnych ludzi samo w sobie jest i może być czymś dobrym. Korzyści tej nowej sytuacji są niezaprzeczone. Nie ulega wątpliwości, że przyspiesza ona rozwój umysłowy dzieci i młodzieży, wzbogaca dziedzictwo kultury, że umysły i serca młodych ludzi łatwiej otwierają się na wielkie problemy ludzkiej wspólnoty: pokój, sprawiedliwość i rozwój.

¹² Por. J. Izdebska, Media elektroniczne a proces wychowania w rodzinie. Wyzwania dla edukacji medialnej, w: Rodzina - dziecko - media, red. L. Dyczewski, Lublin 2005, s. 142.

¹³ Jan Paweł II, Zapewnijcie dzieciom przyszłość w pokoju. Orędzie na XXIX Światowy Dzień Pokoju [8 XII 1995], „L'Osservatore Romano” (wyd. pol) 17 (1996) nr 1, p. 6 (odtąd: OR).

¹⁴ Por. M. Wawrzak-Chodaczek, Miejsce telewizji w życiu codziennym rodziny, Wrocław 1977, s. 73.

Rodzice muszą zdawać sobie jednak sprawę z tego, że obecne w domu media elektroniczne nie są tylko ważnym źródłem wiedzy o świecie, dysponują ogromnymi możliwościami kształtowania pozytywnych postaw ludzkich, przyczyniają się do odnowy życia społecznego, kształtowania ducha dialogu i solidarności międzyludzkiej, czy są pomocne rodzinie w przekazie całego dziedzictwa kulturowego narodu. Nie mogą nie zauważyć, że media te, mogą też propagować mniej istotne wartości albo opowiadać się po stronie antywartości¹⁵. Wszechobecna telewizja, czy internet mogą szkodzić życiu dziecka przez propagowanie fałszywych wartości i wzorów postępowania, przez rozpowszechnianie pornografii i obrazów brutalnej przemocy, oraz przez wpajanie moralnego relatywizmu. Są one niekiedy twórcami nowoczesnych mitów, fałszywych autorytetów i czynnikiem tak bardzo warunkującym ludzkie zachowanie, że można traktować go jako czynnik ograniczający wolność. Jan Paweł II o kulturze medialnej pisał: „kultura medialna jest tak głęboko przepojona typowo postmodernistyczną mentalnością, dla której jedyną absolutną prawdą jest ta, iż nie istnieją prawdy absolutne, a nawet gdyby istniały, byłyby niedostępne dla ludzkiego rozumu i tym samym pozbawione znaczenia”¹⁶.

Ponadto na skutek bardzo częstego oglądania programów telewizyjnych i gier komputerowych przesyconych scenami przemocy coraz więcej dzieci przeżywa stany lękowe, koszmary senne, nadpobudliwość. Niepokojące jest również zjawisko zwane „odwrażliwieniem”, przejawiające się w utracie wrażliwości dziecka na ból, cierpienie, nieszczęście drugiego człowieka.

Świat dziecka to również patologia zachowań ekranowych złodziei, przestępców i bandytów, stosują przemoc wobec dorosłych i rówieśników, wchodzi w konflikt z prawem. Takie zachowania wywołują destrukcyjne zmiany w psychice dziecka. Jan Paweł II w Orędziu na XXIX Światowy Dzień Pokoju w 1996 r. stwierdził: „przemoc przekształca wrodzony entuzjazm dzieci w rozczarowanie i cynizm, a ich odruchową dobroć w obojętność i egoizm”¹⁷.

Odbiór przekazów medialnych cechuje bardzo często bierne, przedmiotowe poddawanie się oddziaływaniu mediów, ograniczony i często zniekształcony stopień rozumienia odbieranych informacji, brak kompetencji odbiorczych. Dlatego też natłok treści w mediach powoduje, że dzieci czują się zagubione, zdezorientowane, bezbronne wobec eskalacji kultury masowej, zagrożone jej pluralizmem. Tworzy się ten sposób specyficzna świadomość medialna.

¹⁵ Por. J. Izdebska, *Media elektroniczne*, dz. cyt., s. 140.

¹⁶ Jan Paweł II, *Rozgłaszajcie to na dachach. Ewangelia w epoce globalnej komunikacji. Orędzie na XXXV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu* [24 I 2001], OR 22 (2001) nr 4, s. 4.

¹⁷ Jan Paweł II, *Zapewnijcie dzieciom przyszłość*, or. cyt., p. 5.

Oglądane mimochodem programy telewizyjne, w tle wywierają także wpływ na domowników, kształtują atmosferę życia domowego. Właściwie jest to pewnego rodzaju przygotowanie do zdecydowanie nagannej postawy, jaką jest znieczulica społeczna. Obserwując obojętność rodziców na drastyczne sceny przedstawiane na ekranie, dzieci mogą uczyć się podobnej reakcji, czyli obojętności¹⁸.

Omawiając zagadnienie wpływu środków społecznego przekazu na życie rodziny nie można pominąć także tego, jak sama rodzina jest w nich przedstawiana. Z jednej strony, jak pisze Jan Paweł II, „małżeństwo i życie rodzinne ukazywane są często w sposób wrażliwy, realistyczny, ale i tolerancyjny, który hołduje takim cnotom, jak miłość, wierność, przebaczenie i wielkoduszny dar z siebie dla innych”¹⁹. Jeśli ukazywane są napięcia, konflikty, niepowodzenia oraz błędne decyzje, to w taki sposób, by „odróżnić prawdziwą miłość od jej wypaczenia i ukazać niezastąpione znaczenie rodziny jako podstawowej jednostki społeczeństwa”²⁰. Z drugiej strony wiele problemów życia rodzinnego jest przedstawianych w sposób niewłaściwy, gdyż bezkrytycznie ukazuje się niewierność małżeńską, a jednocześnie lansuje się rozwód, antykoncepcję, aborcję i homoseksualizm. „Takie programy - dodaje Papież - promujące sprawy wrogie małżeństwu i rodzinie, szkodzą dobru wspólnemu społeczeństwa”²¹.

Ambiwalentny (niejednoznaczny moralnie) charakter współczesnego przekazu medialnego widoczny jest szczególnie wyraźnie w roli, jaką w ostatnich dziesiątkach lat odegrała telewizja. W jednym ze swoich orędzi Jan Paweł II wskazywał na jej głęboki wpływ na życie rodzinne. Podkreślił przy tym, że może ona wzbogacać życie rodzinne, umacniać więzi wewnątrz rodziny i relacje społeczne. Może umacniać religijną tożsamość i kształtować życie moralne i duchowe. Może jednak również szkodzić życiu rodzinnemu „przez propagowanie fałszywych wartości i wzorów postępowania, przez rozpowszechnianie pornografii i obrazów brutalnej przemocy przez wpajanie moralnego relatywizmu i religijnego sceptycyzmu przez przedstawianie bieżących wydarzeń i problemów w sposób celowo wypaczony; przez agresywną reklamę, odwołującą się do najniższych instynktów; wreszcie przez zachwalanie fałszywych wizji życia, które sprzeciwiają się zasadzie wzajemnego szacunku oraz utrudniają ustanowienie sprawiedliwości i pokoju”²².

W odniesieniu do małżeństwa i rodziny Jan Paweł II napisał w „Liście do Rodzin”, że „nasza cywilizacja winna uświadomić samej sobie, że po-

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Jan Paweł II, *Media w rodzinie*, or. cyt., p. 2-3.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Jan Paweł II, *Telewizja w rodzinie: kryteria właściwego wyboru programów*. Orędzie na XXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, OR 15 (1994) nr 4, s. 8.

mimo licznych osiągnięć pozytywnych jest z wielu względów cywilizacją chorą i źródłem głębokich schorzeń człowieka. Dlaczego jest właśnie tak? Dlatego że cywilizacja ta została oderwana od pełnej prawdy o człowieku, od prawdy o tym, kim jest mężczyzna i kobieta jako istota ludzka. W rezultacie cywilizacja ta nie potrafi właściwie zrozumieć, czym naprawdę jest dar osób w małżeństwie, czym jest miłość odpowiedzialna za rodzicielstwo, na czym polega autentyczna wielkość rodzicielstwa i wychowania²³. Można więc bez przesady powiedzieć, że środki masowego przekazu, nawet gdy starają się poprawnie informować, jeżeli nie kierują się zdrowymi zasadami etycznymi, nie służą prawdzie w jej wymiarze zasadniczym. Dramatem jest, że nowoczesne środki komunikacji społecznej są poddane pokusie manipulacji przekazem, zakłamując prawdę o człowieku.

Telewizja jest też przykładem, jak media mogą wpływać negatywnie na życie rodzinne, niezależnie od treści przekazu. Nawet jeśli przekazywane przez nią treści nie budzą zastrzeżeń od strony moralnej, to jednak czas, jaki zabiera członkom rodziny, grozi osłabianiem więzi międzyosobowych, a nawet swoistym wyobcowaniem.

Mass media często wychowują postawy bierne. Dzieci oglądające telewizję są bardziej zorientowane w świecie, ale nie są zdolne do wysiłku samodzielnego przemyślenia spraw na ich poziomie. Nie pogłębiając myślenia środki przekazu utrudniają poszukiwanie prawdy, nie otwierają na wszystkie wartości, zarzucają erudycją, którą niedoświadczony intelekt uważa za obraz świata, za życiową mądrość. Po prostu myślą wartości. Są szkodliwe głównie dla tych młodych ludzi, których nie nauczono samodzielnego myślenia²⁴. Rodząca się pod wpływem „konsumpcji telewizyjnej” bierność dotyka także codziennej aktywności, ważnej dla pełnego rozwoju dzieci i ludzi młodych. Czas poświęcony oglądaniu telewizji okrada z wielu możliwości angażowania się w życie rodziny, jak również w sprawy pozarodzinne. Szczególnie dramatycznie wpływ to na dzieci. Jednym z najwymowniejszych przykładów jest osłabienie nawyku czytania.

Innymi negatywnymi przejawami bierności wynikającej z oderwania od świata realnego, jest zaniechanie niezwykle ważnych dla rozwoju dzieci zabaw grupowych, rozmów z rówieśnikami oraz aktywności fizycznej (sportu, rekreacji, prac ręcznych). Telewizja stała się organizatorką życia rodzinnego. Ze względu na znaczną zdolność kształtowania poglądów i zachowań, „osoby pracujące w mediach mają, zdaniem Jana Pawła II, moralny obowiązek nie tylko na wszelkie sposoby pokrzepiać, wspomagać i wspierać rodziny, ale także kierować się mądrością, zdrowym rozsądkiem i uczciwo-

²³ Jan Paweł II, List do rodzin [22 II 1994], Watykan 1994, nr 20.

²⁴ Por. M. Gogacz, Problem środków masowego przekazu w religijnej kulturze rodziny, „Collectanea Theologica” 42 (1972) f. 3, s. 110.

ścią w sposobie prezentacji zagadnień dotyczących płciowości, małżeństwa i życia rodzinnego”²⁵.

Należy też podkreślić, że świat rzeczywisty na ogół niewiele ma wspólnego z obrazem świata przedstawianego w programach dla dzieci lub młodzieży. Świat ukazywany przez środki społecznego przekazu jest ze swej natury ułomny. Jest jednostronny, widzi się tylko fragment, nie ma zapachu, nie można go dotknąć, a ponadto koncentruje się na wydarzeniach niecodziennych i często negatywnych. W związku z tym trzeba przed niektórymi programami telewizyjnymi ze względu na ich negatywny wpływ dziecko chronić. Szczególnie niebezpieczna jest ucieczka w wirtualny, nieprawdziwy świat.

Dziecko, które na tym etapie rozwoju poszukuje wzorów do naśladowania, nie ma wystarczającego rozeznania, czy dany bohater rzeczywiście jest tego godny. Jeżeli mu się w tym nie pomoże, jeżeli razem z dzieckiem rodzice będą się biernie poddawali wszystkiemu, co płynie z ekranu, wówczas dziecko przyjmie za pewnik to, co usłyszy i zobaczy.

Warto zwrócić uwagę, że telewizja nie tylko oddziałuje na dzieci, ale również na dorosłych. Oznacza to, że może ona wpływać na dzieci również poprzez rodziców-telewidzów. Znaczenie telewizji jako środowiska wychowawczego może więc się potęgować, ponieważ telewizja oddziałuje na bezpośrednich wychowawców dziecka, którzy w sposób świadomy lub nieświadomy stają się nie tylko sami wychowankami telewizji, ale również wychowawcami w duchu kultury preferowanej przez telewizję.

W zderzeniu z falą „nadinformacji” płynącą z mediów elektronicznych rodzice ulegają szokowi gwałtownej destabilizacji. Rodziny dziś czują się coraz mniej zdolne do podejmowania swych tradycyjnych zadań wychowawczych w obliczu złożoności problemów i nadmiaru nie kontrolowanych informacji. Pragną one, aby edukacja publiczna służyła większą pomocą młodemu człowiekowi w kształtowaniu zachowań i wartości, w celu sprostania trudnym problemom współczesnego świata.

Oddziaływanie środków społecznego komunikowania na członków rodziny ma wpływ nie tylko bezpośredni (kontakt z treściami podawanymi przez mass media), ale i pośredni. Dom przestał być miejscem rozmów. Trudno uznać za prawdziwą rozmowę relacjonowanie tego, co widziało się na ekranie albo znalazło w internecie. Przerządzająca jest próba mechanicznego przeniesienia „świata medialnego” do codzienności. Ludzie często powtarzają bezmyślnie pewne powiedzenia zasłyszane w mediach. Dzieci są w tym najlepsze. To odtwarzanie wypowiedzi tworzy jeszcze jedną, dodatkową przeszkodę w powrocie do świata rzeczywistego. Zabija się miłość i wszystkie inne ważne przejawy życia rodzinnego. Kiedy język rozmowy staje się językiem reklamy, językiem powiedzonek, próbą wyrażenia cze-

²⁵ Jan Paweł II, Media w rodzinie: ryzyko i bogactwo. Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu [24 I 2004], OR 24 (2004) nr 2, p. 6.

goś, czego tak naprawdę nie ma w sercu, wówczas zaczyna brakować tego pierwotnego czynnika łączącego ludzi. Pozornie żyje się razem, ale obok siebie.

Łatwo zauważyć, że identyczne przekazy medialne mogą mieć różny wpływ na odbiorców²⁶. Konsekwencje odbioru zależą bardziej od warunków społecznych oraz osobowości odbiorcy, aniżeli od samego przekazu. Ten sam przekaz może mieć całkiem odmienny wpływ na różnych odbiorców, np. jednych, z rodzin rozbitych, sfrustrowanych niepowodzeniami, może pobudzić do działań gwałtownych, za to innych, dobrze w życiu zakorzenionych, po prostu zabawić, zmniejszyć stres życia codziennego.

Sz szczególnie niebezpieczne w wychowaniu rodzinnym wydaje się być traktowanie telewizji i komputera jako „elektronicznej niańki”. Rodzice wyrzekają się w ten sposób najważniejszej roli, jaką mają do spełnienia – wychowawców własnych dzieci²⁷. Media stają się „elektronicznym gawędziarzem”, gazeta, książką obrazkową. Taka sytuacja wydaje się być niezwykle groźna dla kontaktów emocjonalnych między rodzicami a dzieckiem, kontaktów społecznych oraz normalnego funkcjonowania wychowawczego. Środki przekazu społecznego wyręczają również rodziców w przekazywaniu swoim dzieciom wiedzy o świecie, określonych norm moralno-społecznych, wartości humanistycznych, wzorów naśladowania. Zastępują one także w wielu rodzinach tradycyjne formy wypoczywania w domu i poza domem, uwalniając rodziców od konieczności organizowania wspólnego czasu wolnego.

Wiele wskazuje na to, że wychowanie przez rodzinę, wymyka się obecnie spod kontroli. Toteż pojawiają się głosy, aby jak najprędzej tę kontrolę przywrócić. Realizacja kontroli społecznej mediów, w sensie kontroli nadawców, nie jest łatwa do przeprowadzenia w dobie przywiązania do wolności słowa i dziennikarskiej niezależności.

Rodzina nie może się zwolnić ze swych zadań wychowawczych. Nie trzeba przecież podejmować walki z tym, co może okazać się pożyteczne. Telewizja i komputer mogą stać się sprzymierzeńcami rodziców w wychowaniu, a nie ich wrogami i konkurencją. Tak naprawdę jednak nie o te media tu chodzi. Problem z telewizorem, komputerem, czy radiem, nie jest jedynie problemem wykorzystania mediów. To jest zagadnienie właściwych relacji między rodzicami i dziećmi, budowania prawdziwej wspólnoty rodzinnej.

²⁶ Por. T. Goban-Klas, *Komunikowanie i media*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000, s. 25.

²⁷ Zjawiskowo to występuje częściej w tych rodzinach, w których rodzice mają mało czasu, są zajęci pracą zawodową, przebywają wiele godzin poza domem, reprezentują niższy poziom wykształcenia. Por. J. Chrapek, *Uwarunkowania recepcji programów telewizyjnych przez młodzież*, Lublin 1985, s. 120.

3. TWÓRCZE KORZYSTANIE Z MEDIÓW PRZEZ RODZINĘ

Zmiany jakie zachodzą w dziecku i w rodzinie, zależą nie tylko od nadawanych przez media treści, ale także od zakresu korzystania z nich. Odpowiedzialność zatem spada nie tylko na nadawców, lecz także na odbiorców. Określa je czas i pora słuchania i oglądania, rodzaj oraz tematyka, sposób percepcji treści przekazów, postawa (aktywna czy bierna), stosunek (krytyczny czy bezkrytyczny) oraz motywy odbioru. Nieracjonalny, bierny, przypadkowy i bezkrytyczny odbiór treści przekazów medialnych oraz przeznaczenie im wielu godzin dziennie stwarza niebezpieczeństwo „przedmiotowego poddania się” ich oddziaływaniu. Problemy te są wyzwaniem dla edukacji medialnej.

Właściwego korzystania ze środków społecznego przekazu uczyć się powinno dziecko w szkole, tak jak uczy się korzystania z literatury. Jednakże – tak jak we wszystkich ważnych kierunkach wychowania – istotne znaczenie ma tu rodzina. Wychowanie do korzystania z mass mediów, jest czymś więcej, aniżeli tylko przekazywaniem wiedzy na temat środków przekazu, ich funkcjonowania w społeczeństwie, tworzenia przekazów medialnych i ich wpływu na odbiorców, możliwości obrony przed negatywnymi wpływami mediów²⁸. Chodzi tu bardziej o praktyczne sprawności posługiwania się nimi, wyrabiane przez rodziców.

W rodzinie należy najpierw zastanowić się jak z mass mediów korzystać?²⁹ Przede wszystkim trzeba tak z nich korzystać, by móc pozostać w stosunku do nich wolnym; by nie tylko nie ulegać zniewoleniu, ale by to, co się czyta, czego się słucha, co się ogląda, przynosiło określoną korzyść. Edukacja medialna jest wychowaniem do odpowiedzialnego korzystania z własnej wolności. Młody człowiek powinien umieć właściwie wybrać spośród tego, co proponują mu współczesne media. Wychowanie do odpowiedzialnego wyboru oznacza wychowanie do odróżniania prawdziwych wartości od tego, co ma tylko wartość pozorną.

W obliczu takich negatywnych konsekwencji jak uzależnienie od telewizji, komputera i Internetu - odpowiedzialni rodzice powinni przede wszystkim zapobiegać takim sytuacjom. Jeśli chodzi o minimalizowanie groźby uzależnienia od telewizji, to optymalna sytuacja ma miejsce wtedy, gdy w rodzinie obowiązują mądre i ściśle respektowane reguły w odniesieniu do telewizji.

Odpowiedzialne korzystanie z mediów zależy również od uświadomienia sobie ich miejsca w życiu rodziny. Chodzi o ich obecność, czyli sposób „zadomowienia” się w życiu rodzinnym. Pozytywna ocena jakiegoś środka

²⁸ Por. M. Braun-Galkowska, Środki masowego przekazu, art. cyt., s. 186.

²⁹ Świadomie należy posługiwać się słowem „korzystać”, a nie „używać”, bo chodzi o takie podejście, by przynosiło ono korzyść: tak osobista, jak i dla rodziny.

przekazu wcale nie oznacza, że należy go przyjmować bezkrytycznie, że korzystanie z niego nie niesie określonych zagrożeń dla życia rodzinnego. Pius XII w encyklice „Miranda prorsus” zwraca uwagę na obowiązki radio-słuchaczy i telewidzów, spośród których pierwszym jest „staranny i sumienny dobór programów”³⁰. „Nie należy im – pisze Ojciec Święty – pozwalać na hałaśliwe wciskanie się do domów, ale tak jak przyjaciele zaprasza się świadomie i z rozmysłem, tak i im należy udzielać się gościny”³¹.

Zgodnie ze słowami Papieża nie można poprzestawać na radości płynącej z przywileju słuchania różnych rozgłośni radiowych i odbioru wielu stacji telewizyjnych, ale trzeba również wywiązywać się z obowiązku ich wybiornego traktowania. Tylko te, które uczą prawdy, nakłaniają do dobrego, nie wyrządzają krzywdy dzieciom i młodzieży, umacniają i uzupełniają wychowawczy wpływ rodziców i nauczycieli, mają prawo gościć w domach.

Rodzice muszą jednocześnie zatroszczyć się o umiar w korzystaniu z obecnych w domu mediów. Chodzi o styl życia rodzinnego, w którym środki społecznej komunikacji nie zajmują pierwszego miejsca. Obecnie obserwuje się bowiem, że wydarzeniom rodzinnym i domowym uroczystościom, towarzyszy włączony telewizor. Właściwie nie ma niedzielnego obiadu czy spotkania towarzyskiego, podczas którego nie trzeba konkurować z głosem spikerów czy aktorów. Wobec faktu należy podjąć próbę spędzenia niektórych dni bez telewizora, radia i komputera. Można zacząć od wspólnych posiłków, podczas których bez akompaniamentu mediów będzie się rozmawiać ze sobą o tym, co się danego dnia wydarzyło. Następnie, próbując wyciszyć media w życiu rodzinnym, warto podjąć wspólne zajęcia, które będzie pociągało i sprawi, że domownicy z chęcią włączą się w to bycie razem.

Są takie dni w życiu rodziny, które w naturalny sposób domagają się wyłączenia telewizora lub radia. Mogą to być wydarzenia losowe, jak na przykład choroba; może to wynikać z głębszego podejścia do obowiązków wynikających z kultu religijnego (np. Wielki Piątek). Powinno się dzieciom wyjaśniać, dlaczego w takich sytuacjach nie można korzystać z radia i telewizji. Jednak nie wystarczy ograniczyć się do tych kilku dni w roku, żeby spełnić rodzicielski obowiązek. Osiągnie się ten cel, kiedy wyłączony telewizor nie będzie nikogo niepokoił, drażnił, kiedy w domu nie zapanuje pełna napięcia cisza³².

Wcześniejsze planowanie korzystania ze środków komunikowania społecznego jest ważne nie tylko dla ascezy psychicznej, ale jest też dobrą szkołą planowania czasu w ogóle. Szczególne znaczenie ma to w odniesie-

³⁰ Pius XII, Encyklika o kinematografii, radiu i telewizji „Miranda prorsus” [8 IX 1957], Watykan 1957, s. 26.

³¹ Tamże.

³² Można ustalić, że będą takie dni lub godziny, podczas których żadne media nie będą włączone, a domownicy będą uczyli się być razem.

niu do telewizji. Dzień z dobrze przemyślanym programem mieści w sobie dużo więcej zajęć, a przyjemność związana z oglądaniem ulubionego filmu, jest świetnym bodźcem do lepszej organizacji czasu.

Wybierając programy telewizyjne, z których poszczególne członkowie rodziny będą korzystać, trzeba pamiętać o tym, co jest odpowiednie dla dzieci. Najbardziej szkodliwe są obrazy wzbudzające grozę i strach. Niektórzy uważają, że odwoływanie się w kulturze masowej do zbrodni i gwałtu nie ma znaczenia, bo zbrodnie zostają ukarane. Jednak niebezpieczeństwo znajduje się nie tyle w treści, co w sposobie jej przedstawienia.

Pedagogowie twierdzą, że bardzo potrzebna w wychowaniu do mass mediów jest postawa krytyczna³³. Na postawę krytyczną wobec mass mediów wskazują jej liczne symptomy. Zdrowy krytycyzm ma to do siebie, że każe dzielić się ważniejszymi opiniami z innymi osobami. Dlatego jednym z najbardziej widocznych symptomów tej postawy jest ujawnianie swoich krytycznych ocen i przekazywanie ich drugiemu członkowi rodziny. Cudze opinie o mediach oraz o publikowanych treściach mogą doprowadzić do twórczej polemiki, która rodzi również w miarę obiektywny krytycyzm. Pozwala to młodemu człowiekowi ćwiczyć dociekliwość intelektualną, niezbędną do uformowania postawy krytycznej wobec mass mediów.

Nie kształtuje się postawy krytycznej, wobec mass mediów, jeżeli nie będzie prawidłowego stosunku do prawdy. Formowanie wrażliwości w dziedzinie prawdy jest jednym z podstawowych zadań wychowania do mediów. Gdy postawę krytyczną wobec tych środków kształtują chrześcijanie, stosują odpowiednie środki nadprzyrodzone. Jednym z nich jest modlitwa. Szczególnie skuteczna w tej dziedzinie jest ufna modlitwa do Ducha Świętego. Dużą pomoc w kształtowaniu tej postawy stanowi wyznawanie w spowiedzi sakramentalnej tych zachowań, które je utrudniają, a nawet udaremniają. Może to być np. naiwność w odbiorze mediów, bezkrytyczne akceptowanie niesprawiedliwych ataków na religię, Kościół, papieża czy różne postacie łątwoierności wobec propagandy ideologicznej, politycznej i handlowej.

Ważną postawą, którą rodzice winni kształtować w dziecku jest postawa selektywności w stosunku do mediów. Funkcjonowanie tej postawy należy wiązać przede wszystkim z podejmowaniem wyboru w dziedzinie mass mediów. Wybór zaś jest przede wszystkim domeną woli odbiorcy treści przekazywanych przez media. Podejmuje on decyzję zarówno o wyborze medium, jak i o wyborze treści, które są publikowane za pośrednictwem mass mediów³⁴.

³³ Por. J. Komorowska, *Dzieci i młodzież przed domowym ekranem*, w: *Czy telewizja wychowuje?* Warszawa 1969; J. Gajda, *Dziecko przed telewizorem*, Warszawa 1977; H. Filipczuk, *Rodzina a rozwój psychiczny dziecka*, Warszawa 1981.

³⁴ Por. B. Garlicki, *Selekcja informacji w dziennikarstwie*, Kraków 1981, s. 78; F.W. Wawro, *Selektywność recepcji mas mediów u młodzieży szkół średnich i środowiskowe czynniki kształtujące jej poziom*, „Roczniki Nauk Społecznych” 24 (1996) z. 2, s. 278.

Wielu rodziców w ogóle nie kontroluje tego, ile czasu dziecko spędza przed ekranem, ani tego, co ogląda. Tymczasem należy usiąść razem z dzieckiem i zobaczyć, jakie treści zawarte są w bajkach, które są przeznaczone dla najmłodszych. Ogromnym niepokojem napawa to, co pokazuje się dzieciom, ile przemocy i nieodpowiednich treści zawierają niektóre filmy animowane i jak reagują na nie najmłodsze dzieci. Rodzice powinni być świadomi tego, co ogląda ich dziecko. Oglądanie przez nie programów „jak leci”, bez ograniczeń, osłabia ich zdolność uczenia się, koncentracji, uczy także powierzchownego podejścia do życia³⁵.

W mechanizmach selekcji, które towarzyszą tej postawie, nie ma automatyzmów. Wybór związany jest z wysiłkiem intelektualnym i moralnym. Jednostka dokonująca selekcji w odbiorze mass mediów kieruje się stałymi kryteriami. Wykazują one różny charakter: religijny, moralny, estetyczny, polityczny, itp.

Kształtowanie przez rodziców postawy selekcji jest jednym z głównych zadań wychowania dziecka do mass mediów. Już we wczesnym dzieciństwie należy formować w dziecku umiejętność selektywnego stosunku do oferowanych mu zabaw, prac, przyjaciół, spotkań itp. Należy eliminować w ten sposób elementy kaprysu i zachcianki, które utrudniają kształtowanie postawy selekcji.

W postawie selekcji szczególnie doniosłe znaczenie ma obszar motywacji. Odpowiednio dobrane i proporcjonalnie silne motywy wyboru wpływają decydująco na wolę, od której przede wszystkim uzależniona jest sfera działań selektywnych człowieka. Należy więc starannie dobierać motywy i pogłębiać ich przeżywanie w świadomości dziecka stosując przyjęte wcześniejsze kryteria wyboru (religijne, moralne, estetyczne i inne).

Szczególnie w stadium początkowym kształtowania postawy selekcji wobec mass mediów należy stosować sprawdzoną metodę „małych kroków”. Zamiast więc na początek stawiać dziecko wobec dylematu: obejrzeć film czy zrezygnować zeń, należałoby zacząć wcześniej od zadań łatwiejszych. Jeśli o pewnej porze jest kilka interesujących propozycji, zastanowić się jakie kryteria zastosować w dokonaniu właściwego wyboru.

Podkreślić należy nie tylko potrzebę właściwego wyboru programów, ale także określenia czasu, który się na to przeznaczą. Umiar jest potrzebny także w odniesieniu do tego, co może być skądinąd dobre. Nie da się jednak oglądać wszystkiego, co dobre i interesujące, bo człowiek dorosły - a tym bardziej małe dziecko - ma ograniczony poziom percepcji. Zbyt duży natłok informacji powoduje chaos i niczemu nie służy. Stąd też rodzice winni wychowywać dziecko do tego, by umiało wybierać to, co jest pożyteczne dla rozwoju duchowego. Powinni też sprawdzać, czy dziecko zbyt

³⁵ U osób reprezentujących tę postawę nie ma recepcji wszystkich programowych form i treści w czasie będącym do dyspozycji jednostki. Temu odbiorowi towarzyszy z reguły wola rozsądnego wyboru niektórych tylko programów, czy niektórych publikacji.

długo nie przebywa w wirtualnym świecie, przez co może zniechęcić się do świata rzeczywistego.

Według A. Lepy w dziecku trzeba ostatecznie kształtować postawę twórczej aktywności³⁶. Postawa ta angażuje jego aktywność i wolę jako podstawowe składniki osobowości. Systematyczne uprawianie twórczości prowadzi do tego, że młody człowiek nie tylko nie ulega z łatwością wpływowi środków społecznego przekazu, lecz jest w stanie obcować z nimi z wyraźną korzyścią dla rozwoju własnej osobowości³⁷. Postawa ta jest postawą typu otwartego, a zatem nie jest wartością „dla siebie”. Wykazująca się nią osoba podejmuje starania, aby postawę taką przejawiali inni ludzie. W tym celu uzewnętrznia swoje poglądy na własną twórczość i jej powiązania z odpowiednim typem odbioru mass mediów.

Już we wczesnym dzieciństwie powinno się wpajać dziecku szacunek dla twórczej pracy, posługując się w tej dziedzinie odpowiednią motywacją, zachętą, perswazją, a także nagrodą i karą³⁸. Postawę twórczej aktywności wspiera postawa pracowitości, którą również rodzice jak najwcześniej winni rozwijać w dziecku. Z tym wiąże się sumienne wykorzystanie czasu. W formowaniu tej postawy należy wykorzystywać odpowiednie wzorce osobowe ludzi, którzy odznaczają się w społeczeństwie sukcesem w dziedzinie twórczej aktywności, wyjątkową pracowitością i przykładowym spożytkowaniem czasu.

Konkludując trzeba stwierdzić, że rodzice mają obowiązek pomagania dzieciom od najwcześniejszych lat w szukaniu prawdy i życiu zgodnie z prawdą oraz w szukaniu dobra i szerzeniu go. Winni prowadzić swoje dzieci do uznania wartości wszystkiego co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co zasługuje na uznanie. Powinni też czynnie kształtować w swoich dzieciach nawyki w tej dziedzinie, by zapewnić im zdrowy rozwój osobowy, moralny i religijny.

Dzieci trzeba więc uczyć odpowiedniego korzystania ze źródeł kulturalnego ich ubogacania. To jest nowe zadanie, które dziś staje przed wychowawcami, jakimi są rodzice, tuż obok zadań tradycyjnych. Rodzina winna przy nieodzownej współpracy szkoły wykazywać coraz więcej troski o kształtowanie sumień zdolnych do wydawania spokojnych i obiektywnych sądów, które doprowadzą do przyjęcia lub odrzucenia takich czy innych proponowanych programów. Potwierdza to Jan Paweł II podczas audiencji udzielonej Włoskiemu Stowarzyszeniu Słuchaczy Radia i Telewizji: „Rzeczą naprawdę konieczną jest wewnętrzna formacja użytkowni-

³⁶ Por. A. Lepa, *Media a postawy*, Łódź 2001, s. 123.

³⁷ Systematyczna twórczość rozwija osobowość człowieka. Por. T. Mądrzycki, *Osobowość jako system tworzący i realizujący plany*, Gdańsk 1996, s. 85; A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998, s. 148.

³⁸ Por. M. Brochociński, *Przygotowanie dzieci do racjonalnego wykorzystania czasu wolnego*, Warszawa 1979, s. 88.

ków, uczynienie ich w pełni odpowiedzialnymi, tak aby wobec tych środków społecznego przekazu zajmowali postawę nie jedynie bierną i «odbiorczą», ale czynną i zdolną do reakcji po to, aby człowiek panował nad środkiem technicznym i decydował o nim, a nie odwrotnie³⁹.

Ten obowiązek wychowawczy nie jest jednak wystarczający. Potrzeba ponadto, by został nawiązany trwały dialog pomiędzy rodzinami, a ludźmi odpowiedzialnymi za środki społecznego przekazu. „Jeżeli odbiorcy pozostaną niemi i bierni – przestrzega Kościół w instrukcji pastoralnej «Communio et progressio» – wówczas słowa będą płynąć tylko w jednym kierunku, bez żadnej wzajemności, a pracownikom środków przekazu z trudem przyjdzie inicjować prawdziwy dialog⁴⁰. Zgadza się z tym Jan Paweł II w orędziu na Światowy Dzień Środków Przekazu w 1994 r.: „Aby zapewnić poszanowanie praw rodziny ze strony telewizji, rodzice powinni otwarcie dzielić się swoimi uzasadnionymi obawami z osobami odpowiedzialnymi za jej działalność i z producentami programów. Czasem mogą uznać za stosowne połączenie się w stowarzyszenia, które będą reprezentować ich interesy wobec środków przekazu, sponsorów i firm reklamowych oraz władz publicznych⁴¹.”

Dziwią się rodzice, że ich dzieci kierują innymi wartościami, niż te które są im proponowane w domu. Zdawać sobie muszą jednak sprawę, że mass media to koń trojański, który wchodzi do domu rodzinnego, to ukryty i podstępny wychowawca.

* * *

Informacje za pośrednictwem druku, dźwięku lub obrazu docierają w samo serce życia rodzinnego. Wpływają one na zachowania każdego członka rodziny i pobudzają do zróżnicowanych działań.

Rodzice jako pierwsi i najważniejsi wychowawcy swoich dzieci są też dla nich pierwszym źródłem wiedzy o mediach. Ich zadaniem jest wpojenie potomstwu umiejętności korzystania, czujnie i roztropnie z tych środków w rodzinnym domu. Gdy rodzice wywiązują się z tego zadania dobrze i konsekwentnie, życie rodzinne ogromnie na tym zyskuje. Nawet małym dzieciom można przekazać istotne informacje na temat mediów.

Oglądanie telewizji i korzystanie z innych mass mediów nie powinno być mimowolne i automatyczne, ale przede wszystkim świadome. Jest to bowiem środowisko wychowawcze i nie jest obojętne co, kiedy i czyje oczy

³⁹ Jan Paweł II, Przemówienie do Włoskiego Stowarzyszenia Słuchaczy Radia i Telewizjów [17 IV 1982], w: Jan Paweł II. Nauczanie Papieskie, t. V, 1, Poznań 1993, s. 534.

⁴⁰ Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, Instrukcja pastoralna „Communio et progressio” [23 V 1971], w: Prasa, radio, telewizja, film w nauczaniu Kościoła. Antologia tekstów źródłowych, red. K. Klauza, Warszawa 1992, s. 47.

⁴¹ Jan Paweł II, Telewizja w rodzinie, or. cyt., s. 8.

widza, a uszy słyszą. Zagrożenia, jakie stwarzają rodzinie odbierane treści, zwłaszcza w kontekście wychowania, dotyczą przede wszystkim zmian o charakterze destrukcyjnym w różnych sferach osobowości dziecka, dezorganizacji życia rodzinnego, dezintegracji rodziny oraz „zastępowania” przez telewizję i inne media rodziców w pełnieniu przez nich ważnych funkcji wychowawczych.

Zmiany o charakterze destrukcyjnym, jakie zachodzą w dziecku i w rodzinie, w dużym stopniu zależą od zakresu i charakteru korzystania z mediów. Określa je czas i pora oglądania, rodzaj i tematyka, sposób percepcji i recepcji treści przekazów, postawa (aktywna czy bierna), stosunek (krytyczny czy bezkrytyczny), motywy odbioru. Nieracjonalny, bierny, przypadkowy i bezkrytyczny odbiór treści przekazów medialnych oraz przeznaczenie im wiele godzin dziennie stwarza niebezpieczeństwo „przedmiotowego poddania się” ich oddziaływaniu. Problem łatwego zastępowania rzeczywistych więzi międzyludzkich przez emocjonalne więzi z tymi, którzy „nawiedzają” dom przez mass media, jest jednym z najważniejszych problemów wychowawczych

Odbiór przekazów medialnych przez dziecko cechuje często bierne, przedmiotowe poddawanie się oddziaływaniu mediów, ograniczony i niekształcony stopień zrozumienia odbieranych informacji, brak kompetencji odbiorczych. Dlatego też natłok treści w mediach powoduje, że dzieci czują się zagubione, zdezorientowane, bezbronne wobec eskalacji kultury masowej. Dzieciom i młodzieży należy pomóc w wyborze programu. Obowiązek pomocy spoczywa na rodzicach.

Wychowywanie do dojrzałego korzystania ze środków społecznego przekazu jest wdrażaniem do dyscypliny w korzystaniu z tych środków. Wdrażanie to jest budzeniem sumienia moralnego w wyborze lektury, filmu, audycji radiowej i telewizyjnej, czy korzystania z internetu. Chodzi o umiejętność takiego odbioru mediów, aby można było przyswoić sobie wszelką prawdę, dobro i piękno przez nie przynieszone, a odrzucić wszelki fałsz i zło.

Ponieważ wychowuje się głównie przez przykład życia, istotnym warunkiem wychowania dziecka do odpowiedzialnego korzystania z mediów jest osobiste odniesienie rodziców do tych środków. Sami najpierw powinni korzystać z mediów elektronicznych z umiarem, selektywnie, krytycznie i przyjmując postawę twórczej aktywności.

Ks. dr Ryszard Zawadzki

Urodził się 25.06.1961r. w Strzegomiu jako syn Henryka i Heleny z d. Putowskiej. W 1968 r. rozpoczął naukę w szkole podstawowej w rodzinnym mieście. Następnie kontynuował naukę w Technikum Elektronicznym we Wrocławiu, które ukończył w 1981r. złożeniem egzaminu maturalnego. W latach 1981-1984 studiował elektronikę na Technische Universität Ilmenau (Niemcy). W roku 1984 wstąpił do Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu i podjął studia teologiczne zakończone uzyskaniem tytułu magistra teologii. Dnia 19 maja 1990 r. z rąk Jego Eminencji kardynała Henryka Gulbinowicza otrzymał święcenia kapłańskie. Kolejne dwa lata pracował jako wikariusz w Parafii p.w. św. Stanisława w Świdnicy. W 1992 r. podjął studia specjalistyczne w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uwieńczone w 1996 r. doktoratem z teologii biblijnej. W latach 1996-2003 pogłębiał swoje studia na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie oraz na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, uzyskując tytuł licencjata nauk biblijnych. Od 2003 r. pracuje jako wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

Ks. dr
Ryszard Zawadzki

*Przewyciężyć cierpienie – ale jak?
List Apostolski Jana Pawła II „Salvifici Dolors”
a cywilizacyjna mentalność dezercji*

I. CIERPIENIE W OGÓLNOŚCI

Jednym z podstawowych wymiarów ludzkiego bytowania, nieodłącznie towarzyszących zarówno dziejom całego rodzaju ludzkiego, jak i historii życia każdego człowieka, jest cierpienie. Definiowane czasem bardziej przedmiotowo jako „wielki ból fizyczny lub moralny”¹, innym razem bardziej podmiotowo jako „stan psychiczny człowieka wywołany bólem”², cierpienie przybiera w każdej osobie ludzkiej swoją indywidualną, niepowtarzalną formę, a zarazem pozostaje rzeczywistością w jakiejś mierze wspólną wszystkim żyjącym. Dlatego posiada szczególną zdolność duchowego łączenia ludzi ze sobą.

1. Cierpienie w aspekcie indywidualnym

Także w naszych czasach, pomimo ogromnego przyspieszenia rozwoju nauki i techniki, zwłaszcza medycyny, podobnie jak w przeszłości dalszej i bliższej, człowieka można niezmiennie scharakteryzować jako *homo patiens*: pozostaje istotą cierpiącą. Nawet jeśli jego cierpienie bywa dziś czasem specyficzne, nieco inne niż w przeszłości, to jednak niezmiennie do godzin jego życia odnieść można poetycką sentencję łacińską, spotykaną niekiedy jako napis na dawnych zegarach: *vulnerant omnes, ultima necat* - „wszystkie ranią, ostatnia zabija”.

Cierpienie jawi się jako rzeczywistość niezmiennie złożona i wielowymiarowa. Choć występuje nie tylko wśród ludzi, to jednak - jak zauważa Jan Paweł II w Liście *Salvifici doloris* - „to, co wyrażamy w słowie «cierpienie», wydaje się szczególnie *współ-istotne z człowiekiem*” (nr 2). Jako doznanie specyficznie ludzkie, cierpienie potrafi dotyczyć człowieka na każdym etapie jego życia od narodzenia do śmierci, z którą, jako umieraniem, wydaje

¹ S. Dubisz (red.), *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 2006, I, 467.

² F. Bujak, „Cierpienie”, w: *Encyklopedia Katolicka*, III, Lublin 1985, 476-477, 476.

się być związane w sposób szczególnie nierozłączny. Dotyczy ponadto obu najbardziej podstawowych wymiarów osoby ludzkiej: jako cierpienie fizyczne zachowuje odniesienie do tego, co w człowieku cielesne, natomiast jako cierpienie moralne pozostaje w związku z jego wymiarem duchowym.

Złożoność cierpienia przejawia się również w tym, że prezentuje się ono jako rzeczywistość ambiwalentna, mieszcząca w sobie zarówno elementy postrzegane jako wybitnie negatywne, jak i elementy - przynamniej potencjalnie - pozytywne. W pojawiającym się (z reguły niespodziewanie, bo któż z nas spodziewa się w życiu cierpienia?) bolesnym doświadczeniu, początkowo na pierwszy plan wysuwają się i zdecydowanie dominują jego ciemne strony. Potrafi ono człowieka przytłoczyć, przygnieść, czasem wręcz wystawić na dotkliwą próbę jego psycho-fizyczną odporność i równowagę wewnętrzną. Jednak doświadczenie cierpienia nie musi wyczerpywać się wyłącznie na jego aspektach negatywnych - zwłaszcza, jeśli człowiek cierpiący gotów jest podjąć wysiłek, czasami ogromny, ich akceptacji a zarazem ich „przekroczenia” i „pójścia dalej”. Gdy jest otwarty na poszukiwanie i odkrycie jego sensu. Wtedy, właśnie to, co trudne, co bolesne w cierpieniu, pociąga za sobą nową rzeczywistość, otwiera cierpiącego na nową perspektywę. I oto może się okazać, iż cierpienie potrafi nie tylko przytłoczyć i przygnieść człowieka, lecz także zdolne jest poprowadzić go w kierunku duchowego wzrostu i dojrzenia.

Przede wszystkim otwiera go na prawdę o sobie samym, ujętą w sposób integralny: w egzystencjalnym doświadczeniu cierpienia człowiek przeżywa swoją ograniczoność, kruchość, słabość. Zarazem, stawiając mu czoła, odkrywa drogę swej wielkości.

Pogłębiona prawda o sobie samym i własnym życiu, poznana i zaakceptowana, stanowić może z kolei punkt wyjścia na drodze wielorakiego rozwoju osobowościowego. Krytyczna weryfikacja, właśnie z perspektywy doświadczonego cierpienia, dotychczas uznawanej (w teorii i praktyce) hierarchii wartości, potrafi zaowocować w człowieku wewnętrzną metamorfozą, przejawiającą się na zewnątrz w modyfikacji całej jego życiowej postawy. O wielu takich przemianach mogliby dać świadectwo np. ci wszyscy, którzy mieli możliwość spojrzeć na życie z perspektywy łóżka szpitalnego - zwłaszcza łóżka ciężkiej choroby. Takie spojrzenie zmienia odniesienie cierpiącego do siebie samego, do innych ludzi, do świata. W ten sposób przeżywane cierpienie staje się dla tego, kto go doświadcza, wezwaniem i pomocą do podjęcia drogi duchowego wzrastania i zarazem przewodnikiem na tej drodze. Dodać można, że czasami cierpienie to staje się wręcz jakby warunkiem wspomnianego wzrastania. Dla przykładu wystarczy odwołać się choćby do historii życia tak znanych postaci, jak św. Franciszek z Asyżu czy św. Ignacy Loyola³.

³ W tym kontekście na uwagę zasługują natchnione słowa Listu do Hebrajczyków o „udoskonaleniu” Jezusa przez Boga właśnie na drodze cierpienia: „Przystało bowiem Temu, dla którego wszystko i przez którego wszystko, który wielu synów do chwały doprowadza, aby przewodnika ich zbawienia udoskonalił przez cierpienie” (2,10); „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (5,8).

2. Cierpienie w aspekcie międzyludzkim i społecznym

Wprawdzie cierpienie jest w swej istocie rzeczywistością najbardziej intymną i osobistą, nie oznacza to jednak, iż daje się ono całkowicie zamknąć w wewnętrznym, indywidualnym świecie osoby je przeżywającej. Także do człowieka cierpiącego, jak do każdego człowieka, ma zastosowanie znane stwierdzenie angielskiego poety John'a Donne'a (spopularyzowane w naszych czasach przez trapistę Tomasza Mertona), iż „nikt nie jest samotną wyspą”⁴. Ten kto cierpi, niezależnie od tego jak bardzo czuje się samotny w swoim doświadczeniu, w jakimś sensie cierpi zawsze pośród innych.

Wydaje się, iż podobnie jak w wymiarze indywidualnym cierpienie może degradować lub budować osobę cierpiącą, tak też w wymiarze społecznym, międzyludzkim, w sferze jej relacji z otoczeniem, zwłaszcza kręgiem ludzi najbliższych, wpływ przeżywanego cierpienia może być pozytywny, tzn. potrafi wzmacniać i budować tę relację, lub negatywny, tzn. może ją osłabiać.

Patrząc z punktu widzenia osoby cierpiącej, ujemnie oddziałuje jej poczucie uzależnienia od innych, bycia dla nich ciężarem, natomiast pozytywnie - zwiększona potrzeba bliskości drogich osób, zrozumienia i troski z ich strony, znalezienia w nich duchowego oparcia czy też docenienie głębi daru, jakim potrafi stać się drugi, bliski człowiek.

Analogicznie, z perspektywy otoczenia osoby cierpiącej, zagrożenie osłabienia wzajemnej relacji może nieść ze sobą poczucie różnorodnego „obciążenia” jej cierpieniem, czy też jej sposobem przeżywania tego cierpienia.

Z drugiej strony, naturalny dla ducha ludzkiego odruch solidarności z osobą cierpiącą, a jeszcze bardziej wzbudzana przez jej cierpienie empatia jest tym, co potrafi wzajemną relację zintensyfikować i wynieść - niejako właśnie *dzięki* cierpieniu - na poziom wręcz heroicznego nieraz poświęcenia, oddania, miłości.

Po tej, krótkiej i pobieżnej, prezentacji problemu cierpienia w ogólności, przechodzimy obecnie do zasadniczej części poruszanego tematu. Niech za wprowadzenie do niej posłużą nam słowa filozofa Fryderyka Nietzsche, cytowane przez Viktora E. Frankla w jego dziele *Homo patiens* (Wiedeń 1950): „... nie samo jednak cierpienie było jego problemem, ale brak odpowiedzi na rozpaczliwe pytanie: «po co w ogóle cierpieć?»”⁵

⁴ „Nikt nie jest samotną wyspą. Każdy stanowi ułamek kontynentu, część ładu. Jeżeli morze zmyje choćby grudkę ziemi, Europa będzie pomniejszona, tak samo jakby pochłonęło przyłodek, włos twoich przyjaciół czy twoją własną” - J. Donne, *Medytacja XVII*.

⁵ „...aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage „wozu leiden?““ - *Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung: Was bedeuten asketische Ideale?*, 1887. Cytat w tłumaczeniu polskim pochodzi z przekładu wspomnianej książki V. E. Frankla, dokonanego przez R. Czerneckiego i J. Morawskiego, Warszawa 1984, s. 8.

II. CYWILIZACYJNA „MENTALNOŚĆ DEZERCJI” WOBEC CIERPIENIA

Jak współczesna cywilizacja zachodnia radzi sobie z odpowiedzią na owo nazwane przez F. Nietzsche'go „rozpaczliwym” pytanie: „po co w ogóle cierpieć?” i czy jest nią w ogóle zainteresowana? Poszukując odpowiedzi, chcemy najpierw przeprowadzić zwięzłą charakterystykę tejże cywilizacji przedstawiając jej istotne cechy związane z rozważanym zagadnieniem, by następnie przejść do zaprezentowania jej postawy w konfrontacji z cierpieniem. Z naszej refleksji na tym etapie wyłączamy chrześcijański, zwłaszcza katolicki, punkt widzenia, na którym skoncentrujemy uwagę w ostatniej części naszych rozważań.

1. Podstawowe cechy współczesnej cywilizacji

W swym kształcie, jaki przyjęła w naszych czasach, cywilizacja zachodnia opiera się w znacznej mierze na zrębach filozoficznych wyłonionych w okresie Oświecenia. Tworzą je przede wszystkim racjonalizm i empiryzm, następnie indywidualizm i subiektywizm. Takie właśnie jej podłoże filozoficzne znalazło z biegiem czasu swą naturalną konsekwencję w postaci dynamicznego rozwoju nauk szczegółowych (przyrodniczych), prowadzącego w następstwie do niebywałego postępu w zakresie środków produkcji, komunikacji i łączności.

Z kolei wymienione zjawiska, we współdziałaniu z innymi jeszcze czynnikami, ukształtowały w społeczeństwach naszej doby aktualny model kultury i mentalności.

Wśród cech tego modelu, z punktu widzenia interesującego nas tematu, do najbardziej znaczących wydaje się należeć w pierwszym rzędzie akcentowanie produktywności i wydajności człowieka, czyli jego doraźnej i „materialnej” przydatności. Cechę tę można ująć syntetycznie w hasło: „Człowiek jest tyle wart, ile jest zdolny, spośród dóbr materialnych czy też kulturalnych, wytworzyć”.

Gdzieś u podstaw takiej orientacji myślowej zdaje się leżeć inna, godna podkreślenia, cecha współczesnej doby. Jest nią przeniesienie aktywności produkcyjnej i zawodowej człowieka poza środowisko rodzinne, tworzone w przeszłości przez rodzinę wielopokoleniową. Następstwem tego jest sytuacja, w której człowiek naszych czasów nie tylko pracuje poza swym domem i środowiskiem rodzinnym, ale coraz częściej także w izolacji od niego przeżywa własne cierpienie, zwłaszcza cierpienie związane z chorobą czy starością.

Można zatem powiedzieć, że mamy dziś do czynienia ze swego rodzaju „eksmisją” cierpienia członków rodziny poza właściwe środowisko tejże rodziny.

Gdybyśmy chcieli w tym miejscu zapytać: „a dokąd owo cierpienie jest «eksmitowane»?”, znajdziemy odpowiedź zwracając się ku kolejnemu, god-

nemu uwagi wyznacznikowi naszej cywilizacji. Jest nim rozwinięta i coraz bardziej wyspecjalizowana opieka medyczna. Ona właśnie zdaje się dziś przejmować, poprzez swe zinstytucjonalizowane formy działania - przychodnie, szpitale, hospicja i inne - niemal całość troski o zdrowie fizyczne i psychiczne społeczeństwa. Pociąga to za sobą, jako trudny do uniknięcia efekt uboczny, szereg konsekwencji dotyczących odniesienia do człowieka cierpiącego i do samego cierpienia.

Za sprawą izolacji chorego od jego zwykłego środowiska życiowego, której towarzyszy m. in. zakłócenie prywatności i utrata intymności, powstaje w nim poczucie wyobcowania i wzrasta jego obciążenie psychiczne. Z kolei „masowość” leczenia naraża na szwank personalistyczne podejście do pacjenta, który nawet jeśli mimowolnie, to jednak postrzegany bywa jako „przypadek kliniczny” czy „jednostka chorobowa”. Z punktu widzenia otaczającego go „środowiska medycznego”, jego cierpienie ulega jakby „uprzedmiotowieniu” ze szkodą dla właściwego sobie wymiaru podmiotowego.

Zauważenia i podkreślenia wymaga wreszcie jeszcze jedna cecha naszej współczesnej kultury. Jest nią gloryfikacja młodości oraz wszelkich jej atrybutów w postaci zdrowia, sprawności fizycznej i intelektualnej, urody, atrakcyjności. Te właśnie wartości otaczane są dziś bałwochwalczym wręcz kultem i dominują w środkach masowego przekazu, a zwłaszcza we wszelkiego rodzaju reklamie. Ich wszechobecna apoteoza dość skutecznie eliminuje ze społecznej świadomości, a przynajmniej spycha na jej margines wszystko to, co nie mieści się w lansowanych przez nią kanonach. Nie pozostawia zatem wiele miejsca na refleksję nad sensem i celem ludzkiego bytowania czy nad jego trwałymi wartościami. Nie pozostawia też - z powodu tempa dzisiejszego życia - potrzebnego na podobną refleksję czasu.

2. W konfrontacji z cierpieniem

Każda z dotąd zarysowanych cech-wyznaczników współczesnej cywilizacji pociąga za sobą zespół konsekwencji, które, w powiązaniu z innymi jeszcze czynnikami, tutaj nie wyliczonymi, bądź bezpośrednio bądź też pośrednio współkształtują duchowy profil człowieka naszej doby. W tej perspektywie jawi się on jako człowiek dążący do doraźnego sukcesu, człowiek, który niechętnie pyta o głębszy sens życia czy o problem dobra i zła. Nie pyta też o nieprzemijające wartości, ani nie szuka dla siebie Archimedesowego „punktu oparcia” w wymiarze ducha. Nie szuka, więc go nie znajduje i nie posiada.

Z drugiej strony jednak, człowiek ten bywa konfrontowany, przynajmniej sporadycznie, z przejawami rzeczywistości jakby z innej sfery, nie przynależącej na co dzień do jego świata. Jest to rzeczywistość różnorodnego bólu i cierpienia, rzeczywistość ciągle nieuleczalnych, także w XXI wieku, chorób, wreszcie rzeczywistość nawet jeśli jeszcze subiektywnie odle-

głej, to przecież ostatecznie nieuniknionej konieczności umierania, z reguły poprzedzonej w dodatku uciążliwą i napawającą lękiem starością⁶.

Z podobną rzeczywistością człowiek współczesny nie jest egzystencjalnie obyty. Nie jest też przygotowany na konfrontację z nią, skoro w jego codzienności jest ona efektywnie nieobecna. A jednak życie od czasu do czasu z tą rzeczywistością go konfrontuje, prowadząc do przeżywania stresu.

W konsekwencji, z tej konfrontacji, choć jedynie sporadycznej, rodzi się w nim najpierw odruch, a następnie będąca jego utrwaleniem, postawa mentalnej i emocjonalnej ucieczki przed ową trudną i obcą rzeczywistością. Dlatego też ucieka przed myślą o cierpieniu, starości i śmierci. Ucieka, choć w duchu przeczuwa, że tak naprawdę nie ma dokąd uciec... .

Taki wydaje się być mechanizm prowadzący do powstania zjawiska, które w tytule niniejszego wystąpienia nazwaliśmy „cywilizacyjną «mentalnością dezercji»”. U jej podłoża tkwi z jednej strony lęk i obawa przed tym, co jawi się jako pewne zagrożenie dla „nie zakłóconego” funkcjonowania we własnym, nieco iluzorycznym świecie, z drugiej zaś dążenie do usunięcia stresogennej napięcia między tym światem a źródłem wspomnianego zagrożenia.

„Mentalność dezercji”, jak może wskazywać na to sama nazwa, powstaje w ludzkich myślach. Jednak myliłby się ten, kto by sądził, że jej oddziaływanie ogranicza się jedynie do wymiaru ludzkiego wnętrza, do sfery wyłącznie mentalnej. Wykraczając poza tę sferę, za sprawą naturalnego w człowieku oddziaływania sposobu myślenia na sposób postępowania, „mentalność dezercji” wpływa także na jego praktyczną postawę wobec cierpienia. Wpływa na konkretne, podejmowane przez niego decyzje i dokonywane wybory, w których przejawia się jego odniesienie do problemu cierpienia. Nietrudno przewidzieć, że kto ucieka już przed myślą czy refleksją o nim, ten wobec samego - zwłaszcza własnego - cierpienia, tym bardziej nie okaże się nieustraszony... Gdyby zatem zawiodły inne drogi uniknięcia go, podejmie prawdopodobnie także próbę jakiejś formy ucieczki przed cierpieniem. Dodajmy, iż być może będzie uciekał zwłaszcza przed samotnością w cierpieniu, której nasza cywilizacja tak bardzo sprzyja...

Ponieważ przejawy takiego sposobu reagowania można zaobserwować coraz częściej także w naszym społeczeństwie, przypuszczać należy, iż wpływ „mentalności dezercji” obejmuje coraz szersze jego kręgi.

Przenosząc natomiast spojrzenie na perspektywę międzynarodową, stwierdzić można, że wpływ ten dosięga także porządku prawnego niektórych państw. Dla uzasadnienia odwołajmy się do kilku przykładów. Czy nie tego typu mentalność leży u podłoża legalizacji eutanazji, wprowadzo-

⁶ To, że perspektywa własnej starości napawa dziś szczególnym lękiem, także wypływa z zarysowanego wyżej obrazu współczesnej cywilizacji (kultury): skoro liczy się przede wszystkim np. produktywność, ludzie starzy jako „nieproduktywni” okazują się niepotrzebni, zbędni.

nej 1 lipca 1996 r w australijskim Terytorium Północnym (unieważnionej potem przez parlament Federacji Australijskiej), a także uchwalonej decyzją parlamentu w 2001 r. w Holandii (gdzie eutanazja jest akceptowana społecznie i *de facto* praktykowana już od lat 70-tych), czy wreszcie legalizacji wspomaganego samobójstwa, uchwalonej jako norma prawna stanu Oregon w USA w listopadzie 1997 r.? Czyż z punktu widzenia tych wszystkich, którzy podobne prawa uchwalili lub dążą do ich uchwalenia, nie stanowią one projekcji własnej „mentalności dezercji” na innych ludzi? Wiadomo skądinąd, iż czymś naturalnym dla ludzkiej psychiki jest przypisywanie innym tych decyzji i wyborów, których sami byśmy, będąc na ich miejscu, dokonali. Wreszcie: czy korzystanie z takich praw nie jest przejawem rozpaczliwej dezercji, czyli - stosownie do znaczenia łacińskiego terminu *desertio* - opuszczenia, pozostawienia własnego życia, gdy staje ono w obliczu szczególnego cierpienia?

Sam fakt istnienia tego cierpienia, które trwa mimo wszelkich usiłowań medyczno-technicznych zmierzających do uśmierzenia go, staje się w ramach „mentalności dezercji” jakby wystarczającym motywem, a zarazem uzasadnieniem rezygnacji z życia.

Zauważmy jednak, że cierpienie samo w sobie, nawet szczególnie wielkie, wcale takiej rezygnacji nie determinuje i - jak uczy doświadczenie - nie musi do niej prowadzić. Nasuwa to wniosek, że w rzeczywistości nie *obiektywne* cierpienie jest jej faktycznym motywem i uzasadnieniem, lecz *subiektywna* niemożność znalezienia odpowiedzi na wspomniane już rozpaczliwe pytanie Fryderyka Nietzsche: „po co w ogóle cierpieć?”. Ono właśnie jawi się jako uniwersalny kamień probierczy postawy wobec cierpienia. Bowiem od rodzaju udzielonej na nie odpowiedzi zależy, czy i jak można cierpienie to przezwyciężyć.

Chcemy zatem pochylić się z kolei nad tą odpowiedzią, którą w Liście apostołskim *Salvifici doloris* formułuje Jan Paweł II.

III. PRZEZWYCIEŻENIE MIŁOŚCIĄ

1. Kontrast

Dla czytelnika, który bierze do ręki papieski List, uderzający może być jaskrawy kontrast między sposobem patrzenia Jana Pawła II na cierpienie, a tym odniesieniem do niego, jakie wyłania się ze współczesnych przejawów „mentalności dezercji”. Kontrast ten zaznacza się bardzo wyraźnie już od pierwszych zdań Listu. Bowiem od samego początku Ojciec Święty wprowadza do niego tę perspektywę postrzegania cierpienia, jaką niosą z sobą natchnione karty Pisma Świętego. I - z właściwym sobie radykalizmem wiary - czyni ją własną perspektywą. Zaczyna swój List powtarzając za św. Pawłem: „W moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla do-

bra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24). Jakże znaczące jest, że pierwszym słowem wersji łacińskiej dokumentu papieskiego, a zatem także - zgodnie z przyjętym zwyczajem - pierwszym słowem jego tytułu, jest słowo *salvifici*, nawiązujące do zbawienia. Po nim dopiero następuje słowo *doloris*, mówiące o cierpieniu⁷.

W dalszym ciągu „Wstępu” Jan Paweł II wskazuje - znowu za Apostołem Narodów - na towarzyszącą cierpieniu radość. Jest to radość pochodząca „z okrycia sensu cierpienia” (SD 1). Zostaje ona *pomnożona* w odkrywcy, gdy swoim odkryciem *dzieli się* on z innymi. Te akcenty papieskiego orędzia dodatkowo wyjaskrawiają wspomniany wyżej kontrast spojrzeń na cierpienie.

2. Ku odkryciu sensu cierpienia

Jaką drogę zmierzającą do odkrycia sensu cierpienia proponuje Jan Paweł II adresatom swego Listu? Prowadzi on ich, sam dając się prowadzić przez objawione Słowo Boga. Rozważając głębie tego Słowa, kontemplując je, kieruje ku mrokom tajemnicy ludzkiego cierpienia światło Objawienia, przekazywane przez księgi biblijne. Zachowanie, w strukturze ogólnej Listu, porządku historiozbowczego (od Starego do Nowego Przymierza) prowadzonych w nim rozważań, służy zarazem sukcesywnemu prezentowaniu poszczególnych, „częstkowych” aspektów chrześcijańskiego sensu cierpienia.

Już na wstępie swojej refleksji Jan Paweł II definiuje Pismo Święte jako „wielką księgę o cierpieniu” (SD 6), podając zarazem liczne i różnorodne jego przykłady zawarte w tekście biblijnym. Interesujące jest, iż w przypisie⁸ przeprowadza przy tej okazji analizę semantyczną form rdzenia hebrajskiego [r (lityry: resz, ain, ain; czyt. „raa” - być złym). W Starym Testamencie, ponieważ język hebrajski nie posiada odrębnego pojęcia na „cierpienie”, właśnie te formy wyrażają ideę cierpienia utożsamiając je ze złem.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia, Ojciec Święty sięga najpierw do Księgi Hioba, nazywanej biblijnym „traktatem o cierpieniu”. Punktem wyjścia swych rozważań na tym etapie czyni tradycyjne przekonanie Starego Testamentu, reprezentowane przez przyjaciół Hioba,

⁷ Warto może zwrócić tu uwagę na subtelną różnicę znaczeniową występującą pomiędzy wersją łacińską pierwszej frazy Listu, a jej przekładem w oficjalnej wersji polskiej jego tekstu. Otóż wersja łacińska brzmi: „SALVIFICI DOLORIS virtutem declarans, ait Sanctus Paulus Apostolus”. Przymiotnik „salvificus” odnosi się tutaj do rzeczownika „dolor”, zatem dosłownie chodzi o „zbawcze cierpienie”. Natomiast tłumaczenie polskie, które brzmi: „odślaniając zbawczą wartość cierpienia”, przymiotnik „zbawczy” odnosi do rzeczownika „wartość”, a nie do rzeczownika „cierpienie”, jak czyni to wersja łacińska tekstu.

⁸ Chodzi o przypis 22.

że cierpienie jest karą za grzech⁹. Podjęta następnie przez Papieża, dogłębna i dość obszerna analiza orędzia Księgi, prowadzi go do podkreślenia istotnego *novum* tego orędzia. Brzmi ono: nie każde cierpienie jest następstwem winy. Cierpienie sprawiedliwego nie tylko może istnieć, ale wręcz może mieć charakter próby jego sprawiedliwości.

Inne, bardzo radykalne rozszerzenie i pogłębienie perspektywy postrzegania problemu cierpienia znajduje Jan Paweł II w Izajaszowej tzw. Czwartej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52,13 - 53,12)¹⁰. Pochylając się nad jej tekstem, Ojciec Święty zwraca uwagę nie tylko na niezwykłą sugestywność obrazu cierpienia Sługi, lecz także na szczególne cechy tego cierpienia.

Jest to przede wszystkim cierpienie zastępcze¹¹, skoro - jak się wyraża Prorok - „Pan zwałił na niego winy nas wszystkich” (53,6). Dalej, podobnie jak sprawiedliwy Hiob, Sługa - określony przez Izajasza jako „Mąż boleści” - cierpi niewinnie. Wreszcie, co jawi się jako szczególnie istotne, cierpi On całkowicie dobrowolnie. Uderzająca zbieżność tak scharakteryzowanego przez Proroka cierpienia Sługi z Pasją Zbawiciela każe Ojcu Świętemu nazwać Izajasza „piątym Ewangelistą”, a jego Pieśń rozważać wprost jako „Mękę Pana naszego Jezusa Chrystusa według proroka Izajasza”. Rozważanie to prowadzi Papieża „prosto do Ogrójca i na Golgotę, gdzie wypełniła się Pieśń cierpiącego Sługi, zawarta w Księdze Izajasza” (SD 18). Jednocześnie prowadzi go do ukazania pełni chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. Jak zatem „brzmi” owa pełnia odpowiedzi?

3. Cierpienie odkupieńcze i odkupione

We wstępie do Listu *Salvifici doloris* znajdujemy stwierdzenie, iż cierpienie „jest tak głębokie jak człowiek” przez to, że „na swój sposób odsłania głębię właściwą człowiekowi” (SD 2). Dlatego ludzkie pytanie o sens cierpienia pozostaje w relacji do całej tej, właściwej człowiekowi, głębi. Pytanie to domaga się odpowiedzi, która ową relację zachowa. Takiej właśnie odpowiedzi - deklaruje Jan Paweł II - odpowiedzi najpełniejszej z możliwych,

⁹ Przejawem takiego właśnie myślenia funkcjonującego również wśród uczniów Jezusa jest ich pytanie dotyczące pewnego niewidomego od urodzenia, skierowane do Jezusa: «Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym - on czy jego rodzice?» (J 9,2). Także w naszych czasach podobny sposób myślenia znajduje swój wyraz w pytaniach niektórych ludzi chorych i cierpiących, np.: „Za co mnie Bóg karze? Tylu większych niż ja grzeszników cieszy się zdrowiem, a ja cierpię, choć staram się być dobrym człowiekiem”.

¹⁰ Jest to ostatnia z czterech, dających się wyodrębnić w rozdziałach 40 - 55 Księgi Izajasza, jednostek literackich poświęconych powołaniu i misji bezimiennej postaci, nazywanej „Sługą Jahwe”.

¹¹ Idea cierpienia zastępczego zaznacza się w tradycji biblijnej już wcześniej, choć jeszcze niewyraźnie, w odniesieniu do Mojżesza (Lb 11,11), Eliasza (1 Krl 19) czy niektórych proroków, np. Jeremiasza (Jr 18,18; 20,8.14-18).

udzielił Bóg człowiekowi w Krzyżu Jezusa Chrystusa. W Krzyżu tym wyjaśnienie sensu cierpienia dokonuje się właśnie poprzez to wyjątkowe i jedyne cierpienie, które Bóg-Człowiek, bez żadnej własnej winy, dobrowolnie na siebie przyjął. W ten sposób Jego cierpienie stało się cierpieniem **odkupieńczym**, zbawczym. Jednocześnie w Krzyżu Chrystusa, który przyniósł Odkupienie przez cierpienie, **odkupione zostało także samo cierpienie ludzkie** (zob. SD 19).

Z drugiej strony, „dokonując Odkupienia przez cierpienie, Chrystus wyniósł zarazem ludzkie *cierpienie na poziom Odkupienia*. Dlatego też w swoim ludzkim cierpieniu każdy człowiek może stać się uczestnikiem odkupieńczego cierpienia Chrystusa” (SD 19). Daje temu wyraz szczególnie dobitnie św. Paweł, gdy pisze do Kolosan, iż dopełnia w swoim ciele braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół (1,24).

4. Właściwe przewycięzenie

Dla dokonania syntezy naszych rozważań, powróćmy do wyjściowego pytania, sformułowanego w ich temacie: „przewyciężyć cierpienie - ale jak?”

Postawa, którą określiliśmy jako „mentalność dezercji”, owo przewycięzenie zdaje się widzieć na dwa sposoby. Pierwszym z nich jest eliminacja cierpienia, usunięcie go za wszelką cenę, drugim różnoraka ucieczka od niego, włącznie z odwołaniem się do jej formy krańcowej w postaci eutanazji. Żłudność obu dróg przejawia się w tym, że całkowita eliminacja cierpienia nie jest (i nie będzie) możliwa, natomiast ucieczkę od cierpienia trudno uznać za faktyczne przewycięzenie go.

Na tym tle, jako z gruntu różna jawi się natomiast perspektywa przewycięzenia cierpienia, którą roztacza przed swymi czytelnikami List apostołski *Salvifici doloris*. Jest to perspektywa przewycięzenia tego, co w cierpieniu najboleśniej: poczucia jego nieużyteczności. Przewycięzenie to dokonuje się na drodze usensownienia cierpienia, czyli nadania mu sensu.

Jednak to nie człowiek jest autorem tego sensu. Pełnię sensu nadał cierpieniu ludzkiemu Jezus Chrystus. Ową pełnią sensu cierpienia jest jego sens zbawczy. W Krzyżu Chrystusa cierpienie zostało przewycięzone ostatecznie: przewycięzone miłością¹². „W miarę *jak człowiek bierze swój krzyż*, łącząc się duchowo z Krzyżem Chrystusa, odsłania się przed nim zbawczy sens cierpienia. Człowiek nie odnajduje tego sensu na swoim ludzkim poziomie, ale na poziomie cierpienia Chrystusa. Równocześnie jednak z tego Chrystusowego poziomu ów zbawczy sens cierpienia *zstępuje na poziom człowieka* i staje się poniekąd wyrazem jego własnej odpowie-

¹² Rozdział IV Listu, stanowiący jego centrum kompozycyjne i przekazujący istotę jego orędzia, został przez Ojca Świętego zatytułowany „Jezus Chrystus: cierpienie przewycięzone miłością”.

dzi” (SD 26) na wezwanie Chrystusa: „Weź udział swoim cierpieniem w tym zbawianiu świata, które dokonuje się przez moje cierpienie! [...] Wówczas też człowiek odnajduje w swoim cierpieniu pokój wewnętrzny, a nawet duchową radość” (SD 26).

Tak brzmi odpowiedź na pytanie o sens cierpienia, wyrażona przez Jana Pawła II w formie Listu apostolskiego w szóstym roku Pontyfikatu, 11 lutego 1984 roku. Jest ona bezpośrednim echem tej odpowiedzi, jakiej Bóg udzielił człowiekowi w Jezusie Chrystusie.

Dziś, ponad rok po odejściu Ojca Świętego, dane jest nam, jako Pokoleniu Drugiego Kwietnia, widzieć, w jak doskonałej harmonii papieska odpowiedź z początku Pontyfikatu pozostaje z odpowiedzią wyrażoną przez niego u kresu życia. Odpowiedzią wyrażoną, jak Chrystusowa, nie słowami, lecz cierpieniem - zjednoczonym do końca z Jego cierpieniem zbawczym.

Ks. dr Bogusław Drożdż



Urodził się 13 grudnia 1963 r. w Bolesławcu Jest kapłanem diecezji legnickiej, doktorem teologii praktycznej, Adiunktem przy Katedrze Katolickiej Nauki Społecznej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

W dniu 20 maja 1989 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk kard. Henryka Gulbinowicza. Był wikariuszem w parafii Chojnów. W 1991 roku został skierowany na specjalistyczne studia w zakresie teologii praktycznej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1995 r. uzyskał stopień doktora nauk teologicznych, na podstawie rozprawy pt. *„Wychowawcza funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym w nauczaniu papieża Jana Pawła II. Studium pastoralne”*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Ryszarda Kamińskiego. Przebywał również na rocznym stypendium naukowym w Rzymie. W latach 1996-1998 był ojcem duchownym w Wyższym Seminarium Duchownym w Legnicy. Od 1996 r. jest dyrektorem biblioteki im. Jana Pawła II przy WSD w Legnicy. Od 1996 r. wyklada na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (teologia praktyczna, metodologia), WSD w Legnicy (teologia pastoralna, metodologia). W latach 1996-2003 wykładowca w Instytucie Teologii Pastoralnej KUL (teologia kultury, teologia pracy). Od 2000 r. wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Legnicy (etyka społeczna, kultura społeczeństwa pluralistycznego, uczestnictwo i alienacje we współczesnym społeczeństwie).

Od 1996 r. jest redaktorem „Legnickich Wiadomości Diecezjalnych”, a od 1997 r. redaktorem naukowej serii: „Biblioteka Diecezji Legnickiej”, w której wydano 27 tomów. W 2002 r. założył i redaguje naukowe czasopismo środowiska legnickiego „Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”. Od 2004 r. jest redaktorem diecezjalnej strony internetowej.

Współpracuje z ks. prof. Piotrem Niteckim (PWT – Wrocław) i w tym czasie wypromował 74 magisteria. Jest autorem ponad 50 artykułów oraz 14 recenzji oraz innych publikacji w czasopiśmie. Jest redaktorem kilku pozycji książkowych, samodzielnie opublikował następujące pozycje: *„Wychowawcza funkcja Kościoła w społeczeństwie pluralistycznym. Studium pastoralne”* (Legnica 1997) i *„Godzinka kultury”* (Legnica 2003).

Przedmiot swoich zainteresowań pastoralnych odnajduje na styku teologii praktycznej i katolickiej nauki społecznej. Przestrzegając odrębności metodologicznej tych nauk, podkreśla ich głęboką koherentność wyznaczając obszar dla społecznej teologii pastoralnej.

Ks. dr
Bogusław Drożdż

W poszukiwaniu pereł wolności: od alienacji do uczestnictwa

Całość naszych rozważań¹ podzielimy na kilka punktów. Najpierw wykażemy, że problematyka wolności wypełnia przestrzeń rozpiętą między dwoma biegunami: alienacją i uczestnictwem. Następnie będziemy próbowali poprzez prześledzenie różnych wymiarów życia człowieka w ludzkiej społeczności, ukazać destrukcyjne znaczenie alienacji w świetle uzdrawiającej wartości uczestnictwa. W końcowej refleksji dodamy, że uczestnictwo w wymiarze praktyki solidarności międzyludzkiej oraz solidarności człowieka z Bogiem jest treścią prawdziwej wolności.

1. Między alienacją a uczestnictwem

Nie wtapiając się niejako w strumień dziejowych poszukiwań i przekazanych określeń na temat wolności² – przypomnijmy, że w problematyce wolności rozróżnia się trzy jej istotne wymiary. Po pierwsze wolność ujmuje się jako swobodę wyboru. Jest to tzw. wolność ontologiczna. Po drugie, należy mówić również o wolności jako wewnętrznej autonomii. W tym wypadku wolność określana jest w aspekcie psychologiczno-etycznym. Trze-

¹ Stawiając pytanie: co jest perlą wolności? – w zanadru kryjemy ważne z pedagogicznego i formacyjnego punktu widzenia założenie, że jeżeli ją odkryjemy, to nie zgasimy wewnętrznego pragnienia, które ujawniło się w nas samych i poniekąd utożsamilo nas z owym ewangelicznym kupcem poszukującym pięknych pereł: „Gdy znalazł jedną drogocenną perlę, poszedł, sprzedał wszystko, co miał, i kupił ją” (Mt 13, 46).

² „Żaden byt jako byt nie jest wolny, lecz musi być poddany konieczności, które są w nim i poza nim. Siła wiąże się z siłą i potrzebuje siły, by ujawnić to, że jest. Przyczyna uzależnia od siebie skutek, ale gdyby nie skutek, nie byłoby przyczyny. Człowiek pojęty wyłącznie jako byt jest jednym z ogniw łańcucha przyczynowości. Jedynie dobro jest wolne. Jest transcendentne w stosunku do bytu. Człowiek może być wolny i transcendentny, o ile może mieć udział w tym, co dobre. Ale mieć udział w tym, co dobre, znaczy wybrać to, co dobre”. J. Tischner. *Wyzwolenie*. „Więź” 29:1986 nr 10 s. 8.

cie rozumienie wolności odnosi się do życia społecznego i oznacza wprost prawo do wolności. Jest to tzw. wolność socjologiczno-polityczna³.

Zwróćmy również uwagę, że wszystkie ludzkie aktywności – poznawanie, postępowanie i wytwarzanie – u podstaw których leży podmiotowość indywidualna i społeczna, są konkretnym przejawem ludzkiej wolności. Jest faktem, że każdy inny sposób wyrażania się ludzkiej istoty daje się z łatwością zaszeregować do tych aktywności. Jest również faktem i to, że te aktywności nie byłyby efektem ludzkim, gdyby nie były one jednocześnie oznaką jego wolności. Człowiek kierując się wolnością może otworzyć się na prawdę i ją przyjąć jako własną, może także z niej zrezygnować. Również i czynienie dobra leży w jego możliwościach. To samo należy powiedzieć o dziełach, które wytwarza. Mogą one uczestniczyć w budowaniu rzeczywistości. Co więcej, należy jednocześnie liczyć się i z destrukcją tej rzeczywistości.

Wolność domaga się odpowiedzialności, która najlepiej niejako tłumaczy wolność. Niestety nie zawsze korzysta się z funkcji tłumacza. Jak wolność otwiera różne możliwości, tak odpowiedzialność je porządkuje i nadaje im wartość etyczną. Odpowiedzialność jest fundamentem tzw. wolności „do”. Jest to przede wszystkim wolność do prawdy. Bez odpowiedzialności wolność jest ślepa – wolność „od” – a skupiając się na sobie próbuje „pysznie” wszystkim zawładnąć. Jeżeli jej się to nie udaje, wtedy rzeczywistość jej się wymykającą bądź cynicznie lekceważy, bądź też zniechęca, co wywołuje agresję.

Odpowiedzialność stanowiąc „serce” wolności pilnuje zastanego porządku, najpierw poznawczego, a następnie etycznego. Akceptacja tego porządku w praktyce życia indywidualnego i społecznego buduje treść tego wszystkiego, co mieści się pod pojęciem uczestnictwa⁴. Jeszcze inaczej

³ S. Kowalczyk. *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Wrocław 1986 s. 77. Zob. Tenże. *Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego*. Warszawa 1977 s. 215-216; J. Majka. *Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności*. W: *Taniec pośród mieczów*. Wrocław 1987 s. 300-310.

⁴ Odpowiednikiem greckim uczestnictwa jest *methexis*, a łacińskim – *participatio*. Termin ten został utworzony przez Platona. Poznawcza strona uczestnictwa została wyakcentowana przez św. Augustyna. Następnie św. Tomasz z Akwinu sformułował teologiczną koncepcję partycypacji personalnej. Zdaniem kard. K. Wojtyły na teorię uczestnictwa można spojrzeć z trzech punktów widzenia: osoby i jej wartości personalistycznej, relacji osoby do drugiej osoby oraz związku osoby z dobrym wspólnym. Zob. m.in.: J. Herbut. *Partycypacja*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997 s. 421-422; A. L. Szafranski. *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa 1973; K. Wojtyła. *Uczestnictwo czy alienacja?* W: K. Wojtyła. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń [i in.]. Lublin 1994 s. 447-461; M. Pokrywka. *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*. Lublin 2000.

mówiąc, odpowiedzialność nie buntując się wobec odkrywanego porządku, nade wszystko go promuje, motywując, że jego zachowanie przynieść może jedynie korzyść tym, którzy w jego przestrzeganiu uczestniczą⁵.

Przeciwieństwem uczestnictwa jest alienacja⁶, ponieważ ona nie tylko nie liczy się z wyznaczonym porządkiem, lecz nadto próbuje określać ramy innego porządku. Nie ma więc tutaj uczestniczenia, ale jest wyalienowanie. Nie chodzi więc o jakieś otwarcie się na wartości prawdziwe, jakieś utożsamienie z nimi, idzie raczej o coś wprost przeciwnego – o zanegowanie istniejących i potraktowanie ich jako obcych i przeciwnych samej wolności. Jeżeli w strukturze wolności odpowiedzialność uważa się za ciało obce, co więcej, z niej się to ciało wyrzuca, wtedy rodzi się alienacja. Jest ona zatem ucieczką od prawdy obiektywnej na rzecz prawdy głęboko subiektywnej. Jest to również ucieczka od odpowiedzialności za podejmowane czyny, zarówno w wymiarze postępowania, jak i wytwarzania.

Przyjmując takie pojmowanie wolności, można mówić, że jej rozumienie, ale i jej praktyczny wyraz balansuje między alienacją a uczestnictwem. Dopowiedzmy jeszcze, że „języczkiem uwagi” wolności jest wspomniana odpowiedzialność.

2. Uczestnictwo jako odpowiedź na różne wymiary alienacji

Można wyróżnić kilka rodzajów alienacji. Wskazanie ich nie jest równoznaczne z przeprowadzeniem wyczerpującego podziału⁷. Celem tego wyszczególnienia jest zwrócenie uwagi na bogactwo treściowe różnych „zjawisk”, które często są nazywane alienacją, a które poprzez naturalny zwią-

⁵ Nauczanie ostatniego Soboru zwraca uwagę, że źródłem ustalonego porządku jest „prawo Boże, wieczne, obiektywne i powszechne, przez które Bóg w planie swej mądrości i miłości rządzi, włada i kieruje całym światem i drogami wspólnoty ludzkiej. Bóg czyni człowieka uczestnikiem tego swojego prawa, tak aby człowiek łagodnie pobudzony Bożą opatrnością mógł coraz lepiej poznawać niezmienną prawdę” (DWR 3).

⁶ Pojęcie alienacji etymologicznie wywodzi się od łacińskiego słowa *alienatio* i oznacza pozbycie się czegoś, odstąpienie, utratę. Na temat alienacji zob. m.in.: W. Chudy. *Alienacja*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii*. T. 1. Red. M. Krąpiec [i in.]. Lublin 2000 s. 191; B. Drożdż. *Początki teorii alienacji*. „Perspectiva” 4:2005 nr 2 s. 27-44; T. M. Jaroszewski. *Alienacja?* Warszawa 1965; W. Granat. *Alienacja*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Red. F. Gryglewicz. Lublin 1985 kol. 367; J. Kowalski. *Przyczyny alienacji współczesnego człowieka*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 3:1995 nr 1 s. 31-45; A. Schaff. *Alienacja jednostki w stosunku do własnego „ja” i do własnego życia*. „Roczniki Filozoficzne” 27:1979 z. 1 s. 85-100.

⁷ Podział ten nie musi być pełny, ponieważ celem podjętej refleksji nie jest ukazanie ściśle teoretycznej i metodycznie poprawnej interpretacji alienacji i uczestnictwa, w podtekście – wolności, ale interesują nas bardziej proste, jakby narzucające się uwagi praktyczne, które w jakimś mierze czynią bardziej zrozumiałym, jednakowoż częściowo przewidywalnym co do konsekwencji, życie człowieka w społeczeństwie.

zek z wolnością poniekąd wołają o uzdrowienie w procesie przeciwnym, tj. uczestnictwie.

Tą alienacją, która sięga najgłębszych korzeni bytu ludzkiego oraz społecznego jest alienacja filozoficzna. Nazywana jest ona również alienacją antropologiczną. U jej podstaw znajduje się tzw. błąd antropologiczny⁸. Alienację tą należy wiązać z kontekstem uprawianych mniej lub bardziej naukowo, również lepiej lub gorzej propagowanych, koncepcji człowieka, które odpowiadają na podstawowe ludzkie pytanie: kim jestem? Jest wiele koncepcji człowieka. Większość z nich redukuje człowieka do jakiejś jednej charakterystycznej własności. Przykładem najbardziej jaskrawym są teorie materialistyczne, za którymi łatwo postępują zwolennicy koncepcji konsumpcjonistycznych i mechanicznych. Zarówno jednostronnie traktowana idealizacja człowieka (boskość, absolutna rozumność czy wolność), jak i jego zbyt redukcyjne interpretowanie (zwierzęcość, materia, „miłość to chemia”) z drugiej strony, nie oddają jeszcze pełnej definicji człowieka. Alienacja człowieka w wymiarze filozoficznym zachodzi wtedy, kiedy nie jest uznawana w teorii i możliwa w realizacji pełnia tego wszyst-

⁸ W nawiązaniu do encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus* (nr 13) można mówić o tzw. błędzie antropologicznym. Papież zwraca szczególną uwagę właśnie na ten błąd, gdyż stał się on podstawą tworzenia nowego porządku społecznego, o zasięgu nawet globalnym. Wagę tego błędu podnosi zatem jego płaszczyzna praktyczna, nie tyle teoretyczna, tak często przecież reprezentowana w dziejach myśli filozoficznej. A więc *praxis* (dotycząca moralności w życiu osobistym, rodzinnym, jak i społeczno-ekonomicznym) tego błędu staje się poniekąd modelową konsekwencją przyjęcia fałszywej wizji człowieka. P. Jaroszyński. *Kultura chrześcijańska szansą uniknięcia błędu antropologicznego*. W: *Zadania współczesnej metafizyki*. T. 5: *Błąd antropologiczny*. Red. A. Maryniarczyk, K. Stępień. Lublin 2003 s. 397-398. „W dziedzinie nauki błąd antropologiczny przejawia się w tym, że nauka, zamiast sprzyjać realizacji dobra człowieka i jego rozwojowi osobowemu, oddala się od tego celu; zamiast realizować swój podstawowy cel odkrywania prawdy, nauka realizuje cele partyjne i ideologiczne; zamiast być sprzymierzeńcem człowieka, często staje się jego wrogiem. Etyka natomiast będąc teorią moralnego działania, zmierzającego do aktualizacji ludzkich potencjalności, których ostatecznym celem jest szczęście człowieka, obciążona błędem antropologicznym przestaje ten cel realizować i staje się teorią akceptacji ludzkich deformacji, a niekiedy dewiacji. W konsekwencji, z moralnie wątpliwych i zideologizowanych teorii etycznych wyprowadza się i ustanawia prawa moralne oraz określa samą moralność. Także sztuka i technika, obciążone błędem antropologicznym zdają się gubić z pola widzenia cel swego działania. Sztuka współczesna dość często prowadzi na swe antypody – do antysztuki. Zamiast doskonalić naturę – jako było w jej pierwotnym zamierzeniu – naturę tę deformuje. Zamiast swym pięknem uwznioślać i uszlachetniać człowieka, przyczynia się do jego degradacji. Religia natomiast, która winna pełnić funkcję ogniskowej kultury i ukazywać człowiekowi najgłębszą prawdę o jego bytowaniu, skażona błędem antropologicznym przybiera formę różnorodnych sekt parareligijnych, scjentologicznych czy parapsychologicznych, prowadzi do dewiacji ludzkiej osobowości i zniewolenia człowieka. W miejsce prawdziwego celu, którym jest doprowadzenie człowieka do pełni szczęśliwości, detronizuje go i sprowadza do rzędu bezrozumnych istot”. A. Maryniarczyk. *Wprowadzenie*. W: *Zadania współczesnej metafizyki*. s. 7-8.

kiego, co znajduje się w obszarze prawdziwej koncepcji człowieka. Inaczej mówiąc, jeśli człowiek nie postrzega siebie jako człowieka oraz nie urzeczywistnia siebie jako człowieka, wtedy następuje jego alienacja. Zejście z drogi człowieczeństwa (odczłowieczanie w teorii i praktyce⁹) jest alienacją filozoficzną. Dlatego uczestniczenie w budowie prawdziwej antropologii filozoficznej, jej uczenie i do niej przekonywanie jest równocześnie najpełniejszym uczestnictwem w poszukiwaniu prawdy¹⁰.

Alienacja antropologiczna ściśle wiąże się z alienacją religijną¹¹. Ta ostatnia odnajduje swoje uzasadnienie przede wszystkim w fakcie religijności człowieka, która wprost decyduje o tym, że człowiek jest ze swej istoty bytem wychylonym ku Bogu. Jego odniesienie do Boga, albo mówiąc bardziej socjologicznie – do *sacrum*, jest czymś naturalnym, a nie dodatkowym, w sensie wymyślonym i narzuconym. Wiąż, jaka występuje między człowiekiem i Bogiem jest relacją osobową, a więc jest to nade wszystko dialog. Ów dialog, jak najbardziej personalny, wskazuje również na pewną zależność. Właściwa relacja religijna zachodzi wówczas, gdy osoba ludzka uzna swoją zależność od Boga. Człowiek zatem jest zaproszony do uczestniczenia w zależności wynikającej z natury porządku określonego przez Stwórcę. Akceptacja tego porządku będąca uczestnictwem w życiu Boga jest w rzeczywistości ze względu na relację osobową uczestnictwem w miłości Boga. Decyzja o uczestnictwie w miłości Boga należy do człowieka, chociaż propozycja wyszła od Stwórcy. Gdyby relacja między Bogiem a człowiekiem nie była osobowo-miłosna, a tylko rzeczowa, wtedy słusznie należałoby się obawiać zamachu na ludzką wolność. Zależność ta jednak nie ma nic wspólnego nawet z najmniejszym ograniczeniem ludzkiej wolności, a tym samym utratą własnej tożsamości, jakoby człowiek uznający Boga musiał się pozbyć czegoś ze swej istoty. Miłość nie urzeczowia, lecz personalizuje; nie zniewala, lecz poszerza wolność.

Alienację religijną należy łączyć z mniej lub bardziej skutecznymi próbami podejmowanymi przez człowieka w celu zerwania, umniejszenia

⁹ Trzeba tu zaznaczyć, że w gruncie rzeczy teorii nie można odrywać, a tym bardziej przeciwstawiać praktyce. Są to dwie strony jednej rzeczywistości: głoszona wiedza o człowieku jest zawsze jakoś aktualizowana w praktyce życia indywidualnego i społecznego.

¹⁰ Sobór Watykański uczy: „Prawdy zaś należy szukać w sposób odpowiadający godności osoby ludzkiej i jej społecznej naturze, mianowicie przez wolne dociekania, przez nauczanie i wychowywanie, wymianę myśli i dialog, przez co jedni drugim przedkładają prawdę, którą znaleźli albo sądzą, że znaleźli, by pomagać sobie nawzajem w jej zgłębianiu. Do poznanej prawdy należy jednak mocno przyłgnąć przez decyzję osobistą” (DWR 3).

¹¹ Ateizm jest pierwszym źródłem błędnej koncepcji natury ludzkiej i podmiotowości społeczeństwa (CA 13). Stąd też alienacja względem prawdy o istocie człowieka jest wyraźną jego konsekwencją. Co więcej, alienacja religijna jest źródłem wszelkich innych alienacji ludzkich. Zob. Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. „L'Osservatore Romano” 7:1986 nr 2 s. 15 (nr 38).

(urzeczowiania), bądź zastąpienia czymś innym personalnej relacji między nim a Bogiem. Narzędziem, którym człowiek się posługuje w jej zrywaniu jest wolna wola, a podjęta osobista decyzja owocuje grzechem. Mając do wyboru dobro lub zło, prawdę lub kłamstwo, tworzenie lub niszczenie wybiera się to, co bardziej przyjemniejsze i w danej chwili korzystniejsze. Obcość wobec danej religii budowana jest również na błędnym obrazie Boga. Jeżeli obraz Boga w umyśle człowieka jest naznaczony wyrachowaniem, srogością, mówiąc krótko, odzwierciedla „ciemną” stronę człowieka, a nadto nie zderza się on wystarczająco mocno ze świadectwem wiernych noszących w sobie obraz Boga miłującego, to wtedy proces wyalienowania religijnego zyskuje dodatkową argumentację. Teologia chrześcijańska w tym miejscu uczy, że działanie Złego zmierza do tego, aby człowiek nie utożsamiał Boga z pełnią miłości i miłosierdzia, ale raczej widział w Nim mściwego i surowego Sędziego, bądź też Stwórcę, który powołał świat i ludzi do istnienia tylko po to, aby się tym bawić. Alienacja religijna jest zatem zgodą na wytrącenie siebie samego z przestrzeni wartości religijnych: Bożej opatrności, posiadania duszy i szczęśliwego życia wiecznego. Jest to zgoda na preferowanie w życiu postawy niewiary, ateizmu oraz braku nadziei. Jest ona o tyle nieczytelna i zagmatwana, że widząc logiczność i sens w świecie, boi się przypisać je Stwórcy, a raczej tłumaczy tę dostrzegalną harmonię prawami tkwiącymi w materii lub przypadkiem. Człowiek alienując siebie z orbity miłującego Boga, przenosi tkwiący w nim nieporządek na inne obszary. Niepokój wewnętrzny generuje zewnętrzny w postaci nieładu społecznego, ale i kosmicznego.

Po wydobyciu podstawowych przesłanek na temat antropologicznej i religijnej alienacji, zatrzymajmy się na jej kolejnym typie, a mianowicie – alienacji socjologicznej. Człowiek jest istotą społeczną. Trudno sobie wyobrazić życie człowieka poza ludzką społecznością. Przyjście na świat, dzieciństwo, młodość, dorosłość i starość są zawsze powiązane z innymi ludźmi. Wyłączenie człowieka z ludzkiej społeczności – rodziny, wspólnoty sąsiedzkiej, grupy zawodowej czy narodu – odbierane jest przez niego jako bardzo dokuczliwa krzywda. Jest jasne, że odosobnienie społeczne obejmujące dłuższy okres czasu nie służy wyizolowanemu. Jego osobisty rozwój może zostać poważnie zahamowany. Również i społeczeństwo ponosi szkodę, ponieważ ten, który miał pomnażać dobro wspólne, od tego odstąpił¹². Przyczyny alienacji socjologicznej mogą być różne. Tkwią one bądź w samym człowieku, bądź też w konstrukcji społeczeństwa. Czasami sa-

¹² Jan Paweł II m.in. zaapelował: „Obowiązek angażowania się w sprawę rozwoju ludów nie jest powinnością indywidualną, a tym mniej indywidualistyczną, jakby osiągnięcie go było możliwe na drodze odizolowanych wysiłków każdego. Jest to imperatyw dla wszystkich i każdego, mężczyzn i kobiet, dla społeczeństw i narodów, w szczególności dla Kościoła katolickiego, innych Kościołów i Wspólnot kościelnych, z którymi jesteśmy całkowicie gotowi współpracować w tej dziedzinie” (SRS 32).

mo społeczeństwo odrzuca jednostkę czy całą grupę, np. etniczną, religijną, czy polityczną, ponieważ reprezentowane przez nich wartości i postawy nie pokrywają się z obowiązującymi w danym społeczeństwie. Bywa i tak, że jednostka sama odchodzi od innych ludzi i zamyka się w swoim świecie. Alienacja socjologiczna zachodzi wówczas, gdy człowiek przestaje uczestniczyć w realizacji niezbędnych dla życia wspólnego wartości społecznych (dobro wspólne, sprawiedliwość, miłość, pokój). Te wartości zawsze winny być realizowane wraz z innymi, jako że leżą one u podstaw istnienia społeczności jako takiej. Uczestnictwo czy współuczestnictwo konieczne dla związania, utrzymania i rozwoju życia społecznego w oparciu o wartości społeczne jest równie ważne, jak realizacja wartości osobowych – codziennych i ostatecznych.

Alienacja socjologiczna swymi korzeniami tkwi w alienacji filozoficznej. Związek ten jest uzasadniany naturalną zależnością filozoficznego projektu społeczeństwa od preferowanej koncepcji człowieka. Inaczej mówiąc, źródeł alienacji socjologicznej należy szukać najczęściej w błędnej teorii człowieka¹³, która przez wprowadzenie jej w życie społeczne przybiera postać indywidualizmu bądź totalizmu¹⁴. Koncepcje te pociągają za sobą deformację kultury, wprowadzają wadliwy ustrój społeczny w aspekcie ekonomicznym, politycznym oraz międzynarodowym.

Typowym rodzajem alienacji jest alienacja psychologiczna. Dotyczy ona osobowości człowieka, zwłaszcza jej integralności. Otóż odczucie siebie, czy też poczucie własnej tożsamości może zostać naruszone, wypaczone. Alienacja psychologiczna uwyrażnia się w tym, że psychicznie człowiek czuje się jakby nie u siebie. Jest się niejako gościem u siebie, a nie gospodarzem. Za tym poczuciem idzie głęboka samotność, odosobnienie, ale nie tyle wobec innych, co raczej wobec tego wszystkiego, co sobą reprezentuje. Alienację psychologiczną trzeba wiązać z samoalienacją. Chodzi tu o poczucie obcości wobec własnego „ja”. To jestem „ja”, ale jakoś nie całkowicie. Jednostka jest jakby oddzielona od „ja”. Człowiek ma poczucie, że jego aktywność życiowa mija się z realizacją siebie samego. Jakby nic dla

¹³ K. Wojtyła pisze: „U korzenia wszelkich alienacji człowieka poprzez układy odniesienia wynikające z rzeczy musimy założyć alienację wynikającą z samego człowieka. Wydaje się, że przykazanie *będiesz miłował* naprowadza nas na jej istotę. Korzeń alienacji człowieka przez człowieka tkwi w zapoznaniu czy zaniedbaniu tej głębi uczestnictwa, na jaką wskazuje rzeczownik *bliźni* oraz związane z nim przyporządkowanie wzajemne ludzi w samym człowieczeństwie jako zasadzie najgłębszej wspólnoty”. K. Wojtyła. *Osoba i czyn*. W: *Człowiek i moralność*. T. 4: K. Wojtyła. *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Red. T. Styczeń [i in.]. Lublin 1994 s. 334.

¹⁴ Zdaniem K. Wojtyły „indywidualizm wysuwa dobro jednostki jako dobro naczelne i podstawowe, któremu należy podporządkować wszelką wspólnotę i społeczeństwo, przedmiotowy zaś totalizm stawia zasadę wręcz przeciwną – podporządkowuje jednostkę i jej dobro bez reszty wspólnocie i społeczeństwu”. K. Wojtyła. *Osoba i czyn*. s. 313.

siebie, ale wszystko jakoś na zewnątrz, albo pod czyjeś dyktando, np. społeczeństwa. Wydaje się, że np. aktywizm, czyli nadmierny udział w realizacji celów innych osób, właściwie nie zaaprobowanych idei, czy narzucających się instytucji, może prowadzić do takiej samoalienacji. Z tą alienacją łączy się lęk o samego siebie¹⁵. Człowiek boi się, jego ufność we własne poczynania ulega zachwianiu, traci oparcie dla swojego życia. Radość z dotychczasowego życia zostaje przesłonięta pytaniem: czy warto? po co to wszystko? Utrata sensu życia „wygląda zza horyzontu”. Z tego względu ludzka osobowość potrzebuje okrzepnięcia, czasu na przetrwanie, głębszego zapoznania się, zrozumienia, jak również pogodzenia się ze swoją sferą psychiczną, która nie może być traktowana instrumentalnie, jako ciało obce. Ujawnia się tutaj naturalna potrzeba wypoczynku psychicznego, zwolnienia i refleksji nad tym, jak i po co żyję. Dobitniej stawiane są pytania dotyczące mojego powołania, ale i autonomii. Chodzi tutaj o uświadomienie sobie samemu, że moja osobowość doświadcza pewnych napięć, które wymagają uwagi. Brak reakcji na te sygnały jest zgodą na samoalienację, która w konsekwencji mnie umniejsza i degraduje. Charakterystycznym „objawem” tej samoalienacji jest następujące zachowanie: osobiście, rozumowo, przyjmuję, że powyżej zarysowana diagnoza jest słuszna, niemniej przeważnie nie dopuszczam, żeby ona opisywała właśnie moje życie. Alienacja psychologiczna jest przeważnie skutkiem złej „higieny” życia; jest doświadczanym brakiem harmonii życia; jest w konsekwencji egzystencjalnym wołaniem o jej powrót.

Również płaszczyzna wychowawcza może ulegać wyobcowaniu. W tym sensie można mówić o alienacji pedagogicznej. Jest sprawą oczywistą, że kośćcem problematyki wychowania jest hierarchia wartości¹⁶. Wychowanie jako uczestniczenie, a jeszcze lepiej współuczestniczenie w procesie rozpoznawania prawdziwych wartości i utożsamiania się z nimi zostaje zachwiane w świecie poglądów relatywistycznych zniekształcających poznanie oraz wybory. Relatywizm szczególnie moralny wypromował pluralizm wychowawczy i konsekwentnie usankcjonował wręcz tzw. antypedagogikę¹⁷.

¹⁵ Zob. szczególnie nr 15 programowej encykliki *Redemptor hominis* Jana Pawła II.

¹⁶ Zob. J. Gałkowski. *Wychowanie a wartości*. „Roczniki Nauk Społecznych” 24:1996 z. 2 s. 18-29; E. Walewander. *Potrzeba wychowania do wartości*. „Roczniki Nauk Społecznych” 26:1998 z. 2 s. 5-13.

¹⁷ Antypedagogika należy do współczesnych nurtów kontestacyjnych. Często utożsamiana jest z pedagogiką antyautorytarną, której dewizą jest „wspierać, a nie wychowywać”. Antypedagogika przeciwstawia się właściwie wszystkiemu, co wypracowana teoria i praktyka oddziaływań wychowawczych narzuca dzieciom i młodzieży. Antypedagogika protestuje wobec omnipotencji pedagogicznej panującej w myśleniu, działaniu i nawykach, a równocześnie zdecydowanie upomina się o wolność, równość, przyjaźń, samostanowienie, jak i autoodpowiedzialność każdej osoby, bez względu na wiek, płeć, rasę czy wyznanie. Wymienio-

W tak uformowanej kulturze wychowawczej sytuuje się alienacja pedagogiczna. Wyobcowanie od prawdziwych wartości i przyłgnięcie w efekcie do antywartości stanowi istotę tej alienacji. Jej ofiarą jest oczywiście wychowanek, ale i społeczeństwo, które przez niego i wraz z nim będzie lepiej lub gorzej reformowane. Gdy świat wartości przekazywany przez wychowawcę czy instytucję wychowującą nie znajduje odzwierciedlenia w świadomości wychowanka, to również można mówić o jakiejś formie alienacji pedagogicznej, a więc pedagogicznej porażce. Bardziej jednak związana jest ona z brakiem przekonania całego środowiska wychowawczego o konieczności opowiedzenia się za jednoznacznymi i uzasadnionymi wartościami. Czynności dydaktyczne (zdobywanie wiedzy) i cele pedagogiczne (kształtowanie konkretnych postaw) winny być zharmonizowane i ukierunkowane. Jeżeli dydaktyka bardziej opiera się na musztrze i ćwiczeniu pamięci niż kształceniu myślenia, a pedagogika na kształtowaniu postaw bardziej egoistycznych niż społecznych, wtedy tworzy się odpowiedni klimat sprzyjający wyobcowaniu. Trudno jest szybko wzrastać w dojrzałości i to pod każdym względem, gdy z jednej strony występuje brak zewnętrznego świadectwa, że warto podejmować trud związany z tym wzrostem, a z drugiej strony wtedy, kiedy człowiek nie posiada wystarczająco dużo samozaparcia

ne wartości traktuje priorytetowo, do nich wszystko odnosi i od nich wszystko zaczyna. Podejście antypedagogiczne odrzuca zarówno pojęcie wychowania, jak i praktykę, pytając: czy dzieci muszą być wychowywane, albo sięgając głębiej: czy rzeczywiście można wychować drugiego człowieka? Inne pytania to: dlaczego wychowuje się dzieci i młodzież, a często także dorosłych wbrew ich woli, potrzebom i oczekiwaniom?; jak się mają pedagogiczne intencje i oddziaływania do prawa każdej istoty ludzkiej do samostanowienia, do bycia sobą?; dlaczego tworzy się z takim uporem specjalne instytucje, przygotowuje odpowiednie kadry pedagogiczne, wydaje się szereg publikacji o konieczności wychowywania innych, mimo iż nie kryją się za tym żadne naukowe dowiedzione przesłanki?; jak to się dzieje, że społeczeństwa zmierzające do demokracji bądź mniające się demokratycznymi nie dostrzegają w pedagogii źródła tyranii, przemocy strukturalnej i symbolicznej, inhibitora zmian warunkujących rozwój prawdziwej demokracji? Zob. *Antypedagogika* (hasło). W: *Wielka Encyklopedia PWN*. Red. J. Wojnowski. T. 2. Warszawa 2001 s. 153. Korzenie pedagogiki antyautorytarnej sięgają J. J. Rousseau i ruchu *Écoles nouvelles* – zob. W. Flitner, G. Kudritzki. *Die deutsche Reformpädagogik*. Bd. I-II. Düsseldorf – München 1961-1962; H. Röhrs. *Die Schule und ihre Reform in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Heidelberg 1967; P. Foulquie. *Les écoles nouvelles*. Paris 1968. Nadto J. Schepens każe zwrócić uwagę na myśli A. S. Neila (*Summehill: A Radical Approach to Child Rearing*. New York 1960), według którego należy przeciwstawić się dyrektywnej wizji edukacji, ponieważ proces wychowawczy ma raczej być wolnym i spontanicznym *samo-rozwojem*. Dlatego klimat wychowawczy musi być pozbawiony jakiegokolwiek formy nacisku lub przymusu. Tylko wtedy osoby będą mogły urzeczywistnić swe dążenia, przy jednoczesnym szacunku dążeń innych, jeżeli tylko *samo-kształcenie* zostanie powierzone własnym siłom *samo-regulującym*. J. Schepens. *Autorytet wychowawców*. „Communio” 12:1992 nr 3 s. 36. Zob. również: B. Śliwerski. *Antypedagogika*. W: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*. Red. T. Pilch. T. I. Warszawa 2003 s. 154.

w sobie, aby dążyć wytrwale do wyznaczonych i oczywiście godziwych celów. Alienacja pedagogiczna znajduje wsparcie w społeczeństwie moralnie minimalistycznym, jakby zakończonym, które w krytyce społecznie uznawanej hierarchii wartości dostrzega nową, twórczą i wyzwalającą wartość. Takie społeczeństwo łatwo zamienia cele na środki, tj. wartości celowe na wartości instrumentalne¹⁸. Stąd większe znaczenie dla współczesnych ma np. sprawność fizyczna, tzw. „wzięcie”, umiejętność znalezienia się w każdej sytuacji, korzyść i samowystarczalność niż wyrzeczenie, ofiara, samozaparcie i odwaga. Rycerskość została wyparta przez dopasowanie się, konformizm. Alienacja pedagogiczna „zagnieżdżona” w społeczeństwie doprowadza je w efekcie do „bankructwa” w następujących skutkach: dobro wspólne zostaje uproszczone i sprowadzone do własnego, prawda zostaje tak owinięta w półprawdę lub kłamstwo, że prawie niemożliwą rzeczą staje się jej rozpoznanie, manipulacja zyskuje przydomek reklamy, a wszystkim rządzi korzyść, wygoda i sukces. Alienacja pedagogiczna sprawia, że wychowanie już nie jest wychowywaniem, jest tylko dopasowaniem, które już niewiele kosztuje, ponieważ nie wymaga. Wychowanie prawdziwe przekształca społeczeństwo i ustawia go w kierunku rozwoju zwłaszcza moralnego. Dopasowanie natomiast każe społeczeństwu trwać w tym, co samo wyprodukowało (nowe wartości, normy, kodeksy normatywne i wzory kulturowe). Dopasowanie jako owoc alienacji pedagogicznej na pewno nie jest godne człowieka. Nie ma też przed sobą przyszłości, chociaż ma wielu zwolenników.

Dodajmy jeszcze do naszych rozważań refleksję nad tzw. alienacją gospodarczą czy ekonomiczną. Alienację tą trzeba widzieć w kontekście procesu gospodarczego rozkładającego się przynajmniej na następujące elementy: potrzeby, produkcja, wymiana, podział dochodu, oszczędzanie i konsumpcja. Elementy te zwracają uwagę, iż głównym motywem uruchamiającym proces gospodarczy jest zarówno osobista, jak i społeczna wola zaspokojenia ludzkich potrzeb. Jeśli więc nie ma tego zaspokojenia można mówić o jakimś zerwaniu naturalnej relacji między ludzką potrzebą a wytworzonymi w procesie gospodarczym produktami. Ale istnieją i takie potrzeby, które trzeba by nazwać antypotrzebami. One nie służą człowiekowi, a nawet wprost uniemożliwiają całościowy psycho-fizyczny rozwój. Alienacja gospodarcza ustawia człowieka – pracownika czy konsumenta – w opozycji do tego, co sam produkuje czy konsumuje. Będą to z jednej strony jakieś zagrażające zdrowiu i życiu towary, a z drugiej, mogą to być stworzone przez jednych ludzi dla drugich pewne wyzyskujące systemy

¹⁸ Zdaniem Jana Pawła II każda forma alienacji, nie wyłączając pedagogicznej „polega na odwróceniu relacji środków i celów: człowiek, nie uznając wartości i wielkości osoby w samym sobie i 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” (CA 41).

organizacji społeczno-gospodarczych (niesprawiedliwa polityka pracy). Alienacja gospodarcza bazuje na błędnym, niemniej skutecznie podtrzymywanym przez media przeświadczeniu, aczkolwiek tu i ówdzie zaprzeczaniem, ale niewystarczająco, że między człowiekiem a rzeczą, materiałem do produkcji czy towarem nie ma istotnej jakościowej różnicy. To przeświadczenie definiuje człowieka w kategoriach jedynie konsumenckich¹⁹. Konsument ma poważne trudności z umiarkowaniem, natomiast gładko wpada w sidła zachcianek rozbudzanych przez reklamę oraz własne ślepe namietności. Skonstatujmy jeszcze, że alienacja gospodarcza jest jakąś sumą marnotrawstwa, zanieczyszczenia środowiska naturalnego, niepohamowanego dążenia do zysku oraz lękiem przed przyszłością. U podstaw tej alienacji uplasował się rozdział między etyką a ekonomią.

Zamiast zakończenia

Postawmy jeszcze jedno pytanie. Niech ono dotyczy już bardziej praktycznej strony życia ludzkiego. Na jakiej płaszczyźnie, tak dobitnie, wyrażania się radość z wolności uczestniczącej i jednocześnie smutek z wolności wyalienowanej? Okazuje się, że taką szczególną przestrzenią, którą zagospodarowuje ludzka wolność jest solidarność: solidarność z Bogiem i solidarność z drugim człowiekiem. Można nawet powiedzieć, że właściwą drogą do pełni uczestnictwa jest codzienna szkoła solidarności. Świadczą o tym gorliwie odkrywane motywy oświecające drogę solidarnego uczestnictwa oraz konkretne dzieła, które przynoszą radość i pożytek z ich rozwijania²⁰. Motywy wzywające do solidarności ukazują perłę prawdy o samym człowieku i Bogu, natomiast konkretne dzieła są perłami dobra rozsiewanymi na jałowej, wyalienowanej z miłości, pysznej i ciasnej wolności. Nie uczestniczenie w tej szkole alienuje, a więc zniewala, przez co człowiek karleje. Natomiast uczestniczenie w niej rozwija aż do pełni człowieczeństwa, przez co człowiek bardziej staje się człowiekiem, bardziej osobą ludzką²¹. Jego dobro i przyszłość zależy od jego decyzji – jego odpowiedzialnej wolności – ulokowanej w przestrzeni zróżnicowanego uczestnictwa.

Rzuconym światłem pomocnym dla kształtowania życia społecznego oddalającego się od procesów alienujących w kierunku pełnego uczestnictwa, są ważne pouczenia Jana Pawła II o potrzebie praktykowania międzyludzkiej solidarności i to w skali najszerszej, czyli globalnej. Encyklika

¹⁹ Ludzie ulegając fascynacji tzw. społeczeństwem konsumpcyjnym, zostają zniewoleni i zamknięci „w kręgu indywidualistycznej, materialistycznej i hedonistycznej interpretacji ludzkiej egzystencji” (PDV 8).

²⁰ Zob. B. Drożdż. *Wspieranie dzieł promujących międzyludzką solidarność*. W: Teologia pastoralna. Red. R. Kamiński. T. 2: *Teologia pastoralna szczegółowa*. Lublin 2002 s. 551-562.

²¹ Zob. I. Dec. *Personalizm czy personalizmy?* „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 8:2000 nr 2 s. 37-48.

Sollicitudo rei socialis pokazuje struktury i mechanizmy zła, które rządzą światem. Są one owocem złej pracy człowieka. „Takie «postawy» i «struktury grzechu» zwalczać można jedynie – zakładając pomoc łaski Bożej – postawą diametralnie przeciwną: zaangażowaniem dla dobra bliźniego wraz z gotowością ewangelicznego «zatracenia siebie» na rzecz drugiego zamiast wyzyskania go, «służenia mu» zamiast uciskania go dla własnej korzyści” (SRS 38). Lekarstwem zatem na te społeczne struktury zła jest solidaryzowanie się w celu realizowania wspólnych wartości, a nie w celu łamania podstawowych praw ludzkich. Ludziom potrzeba solidarnego uczestnictwa, aby nie skazać siebie na wyobcowanie z przestrzeni własnej godności oraz z przestrzeni społeczeństwa i samego Boga. O tej alienacji Jan Paweł II napisał w encyklice *Centesimus annus*: „Wyobcowany jest zatem taki człowiek, który nie chce wyjść poza samego siebie, uczynić z siebie daru ani stworzyć autentycznej 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” (CA 41).

Wolność człowieka zawsze winna być otwarta na blask prawdy i światło dobra. Nie powinna ona błąkać się po pustynnych bezdrożach jednie materialnego i egoistycznego świata, na których nie można znaleźć żadnych pereł jej zasilających, jak tylko piasek oskarżeń, sloganów i źródełności. Jej otoczeniem dającym wzrost poprzez dobre wybory jest świat duchowego uczestnictwa będący gwarancją pełnego rozwoju „całego człowieka i wszystkich ludzi”²².

²² Pawła VI. *Encyklika Populorum progressio o popieraniu rozwoju ludów* (26 III 1967). W: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski. T. 1. Rzym – Lublin 1987 nr 42. Zob. H. Wistuba. *Rozwój całego człowieka i wszystkich ludzi*. „Colloquium Salutis” 21-22:1989-1990 s. 195-206.

Ks. dr hab. Andrzej Małachowski



Urodził się 7 X 1962 we Wrocławiu jako syn Józefa i Felicji z d. Pietkun. W 1981 roku zdał maturę w III Liceum Ogólnokształcącym im. Adama Mickiewicza we Wrocławiu i rozpoczął 5-letnie studia matematyczne na Uniwersytecie Wrocławskim. Ukończył je obroną pracy magisterskiej: *„Prawa wielkich liczb dla ważonych zmiennych losowych wieloparametrowych”*. W 1986 roku rozpoczął formację do kapłaństwa w Metropolitalnym Seminarium Duchownym we Wrocławiu oraz studia filozoficzno-teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, które uwieńczył obroną pracy magisterskiej pt. *„Fenomen ekstazy w życiu człowieka. Próba określenia i syntezy”*. Po przyjęciu święceń kapłańskich podjął dwuletnią pracę duszpasterską w parafii p.w. Matki Bożej Miłosierdzia w Oleśnicy a następnie w parafii NMP na Piasku we Wrocławiu. W tym czasie został lektorem języka angielskiego w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym. W 1993 roku ukończył studia licencjackie w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu i otrzymał licencjat rzymski z teologii. W latach 1995-97 roku pracował w Drukarni Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej. Prowadził również wykłady i ćwiczenia z podstaw informatyki dla studentów I roku Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Henrykowie. Dnia 21 I 1996 roku obronił pracę doktorską: *„Koncepcja objawienia według Mircei Eliadego. Studium z teologii religii”*. W latach 1997-99 był sekretarzem Wydawnictwa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i Rektorem kościoła św. Marcina we Wrocławiu. Pełnił także funkcję adiunkta przy Katedrze Teologii Dogmatycznej. W 1999 r. odbył podróż naukową do Indii (Benares), a w 2001 r. – do USA (Boston). W latach 1999-2001 przebywał na urlopie naukowym w Londynie i Oxfordzie. Od 2001 r. wykłada teologię dogmatyczną i ekumenizm na PWT we Wrocławiu i uczył matematyki w Katolickim Liceum Ogólnokształcącym w Henrykowie. Uczył również matematyki, informatyki i języka angielskiego w szkole podstawowej w Wirach, a w latach 2002-05 był vice-dyrektorem Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego w Henrykowie, prowadząc zajęcia z matematyki i technologii informacyjnych. Na Papieskim Wydziale Teologicznym pracuje jako wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu a dodatkowo w Wydawnictwie Uczelni przygotowując druk różnych publikacji. W 2006 r. uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej na podstawie dorobku naukowego ze szczególnym uwzględnieniem rozprawy habilitacyjnej: *„Jedność i mnogość jako kategorie modelu trynitarnego w ujęciu Mikołaja z Kuzy”*,. Pełni też urząd dyrektora wrocławskiego oddziału tygodnika „Gość niedzielnny”.

Zainteresowania: filozofia matematyki, teologia religii, duchowość azjatycka. Ulubieni autorzy: Mircea Eliade, Mikołaj z Kuzy, Tomasz Merton, John Hick, Włodzimierz Sedlak, Waldemar Łysiak, Leszek Kołakowski, Michał Heller, Józef Życiński. Ulubieni święci: św. Tomasz Apostoł, św. Augustyn, św. Bernard z Clairvaux, św. Ignacy z Loyoli.

Ks. dr hab.
Andrzej Małachowski

Paradoksy nieskończoności

Na początku pierwszy paradoks: o nieskończoności należałoby mówić w nieskończoność. Jest to temat nieskończony odnośnie do treści i do czasu. Skończony człowiek, w skończonym i określonym języku chce sięgać nieskończoności. A oczywiste jest, że skończone z nieskończonym nie ma proporcji.

1. Zasada przypisania – sposób liczenia – szukanie proporcji

Wyobraźmy sobie Aulę Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, że jest pełna ludzi siedzących na krzesłach. Jeżeli na każdym krześle siedzi jedna osoba, każde krzesło jest zajęte i nikt nie stoi, to oznacza, że krzesel i ludzi jest tyle samo. Zauważmy, że porównywanie liczebności ludzi i krzesel odbyło się tu bez pomocy liczb. Ta zasada pozwala porównywać dowolne zbiory, i orzekać, który z nich jest większy. Ta sama również zasada pozwala porównywać liczebności zbiorów nieskończonych. Np. mamy dwie skale temperatur: Celsjusza – od 0 do 100 stopni (niech to będzie odcinek, którego końce oznaczamy liczbami 0 i 100) i Fahrenheitita od 32 do 212 stopni (podobny, lecz dłuższy odcinek). Punktowi na skali C odpowiada dokładnie jeden i tylko jeden punkt na skali F. Oznacza to, że odcinki obu skal mają tyle samo punktów – to paradoks nieskończoności, bowiem wydawałoby się, że dłuższy odcinek ma tych punktów więcej!

2. Próby określenia nieskończoności

W historii myśli ludzkiej zdefiniowano nieskończoność jako negację skończoności¹. Mówi się, że największe, albo nieskończenie wielkie to coś, od czego większego być nie może. Podobnie określa się najmniejsze albo nieskończenie małe jako coś, od czego mniejszego być nie może². Łatwo

¹ M. Lubański, *O pojęciu nieskończoności*, „Roczniki Filozoficzne” 10(1962), z. 3, s. 103-110. J. Dadaczyński, *Matematyka w oczach filozofa*, Tarnów 2002, s. 101.

² Te określenia pochodzą od Mikołaja z Kuzy. Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków 1997, s. 47, 52.

można zauważyć, że jeśli do nieskończoności dodamy 1, to dalej będziemy mieli nieskończoność. Nieskończoności nie można powiększać skończonością³ – to paradoks nieskończoności.

W filozofii ukonstytuował się pewien wzorzec myślenia o tym, co nieskończone. Ponieważ żadna z wielości nieskończonych nie jest zbiorem, zatem nie ma też i bytu nieskończonego. Z drugiej strony teologia i inspirowana przez nią filozofia stwierdzały istnienie bytu nieskończonego – jest nim Bóg. Żaden inny znany byt nie był nieskończony, zatem dokonała się absolutyzacja nieskończoności – istnieje dokładnie jeden byt nieskończony. To zaś pociągnęło za sobą wniosek, że tylko i wyłącznie Bóg jest bytem nieskończonym (deizacja nieskończoności). Stąd Bóg zasługiwał na miano „Absolutu”. Zaś nieskończone wielości były postrzegane jako symbol lub analogon Absolutu i stawały się „wielościami absolutnie nieskończonymi”⁴. Leibniz dopuścił istnienie nieskończonego wielu przedmiotów, ale uważał to za niepoznawalne przy pomocy metod stosowanych w naukach ścisłych, przyrodniczych lub metod filozofii nie odwołującej się do danych teologicznych. O niepoznawalności tego typu wielości miały świadczyć pojawiające się paradoxy. Te paradoxy były przyczyną poglądu, że rozum ludzki jest zbyt ograniczony, aby poznać tak duże wielości⁵. Akcentowano wówczas mocniej albo ontyczne (zbyt duże wielości), albo poznawcze (ograniczoność rozumu) uwarunkowania takiego stanu rzeczy. Jedynie przy pomocy metod specyficznie teologicznych i odwoływania się do objawienia, można wypowiadać sensownie zdania na temat tego, co absolutnie nieskończone.

W teologii akcentuje się nieskończoność jakości (nieskończoność intensywną) Boga. W procesie absolutyzacji i deizacji nieskończoności zaczęto rozpatrywać i akceptować nieskończoność Boga w aspekcie ilości (nieskończoność ekstensywną). Dzięki temu można było konstruować opozycję: skończone (liczba, zbiór) – nieskończone (Absolut, Bóg).

3. Nieskończoność jako liczby pozaskończone w matematyce

W matematyce współczesnej istnieje nieskończenie wiele różnych nieskończoności, a nawet istnieje wśród nich relacja mniejszości bądź większości⁶. Najmniejsza nieskończoność to ilość liczb naturalnych. Oznacza się ją pierwszą literą alfabetu hebrajskiego „alef 0”. Dokładnie tyle samo jest liczb całkowitych, chociaż wydawałoby się, że musi ich być dwa razy

³ J. Dadaczyński, *Matematyka w oczach filozofa*, Tarnów 2002, s. 105.

⁴ J. Dadaczyński, *Matematyka w oczach filozofa*, dz. cyt., s. 104.

⁵ Tamże, s. 105.

⁶ Ten paradoks nieskończoności zawdzięczamy odkryciom Geорга Cantora (1845-1918).

więcej. Dokładnie tyle samo, co liczb naturalnych, jest liczb wymiernych. Ale nie można podobnie uczynić porównując ilość elementów w zbiorze liczb naturalnych i zbiorze liczb rzeczywistych. Ta nieskończoność elementów zbioru liczb rzeczywistych jest nieskończonością nieskończenie większą od nieskończoności elementów zbioru liczb naturalnych. Oznacza się ją gotycką literą C - kontinuum. Matematycy zajmują się arytmetyką liczb nieskończonych. Teoria ta nazywa się teorią alefów⁷. W teorii tej pojawia się słynna hipoteza kontinuum: pytanie bez odpowiedzi, czyli dowodu: czy alef jeden równa się kontinuum?⁸. Albo prościej, czy pomiędzy nieskończonością zbioru liczb naturalnych a nieskończonością zbioru liczb rzeczywistych istnieje jeszcze jakaś nieskończoność? Ponieważ jest to hipoteza, stąd można tylko domniemać odpowiedzi: wydaje się, że taka nieskończoność nie istnieje.

4. Proste przykłady paradoksu nieskończoności

Przypuśćmy, że w hotelu Jana Pawła II, niedaleko ogrodu botanicznego, jest nieskończenie wiele pokoi ponumerowanymi liczbami naturalnymi. Przypuśćmy, że wszystkie pokoje są zajęte, a w każdym pokoju może mieszkać tylko jedna osoba. Czy można w tym hotelu zakwaterować jeszcze jedną osobę? Można, chociaż wszystkie pokoje są zajęte! – to paradoks nieskończoności.

W XV w., a więc 100 lat przed Mikołajem Kopernikiem żył jego imiennik Mikołaj z Kuzy. Do dziś uważa się, że był największym filozofem niemieckim obok Alberta Wielkiego. Mikołaj z Kuzy był kardynałem, prawnikiem, matematykiem, filozofem, teologiem, astronomem, posiadał pierwszą w Europie, największą, prywatną bibliotekę, która istnieje do dziś w miejscowości Bernkastel-Kues niedaleko Trier. Ten człowiek był wielkim znawcą nieskończoności⁹. To on powiedział, że nieskończona prosta jest kołem o nieskończonym promieniu, że trójkąt, który ma jeden bok nieskończony, musi mieć pozostałe boki nieskończone, że taki nieskończony trójkąt jest nieskończonym kołem, a koło jest wielokątem o nieskończonej liczbie boków. To on wypowiedział prawdę, która została nazwana „aksjomatem Kuzańczyka”, że skończone i nieskończone nie mają proporcji¹⁰. A więc nie można porównywać tego, co skończone z tym, co nieskończone. Bo zawsze będzie w tym uproszczenie bądź nieprawda. Np. absolutne wyznaczenie miłości

⁷ W sposób przystępny z tą teorią można zapoznać się pracy: A. D. Aczel, *Tajemnica alefów. Matematyka, kabała i poszukiwanie nieskończoności*, Poznań 2002.

⁸ Tamże, s. 123.

⁹ J. Miernowski, *Spekulować w nieskończoności. Mikołaj z Kuzy*, w: tenże, *Bóg-Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa 2002, s. 59-74.

¹⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 50. Na ten temat: A. Małachowski, *Aksjomat Kuzańczyka*, Wrocław 2005.

kochających się młodych ludzi, o wzajemnej nieskończonej miłości, ale przed ślubem, bo potem kłótnie, konflikty i rozwody – absolutna, nieskończona miłość wielokrotnie wyznawana staje się skończona. Przy okazji warto przypomnieć piękną matematyczną definicję miłości¹¹. Weźmy ułamek, w którym w liczniku wpiszemy uczucie, a w mianowniku rozsądek. Przejdźmy do pojęcia granicy – „limes” tego ułamka z rozsądkiem zbiegającym do zera. Mianownik, czyli rozsądek, idzie ku zeru, licznik, czyli uczucie, rozrasta się i w granicy, w nieskończoności, staje się dopiero miłością. O zakonchany mowi się, że stracił głowę, czyli rozsądek, a uczucie rozrosło się aż do nieskończoności, przestało być uczuciem, a stało się miłością.

5. Nieskończoność w Bogu

Bóg jest nieskończenie wielki, nieskończenie mądry, nieskończenie prawdziwy i wiarygodny, nieskończenie łaskawy i kochający niż człowiek może to pojąć¹². Istnieją w Bogu takie tajemnice, do których nie mają dostępu nawet najbardziej spekulatywni ludzie. Filozofia, logika, moc rozumowania, staranne badanie nie osiągną satysfakcji w usiłowaniu zrozumienia tajemnicy Boga. Ponieważ Bóg jest nieskończony, stąd we wszystkim, co z Bogiem związane pojawiają się paradoxy. To stwierdzenia prawdziwe, które wydają się sobie przeczyć, lecz są jednak prawdziwe. Np. nieskończona boska sprawiedliwość i jej przeciwieństwo – boże nieskończone miłosierdzie. Jak może być jednocześnie sprawiedliwość i miłosierdzie? Jedno drugiemu zaprzecza! Inny paradoks to misterium wcielenia Drugiej Osoby Boskiej – Jezus Chrystus będąc nieskończonym Bogiem stał się skończonym, prawdziwym człowiekiem. Jak to możliwe, że człowiek, jakim był Chrystus, był bez grzechu, a przecież wszyscy ludzie popełniają grzechy? Jak wiele paradoksów znajdujemy w jego nauczaniu o królestwie Bożym! Źródłem wszystkich paradoksów w Bogu jest nieskończoność.

6. Trudny sposób liczenia do nieskończoności

W historii myśli ludzkiej znamy wiele paradoksów nieskończoności. Spośród wielu wymieńmy tylko niektóre: paradoxy Zenona z Elei (żółw i Achilles – kto będzie pierwszy na mecie: najszybszy czy najwolniejszy; strzała, która nigdy nie dotrze do celu); paradoks omnipotencji (Czy Bóg może stworzyć drugiego Boga? Czy Bóg może stworzyć kamień, którego nie podniesie?); paradoks gwiazdy (Dlaczego jest ciemno skoro wszędzie są gwiazdy?).

Od początku historii ludzi borykali się z problemami nieskończoności¹³. Istnieje liczba największa, ale osiągnąć jej nie zdoła człowiek. Kto potrafi

¹¹ Taką definicję zaproponowali: M. Heller i J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków 1980.

¹² C. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 125-135.

¹³ B. Bolzano, *Paradoxy nieskończoności*, Warszawa 1966.

policzyć gwiazdy na niebie, ziarenka piasku na pustyni czy krople wody w oceanie? To wszystko są wielkości duże, bardzo duże, ale skończone. A nieskończoność to dużo, źle, nieskończenie więcej! Człowiek próbuje sięgać nieskończoności¹⁴, ale nigdy nie dojdzie do końca. Nieskończoność to coś, czego nie można osiągnąć. Można policzyć krople w morzu: kropla ma średnicę 2 mm, a zatem w morzu Śródziemnym byłoby ich 10^{24} . Można policzyć ziarenka piasku na pustyni: przyjmujemy, że w 1 mm^3 jest 10 ziaren piasku, a wtedy Sahara zawiera ich ok. 10^{21} . Ile mm^2 ma powierzchnia Ziemi? Policzone, że 5^{20} . Cała Ziemia zbudowana jest z piasku. Tego piasku jest 10^{31} . We Wszechświecie jest 10^{42} nukleonów. Fotonów i neutronów we Wszechświecie jest 10^{88} . Fizycy potrafią wszystko policzyć, ale zawsze operują skończonymi wielkościami. Jednakże w próbach policzenia wszystkiego dochodzą do pewnej wielkości skończonej, która jest wielkością graniczną. Nie istnieje w rzeczywistości badanej przez fizyków zbiór złożony z 10^{100} elementów. Niczego na świecie nie ma aż tyle! Liczba 10^{100} przekracza wszystko, co można policzyć lub zmierzyć na świecie. Liczbę tę nazwano gugolem¹⁵. Tę wartość – nieprzekraczalną dla fizyka może swobodnie przekraczać matematyk, który posługuje się liczbami dowolnie wielkimi, a nawet sięga nieskończoności¹⁶. Przekraczając granice obliczalnego świata, wchodzi w wymiar matematycznej abstrakcji, gdzie, jeśli nie pobił, to odkryją nową rzeczywistość związaną z Bogiem¹⁷. Ta zaś rzeczywistość jest dostępna tylko mistykom¹⁸.

7. Zakończenie

Mikołaj z Kuzy i Georg Cantor wierzyli, że nieskończoność jest dana przez Boga. Była ona dla nich królestwem boskim. Pierwszy z nich widział nieskończoność i Boga poprzez figury geometryczne, drugiego zaś do Boga prowadziły różne poziomy nieskończoności określone przez liczby poza-skończone. Na końcu znajdował się Absolut: nieosiągalny, ostateczny poziom nieskończoności. Tym Absolutem jest sam Bóg¹⁹.

Ks. Włodzimierz Sedlak – największy polski tropiciel nieskończoności – często powtarzał, że do poznania Nieskończoności potrzebna jest mistyka.

¹⁴ W. Sedlak, *Teologia światła czyli sięganie Nieskończoności*, Radom 1997, s. 8-10.

¹⁵ A. D. Aczel, *Tajemnica alefów*, dz. cyt., s. 115.

¹⁶ Tamże, s. 116-117.

¹⁷ M. Heller, *Doświadczenie granic*, w: *Granice nauki*, (red.) M. Heller, J. Mączka, J. Urbaniec, s. 7-10; R. Duda, *Matematyka w polu napięć*, w: tamże, s. 83-88; A. Grobler, *Granice irracjonalności*, w: tamże, s. 172-179.

¹⁸ Temu zagadnieniu jest poświęcony cały traktat Mikołaja z Kuzy *De visione Dei*; J. D. Barrow, *Pi razy drzwi. Szkice o liczeniu, myśleniu i istnieniu*, Warszawa 1996, s. 13-46.

¹⁹ A. D. Aczel, *Tajemnica alefów*, dz. cyt., s. 110.

Do poznania Nieskończoności naszej myśli potrzebna jest nieskończoność naszej małości, uniżenie własnego ja przed większymi nieskończonościami, wielkości, do których można podejść. Dawni asceci kładli się twarzą na ziemi, późniejsi wydeptywali kolanami posadzki, jeszcze późniejsi widzieli w sobie nic. Nic i wszystko – ta sama trudność i ta sama łatwość. Sięgamy Nieskończoności nie będąc wcale nieskończonymi. Nasza konstrukcja psychofizyczna prześwietlona jest Bogiem i wiara, daje nam wizję zobaczenia tego, czego nigdy nie widzieliśmy, czego może jeszcze nikt nie dostrzegł. Każda myśl jest dla siebie oryginalnym utworem i sięga paradoksalnej nieskończoności²⁰. W każdym z nas jest jakoś ukryta nieskończoność i można powiedzieć, że dzięki niej *animal rationale* jest człowiekiem, a jednocześnie jest i *homo religiosus*, i *homo mathematicus*.

²⁰ W. Sedlak, *Teologia światła czyli sięganie Nieskończoności*, dz. cyt., s. 10.

Ks. prof. PWT dr hab. Wiesław Wenz



Profesor ndzw. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, dr hab. nauk teologicznych, prorektor ds. naukowo-dydaktycznych PWT, obrońca węzła małżeńskiego w Metropolitalnym Sądzie Duchownym we Wrocławiu, Wikariusz Biskupi ds. życia konsekrowanego w Archidiecezji Wrocławskiej, koordynator z ramienia PWT Dolnośląskiego Festiwalu Nauki, członek Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola, członek z ramienia PWT Wrocławskiej Akademickiej Sieci Komputerowej, członek Podkomisji Rady Naukowej KEP ds. dostosowania nauk kościelnych do *Procesu Bolońskiego*, cenzor kościelny ksiąg w Archidiecezji Wrocławskiej. Ur. 20.05.1957 w Tarnowie, s. Stanisława i Emilii z d. Golec. **Wykształcenie:** 1976 matura w IV LO w Tarnowie, 1981 dyplom na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (mgr teologii moralnej), 1986 licencjat rzymski na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, 1998 doktorat nauk teologicznych (prawo kanoniczne) na PWT, 2001 doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego (prawo kanoniczne) na PWT. **Dotychczasowa praca:** 1982-1986 wikariusz i katecheta w Iłowej Żagańskiej, 1986-1990 katecheta we Wrocławiu w par. św. Anny, 1991-1997 proboszcz i superior domu w Żmigrodzie, od 1986 – obrońca węzła małżeńskiego w Metropolitalnym Sądzie Duchownym we Wrocławiu, 1998-2003 notariusz w MSD, od 1998 wykładowca prawa kanonicznego i wyznaniowego na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, od 2003 w WSD Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej w Poznaniu, od 01.09.2001 r. prorektor ds. naukowo-dydaktycznych Papieskiego Wydziału Teologicznego, od 1.10. 2003 r. profesor nadzwyczajny PWT, od 2001 Archidiecezjalny Referent ds. Życia Konsekrowanego w Archidiecezji Wrocławskiej a od 20.09.2004 Wikariusz Biskupi ds. Życia Konsekrowanego w Archidiecezji Wrocławskiej, od 2002 koordynator uczelniany Dolnośląskiego Festiwalu Nauki, od 2001 członek Kolegium Prorektorów Wyższych Uczelni Wrocławia i Opola, od 14.12.2004 członek Podkomisji Rady Naukowej KEP ds. dostosowania nauk kościelnych do *Procesu Bolońskiego*, od 18.12.2004 cenzor kościelny ksiąg w Archidiecezji Wrocławskiej. **Publikacje:** z zakresu prawa kanonicznego i teologii, m.in.: „Prawno-teologiczne elementy charyzmatu Zgromadzenia Misji Wincentyńskiej do powstania pierwszych „Reguł Wspólnych” (1617-1655)” (1999); „Struktura władzy w ujęciu św. Wincentego a Paulo a jej współczesny model w Zgromadzeniu Misji” (2001); „Veritati salvificae servire” [red.] (2002); PWT *Informator* na rok akademicki 2003/2004 (2003); PWT *Informator* na rok akademicki 2004/2005, ss.352 (2004); „Wokół metodologii i metodyki pracy naukowej. Zagadnienia wybrane dla rozpoczynających pisanie pracy magisterskiej”, ss.113 (2004); PWT *Informator* na rok akademicki 2005/2006, ss.284 (2005). Ponadto autor kilkudziesięciu artykułów naukowych publikowanych m.in. w: Wrocławski Przegląd Teologiczny, Życie Konsekrowane, Prawo Kanoniczne, Roczniki Nauk Prawnych i Quaestiones Selectae oraz w publikacjach zbiorowych. Członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich oraz Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego.

Ks. prof. PWT dr hab.
Wiesław Wenz

Kościół wobec osób żyjących w związkach niesakramentalnych

I. WPROWADZENIE

Nikt z nas nie jest w stanie uwolnić się z orbity współczesnej historii, a więc z tego, co się dzieje również z naszym udziałem. Nie oznacza to jednak, że musimy na ślepo i bez własnej cenzury przyjmować porządek moralnych wartości i prawnych zależności, które proponuje świat. Właśnie w takich okolicznościach i sytuacjach życiowych powinniśmy docenić wartość darów, jakie nosimy w sobie dzięki nadprzyrodzonemu obdarowaniu. Możemy również odpowiedzieć na pytania: kim jesteśmy jako chrześcijanie, jakie jest nasze powołanie oraz w jakim stopniu utożsamiamy się z nauką Chrystusa? Powyższa sytuacja egzystencjalna wymaga od nas odpowiedniej postawy życiowej, a więc udzielenia odpowiedzi, która stanie się dla współczesnego człowieka potrzebnym świadectwem¹. Takiemu działaniu chrześcijanina winno towarzyszyć przekonanie, że dotrze z przesłaniem Ewangelii tam, gdzie być może nie dotrze nikt inny, że oddziałując czyni to jako istotna część Kościoła oraz że wspólnota Kościoła może być dla tych ludzi wzorem kształtowania relacji międzyosobowych i moralno-prawnego wymiaru rzeczywistości społecznej².

Taka możliwość pojawia się wówczas, kiedy z przekonaniem mamy zaświadczyć o nauce Kościoła dotyczącej wspólnoty życia małżeńskiego, jak również konsekwentnie przyjąć te ograniczenia, które pojawiają się w sytuacjach, kiedy kanony nauki Chrystusa zostaną indywidualnie lub we wspólnocie przekreślone. Ewangeliczne świadectwo tym bardziej jest potrzebne, gdyż obecnie został podjęty trud osłabienia naszej wrażliwości na moralne wymagania Ewangelii, nauki Kościoła i prawnych konsekwencji,

¹ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici*, nr 15.

² Inicjatorem tych wskazań jest papież Pius XII. Wypowiedział je 20 lutego 1946 roku do nowych kardynałów. Myśli te zostały upowszechnione w późniejszych dokumentach Kościoła. Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici*, nr 9; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 899.

wynikających ze zlekceważenia kościelnej dyscypliny. Dzisiaj już powszechnie (np. w niektórych filmach) lansuje się akceptację dla rozwodów, zaś fakt rozbicia małżeństwa przedstawia się jako ogólnie zaakceptowaną normę w postawie życiowej człowieka. Prawie nikt z twórców nie ma odwagi wskazać na pustynię duchową, powstającą na skutek braku wrażliwości wewnętrznej i wartości, które kształtują pełny wymiar człowieczeństwa. Dlatego wspólnota Kościoła, a więc świeccy i duchowni, w integralnej jedności winna podjąć się zadania ewangelicznej przemiany świata, również w dziedzinie kształtowania właściwych postaw i relacji wobec osób żyjących w związkach i wspólnotach niesakramentalnych.

II. PODSTAWOWE PRZESŁANIE

Chrześcijanin podejmując się zatem działania na rzecz ewangelizacji winien zachować świadomość wymagań nauki Kościoła, w której jasno stwierdza się, iż małżeńskie przymierze między ochrzczonejmi zostało podniesione przez Chrystusa do godności sakramentu. Z tej racji między chrześcijanami nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym nie byłaby sakramentem³. Również w odniesieniu do osób żyjących niesakramentalnie jest to istotne stwierdzenie kodeksowe, które jasno porządkuje sprawę poprawnego określania wspólnot życiowych, tworzonych czasem swobodnie przez osoby, które nie będąc związane węzłem sakramentu, mieszkają już razem.

W rodzinach danej wspólnoty parafialnej odkrywamy bez większego trudu tych, którzy jako świadkowie wiary żyją oryginalnie i dynamicznie „mocą łaski sakramentu małżeństwa”, jak i tych, którzy dla swoich wspólnot podstawowych, z różnych przyczyn, wybrali pozasakramentalne więzy. Jako chrześcijanie, mający na uwadze wymagania nauki Kościoła, nie możemy obecnie pozwolić sobie na postawę wyłączonej akceptacji ludzkiej i kościelnej **tylko wobec członków sakramentalnych wspólnot małżeńskich**. Powinniśmy z gorliwością szukać dróg dotarcia do osób i wspólnot, które - choć na bazie chrztu i bierzmowania są Kościołem i do niego należą - często żyją obok lub poza Ludem Bożym, poddając się codziennej obojętności w wierze⁴. Szczególną rolę Kościół wyznaczył w tej materii posłudze kapłanów, ponieważ są oni pasterzami powierzonych sobie wspólnot, także żyjących wśród nich niesakramentalnych małżeństw i rodzin. Zatem kapłani winni uświadomić tym osobom, że choć porzucili sakramentalną harmonię z Bogiem, to jednak codziennie mają wiele okazji,

³ Por. KPK, kan.1055,1-2; Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s.198 nn.; Por. L. Adamowicz, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 1999, s.236 nn.

⁴ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Christifideles laici*, nr 77-78.

aby zachować „dar wiary” i doznawać stanu wewnętrznej dobroci i miłości Boga⁵.

III. UPORZĄDKOWANIE POJEĆ

Powyższa czynność wydaje się konieczna zwłaszcza wtedy kiedy człowiek postrzega swoje istnienie jako jedyne i niepowtarzalne, tak w relacjach do rzeczy stworzonych, jak i przede wszystkim na poziomie relacji interpersonalnych, które zawsze świadczą o wyjątkowej zdolności człowieka, bowiem „*będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego*”⁶. Pan Bóg stwarzając każdego człowieka na „*swój obraz i podobieństwo*” (Rdz 1,27) powołał go do życia we wspólnotę. Dlatego uprawnione jest, kiedy właśnie ten zamysł Boga odnosimy do małżeństw naturalnych, zawieranych także przez osoby niewierzące. Zatem i te związki mogą się jawić jako porządek zamierzony i ustalony przez Boga już w chwili stworzenia⁷. Na fakt powszechnego powołania osoby ludzkiej do miłości zwrócił uwagę także Jan Paweł II, kiedy napisał, że „*Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej*”⁸.

Zatem chcąc poprawnie ewangelizować w zakresie nauki i dyscypliny Kościoła o wspólnocie życia małżeńskiego, należy pamiętać o tych podstawowych wyznacznikach, które określają charakter misji, zarówno mężczyzny jak i kobiety, która najpełniej realizuje się w sakramentalnej wspólnotocie życia małżeńskiego. Trzeba jednak zauważyć realne potrzeby tych, którzy w pewien sposób świadomie zniszczyli więzy sakramentalnej jedności małżeńskiej, jednak pragną – w miarę swoich obecnych możliwości – coraz pełniej uczestniczyć w Chrystusowym darze „małżeństwa”. Wydaje się, że pomocne w takim działaniu będzie właściwe zrozumienie pojęć i poznanie zróżnicowanej treści.

⁵ Por. Tamże, nr 12; Por. A. Skowronek, *Małżeństwo i kapłaństwo jako spotegowanie chrześcijańskiej egzystencji*, Włocławek 1996, s. 50; Por. A. Santorski, *Laska sakramentu małżeństwa według nauki Kościoła*, w: Homo Dei 49(1980) nr 2, s.127; Por. W. Wenz, *Praktyki religijne osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, w: Salwator Nr 6 (171) 1998, s.20-23.

⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, nr 24.

⁷ Por. L. Stachowiak, *Biblijny obraz małżeństwa od Starego do Nowego Testamentu*, w: Zeszyty Naukowe KUL 23 (1980) nr 3, s.19.

⁸ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska Familiaris consortio*, nr 11.

1. Małżeństwa kanoniczne

Pierwszą grupę tworzą ci, którzy zostali złączeni węzłem **małżeństwa kanonicznego**, które nie jest tym samym związkiem sakramentalnym. Myślimy wówczas o tych osobach, które w Kościele ważnie zawarły małżeństwo, lecz ono nie jest jednak sakramentalną wspólnotą. Ma to miejsce np. wtedy, gdy jedna z osób ślubujących nie jest ochrzczona. Zgodnie bowiem z dyscypliną prawną Kościoła⁹ warunkiem zaistnienia innych sakramentów jest przyjęcie Chrztu świętego¹⁰. Kościół z reguły nie chce wiernym bezwzględnie zabraniać zawierania takiego małżeństwa, ponieważ zdaje sobie sprawę, że każdy człowiek ma naturalne prawo do podjęcia życiowej decyzji, nie tylko do zawarcia samego małżeństwa, ale także co do wyboru partnera przyszłego małżeństwa. Dlatego też prawodawca kościelny określił warunki, które uprawniają do udzielenia potrzebnej dyspensy lub uzyskania zezwolenia¹¹.

Ten fakt dotyczy małżeństwa katolików z osobami nie ochrzczonymi, z osobami ochrzczonymi, ale od najmłodszych lat stale wychowywanych we wspólnocie kościelnej niekatolickiej, małżeństwa z osobami, które wprawdzie ochrzczone zostały w Kościele katolickim, ale od najmłodszych lat, jeszcze przed używaniem rozumu, były wychowywane w środowisku ateistycznym¹². Osoby te winny zostać poinformowane o zobowiązaniach strony katolickiej, aby w sposób naturalny okazywały w życiu małżeńskim tolerancję względem przekonań przyszłego współmałżonka-katolika oraz istotnych małżeńskich obowiązków wynikających z tych przekonań.

Te same normy należy zastosować wobec tych osób, które chcąc zawrzeć małżeństwo z katolikiem, nadal uważają się za niewierzących i ateistów; którzy wprawdzie nie formalnie, ale praktycznie i publicznie odstąpili od Kościoła tak, że faktu tego odstępstwa nie da się ukryć; którzy

⁹ Zob. M. Al. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice 1987, s.408-413.

¹⁰ „Nikt nie może być ważnie dopuszczony do innych sakramentów, dopóki nie przyjął chrztu.” KPK, kan. 842 § 1.

¹¹ Por. *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, Kraków 1990, nr 74 (cyt. dalej = *Instrukcja*). *Prośba o dyspensę lub zezwolenie* dotyczące małżeństwa mieszanego, adresowana do ordynariusza miejsca jednej ze stron, powinna zawierać dokładne dane personalne osób, słuszny powód do udzielenia dyspensy, nazwę wspólnoty religijnej strony niekatolickiej, krótką charakterystykę religijności lub światopoglądu obydwu stron. Trzeba w prośbie też podać, jeśli by takie się pojawiły, co do faktu chrztu, stanu wolnego lub złożonych rękojmi. Zob. szerzej cytowana wyżej *Instrukcja*, nr 83-84; Por. W. Góralski, *Komentarz do Instrukcji Episkopatu Polski o przygotowaniu do małżeństwa w Kościele katolickim z 5 IX 1986 r.*, w: *Ius Matrimoniale. Ze studiów nad kościelnym prawem małżeńskim*, T.1, Lublin 1990, s.152-203.

¹² *Instrukcja*, nr 76.

trwają notorycznie w cenzurach kościelnych; i którzy ostentacyjnie nie praktykują¹³. W życiu tych osób istnieje większe prawdopodobieństwo i niebezpieczeństwo naruszenia prawa Bożego. Stąd też ordynariusz miejsca podejmuje decyzję odnośnie dyspensy i zgody na te małżeństwa, jak również precyzuje stosowne wymagania. Sprawy małżeństw mieszanych może w sposób kompetentny prowadzić duszpasterz strony katolickiej, a także ten proboszcz, na terenie którego zamieszkuje strona niekatolicka, względnie publicznie niepraktykująca¹⁴.

2. Małżeństwa naturalne

W Polsce w posługiwaniu pastoralnym spotykamy się z osobami, które jako nie ochrzczone złączone są więzami *małżeństwa naturalnego*. Te osoby najczęściej skorzystały z państwowego porządku prawnego i zawarły kontrakt cywilny. Tak więc przeżywają swoją wspólną małżeńską poza obszarem bezpośredniego doświadczania wiary Ludu Bożego. Kontakt z tymi osobami jest zawsze możliwy, zwłaszcza wówczas, kiedy o to sami proszą, przeżywając trudniejsze ludzkie doświadczenia lub z tej racji, że ich potomstwo kiedyś zostało ochrzczone, a obecnie oni są prawnymi opiekunami dzieci. Osoby oddziałujące duszpastersko powinny zawsze w osobistych kontaktach zachować *takt i godność* pamiętając, iż przez te zainteresowane swoją sprawą osoby są zawsze utożsamiane z całym Kościołem, jego nauką, pozycją i dyscypliną. Jeżeli zaistnieją jakieś *złe i negatywnie obciążające* zjawiska lub fakty, zazwyczaj zostaną przypisane całej wspólnotie Ludu Bożego. Wierzący nie powinni rezygnować w codziennych kontaktach z zachowania swojej tożsamości chrześcijańskiej, tak odnośnie nauczania, jak i wymagań proponowanych przez Kościół. Nauka Kościoła zawsze zobowiązuje do postawy *miłości Chrystusowej* wobec każdego bliźniego.

3. Związki lub wspólnoty niesakramentalne

Tych dwóch określeń - „*związki niesakramentalne*” i „*wspólnoty niesakramentalne*” - należy używać na opisanie sytuacji życiowej osób, które jako chrześcijanie-katolicy, a więc dzieci Boga i Kościoła¹⁵, podjęły decyzję o zawarciu niesakramentalnej wspólnoty życia. Taka sytuacja może zaistnieć, kiedy katolicy żyją razem bez sakramentalnego połączenia lub gdy

¹³ Instrukcja, nr 77.

¹⁴ Taka jest decyzja Konferencji Episkopatu Polski. Zob. Instrukcja, nr 79.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84; Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: *Homo Dei* 50(1981) nr 2, s.122-123; P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, Ząbki 1995, s.176.

zrezygnowali z więzów zaistniałych przez uprzednio zawarte małżeństwo sakramentalne. Następnie przeprowadzając procedurę cywilnego rozvodu w majestacie prawa polskiego na tyle uregulowali swój publiczny status, iż zaistniała dla nich sytuacja, która cywilnie uprawniała ich do zawarcia ponownego związku małżeńskiego. W terminologii używanej przez te osoby można zauważyć zdecydowane akcentowanie rzekomej prawidłowości swego nowego stanu cywilnego, przez określanie siebie jako prawdziwych małżonków, choć de facto zazwyczaj żyją w formalnym konkubinacie. Dlatego też w przypadku zawierania drugiego małżeństwa można mówić, co najwyżej, o małżeństwie niesakramentalnym, choć w stosunku do katolików bardziej poprawne będzie określenie, dla ich nowej wspólnoty ludzkiej, jako *związek niesakramentalny* lub *wspólnota niesakramentalna*.

W praktycznym podejściu do osób żyjących w tych związkach lub wspólnotach należy zachować chrześcijańską delikatność i ewangeliczną powściągliwość, zwłaszcza kiedy podejmuje się moralnej oceny ich sytuacji. Każdy przypadek powinno się rozważyć indywidualnie, poznając okoliczności, motywy i argumenty, jakie przesądziły o takim stanie rzeczy. Byłoby pewnie wielką niesprawiedliwością, gdyby oceniać jednakowo wszystkie osoby, zwłaszcza te, z winy których rozpadło się sakramentalne małżeństwo, jak i te, które są świadome swych błędów, żałują takiej sytuacji i być może starają się świadczyć w swoim otoczeniu i w nowej sytuacji o prawdziwości ewangelicznych zasad, odnoszących się do istoty katolickiego małżeństwa¹⁶. W życiu tych pierwszych zachodzi większe prawdopodobieństwo, że mogą przyczynić się do rozbicia każdego następnego związku. Natomiast drudzy mogą godnie i twórczo, przeżywając świadomie poczucie winy, przyczynić się do utrwalenia tego co dobre w rozwoju swojej osobowości, a w konsekwencji mają okazję odkryć w sobie zdecydowanie głębszą dojrzałość i pozytywne poczucie odpowiedzialności za zaistniałą sytuację życiową. Taki stan wewnętrznej świadomości pozwala im odtworzyć wspólnotę małżeńską, jakiej nie udało im się stworzyć w pierwszym małżeństwie. Dlatego szczególnie duszpasterz musi ten fakt zauważyć i dla dobra wspólnoty parafialnej wykorzystać ten duchowy potencjał. Do takiej postawy zachęca Jan Paweł II, zwłaszcza w okolicznościach, kiedy - jak twierdzi - *rozwoły stały się swoistą plagą, która nie omija również chrześcijan*¹⁷. Istnienie niesakramentalnych wspólnot podstawowych nie jest zatem sprawą marginalną, lecz zatacza coraz to szersze kręgi i staje się niewątpliwie problemem dla współczesnego Kościoła¹⁸.

¹⁶ Por. M. Paciuszkiewicz, *Tęsknota i głód*, Warszawa 1993, s.130.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84.

¹⁸ B. Mierzwiński, *Pastoralne aspekty Familiaris consortio*, w: Ateneum Kapłańskie, 1976, tom 103 (1984) z.1, s. 42; Por. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84.

4. Rodziny niesakramentalne - dopowiedzenie

Kapłan w posłannictwie kościelnym zawsze podejmuje działanie w imieniu Chrystusa i Kościoła oraz jest szafarzem Bożych tajemnic. Stąd styl, forma i sposoby oddziaływania na pojedynczego człowieka, jak i wobec osób z rodzin niesakramentalnych, powinny odzwierciedlać autentyczną postawę Chrystusa, którą ogólnie możemy opisać jako zdecydowaną i nieukrywaną negację zła oraz całkowitą afirmację dla człowieka *stworzonego na obraz i podobieństwo Boga*¹⁹, a więc dziecka Bożego.

Zanim zostaną przedstawione - za Janem Pawłem II - dostrzegalne dzisiaj niektóre nieprawidłowe sytuacje, nie tylko pod względem religijnym, ale często i cywilnym, należy raz jeszcze uściślić, jaką rzeczywistość łączącą kobietę i mężczyznę określamy jako „związek niesakramentalny”, a jaką jako „wspólnota niesakramentalna”.

Termin „**związek niesakramentalny**” trzeba odnieść do chrześcijan-katolików, którzy zakładając rodzinę ograniczyli się tylko do cywilnej publicznej formy zawarcia małżeństwa. Po tym fakcie podjęli życie na sposób małżeński i w zewnętrznym wymiarze korzystają z przywilejów i praw, należnych właściwie dla sakramentalnego związku małżeńskiego jako kanonicznej instytucji. Natomiast określeniem „**wspólnota niesakramentalna**” obejmujemy tych mężczyzn i te kobiety, którzy prowadzą życie wspólne, tworząc najczęściej pełną rodzinę niesakramentalną, nie związaną żadną publiczną, tak cywilną lub religijno-sakramentalną formą zaistnienia małżeństwa.

IV. DUSZPASTERZ WOBEC „ZWIĄZKÓW” NIESAKRAMENTALNYCH

Jan Paweł II w swojej Adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*²⁰ określił czytelnie postawę duszpasterza wobec osób żyjących w niesakramentalnych wspólnotach. Bezpośrednio określimy właściwą postawę pasterzy, szczegółowo analizując możliwości oddziaływania duszpasterskiego Kościoła wobec niektórych sytuacji nieprawidłowych, jakie na co dzień tworzą:

• **Katolicy złączeni tylko ślubem cywilnym.** „Coraz więcej jest takich przypadków, że katolicy ze względów ideologicznych i praktycznych, wolać zawrzeć tylko ślub cywilny, odrzucając lub przynajmniej odkładając ślub kościelny”²¹. Tę sytuację można łatwiej uregulować od strony prawno-kanonicznej, trudniej natomiast od strony duszpasterskiej. Spotkania i sytu-

¹⁹ Por. Rdz 1,27.

²⁰ Por. szczegółowo nr. 79-85.

²¹ Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostołska Familiaris consortio*, nr 82.

acje duszpasterskie potwierdzają fakt, iż osoby *cywilnie związane*, a nie mające przeszkód kanonicznych do zawarcia sakramentalnego małżeństwa, często przeżywają widoczny *kryzys wiary*²². Dlatego skuteczne działania pasterskie będą obejmować nie tyle formalne zawarcie małżeństwa, co ożywienie ich „osobistej wiary”. Powinni odkryć potrzebę zaistnienia harmonii pomiędzy *życiem a wyznawaną wiarą* i podjąć za pomocą Kościoła takie działania, które odważnie doprowadzą te osoby *do uregulowania ich sytuacji wedle zasad chrześcijańskich*²³. Z dyscypliny kanonicznej Kościoła wynika, co jest powszechnie znane i przyjęte, że osób złączonych *tylko ślubem cywilnym* pasterze Kościoła, którzy czuwają duszpastersko nad Ludem Bożym, *nie mogą dopuścić do sakramentów*. Mogą jednak udzielić im znaczącej i istotnej pomocy w rozwiązywaniu spraw trudnych, konfliktów sumienia, czy też mogą pokierować tzw. procesem uleczenia zaniedbań²⁴. Kościół wciąż oczekuje, że pasterze zawsze wykazywać będą przy takim działaniu ogromnie dużo taktu, delikatności i zbawczej gorliwości.

²² Na pytanie o motywy trwania i „życia” na kontrakcie cywilnym odpowiadają, że sprawę wkrótce uregulują, a po dłuższym czasie już twierdzą, że nie mają pieniędzy na ślub i wesele. De facto oni się już przyzwyczaili do takiego życia bez religijnych-wewnętrznych wymagań, przyzwyczaili się do codziennej „obojetności w sprawach wiary”. Czynienie wobec duszpasterza solennych obietnic uregulowania życia sakramentalnego powraca, gdy chodzi im o chrzest dla kolejnego dziecka, pomoc materialną, jakieś dobro ze strony wspólnoty parafialnej lub Kościoła.

²³ Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 82.

²⁴ Może się zdarzyć, że jedna ze stron „związku cywilnego” pragnie ślubu kościelnego i zapewnia o gotowości spełnienia wymagań Kościoła związanych z chrztem dziecka, z jego religijnym wychowaniem. Druga osoba z tego związku zdecydowanie opiera się zawarciu kanonicznego małżeństwa, choć deklaruje wolę dożgonnej „wspólnoty życia” i to, że nie będzie przeszkadzać w religijnym wychowywaniu dzieci. W takim przypadku możliwe byłoby skorzystanie z kanonicznej praktyki „*sanatio in radice*”, co do której specjalne uprawnienia posiadał wcześniej Prymas Polski, a obecnie w pojedynczych przypadkach biskup diecezjalny. Por. KPK, kan. 1165 § 2. To nadzwyczajne uważnienie małżeństwa polega na usunięciu przeszkody oraz udzieleniu dyspensy od ponowienia zgody małżeńskiej, której trwanie się przyjmuje. Uważnienie skutecznie działa wstecz, wywołując skutki prawne, mocą fikcji prawnej tak, jakby małżeństwo było ważne od samego początku. Por. W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s.128-142. Podobnie duszpasterską mądrość i gorliwość trzeba wykazać, kiedy „związani cywilnie” proszą o chrzest dla swego dziecka. Jeżeli wyrażą wolę, wówczas trzeba ich przygotować do ślubu, aby dziecko nie było przez ich zaniedbanie pozbawione „pochodzenia z prawego łoża” i żeby zlikwidować faktyczną sprzeczność występującą pomiędzy treścią ich prośby, a ich życiowym stanem (proszą o łaskę wiary dla dziecka, a sami zgadzają się na życie w grzechu). Gdyby jednak nie zgodzili się na ślub kościelny, wówczas można wyrazić zgodę na chrzest pod warunkiem, iż dadzą na piśmie gwarancję, że ich dziecko będzie wychowywane w wierze katolickiej. Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: *Homo Dei* 50 (19801), nr 2, s.117-129.

• **Rozwiedzeni, którzy zawarli nowy związek.** Praktyka kanoniczna oraz duszpasterska potwierdza, iż ci, którzy wnieśli do sądu cywilnego sprawę o rozwiązanie ich małżeństwa przez orzeczenie rozwodu, zamierzają wejść w nowy związek, tym razem już bez ślubu kościelnego. Ojciec Święty wyraził swoje przekonanie, że Kościół *nie może pozostawić swemu losowi tych, którzy - już połączeni sakramentalną więzią małżeńską - próbowali zawrzeć nowe małżeństwo*²⁵. Dlatego duszpasterz podejmując się indywidualnej oceny sytuacji prawno-moralnej rozwiedzionych, a żyjących w nowych związkach, musi właściwie rozeznaczyć²⁶. Duszpasterz powinien czuwać i tak działać, by wyżej wspomniane osoby nie czuły się odłączone od Kościoła, uczestniczyły w Jego życiu, w Mszy św. oraz w słuchaniu Słowa Bożego. Takie okoliczności zachęcają również do praktyki wytrwałej modlitwy, świadczenia bezinteresownej pomocy w prowadzeniu dzieł charytatywnych Kościoła, dzieł miłości, a nade wszystko wychowywania własnych dzieci w wierze chrześcijańskiej, pielęgnowania ducha i czynów pokutnych. Powyższe praktyki i przyjęty styl życia winny zjednywać im łaskę Boga²⁷. I w tym przypadku Kościół potwierdza swoją praktykę, opartą na Piśmie Świętym, niedopuszczania do Komunii eucharystycznej rozwiedzionych, którzy zawarli *ponowny związek małżeński*²⁸. *Pojednanie i Komunia św.* może być dostępna tylko dla tych, którzy żałując, że naruszyli porządek Chrystusowy, są gotowi dobrowolnie podjąć taką formę życia, która *nie stoi w sprzeczności z nierozzerwalnością małżeństwa i postanawiają żyć w pełnej wstrzemięźliwości, czyli powstrzymać się od aktów, które przysługują jedynie małżonkom*²⁹.

²⁵ Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84.

²⁶ „Zachodzi bowiem różnica pomiędzy tymi, którzy szczerze usiłowali ocalić pierwsze małżeństwo i zostali całkiem niesprawiedliwie porzuceni, a tymi, którzy z własnej, ciężkiej winy zniszczyli ważne kanoniczne małżeństwo. Są i tacy, którzy zawarli nowy związek ze względu na wychowanie dzieci, często w sumieniu subiektywnie pewni, że poprzednie małżeństwo, zniszczone w sposób nieodwracalny, nigdy nie było ważne”. Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84.

²⁷ Podejmując troskę pasterską należy mieć na uwadze zasadę, *aby ratując jednych - innym nie szkodzić*, a więc zasadę unikania zgorszenia. Dlatego należy unikać zgorszenia samych małżonków, by nie odczytali troski duszpasterskiej jako wyraźnej aprobaty dla ich sposobu życia. Z kolei chodzi o to, aby ich dzieci - jeśli wiedzą o sytuacji swoich rodziców - widząc troskę Kościoła i pasterza nie uznały, że ksiądz bardziej się troszczy o związek niesakramentalny, niż o sakramentalne małżeństwo. Także chodzi i postawę parafian, by właściwie odczytali, w duchu ewangelicznej troski, cel i motywy istnienia duszpasterstwa rodzin pozasakramentalnych. W postawie trzeba zachować czytelność, a więc wyraźne rozróżnienie między grzechem (złem), a grzesznikiem, co ma uzasadnienie już od starożytności chrześcijańskiej. Por. A. Młotek, *Nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu Ojców Kościoła*, w: *Colloquium Salutis*, Wrocławskie Studia Teologiczne, 10 (1978), s.181-195.

²⁸ Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84.

²⁹ Tamże.

Duszpasterze w swoim posługiwaniu i czuwaniu nad zachowaniem dyscypliny kanonicznej winni zachęcać wiernych do ufności, iż wszyscy *mogą otrzymać od Boga łaskę nawrócenia i zbawienia, jeżeli wytrwają w modlitwie, pokucie i miłości*³⁰.

V. DUSZPASTERZ WOBEC WSPÓLNOT NIESAKRAMENTALNYCH

Na skutek obojętności i zaniku zmysłu wiary, powstaje w osobie ludzkiej tzw. pustka wewnętrzna, która bardzo sprzyja porzuceniu przez człowieka *praktykowania wiary i jej przekazywania*. Ma to swoje istotne przełożenie na styl życia moralnego i moralnych wartości, na kierowanie się etyką sytuacyjną, etyką doraźnych korzyści. Wówczas człowiek przykłada tę miarę również do instytucji małżeństwa, podejmując decyzję o widocznej już degradacji istoty sakramentalnego związku. Ma to swoje przełożenie wewnętrzne w przekłamaniu samej istoty małżeństwa. Objawia się to szczególnie w tolerancji dla takich wspólnot niesakramentalnych, jak:

- **„Małżeństwo na próbę”** Nie można jednak w tej materii eksperymentować na człowieku, którego godność wymaga, aby był zawsze i wyłącznie *celem miłości* zdolnej do *obdarowania bez jakichkolwiek ograniczeń czasu i innych okoliczności*³¹. Z takim „stanem faktycznym” ludzi młodych spotykamy się nie tylko na Zachodzie, bowiem modna tendencja zawiazania „małżeństwa na próbę” jest już znamieną i w Polsce. Niektórzy celowo i z pewnym też wyrachowaniem usiłują przenieść tzw. okres gwarancji, przypisany dla przedmiotów zakupionych lub nabytych, na stan wspólnoty ludzkiej. Dlatego raz jeszcze trzeba wyraźnie stwierdzić, iż *nie do pogodzenia z godnością człowieka jest „eksperymentowanie” na wewnętrznych i intymnych relacjach osób ludzkich, oczekujących wyłącznego obdarowywania i zdolnych do uczynienia wyjątkowego daru z siebie*. Trzeba także wyakcentować, iż dar ciała *we współżyciu fizycznym jest realnym symbolem głębokiego oddania się całej osoby*, łącznie ze współdziałaniem Chrystusowej *Caritas*, a samo małżeństwo dla ochrzczonych jest także realnym symbolem zjednoczenia Chrystusa z Kościołem, *zjednoczenia nie czasowego czy „na próbę”, ale wiernego na całą wieczność*³². Źródłem niby „wartości”, które motywują młodych ludzi do takiego „małżeństwa na próbę” są zazwyczaj bardzo poważne zaniedbania formacyjne w rodzinie, hołdowanie pożądlivosti, brak więzi ludzkich z bliźnimi opartych na „miłości czystej”, brak właściwego rozumienia i korzystania z daru płciowości człowieka,

³⁰ Tamże.

³¹ Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 80.

³² Tamże.

a przede wszystkim dostrzegalny zanik „zmysłu wiary”, który w osobowym życiu ludzkim zawsze pozwalał ogarnąć wszystko (wybory wewnętrzne - działanie) w perspektywie spełniającej się *tajemnicy Chrystusa*³³.

Duszpasterz doświadczając bezpośrednio spotkania z takimi osobami winien odpowiedzialnie i „po Bożemu” ukierunkować ich relacje osobowe i wypowiedaną przez nich osobistą ocenę ich *stanu faktycznego*. Kapłan nie może okazać obojętności, ani nie powinien odczuwać jej wewnętrznie, bowiem taki stan poważnie by się „kłócił” z ewangeliczną gorliwością o wieczne zbawienie dla tych ludzi. Ludziom młodym zawsze trzeba ukazywać wyjątkowy wymiar miłości małżeńskiej, sakramentalny sens „jedności i nierozzerwalności”, jako istotnych przymiotów małżeństwa chrześcijan³⁴. Natomiast osobom rozwiedzionym, a żyjącym „na próbę” w drugim związku, zwłaszcza przed faktem cywilnej rejestracji w USC, trzeba uświadomić sprawę odpowiedzialności przed Bogiem, szczególnie za brak zachowania jedności sakramentalnej; sprawę skutecznego i bezpośredniego ich udziału w podejmowanej trosce o pozostawione potomstwo, o ich zdrowie, wychowanie, wykształcenie i emocjonalny rozwój; sprawę odpowiedzialności moralnej za uczynione publiczne zgorzenie, które zawsze wynika z faktu porzucenia współmałżonka, rodziny i potomstwa³⁵. Porzucenie rodziny zawsze jest sprawą publiczną, szczególnie dotyczącą i raniącą wewnętrznie oraz bezpośrednio porzuconych; dlatego zachodzi okoliczność zobowiązania osoby do naprawienia szkody i proporcjonalnego zadośćuczynienia.

• **Rzeczywiste „wolne związki”**. W tym przypadku chodzi o wspólnoty osób, które prowadzą życie na wzór małżeństwa, jednak *bez żadnej uznanej publicznie więzi instytucjonalnej, ani cywilnej, ani religijnej*³⁶. Źródłem

³³ Por. J. Grześkowiak, *Małżeństwo chrześcijan jest sakramentem*, w: Ateneum Kapłańskie 74(1982), nr 438, s.77-89.

³⁴ Por. KPK, kan. 1056.

³⁵ *Inaczej trzeba ocenić samotne życie współmałżonka odseparowanego, zwłaszcza gdy nie ponosi on winy. W taki przypadku wspólnota kościelna musi w szczególny sposób wspomagać go; okazywać mu szacunek, solidarność, zrozumienie i konkretną pomoc, tak aby mógł dochować wierności także w tej sytuacji, w której się znajduje; wspólnota musi pomóc mu w praktykowaniu przebaczenia, wymaganego przez miłość chrześcijańską oraz utrzymania gotowości do ewentualnego podjęcia na nowo poprzedniego życia małżeńskiego. Analogiczny jest przypadek małżonka rozwiedzionego, który /.../ nie zawiera nowego związku, lecz poświęca się jedynie spełnianiu swoich obowiązków rodzinnych i tych, które wynikają z odpowiedzialności życia chrześcijańskiego. W taki przypadku przykład jego wierności i chrześcijańskiej konsekwencji nabiera szczególnej wartości świadectwa wobec świata i Kościoła, który tym bardziej winien mu okazywać stałą miłość i pomoc, nie czyniąc żadnych trudności w dopuszczeniu do sakramentów. Por. Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 83.*

³⁶ Tamże, nr 81.

wewnętrznej zgody dla osób wybierających taką formę i rodzaj życia mogą być *trudne sytuacje ekonomiczne, kulturowe, religijne* lub postawa *pogardy, kontestacji i odrzucenia społeczeństwa, instytucji rodziny* albo też *wyłączne poszukiwanie przyjemności*. Drugim źródłem przyczynowym istnienia „wolnych związków” może być: *zupełna nieświadomość, krańcowe ubóstwo, rzeczywista niesprawiedliwość, niedojrzałość psychiczna, która sprawia, że osoby są zbyt niepewne i bojaźliwe, by podjąć decyzję o trwałym małżeństwie oraz zwyczaję przyjęte w niektórych krajach*³⁷.

Dla duszpasterza istniejące *wolne związki* nie mogą należeć do tzw. „rzeczywistości nieznaney”. Związki te tworzą często ludzie młodzi, którzy najpierw sporadycznie podejmują seksualne współdziałanie i decydują się na czasowe *zamieszkanie* ze sobą, które zazwyczaj się „przedłuża” i zostaje wewnętrznie zaakceptowane jako stan już im przynależny. Dodatkowym argumentem jest fakt, iż rodzice, dziadkowie, nawet skądinąd pobożni przejawiają pełną akceptację dla postawy i praktyki swoich dzieci czy też wnuków. *Wolne związki* tworzą również osoby dojrzałe, które albo porzuciły wspólnotę małżeństwa sakramentalnego i rodzinę wiążąc się z inną osobą, nawet bez przeprowadzenia „rozvodu”, albo faktycznie osoby rozwiedzione, które próbują stworzyć nową wspólnotę życia - w ich rozumieniu - jako „coś lepszego”. Rozmowy prowadzone z tymi ludźmi odkrywają prawdę, iż w ich życiu nastąpiło poważne osłabienie wiary, a czas życia, który im pozostał i który jest jeszcze przed nimi, pragną przeżyć na płaszczyźnie „ludzkiego spokoju”, naturalnego szacunku wobec siebie, często bez wyraźnych i bezpośrednich odniesień do wartości Bożych, do Osoby Boga i objawionego przez Niego orędzia zbawienia.

Duszpasterz spotka się też z osobami wrażliwymi, którzy wcale nie będą ukrywać, iż stan w jakim się znajdują, jest dla nich wewnętrznym utrapieniem, wywołuje ból i coraz wyraźniejsze „wyrzuty sumienia”. Zgodnie z kanoniczną dyscypliną trzeba taki stan wykorzystać, zwłaszcza kierując się zasadą stałego pomnażania „duchowego dobra” zainteresowanych parafian. Tam, gdzie można, należy zaproponować uregulowanie kanoniczne i duchowe sprawy swego związku czy wspólnoty, a tym, którzy nie mogą zharmonizować swego stanu z wymogami Kościoła - z racji istnienia realnej i jak na razie nieusuwalnej przeszkody - zaproponować ożywienie religijne i podjęcie praktyk życia religijnego, aby nieustannie pobudzać „nadzieję” na godne rozwiązanie sprawy³⁸. Potrzebę udzielenia pomocy wi-

³⁷ Zwyczaję przewidują zawarcie właściwego i prawdziwego małżeństwa jedynie po pewnym okresie wspólnego zamieszkania i po urodzeniu się pierwszego dziecka. Tamże, nr 81.

³⁸ „Będzie przedmiotem troski duszpasterzy i wspólnoty lokalnej poznanie, każdej oddzielnie, takich sytuacji oraz ich konkretnych przyczyn; taktowne i z szacunkiem zbliżenie się do współżyjących ze sobą; staranie o to, ażeby przez cierpliwe oświecanie i pełne miłości upominanie oraz chrześcijańskie świadectwo rodzinne ułatwić im drogę do uregulowania sytuacji”. Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 81.

nien dostrzegać duchowny i wspólnota parafialna, także władze polityczne czy publiczne³⁹.

VI. POSTULATY KANONICZNO-PASTORALNE WOBEC OSÓB ŻYJĄCYCH NIESAKRAMENTALNIE

Dokumenty Kościoła jasno i zdecydowanie określają postawę duszpasterza wobec osób żyjących w *związkach i wspólnotach niesakramentalnych*. Kościół we wszystkich wskazaniach objawia szczególną troskę o zachowanie w postawie tych osób szczególnego zmysłu wiary religijnej, wrażliwości sumienia, poczucia sprawiedliwości i wyrządzonej krzywdy, gotowości do naprawienia wyrządzonej szkody, a więc zadośćuczynienie, budzenie świadomości i pragnienia „powrotu” do pełnej jedności sakramentalnej w Kościele. Stąd od duszpasterzy Kościół wymaga i oczekuje postawy bezpośredniego świadczenia dzięki prawdzie, zwłaszcza, kiedy trzeba poznać i właściwie ocenić moralnie, a także kanonicznie sytuację konkretnej osoby.

Podane niżej *postulaty kanoniczno-pastoralne* określają postawę duszpasterza wobec rzeczywistości, którą tworzą osoby żyjące faktycznie w związkach i wspólnotach niesakramentalnych. Zasady te stają się życzeniem Kościoła, którego pasterską misją jest jednocześnie wszystkich w Chrystusie i przez Chrystusa.

Postulowane zasady pastoralne:

- **Osoby te nadal należą do Kościoła.** Kościół nieustannie uwrażliwia na fakt, iż sytuacja życiowa osób, żyjących w związkach i wspólnotach niesakramentalnych, chociaż stoi w sprzeczności z nauką Ewangelii, to jednak nie pozbawia tych ludzi tego, co dokonało się w ich wnętrzu przez sakrament Chrztu św., przyjmowanie Eucharystii, pokuty i bierzmowania. Oni nadal są członkami Kościoła⁴⁰. Dlatego Jan Paweł II skierował znamieny apel do duszpasterzy i wspólnoty Kościoła o indywidualne podejście do każdej takiej wspólnoty, o poznanie zaistniałych motywów, które warunkowały decyzję na taki rodzaj życia oraz o wypracowanie takiej postawy wiary i ludzkich relacji, by żyjący w niesakramentalnych związkach nie

³⁹ „Lud Boży niechaj stara się także, by władze publiczne /.../ starały się o to, by opinia publiczna nie była urabiana w sensie niedoceniań instytucjonalnej ważności małżeństwa i rodziny. /.../ Władze publiczne winny popierać prawnie zawarte małżeństwo poprzez szereg decyzji społecznych i politycznych, zapewniając płacę rodzinną, wydając dyspozycję co do mieszkań odpowiednich do życia rodzinnego, stwarzając właściwe możliwości pracy i życia”. Tamże, nr 81.

⁴⁰ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: Homo Dei 50 (1981) nr 2, s.122-123; P. Góralczyk, *Powtórne związki małżeńskie w teologicznym i etycznym świetle*, s.176.

czuli się odłączeni od wspólnoty Kościoła, ale by jako jego członkowie uczestniczyli w życiu Bożym⁴¹.

• **Osoby te powinny doświadczyć głębokiej i serdecznej troski**⁴². Dzięki wymownemu apelowi Jana Pawła II życzliwiej zaczęto interesować się losem tych osób i odważnie podejmowano próby bliższego określenia „płaszczyzn”, na których te osoby mogłyby się religijnie i w duchu wiary realizować. Postawa ludzi Kościoła musi wynikać z gorliwości o wypełnienie przykazania miłości, zwłaszcza, że te osoby często noszą w sobie *przeżycie miłości zranionej*. Bezpośrednie doświadczenie ze strony Kościoła nieklamanej, głębokiej i serdecznej troski powinno zrodzić pragnienie odbudowania zaufania do Boga, który nadal kocha człowieka „takiego, jakim jest, a nie takiego, jakim człowiek chciałby być”. Dlatego osoby te, przez posługę Kościoła, winny bezpośrednio doświadczyć osobowej miłości i troski ze strony samego Boga. Taka postawa zwielokrotnia prawdopodobieństwo, iż nastąpi czas, kiedy będą mogli w swoim życiu odpowiedzieć Bogu pełnią miłości⁴³.

• **Osoby te mają prawo oczekiwać - ze strony Kościoła - obiektywnej oceny istniejącego związku**. Poznawanie prawdy jest dla człowieka naturalnym zobowiązaniem. Dlatego Kościół z realizacji tego prawa nie może się zwolnić, zwłaszcza, że od faktu poznania prawdy obiektywnej z reguły zależy duchowe dobro człowieka, jak i możliwość dokonania pełniejszej moralnej oceny jego postępowania. Te przesłanki warunkowały wyraźne zaakcentowanie wezwania, aby duszpasterze właściwie rozeznali prawdę o istniejących już związkach i wspólnotach niesakramentalnych i by zawsze w procesie poznania i oceny indywidualnie podchodzili do takich związków. Najbardziej szkodliwą stałaby się postawa stereotypowej oceny, co skłania do zastosowania „szablonu” odnośnie zaistnienia winy moralnej. Obserwacja duszpasterska potwierdza fakt, iż sytuacja moralna tych osób, stan odpowiedzialności za rozbitcie sakramentalnej wspólnoty lub zaniedbanie w uregulowaniu statusu kanonicznego, może się wręcz krańcowo różnić⁴⁴. Pro-

⁴¹ „Kościół bowiem ustanowiony dla doprowadzenia wszystkich ludzi, a zwłaszcza ochrzczonych, do zbawienia, nie może pozostawić swemu losowi tych, którzy - już połączeni sakramentalną więzią małżeńską - próbowali zawrzeć nowe małżeństwo. Będzie też niestrudzenie podejmował wysiłki, by oddać im do dyspozycji posiadane przez siebie środki zbawienia”. Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84.

⁴² Por. B. Mierzwiński, *Pastoralne aspekty Familiaris consortio*, w: Ateneum Kapłańskie, 76(1984) nr 449, s.42.

⁴³ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: Program duszpasterski na rok 1993/94 <<Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej>>, Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, Katowice 1993, s.521-536.

⁴⁴ Por. M. Paciuszkiewicz, *Tęsknota i głód*, s.128; Por. B. Mierzwiński, *Pastoralne aspekty Familiaris consortio*, s.42. Ojciec Święty zwrócił uwagę na konieczność zróżnicowania tych, którzy dołożyli wszelkich starań, by uratować małżeństwo sakramentalne i zostali porzu-

ces wypracowywania oceny należy rozpocząć od nawiązania z zainteresowanymi osobami osobistych kontaktów, stworzenia klimatu zaufania i troskania o dobro duchowe tych osób. Przedmiotem tego bliższego poznania powinna też być fachowa orientacja duszpasterza odnośnie kanonicznej ważności poprzedniego małżeństwa tych osób, aby w razie potrzeby pomóc im w podjęciu czynności prawno-kanonicznych, które pomogą stwierdzić nieważność pierwszego małżeństwa.

- **Osoby te winny poznać zakres swojej odpowiedzialności za rozbitcie sakramentalnego małżeństwa.** Nawiązanie bezpośredniej znajomości, jak również postawa zaufania i otwartości osób z rodzin niesakramentalnych wobec Kościoła, pozwalają żywić nadzieję, iż będzie można tak *związanym* osobom uświadomić stopień i zakres ich moralnej odpowiedzialności za rozbitcie sakramentalnej wspólnoty. Duszpasterze powinni dobrze wyakcentować pozytywne zobowiązania stron, nie wykluczając nawet możliwości spowodowania ponownego pojednania małżonków sakramentalnych⁴⁵. W praktyce parafialnej winno się zauważać osoby, które nadal boleśnie odczuwają swoją sytuację uniemożliwiającą im przyjmowanie sakramentów świętych. Oni zazwyczaj są prawdziwie spragnieni obecności Boga i bezpośredniego kontaktu z Kościołem. Są również i tacy, którzy zdecydowanie za swój status kanoniczny obwiniają Kościół, jako instytucję niezyciową i przestarzałą⁴⁶. Wobec takich ocen kapłan musi prezentować postawę moralnie czystą, by nie zrodziła się pokusa zafałszowania ciężkości winy i zminimalizowania odpowiedzialności za grzech zniszczenia poprzedniej sakramentalnej wspólnoty⁴⁷.

- **Osobom tym Kościół zapewnia udział w autentycznym życiu religijnym.** Często można się spotkać z opinią osób ze związków i wspólnot niesakramentalnych, że żyją z dala od Kościoła, parafii, bowiem nie mają możliwości religijnego praktykowania. Faktycznie, żyjąc stale we wspólnocie niesakramentalnej, nie wykluczając permanentnej okazji do grzechu, sami usunęli możliwość przystępowania do sakramentalnej spowiedzi i Komunii św.

zeni, od tych, którzy ciężko zawiniając doprowadzili do zniszczenia kanonicznie ważnego małżeństwa, jak również i tych, którzy ze względu na dobro dzieci zawarli nowy związek, jednocześnie nosząc w sumieniu przekonanie o nieważności pierwszego małżeństwa. Por. Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84.

⁴⁵ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: Program Duszpasterski na rok 1993/94 Komisji Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, s.532.

⁴⁶ Por. M.F. Pompedda, *Kwestia dopuszczenia do sakramentów osób rozwiedzionych, które powtórnie zawarły związek cywilny*, w: L' Osservatore Romano, wyd. polskie, 14(1993), nr 11, s.51-54; E. Poniewierski, *Duszpasterz wobec rodzin niesakramentalnych*, w: T. Kukulowicz, *Pomoc rodzinie niepełnej*, Sandomierz 1989, s.68.

⁴⁷ Por. J. Grezlikowski, *Troska duszpasterska Kościoła o małżeństwa niesakramentalne*. *Kronika Diecezji Włocławskiej*, t. 78 (1995) nr 4, s.163.

Taki jest kanoniczny i faktyczny skutek ich dobrowolnego wyboru, co nie oznacza, że zupełnie nie mogą w zaistniałej sytuacji i okolicznościach podejmować innych praktyk życia religijnego. I tak w każdym czasie mogą, jeżeli tylko pragną i mają dobrą wolę:

a) słuchać Bożego Słowa. Powinno to odbywać się w Kościele, a realizuje się przez zamyślenie w treść kazań, homilii, konferencji, uczestniczenie w rekolekcjach, jak również przez osobistą lekturę Pisma Świętego i książek o treści religijnej. Słuchanie Bożego Słowa ma zapewnić podtrzymywanie daru i łaski wiary oraz dopomóc w wypracowaniu autentycznego ducha wewnętrznej przemiany, pokuty i nawrócenia⁴⁸.

b) uczestniczyć w Eucharystii. Brak możliwości przyjmowania Komunii św. nie powinien definitywnie kasować z życia tych osób możliwości nawiązania wspólnoty szczególnej modlitwy w łonie Ludu Bożego. Zawsze istnieją okoliczności, aby nawiązać duchowe relacje z Chrystusem, obecnym we wspólnocie zbawczej Kościoła. Chrystus Pan udzielając swoich łask w czasie zgromadzenia eucharystycznego nie pomija tych, którzy żyjąc na co dzień w związku niesakramentalnym, są obecni na Mszy św., jak również nie pomija tam zgromadzonych, którzy nie przystępują do Komunii św. mając różne duchowe przeszkody. Jest jednak faktem, że człowiek nie w pełni korzysta wówczas z Bożego obdarowania, ale jednak umacnia się w wierze oraz jednoczącej miłości. W czasie każdej Eucharystii Kościół modli się z przekonaniem za wszystkich, którzy w Boga wierzą i szczerym sercem Boga szukają. Z owoców tej modlitwy nikogo się nie wyłącza.

c) pielęgnować wytrwałość w modlitwie. Kościół zachęca każdego do osobistej wytrwałości w modlitwie, która staje się widocznym znakiem żywej wiary. W odniesieniu do osób żyjących w związkach niesakramentalnych praktyka ta staje się nieocenioną pomocą w rozwoju życia duchowego, w budowaniu jedności wiary wszystkich, którzy tworzą rodzinę niesakramentalną. Dodatkowym wzmocnieniem dla modlitwy tych osób staje się udział ich potomstwa w darze sakramentów św., zwłaszcza w Eucharystii. Wówczas modlitwa osobista i wspólnotowa praktykowana w takiej wspólnocie staje się źródłem oczekiwanych mocy Bożych⁴⁹.

d) pomnażać i pełnić w życiu dzieła miłości. Zaangażowanie tych osób w pomnażanie osobistych i kościelnych dzieł miłości powinno skutecznie dopomóc im w pielęgnowaniu i rozwoju ludzkiej oraz nadprzyrodzonej wrażliwości serca. Pole działalności wyznaczają dzieła i akcje charytatywne podejmowane przez wspólnotę parafialną, jak również te prace, w które dana osoba angażuje się sama, np. pomoc chorym, starszym, opieka na

⁴⁸ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84; Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, w: Program Duszpasterski na rok 1993/94 Komisji Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, s.533.

⁴⁹ Por. Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja apostolska Familiaris consortio*, nr 84.

dziećmi w świetlicy parafialnej, pomoc w kuchni dla biednych, odwiedziny osób starszych i chorych. Jednak praktyka i doświadczenie Kościoła podpowiadają, by duszpasterz starannie czuwał nad sprawą angażowania tych osób w oficjalne akcje Kościoła tak, by przez nieroztropną i wadliwą decyzję nie przyczynić się do wywołania zgorszenia⁵⁰.

e) świadomie wychowywać potomstwo w wierze katolickiej. Również i w tej sprawie osoby żyjące w związkach niesakramentalnych mogą liczyć na szczególną pomoc Kościoła. W życiu parafialnym warto zaobserwować fakt, iż rodzice niesakramentalni uczestniczą odpowiedzialnie w procesie religijnej formacji swoich dzieci, często pragnąc niejako nadrobić własne zaniedbania. To trzeba docenić i pastoralnie spożytkować. Są jednak i takie sytuacje, kiedy rodzice pozwalają sobie na ogromne zaniedbania. Należy zwrócić uwagę na to, że tak również czynią niektórzy rodzice katolicy, którzy nie mają przeszkód kanonicznych. W takich wypadkach Kościół winien starać się okazać im pomoc w podjęciu obowiązków związanych z religijnym wychowaniem dzieci⁵¹.

f) pielęgnować ducha i czyny pokutne. Jest to płaszczyzna szczególnie zaangażowania tych małżonków w istotne posłannictwo Kościoła. Wówczas niejako bezpośrednio otrzymują szansę, aby wyraźnie *poczuć miłość Chrystusa i macierzyńską bliskość Kościoła*⁵². Ten rodzaj posłannictwa i wzrost religijności pozwala obudzić i utrwalić w nich religijną świadomość oraz wrażliwość sumienia tak, by sami zrozumieli stan swego duchowego położenia, owej grzesznej sytuacji, co powinno skutecznie pobudzić do żarliwej modlitwy o udzielenie łaski nawrócenia. Jasne określenie osobistej sytuacji religijnej powinno umożliwić im zbliżenie się do opuszczonego współmałżonka sakramentalnego i potomstwa tak, by w razie potrzeby zrealizować wobec nich podstawowe nakazy moralne. Natomiast wobec współpartnera z nowego związku osoba winna podjąć dialog wiary, inaugurując go wspólną modlitwą i uczestnictwem w liturgii oraz zdecydowanie pogłębiać proces osobistego nawrócenia⁵³.

⁵⁰ Por. W. Miziołek, *Duszpasterstwo małżeństw niesakramentalnych*, s.533.

⁵¹ Por. P. Porada, *Sugestie dla duszpasterzy odnośnie do postępowania wobec osób żyjących w małżeństwach pozasakramentalnych*, w: *Roczniki Teologiczno Kanoniczne* 23 (1976), s.77-80.

⁵² *Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, w: *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, 3 (187) 1997, s.27-28.

⁵³ Por. *Zalecenia XIII Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny*, w: *Duszpasterstwo osób rozwiedzionych żyjących w nowych związkach*, s.51-53; Por. W. Góralski, *Zalecenia Papieskiej Rady ds. Rodziny w sprawie duszpasterstwa osób rozwiedzionych i związanych nowymi związkami małżeńskimi z 15 stycznia 1997 roku*, w: *Ius Matrimoniale* 2 (1997), s.109 nn.

VII. ZAKOŃCZENIE

Pochylając się nad nauką i przesłaniem Kościoła, zwłaszcza w zakresie kształtowania się dyscypliny kanoniczno-pastoralnej dotyczącej życia małżeńskiego, bez trudu można zauważyć, iż dobro człowieka jest postawione na naczelnym miejscu. Wymownym i bardzo autentycznym przesłaniem w tej kwestii stała się *Posynodalna Adhortacja apostolska Jana Pawła II <<FAMILIARIS CONSORTIO>>*, wydana 22 listopada 1981 roku. Choć od tego momentu upłynęło już 25 lat, to jednak w procesie kształtowania przeżywania daru obecności Boga w życiu każdego człowieka, zawsze jest sposobny czas, aby pochylić się nad darowaną nam przez Ojca Świętego aktualną wizją uczestniczenia każdego w misterium Bożej i ludzkiej miłości, tej sakramentalnej i przeżywanej ze świadomością pewnych życiowych zarysowań i pęknięć. Można bez trudu się przekonać, że Bóg nikogo przez wspólnotę Kościoła nie odrzuca, chociaż wymaga odpowiedzialności za uczynione nadużycia, również w miłości małżeńskiej i rodzinnej. Ten, kto pragnie podjąć trud nawrócenia i przemiany, zawsze dostrzeże, iż Bóg patrzy na niego z miłością.

Ks. dr Janusz Czarny



Urodził się 24 stycznia 1957 roku w Laskowicach Oławskich, jako syn Bolesława i Mieczysławy z d. Kłapouchy. Ukończył IX Liceum Ogólnokształcące we Wrocławiu w 1976 roku. Następnie rozpoczął formację do kapłaństwa w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu i studia filozoficzno-teologiczne na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Święcenia kapłańskie przyjął w dniu 22 maja 1982 roku przez posługę J.E. Henryka Kardynała Gulbinowicza.

Po święceniach przez 3 lata był wikariuszem w parafii św. Jerzego w Wałbrzychu, a następnie został skierowany na studia specjalistyczne z zakresu filozofii chrześcijańskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Po studiach pracował w MWSD we Wrocławiu jako prefekt kleryków, przygotowując rozprawę doktorską. Publiczna obrona pracy doktorskiej odbyła się w 1992 roku na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Tytuł rozprawy: *Jana Pawła II wizja cywilizacji miłości i jej implikacje filozoficzne*. Odbył podróże duszpasterskie i naukowe do Anglii, Niemiec i Stanów Zjednoczonych.

Jest adiunktem przy Katedrze Antropologii Filozoficznej i Etyki. Wykłada historię filozofii i antropologię filozoficzną. Pracuje duszpastersko jako proboszcz parafii p.w. św. Jadwigi we Wrocławiu. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów naukowych i popularno-naukowych, uczestniczy w przygotowaniu audycji radiowych i telewizyjnych środowiska wrocławskiego. Należy do Komisji Bioetycznej we Wrocławiu, prowadzi zajęcia zlecone na Akademii Medycznej we Wrocławiu.

Ks. dr
Janusz Czarny

Cywilizacja miłości
– jako kulturotwórcza propozycja
Jana Pawła II

„Cywilizacja miłości” - termin zaistniały w publicznym obiegu, nie tylko Kościoła, od 1975 roku¹, zadomowił się na dobre we współczesnej refleksji teologicznej, filozoficznej, a nawet w publicystyce. Stanowi on przedmiot wielkiej ilości opracowań, choć w zamiarze zarówno jego twórcy - Pawła VI, jak i propagatora - Jana Pawła II, winien stanowić przede wszystkim program działania. Od czegoś wszakże trzeba zacząć, a tym dobrym początkiem może okazać się doprecyzowanie tego wyrażenia zarówno pod względem metodologicznym, jak i treściowym.

Wzgląd metodologiczno - semantyczny jest o tyle ważny, że wyznacza zakres obowiązywalności papieskiego projektu budowy świata „bardziej ludzkiego”, a treściowe usystematyzowanie sprzyjać może popularyzacji bardzo ważnej dla współczesnego świata propozycji Jana Pawła II. Kiedy się weźmie pod uwagę kondycję współczesnego świata, to należy stwierdzić - tutaj raczej extra viam - że jest to propozycja z gatunku tych „nie do odrzucenia”. Świat dzisiejszy zabrnął tak daleko w dekonstrukcji prawdy (postmodernizm), a wcześniej dobra (Nietzsche), że potrzebuje zdecydowanego otrzeźwienia i jasnego wytyczenia kierunków prawdziwego rozwoju. W czasie VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego, odbywanego w Toruniu we wrześniu 1995 roku, pojawiło się stwierdzenie w formie konkluzji, że czekamy dzisiaj na Sokratesa, który - jak wówczas w zamęcie sofistycznym - postawi wszystko na powrót na swoim miejscu, wydobędzie człowieka z otchłani relatywizmu poznawczego i moralnego, odciągnie go od dowolności ku wolności i ukaże piękno zdrowego rozsądku. Zdaje się, że Jan Paweł II pełnił taką rolę „współczesnego Sokratesa” wobec dzisiejszego świata, Sokratesa wzbogaconego Ewangelią Jezusa Chrystusa. Choć zdaje się także, że tę analogię do Sokratesa ujednoznacznia coraz bardziej nasz

¹ Pierwszy raz użył go papież Paweł VI w homilii wygłoszonej z okazji zakończenia Roku Świętego (25 grudnia 1975). Zob. Acta Apostolicae Sedis, 68(1976), 145.

czas. Nie wchodząc wszakże w wątek krytyczny współczesnej kultury, trzeba bliżej określić zakres obowiązywalności wyrażenia „cywilizacja miłości” i trzeba to czynić w odniesieniu do pojęcia „kultura”. Czy rzeczywiście propozycja Jana Pawła II jest „kulturotwórcza”?

1. Terminy te - cywilizacja i kultura - oprócz tego, że są bogate w treść, są trudne do zdefiniowania. Genealogia pojęć kultury i cywilizacji jest równie długa: sięga Rzymu. Wywodzą się natomiast z zupełnie różnych dziedzin: jedno z administracji, drugie z rolnictwa. Cywilizacja pochodzi od słowa „*civis*” - obywatel, a kultura od „*cultura*” - uprawa rolna. Rzadko wyrazy te przez starożytnych używane były przenośnie, chociaż „*cultura animi*”, czyli uprawa umysłu, występuje już u Cycerona². Przenośne, ideowe ich rozumienie jest dziełem czasów nowych, i to późnych, bo dopiero XVIII wieku³.

W pierwszej fazie wyrazy „kultura” i „cywilizacja” używane były zamienne, niebawem wszakże skorzystano z dwóch różnych słów, by nimi oznaczać różne elementy tak bardzo złożonego życia społecznego. Etymologia i historia obu wyrazów niczego nie przesądziła, każdy mógł je odróżnić po swojemu. Współcześnie spotyka się trzy stanowiska odnośnie zagadnienia relacji zachodzącej między kulturą a cywilizacją. Według pierwszego z nich cywilizacja jest pojęciem węższym od pojęcia kultury, gdzie cywilizacja obejmuje naukę i technologię, a także urządzenia i umiejętności skierowane na osiąganie celów (systemy technologiczne, ekonomiczne i polityczne). Kultura zaś obejmuje filozofię, religię i sztukę oraz funkcjonujące oceny i cele, a także sposoby życia. Druga koncepcja widzenia relacji między cywilizacją a kulturą, przyjmując zresztą inne kryterium, każe widzieć w kulturze wycinek czy aspekt cywilizacji. Terminu „cywilizacja” używa się tu na określenie wielkich społeczności scalających - dzięki uzgodnieniom w zakresie życia publicznego - szereg mniej lub bardziej pokrewnych sobie kręgów kulturowych. Trzeci stereotyp relacji między kulturą a cywilizacją wręcz je utożsamia. Do cywilizacji zaliczają się nie tylko przejawy organizacji życia społecznego, takie jak praworządność, ustroje, przemysł, handel, komunikacja itp., lecz także wytwory duchowe człowieka mieszczące się w trzech wielkich dziedzinach: nauki, moralności i sztuki. Kultura, według tego schematu, jest istotą cywilizacji i jej duszą. Tę tradycję podejmuje i rozwija Jacques Maritain w znamiennej definicji: „Kultura lub cywilizacja jest to rozkwit życia prawdziwie ludzkiego, przejawiający się nie tylko w rozwoju materialnym, koniecznym i dostatecznym do prowadzenia przyzwoitego życia, ale również i nade wszystko rozwój działalności spekulatywnych i praktycznych (artystycznych i etycznych), który zasługuje na właściwe miano rozwoju ludzkiego.”⁴

² Zob. M. T. Cicero, Tusc. II, 13.

³ Por. W. Tatarkiewicz, O filozofii i sztuce, Warszawa 1986, s. 147.

⁴ J. Maritain, Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego, Londyn 1960, s. 94.

Właściwie to trzecie rozumienie pojęcia „cywilizacja” znajduje swe zastosowanie w wyrażeniu „cywilizacja miłości” i wszelkie wątpliwości w tym względzie uciał sam Jan Paweł II w swym Liście do Rodzin z roku 1994, gdzie pisał: „(...) Głębszy sens wyrażenia „cywilizacja” jest nie tyle polityczny, ile po prostu „humanistyczny”. Cywilizacja należy do dziejów człowieka, odpowiadając jego duchowości oraz moralności: stworzony na obraz i podobieństwo Boże człowiek otrzymał świat z rąk Stwórcy z zadaniem, by tworzył go na swój obraz i podobieństwo. W spełnianiu tego zadania odnajduje swe źródło cywilizacja, to znaczy ostatecznie „humanizacja świata”. Jest więc raczej cywilizacja poniekad tym samym co „kultura”. Można by więc powiedzieć: „kultura miłości”. Przyjęła się jednak „cywilizacja” i przy tym wypada pozostać.”⁵

Jeśli zatem takie rozumienie wyrażenia „cywilizacja miłości” dyktował sam jej Propagator, to w obrębie obszaru wytyczonego przez zakres tego wyrażenia znajduje się cały człowiek, ze wszystkimi dziedzinami swej działalności, całe jego życie. Jeśli cywilizacja w rozumieniu Jana Pawła II to kultura w najszerszym swym znaczeniu, czyli humanizacja natury, to „człowiek, który wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest jeden, cały i niepodzielny. Jest podmiotem i sprawcą kultury.”⁶ Dlatego prawdziwa kultura, prawdziwa cywilizacja, cywilizacja miłości, to nade wszystko cywilizacja integralna, która obejmuje swym zasięgiem całość człowieczeństwa. Tylko taka cywilizacja będzie się cechowała prawdziwym, bo integralnym rozwojem człowieka, a przez to całej wspólnoty ludzkiej; i tylko taką cywilizację znamionować będzie autentyczny, nowy humanizm. U jej podstaw leży pełne, realistyczne odczytanie człowieka, także w kontekście jego natury społecznej i religijnej. W świetle tego odczytania można dostrzec osobę ludzką właśnie jako „podmiot i przedmiot” kultury, jako *homo cultor*, który tworząc kulturę, tworzy siebie, a budując siebie według reguł rzetelnie wyczytanych z treści bytu osobowego, tworzy nowy - odpowiadający swej godności - układ cywilizacyjny. To sprzężenie zwrotne może się jednak dokonać tylko według pewnych norm, które generują i ukierunkowują tworzenie świata „bardziej ludzkiego”, te zaś znajdujemy w warstwie treściowej papieskiego programu cywilizacji miłości.

2. „Pomóście mi gruntować i budować powszechną cywilizację miłości” - wołał Jan Paweł II do Episkopatów Europy. Ten przejmujący głos wydaje się być uzasadniony zarówno pod względem niesionej treści, jak i adresatów. Wystarczająco uzasadnia go obserwowany już powszechnie kryzys cywilizacyjny w obrębie kulturowego dziedzictwa atlantyckiego. Europejska, czy raczej atlantycka wspólnota cywilizacyjna, na tyle silna, że prze-

⁵ Jan Paweł II, List do Rodzin, Rzym 1994, nr 13.

⁶ Tenże, „W imię przyszłości kultury”. Przemówienie do przedstawicieli UNESCO, Paryż 1980, nr 8.

trwała szereg wieków, jest dziś poważnie zagrożona. Grozi jej to wszystko, co jest przeciwieństwem wypracowanych przez nią wartości: grozi jej mianowicie konsumizm, nihilizm moralny i anarchizm. Niebawym postęp naukowo - techniczny, pozornie świadczący o wysokim poziomie cywilizacji, staje się sam zagrożeniem i elementem alienującym współczesnego człowieka. Nie tylko przełom tysiącleci powodował te nastroje obawy i niepokoju, ale także rzetelna analiza obecnej formacji cywilizacyjnej: mówi się wszakże o erze postindustrialnej, postscjentyzycznej czy postmodernistycznej - o pewnej międzyepoce, której początkiem był XX wiek. Mówiąc krótko - był to wiek ujawniania się wielowymiarowego kryzysu cywilizacyjnego, „którego przejawy występują przede wszystkim na Zachodzie, technicznie bardziej rozwiniętym, ale wewnętrznie zubożonym na skutek zapomnienia o Bogu, czy też zepchnięcia Go na ubocze. Na kryzys cywilizacji trzeba odpowiedzieć cywilizacją miłości, opartą na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie.”⁷

Nauka Kościoła od dawna już wysyłała sygnały ostrzegawcze, ale także wysuwała konstruktywne projekty przebudowy panującego modelu cywilizacyjnego. Na tym tle bardzo wiele znaczy głos papieża Jana Pawła II. Bardzo liczne jego wypowiedzi diagnozują objawy rozpadu cywilizacji naukowo - technicznej, a równocześnie wskazują drogi przewyciężenia obserwowanego kryzysu, wzywają do powrotu do źródeł, do prawdziwej wizji człowieka, która może stanowić fundament dla prawdziwej, tj. właściwej dla osoby ludzkiej cywilizacji. W wyniku twórczych analiz przeprowadzonych przez Jana Pawła II jako widzialną Głowę Kościoła, ale także jako filozofa, dysponujemy dzisiaj szeroko rozwiniętą myślą, której przedmiotem jest koncepcja nowej cywilizacji, hasłowo ujętej w wyrażeniu „cywilizacja miłości”. Wyrażenie to może jednakże podzielić los wielu zawołań i tytułów, tworzonych przez różne epoki z bliskich każdemu człowiekowi zbitek słownych, może ulec banalizacji i stać się tylko mniej lub bardziej nośnym hasłem, które firmować może bardzo różne treści lub spocząć w lamusie retrorycznych zwrotów. Dlatego należy wyakcentować treść owego wyrażenia, przedstawić postawy, jakie opisuje, wskazać na warunki realizacji projektu „bardziej ludzkiego świata”, by pełniej dostrzec jego zasadniczą rolę w kształtowaniu oblicza współczesnej kultury.

Człowiek świadomy swej kruchości i niedopełnienia w wymiarze czasowym nigdy nie może zaprzestać „uprawy” siebie. Czyni to tworząc kulturę („colere” - uprawiać), czy budując cywilizację. „Pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury w ogóle i każdej zarazem kultury jest wychowanie. W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem (...).”⁸ Czynić to powinien według pewnych prio-

⁷ Jan Paweł II, List Apostolski „Tertio millennio adveniente”, nr 52.

⁸ Tenże, „W imię przyszłości kultury”, art. cyt., nr 11.

rytetów wynikających z poprawnego odczytania prawdy o sobie samym. Priorytety te, czy prymaty, ujęte w „czwórmian”, rysują pełny kształt cywilizacji miłości. Zawarte już w „Redemptor hominis” swoje pełne rozwinięcie znajdują w następnych encyklikach, a zwłaszcza w „Dives in misericordia”, słusznie zwanej „Magna Charta cywilizacji miłości”. Pisał w niej Papież, że „ów ludzki świat nie może stawać się bardziej ludzkim, jeśli nie wprowadzimy w wieloraki zakres stosunków międzyludzkich, a także stosunków społecznych wraz ze sprawiedliwością owej „miłości miłosiernej”, która stanowi mesjańskie orędzie Ewangelii⁹. Miłość miłosierna ma więc kształtować i przemieniać stosunki międzyludzkie.

Epoka nowożytna chlubi się, jak dotychczas, usiłowaniem realizowania zasady sprawiedliwości. Rzeczywiście - dostrzegamy rozbudzone w świecie poczucie sprawiedliwości i próby budowania społeczeństwa opartego na zasadzie sprawiedliwości. Ale trudno nie zauważyć, że programy zakotwiczone w tej idei łatwo ulegają wypaczeniu. Okazuje się, że nad sprawiedliwością biorą górę takie siły jak nienawiść ludzi, zawziętość, okrucieństwo, chęć zniszczenia inaczej myślących, czy chęć ograniczenia ich wolności. Działania rozpoczęte w poczuciu sprawiedliwości mogą łatwo przekształcić się w najwyższą nieprawość¹⁰. Sprawiedliwość nie wystarcza, „zatrzymuje się bowiem w kręgu dóbr przedmiotowych, podczas gdy miłość i miłosierdzie sprawia, że ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością”¹¹. Sprawiedliwość zatem trzeba ogarnąć większą mocą, jaką jest miłość, która chroni i podnosi człowieka. Zasada sprawiedliwości, dobra w układach rzeczowych, nie wystarcza w odniesieniach osobowych. Miłość nie przeciwstawia się sprawiedliwości, lecz ją dopełnia. Wiąże się ona ze sprawiedliwością, która polega na poszanowaniu i urzeczywistnianiu praw człowieka w stosunku do wszystkich członków danego społeczeństwa, ale miłość jest czymś więcej niż sprawiedliwość¹². Tylko miłość nie pyta o należności, o wzajemność, lecz składa drugiemu dar, z powodu niego samego. Dlatego pierwszym i podstawowym wymiarem miłości społecznej jest miłość człowieka z powodu jego ludzkiej godności, gwarantowanej przez Boga Stwórcę.

Programem społecznym, wynikającym z prymatu miłosierdzia przed sprawiedliwością, jest więc odniesienie się do osób z miłością, którą budzi świadomość człowieczeństwa, miejsca człowieka wśród osób, a nie wśród rzeczy. Miłość miłosierna krocząca przed sprawiedliwością wywołuje zmianę odniesień, gdyż dowartościowuje osoby, podnosi je w górę z pozycji rze-

⁹ Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 14.

¹⁰ Por. Tamże, nr 12.

¹¹ Tamże, nr 14.

¹² Zob. Tenże, „Matko sprawiedliwości i miłości społecznej”. Przemówienie w Katowicach, 1983.

czy do poziomu osób, wydobywając je z wszelakiego zniewolenia. Miłość wyrzuca człowieka z układu rzeczowego i sprawia, że osoba staje się rzeczywiście ważniejsza od rzeczy, jest przed rzeczą. Osoba przed rzeczą - to drugi prymat czwórmianu cywilizacji miłości. Przestrzeganie go ma uchronić człowieka przed niszczącą go alienacją i instrumentalizacją. Prymat ten każe odrzucić wszelkie ideologie totalitarne, które same z siebie rychło sprowadzają osobę ludzką do poziomu rzeczy. Szczególnie chodzi tu „o materializm we wszelkich jego formach, ponieważ jest on zawsze źródłem podporządkowania: bądź to podporządkowania bezdusznemu poszukiwaniu dóbr materialnych, bądź podporządkowania jeszcze gorszego - człowieka z duszą i ciałem ideologiom ateistycznym, a na koniec zawsze podporządkowania człowieka człowiekowi”¹³. Człowiek wówczas wydawany bywa na pastwę wszelkiego typu manipulacji. W świecie zdominowanym przez utylitaryzm także człowiek staje się przedmiotem użycia, staje się towarem na „targowisku życia”. Sam oddany konsumpcji, staje się przedmiotem konsumpcji, a często sam siebie takim czyni. Osoba przed rzeczą! Jest to nakaz skierowany przede wszystkim do człowieka w jego indywidualnym wymiarze. Jest to nakaz moralny, będący zadaniem do spełnienia. Przemocnym środkiem, do którego w spełnianiu tego zadania trzeba się odwoływać jest zawsze miłość.

Miłość - czyli afirmowanie człowieka dlatego, że jest człowiekiem - chroni go także przed zagubieniem w świecie techniki. Technika - Nauka - Postęp, ten współczesny „Trishagion”, wyrugowały ze swych obszarów normy etyczne i na skutek tego przeciwstawiły się człowiekowi. „Środki bowiem techniczne, którymi dysponuje współczesna cywilizacja, nie tylko kryją w sobie możliwości samozniszczenia na drodze konfliktu militarnego, ale także możliwości „pokojowego” ujarznienia jednostek, środowisk, całych społeczności i narodów”¹⁴. Trzeci więc z prymatów papieskiej wizji nowej cywilizacji, prymat etyki przed techniką, pragnie zapewnić humanizację człowieka i świata oraz przezwyciężyć zagrożenia scjentyistyczno - technicznego modelu cywilizacji współczesnej. Dzięki temu może zostać odbudowana proporcja między postępem techniki a rozwojem moralności, dzięki temu może także nastąpić upodmiotowienie człowieka w świecie ekonomii i techniki. Byłoby to działanie organiczne, u fundamentów, głębiej sięgające niż postulaty różnorodnych ruchów ekologicznych. Janowi Pawłowi II w głoszeniu wizji cywilizacji miłości chodzi bowiem o „prawdziwą ekologię osoby ludzkiej”, czyli o ochronę jego środowiska moralnego. Tam przecież rodzą się zarówno zagrożenia, jak i błogosławieństwa nauki i techniki. Tylko zatem leczenie przyczyn może usunąć tak niepokojące objawy, jak ra-

¹³ Tenże, „Umilowanie prawdy źródłem poszukiwania”. Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Kinshasa 1980, nr 9.

¹⁴ Jan Paweł II, Encyklika „Dives in misericordia”, nr 11.

bunkowa gospodarka bogactwami naturalnymi, skażenie środowiska, czy ingerencje inżynieryjno - genetyczne w ludzkie życie. W ten sposób może zostać odbudowana naturalna więź między człowiekiem a przyrodą.

Prymat osoby przed rzeczą i prymat etyki przed techniką są wyrazem generalnego priorytetu, jaki ma duch przed materią. Ten zaś wskazuje znowu na moralność jako pierwszą i zasadniczą dziedzinę kultury. Podkreślał to wielokrotnie w swych wypowiedziach Papież: „niezbędne staje się zatem odzyskanie powszechnej świadomości prymatu wartości moralnych, które są wartościami osoby jako takiej. Uświadomienie sobie na nowo ostatecznego celu życia i jego podstawowych wartości jest wielkim zadaniem dnia dzisiejszego, mającym na celu odnowę społeczeństwa. Tylko świadomość prymatu tych wartości pozwoli na takie wykorzystanie ogromnych możliwości, jakie nauka złożyła w ręce człowieka i jakie będą naprawdę nastawione na rozwój osoby ludzkiej, w całej jej wewnętrznej prawdzie, w jej wolności i godności”¹⁵.

Prymat wartości moralnych, nie pomniejszając wartości nauki i sztuki (gdzie chodzi o prawdę i piękno), wskazuje raz jeszcze, że zasadniczym celem integralnej kultury (cywilizacji) jest kształtowanie i rozwój człowieka. Celem tym jest budowanie nowego człowieka w nowym świecie. Chodzi o to, by człowiek „stawał się coraz bardziej człowiekiem, o to, ażeby bardziej „był”, a nie tylko więcej „miał” (...)”¹⁶. Bardziej „być” niż „mieć” - to czwarty prymat gruntujący cywilizację miłości. Stanowi on właściwie rekapitulację całej wizji, kreślonej z wielkim zaangażowaniem przez Jana Pawła II. W tym papieskim postulowaniu postawy „bardziej być” przed „więcej mieć” zawiera się cel personalistycznej koncepcji cywilizacji. Człowiek ma przede wszystkim wzrastać w wyniku działań kulturowych. Dzięki posiadanej możliwości transcendowania natury, a nade wszystko na drodze miłości, ma realizować siebie i siebie dopełniać. Może się to wreszcie dokonywać dzięki otwarciu na zbawcze działanie łaski, która pobudza człowieka do dorastania do miana „partnera Boga”.

3. W tym kontekście pojawia się następny problem: czy papieska wizja cywilizacji miłości ma szansę stać się rzeczywistością, a jeżeli tak, to pod jakimi warunkami? Przedstawiony bowiem program cywilizacji miłości może wzbudzać zaniepokojenie, że pozostanie on w rzędzie dotychczasowych wieszczów „złotego wieku” lub ostanie się jako eschatologiczne oczekiwanie. Czy nie jest to zatem konstruowanie jakiegoś „nowego wspaniałego świata”, które naznaczyłoby wizję cywilizacji miłości piętnem utopii?

Zupełnie podstawowa definicja utopii opisuje ją jako wizję lepszego społeczeństwa, opartą na krytyce aktualnie istniejących stosunków społecznych, bez uwzględniania przy tym realnych szans i możliwości. W swej po-

¹⁵ Tenże, Adhortacja Apostolska „Familiaris consortio”, nr 8.

¹⁶ Tenże, „W imię przyszłości kultury”, art. cyt., nr 11.

zytywnej warstwie utopia jest rozumową konstrukcją optymalnych, umożliwiających szczęśliwe życie, instytucji bytu wspólnotowego. Cechą zatem istotną utopii jest jej aprioryczność i nastawienie na sztuczne projekty społeczeństw. W odniesieniu zaś do pojedynczego człowieka opiera się ona na nieprawdziwych założeniach o naturze ludzkiej. U podstaw ideologii utopijnych wszelkich rodzajów i odmian można odnaleźć przekonanie o niemal nieograniczonych możliwościach człowieka. Utopijność więc danego programu cywilizacyjnego zależy głównie od leżącej u jego fundamentów wizji (realistycznej lub nie) człowieka.

Tymczasem wizja nowej cywilizacji miłości zaczyna się i jest warunkowana koniecznością zdobycia pełnej prawdy o człowieku. Pełna prawda o człowieku nie jest bynajmniej jego idealizacją. Polega ona na odczytaniu człowieka - owszem, jako niepowtarzalnego w swej indywidualności stworzenia Bożego, ale także na odczytaniu go w całym uwarunkowaniu jego natury, a więc jako byt przygodny, kruchy, niewystarczający i grzeszny wreszcie. Papież widział człowieka takim, jakim on jest i z takim człowiekiem chciał budować cywilizację miłości. Jan Paweł II wiązał urzeczywistnienie cywilizacji miłości z postawą samego człowieka, z jego wolą poszukiwania prawdy o sobie samym i z jego wyborami moralnymi. W przemówieniu do naukowców w Hiroszimie w 1981 r. dostrzegł ten problem mówiąc: „Niektórzy powiedzą - to utopia. (...) Człowiekowi naszych czasów musimy mówić: nie poddawaj się zwątpieniu, twoja przyszłość jest w twoich własnych rękach. Budowanie ludzkości bardziej sprawiedliwej, czy wspólnoty międzynarodowej bardziej zjednoczonej, nie jest tylko marzeniem, ani czczym ideałem. Jest moralnym imperatywem, świętym obowiązkiem, którego może się podjąć intelektualny i duchowy geniusz człowieka (...)”¹⁷. W człowieku zatem indywidualnym, a nie w programach społecznych, znajdują się warunki i realne możliwości budowy nowej ludzkości, a ich uruchomienie i aktualizacja zależy od decyzji poszczególnego człowieka. W Liście do Rodzin Ojciec św. pisał: „Cywilizacja miłości wydaje się wielu ludziom jeszcze jedną utopią. Przecież nie można od nikogo wymagać miłości, nie można jej nikomu narzucać. Miłość może być tylko wolnym wyborem ludzi. Mogą ją przyjąć lub odrzucić. Tak z pewnością jest. A jednak Chrystus pozostawił nam przykazanie miłości, podobnie jak Bóg na górze Synaj powiedział do człowieka: „Czcij ojca twego i matkę twoją”. Znaczy to, że miłość nie jest utopią. Jest ludziom zadana jako powinność możliwa do zrealizowania dzięki łasce Bożej”¹⁸.

Człowiek zatem nie jest sam w swych moralnych wyborach; pomoc Boża - to drugi niezbędny czynnik urealnijający wizję cywilizacji miłości. Bóg

¹⁷ Jan Paweł II, „Odpowiedzialność nauki i technologii”. Przemówienie do naukowców i przedstawicieli Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych, Hiroszima 1981, nr 7.

¹⁸ Tenże, List do Rodzin, nr 15.

przecież pochyla się nad człowiekiem okazując mu miłosierdzie, Bóg jest źródłem miłości posuwającej się aż do Ofiary swojego Syna. Tak sformułowany optymizm chrześcijański ma swoje realne i naturalne podstawy, których rozum ludzki, odpowiednio przygotowany i rzetelnie poszukujący prawdy, może dociekać, ale bezpośredni przystęp do nich mamy przez wiarę.

Trzeba jednak w konkluzji tych rozważań powiedzieć, że wizja cywilizacji miłości nie jest programem organizacji społeczeństw, koncepcją jakiegoś nowego „państwa Słońca”, lecz jest postulatem skierowanym do pojedynczego człowieka, postulatem odwołującym się do jego natury, a przez to możliwym do zrealizowania. Ukierunkowuje on osobę ludzką na dalszy wzrost - także przy pomocy łaski Bożej - na doskonalenie się ustawiczne, na realizowanie dobra wspólnego, które to dobro dopiero ubogaci społeczności. Przemiana świata zależy od przemiany osób ludzkich, a Papież przez czwórmian cywilizacji miłości wytycza ku temu drogę, wyznaczając priorytety rozwoju współczesnej kultury.

O. dr hab. Kazimierz Lubowicki OMI



Kapłan Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. Urodził się w 1958 r. w Brańsku, na Podlasiu. Po święceniach kapłańskich (1984) pracował jako duszpasterz w Kędzierzynie. W latach 1985-1990 odbył studia specjalistyczne z teologii duchowości na Papieskim Instytucie Duchowości «Teresianum» w Rzymie, gdzie w czerwcu 1987 przedstawił pracę licencjacką w języku włoskim, zaś w grudniu 1990 obronił pracę doktorską pisaną po francusku, pod kierunkiem o. prof. Jesús Castellano Cervera OCD. W tym czasie prowadził też badania naukowe we Francji i krajach Beneluksu oraz na Ukrainie.

Od 1990 r. pracuje jako duszpasterz w parafii Matki Bożej Królowej Pokoju we Wrocławiu. Od roku akademickiego 1991/92 wykłada duchowość na Wydziale Teologicznym UAM, Sekcja w Obrze, a od roku akademickiego 2001/02 na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. W 2006 habilitował się na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, na podstawie rozprawy pt. *„Duchowość małżeńska w nauczaniu Jana Pawła II”*.

Członek rzeczywisty Association d'Etudes et de Recherches Oblats oraz Oblate Communication Network. Należy do Sekcji Duchowości Teologów Polskich oraz do rady programowej dwumiesięcznika *Życie Konsekrowane*. Był Wicepostulatorem w procesie kanonizacyjnym 108 Męczenników Kościoła w Polsce.

Aktualnie jest nade wszystko zaangażowany w duszpasterstwo rodzin. W 1992 r. założył Wspólnotę Rodzin Katolickich *„Umilowany i umiłowana”*. W latach 1994-1996 był kierownikiem redakcji rodzinnej w Katolickim Radiu „Rodzina” we Wrocławiu. Jest redaktorem naukowym serii *„Źródła Duchowości Małżeńskiej”*. Dotychczas opublikował ponad 20 samodzielnych książek oraz ponad 100 artykułów naukowych i popularnonaukowych.

O. dr hab.
Kazimierz Lubowicki OMI

*Przyszłość ludzkości
idzie przez rodzinę*

Tytuł tego spotkania to cytata z ogłoszonej dwadzieścia pięć lat temu Adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*¹. Pisząc te słowa, Jan Paweł II wskazywał drogę a raczej ją przypominał, bo to droga odwieczna. Wielu jednak ciągle ignoruje związek między rodziną a przyszłością ludzkości. Małżeństwo i rodzina są atakowane z coraz większą zaciekleścią i wbrew oczywistości – płynących nie tylko z wiary, lecz również humanistycznych – argumentów.

KONTEKST KULTUROWO-TEOLOGICZNY

W swoim ostatnim wystąpieniu na temat rodziny Jan Paweł II stawia następującą diagnozę: „Niestety, ataki na małżeństwo i rodzinę stają się z każdym dniem coraz silniejsze i coraz bardziej radykalne, zarówno na płaszczyźnie ideologicznej, jak i w sferze prawodawstwa. Próby zredukowania rodziny do prywatnego związku uczuciowego, bez znaczenia dla społeczeństwa; próby stawiania na tej samej płaszczyźnie praw jednostki i praw wspólnoty rodzinnej zbudowanej na więzi małżeńskiej; próby zrównania w prawach wolnych związków ze związkiem małżeńskim; próby akceptowania, a czasem wręcz zachęcania do zabójstwa niewinnych ludzkich istot przez dobrowolną aborcję; próby wynaturzenia naturalnych procesów prokreacji przez stosowanie sztucznych metod, to tylko niektóre ze zjawisk, które w oczywisty sposób wskazują na usiłowania podważenia ładu społecznego. (...) To, co bywa przedstawiane jako postęp cywilizacji lub osiągnięcie naukowe, w rzeczywistości jest często klęską z punktu widzenia ludzkiej godności i społeczeństwa”².

Papież twierdzi, że nie mamy tutaj do czynienia z intelektualną niemożnością poznania, ale z przewrotnym wyborem. W encyklice „*Evangelium*

¹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio*, 86 i 75.

² TENŻE, *W obronie wspólnoty miłości i życia*, 18 XII 2004, w: *L'Osservatore Romano. Wersja polska* (dalej: ORp) 2/2005, s. 36.

vitae” pisze wręcz „o wojnie silnych przeciw bezsilnym”, o swoistym „spisku bardziej uprzywilejowanych przeciw życiu”³ oraz o „zorganizowanym sprzysiężeniu ogarniającym także instytucje międzynarodowe, fundacje i stowarzyszenia”⁴. Pasterską troskę o rodzinę pojmuje jako „autentyczną walkę «przeciw pierwiastkom duchowym zła», przeciw «rządom świata tych ciemności» (Ef 6,12)”⁵. Odpowiadając na pytanie Vittoria Messoriego, stwierdza: „Wciąż na nowo Kościół podejmuje zmaganie z duchem tego świata, co nie jest niczym innym jak zmaganiem się o duszę tego świata. Jeśli bowiem z jednej strony jest w nim obecna Ewangelia i ewangelizacja, to z drugiej strony jest w nim także obecna potężna anty-ewangelizacja, która ma też swoje środki i swoje programy i z całą determinacją przeciwstawia się Ewangelii i ewangelizacji. Zmaganie się o duszę świata współczesnego jest największe tam, gdzie duch tego świata zdaje się być najmocniejszy. W tym sensie encyklika «Redemptoris missio» mówi o nowożytnych areopagach. Areopagi te to świat nauki, kultury, środków przekazu; są to środowiska elit intelektualnych, środowiska pisarzy i artystów”⁶.

Problem jest ciągle aktualny. Papieska Rada ds. Rodziny w dokumencie wydanym 13 maja 2006 roku (ta data nie jest przypadkowa!) stwierdza, że „nigdy w historii” rodzina nie była tak zagrożona, jak dzisiaj. Szukając ratunku, odwołuje się do nauczania Jana Pawła II określając je jako pełne profetycznej mocy⁷. Spróbujmy je scharakteryzować.

RODZINA W CENTRUM

Jan Paweł II ukazuje jednoznacznie priorytetowe znaczenie małżeństwa i rodziny zarówno dla Kościoła jak i dla całego społeczeństwa. W odniesieniu do posługi Kościoła podkreśla, że pośród wielu dróg, na których Chrystus kazał, aby Kościół służył człowiekowi, „rodzina jest drogą pierwszą i z wielu względów najważniejszą”, a służba rodzinie to „jedno z najistotniejszych zadań” Kościoła⁸. Gdy zaś chodzi o społeczeństwo, już na począt-

³ Zob. JAN PAWEŁ II, *Evangelium vitae*, 12.

⁴ Zob. *Tamże*, 59.

⁵ TENŻE, *Podejmuję posługę Ewangelii, która jest walką przeciw mocom ciemności. Katecheza podczas audiencji ogólnej*, 6 XII 1978, w: *Nauczanie papieskie* (dalej: NP), t. 4/2, Poznań 1989, s. 214.

⁶ TENŻE, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 96; TENŻE, *Insidiata dalle forze dell'anti-ewangelizzazione la famiglia va aiutata a riscoprire la propria vocazione*, 5 III 1992, w: *ICD (Insegnamenti di Giovanni Paolo II)*, CD wydany przez Libreria Editrice Vaticana w 1998).

⁷ PAPIESKA RADA DS. RODZINY, *Famiglia e procreazione umana*, 2.

⁸ Zob. JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, 2; TENŻE, *Difendere e sostenere l'insostituibile carattere educativo della famiglia*, 26 II 1994, w: *ICD*.

ku pontyfikatu – w magistralnym pod tym względem dokumencie, jakim jest „*Familiaris consortio*” – stwierdził, że „małżeństwo i rodzina stanowią jedno z najcenniejszych dóbr ludzkości”⁹. W kolejnych latach przekonywał, że rodzina należy do dziedzictwa ludzkości¹⁰, jest fundamentem społeczeństwa¹¹ i nadzieją świata¹², że stanowi najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa¹³, gdyż w niej człowiek uczy się być naprawdę człowiekiem¹⁴.

Ojciec Święty nie tylko całkowicie utożsamiał się z tym nauczaniem, lecz w służbę rodzinie zaangażował całego siebie. Jeśli patrzymy oczyma wiary, musi zastanowić, że został on ugodzony kulą zamachowca akurat 13 maja 1981 r., gdy dosłownie za chwilę miał ogłosić powołanie Papieskiej Rady ds. Rodziny oraz Instytutu Teologii Małżeństwa i Rodziny¹⁵. Sam Papież wiązał ten zamach oraz późniejsze choroby z walką o kształt rodziny. Mówił o tym wprost: „Chciałbym wyrazić dziś przez Maryję moją wdzięczność za dar cierpienia, związanego także tym razem z maryjnym miesiącem majem. Pragnę podziękować za ten dar. Zrozumiałem, że ten dar był potrzebny. Papież musiał znaleźć się w Poliklinice Gemelli, musiał się nie pokazywać w tym oknie przez cztery tygodnie, cztery niedziele, musiał cierpieć: podobnie jak musiał cierpieć trzynaście lat temu, tak i w tym roku. Raz jeszcze przemyślałem, rozważyłem to wszystko podczas mego pobytu w szpitalu. (...) «Jeśli Bóg cię powołał, masz wprowadzić Kościół w trzecie tysiąclecie». (...) Tak mi powiedział kard. Wyszyński. Zrozumiałem wtedy, że mam wprowadzić Kościół Chrystusowy w trzecie tysiąclecie przez modlitwę i wieloraką działalność, ale przekonałem się później, że to nie wystarcza: trzeba było wprowadzić go przez cierpienie – przez zamach trzynaście lat temu i dzisiaj

⁹ TENŻE, *Familiaris consortio*, 1.

¹⁰ Zob. TENŻE, *Rodzina należy do dziedzictwa ludzkości*, 19 III 1994, w: ORp 8/1994, s. 4-5.

¹¹ Zob. TENŻE, *Rodzina chrześcijańska wzorem doskonałości dla społeczeństwa*, 24 IX 1983, w: NP 6/2, s. 279-281; TENŻE, *Rodzina fundamentem Kościoła i dzisiejszego społeczeństwa*, 1 X 1983, w: NP 6/2, s. 308-311; TENŻE, *Ecclesia in Africa*, 85; TENŻE, *Bronimy rodziny*, 28 XII 1997, w: *Anioł Pański* (dalej: AP 7), t. 7, Vaticano 2001, s. 33-34.

¹² Zob. TENŻE, *La Chiesa ha bisogno della famiglia per restituire al mondo la speranza*, 2 IV 1987, w: ICD; TENŻE, *Światowe spotkanie rodzin*, 9 X 1994, w: AP 5, s. 397; TENŻE, *Rodzina nadzieją ludzkości*, 14 IX 1997, w: AP 6, s. 412-413; TENŻE, *Rodzina nadzieją świata*, 15 XII 2002, w: ORp 2/2003, s. 17.

¹³ TENŻE, *Familiaris consortio*, 43; TENŻE, *Č la famiglia la prima scuola di virtù umane e sociali di cui oggi hanno bisogno tutte le strutture civili e politiche*, 24 V 1987, w: ICD; TENŻE, *Garantire con un corpo di leggi la stabilità del matrimonio e della famiglia*, 16 XII 1989, w: ICD.

¹⁴ Zob. TENŻE, *Kościół wobec problemów rodziny*, 26 XI 1982, w: NP 5/2, s. 864; TENŻE, *Święta Rodzina z Nazaretu*, 30 XII 1984, w: AP 2, s. 379-380.

¹⁵ Zob. T. STYCZEŃ, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 229.

przez tę nową ofiarę. Dlaczego właśnie teraz, dlaczego w tym roku, w Roku Rodziny? Właśnie dlatego, że rodzina jest zagrożona, rodzina jest atakowana. Także Papież musi być atakowany, musi cierpieć, aby każda rodzina i cały świat ujrzał, że istnieje Ewangelia – rzecz można – «wyższa»: Ewangelia cierpienia, którą trzeba głosić, by przygotować przyszłość, trzecie tysiąclecie rodzin, każdej rodziny i wszystkich rodzin. (...) Zrozumiałem, że potrzeba było, bym dysponował tym argumentem wobec możliwych tego świata. Znowu mam się z nimi spotykać i rozmawiać. Jakich mogę użyć argumentów? Pozostaje mi ten argument cierpienia. Chciałbym im powiedzieć: zrozumcie to. Zrozumcie, dlaczego Papież znowu był w szpitalu, dlaczego znowu cierpiał. Zrozumcie to, przemyślcie to, jeszcze raz!»¹⁶

PRAWDA CIAŁA

Ojciec Święty Jan Paweł II przestrzega, że „mentalność współczesna – w dużej mierze zlaicyzowana – skłonna jest afirmować ludzkie wartości rodziny, odrywając je od wartości religijnych i uznając za całkowicie niezależne od Boga”¹⁷. Tymczasem „związek między laicyzacją a kryzysem małżeństwa i rodziny jest aż nazbyt oczywisty”. Chodzi zarówno o kryzys etosu, jak i o kryzys praxis życia małżeńskiego. Ignorując bowiem więź, która łączy małżeństwo ochrzczonych z Tajemnicą Boga, lekceważymy najgłębsze fundamenty małżeństwa. Stąd jednoznaczne stwierdzenie Papieża: „Aby rzeczywiście ocalić świadomość prawdy w tej materii, należy na nowo odkryć wymiar transcendentny, stanowiący nieodłączny aspekt pełnej prawdy o małżeństwie i rodzinie”¹⁸.

Wymiar transcendentny czyli ontyczne związanie małżeństwa z Bogiem Jan Paweł II ukazuje jako normatywną dla życia małżeńskiego. Czytni to w sposób bezwzględny i jednoznaczny: „Bez poznania prawdy [...] człowiek byłby zdany na wieloraki przymus psychologiczny, na życie instynktami”¹⁹.

Boży zamysł

Papież naucza, że prawda o instytucji małżeństwa jest „ponad wolą jednostek, kapryсами poszczególnych małżeństw, decyzjami organizmów spo-

¹⁶ Zob. JAN PAWEŁ II, *Dlaczego Papież znowu musiał cierpieć?*, 29 V 1994, w: ORp 6-7/1994, s. 8:

¹⁷ TENŻE, *Wymiar nadprzyrodzony związku małżeńskiego*, 30 I 2003, w: ORp 4/2003, s. 48.

¹⁸ *Tamże*. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że te słowa nie zostały wypowiedziane w ramach jakiegoś pobożnego rozważania, lecz zostały skierowane do Trybunału Roty Rzymskiej i mają na celu ukierunkować jej prace.

¹⁹ *Tamże*, s. 825.

lecznych i rządowych”²⁰. Ponieważ „sam Bóg jest twórcą małżeństwa”²¹, małżonkowie muszą prawdy o sobie szukać w Bogu, jeżeli chcą zrealizować ich powołanie. Tę prawdę Papież określa w „*Familiaris consortio*” jako „Boży plan względem małżeństwa i rodziny”²².

Jeżeli pamięta się, że Bóg jest twórcą małżeństwa, wówczas staje się jasne, że Boży plan nie jest jakąś arbitralnie i z zewnątrz narzuconą normą, lecz najgłębszym wewnętrznym sensem małżeństwa i rodziny. Jego odrzucenie prowadzi nieuchronnie „do rozkładu rodzin i do klęski człowieka”²³, gdyż neguje się w ten sposób jego godność i powołanie. Natomiast zwiastowany i przyjmowany „w całej jego pełni i prawdzie”, umożliwia prawdziwy rozwój ludzki i chrześcijański i dlatego należy go uważać za „Boży dar dla ludzkości”²⁴.

Jan Paweł II zwraca przy tym uwagę na sprzężenie zwrotne między prawdą o człowieku a prawdą o małżeństwie i rodzinie. Mianowicie, prawda o człowieku determinuje styl życia małżeńskiego i model rodziny, zaś małżeństwo i rodzina ukształtowane według zamysłu Bożego stanowią „pierwszą i podstawową drogę” do poznania i ocalenia prawdy o człowieku i o jego godności²⁵, a w konsekwencji gwarantują zachowanie transcendentnego ładu w świecie. Taki sens ma w najgłębszej swej warstwie papiejskie przekonanie, że „przyszłość świata i Kościoła idzie przez rodzinę”²⁶.

Ustosunkowując się niejako do obiegowych zarzutów, Jan Paweł II tłumaczy, że Kościół nie tworzy doktryny, lecz służy obiektywnej prawdzie, która swe źródło ma w Bogu. Nauczanie Kościoła nie jest wobec tego jedną z wielu koncepcji stworzonych przez ludzi, lecz Bożą prawdą ludziom powierzona.

Przed wszystkim jednak z wypowiedzi Ojca Świętego bardzo wyraźnie przebija świadomość, że głoszenie prawdy, czyli zamysłu Bożego o małżeństwie i rodzinie, to „pierwszy obowiązek Kościoła” wobec małżeństwa²⁷. Obowiązek, który ma „kluczowe znaczenie dla współczesnego świata”. Papież jest głęboko przekonany, że „Kościół musi” głosić tę prawdę, gdyż

²⁰ TENŹE, *Trwały sens małżeństwa*, 23 II 1980, w: A. WIECZOREK, T. ŻELEŹNIK (wybór), *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie 1978-1982*, Warszawa 1982, s. 11.

²¹ Zob. *Gaudium et spes*, 48; PAWEŁ VI, *Humanae vitae*, 8.

²² Zob. JAN PAWEŁ II, *Familiaris consortio*, 4.

²³ Zob. TENŹE, *Nie wolno fałszować norm moralnych*, 20 II 1994, w: AP 5, s. 313.

²⁴ Zob. TENŹE, *Nel progetto di Dio sulla famiglia l'uomo e la donna conoscono la verità dell'amore coniugale e la loro libertà in Cristo*, 23 III 1992, w: ICD.

²⁵ Zob. TENŹE, *Kościół od zawsze zjednoczony z rodziną*, 2 XI 1994, w: TENŹE, *Rodzino, co mówisz o sobie*, Kraków 1995, s. 246.

²⁶ TENŹE, *Familiaris consortio*, 75.

²⁷ Zob. TENŹE, *Kościół wobec problemów rodziny*, 26 XI 1982, w: NP 5/2, s. 865.

w ten sposób – zdaje się nawet, że jako jedyny w świecie – broni człowieka i społeczeństwa²⁸.

Systematyczną prezentację tej prawdy o małżeństwie i rodzinie Papież zatytułował: „Mężczyzną i niewiastą stworzył ich”. Już sam tytuł pokazuje, że w papieskiej wizji człowieka męskość i kobiecość odgrywa bardzo ważną i cenną rolę.

Celowa odrębność

Szukając prawdy o człowieku w orbicie biblijnego „początku”, który stanowi niezmienną podstawę całej chrześcijańskiej antropologii²⁹, Ojciec Święty wskazuje na celową odrębność mężczyzny i kobiety. Zwraca uwagę, że skoro Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę (zob. Rdz 1,27; Mt 19,4), zatem odmienność płci nie jest ani przypadkowa, ani nieistotna, lecz stanowi element pierwotnego zamysłu Stwórcy³⁰. Wobec tego zarówno „być mężczyzną”, jak „być kobietą” stanowi równocześnie dar, który trzeba każdego dnia przyjmować z wielkim szacunkiem i wdzięcznością, oraz zadanie, którego wypełnienie stanowi najbardziej pierwotny kształt powołania.

Wierność temu powołaniu, aby jako mężczyzna i jako kobieta być obrazem Boga (zob. Rdz 1,27), domaga się „poszanowania głębokiej natury” męskości i kobiecości zarówno na płaszczyźnie ciała, jak również na płaszczyźnie emocji, uczuć i życia wewnętrznego. Przez „szacunek dla prawdy o tym, co znaczy być człowiekiem, być osobą”, nie wolno – naucza Ojciec Święty – banalizować płci, pozbawiając ją jej głębokiego sensu. Papież wyodrębnia dwa typy postaw napiętnowanych taką banalizacją i praktycznym – a często i teoretycznym czy wręcz ideologicznym – zanegowaniem głębi płciowości.

Z pierwszym typem mamy do czynienia wówczas, gdy relacje seksualne przeżywa się wyłącznie na płaszczyźnie instynktów. Może to mieć miejsce w relacjach heteroseksualnych, w których nie troszczy się o zachowanie nierozzerwalnej więzi między budowaniem komunii oraz przekazywaniem życia. Prowadzą one wówczas do antykoncepcji, aborcji, wszelkiego rodzaju przemocy w małżeństwie czy do tzw. „wolnej miłości”. Ta postawa cechuje też relacje homoseksualne³¹.

²⁸ Zob. TENŹE, *La Chiesa deve sempre insegnare la verità sulla famiglia per promuovere il bene della persona e della società umana*, 13 XII 1985, w: ICD.

²⁹ Zob. TENŹE, *Mulieris dignitatem*, 6; TENŹE, *W trosce o godność kobiety*, 24 XI 1999, w: TENŹE, *W Imię Przenajświętszej Trójcy. Ku Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000*, Città del Vaticano 2002, s. 340.

³⁰ Zob. TENŹE, *Miłość mężczyzny i kobiety. Rozważanie przed modlitwą niedzielą*, 26 VI 1994, w: AP 5, s. 360.

³¹ Zob. *Tamże*.

Drugim typem myślenia banalizującego płęć jest sprowadzanie męskości i kobiecości jedynie do wymiaru seksualnego³², podczas gdy całe życie każdej osoby, a w konsekwencji wszelkiego rodzaju wspólnot i całego społeczeństwa, powinno czerpać z tej dwoistości „swą szczególną charakterystykę i szczególne bogactwo”³³. W tym kontekście Papież przestrzega kobiety, aby w imię dążenia do źle pojętej równości nie redukowały kobiecości do sfery biologicznej i nie upodabniały się za wszelką cenę do mężczyzn, aż do utraty specyficznych cech kobiecych, lecz dostrzegały wartość w tym, że – dążąc do sukcesu i względnej autonomii – potrafią być kobietą, równą mężczyźnie, lecz inną od niego³⁴. Jak zauważa Papież, jest to wartość istotna i rzeczywista, gdyż „obecność pierwiastka kobiecego obok męskiego, i wspólny z nim, posiada znaczenie wzbogacające dla człowieka w całej perspektywie jego dziejów – również i dziejów zbawienia”³⁵.

Równość w różnorodności

Jan Paweł II zwraca uwagę, że już pierwszy opis stworzenia człowieka stwierdza jednoznacznie, iż oboje „w równej mierze”³⁶ są stworzeni na obraz Boga i noszą w sobie Jego podobieństwo (Rdz 1,27). Przestrzega jednak przed uniformistycznym pojmowaniem tej równości: „kobieta [...] została stworzona na obraz Boży w tym, co jest specyficzne dla jej osoby jako kobiety, a nie tylko w tym, co ma wspólnego z mężczyzną. Jest to równość w różnorodności (por. KKK, 369). A więc doskonałość kobiety nie polega na upodobnieniu się do mężczyzny, przyjęciu cech męskich aż do utraty specyficznych cech kobiecych: jej doskonałość – która pozwala jej również zdobyć sukces i względną autonomię – polega na tym, aby być kobietą, równą mężczyźnie, lecz inną”³⁷. Jakby chcąc ostatecznie rozstrzygnąć, Papież stwierdza krótko, że „w społeczeństwie, a także w Kościele należy uznawać równość i odrębność” kobiet i mężczyzn³⁸. Zarówno kobiecość jak i męskość stanowi bowiem wartość, są darem i zadaniem. Rezygnacja z życia tymi wartościami zubożyłaby całe społeczeństwo oraz znie-

³² Zob. KONGREGACJA NAUKI WIARY, *Persona humana*, 1.

³³ Zob. JAN PAWEŁ II, *List do Rodzin*, 6.

³⁴ Zob. TENŻE, *Godność i posłannictwo kobiety chrześcijańskiej*, 22 VI 1994, w: TENŻE, *Wierzę w Kościół*, Città del Vaticano 1996., s. 435.

³⁵ Zob. TENŻE, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Città del Vaticano 1986., s. 42.

³⁶ Zob. TENŻE, *Ecclesia in Africa*, 82.

³⁷ TENŻE, *Godność i posłannictwo kobiety chrześcijańskiej*, 22 VI 1994, w: TENŻE, *Wierzę w Kościół*, Città del Vaticano 1996, s. 434-435.

³⁸ *Tamże*.

kształciła poszczególne osoby, niszcząc – zależnie od stopnia tej rezygnacji – ich niepowtarzalne bogactwo³⁹.

Analizując zaś drugi opis stworzenia, Papież zauważa, że użyty w nim obraz poetyckiej przenośni – kobieta stworzona przez Boga z żebra mężczyzny – podkreśla równość obojga, a zarazem ich dopełniające istnienie dla siebie nawzajem. Oto mężczyzna, który w całym świecie czuł się samotny i w żadnym ze stworzeń nie znajdował właściwej dla siebie pomocy, woła z zachwytem: „ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała” (Rdz 2,23). Równocześnie – wyrażając jej najgłębszą istotę – nazywa kobietę „išša”, w odniesieniu do „iš” – mężczyzna⁴⁰. Papież podkreśla, że – ze stwórczej woli Boga – chodzi tutaj o równość we wspólnym człowieczeństwie i powołaniu, dzięki której kobieta jest nie tylko pomocą, niby służącą, w działaniu, w „czynieniu sobie ziemi poddaną”, lecz również „towarzyszką życia” tak dogłębnie równą mężczyźnie, że może on związać się z nią przymierzem miłości małżeńskiej, być z nią jednym ciałem i przekazywać życie nowym pokoleniom ludzi⁴¹. Ta logika „początku” znajduje swą pełnię w Chrystusie i dzięki Chrystusowi: „Ze słów i czynów Chrystusa, które dla Kościoła stanowią normę – naucza Jan Paweł II – wynika bardzo wyraźnie, że nie istnieje żadna dyskryminacja na płaszczyźnie odniesienia do Chrystusa, gdzie «nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie» (Ga 3, 28), jak też na płaszczyźnie udziału w życiu i świętości Kościoła”⁴². Innym razem precyzuje, że „oboje, kobieta tak samo jak mężczyzna, [...] są podatni w równej mierze na udzielanie się Bożej prawdy i miłości w Duchu Świętym. Oboje też doznają jego zbawczych i uświęcających «nawiedzeń»”⁴³.

Konieczna komplementarność

Trzecią cechą jest konieczna komplementarność. Ojciec Święty naucza, że mężczyzna i kobieta nie mogą poprzestać na wzajemnym uznaniu swojej równości, lecz muszą być świadomi swej komplementarności⁴⁴. W zamysle Boga, który stworzył mężczyznę i kobietę – stworzył, to znaczy „zadał” im człowieczeństwo – na pierwszym miejscu oboje mają sobie obu-

³⁹ TENŻE, *Maryja a powołanie kobiety*, 6 XII 1995, w: TENŻE, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Cittř del Vaticano 1998, s. 38.

⁴⁰ Zob. Grę słów w tekście Rdz 2,23 starał się oddać ks. Jakub Wujek, tłumacząc: *tę będą zwać mężyną, bo z męża wzięta jest*. Zob. *Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 r.*, Warszawa 2004.

⁴¹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Mulieris dignitatem*, 6.

⁴² TENŻE, *Christifideles laici*, 50.

⁴³ TENŻE, *Mulieris dignitatem*, 16.

⁴⁴ Zob. TENŻE, *Ecclesia in Africa*, 121.

stronnie i wzajemnie pomagać „przede wszystkim w samym byciu człowiekiem”⁴⁵. Oczywiście, komplementarność dotyczy także odpowiedzialności za świat i zaangażowania w życie społeczne. Odwołując się do „początku”, Ojciec Święty podkreśla, że Stwórca powiedział do obojga nie tylko: „zaludniajcie ziemię”, ale również: „czyńcie ją sobie poddaną” (zob. Rdz 1,28). W ten sposób powierzył obojgu – nie każdemu osobno i niezależnie, ale tej „jedności dwojga”, do jakiej ich od „początku” powołał – „nie tylko dzieło przekazywania życia i tworzenia rodziny, ale także zadanie budowania dziejów”.

Uznanie komplementarności mężczyzny i kobiety każe stylem życia uczynić wzajemność. Równocześnie Ojciec Święty ostrzega, że walka o równość, która nie zna życia jedno dla drugiego, może tylko niepotrzebnie zantagonizować mężczyzn i kobiety, rozbudzić ich egoizm oraz indywidualistyczne roszczenia do samorealizacji. Chcąc temu zapobiec, naucza, że „dziś bardziej jeszcze niż kiedykolwiek należy wrócić do biblijnej antropologii otwarcia na drugiego”⁴⁶, i przypomina – powołując się na „Gaudium et spes” – iż człowiek nie może się spełnić inaczej, jak tylko właśnie „poprzez bezinteresowny dar z samego siebie”⁴⁷.

PRAWDA KOMUNII MAŁŻEŃSKIEJ

Jan Paweł II zauważa, że we wszelkiego rodzaju relacjach ludzkich „człowiekowi nie wystarczają relacje czysto funkcjonalne, lecz potrzebuje więzi międzyosobowych, sięgających głęboko do jego wnętrza, wyrażających całkowicie bezinteresowny dar z siebie”. Te jednak „rodzą się i nieustannie odradzają” dzięki komunii między mężem i żoną⁴⁸. Jan Paweł II ukazuje komunię małżeńską jako wspólnotę całego istnienia, czyli najgłębsze i nieodwołalne zjednoczenie kobiety i mężczyzny we wzajemnej miłości, gdzie oboje – mimo własnych ograniczeń i słabości⁴⁹ – oddają sobie i wzajemnie przyjmują całe swoje osoby i całe swoje życie⁵⁰. Gdy chodzi o wzajemne oddanie całych siebie, Ojciec Święty ukazuje to jako komunię ciała, charakterów, serc, umysłów i dążeń oraz dusz⁵¹, w której „stapiają się

⁴⁵ TENŻE, *Mulieris dignitatem*, 7.

⁴⁶ TENŻE, *W trosce o godność kobiety*, 24 XI 1999, w: TENŻE, *W Imię Przenajświętszej Trójcy. Ku Wielkiemu Jubileuszowi Roku 2000*, Città del Vaticano 2002, s. 341.

⁴⁷ TENŻE, *Mulieris dignitatem*, 7.

⁴⁸ TENŻE, *Małżeństwo i rodzina we wspólnocie Kościoła*, 15 X 2000, w: ORp 1/2001, s. 14.

⁴⁹ Zob. TENŻE, *Dal cuore aperto di Cristo l'amore necessario alle famiglie*, 5 X 1986, w: ICD.

⁵⁰ Zob. TENŻE, *La trasmissione della vita non si iscrive nel conto dell'avere ma in quello dell'essere degli sposi*, 16 VI 1989, w: ICD.

⁵¹ Zob. TENŻE, *Małżeństwo chrześcijańskie jest zacznym postępu moralnego dla społeczeństwa*, 3 V 1980, w: NP 3/1, s. 452.

istnienia [małżonków] w autentyczną wspólnotę osób⁵². Powiada, że miłość dojrzewająca w człowieku ogarnia ciało i duszę, dojrzewa w sercu i woli, aby zatem była prawdziwie „ludzka”, winna obejmować całą osobę – jej ciało, psychikę i ducha⁵³. Podkreśla jednak, że ta dogłębna jedność w miłości to zupełnie coś innego niż uniformizm, gdyż zakłada ona obopólne uznanie niepowtarzalnej godności i różnorodności współmałżonka za bogactwo⁵⁴.

Życie codzienne

Papież zachęcając, aby z dnia na dzień wzrastała między małżonkami harmonijna „jedność zamierzeń i pragnień, zarówno na płaszczyźnie ludzkiej jak i na nadprzyrodzonej”⁵⁵ podkreśla, że nie chodzi tutaj o jakieś nadzwyczajne momenty, lecz o „zwyczajne, codzienne” życie⁵⁶. Zauważa, że budowanie komunii małżeńskiej nie jest elitarnym zajęciem dla obfitujących w powodzenie i dostatki. Jej tworzywem może być również trud, cierpienie i różnorakie życiowe doświadczenia⁵⁷, gdyż miłość potrafi się wyrażać poprzez wszystko⁵⁸. Przywołując wypowiedź Tertuliana⁵⁹, ukazuje jako źródło szczęścia w małżeństwie wspólne życie wiarą, gdy małżonkowie razem się modlą, umartwiają i poszczą, wzajemnie się pouczają, zachęcają i podtrzymują oraz razem są w Kościele Bożym i przy stole Pańskim, razem w trudnościach, prześladowaniach i pociechach⁶⁰. Wielką siłę życia małżeńskiego Ojciec Święty widzi w tym, kiedy zarówno mąż jak i żona mają „tę prostą odwagę” pomagać jedno drugiemu w rozwijaniu swej wiary, w życiu miłością i w przebaczeniu sobie, gdy zajdzie potrzeba, oraz we wspólnej pracy zarówno dla dobra rodziny jak i dla wspólnoty Kościoła czy dla środowiska społecznego⁶¹. Jednym słowem, dzielić ze współmałżonkiem doświadczenia

⁵² TENŻE, *Do nowożeńców*, 13 II 1980, w: NP 3-1, s. 155; TENŻE, *Do nowożeńców*, 16 V 1984, w: NP 7/1, s. 648.

⁵³ Zob. TENŻE, *Jesteście świadkami wewnętrznej prawdy miłości*, 3 V 1981, w: NP 4/1, s. 526; TENŻE, *Jedność małżeństwa*, 3 VII 1994, w: AP 5, s. 364-365.

⁵⁴ Zob. TENŻE, *W V rocznicę «Mulieris dignitatem»*, 4 XII 1993, w: *Rodzino, co mówisz o sobie? Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, Kraków 1995, s. 177.

⁵⁵ Zob. TENŻE, *Do nowożeńców*, 6 VI 1984, w: NP 7/1, s. 741.

⁵⁶ Zob. TENŻE, *Do nowożeńców*, 30 V 1979, w: NP 2/1, s. 582.

⁵⁷ Zob. TENŻE, *Do nowożeńców*, 13 V 1981, w: NP 4/1, s. 569.

⁵⁸ Zob. TENŻE, *Do nowożeńców*, 20 VIII 1980, w: NP 3/2, s. 230. Papież cytuje tutaj TOMASZ A KEMPIS, *O naśladowaniu Chrystusa*, III, 5, 4.

⁵⁹ Zob. TERTULIAN, *Ad uxorem*, lib. II, cap. IX, w: PL 1, 1302-1303.

⁶⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, *Do nowożeńców*, 25 III 1981, w: NP 4/1, s. 373-374.

⁶¹ Zob. TENŻE, *Ewangelia zaczynem rodzinnych odniesień*, 17 IX 1979, w: NP 2/2, s. 158.

życia⁶². „Prawdziwa miłość – stwierdza Ojciec Święty – nie jest mglistym uczuciem ani ślepą namiętnością. Jest wewnętrzną postawą, ogarniającą całego człowieka. (...) jest darem z samego siebie”⁶³. Papież wzywa małżonków, aby byli dla siebie darem zarówno w chwilach szczęścia jak i w trudnościach, dzieląc się tym, kim są i co posiadają⁶⁴.

Trwałość

Papież naucza, że cechą charakterystyczną komunii małżeńskiej jest nie tylko jedność, ale również nierozzerwalność⁶⁵. Budując tę komunie obdarowanie sobą ma być nie tylko całkowite, ale też nieodwołalne. Jan Paweł II uświadamia, że nierozzerwalność małżeństwa czyni komunie małżeńską prawdziwą i pozwala jej dążyć do pełni. Nie można bowiem mówić o prawdziwej komunii, jeżeli nie zakłada się nierozzerwalności małżeństwa ważnie zawartego i dopełnionego⁶⁶. Prawdziwa miłość jest na zawsze⁶⁷. Wierność i nierozzerwalność to podstawowy kształt miłości prawdziwie odpowiedzialnej⁶⁸. Ojciec Święty naucza, że z woli Bożej⁶⁹ jest ona „mocno zakorzeniona w samej naturze człowieka”⁷⁰. Ojciec Święty wzywa zdecydowanie, aby – w imię dojrzałego i pełnego przeżywania małżeństwa – skończyć z „mentalnością rozwodową”. Wolność nie jest bowiem – tłumaczy Papież – wolnością „od”, pozwalającą dążyć „do osiągnięcia własnych, egoistycznych celów, nierzadko przeciw innym”, ale wolnością „do”, czyli zdolnością do realizowania zamysłu Bożego⁷¹.

⁶² Zob. TENŻE, *Do nowożeńców*, 13 V 1981, w: NP 4/1, s. 569.

⁶³ TENŻE, *Miłość jest darem z samego siebie*, 13 II 1994, w: AP 5, s. 311.

⁶⁴ Zob. TENŻE, *Do nowożeńców*, 15 X 1980, w: NP 3/2, s. 479.

⁶⁵ Zob. TENŻE, *Familiaris consortio*, 20.

⁶⁶ Zob. TENŻE, *Nierozzerwalność sakramentalnego węzła małżeńskiego*, 21 I 2000, w: ORp 3/2000, s. 31.

⁶⁷ Zob. TENŻE, *Il vero amore nella famiglia e per sempre*, 30 XI 1986, w: ICD.

⁶⁸ Zob. TENŻE, *Nierozzerwalne małżeństwo fundamentem zdrowej i odpowiedzialnej rodziny*, 5 X 1997, w: ORp 12/1997, s. 19; TENŻE, *Przemówienie do Zgromadzenia Plenarnego Kongregacji Doktryny Wiary*, 18 I 2002, w: ICD.

⁶⁹ Zob. TENŻE, *Na straży nierozzerwalności małżeństwa*, 24 I 1981, w: A. WIECZOREK, T. ŻELEŹNIK (wybór), *Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie 1978-1982*, Warszawa 1982, s. 159.

⁷⁰ Zob. TENŻE, *Jedność małżeństwa*, 3 VII 1994, w: AP 5, s. 365; TENŻE, *Nierozzerwalność związku małżeńskiego*, 10 VII 1994, w: AP 5, s. 366-367.

⁷¹ Zob. TENŻE, *Nierozzerwalność sakramentalnego węzła małżeńskiego*, 21 I 2000, w: ORp 3/2000, s. 30.

Współżycie seksualne

Jan Paweł II stara się uświadomić, że współżycie seksualne i ściśle związane z nim całe życie małżeńskie to dar i życiowe powołanie małżonków oraz istotny aspekt „im właściwej” drogi do świętości.

Ojciec Święty postuluje, aby na relacje seksualne patrzeć zawsze w optyce personalistycznej⁷². Naucza, że „autentyczna kultura miłości wymaga (...), aby seksualne spotkanie między mężczyzną a kobietą było widziane nie jako okazja do utylitarystycznego zadowolenia, ale jako wyraz daru osób w ich całościowym wymiarze cielesnym i duchowym oraz w odpowiedzialnej otwartości na życie”⁷³. Papież zdecydowanie odrzuca redukcijną wizję płciowości, podkreślając, że wyrażanie miłości na sposób płciowy to akt specyficznie ludzki, a zatem musi opierać się zawsze o integralną koncepcję osoby ludzkiej i respektować godność obojga⁷⁴. W konsekwencji powinni dokonywać się zawsze we wzajemnym szacunku i podziwie⁷⁵ oraz w klimacie międzyosobowego dialogu, szanującego świat wartości obojga małżonków, ich przekonania religijne i preferencje kulturowe⁷⁶.

Jan Paweł II podkreśla, że ciało ludzkie nie jest tylko źródłem prokreacji, jak to ma miejsce w wypadku wszystkich innych stworzeń. Bóg dał mu również „zdolność wyrażania miłości (...), w której człowiek-osoba staje się darem i poprzez ten dar spełnia sam sens swego istnienia i bytowania”⁷⁷. Ojciec Święty – nawiązując do swego ulubionego tekstu z „Gaudium et spes”, 24 – zauważa, że człowiek nie osiągnie pełni „poznania” seksualnego, jeżeli nie wejdzie w logikę bezinteresownego daru z samego siebie. Bez niego ciało ludzkie w spotkaniu płci ujawni jedynie swą „fizyczną” męskość bądź kobiecość. Równocześnie odrzucając logikę daru i jedynie przywłaszczając sobie drugą osobę jako przedmiot, sam siebie skazuje na bycie dla niej nie darem, ale tym, który panuje nad nią (zob. Rdz 3, 16)⁷⁸. Gdy

⁷² Zob. TENŻE, *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie*, 25 X 1980, w: NP 3/2, s. 519; TENŻE, *La doctrine évangélique sur le mariage doit être proposée dans son intégrité*, 28 I 1991, w: Documentation Catholique 88 (1991), s. 272.

⁷³ TENŻE, *Wasze dzieło jest na służbie rodziny*, 15 XII 1994, w: TENŻE, *Rodzino, co mówisz o sobie? Dokumenty i przemówienia papieskie w Roku Rodziny*, Kraków 1995, s. 265-266.

⁷⁴ Zob. TENŻE, *Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny*, 18 XI 1994, w: ORp 3/1995, s. 43.

⁷⁵ Zob. TENŻE, *Il cristiano deve reagire a certi modi di vivere il rapporto di coppia: è in gioco la dignità della famiglia*, 6 IX 1990, w: ICD.

⁷⁶ Zob. TENŻE, *Znaczenie naturalnych metod planowania rodziny*, 18 XI 1994, w: ORp 3/1995, s. 43.

⁷⁷ TENŻE, *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem*, 16 I 1980, w: TENŻE, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 54.

⁷⁸ Zob. TENŻE, *Pomiędzy darem a przywłaszczeniem*, 30 VII 1980, w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 113;

natomiast życie płciowe – w ścisłym i w szerokim znaczeniu – będzie przeżywane przez męża i żonę jako bezinteresowny, wzajemny dar z nich samych, wówczas ich ciało ujawni „taką wartość i takie piękno, które przekracza sam tylko fizyczny wymiar płciowości”⁷⁹.

Poczucie oblubieńczego sensu ciała sprawia, że relacje w całej prawdzie jego męskości i kobiecości stają się po ludzku uszczęśliwiające⁸⁰, gdyż „odwieczna i za każdym razem nowa «mowa ciała» okazuje się nie tylko «tworzywem», ale poniekąd samą konstytutywną treścią komunii osób”⁸¹. W przeciwnym wypadku ciało byłoby jedynie „anonimowym przedmiotem «przywłaszczenia»”⁸².

Szacunek dla życia

Nawiązując do nauczania „*Humanae vitae*”, Jan Paweł II zwraca uwagę, że prawda komunii między małżonkami domaga się bezwzględnie, aby mąż akceptował w całej rozciągłości „kobiecość” swej żony, a więc również jej płodność i powołanie do macierzyństwa⁸³. To zaś oznacza w praktyce respektowanie wspólnego małżonkom cyklu płodności oraz dzieci – owocu komunii małżeńskiej. Szacunek dla dziecka oznacza z kolei wykluczenie zarówno aborcji jak i manipulacji genetycznych.

Papież naucza, iż kto naprawdę żyje w komunii z żoną, dla tego jest oczywiste, że rodzicielstwo to wielki dar Boży, nierozzerwalnie związany z miłosną wspólnotą życia. Dar „uszczęśliwiający”⁸⁴ a zarazem wielkie

Tak oczywista dzisiaj w nauczaniu papieskim «logika daru» nie była taką, gdy Kard. Karol Wojtyła wprowadzał ją w swojej książce pt. *Miłość i odpowiedzialność*. Nawet o. Karol Meissner OSB zdawał się nie rozróżniać porządku ontycznego od moralnego i kwestionował zdolność małżonków do złożenia samych siebie w darze współmałżonkowi. Zob. K. MEISSNER, *Prawo do osoby – problem etyki życia seksualnego*, w: *Roczniki Filozoficzne* 22 (1974) z. 2, s. 151-158; A. SZOSTEK, *Wolność osoby i jej konsekwencje. Uwagi na marginesie artykułu Karola Meissnera «Prawo do osoby – problem etyki życia seksualnego»*, w: *Tamże*, s. 158-161; K. WOJTYŁA, *O znaczeniu miłości oblubieńczej. (Na marginesie dyskusji)*, w: *Tamże*, s. 162-174.

⁷⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem*, 16 I 1980, w: TENŻE, *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II. Teologia małżeństwa*, Kraków 1999, s. 56.

⁸⁰ Zob. TENŻE, *Świadomość sensu ciała i pierwotna niewinność*, 30 I 1980, w: *dz. cyt.*, s. 61.

⁸¹ Zob. TENŻE, *«Biorę ciebie za męża»*, 5 I 1983, w: *dz. cyt.*, s. 364.

⁸² Zob. TENŻE, *Problem «pornografii» i «pornowizji»*, 29 IV 1981, w: *dz. cyt.*, s. 217.

⁸³ Zob. TENŻE, *L'unità fedele e feconda della famiglia è un riflesso dell'amore di Dio*, 1 V 1989, w: ICD.

⁸⁴ Zob. TENŻE, *Macierzyństwo pochodzi od Boga*, 6 III 1996, w: MWT, s. 60-63; TENŻE, *Dar ojcostwa i macierzyństwa*, 7 II 1999, w: AP-7, s. 170.

i piękne powołanie⁸⁵ wpisane w miłość małżeńską: „Choć przed kobietą otwierają się perspektywy pracy zawodowej w społeczeństwie oraz apostołstwa w Kościele, niczego nie można porównać z niezwykłą godnością, której źródło stanowi macierzyństwo, kiedy przeżywane jest we wszystkich swoich wymiarach”⁸⁶.

Aby jeszcze bardziej podkreślić nadprzyrodzoną godność macierzyństwa, Ojciec Święty wybiera sakralne słowa z zakresu liturgii i oświadcza, że „pierwszym warunkiem poszanowania nienaruszalnych praw osoby ludzkiej jest cześć dla matki i kult macierzyństwa”⁸⁷. Zwraca uwagę, że taki styl myślenia i słownictwo głoszące pochwałę macierzyństwa, kobiecości i kobiecego ciała⁸⁸ zakorzenione jest w Biblii, a stamtąd zostało przejęte przez liturgię, która „z właściwą sobie prostotą słaawi i czci «łono, które Cię nosiło i piersi, któreś ssał» (zob. Łk 11,27)”. Papież tłumaczy przy tym, że takie rozumienie sprawy to nic innego, jak „logika konsekwentnego humanizmu”⁸⁹, która każe przyjmować „człowieka w całej jego prawdzie i godności”⁹⁰.

Jan Paweł II ostrzega, aby nie banalizować macierzyństwa. Nalega, aby w rzeczywistości biologicznej poczynania, rodzenia i wychowywania⁹¹ widzieć wydarzenie głęboko sakralne i humanistyczne, mając świadomość, że chodzi tutaj o coś tak istotnego i wyjątkowego jak to, by wydać na świat człowieka⁹²: „Nie możemy – naucza – odrywać człowieka od jego ludzkiego początku. Dzisiaj, gdy tak wiele wiemy o mechanizmach biologicznych, które w swoim zakresie wyznaczają ten początek, musimy z tym większą świadomością, z tym gorętszym przekonaniem wyznawać ludzki, na wskroś ludzki początek każdego człowieka jako wartość podstawową i podstawę wszystkich jego praw”⁹³. Papież podkreśla, że zdolność do prokreacji to nie jakiś drugorzędny fakt biologiczny⁹⁴, a proces przebiegający

⁸⁵ Zob. TENŻE, *Powołanie do macierzyństwa*, 16 VII 1995, w: AP-6, s. 116-117.

⁸⁶ Zob. TENŻE, *Niezwykła wielkość macierzyństwa*, 20 VII 1994, w: WWK, s. 446.

⁸⁷ TENŻE, *O wartości macierzyństwa*, 31 V 1980, w: NP 3-1, s. 688.

⁸⁸ Zob. TENŻE, *Macierzyństwo i ojcostwo jako sens «poznania»*, 12 III 1980, w: TM, s. 75.

⁸⁹ Zob. TENŻE, *Niepowtarzalna wartość poczynającego się życia*, 3 I 1979, w: DLB, s. 93.

⁹⁰ TENŻE, *O wartości macierzyństwa*, 31 V 1980, w: NP 3-1, s. 688.

⁹¹ Zob. TENŻE, *Macierzyństwo w kontekście powszechnego kapłaństwa w Kościele*, 27 VII 1994, w: TENŻE, *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, Città del Vaticano 1998, s. 450.

⁹² Zob. *Tamże*, s. 450; TENŻE, *Macierzyństwo Maryi stało się dziedzictwem całej ludzkości*, 1 I 1994, w: ORp 2/1994, s. 21-23.

⁹³ TENŻE, *O wartości macierzyństwa*, 31 V 1980, w: NP 3/1, s. 688.

⁹⁴ Zob. TENŻE, *Ojcostwo i macierzyństwo w zamysle Bożym*, 27 VIII 1999, w: ORp 11/1999, s. 12.

w łonie matki jest „tajemniczy i godny podziwu”. Nowo narodzone dziecko odnawia” bowiem świat, przynosząc mu „radość i nadzieję na lepszą przyszłość (zob. J 16, 21)”⁹⁵.

Pontyfikat Jana Pawła II bez wątpienia cechuje nadzwyczajna troska o życie ludzkie. Przeciwwstawiając się przybierającej na sile „kulturze śmierci”⁹⁶, Ojciec Święty głosi z wyjątkowym zaangażowaniem, że życie to wspa- niały dar Boży⁹⁷, a więc „święte” od pierwszej chwili poczęcia do ostatnie- go tchnienia i przez wszystkie stadia⁹⁸. Święte, to znaczy z Boga i dla Bo- ga. Papież podkreśla, że bez uznania bezwzględnego prawa każdej istoty ludzkiej do życia, mówienie o jakichkolwiek prawach człowieka – skądinąd słusznych – jest fałszywe a wręcz cyniczne⁹⁹.

ZAKOŃCZENIE

Spotkaliśmy się dzisiaj w ramach pasażu pt. „Teologia Jana Pawła II w kontekście wyzwań dla «Pokolenia Drugiego Kwietnia»”. Proponuję za- tem zakończyć te rozważania fragmentem z „Promieniowania ojcostwa”. Karol Wojtyła stawia w nim zasadnicze pytanie dla tego Pokolenia.

„Rodzimy się także przez wybór - rodzimy się wówczas od wewnątrz,
i nie rodzimy się naraz, lecz jakby cząstka po cząstce...
Nie tyle się wówczas rodzimy, ile stajemy.
Lecz w każdej chwili możemy się nie stać, możemy się nie urodzić.
To od nas zależy. (...)
To jest rodzenie przez wybór.
A wybrać – znaczy przyjąć to, co stanowi mój świat,
co jest we mnie i co jest ze mnie... Czy potrafisz to przyjąć?”

⁹⁵ Zob. TENŻE, *Na straży daru i błogosławieństwa*, 26 I 1980, w: NP 3/1, s. 78.

⁹⁶ Zob. TENŻE, *W obronie życia*, 25 VII 1993, w: AP-5, s. 234; TENE, *Ewangelia życia*, 26 III 1995, w: AP 6, s. 71.

⁹⁷ Zob. TENŻE, *Kościół otacza życie wielkim szacunkiem i wzywa do jego obrony*, 5 XII 1992, w: ORp 2/1993, s. 44.

⁹⁸ Zob. TENŻE, *Sławimy życie*, 7 X 1979, w: NP 2/2, s. 349; TENŻE, *Od pierwszej chwili do ostatniego tchnienia życie jest największą wśród wartości*, 23 III 1984, w: NP 7/1, s. 348-350; TENŻE, *Kiedy Bóg daje życie, daje je na zawsze*, 19 II 1981, w: NP 4/1, s. 198-201.

⁹⁹ Zob. TENŻE, *Christifideles laici*, 38; TENŻE, *Bardziej skutecznie głosimy o świętości ludzkiego życia*, 29 I 1980, w: NP 3/1, s. 89-90; TENŻE, *Prawo do życia*, 26 XI 1994, w: ORp 3/1995, s. 44-45; TENŻE, *Uznać życie*, 3 II 2002, w: ORp 4/2002, s. 46; TENŻE, *Kościół domaga się prawa do życia dla każdej istoty ludzkiej*, 27 II 2002, w: ORp 6/2002, s. 21; TENŻE, *«Nie» śmierci, egoizmowi i wojnie! «Tak» życiu i pokojowi!*, 13 I 2003, w: ORp 3/2003, s. 21-24.

Ks. Wiesław Wenz

Podsumowanie: *Udział w cywilizacji miłości*

Poszukiwanie i odkrywanie własnej tożsamości nieustannie towarzyszy dynamicznemu człowieczeństwu, które inspiruje osobę do utrwalenia objawionego bogactwa i zamysłu Bożego. Uczestnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego w IX edycji Dolnośląskiego Festiwalu Nauki we Wrocławiu, w zamyśle pracowników nauki miało być służebne wobec tych, którzy pragnęli zgłębić przestrzeń własnego poszukiwania i odkrywania prawdy w rozmaitych odsłonach. Od prawdy w wymiarze biblijnego i teologicznego przesłania, moralnej refleksji i dyscypliny prawnej Kościoła, aż do głębszego rozumienia duchowych doświadczeń i społecznych postaw we wspólnocie ludzkiej. Zamysłowi naszemu towarzyszyło inspirujące przesłanie Jana Pawła II, aby nieustannie uczestniczyć w tworzeniu *cywilizacji miłości*. Niech wartościowe przesłanie tworzą zamieszczone poniżej Jego teksty.

„Chrześcijanie, pomni na słowa Pańskie: ‘Po tym poznają wszyscy, żeście uczniami moimi, jeśli miłość mieć będziecie jeden ku drugiemu’ (J 13, 35), nie mogą niczego goręcej pragnąć, niż żeby ludziom dzisiejszego świata służyć coraz wielkoduszniej i skuteczniej» (Gaudium et spes, 93). Zadanie to, powierzone nam przez Sobór Watykański II w końcowej części Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, jest odpowiedzią na fascynujące wyzwanie, jakim jest budowa świata rządzącego się prawem miłości - cywilizacji miłości «opartej na uniwersalnych wartościach pokoju, solidarności, sprawiedliwości i wolności, które znajdują pełne urzeczywistnienie w Chrystusie» (Tertio millennio adveniente, n. 52). Podstawą tej cywilizacji jest uznanie powszechnego zwierzchnictwa Boga Ojca jako niewyczerpanego źródła miłości. Właśnie akceptacja tej podstawowej wartości powinna stać się punktem wyjścia uczciwego bilansu kończącego się millennium, którego należy dokonać z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, by z większą energią iść w stronę czekającej nas przyszłości”. [Jan Paweł II, Trzeba budować “Cywilizację miłości”, Audycja Generalna, 15.12.1999].

„(...) Nigdy nie zapomnę entuzjazmu tej młodzieży. Chciałbym przygarnąć ich wszystkich i każdemu wyrazić miłość, jaką darzę młodzież naszej epoki, której Bóg powierza wielką misję w służbie cywilizacji miłości.(...) Wszystkim młodym pragnę powtórzyć: bądźcie dumni z misji powierzonej wam przez Chrystusa i wypełniajcie ją z pokorną i ofiarną wytrwałością. Niech was wspiera macierzyńska pomoc Maryi, która czuwała nad wami w dniach waszego Jubileuszu. Chrystus i Jego Kościół liczą na was!”

[Jan Paweł II, W służbie cywilizacji miłości, 23.08.2000 - Katecheza podczas audiencji generalnej].

„(...) Wszystkim pragnę symbolicznie powierzyć tegoroczne Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, w którym podjąłem temat szczególnie aktualny: «Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju».(...) Zanośmy modlitwy do Boga, aby poszanowanie tych podstawowych wartości, stanowiących dziedzictwo każdej kultury, ułatwiało budowę tak bardzo upragnionej kultury miłości i pokoju. Niech nam to wyjedna Chrystus, Książę Pokoju, którego kontemplujemy w ubóstwie żłóbka.”

[Jan Paweł II, Trzeba tworzyć kulturę miłości i pokoju, 01.01.2001-Msza św. w uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki].

Apel do młodych:

„Pragnę zakończyć to Orędzie pokoju specjalnym apelem do was, młodzieży całego świata, którzy jesteście przyszłością rodzaju ludzkiego i żywymi kamieniami na budowę cywilizacji miłości. Zachowuję w sercu wspomnienie spotkań z wami podczas niedawnego Światowego Dnia Młodzieży w Rzymie, które wzbudziły wiele wzruszeń i nadziei. Wasze uczestnictwo było radosne, świadome, napawające optymizmem. Wasza energia i żywotność, wasza miłość do Chrystusa pozwoliła mi dostrzec jaśniejszą i bardziej ludzką przyszłość świata. (...) Droga młodzieży wszystkich języków i kultur, czeka was zadanie wzniosłe i porywające: macie być ludźmi, którzy potrafią okazywać solidarność, zachowywać pokój i miłować życie w postawie szacunku dla wszystkich. Bądźcie twórcami nowej ludzkości, w której wszyscy bracia i siostry, należący do jednej rodziny, będą mogli nareszcie żyć w pokoju!”

[Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju, Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju, 01.01.2001].

„(...) Istnieje pilna potrzeba wspólnej budowy “cywilizacji miłości”, a w tym celu wychowywania do nacechowanego szacunkiem i braterskiego dialogu kultur i cywilizacji.”

[Jan Paweł II podczas audiencji dla uczestników centralnych obchodów 30-lecia włoskiej Caritas - 24.11.2001].