

Papieski Wydział Teologiczny  
we Wrocławiu

ks. mgr lic. Jarosław Furtan

**Miłość miłosierna w centrum  
krzewienia wspólnoty**

Rozprawa doktorska napisana  
na Katedrze Pedagogiki Społecznej  
pod kierunkiem  
ks. dr. hab. Roberta Zapotocznego

Wrocław  
2017

## Spis treści

Wykaz skrótów	
Wstęp.....	6
Część A. Teologiczno-społeczne podłoże miłości miłosiernej.....	9
Rozdział I. Trynitarne źródła miłości miłosiernej.....	10
1. Ojciec miłosierdzia.....	12
2. Syn, który jest Miłosierdziem.....	31
3. Duch – Ożywiciel.....	40
Rozdział II. Miłość miłosierna jako zasada społeczna.....	47
1. Człowiek wobec <i>mysterium iniquitatis</i> .....	48
2. Osoba we wspólnocie.....	55
3. Aktualizacja godności osoby jako zasada społeczna.....	63
Rozdział III. Zasada miłości miłosiernej wśród innych zasad życia społecznego.....	76
1. Zasady personalizmu, dobra wspólnego a aktualizacji godności osoby.....	76
2. Prawda, sprawiedliwość a miłość miłosierna.....	84
3. Pomocniczość i solidarność a miłość miłosierna.....	88
Część B. Wspólnotowo-instytucjonalny kształt miłości miłosiernej.....	94
Rozdział I. Rodzina środowiskiem miłości miłosiernej.....	95
1. Odpowiedzialność za komunę osób – strażnicy miłosiernej miłości.....	96
2. Kultura afirmacji osoby – objawianie miłosiernej miłości.....	99
3. Dar osoby i wspólnoty – przekazywanie miłosiernej miłości.....	103
Rozdział II. Kościół objawiający i wyzwalaający miłość miłosierną.....	109
1. Słowo uczłowieczające – odkrywanie odkupionej godności osoby.....	110
2. Znaki samooddania siebie – uświęcenie godności osoby.....	113
3. Wzajemne samodarowanie – aktualizacja królewskiej godności osób.....	123
Rozdział III. Miłość miłosierna jako droga pokoju.....	131
1. Personalizacja życia publicznego u źródeł pokoju społecznego.....	132
2. Miłość miłosierna a etniczno-narodowe konflikty.....	140
3. Osoba i miłość miłosierna w religijno-kulturowym dialogu.....	145

Część C. Osobowo-wspólnotowe oblicze miłości miłosiernej.....	151
Rozdział I. <i>Communicatio</i> prawdy w miłości miłosiernej.....	152
1. Człowiek – dramat aktualizacji osoby i natury.....	152
2. Wzajemna inkluzja osoby i wspólnoty.....	156
3. Absolut jako wezwanie do osobowo-wspólnotowej transcendencji.....	163
Rozdział II. <i>Transformatio</i> wyrazem obecności miłości miłosiernej.....	172
1. Transformacja aktualizująca godność osoby.....	172
2. Miłosierna miłość jako uwarunkowanie multikulturowego inkluzywizmu.....	182
3. <i>Maius ac divinius</i> – miłosierna miłość w spotkaniu religii.....	198
Rozdział III. <i>Participatio</i> metodą i owocem miłości miłosiernej.....	206
1. <i>Bonum commune</i> miarą prawidłowego uczestnictwa we wspólnocie.....	206
2. <i>Communio bonorum</i> świadectwem braterskiej przynależności.....	209
3. <i>Communio personarum</i> jako osobowe <i>consummatum est</i> .....	214
Zakończenie.....	223
Bibliografia.....	230

## Wykaz skrótów

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
CA	<i>Centesimus annus</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i>
CV	<i>Caritas in veritate</i>
DCE	<i>Deus caritas est</i>
DH	<i>Dignitatis humanae</i>
DM	<i>Dives in misericordia</i>
DV	<i>Dominum et Vivificantem</i>
EG	<i>Evangelii Gaudium</i>
EN	<i>Evangelii nuntiandi</i>
EV	<i>Evangelium vitae</i>
HV	<i>Humanae vitae</i>
FC	<i>Familiaris consortio</i>
GS	<i>Gaudium et spes</i>
KKK	<i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i>
LE	<i>Laborem exercens</i>
LG	<i>Lumen gentium</i>
MM	<i>Mater et magistra</i>
MV	<i>Misericordiae vultus</i>
NE	<i>Nostra Aetate</i>
NMI	<i>Novo millennio ineunte</i>
NT	<i>Nowy Testament</i>
ODiSS	<i>Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych</i>
Physic.	Tomasz z Akwinu, komentarz do <i>Fizyki</i> Arystotelesa
PO	<i>Presbyterorum ordinis</i>
PP	<i>Populorum progressio</i>
PT	<i>Pacem in terris</i>
QA	<i>Quadragesimo anno</i>
RH	<i>Redemptor hominis</i>
RN	<i>Rerum novarum</i>
RP	<i>Reconciliatio et paenitentia</i>
RW KUL	<i>Rada Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego</i>
VD	<i>Verbum Domini</i>
SRS	<i>Sollicitudo rei socialis</i>

*ST*      *Stary Testament*

*S.c.G.*    Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*

*S. th.*     Tomasz z Akwinu, *Summa theologica*

*Sent.*     Tomasz z Akwinu, *Scriptum super libros Sentiarum (Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi)*

*TN KUL* *Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*

## **Wstęp**

W encyklice *Dives in misericordia* (1980) Jan Paweł II zwrócił uwagę na wielkie znaczenie doświadczenia miłosierdzia w życiu konkretnych ludzi jak i całych wspólnot oraz społeczeństw. Papież w sposób odpowiedni dla współczesności poszerza i pogłębia rozumienie miłosierdzia, traktując go nie tylko jako indywidualną cnotę, lecz wskazuje także na jego trwałe powiązanie z miłością społeczną i przedstawia je jako miłość miłosierną, która jest aktualizacją prawdy o godności osoby ludzkiej, wskazując na jej siłę przemieniającą serce człowieka oraz rozkrzewiającą więzi społeczne. Jan Paweł II wyraża również życzenie, aby tak rozumiana miłosierna miłość została włączona do systemu zasad życia społecznego.

Główny problem, który zostanie poddany naukowemu badaniu w przedłożonej doktorskiej dysertacji stanowi pytanie: jaki jest udział miłości miłosiernej w krzewieniu wspólnoty?

Wśród problematyki szczegółowej na pierwszym miejscu należy wymienić pytania dotyczące obszaru normatywnego. Jeżeli miłość, która jest miłosierna, poprzez przemianę uwarunkowań intra- i interpersonalnych, krzewi wspólnotę, to czy jej rola w życiu społecznym jest konieczna i zarazem normatywna? Jakie są jej normatywne źródła? Czy możemy mówić o miłości miłosiernej jako zasadzie życia społecznego? Jakie jest miejsce i stosunek miłości miłosiernej do innych zasad życia społecznego?

Z problemu głównego wyrastają zagadnienia szczegółowe o wspólnotowo-instytucjonalnym charakterze. W jaki sposób miłosierna miłość umacnia więzi rodzinne? Jakie jest jej znaczenie dla odnowy i ożywienia wspólnoty Kościoła? Jaka jest jej rola w transformacji społecznych uwarunkowań umożliwiających pogłębienie pokojowego współżycia państw, narodów, religii i kultur?

Transformacja warunków i procesów społecznych, której celem jest umocnienie życia wspólnotowego nie dokona się bez oczyszczenia i uzdrowienia najgłębszych warstw ludzkiego serca. Poniższa praca będzie starała się odpowiedzieć również na pytania o charakterze wspólnotowo-osobowym. Jak miłość miłosierna przemienia wewnętrzne nastawienia konkretnego człowieka, prowadząc go do najwyższych form życia wspólnotowego? W jaki sposób uzdalnia go do partycypacji w człowieczeństwie, w życiu osobowym, rodzinnym, kościelnym, społecznym, politycznym i gospodarczym?

Chęć ukazania zainspirowanego Objawieniem rozumienia miłości miłosiernej jako zasady społecznej oraz jej społeczno-osobowych aplikacji odnawiających życie wspólnotowe, wymaga zastosowania metody katolickiej nauki społecznej, nazywanej również społeczną nauką Kościoła. Nauka ta zajmuje się *obecnością Boga w praktycznej działalności człowieka w świecie i życiu społecznym*. Jest nauką o związkach, jakie zachodzą między działalnością człowieka w świecie (społeczno-polityczno-gospodarczo-kulturową), a jego dążeniem do Boga, jego uczestnictwem w życiu Bożym<sup>1</sup>. W poniższej pracy zostaną zaprezentowane trzy rodzaje twierdzeń. Twierdzenia o charakterze teologiczno-filozoficznym, wskazujące na związki między miłością miłosierną, rozumianą na podstawie przesłanek Objawienia i Magisterium Kościoła a analizą społecznej natury człowieka i jego osobowej godności. Następnie twierdzenia bazujące na wynikach badań opartych na metodach nauk empirycznych (takich jak socjologia, pedagogika, psychologia, ekonomia, antropologia kultury, politologia oraz neurologia), wyrażające krytyczną analizę działań, zachowań i postaw ludzi we współczesnej sytuacji społecznej w świetle normatywów zaczerpniętych z pierwszej grupy twierdzeń. Trzecia grupa twierdzeń to ogólne zalecenia i wskazówki odnośnie do stosowania zasady miłości miłosiernej w życiu osobowym i społecznym<sup>2</sup>. Fenomenologiczno-krytyczne przeanalizowanie źródeł i literatury dotyczącej miłości miłosiernej zostanie poddane interpretacji teologiczno-socjologicznej. W opracowaniu zebranych materiałów pomocna będzie również porównawcza i krytyczna analiza wtórna<sup>3</sup>, która umożliwi opis i wyjaśnienie znaczenia miłości miłosiernej jako zasady życia społecznego w kontekście aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej a także relacji interpersonalnych w życiu wspólnot ludzkich.

Literatura naukowa odzwierciedlająca szeroko pojętą problematykę miłosierdzia jest bardzo bogata. Miłosierdzie stanowi jeden z podstawowych tematów teologii. Jednak sposób personalistycznego ujmowania miłosierdzia jako miłosiernej miłości, która jest aktualizacją prawdy o godności osoby ludzkiej, można odnaleźć praktycznie dopiero w pismach Jana Pawła II (Karola Wojtyły). Dlatego przedkładana dysertacja oprze się przede wszystkim na piśmiennictwie tego autora oraz na pismach filozofów i teologów mających wpływ i kształtujących jego myślenie oraz nielicznych tych, którzy jego koncepcje miłosiernej miłości rozwijają. Brakuje jednak opracowań dotyczących roli personalistycznie pojętego miłosierdzia w krzewieniu wspólnoty, dlatego temat ten zostanie podjęty w prezentowanej pracy.

---

<sup>1</sup> J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, TUM, Wrocław 1995, s. 402.

<sup>2</sup> Por. tamże.

<sup>3</sup> Por. Ch. Frankfort-Nachmias, D. Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, Zysk i Spółka, Poznań 2001, s. 320-346.

Praca składa się z trzech części, a każda z nich ma trzy rozdziały. Część A będzie poświęcona teologiczno-społecznym źródłom miłości miłosiernej. Na podstawie analizy szerokiej palety tekstów biblijnych i ich pogłębionej refleksji, w Rozdziale I zostanie wskazana objawiona przez Boga treść pojęcia miłosiernej miłości. Rozdział II zawiera wynikające z Objawienia wybrane teologiczne koncepcje miłosierdzia oraz nawiązujące do nich albo polemiczne refleksje filozoficzno-społeczne. Ze szczególną uwagą zostaną przedstawione rozważania Jana Pawła II (K. Wojtyły) dotyczące osoby i wspólnoty oraz wynikająca z nich personalistyczna koncepcja miłości miłosiernej jako wspólnototwórcza zasada życia społecznego. Rozdział III określa jej miejsce i wzajemne relacje z innymi zasadami katolickiej nauki społecznej, takimi jak personalizm, dobro wspólne, prawda, sprawiedliwość, pomocniczość i solidarność.

Części B prezentuje umacniające i rozkrzewiające wspólnotę aplikacje zasady miłosiernej miłości w trzech podstawowych formach życia społecznego. Studium stara się wskazać uwarunkowania i możliwe sposoby aktualizacji prawdy o godności osoby w rodzinie (Rozdział I), Kościele (Rozdział II) oraz społecznościach państwowo-publicznych (Rozdział III).

Część C ujmie odnawiającą i ożywiającą życie wspólnotowe problematykę miłości miłosiernej w ogólnych kategoriach działań społeczno-osobowych: komunikacji (Rozdział I), transformacji (Rozdział II) oraz partycypacji (Rozdział III).

Autor wyraża swoje podziękowanie promotorowi pracy ks. dr. hab. Robertowi Zapotocznemu za zainteresowanie, prowadzenie, istotne uwagi oraz za to, że stał się jej motywującą siłą.

Maryjo, Tobie!



## Część A

### Teologiczno-społeczne podłoże miłości miłosiernej

Pierwsza część przedkładanej dysertacji zostanie poświęcona analizie miłosierdzia (nazywanego również miłością miłosierną) tak jak się ono jawi w podstawowych źródłach katolickiej nauki społecznej.

Najpierw zostanie przeprowadzona krytyczna refleksja nad treścią pojęcia miłości miłosiernej w Objawieniu oraz nauce Kościoła. W Piśmie Świętym można odnaleźć wiele fragmentów odnoszących się do miłosierdzia Bożego i ludzkiego. Bóg objawiający się ludziom, ukazuje się przede wszystkim przez posłannictwo Chrystusa jako miłosierny Ojciec. Na podstawie encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia* zostanie dokonana rekonstrukcja personalnie rozumianego pojęcia miłości miłosiernej.

Następnie będzie w kategoriach prawa naturalnego przypomniana definicja miłosierdzia jako zasady życia społecznego. Z tego powodu, że dotychczasowe opracowania nie określiły jeszcze miejsca zasady miłości miłosiernej w systemie zasad społecznych, a w wielu przypadkach jest ona zamieniana z zasadą solidarności, zostaną zaprezentowane szczegółowo jej relacje z zasadami personalizmu, dobra wspólnego, prawdy, sprawiedliwości, pomocniczości oraz solidarności.

## Rozdział I

### Trynitarne źródła miłości miłosiernej

Zagadnienia opracowane w następnych trzech punktach, naświetlają rzeczywistość miłości miłosiernej jak została ona przedstawiona w Objawieniu, które jest podstawowym źródłem naszych rozważań. Według wskazań Vaticanum II, studium Pisma świętego ma być duszą świętej teologii<sup>4</sup>. Nie jest zamiarem tej pracy przedstawienie szerokich dokonań biblistyki i teologii<sup>5</sup> w odniesieniu do problemu miłosierdzia. Zagadnieniem, na którym zostanie skoncentrowana badawcza uwaga dotyczy tych aspektów miłości miłosiernej, które mają wpływ na krzewienie wspólnoty<sup>6</sup> - relacji między Bogiem i człowiekiem, wzajemnych stosunków między ludźmi oraz rozwój postawy człowieka wobec samego siebie. Zagadnienia biblijne, hermeneutyczno-semantyczne i historyczno-teologiczne będą potraktowane według powyższego klucza.

P. RICOEUR zwraca uwagę na różne typy lektury oraz podejścia do tekstów biblijnych. Píše:

*Każdy typ czytania, a więc i wykładu, służy innemu celowi i wychodzi nie tylko z innych założeń, ale czasem z zupełnie przeciwnych. Historyczne fragmenty nie muszą się odwoływać do uwag dogmatycznych, natomiast oficjalne teksty kościelne nie mogą ignorować odkryć archeologicznych, na przykład rękopisów z okolic Morza Martwego. Filozoficzne analizy tekstów biblijnych nie mogą natomiast pominąć ani konfesyjnej strony, ani wyników badań historyczno-filologicznych<sup>7</sup>.*

Nie tylko rozróżnienie rodzajów tekstu jest konieczne według niego dla właściwej interpretacji Biblii, ale potrzeba uszczegółowić podejście do relacji między tekstami greckimi a źródłami biblijnymi.

*Blisko cały jeden wiek wychodziło się z hipotezy czterech źródeł – jahwistycznego, elohistycznego, deuteronomicznego i kapłańskiego - które miały pokrywać okres siedmiu czy ośmiu stuleci. Teoria ta, kwiat metody historyczno-krytycznej, umożliwiła wybudować koherentną wizję teologii Starego Testamentu. Jej fundamentem była hipoteza stopniowego gromadzenia serii wypowiedzi, kerygmatu,*

---

<sup>4</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dei verbum* 24, oraz Benedykt XVI, *Verbum Domini*, Posynodalni apoštolská exhortace o Božím Slově v životě a poslání církve, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2011, s. 49.

<sup>5</sup> Por. J. Zabielski, *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Białystok 2006, s. 15-48, 55-105; K. Bopp, *Barmherzigkeit in pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis*, Benediktbeurer Studien, Band 7, München 1998, s. 103-199; J. Furtan, „Wyobraźnia miłosierdzia“ jako zasada społeczno-duszpasterska na przykładzie osób bezdomnych, mps, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2008, s. 17-30.

<sup>6</sup> Por. J. Krucina, *Drogami Kościoła*, TUM, Wrocław 2000, s. 403-418, oraz por. J. Wal, *Realizacja zbawczego posłannictwa Ludu Bożego, w świetle publikacji ks. Jana Kruciny „Drogami Kościoła”*, s. 427-441, w: *Maius ac Divinius, Księga Jubileuszowa na 80-lecie urodzin ks. Jana Kruciny*, red. W. Irek, H. Schambeck, TUM Wrocław 2009, s. 429n.

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Myslet a věřit. Kritika a přesvědčení*, Kalich, Praha 2000, s. 178.

które w końcu zostały połączone w postaci kerygmatu judaizmu. Ta założona koherencja pozwalała widzieć judaizm i hellenizm w ostrej opozycji. Konstrukcja ta jednak się dzisiaj burzy. Za podstawowy bodziec do zgromadzenia wielu tradycji z czasu przed exilem, uważa się obecnie kryzys niewoli babilońskiej. Wydaje się, że powstanie ich pisemnych form, dokonało się w o wiele krótszym okresie a ich połączenie odbyło się prawdopodobnie na skutek wymuszenia przez perskie urzędy po powrocie wprowadzonych do niewoli. Pogląd, że żydowskie piśmiennictwo rozwijało się powoli, stopniowo i konwergentnie jest dziś zamieniony z poglądem, który w hebrajskiej Biblii widzi pełno kontrastów, a nawet polemik, a który pobudza także do pluralistycznej lektury. Najbardziej interesującą lekturą wydaje się czytanie tekstów „od końca”: zaczyna się od Deuteronomium, którego oryginalność jako jeden z pierwszych zauważył Spinoza, przechodzi się do opowiadań Judy i Izraela od Dawidowej monarchii aż do exilu – opowiadań obwiniających, wyraźnie deuteronomistycznego charakteru - następnie Mojżeszowa część ustanowienia Prawa, dalej legendy o patriarchach, które zapowiadały raczej błogosławieństwo i obietnice niż nakazy i obwinienia; lekturę zamyka kapłańska wizja dobrego stworzenia, skażonego człowiekiem, którą odnajdujemy w pierwszym rozdziale księgi Rodzaju. Oczywiście idzie tutaj tylko o hipotezę powstania różnych ksiąg<sup>8</sup>.

Podejście kanoniczne zwraca jednak uwagę na fakt, że metoda historyczno-krytyczna sama jest pewnym sposobem lektury tekstów biblijnych, która stawia w jednym szeregu teksty różnych religii i kultur.

*Lektura kanoniczna ma swoje własne zasady, które jej umożliwiają zwrócić uwagę na posłanie, które redaktorzy ostatecznej formy zbiorów biblijnych, chcieli przekazać<sup>9</sup>.*

Niżej przedstawiona analiza i interpretacja fragmentów Pisma świętego, świadoma powyższych uwag, ma na celu bliższe przyjrzenie się i zrozumienie jaka jest treść i czym jest kształtowana przez Boga wspólnotowość (interpersonalność) oraz jaka jest rola miłości miłosiernej w odnawianiu i ożywianiu wspólnoty. Prezentowane objawione teksty mają oczywiście bogatsze znaczenie, a żadne partykularne interpretacje nie wyczerpują sensu całości, który jest wielogłosową symfonią<sup>10</sup>.

Przedstawiony sposób analizy i interpretacji jest dla poniższych rozważań istotny, ponieważ wskazuje on na ważny moment Bożego działania a mianowicie jego charakter tworzący wspólnotę Ludu Bożego, Narodu Wybranego, trwale wspierający jego istnienie. Podejście to umożliwia wykorzystanie trynitarnych inspiracji zawartych w Biblii do

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 178–179.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 181, por. Papežská biblická komise, *Výklad bible v církvi*, Karmelitánské nakladatelství 2007, s. 73n., por. G. Ebeling, *Gott und Wort*, Tübingen 1966, passim, tenże, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen 1962, passim.

<sup>10</sup> Por. Papežská biblická komise, *Výklad bible...*, s. 78, oraz por. D. Duka, *Úvod do Pisma svatého Starého zákona*, Praha 1992, s. 35-42.

przemysleń o życiu społecznym, a jako takie jest *teologicznym centrum chrześcijańskiej nauki społecznej*<sup>11</sup>.

## 1. Ojciec miłosierdzia

Jan Paweł II zauważa<sup>12</sup>, że pojęcie miłosierdzia w Starym Testamencie ma swoją długą i bogatą historię. Izrael znał nie tylko to pojęcie, ale również w swej historii doświadczał na różne sposoby miłosierdzia Bożego, które ma charakter zarówno *społeczny i wspólnotowy* oraz *indywidualny i wewnętrzny*.

Dla zrozumienia zagadnienia miłosierdzia tak jak ono się jawi w historii Narodu Wybranego konieczne jest nakreślić kontekst, do którego ono należy. Tym najbliższym kontekstem jest fakt Przymierza<sup>13</sup> z Bogiem. Abraham stoi na początku historycznej drogi Izraela i jego Przymierza. Warto choćby na chwilę wrócić do samego tekstu, który wprowadzi nas w treść objętą Przymierzem. W *Biblii Tysiąclecia* można przeczytać:

*Pan rzekł do Abrama: „Wydź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozślwią: staniesz się błogosławieństwem. Będę błogosławić tym, którzy ciebie błogosławić będą, a tym, którzy tobie będą złorzeczyli, i ja będę złorzeczył. Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi”. Abram udał się w drogę, jak mu Pan rozkazał, a z nim poszedł i Lot. Abram miał siedemdziesiąt pięć lat, gdy wyszedł z Charanu<sup>14</sup>.*

Następujące teksty to zapowiedzi liczego potomstwa oraz ziemi otrzymanej na własność.

Bóg mówi do Abrama:

*„Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić”; potem dodał: „Tak liczne będzie twoje potomstwo”. Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę. Potem zaś rzekł do niego: „Ja jestem Pan, który ciebie wywiodłem z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność”<sup>15</sup>.*

Po przygotowaniu ofiary z trzyletniej jałowicy, kozy i barana – rozpołowionych, a nadto synogarlicy i gołębic, co jest formą zawierania przymierza, stosowaną na starożytnym Wschodzie<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Por. L. Roos, *Trinitarischer Humanismus als theologische Mitte christlichen Gesellschaftslehre*, w: *Im Gespräch mit dreieinem Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*, Festschrift für Wilhelm Breuning, red. M. Böhnke, H.-P. Heinz, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, s. 457-480.

<sup>12</sup> Por. *DM* 4.

<sup>13</sup> Por. Papežská biblická komise, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 63-68.

<sup>14</sup> Rdz 12, 1-4.

<sup>15</sup> Rdz 15, 5-7.

<sup>16</sup> Por. przypis do Rdz 15, 7, *Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 1996<sup>4</sup>, s. 35.

*ukazał się dym jakby wydobywający się z pieca i ogień niby gorejąca pochodnia i przesunęły się między tymi połowami zwierząt. Wtedy to właśnie Pan zawarł przymierze z Abramem, mówiąc: „Potomstwu twemu daję ten kraj, od rzeki Egipskiej aż do rzeki wielkiej, rzeki Eufrat, wraz z Kenizytami, Kadomonitami, Chetytami, Peryzzytami, Refaitami, Amorytami, Kananejczykami, Girgaszytami i Jebusytami”<sup>17</sup>.*

Jako istotna treść przymierza pojawią się: liczne potomstwo, można powiedzieć, że wielka rodzina, nawet rodzina rodzin, wspólnota, naród oraz miejsce, które mu zapewni życie, własność ziemi. Bóg zawiera przymierze, w którym razem z Abramem będą strzegli życia człowieka, całej wspólnoty narodowej oraz warunków umożliwiających to życie w formie własności ziemi. Widać tutaj wyraźnie, bez potrzeby głębszych analiz, głębokie i uświadomione pragnienie Abrama, żeby mieć dziecko, które jednocześnie będzie dziedzicem oraz zobowiązanie Boga do pomocy w wypełnieniu tego oczekiwania. Otrzymana ziemia na własność oraz dziecko są początkiem. Boże wsparcie oraz pomoc i błogosławieństwo będzie towarzyszyć potomkom, po nadaniu już nowego imienia, Abrahamowym i nigdy nie zostanie wycofane. Jako dopełnienie i potwierdzenie tych słów mamy jeszcze jeden ważny fragment. Kiedy Abram miał czterdzieści lat, Bóg rzekł do niego:

*„Jam jest Bóg Wszchemogący. Służ mi i bądź nieskazitelny, chcę bowiem zawrzeć moje przymierze pomiędzy Mną a tobą i dać ci niezmiernie liczne potomstwo”. Abram padł na oblicze, a Bóg do niego mówił: „Oto moje przymierze z tobą: staniesz się ojcem mnóstwa narodów. Nie będziesz więc odtąd nazywał się Abram, lecz imię twoje będzie Abraham, bo uczynię cię ojcem mnóstwa narodów. Sprawię, że będziesz niezmiernie płodny, tak że się staniesz ojcem narodów i pochodzic będą od ciebie królowie. Przymierze moje, które zawieram pomiędzy Mną a tobą oraz twoim potomstwem, będzie trwało z pokolenia w pokolenie jako przymierze wieczne, abym był Bogiem twoim, a potem twego potomstwa. I oddaję ci i twym przyszłym potomkom kraj, w którym przebywasz, cały kraj Kanaan, jako własność na wieki, i będę ich Bogiem”<sup>18</sup>.*

Jako warunek zachowania przymierza ze strony Abrahama, jego potomków oraz obcych, przebywających razem z nimi, ma być, oprócz cytowanej już służby Bogu i nieskazitelności, obrzezanie<sup>19</sup>. Najwyraźniej treścią istotną przymierza jest wsparcie dla życia ludzkiego (płodność) i tego, co je zabezpiecza od strony materialnej, jako wyraz miłości Boga. Bóg wybrał i powołał Abrahama wraz z jego potomkami do życia we wspólnocie miłości z sobą.

Apostoł Paweł podkreśla, że do Izraelitów należą przymierza z Bogiem<sup>20</sup>. Oprócz już wymienionego przymierza z Abrahamem, ma na myśli przymierze z Izaakiem<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Rdz 15, 17-21.

<sup>18</sup> Rdz 17, 1-8.

<sup>19</sup> Por. Rdz 17, 11-14.

<sup>20</sup> Rz 9, 4.

<sup>21</sup> Rdz 26, 3-5.

i Jakubem<sup>22</sup> a wcześniej z Noem<sup>23</sup>, również to najdonioślejsze z przymierzy starotestamentalnych - przymierze Prawa, czyli Tory zawarte z Mojżeszem i całym ludem izraelskim<sup>24</sup>, o którym będzie jeszcze mowa w kontekście miłosierdzia. Można wspomnieć przymierze z Dawidem<sup>25</sup>. Na zapowiedź nowego przymierza, zapisanego w sercu Ludu Wybranego, poprzez obecność Ducha Bożego, wskazują Prorocy.

*Oto nadchodzą dni – wyrocznia Pana – kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze. Nie jak przymierze, które zawarłem z ich przodkami, kiedy ująłem ich za rękę, by wyprowadzić z ziemi egipskiej. To moje przymierze złamali, mimo że byłem ich Władcą – wyrocznia Pana. Lecz takie będzie przymierze, jakie zawrę z domem Izraela po tych dniach – wyrocznia Pana: Umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem, oni zaś będą Mi narodem. I nie będą się musieli wzajemnie pouczać jeden mówiąc do drugiego: Poznajcie Pana! Wszyscy bowiem od najmniejszego do największego poznają Mnie – wyrocznia Pana, ponieważ odpuszczę im występki, a o grzechach ich nie będę już wspominał<sup>26</sup>.*

*Ja jednak wspomnę na przymierze, które z tobą zawarłem za dni twojej młodości, i ustanowię z tobą przymierze wieczne... Odnowię bowiem moje przymierze z tobą i poznasz, że Ja jestem Pan<sup>27</sup>.*

*I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali. Wtedy będziecie mieszkać w kraju, który dałem waszym przodkom, i będziecie moim ludem, a Ja będę waszym Bogiem<sup>28</sup>.*

Powyższe fragmenty wskazują na potrzebę odnawiania przymierza, wspólnoty z Bogiem i wprowadzają nas w ten sposób w zagadnienie miłosiernej miłości Boga i jej roli w ożywianiu więzy, która jedyna ma moc ocalić życie człowieka i całego ludu.

Miłosierdzie jest jednym z nieodzownych wymiarów miłości. Papież Jan Paweł II nazywa je *drugim imieniem* miłości, które jednocześnie ujawnia właściwy sposób jak miłość realizuje się wobec rzeczywistości zła, które poniża i osłabia człowieka<sup>29</sup>. Gdyż w poniższej pracy mówi się o miłosierdziu, ma się na myśli szczególny sposób ujawniania się miłości i dlatego używa się z Janem Pawłem II określenia miłość miłosierna. Jawi się tutaj bardzo donośny problem znaczenia wyrazów oraz treści pojęć związanych

---

<sup>22</sup> Rdz 28, 13-15.

<sup>23</sup> Rdz 6, 18; 9, 9.

<sup>24</sup> Wj 19, 3-6; Pwt 5, 2-3, por. A. Jankowski, *Biblijna teologia przymierza*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1985, s. 33.

<sup>25</sup> Ps 89, 4; 132(131), 11; 2 Sam 23, 5; Ps 89(88), 29-30. 35.

<sup>26</sup> Jr 31, 31-34.

<sup>27</sup> Ez 16, 60-62.

<sup>28</sup> Ez 36, 26-28.

<sup>29</sup> Por. *DM* 7.

z miłosierdziem. Zrozumienie tych treści jest *kluczem do zrozumienia samej rzeczywistości miłosierdzia*<sup>30</sup>.

Analizy semantyki strukturalnej w aspekcie synchronicznym, który pozwala uzyskać panoramiczne zestawienie znaczeń, wskazują, że język hebrajski ST dla oznaczenia takiej miłości, która jest miłosierna, ma zasadniczo dwa określenia: *hesed* oraz *rahamim*, które następnie były tłumaczone na język grecki jako *eleos* (*hesed*) oraz *splanchna* i *oiktirmos* (*rahamim*)<sup>31</sup>.

Wyraz *hesed* wskazuje na postawę dobroci, która, jeśli odnosi się do dwóch osób, dodatkowo jest charakteryzowana wzajemną życzliwością oraz wiernością wyływającą z wewnętrznego zobowiązania i wierności, nie tylko tej drugiej osobie, ale samemu sobie, wierności własnej wewnętrznej postawie. Wyraz ten może oznaczać również łaskę oraz miłość, ale właśnie opartą o wspomnianą wierność - wewnętrzne zobowiązanie, które ma charakter moralny, ale i prawny. ST używa tego wyrazu w odniesieniu do Boga zawsze, kiedy mówi o Przymierzu zawartym przez niego z Izraelem. Przymierze jest aktem łaski i darem Boga dla Izraela. Bóg zobowiązywał się do jego wypełnienia i w ten sposób *hesed* nabierał znaczenia prawnego. Kiedy Izrael łamał zawarte z Bogiem Przymierze, nie dotrzymując jego warunków, ustawał również obowiązek dotrzymywania go po stronie Boga. *Hesed* przestawał mieć znaczenie zobowiązania prawnego. Bóg jednak zostawał wierny swym obietnicom i wtedy *hesed* odsłania głębsze podstawy obdarowującej miłości, silniejszej niż zdrada i łaski mocniejszej niż grzech. Wierność Boga wobec Ludu Wybranego jest w ostateczności wiernością sobie samemu. Bóg Przymierza jest odpowiedzialny za swoją miłość i chociaż ze względu na sprawiedliwość nie musiałby starać się o łamiący swoje zobowiązania Izrael, ale ze względu na fakt, że Bóg nie zabiera mu swojej miłości, Naród Wybrany może jeszcze ciągle liczyć się z Jego pomocą i przywróceniem na nowo Jego łaski oraz odbudową Przymierza. Na Bożym *hesed* Izrael zakłada swą ufność i nadzieję w możliwość przebaczenia oraz odnowienie wspólnoty z Bogiem, ponieważ On jest wierny i odpowiedzialny za swoją miłość<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> DM 3.

<sup>31</sup> Por. T. Herrmann, *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie świętym*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985, s. 142, 141-158; J. Chmiel, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1981, s. 75-82; S. Grzybek, *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, w: *Encyklika...*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, dz. cyt., s. 83-89.

<sup>32</sup> Por. DM 4, oraz Ez 36, 22: *Nie z waszego powodu to czynię, Domu Izraela, ale dla świętego Imienia Mojego.*

Drugie pojęcie *rahamim* pochodzi od *reham*, oznaczające macierzyńskie łono. Wskazuje w swoim źródłosłowie na czułą miłość matki, na jej źródło i głębię przeżyć, ukrywającą się za takimi uczuciami jak: tkliwość, cierpliwość, wyrozumiałość, rozumiana jako gotowość przebaczenia, dobroć. Pojęcie to wskazuje na szczególną miłość, która jest charakterystyczna dla więzi między matką a dzieckiem, mającą swoje podłoże w pierwotnej bliskości. Miłość ta jest dana darmo i prezentuje *wewnętrzną konieczność - przymus serca*<sup>33</sup>. T. Herrmann zwraca uwagę, że pojęcie *rahamim* jest używane w ST czasownikowo jako *raham - lituję się*, zawsze wyrażając stosunek wobec siebie ludzi o różnej pozycji społecznej<sup>34</sup>.

Na semantyczny obraz miłosierdzia mają wpływ w sposób dopełniający znaczenie oprócz wyrazów *hesed* i *rahamim* takie pojęcia jak: *hanan* (opisujące stałe usposobienie, postawę wielkoduszności, życzliwości oraz łaskawości), *hamal* (oznacza dosłownie oszczędzenie pokonanego wroga, okazywanie litości, współczucia, przebaczenie i darowanie winy), oraz *hus* (współczucie i litość w sensie uczuciowym). Należy szczególną uwagę zwrócić na słowo *'emet* (stałość, pewność oraz wierność), które często występuje razem ze słowem *hesed*, łącząc się z jego treścią znaczeniową, jako swego rodzaju hendiady<sup>35</sup>.

Szczegółowa treść powyższych pojęć jest zróżnicowana, ale właśnie dzięki temu może zostać ukazane wielkie bogactwo i jednocześnie podstawowa treść tego, czym jest miłosierdzie samo w sobie. Greckie tłumaczenie ST Septuaginta nie oddaje całego obrazu znaczeniowego ukrywającego się za hebrajskimi wyrazami, oznaczającymi miłosierdzie w swojej pierwotnej wersji. Dlatego istnieje wielka potrzeba ciągle powracać do głębi tekstów źródłowych<sup>36</sup>.

Miłosierdzie Boże jest charakteryzowane w Piśmie świętym bardzo głęboko i wnikliwie. Odnoszą się do niego fragmenty zarówno Starego jak i Nowego Testamentu. Bogactwo wyrażeń powyżej przedstawionych, które dzięki syntezy znaczeniowej, kształtuje określenie miłosierdzia Bożego.

Aspekt diachroniczny analiz semantyki strukturalnej umożliwia ukazanie komponentów miłosierdzia starotestamentalnego w poszczególnych fazach rozwoju tradycji biblijnej. Poszczególne formuły odnoszące się do miłosierdzia nie mogą być traktowane jako zamknięte zespoły semantyczne, lecz jako wyraz ciągle kształtowanych poglądów, dających wyraz przekonaniom ówczynie panującym (*Sitz im Leben*)<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> DM 4.

<sup>34</sup> T. Herrmann, tamże, s. 142.

<sup>35</sup> Por. DM 4., Wj 34, 6; 2 Sm 2, 6; 15, 20; Ps 25(24), 10; 40(39), 11n; 85(84), 11; 138(137), 2; Mi 7, 20.

<sup>36</sup> Por. DM 4.

<sup>37</sup> Por. J. Chmiel, tamże, s. 79.



Poniższą klasyfikację jego form i sposobów przejawiania się uczyniono na podstawie inspiracji zaczerpniętej z interesującego opracowania dokonanego przez Stanisława Tułodzieckiego<sup>38</sup>.

Pojęcie miłosierdzia odnosi się do działania Bożego wobec człowieka, ale również do opisu postaw międzyludzkich. To pierwszy, jak się wydaje podstawowy podział, który odnajdujemy w tekstach natchnionych. Drugi również bardzo istotny, to uszczegółowienie pierwszego rozróżnienia. Otóż miłosierdzie Boże odnosi się do Narodu Wybranego jako pewnej całości z jego historycznością (z wyjątkiem księgi Jonasza - do miasta i to jeszcze nie należące do pokoleń Izraela) albo do konkretnych jednostek. Jest to podział ze względu na podmiot miłosierdzia (Bóg i człowiek) i jego przedmiot (człowiek, Lud oraz także Bóg – miłosierdzia chęć).

Następne podziały dotyczą już charakterystyki samego działania, ze względu na jego cechy oraz osiągnięte lub zamierzone cele. Odnośnie do cech działania uwyrażniają się jego aspekty: statyczny i dynamiczny. Czy działanie może mieć cechy statyczne, czy nie jest tak, że posiada tylko charakterystykę dynamiczną? Otóż wydaje się, że zachodzi tutaj podobne zjawisko jak przy energii, która ma swoje cechy kinetyczne oraz potencjalne. Albo jak to już odkryli starożytni, jest pewna potencjalność każdego działania, jakaś skłonność do wykonywania czynności w określony sposób, zgodnie z nabytą sprawnością oraz pewna dynamika, która wynika z realizacji tej sprawności albo ujawniająca się w procesie jej zyskiwania. Tak więc do cech statycznych miłosierdzia, które w Bogu opisują jego niezmienną właściwość, przymiot a u człowieka odpowiadają działaniu na poziomie cnoty należą: ojcowsko-macierzyńska postawa, gotowość do właśnie takiego postępowania, które jest charakterystyczne dla ojca i matki. Tę postawę będziemy jeszcze dokładnie opisywać. Do tej samej kategorii należy jeszcze postawa miłosierdzia, która ujawnia się w miłości oblubieńczej. Obie postawy są podstawowymi cechami charakteryzującymi działania miłosierne zarówno u Boga jak i ludzi. Są ich jądrem biblijnym, tak bardzo, że w ich ramach możemy mówić o miłosiernym czynie Boga, albo podobnym mu czynie człowieka, które przedstawia nam Pismo święte. Teraz wypada nam zaznaczyć wstępnie o czym będziemy mówić w odniesieniu do dynamicznego aspektu działania.

Dynamiczny aspekt odnosi się do przemian, które dokonują się wewnątrz podmiotu, który świadczy miłosierdzie. Również tutaj możliwe jest uszczegółowiające rozróżnienie. Z jednej strony można zauważyć przejście od gniewu do przeżywanej litości, przy którym należy podkreślić, że odbywa się ono poprzez opanowanie gniewu i pewną obiektywizację

---

<sup>38</sup> Por. S. Tułodziecki, *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, Pallottinum, Poznań 1992.

stanu osoby (narodu) oczekującej miłosierdzia, to znaczy fakt, że bez tego aktu Boga, osoba lub nawet cały naród w ostatecznym rozrachunku zginie oraz przypomnieniu obowiązującego, przynajmniej jednostronnie przymierza, umowy, jako istotnego aspektu obiektywizacji.

Z drugiej strony dynamika miłości miłosiernej dotyczy nie tylko „wewnętrznego przeżywania”, przemian uczuciowych, czy aktualizacji zagadnień pamięciowych, ale przejścia - które odbywa się również jak najbardziej w sferze świadomości - od przeżywania do czynu, od przeżycia do aktu, a jest to bardzo ważny jej aspekt.

Poniżej zostanie zaprezentowana krótka charakterystyka miłosierdzia w Starym Testamencie ze względu na cel, który jest osiągany poprzez miłosierne działania.

Podstawową i jednocześnie częstą prośbą Izraela było wołanie o ocalenie od wpływu różnych niekorzystnych czynników, zarówno zewnętrznych (wrogowie) jak i wewnętrznych (choroby i grzech). Oczywiście mają na to wpływ uwarunkowania historyczno-geopolityczne, w jakich znalazł się Naród Wybrany. Ocalenie możemy rozumieć jako wyzwolenie, jeżeli wołanie o pomoc wydobywa się z okresu niewoli. Jeżeli sprawa dotyczy jednostki, często odnosi się do zagrożenia życia i ocalenie jest wtedy jego zachowaniem. Czasem prośba wyprzedza nadchodzące zagrożenie utraty wolności i wtedy ocaleniem jest pokój i bezpieczeństwo. Reasumując ocalenie jest pojęciem reprezentującym wolność, pokój, bezpieczeństwo i uzdrowienie.

Człowiek grzeszny prosi Boga o przebaczenie win i odpuszczenie kar. Prosi o przemianę wewnętrzną, która umożliwi sprawiedliwe postępowanie. Przebaczenie i sprawiedliwość, jako jego skutek, to następny cel, który ma zostać osiągnięty dzięki miłosierdziu.

Jeszcze inny aspekt miłosiernego działania to dobroczynność, która ma zaradzić biedzie, czy innym potrzebom. Ma w swym efekcie prowadzić nawet do bogactwa, które zapewni rozwój całego narodu czy pokolenia.

Zupełnie nowym i wyrastającym poza zaproponowaną klasyfikację zagadnieniem jest obdarzanie Boga swą najświętszą Obecnością. Zapewnia ona wszystko, co zostało opisane powyżej. Bez niej miłosierdzie się nie dokona. Jest warunkiem *sine qua non* i sposobem istnienia i objawiania się Boga Narodowi Wybranemu, dlatego prosi on, żeby Bóg ukazał swą Twarz, albo aby jej nie ukrywał<sup>39</sup>.

---

<sup>39</sup> Powyższą charakterystykę można by przedstawić w formie następującego schematu.

Miłość miłosierna jako:

1. Osobowa obecność
2. Działanie - czyn
  - 2.1. Ze względu na podmiot
    - 2.1.1. *Boga*

J. Chmiel wskazuje na cztery bardziej ogólne komponenty miłosierdzia w ST: miłosierdzie Boga względem narodu przymierza, względem poszczególnych grzeszników, dlatego że Bóg sam jest miłosierdziem i jego wymaganie od człowieka naśladowania miłosierdzia Stwórcy.

Następnym zadaniem będzie teraz, po przedstawieniu ogólnej perspektywy, bardziej konkretne, skoncentrowane na wybranych szczegółach, przedstawienie miłości miłosiernej Boga według zaproponowanych powyżej schematów, odwołując się do tekstów biblijnych, żeby nie tylko pozostawać na poziomie niezaangażowanej i chłodnej, abstrakcyjnej analizy, ale **poprzez odwołanie się do egzystencjalnego wymiaru, doświadczać tętniącego w miłosierdziu smaku życia**. Poniższa ujęcie obejmuje tradycję jahwistyczno-deuteronomiczną, prorocką, modlitewną oraz tradycję mądrościową.

Wiele obrazów zapisanych w ST objawia naturę i przymioty Bożego działania wobec wybranego ludu, które uwypuklają Boże zatroskanie o to, aby Jego wspólnota z ludem wybranym trwała, chociaż on ją osłabia albo nawet zrywa Przymierze. Lud Boży Starego Przymierza na różne sposoby doświadczał Bożego miłosierdzia. Bóg jest tym, który zwraca się do całego narodu oraz do każdej jednostki i jej serca.

Izrael niejednokrotnie bywał niewierny Przymierzowi z Bogiem. Prorocy oraz inni święci ludzie budzili jego świadomość i razem z Narodem Wybranym odwoływali się do miłosierdzia.

- 
- 2.1.2. *Człowieka*
  - 2.2. Ze względu na przedmiot
    - 2.2.1. *Człowiek, Naród Wybrany*
    - 2.2.2. *Bóg*
  - 2.3. Ze względu na cechy działania
    - 2.3.1. *Statyczne (charakteryzowane jako właściwości i cnoty)*
      - miłość miłosierna o charakterze ojcowsko-macierzyńskim
      - miłość miłosierna o charakterze oblubieńczym
    - 2.3.2. *Dynamiczne*
      - od gniewu poprzez jego opanowanie i obiektywizację do litości
      - od przeżycia do aktu miłosierdzia
  - 2.4. Ze względu na cele
    - 2.4.1. *Ocalenie*
      - wyzwolenie (odkupienie, zbawienie)
      - pokój
      - bezpieczeństwo
      - uzdrowienie cielesne
    - 2.4.2. *Przebaczenie*
      - uzdrowienie duchowe
      - sprawiedliwość
    - 2.4.3. *Dobroczynność*
      - wydobywanie z biedy i nędzy
      - bogactwo

*Izraelici popelniali to, co złe w oczach Pana. Zapominali o Panu, Bogu swoim, a służyli Baalom i Aszerom. I znów zapłonął gniew Pana przeciw Izraelowi. Wydał więc ich w ręce Kuzan-Riszeataima, króla Aram-Naharaim, przeto Izraelici służyli mu przez osiem lat. Wołali więc Izraelici do Pana i Pan sprawił, że powstał wśród Izraelitów wybawiciel, który ich wyswobodził<sup>40</sup>.*

Modlitwa Salomona związana z poświęceniem Świątyni jest doskonałym przykładem wołania o Boże miłosierdzie, którego fundamentem jest Przymierze:

*O Panie, Boże Izraela! Nie ma takiego Boga jak Ty ani w górze na niebie, ani w dole na ziemi, tak zachowującego przymierze i łaskę względem Twoich sług, którzy czczą Cię z całego swego serca, bo dotrzymałeś słowa Twemu słudze, Dawidowi, memu ojcu, w tym, coś mu przyrzekł i powiedział swymi ustami, a co dziś wypełniłeś ręką, aby w nocy i w dzień Twoje oczy patrzyły na tę świątynię, wysłuchaj błaganie Twego sługi i Twego ludu, Izraela, ilekroć modlić się będzie na tym miejscu. Nie tylko wysłuchaj, ale też i przebacź! Kiedy Twój lud spotka klęskę od nieprzyjaciela za to, że zgrzeszył przeciw Tobie, a oni się nawrócą do Ciebie i będą wzywać Twego imienia, modlić się do Ciebie i błagać w tej świątyni, wtedy Ty wysłuchaj w niebiosach i przebacź grzech Twego ludu, Izraela, i przyprowadź ich z powrotem do kraju, który dałeś ich przodkom. Gdy w kraju będzie głód lub zaraza, gdy będzie spiekota, śnieć, szarańcza lub chasyl, gdy wróg jego natrze na jedną z jego bram, albo wszelka klęskę lub jakakolwiek choroba – wszelką modlitwę, każde błaganie poszczególnego człowieka czy też całego Twego ludu, Izraela, skoro przejęty klęską, wyciągnie ręce do tej świątyni, Ty usłysz w niebie, miejscu Twego przebywania. Racz się zmiłować i działać. Również i cudzoziemca, który nie jest z Twego ludu, Izraela, a jednak przyjdzie z dalekiego kraju przez wzgląd na Twe Imię – wysłuchaj i uczyni to wszystko, o co ten cudzoziemiec będzie do Ciebie wołać. Jeśliby grzeszyli przeciw Tobie – bo nie ma człowieka, który by nie grzeszył – a Ty za to będziesz na nich zagniewany i dlatego oddasz ich w moc wroga, wskutek czego zaborcy uprowadzą ich do ziemi nieprzyjaciół dalekiej czy bliskiej, oni zaś w kraju, do którego zostali uprowadzeni, będą żalować, nawrócą się w kraju zaborców i będą Cię błagać o litość, wołając: Zgrzeszyliśmy, zblądziliśmy, bezbożnie postąpiliśmy: to wtedy racz wysłuchać w niebie, miejscu Twego przebywania, ich modlitwę oraz błaganie i wymierz im sprawiedliwość. Przebacź łaskawie ludowi Twojemu to, czym zgrzeszył przeciw Tobie, oraz wszystkie jego występki, przez które odstąpił od Ciebie, i skłoń ich zaborców do miłosierdzia, aby zmiłowali się nad nimi. Niech więc Twoje oczy będą otwarte na błaganie Twego sługi i błaganie Twego ludu, Izraela, ku wysłuchaniu ich, ilekroć będą wołać do Ciebie. Wszak Ty wybrałeś sobie ich ze wszystkich ludów świata na dziedzictwo, jak powiedziałeś, o Panie Boże, przez Twego sługę, Mojżesza, kiedy wyprowadziłeś naszych przodków z Egiptu<sup>41</sup>.*

Występuje tutaj cały ciąg prośb i błagań, które znajdują swoje podłoże w ufności w Bożą wierną pomoc oraz wierze opartej na doświadczeniu, w Boże miłosierdzie. I to nie tylko dla Narodu Wybranego, ale również dla obcokrajowców, żyjących dla chwały Bożego imienia.

Bardzo silne świadectwo wiary w Boga, który ma upodobanie w miłosierdziu daje Micheasz:

---

<sup>40</sup> Sdz 3, 7-9.

<sup>41</sup> Por. 1 Krł 8, 22-53.

*Któryż Bóg podobny Tobie, co oddalasz nieprawość, odpuszczasz występki Reszcie dziedzictwa Twego? Nie żywi On gniewu na zawsze, bo upodobał sobie miłosierdzie. Ulituje się znowu nad nami, zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy. Okazesz wierność Jakubowi, Abrahamowi łaskawość, co poprzysiągłeś przodkom naszym od najdawniejszych czasów<sup>42</sup>.*

Jako szczególnie znaczące świadectwo jawi się Izajaszowe orędzie pocieszenia:

*Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna. Zaiste, zlituje się Pan nad Syjonem, zlituje się nad wszelką jego ruiną. Na Eden zamieni jego pustynię, a jego stopy na ogród Pana. Zapanuj w nim radość i wesele, pienia dziękczynne przy dźwięku muzyki. Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Pańskie! Czyż nie Ty osuszyło morze, wody Wielkiej Otchłani, uczyniło drogę z dna morskiego, aby przejść mogli wykupieni? Odkupieni więc przez Pana powrócą i przybędą na Syjon z radosnym śpiewaniem, ze szczęściem wiecznym na twarzach. Osiągną radość i szczęście; ustąpi smutek i wzdychanie. Ja i tylko Ja jestem twym pocieszycielem. Jeniec wnet zostanie uwolniony, nie umrze on w podziemnym lochu ni braku chleba nie odczuje. Włożyłem moje słowa w twe usta i w cieniu mej ręki cię skryłem, bym mógł rozciągnąć niebo i założyć ziemię, i żeby powiedzieć Syjonowi: Tyś moim ludem<sup>43</sup>.*

Księga Barucha przypomina niewolę babilońską. Modlitwa wygnańców daje wyraz wierze w moc Bożej litości oraz pomocy:

*Nie słuchaliśmy Jego głosu, by postępować według przykazań Pana, które nam dał zgrzeszyliśmy, bezbożnie i niegodziwie postąpiliśmy, Panie, Boże nasz, przeciw wszystkim sprawiedliwym rozporządzeniom Twoim. Niech się odwróci od nas zapalczliwość Twoja, bo mało nas ocalało między narodami, wśród których nas rozproszyłeś. Wysłuchaj, Panie, modlitw i próśb naszych, wybaw nas dla siebie samego! Daj nam łaskę przed obliczem tych, co nas uprowadzili, aby poznała cała ziemia, żeś Ty Pan, Bóg nasz, że imię Twoje jest wzywane nad Izraelem i nad narodem jego. Panie, spojrzysz ze świętego przybytku swego i wspomnij na nas! Nakłoń, Panie, ucha swego i wysłuchaj! Uczyniłeś z domem, gdzie wzywano imienia Twojego, to, co jest obecnie, z powodu złości domu Izraela i domu Judy. Postąpiłeś jednak względem nas, Panie, Boże nasz, według całej swej łagodności i wielkiego miłosierdzia swego. Poznają wówczas, że Ja ich Pan i Bóg. Dam im serce i uszy otwarte, chwalić Mię będą w ziemi wygnania swego i pamiętać o imieniu moim. Odwróć się od swojej postawy twardego karku i od złych czynów swoich, ponieważ przypomną sobie los przodków, którzy grzeszyli przed Panem. Sprowadzę ich do ziemi, którą poprzysiągłem ich ojcom: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Będą panować nad nią, rozmnożą ich, nie będą w małej liczbie. Zawrę z nimi przymierze wieczne, Ja będę Bogiem ich, a oni będą ludem moim. Nie usunę więcej ludu mego, Izraela, z ziemi, którą im dałem. Panie wszechwładny, Boże Izraela, wysłuchaj modlitwy umarłych Izraela i synów tych, którzy grzeszyli wobec Ciebie, którzy nie słuchali głosu Pana, Boga swego. Stąd przyłgnęły do nas te nieszczęścia. Dlatego bowiem dałeś bojaźń Twą sercom naszym, abyśmy wzywali imienia Twego i żebyśmy Cię chwalili na wygnaniu naszym, ponieważ odwracamy od serc naszych wszelką niegodziwość przodków, którzy grzeszyli przed Tobą.<sup>44</sup>*

<sup>42</sup> Mi 7, 18-20.

<sup>43</sup> Por. Iz 1, 18; 51, 3-16.

<sup>44</sup> Por. Ba 2, 10- 3, 8.

Księga Nehemiasza przypomina historię Bożego miłosiernego wsparcia i pomocy oraz ciągłą i wielokrotną gotowość do odnowy Przymierza:

*Skoro mieli spokój, znowu postępowali źle przed Tobą. Wtedy pozostawiłeś ich pod władzą nieprzyjaciół, aby panowali nad nimi. I znowu wzywali Ciebie, a Ty z niebios wysłuchałeś i według miłosierdzia Twego wyrwałeś ich wielokrotnie. Miałeś dla nich cierpliwość przez wiele lat i przestrzegałeś ich przez Ducha Twego za pośrednictwem Twoich proroków, lecz nie usłuchali. Wtedy wydałeś ich pod władzę obcych narodów. Mimo to dzięki wielkiemu miłosierdziu Twemu nie wytępiłeś ich i nie opuściłeś, albowiem Tyś Bogiem laskawym i miłosiernym<sup>45</sup>.*

Oprócz kontekstu społeczno-wspólnotowego pojawia się miłosierna miłość Boga w indywidualnym doświadczeniu konkretnych osób, które przeżywają stany winy, cierpienia, czy różne nieszczęścia<sup>46</sup>.

Naród Wybrany żyje z głębokim przekonaniem, że to nikt inny tylko Bóg jest pierwszym, który **rozpoczyna dialog** z grzesznikiem, czy też z Narodem, który nie pozostał wierny przymierzu. To Bóg pierwszy zwrócił uwagę Kainowi, że zły czyn **widać na jego twarzy**<sup>47</sup>. Również to był On, kto pomógł Dawidowi poprzez proroka Natana **zrozumieć swój grzech i wyznać go** przed Bogiem<sup>48</sup>.

Niszczony silnym poczuciem winy jako skutkiem wielkiego moralnego zła, zwraca się do Boga król Dawid prosząc o zmiłowanie:

*Gdy czas żałoby przeminął, posłał po nią Dawid i sprowadził do swego pałacu. Została jego żoną i urodziła mu syna. Postępek jednak, jakiego dopuścił się Dawid, nie podobał się Panu. Dawid rzekł do Natana: Zgrzeszyłem wobec Pana. Natan odrzekł Dawidowi: Pan odpuszcza ci też twój grzech. Dawid zwrócił się do Pana: Bardzo zgrzeszyłem tym, czego dokonałem, lecz teraz, o Panie, daruj laskawie winę swego sługi, bo postąpiłem bardzo nierozsądnie. Dawid odpowiedział Gadowi: Jestem w wielkiej rozterce. Wpadnijmy raczej w ręce Pana, bo wielkie jest Jego miłosierdzie, ale w ręce człowieka niech nie wpadnę!<sup>49</sup>.*

Cała księga Hioba jest wielkim traktatem, złożonym z szeregu mów, starających się zrozumieć oraz wyjaśnić tajemnicę Boga dopuszczającego cierpienie i nieszczęścia w życiu konkretnego człowieka, ale ostatecznie okazującego mu pomoc i błogosławieństwo:

*I Pan przywrócił Hioba do dawnego stanu, gdyż modlił się on za swych przyjaciół. Pan oddał mu całą majątność w dwójnasób. A teraz Pan błogosławił Hiobowi, tak że miał czternaście tysięcy owiec, sześć tysięcy wielbłądów, tysiąc jarzm wołów i tysiąc oślic. Miał jeszcze siedmiu synów i trzy córki. I żył*

---

<sup>45</sup> Por. Ne 9, 28-31.

<sup>46</sup> DM 4.

<sup>47</sup> Por. Rdz 4, 6-7.

<sup>48</sup> Por. 2 Sam 12, 1-14.

<sup>49</sup> Por. 2 Sam 11; 12; 24, 10 i 14.

*jeszcze Hiob sto czterdzieści lat, i widział swych potomków – w całości cztery pokolenia. Umarł Hiob stary i pełen lat*<sup>50</sup>.

Do miłosiernego Boga, mającego moc ocalenia, ucieka się królowa Ester, prosząc Go za swój lud, który znalazł się w olbrzymim zagrożeniu:

*Także królowa Estera zwróciła się do Pana, przejęta niebezpieczeństwem śmierci. Zdjęła swe szaty okazałe, przywdziała suknie smutku i żaloby i w miejsce wonnego pachnidła pokryła głowę swą popiołem i śmieciami, i ciało swoje poniżyła bardzo, a radosne ozdoby zastąpiła rozpuszczonymi włosami. I błagała Pana, Boga Izraela, i rzekła: Panie mój, Królu nasz, Ty jesteś jedyny, wspomóż mnie samotną, nie mającą oprócz Ciebie żadnego wspomożyciela, bo niebezpieczeństwo jest niejako w ręce mojej. Wybaw nas ręką Twoją i wspomóż mnie opuszczoną i nie mającą nikogo oprócz Ciebie, Panie. O Boże potężny nad wszystkimi, wysłuchaj głosu pozbawionych nadziei i wyratuj nas z ręki niegodziwych, mnie zaś uwolnij od mego lęku*<sup>51</sup>.

Opis dnia pokuty, który znajduje się w księdze Nehemiasza, zawiera modlitwę, której fragmenty przypominają wiarę w miłosiernego Boga:

*Miałeś dla nich cierpliwość przez wiele lat i przestrzegałeś ich przez Ducha Twego za pośrednictwem Twoich proroków, lecz nie usłuchali. Wtedy wydałeś ich pod władzę obcych narodów. Mimo to dzięki wielkiemu miłosierdziu Twemu nie wytępiłeś ich i nie opuściłeś, albowiem Tyś Bogiem łaskawym i miłosiernym. Boże nasz – Boże wielki, potężny, straszliwy, dotrzymujący przymierza i łaski*<sup>52</sup>.

Zawsze wierny Bogu Tobiasz, uprowadzony do Asyrii, po swoim powrocie do Niniwy z ucieczki przed królem Sennacherybem, w momencie głębokiego smutku po utracie wzroku i doświadczeniu szyderstw, modli się:

*Sprawiedliwy jesteś, Panie, i wszystkie dzieła Twoje są sprawiedliwe. Wszystkie Twoje drogi są miłosierdziem i prawdą, Ty sądzisz świat. A teraz, o Panie, wspomnij na mnie, wejrzyj, nie karz mnie za grzechy moje ani za zapomnienia moje, ani za moich przodków, którymi zgrzeszyliśmy wobec Ciebie*<sup>53</sup>.

Podobnie głęboko zasmucona Sara, córka Raguela, opanowana przez złego ducha, która straciła siedmiu mężów, w momencie najsilniejszego wewnętrznego kryzysu, przeżywająca poniżające ubliżenie, które wywołuje w niej samobójcze tendencje, odwołuje się do Bożego miłosierdzia i doznaje razem ze starszym Tobiaszem ocalenia poprzez służbę Rafaela:

*Błogosławiony jesteś, miłosierny Boże, i błogosławione Twoje imię na wieki, i wszystkie Twoje dzieła niech Cię błogosławią na wieki! A teraz wznoszę moje oblicze i zwracam me oczy ku Tobie. I został posłany Rafał, aby uleczyć obydwój: Tobiasza, aby mu zdjąć bielmo z oczu, tak, aby oczyma swymi znowu oglądał światło Boże, i Sarę, córkę Raguela, aby ją dać Tobiaszowi, synowi Tobiasza, za żonę*

---

<sup>50</sup> Por. Hi, passim; 42, 10 i 12-17.

<sup>51</sup> Est 4, 17<sup>k-z</sup>.

<sup>52</sup> Neh 9, 30-32.

<sup>53</sup> Tb 3, 2-3

*i odpędzić od niej złego ducha Asmodeusza, ponieważ Tobiaszowi przysługuje prawo otrzymać ją w dziedzictwie przed wszystkimi, którzy ją pragną poślubić*<sup>54</sup>.

Raguel będąc świadkiem zbawczego działania Boga, który uwolnił jego jedyną córkę od złego ducha, poprzez interwencję młodego Tobiasza, wychwala Boże miłosierdzie:

*Bądź uwielbiony, ponieważ mnie ucieszyłeś i nie stało się, jak przypuszczałem. Postąpiłeś z nami według wielkiego Twego miłosierdzia. Bądź uwielbiony, ponieważ się zmiłowałeś nad dwoma jedynakami, okaż im, Panie, miłosierdzie i ocal ich! Pozwól im dokończyć życia w szczęściu i w łasce!*<sup>55</sup>

Juda Machabeusz po zwycięstwie w bitwie nad Gorgiaszem wrócił do obozu, żeby zabrać łupy, złoto, srebro i purpurę. Biblia opisuje radość z politycznego ocalenia:

*Wracając zaś śpiewali pieśni i dziękowali Niebu, że jest dobre i że na wieki Jego łaskawość. Tego bowiem dnia dokonano się prawdziwe wybawienie Izraela*<sup>56</sup>.

Spośród wielu miejsc ST, gdzie można znaleźć przykłady wiary i doświadczenia Izraela w Boże miłosierdzie, jako wspólnoty oraz jednostek, do najważniejszych należy opis objawienia się Boga Mojżeszowi a następnie odnowienia Przymierza. Centralne doświadczenie ludu wybranego dotyczy epoki wyjścia.

Na początku Bóg decyduje się na powołanie Mojżesza i obwieszcza mu, że widzi udręczenie swojego ludu i słyszy jego narzekanie na los, który zgotowali mu Egipcjanie. Nieszczęście Izraela jest dla Niego już nie do zniesienia, pełen współczucia postanawia działać i czyni z Mojżesza swego wysłannika.

*Pan mówił: Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemności, znam więc jego uciemiężenie. Zstąpiłem, aby go wyrwać z ręki Egipcjan i wyprowadzić z tej ziemi do ziemi żyznej i przestronnej, do ziemi, która opływa w mleko i miód. Teraz oto doszło wołanie Izraelitów do Mnie, bo też naocznie przekonałem się o cierpieniach, jakie im zadają Egipcjanie. Idź przeto teraz, oto posyłam cię do faraona, i wyprowadź mój lud, Izraelitów, z Egipcjan*<sup>57</sup>.

Izrael poznaje Pana jako tego, który jest zdolny go wyrwać i z tych najgorszych niebezpieczeństw, wyzwolić z niewoli oraz wyprowadzić do wolności. W tym odkupicielskim działaniu Boga, Prorok zauważa Jego miłość i współczucie<sup>58</sup>. Jan Paweł II podkreśla, że **właśnie w tym konkretnym doświadczeniu zakorzenia się ufność całego wybranego ludu i każdego z jego członków w Boże miłosierdzie**, którego mogą wzywać we wszystkich nieszczęśliwych okolicznościach<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> Tb 3, 11-17.

<sup>55</sup> Tb 8, 16-17.

<sup>56</sup> 1 Mch 4, 24-25.

<sup>57</sup> Wj 3, 7-10; 2, 23-25 oraz tzw. pierwotne credo Izraela: Pwt 26, 5-9.

<sup>58</sup> Por. Iz 63, 9n.

<sup>59</sup> Por. DM 4.



Już w czasach exodusu Izrael poznaje silnie nędzę grzechu, związanego z zerwaniem Przymierza. Czyniąc posąg cielca, który miał przedstawiać boga ze złota, odwraca się od Boga żywego i powraca do stanu jeszcze większej, bo tym razem wewnętrznej niewoli. Zanim będzie dane Mojżeszowi w doświadczeniu swojej wiary przeżywać Boże miłosierdzie i tkliwość, poznaje wcześniej obraz Boga, który się gniewa i zamierza swój lud wygubić:

*powiedział Pan do Mojżesza: Widzę, że lud ten jest ludem o twardym karku. Zostaw Mnie przeto w spokoju, aby rozpalil się gniew mój na nich. Chcę ich wyniszczyć, a ciebie uczynić wielkim ludem<sup>60</sup>.*

Jako echo rozbrzmiewają tutaj inne słowa oraz przypominają się obrazy, które przedstawiają Boga, który się gniewa, Boga pragnącego kary i dopiero po nasyceniu pomstą, gotowego do okazania miłosierdzia i to jeszcze jedynie tym, którzy byli sprawiedliwi w Jego oczach. Odnoszące się do prahistorii biblijnej opowiadanie o potopie i Noem, z którym Bóg ostatecznie zawiera przymierze dopiero, gdy Jego gniew zostanie uśmierzony jest tylko jednym z wielu przykładów.

*Kiedy zaś Pan widział, że wielka jest niegodziwość ludzi na ziemi i że usposobienie ich jest wciąż złe, żałował, że stworzył ludzi na ziemi, i zasmucił się. Wreszcie Pan rzekł: Zglądzę ludzi, których stworzyłem, z powierzchni ziemi: ludzi, bydło, zwierzęta pełzające i ptaki powietrzne, bo żal mi, że ich stworzyłem. [Tylko] Noego Pan darzył życzliwością<sup>61</sup>. Ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie; z wszelką istotą żywą, która jest z wami: z ptactwem, ze zwierzętami domowymi i polnymi, jakie są przy was, ze wszystkimi, które wyszły z arki, z wszelkim zwierzęciem na ziemi. Zawieram z wami przymierze, tak iż nigdy już nie zostanie zglądzona wodami potopu żadna istota żywa i już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię<sup>62</sup>.*

Można tutaj zaobserwować, charakterystyczną dla pojęcia Boga w ST, dynamikę od niszczącego grzesznika i grzech gniewu do, potwierdzonej i pogłębionej przez Chrystusa w NT, postawy wiernego w swym miłosierdziu i łaskawego Boga, który wyzwala z każdego grzechu i miłuje grzesznika. Nikt inny tylko właśnie Noe, naśladuje postawy samego Boga i już po zawarciu przymierza, przeklina potomstwo swego syna Chama, który postępuje wobec niego niegodnie a błogosławi jednocześnie sprawiedliwym synom<sup>63</sup>. Właściwie identyczną dynamikę widać na przykładzie Abrahama, z tą różnicą, że musi on jeszcze „przypominać” Bogu o sprawiedliwych w Sodomie i Gomorze, niejako „ochraniając” ich przed zapalczywością Bożego gniewu<sup>64</sup>. Wewnętrzną zmianę postawy widać również w przypadku postępowania Boga, uwidaczniającego się poprzez dialog

---

<sup>60</sup> Wj 32, 9-10.

<sup>61</sup> Por. Rdz 6, 6-8.

<sup>62</sup> Por. Rdz 9, 8-17.

<sup>63</sup> Por. Rdz 9, 1 - 28.

<sup>64</sup> Por. Rdz 18, 16 - 23.

z Mojżeszem, który w pierwszej kolejności po odstępstwie od prawdziwego Boga, w gniewie daje rozkaz zabijania trwających w niewierności:

*Zatrzymał się Mojżesz w bramie obozu i zawołał: Kto jest za Panem, do mnie! A wówczas przyłączyli się do niego wszyscy synowie Lewiego. I rzekł do nich: Tak mówi Pan, Bóg Izraela: Każdy z was niech przypasze miecz do boku. Przejdźcie tam i z powrotem od jednej bramy w obozie do drugiej i zabijajcie: kto swego brata, kto swego przyjaciela, kto swego krewnego. Synowie Lewiego uczynili według rozkazu Mojżesza, i zabito w tym dniu około trzech tysięcy mężów. Nazajutrz zaś tak powiedział Mojżesz do ludu: Popelniliście ciężki grzech; ale teraz wstąpię do Pana, może otrzymam przebaczenie waszego grzechu. I poszedł Mojżesz do Pana, i powiedział: Oto niestety lud ten dopuścił się wielkiego grzechu, gdyż uczynił sobie boga ze złota. Przebacz jednak im ten grzech! A jeśli nie, to wymaż mię natychmiast z Twojej księgi, którą napisałeś. Pan powiedział do Mojżesza: Tylko tego, który zgrzeszył przeciw Mnie, wymażę z mojej księgi. Idź teraz i prowadź ten lud, gdzie ci rozkazałem, a mój anioł pójdzie przed tobą. A w dniu mojej kary ukarzę ich za ich grzech. I rzeczywiście Pan ukarał lud za to, że uczynił sobie złotego cielca, wykonanego pod kierunkiem Aarona.<sup>65</sup>*

Mojżesz wierzy w to, że Jahwe jest zdolny przebaczyć i dalej odnosić się z życzliwością oraz błogosławieństwem i obdarzać obecnością swój lud, który chce się nawrócić:

*Jeśli darzysz mnie życzliwością, Panie, to proszę, niech pójdzie Pan wśród nas. Jest to wprawdzie lud o twardym karku, ale przebaczysz winy nasze i grzechy nasze i uczynisz nas swoim dziedzictwem<sup>66</sup>.*

Dopiero teraz triumfuje postawa Bożego miłosierdzia, kiedy Bóg przedstawia się jako:

*Bóg miłosierny i litościwy, cierpliwy i bogaty w łaskę i wierność, zachowujący swą łaskę w tysiączne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia<sup>67</sup>.*

To **centralne, dla ludu wybranego, objawienie Boga** pozwala mu odnaleźć po każdym przewinieniu nadzieję, która daje siłę zwrócenia się do Niego, z przypomnieniem tego, co sam o sobie objawił i prośbą o przebaczenie<sup>68</sup>.

Bardzo interesujące, a nawet w istotny sposób decydujące, dla przedstawianych rozważań stwierdzenia, można odnaleźć w Księdze Mądrości. Zwracają one uwagę na bardzo ważne **doświadczenie przynależności - świadomość więzi, tzn. wspólnoty**, które daje siłę przemiany grzesznego życia, ze względu na przeżycie wspólnych wartości:

*Ty zaś, Boże nasz, jesteś łaskawy i wierny, cierpliwy i miłosierny w rządach nad wszystkim. Nawet gdy zgrzeszymy, Twoimi jesteśmy, skoro uznajemy moc Twoją; ale nie będziemy grzeszyć, bo wiemy, żeśmy za Twoich poczytani. Ciebie znać – oto sprawiedliwość doskonała; pojąć Twą moc – oto źródło nieśmiertelności<sup>69</sup>.*

---

<sup>65</sup> Wj 32, 26-35

<sup>66</sup> Wj 34, 8.

<sup>67</sup> Wj 34, 6-7.

<sup>68</sup> Lb 14, 18; Ne 9, 17; 2 Krn 30, 8-9; Syr 2, 11.

<sup>69</sup> Mdr 15, 1-3.

Zapowiedź zmiany charakteryzowanej jako odejście od gniewu, który zabija grzesznika, w kierunku łagodności, przedstawia psalm 86(85):

*Ty, Panie, jesteś Bogiem miłosiernym i laskawym, nieskorym do gniewu, bardzo łagodnym i wiernym. Zwróć się ku mnie i zmiłuj się nade mną; udziel Twej siły słudze swojemu i ocal syna swej służebnicy! Uczyń dla mnie znak – zapowiedź pomyślności, ażeby ci, którzy mnie nienawidzą, ujrzeli ze wstydem, żeś Ty, Panie, mi pomógł i pocieszył mnie<sup>70</sup>.*

Przemiana, która dokonuje się jakoby w sercu Boga, Jego „dojrzewanie”, oznacza zmianę, która przebiega od gniewu, chęci zerwania Przymierza do przeżycia litości i wspaniałomyślnej miłości, miłości, która przejawia rysy miłosierdzia i przeważa nad gniewem. Modlitwa i pieśni Izraela wychwalają Boga, który jest pełen miłości miłosiernej, łagodności i wierności<sup>71</sup>.

Prorocy są w stanie dostrzec, że **miłość Boga, która swą łagodnością przemienia serca grzeszników jest silniejsza od gniewu**, który po swym wybuchu, jakby schodzi na drugi plan i znika z pola widzenia.

*Mój lud jest skłonny odpaść ode Mnie – wzywa imienia Baala, lecz on im nie przyjdzie z pomocą. Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić cię, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim? Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzości. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku cię jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracić<sup>72</sup>.*

*Czy Efraim nie jest dla Mnie drogim synem lub wybranym dzieckiem? Ilekroć bowiem się zwracam przeciw niemu, nieustannie go wspominam. Dlatego się skłaniają ku niemu moje wnętrzości; muszę mu okazać miłosierdzie! – wyrocznia Pana<sup>73</sup>.*

*Na krótką chwilę porzuciłem cię, ale z ogromną miłością cię przygarnę. W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem, mówi Pan, twój Odkupiciel. Dzieje się ze Mną tak, jak za dni Noego, kiedy przysięgłem, że wody Noego nie spadną już nigdy na ziemię; tak teraz przysięgam, że się nie rozjątrzę na cię ani cię gromić nie będę. Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od cię i nie zachwieje się moje przymierze pokoju, mówi Pan, który ma litość nad tobą<sup>74</sup>.*

Orędzie proroka Ozeasza posuwa rozważaną dynamikę zmiany postawy Boga jeszcze dalej i jasno uwypukla postawę miłosierdzia przed sprawiedliwością. Bóg okazując ze swojej strony przede wszystkim postawę miłosierdzia i nadto wprowadza człowieka grzesznego na tę samą drogę, którą idzie On, a to oznacza na drogę miłosierdzia, co znajdzie swój głęboki wyraz w stwierdzeniu: **miłosierdzia chcę a nie ofiary, poznania Boga bardziej niż całopalenia**.<sup>75</sup> Postawa człowieka pełna miłosierdzia wobec Boga

<sup>70</sup> Ps 86(85), 15-17.

<sup>71</sup> Por. Ps 103(102); 145(144).

<sup>72</sup> Oz 11, 7-9.

<sup>73</sup> Jr 31, 20.

<sup>74</sup> Iz 54, 7-10.

<sup>75</sup> Por. Oz 6, 6.

i ludzi, jest najbardziej właściwą odpowiedzią na miłosierdzie Boga<sup>76</sup>. Widać tutaj jednak wyraźnie pogłębienie poznania Boga i jego istoty, poprzez podkreślenie Jego współczucia i miłosierdzia oraz wymaganie naśladowania. To Bóg jest tym, który wymaga wejścia na drogę miłosierdzia; inaczej niż w przypadku Abrahama oraz Mojżesza, którzy, wydaje się, sami starają się uciszyć gniew Boga i jako ludzie „przekonują” Boga samego do zajęcia postawy zmiłowania. Poznanie Boga dla proroka Ozeasza oznacza nie tylko czysto duchowe i racjonalne poznawanie. W poznaniu Boga udział bierze również i serce, które ma w nim wielki udział. W swym najgłębszym wymiarze oznacza miłość wobec Boga. Poznać Boga to znaczy, osiągnąć żywe doświadczenie Bożego działania, które prowadzi do ukochania Jego Woli<sup>77</sup>, w ten sposób **miłosierdzie staje się zasadą postępowania**, które naśladuje Boga oraz **zasadą, która odnawia i posila życie oraz byt wspólnoty** ludu Bożego (Przymierze).

Ten swoisty biblijny **prymat miłosierdzia przed sprawiedliwością** opartą na gniewie, staje się możliwy, jak to przedstawiają księgi ST, dzięki wspomnieniu na ciągle żywą, ojcowsko-macierzyńską (stwórczą) i oblubieńczą (wybrańczą) miłość, którą przeżywa Boże serce.

Bóg związał się ze swoim stworzeniem szczególną miłością jako Stwórca. Wydaje się, że księga Mądrości celnie oddaje charakter tej jedynej w swoim rodzaju więzi i jednocześnie jej niezbywalność:

*Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił<sup>78</sup>.*

Teksty biblijne przedstawiają Boga, którego serce jest coraz bardziej skłonne do łagodności i miłosierdzia, kiedy sobie uświadamia, że Jego działania są skierowane do dzieci, które sam stworzył, dla których jest Ojcem:

*Boś Ty naszym Ojcem! Zaiste, nie poznaje nas Abraham, Izrael nas nie uznaje; Tyś, Panie, naszym Ojcem, „Odkupiciel nasz” to Twoje imię odwieczne<sup>79</sup>.*

*A ty wtedy powiesz do faraona: To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael<sup>80</sup>.*

Niejako zajaśnić na pierwszym planie miłosierdziu Bożemu, pomaga także świadomość szczególnego wybrania Izraela - Jego oblubieńcza miłość, mająca swoje źródło w powołaniu i Przymierzu Boga z Abrahamem:

---

<sup>76</sup> Por. H. Wejman, *In der Bibelschule der Barmherzigkeit*, Krakau 2008, s. 28.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 32.

<sup>78</sup> Mdr 11, 24.

<sup>79</sup> Iz 63, 16.

<sup>80</sup> Wj 4, 22.

*I poślubię cię sobie [znowu] na wieki, poślubię przez sprawiedliwość i prawo, przez miłość i miłosierdzie. Poślubię cię sobie przez wierność, a poznasz Pana, zlituję się nad Lo-Ruchamą, powiem do Lo-Ammi: Ludem moim jesteś, a on odpowie: Mój Boże!<sup>81</sup>*

*Zaiste, jak niewiastę porzuconą i zgnębioną na duchu, wezwał cię Pan. I jakby do porzuconej żony młodości mówi twój Bóg: Bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel, któremu na imię – Pan Zastępów; Odkupicielem twoim – Święty Izraela, nazywają Go Bogiem całej ziemi<sup>82</sup>.*

*Pan się mu ukaze z daleka: Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość<sup>83</sup>.*

*Bo góry mogą ustąpić i pagórki się zachwiać, ale miłość moja nie odstąpi od ciebie i nie zachwieje się moje przymierze pokoju, mówi Pan, który ma litość nad tobą<sup>84</sup>.*

**Miłość, która jest miłosierna, staje się niejako środkiem warunkującym sprawiedliwość - w sensie narzędzia, atmosferą - jako koniecznym kontekstem umożliwiającym usprawiedliwienie, metodą - jako strategią działania instaurującego sprawiedliwość i ostatecznie staje się sama ożywiający owocem sprawiedliwości - pojętej jako najwyższe i najgłębsze, dlatego że zbawcze, urzeczywistnianie wspólnoty z Bogiem i całym ludem.**

Taki obraz łączący zbawiającą miłosierną miłość ze sprawiedliwością, sugerują już Psalmiści i Prorocy:

*Sprawiedliwości Twojej nie kryłem w głębi serca. Głosiłem Twoją wierność i pomoc. Nie tailem Twej łaski ani Twej wierności przed wielkim zgromadzeniem. A Ty, o Panie, nie wstrzymuj wobec mnie Twego miłosierdzia; łaska Twa i wierność niech mnie zawsze strzegą!<sup>85</sup>*

*Pan okazał swoje zbawienie: na oczach narodów objawił swą sprawiedliwość. Wspomnił na dobroć i na wierność swoją wobec domu Izraela. Ujrzały wszystkie krańce ziemi zbawienie Boga naszego<sup>86</sup>.*

*Przedstawcie i przytoczcie dowody, owszem, naradźcie się wspólnie: kto zapowiedział to już od dawna i od owej chwili objawił? Czyż nie Ja jestem Pan, a nie ma innego Boga prócz Mnie? Bóg sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza Mną. Bliska jest moja sprawiedliwość, zbawienie moje się ukaze. Ramię moje sędzić będzie ludy. Wyspy położą we Mnie nadzieję i liczyć będą na moje ramię. Bo robak stoczy ich jak odzież, i mole zgryzą ich jak wełnę; moja zaś sprawiedliwość przetrwa na wieki i zbawienie moje z pokolenia w pokolenie. Tak mówi Pan: Zachowujcie prawo i przestrzegajcie sprawiedliwości, bo moje zbawienie już wnet nadejdzie i moja sprawiedliwość ma się objawić<sup>87</sup>.*

Miłość miłosierna jako istotny czynnik konstytuujący wspólnotę z Bogiem, jest przedstawiana przez Proroków jako ciągła i nieustająca Boża **Osobowa Obecność** wśród swego ludu:

---

<sup>81</sup> Por. Oz 2, 21-25.

<sup>82</sup> Iz 54, 6.

<sup>83</sup> Jr 31, 3.

<sup>84</sup> Iz 54, 10.

<sup>85</sup> Ps 40(39), 11-12.

<sup>86</sup> Ps 98(97), 2-3.

<sup>87</sup> Por. Iz 45, 21; 51, 5. 8; 56, 1.

*Twe słońce nie zajdzie już więcej i księżyc twój się nie zaćmi, bo Pan będzie ci światłością wieczną i skończą się dni twej żaloby<sup>88</sup>.*

*I już nie będę na przyszłość ukrywał oblicza mojego przed nimi, kiedy Ducha mojego wyleję na Izraelitów – wyrocznia Pana Boga<sup>89</sup>.*

Rzeczywistość Bożej miłosiernej miłości, dzięki pośrednictwu ludu wybranego, odnosi się do każdego człowieka i wszystkich ludzi, jako jednej wielkiej rodziny ludzkiej. Słowa prawdy wypowiedziane do Izraela napęlniają całe dzieje człowieka, w ich aspekcie doczesnym i eschatologicznym<sup>90</sup>.

*Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie Jego dzieła<sup>91</sup>.*

*Pan cierpliwy jest dla ludzi i wylał na nich swoje miłosierdzie. Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana – nad całą ludzkością: On karmi, wychowuje, poucza i zawraca jak pasterz swoją trzodę. Lituje się nad tymi, którzy przyjmują Jego pouczenie i którzy się spieszą do Jego przykazań<sup>92</sup>.*

*Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili. Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia. Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia! Bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne tchnienie<sup>93</sup>.*

Poprzez zaprezentowane tutaj wyrażenia i pojęcia, bardzo jasno uwydatniające antropomorficzny rys, ST stara się przybliżyć w sposób odpowiedni dla świadomości i doświadczeń współczesnych mu ludzi, transcendentne znaczenie Bożego miłosierdzia. Jan Paweł II mówi o *swoistej antropomorficznej „psychologii” Boga*, którą dziedziczymy po ST<sup>94</sup>. Dynamiczny obraz Boga, który zanim objawi głębię swego miłosiernego umiłowania wobec błądzącego człowieka i wybranego ludu, na początku zamierza zerwać ze swojej strony, już wcześniej wypowiedziane, Przymierze, Boga, który się gniewa i gotowy jest nawet do unicestwienia tego, co stworzył, jest często **unikany przez komentatorów** Pisma świętego. Jednak dopiero analiza procesu zaczynającego gniewem a kończącego się miłosierdziem po stronie Boga, a niepełną świadomością zła a następnie żalem i wyznaniem winy oraz wstawiennictwem po stronie ludzi, uczy właściwej i dojrzałej reakcji na zło grzechu i niedoskonałości. Bez przyjęcia tego aspektu Bożego działania, nie będziemy w stanie właściwie zrozumieć wagi wypełnienia i dopełnienia Objawienia, które się dokonało w Jezusie Chrystusie, który ukazał najgłębszy

---

<sup>88</sup> Iz 60, 20.

<sup>89</sup> Ez 39, 29.

<sup>90</sup> Por. Jon, passim.

<sup>91</sup> Ps 145(144), 9.

<sup>92</sup> Por. Syr 18, 11-14.

<sup>93</sup> Por. Mdr 11, 23-26; 12, 1.

<sup>94</sup> DM 4.

i jednocześnie najpełniejszy obraz miłosierdzia Bożego<sup>95</sup>. Chrystus wskazał na Boga przede wszystkim jako na Ojca<sup>96</sup>. W następnym rozdziale zostaną przedstawione podstawowe i najistotniejsze rysy miłości miłosiernej w Bogu Ojcu, jak je przedstawił Jezus w swych mowach oraz czynach, które niosą zbawienie i przywracają do życia<sup>97</sup> każdego człowieka, w jego wymiarze indywidualnym, jak również w wymiarze wspólnotowym. Całe życie Jezusa jest ikoną Bożej miłosiernej miłości.

## 2. Syn, który jest Miłosierdziem

Następujące rozważania będą się skupiać na orędziu mesjańskim Jezusa, Jego nauczaniu i czynach oraz na tajemnicy paschalnej, która kończy działalność Chrystusa i wypowiada całą prawdę o miłości miłosiernej tak, jak została ona objawiona w samym centrum historii zbawienia. Wcześniej jednak, należy zwrócić uwagę na początek tej historii, w którym to już bardzo silnie daje o sobie znać miłosierna miłość, krzewiąca wspólnotę Boga z człowiekiem.

Maryja, Matka Boża, nawiedzając Elżbietę i Zachariasza, wielbi całą swoją duszą *chwałę Pana za Jego miłosierdzie*, które jest *z pokolenia na pokolenie* udziałem tych, którzy żyją w bojaźni Bożej. Bóg wspomniął na swoje miłosierdzie i ujął się za Izraelem, który mu służy, będąc wiernym na wieki swemu wybraniu i obietnicy, którą dał Abrahamowi<sup>98</sup>. Najbardziej znana modlitwa Maryi, w której rozbrzmiewa tradycja starotestamentalna, pozwala nam uchwycić czym jest tajemnica Wcielenia w swojej niewyrażalnej w ludzkim języku głębi, która żywym Słowem wskazuje na miłosierną miłość Ojca. Wspólnota Boga z każdym człowiekiem, przemawia do nas najwyraźniej poprzez tajemnicę więzi, która się aktualizuje w Bogu - Człowieku. Według Maryi, tajemnica Wcielenia, nierozzerwalnego Przymierza Boga i człowieka, wcielenie Osoby Syna w ludzką, to znaczy także cierpiącą i śmiertelną, naturę Chrystusa, dokonuje się dzięki miłosierdziu<sup>99</sup>. Maryjne *fiat* i następujące po nim macierzyństwo Bogarodzicy staje się otwartą bramą dla Bożego *hesed*, umożliwiającą *aktualizację Przymierza*. Podobnie rolę miłosierdzia w ożywianiu Przymierza widzi Zachariasz, błogosławiąc Boga Izraela, sławiąc Jego miłosierdzie, jakie

---

<sup>95</sup> Por. J 1, 18; Hbr 1, 1n

<sup>96</sup> Por. Ef. 2, 4.

<sup>97</sup> Por. Ef 2, 4n.

<sup>98</sup> Por. Łk 1, 46-55.

<sup>99</sup> Por. É. Guerry, *Do Ojca*, Wydawnictwo ss. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1962, s. 105n.

On okaże ojcom naszym i wspomni na swoje święte Przymierze. Przygotowującą będzie działalność Jana Chrzciciela, który pójdzie przed Panem torując Mu drogi<sup>100</sup>:

*A ty dziecię, prorokiem Najwyższego zwać się będziesz, bo pójdiesz przed Panem torując mu drogi: Jego ludowi dasz poznać zbawienie (co się dokona) przez odpuszczenie mu grzechów, dzięki litości serdecznej Boga naszego<sup>101</sup>.*

Pojawia się tutaj zwrot *litość serdeczna* (tłumaczenie Biblii Tysiąclecia), albo *litość miłosierdzia* (tłumaczenie wydania interlinearnego), które oddaje tekst grecki: *σπλαγχνία* (*eleous* (ἐλέος)<sup>102</sup>). Fragment ten tłumaczenie łacińskie oddaje terminem *viscera misericordiae*, który nawiązuje bezpośrednio do starotestamentalnego *rahamim*, upodabiając miłosierdzie Boże bardziej do miłości macierzyńskiej<sup>103</sup>. Te dwa teksty poprzez swoje odniesienia do miłości miłosiernej są bezpośrednim wprowadzeniem do życia i posłania Jezusa Chrystusa.

Jezus swoją mesjańską działalność zaczyna w synagodze w Nazarecie od deklaracji nawiązującej do słów proroka Izajasza:

*Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana<sup>104</sup>.*

Za tą deklaracją pójdą Jego czyny i słowa, które zostały zapisane w Ewangelii. Chrystus zwraca się do ludzi, którzy nie mają środków do życia, których społeczeństwo pozbawiło wolności, którzy nie mogą radować się pięknem stworzonego świata, do tych, którzy są uciskani przez warunki życia wspólnotowego oraz do tych, którzy sami naruszają porządek życia społecznego poprzez swój grzech. Szczególnie wobec tych właśnie ludzi Jezus staje się znakiem Boga, który jest miłującym i miłosiernym Ojcem<sup>105</sup>. Chrystus dzięki swemu nauczaniu i czynom uobecnia Ojca, a to jest w Jego świadomości podstawowy dowód Jego mesjańskiego posłannictwa. Miłość miłosierna staje się w ten sposób jednym z głównych tematów Jezusowego nauczania. Kiedy Jan Chrzciciel posyłał swoich uczniów z zapytaniem: *Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?*<sup>106</sup>, Jezus odpowiada, zwracając uwagę na różne aspekty miłości miłosiernej:

---

<sup>100</sup> Por. Łk 1, 67-80.

<sup>101</sup> Łk 1, 76-78a.

<sup>102</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, Vocatio, Warszawa 1997, s. 246, Łk 1, 78a.

<sup>103</sup> Por. *DM* 5.

<sup>104</sup> Łk 4, 18-19.

<sup>105</sup> Por. *DM* 3.

<sup>106</sup> Łk 7, 19.



*Idźcie i donieście Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi*<sup>107</sup>.

Całe nauczanie Chrystusa a jeszcze bardziej Jego czyny objawiają, że w świecie, w którym żyje człowiek, obecna jest również miłosierna miłość, miłość aktywna, obejmująca wszystko, co jest związane z człowieczym życiem i losem, a szczególnie w sposób uzdrawiający dotyka się człowieka cierpiącego, krzywdzonego, ubogiego i grzeszącego. Miłość miłosierna ukazana w nauczaniu i czynach Jezusa, w sposób najbardziej doskonały uobecnia wobec ludzi, oraz w świecie, Boga, który jest Ojcem, będąc jednocześnie legitymizacją działalności Chrystusa.

Jezus posługuje się w swoim nauczaniu o miłosiernej miłości Ojca przypowieściami. Najwięcej miejsca poświęcił im ewangelista Łukasz i z tego powodu jego Ewangelia zasłużyła sobie na miano *Ewangelii miłosierdzia*. Do najbardziej znaczących przypowieści należą: przypowieść o synu marnotrawnym<sup>108</sup>, o miłosiernym Samarytaninie<sup>109</sup>, o niemiłosiernym słudze<sup>110</sup>, o dobrym pasterzu, który szuka zagubionej owcy<sup>111</sup>, o niewieście, która poszukuje zagubionej drachmy<sup>112</sup>.

Orędzie o miłosiernej miłości charakteryzuje się Bosko-ludzkim wymiarem<sup>113</sup>. Jezus Chrystus, który jako Syn Boży odsłania w sobie prawdę o Bogu Ojcu, jako Człowiek ujawnia prawdę o każdym człowieku<sup>114</sup>. Chrystus objawia Ojca najpełniej poprzez Jego uobecnienie w swoim własnym życiu. Jezus jest wcieleniem miłości, która wyraża się wobec cierpiących, pokrzywdzonych i grzesznych, uobecnia Boga jako Ojca, który jest *bogaty w miłosierdzie*<sup>115</sup>. Jednocześnie staje się dla ludzi wzorem miłosiernej miłości wobec drugich, wypowiadając swoim postępowaniem, wezwaniem do miłosierdzia. I nie chodzi tutaj tylko o przykazanie albo etyczne wymaganie, ale o wypełnienie bardzo ważnego warunku, ażeby Bóg mógł się w dalszym ciągu objawiać człowiekowi w swoim miłosierdziu, co potwierdzają słowa:

*Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią*<sup>116</sup>.

---

<sup>107</sup> Łk 7, 22-23.

<sup>108</sup> Łk 15, 11-32.

<sup>109</sup> Łk 10, 30-37.

<sup>110</sup> Mt 18, 23-35.

<sup>111</sup> Łk 15, 3-7; Mt 18, 12-14.

<sup>112</sup> Łk 15, 8-10.

<sup>113</sup> Por. *DM* 3.

<sup>114</sup> Por. M. Gogacz, *Jan Paweł II naucza o miłosierdziu*, w: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1987, s. 103.

<sup>115</sup> Ef 2, 4.

<sup>116</sup> Mt 5, 7.

Chrystus, objawiając ludziom miłosierdną miłość Boga, równocześnie stawia wymaganie, żeby sami w swoim życiu kierowali się miłością i miłosierdziem. Jan Paweł II traktuje to wymaganie jako rdzeń orędzia mesjańskiego oraz rdzeń etosu Ewangelii<sup>117</sup>.

W encyklice *Dives in misericordia* przeprowadzono bardzo gruntowną analizę przypowieści o marnotrawnym synu<sup>118</sup>. Inaczej niż w księgach ST, żeby wyjaśnić sens miłosierdnego działania Ojca, Jezus posłużył się analogią. Znamiennym jest, że słowo miłosierdzie nie pada ani razu w tej przypowieści, ale istota Bożego miłosierdzia jest ukazana w sposób bardzo przejrysty. Przypowieść ta jest swoistym *locus theologicus* dla zrozumienia miłości miłosierdnej<sup>119</sup>. Papież zinterpretuje ją zgodnie z hermeneutyką odnoszącą się do „parametru egzystencjalnego” (R. Lapointe)<sup>120</sup>. Często wykorzystywana przez Chrystusa w nauczaniu metoda przypowieści pozwala wnikać w głębię dramatu, który rozgrywa się między miłością ojca a marnotrawstwem i jednostronnym zerwaniem przez syna więzi z ojcem. Syn zabiera przypadającą dla niego część majątku i opuszcza dom. W dalekich stronach żyje rozrzutnie i wszystko roztrwoni. Jest reprezentantem każdego człowieka wszystkich czasów. Analogia uwidacznia każde złamanie przymierza miłości, utratę łaski i grzech. Prorocka tradycja starotestamentalna mówiła o niewierności całego ludu Izraela, przypowieść o marnotrawnym synu dotyczy konkretnego i jednocześnie każdego człowieka. Poprzez życie jednostek, analogia odnosi się również, choć w mniejszym stopniu, do większych grup społecznych i całego narodu. Daje jednak większe możliwości wyrażenia charakteru, istoty i dynamiki przemian w sercu syna, których źródłem jest wierna i łaskawa, miłosierdną miłość ojca. Jezus zatrzymuje się i analizuje wewnętrzne przeżycia syna i ojca, czyni w pewnym sensie egzystencjalną analizę ich postaw i wynikających z nich działań. Syn, który wszystko wydał, znalazł się w bardzo trudnej sytuacji. Podjął się pasać świnie, a z powodu głodu, który był w krainie jego przebywania, chciał pożywić się czymkolwiek, nawet tym, czym żywiły się świnie. Nikt jednak nie chciał mu tego umożliwić. Rodzaj pracy, który była u Żydów w pogardzie, zwraca uwagę na przeżycie społecznego odrzucenia, a nieprzyjęta prośba o jedzenie, które było odpowiednie dla świń, było jakoby podwójnym poniżeniem. Prośba w jakiś sposób zrównywała go z nieczystymi rytualnie zwierzętami<sup>121</sup> a jej odrzucenie stawiało je nawet

---

<sup>117</sup> Por. *DM* 3.

<sup>118</sup> Por. *DM* 5 i 6, Łk 15, 11-32.

<sup>119</sup> Por. M.-D. Chenu, *Miłosierdzie Boże a godność człowieka*, s. 35, w: *W drodze*, 10/290, 1997, s. 33-38

<sup>120</sup> Por. A. Jankowski, *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji Encykliki „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, dz. cyt., s. 116.

<sup>121</sup> Por. tamże, s. 111.

wyżej od niego. W osobowej relacji właściciela świń do marnotrawnego syna, wydaje się, że dla niego życie świń było ważniejsze niż życie pozbawionego jakiegokolwiek majątku najemnika. Pozostając poza relacją z ojcem zostawał pozbawiony nie tylko majątku, ale przede wszystkim najbardziej podstawowej ludzkiej godności. Właściciel świń dał mu to bardzo wyraźnie poznać i odczuć. W tym momencie przypomina sobie, że u jego ojca i najemnicy mają dostatek chleba, pokarmu odpowiedniego dla człowieka. Mierzy w swoim sercu wartość dóbr, które utracił i jednocześnie uświadamia sobie, może nawet po raz pierwszy w życiu, przeżywa wartość zmarnowanej jeszcze większej od majątku wartości, utraconego synostwa, które pozwalało mu pozostawać człowiekiem. Poczul się opuszczony, ale zrozumiał, że to uczucie ma swoją przyczynę w nim samym, że to właśnie on był tym, który wziął majątek i opuścił ojca. Odrzucony, poniżony, opuszczony oraz zagrożony utratą życia, w dużej mierze jako skutek własnych działań, podejmuje decyzję o powrocie:

*Zbiorę się i pójdę do mego ojca, i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem: uczyni mię choćby jednym z najemników<sup>122</sup>.*

Syn widzi wyraźnie, że zerwał więź z ojcem, że jako syn wystąpił w ten sposób przeciw swemu synostwu i nie ma już prawa odwoływać się do godności syna. Ale liczy na to, że ojciec jest sprawiedliwy<sup>123</sup>. Najemnicy w jego domu są traktowani jako ludzie; nie są mniej warci od świń. Troska o swoje ludzkie życie i wiara w sprawiedliwość ojca jest motywem powrotu. Stracił wartość majątku, stracił wartość (godność) syna, ale ciągle przeżywa w swoim sercu wartość człowieczeństwa - żeby ją ochronić, chce poprosić ojca, żeby uczynił go najemnikiem. Wewnętrznie zgadza się być najemnikiem w domu własnego ojca. Idzie do ojca już nie jako syn, ale jako obcy. Analogia ukazuje bardzo silnie stan zerwanego przymierza, zniszczonej doszczętnie więzi, jakoby nie istniało już między nimi nic, co jest wspólne, oprócz człowieczeństwa. Wraca jednak jako człowiek widzący i rozumiejący wartość wspólnoty z ojcem, którą swoim postępowaniem odwartościował i uśmiercił. Chce zaproponować swoją dobrą pracę, licząc na to, że ojciec w swojej sprawiedliwości będzie z nim postępował, jako z człowiekiem. W tym momencie upokorzenia, kiedy właściciel świń dał mu do zrozumienia, że są one dla niego ważniejsze niż jego życie, wystarcza mu nadzieja, że u własnego ojca traktowany będzie jako człowiek. **Uświadomienie sobie i pragnienie przeżywania godności człowieka**, już nie godności syna, jest siłą, która pozwala mu wrócić. Wraca do ojca, który jest sprawiedliwy i jest gwarantem sprawiedliwości nawet dla obcych.

---

<sup>122</sup> Łk 15, 18n.

<sup>123</sup> A. Jankowski, tamże, s. 113.

Chrystus w swojej przypowieści podkreśla, jak bardzo syn marnotrawny jest świadom swego grzechu, a jednocześnie jak bardzo pragnie ludzkiego traktowania, odpowiedniego człowiekowi, żeby nie traktowano go gorzej niż zwierzęta, żeby za swoją pracę mógł sobie przynajmniej kupić ludzki pokarm; w tym sensie pragnie sprawiedliwości. Za postawą sprawiedliwego ojca skrywa się postać Boga, który jest Ojcem. Analiza wewnętrznej postawy, która uzewnętrzni się w działaniu ojca z przypowieści, przypomina poszczególne wątki starotestamentalnej wizji miłosiernego Boga. *Ojciec marnotrawnego syna „jest wierny swojemu ojcostwu, wierny tej swojej miłości”, którą obdarzył go jako syna*<sup>124</sup>. Jest gotowy przyjąć go do domu, pomimo roztrwonionego majątku. Przeżywa autentyczną radość z powrotu syna i szczerze go obdarowyuje:

*A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go... ojciec rzekł do swoich sług: Przynieście szybko najlepszą szatę i ubierzcie go; dajcie mu też pierścień na rękę i sandały na nogi. Przeprowadźcie utuczone ciele i zabijcie: będziemy ucztować i bawić się, ponieważ ten mój syn był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się. I zaczęli się bawić*<sup>125</sup>.

W egzystencjalnej analizie postawy ojca, Jan Paweł II zwraca uwagę na to, że bardzo dobrze uświadamia on sobie, że zostało ocalone człowieczeństwo jego syna. Zostało ocalone dobro zasadnicze. Z powrotem do domu ojca, zostało odnalezione na nowo. Jednocześnie marnotrawny syn powrócił do prawdy o sobie samym<sup>126</sup>. Dokonała się **aktualizacja godności ludzkiej osoby**, która była czynem wypływającym z ojcowskiej wierności samemu sobie, czynem sprawiedliwości oraz **aktualizacja godności syna**, która była już czynem przewyższającym samą sprawiedliwość, była czynem miłosiernej miłości, poprzez przywrócenie od razu do dawnej rangi dziedzica, co symbolicznie wyraża szata, pierścień i sandały<sup>127</sup>. Radość ojca, na którą wskazuje tekst biblijny, jest spowodowana faktem, że syn, który zmarnotrawił swoją część majątku, nie przestał przecież być rzeczywistym synem swego ojca, godność syna jest dobrem, którego nie można naruszyć. Syn poprzez fakt powrócenia do prawdy o sobie, odnalazł na nowo swoje człowieczeństwo a w nim synostwo. Właśnie powrót do prawdy o sobie samym, która odnosi się do wiernej miłości i niezniszczalnej więzi, chronionej nieustannie przez ojca, jak tego ostatecznie w rzeczywistości doświadczył syn, jest kluczowym przeżyciem, decydującym o przejściu od *był umarły*, do *znów ożył*<sup>128</sup>. **Żyć, to powrócić do prawdy o sobie samym, to znaczy poznawać (w sensie biblijnym) - być w bliskości milującego ojca.**

---

<sup>124</sup> DM 6.

<sup>125</sup> Łk 15, 20. 22-24.

<sup>126</sup> Por. DM 6.

<sup>127</sup> Por. A. Jankowski, dz. cyt., s. 113.

<sup>128</sup> Por. Łk 15, 24.

Według Jana Pawła II w przypowieści o marnotrawnym synu, Chrystus uświadamia nam, czym jest miłosierdzie i w ten sposób dopełnia obraz miłosiernej miłości, jak ją znamy ze ST:

*relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa (...) W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku*<sup>129</sup>.

Dopiero taka miłość, która jest miłosierna, *nie daje się zwyciężać złu, ale zło dobrem zwycięża*<sup>130</sup>. Brak zgody na zło, ale i postawa jego nie rozszerzania, lecz przemiany poprzez aktualizację dobra i godności jest sprawdzianem obecności miłości, która w NT jest nazywana *agape*, a poprzez swoją obecność umożliwia zaistnienie rzeczywistości nawrócenia.

Jezus opowiedział tę przypowieść faryzeuszom i uczonym w Piśmie, którzy przeciw niemu szemrali, żeby uzasadnić i niejako usprawiedliwić swoje miłosierne postępowanie wobec celników i grzeszników. **Usprawiedliwić swoje (Boże) miłosierdzie**. Tylko ojciec, który jest wierny swojej miłości do syna, troszczy się o jego człowieczą godność, a dzięki tej postawie umożliwia mu poznanie prawdy o sobie i inicjuje proces nawrócenia.

Wierność samemu sobie ze strony ojca, która nam przypomina żydowskie *hesed*, jest dopełniona przez wymiar uczuciowy. Ojciec wzruszył się głęboko, a uczucie to jest bez wątpienia bardzo ważnym elementem przeżycia, które przygotowuje przyjęcie i obdarowanie syna marnotrawnego. Tekst grecki postawę ojca oddaje poprzez słowo *εσπλαγχνίσθη*<sup>131</sup> (εσπλαγχνίσθη), które wydanie interlinearne NT oddaje jako ulitował się i w przypisie jako wzruszył się<sup>132</sup>, natomiast Biblia Tysiąclecia tłumaczy jako wzruszył się głęboko<sup>133</sup>. Natomiast tłumaczenie niemieckie oddaje ten zwrot poprzez *Mitleid* (współcierpienie)<sup>134</sup>. Słowo to opisuje bez żadnych wątpliwości pewien określony stan wewnętrznego przeżycia, na który zwraca uwagę Jezus opowiadając tę przypowieść. Słowa tego użyją ewangeliciści jeszcze wiele razy, chcąc określić wewnętrzny stan, który z kolei opisuje istotny warunek działania samego Chrystusa, jak to jest przy wskrzeszeniu młodzieńca z Naim:

---

<sup>129</sup> DM 6.

<sup>130</sup> Por. Rz 12, 21.

<sup>131</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt., s. 336.

<sup>132</sup> Por. tamże.

<sup>133</sup> Por. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Łk 15, 20.

<sup>134</sup> Por. *Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung. Mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000, s. 1487.

*Gdy zbliżył się do bramy miejskiej, właśnie wynoszono umarłego – jedyne syna matki, a ta była wdową. Na jej widok Pan użalił się nad nią i rzekł do niej: Nie płacz!<sup>135</sup>.*

Tłumaczenie niemieckie, jak i angielskie mają również na tym miejscu współcierpienie (Mitleid, compassion)<sup>136</sup>, co polski przekład oddaje, może nie najbardziej szczęśliwie jako *użalił się*. Podobny jeżeli nie ten sam opis odnajdziemy u Mateusza, który używa tego samego słowa *esplagchnisthE* (ἐσπλαγχνίσθη) również w innym kontekście, gdy

*Jezus obchodził wszystkie miasta i wioski. Nauczał w tamtejszych synagogach, głosił Ewangelię królestwa i leczył wszystkie choroby i wszystkie słabości. A widząc tłumy ludzi, litował się nad nimi, bo byli znękani i porzuceni, jak owce nie mające pasterza<sup>137</sup>.*

Został poruszony współcierpieniem (he was moved with compassion<sup>138</sup>, er hatte Mitleid mit ihnen<sup>139</sup>). To samo współcierpienie towarzyszy działaniom i konstytuuje wewnętrzne przeżycia Chrystusa, jak to referuje dalej ewangelista, kiedy uzdrawia:

*Gdy wysiadł, ujrzał wielki tłum. Zlitował się nad nimi i uzdrowił ich chorych<sup>140</sup>.*

To co polskie teksty tłumaczą jako *litość, żal*, jest we wspomnianych tekstach angielskich i niemieckich systematycznie przekładane jako *współcierpienie*. Podobnie dzieje się i w przypadku tekstu Marka<sup>141</sup>. Wymienione greckie słowa użyje jeszcze raz przypominając opowiadanie Jezusa o miłosiernym Samarytaninie Łukasz:

*Pewien zaś Samarytan, będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany.<sup>142</sup>*

Zostało użyte i w tym przypadku to samo pojęcie, jak przy powrocie marnotrawnego syna. Poruszenie serca jako głębokie współczucie, staje się warunkiem sine qua non zaistnienia miłości miłosiernej. Następujące rozważania ukażą najgłębsze poruszenie serca Jezusowego a swoistą wymianę miłości miłosiernej w Jego krzyżu i zmartwychwstaniu.

Cała działalność Jezusa znajduje swoje uwieńczenie w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania. Jak zauważa Jan Paweł II<sup>143</sup> to właśnie *mysterium paschale* wypowiada całą prawdę o miłosiernej miłości, tak jak była ona objawiona w dziejach zbawienia ludzi. Rzeczywistość Odkupienia poprzez wymiar ludzki ukazuje niezbywalność niesłuchanej godności człowieka, którego *winę zgładził tak wielki Odkupiciel<sup>144</sup>*. Natomiast wymiar Boski pozwala nam w sposób niemal doświadczalny

---

<sup>135</sup> Łk 7, 12-13.

<sup>136</sup> Por. *Neue Jerusalemer Bibel*, dz. cyt., s. 1471

oraz [www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/luk7.pdf](http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/luk7.pdf) [dostęp: 30. 7. 2017], por. Łk 7, 13.

<sup>137</sup> Mt 9, 35-36.

<sup>138</sup> [www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/mat9.pdf](http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/mat9.pdf) [dostęp: 30. 7. 2017], por. Mt 9, 36.

<sup>139</sup> *Neue Jerusalemer Bibel*, dz. cyt., s. 1393, Mt 9, 36.

<sup>140</sup> Mt 14, 14.

<sup>141</sup> Mk 6, 34.

<sup>142</sup> Łk 10, 33.

<sup>143</sup> Por. *DM* 7.

<sup>144</sup> Por. *Exultet* z liturgii Wielkiej Soboty.

dotykać się głębi miłości, która nie cofa się przed wstrząsającym ofiarowaniem Syna, aby odnowić w sercu każdego człowieka świadomość wybrania do łaski i chwały, jeszcze raz i już w sposób definitywny **aktualizować przymierze**, które towarzyszy ludzkości od początku Stworzenia. Boski wymiar tajemnicy Odkupienia dokonuje się nie tylko poprzez wymierzenie sprawiedliwości grzechowi, ale poprzez **przywrócenie** człowiekowi wypływającej z jego godności, **twórczej mocy - miłości**, ponowne **uzdolenie ludzkiego serca do miłości**, dzięki której ma on dostęp do pełni życia i świętości, jaka jest w Bogu. Proces nawrócenia zaczyna się poprzez przedziwną wymianę. Chrystus, który podczas swojej działalności leczy, uzdrawia i czyni dobrze<sup>145</sup>, będąc ukrzyżowanym, sam w sposób najbardziej oczywisty, **zasługuje na miłosierdzie i jednocześnie wzywa do miłosierdzia**. Serce, które pozwoli sobie na współczucie z cierpiącym Chrystusem uczyni pierwszy krok powrotu ku mocnej miłości i pełni życia w Bogu. Może właśnie to jest najbardziej właściwe odczytanie słów Jezusa: *a Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie*<sup>146</sup>. Boży Syn swym zbawczym czynem, który wykonał w krzyżu Jezusa Chrystusa, usprawiedliwia człowieka i wprowadza na nowo ład, jaki Bóg zamierzył w człowieku a poprzez człowieka również i w świecie; jednocząc się z człowiekiem, odnawia<sup>147</sup> go i doprowadza do uczestnictwa w wewnętrznym życiu Trójcy. Miłujący nie tylko stwarza dobro, ale pragnie obdarzać sobą samym i realnie czyni dar z siebie. Bóg nie tylko pozostaje w łączności ze światem jako jego Stwórca, ostateczne źródło istnienia, ale jest Ojcem, którego z człowiekiem łączy głębsza więź niż ta, wypływająca z aktu stworzenia. Tą więzią jest odwieczna miłość, którą Bóg ukochał człowieka jako swe przybrane dziecko a dla jego zbawienia dał *swojego Syna Jednorodzonego, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne*<sup>148</sup>. Ofiara Syna, która pobudza i wzywa serce człowieka do współczującej miłosiernej miłości, do użalenia i litości, jednocześnie wskazuje na obecność miłości w świecie uwikłanym w zło, miłości, która jest od tego zła silniejsza i potężniejsza. Te dwa wymiary Chrystusowego krzyża są według Jana Pawła II jego podstawowym sensem, który oddał już prorok Izajasz mówiąc o Słudze Jahwe: *w Jego ranach jest nasze zdrowie*<sup>149</sup>. Chrystus przebudzając serce człowieka swoją miłością, uzdalnia go do miłości i całego uzdrawia. Człowiek, który wytrwał pod krzyżem Chrystusa w sposób doświadczalny dotyka się poprzez swoje wewnętrzne przeżycie miłości Chrystusowej, ale i miłującej odpowiedzi swego serca. Ta miłość jest pierwszym owocem

---

<sup>145</sup> Por. Dz 10, 38.

<sup>146</sup> J 12, 32.

<sup>147</sup> Por. Ef 1, 10.

<sup>148</sup> J 3, 16.

<sup>149</sup> Iz 53, 5.

Ducha Świętego<sup>150</sup>. To właśnie On daje moc uczniom Jezusa i Jego Kościołowi, żeby miłość miłosierna, obecna w dziejach, łączyła we wspólnotę coraz szersze kręgi ludzi i prowadziła je do obcowania w jedności z Bogiem.

### 3. Duch – Ożywiciel

Kościół wyznaje Ducha Świętego słowami nicejsko-konstantynopolitańskiego Symbolu wiary jako *Pana i Ożywiciela* (Nicea – 325 r., Konstantynopol – 381 r.). Czyni to na podstawie słów Chrystusa z Ewangelii według św. Jana, kiedy podczas żydowskiego święta Namiotów, Jezus obiecuje Ducha świętego tym, którzy w Niego uwierzyli:

*Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: 'Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza'<sup>151</sup>. A powiedział to o Duchu<sup>152</sup>.*

Podczas rozmowy z Samarytanką pojawia się jeszcze raz symbol wody jako *źródła wytryskującego ku życiu wiecznemu*<sup>153</sup>. I na innym miejscu, w czasie spotkania z Nikodemem, Chrystus podkreśla potrzebę nowego *narodzenia się z wody i Ducha*<sup>154</sup>. Wiara Kościoła w Ducha Świętego jako Ożywiciela, ukazuje na trzecią Osobę Trójjedynego Boga, poprzez którą udziela się On ludziom, zaszczipiając w nich zadatek życia wiecznego<sup>155</sup>. Całe odkupieńcze dzieło Jezusa realizuje się w mocy Ducha Świętego. Chrystus, czyli Pomazaniec, jest namaszczony Duchem Świętym. Tradycja prorocka Starego Przymierza i budujący na niej Kościół, upatruje w Mesjaszu tego, którego sam Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą<sup>156</sup>. Stary Testament reprezentuje jeszcze pneumatologię, która za pojęciem *ducha* rozumie przede wszystkim *charyzmatyczne tchnienie*. Mesjasz jest tym, na którym spocznie Duch Pański:

*I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej. Upodoba sobie w bojaźni Pańskiej<sup>157</sup>.*

Do słów proroka odwołuje się sam Chrystus na początku swej działalności, kiedy proklamuje czasy mesjańskie:

---

<sup>150</sup> Por. Gal 5, 22-23.

<sup>151</sup> Por. Iz 44, 3; 58, 11; Ez 47, 1.

<sup>152</sup> J 7, 37n.

<sup>153</sup> Por. J 4, 15.

<sup>154</sup> Por. J 3, 5.

<sup>155</sup> Por. Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem (DV)* 1.

<sup>156</sup> Por. Dz 10, 37n.

<sup>157</sup> Iz 11, 1-3.



*Duch Pański nade mną, bo Pan mnie namaścił. Posłał mnie, by głosić dobrą nowinę ubogim, by opatrywać rany serc złamanych, by zapowiadać wyzwolenie jeńcom i więźniom swobodę; aby obwieszczać rok łaski Pańskiej<sup>158</sup>.*

Według proroka, Namaszczony jest równocześnie Sługą Jahwe, Mężem Bolesci, cierpiącym za grzechy świata, na którym spoczywa Boży Duch<sup>159</sup>. To cierpienie jako cenę za zbawienie, w proroczej wizji dostrzegł starzec Symeon, człowiek sprawiedliwy i pobożny, na którym również spoczywał Duch Święty, a widząc tę, która poczęła z Ducha świętego, wypowiedział słowa:

*Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiac się będą. A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu<sup>160</sup>.*

Jan Paweł II zwraca uwagę, że ów Duch Pański jaki spoczywa na Mesjaszu, jest darem Boga dla Osoby owego Sługi Jahwe. Teksty Starego Testamentu nie ukazują go jednak jako odrębnej Osoby. Działa z woli Boga, mocą Jego decyzji. O rozróżnieniu podmiotów czy też Osób Boskich tajemnicy trynitarniej można mówić dopiero dzięki objawieniu zawartemu w Nowym Testamencie. Starotestamentalne pojęcie ducha jako tchnienia charyzmatycznego zostaje dopełnione Jego ostateczną prezentacją jako Osoby i daru dla osoby. Jan Chrzciciel zapowiadając przyjście Mesjasza, podkreśla, że On będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem<sup>161</sup>. A podczas chrztu w Jordanie na Chrystusa zstąpi Duch Święty w postaci gołębicy. Dopiero Jezus przedstawi Ducha Bożego jako Parakleta, jako Osobę i otworzy drogę do poznania wewnętrznego życia w Bogu<sup>162</sup>.

Przed swoim powrotem do Ojca, podczas wieczerzy paschalnej, Chrystus zapowiedział Apostołom innego Pocieszyciela:

*Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy<sup>163</sup>.*

Duch zostaje tutaj objawiony nie tylko jako dar dla Osoby Mesjasza, ale jako Osoba-Dar<sup>164</sup>. Duch Święty przychodzi po Chrystusie i za Jego sprawą, aby poprzez Kościół kontynuować w świecie zbawcze dzieło. Posłany przez Ojca w imieniu Jezusa, Duch Święty będzie Pocieszycielem Apostołów i Kościoła, stale obecny pośród nich, jako niewidzialny Nauczyciel tej samej Dobrej Nowiny, którą ogłosił Chrystus. Będzie przypominał Orędzie Zbawiciela, zapewniał mu ciągłość wśród zmieniających się warunków, sprawi, że

---

<sup>158</sup> Iz 61, 1n.

<sup>159</sup> Por. Iz 42, 1; 53, 5-6.8.

<sup>160</sup> Łk 34-35.

<sup>161</sup> Por. Łk 3, 16.

<sup>162</sup> Por. DV 15-18.

<sup>163</sup> J 14, 16.

<sup>164</sup> Por. DV 22.

w Kościele będzie trwać ta sama *Prawda* jaką przekazał Apostołom Jezus Chrystus<sup>165</sup>. Apostołowie będą w szczególnej łączności z Duchem świętym podczas przekazywania Dobrej Nowiny jako jej bezpośredni świadkowie<sup>166</sup>. Janowy tekst ukazuje rolę Ducha Świętego, który doprowadzi uczniów Chrystusa do *całej prawdy*<sup>167</sup>. Za sprawą Jezusa Chrystusa doprowadzi ich do nowego zjednoczenia i wspólnoty z Trójjedynym Bogiem. Po swoim zmartwychwstaniu Zbawiciel, który niesie i daje Apostołom oraz Kościołowi Ducha, mówi do swoich załęcznionych uczniów: *Weźmijcie Ducha świętego!*<sup>168</sup> Przynosi Ducha Świętego, dając początek nowemu stworzeniu. Odkupienie dokonane przez Syna jako Chrystusa, który działał w mocy Ducha świętego, jest jednocześnie stale dokonywane w sercu i sumieniu każdego człowieka i dziejach świata przez Ducha Świętego - Parakleta<sup>169</sup>.

Uczniowie Chrystusa rozpoczynają swoją działalność w mocy tego Ducha, który był im dan w dzień Zielonych Świąt<sup>170</sup>. Pięćdziesiątnica staje się w ten sposób, według Soboru Watykańskiego II, początkiem Kościoła<sup>171</sup>. Przez Ducha Ojciec ożywia ludzi umarłych na skutek grzechu, dając im w Nim dostęp do źródła wody tryskającej na żywot wieczny, jeszcze przed tym niż ich śmiertelne ciała wskrzesi w Chrystusie<sup>172</sup>.

Doświadczenie wywyższenia na krzyżu ich Mistrza i Pana, przebudza najgłębsze pokłady ich serca. To właśnie Duch ożywia wewnętrzną moc drzemną dotąd w nich miłości i prowadzi ich do poznania jej nieograniczonych możliwości, dotąd jakoby związanych w pętach lęku i grzechu. Ponieważ, jak pisze Jan Paweł II, nie ma posłania Ducha Świętego po grzechu pierwotnym, bez Krzyża i Zmartwychwstania<sup>173</sup>.

Naśladowcy Chrystusa są świadomymi roli Krzyża w otwarciu wnętrza człowieka dla ożywiającej siły Ducha. Dzieje Apostolskie i Listy są doskonałym dowodem, jak bardzo skupiają się w swojej pedagogice na wewnętrznych poruszeniach, doświadczanych w przeżyciach ludzi, których prowadzą do jedności z Bogiem. Duch Święty jest podstawą jedności najpierw Chrystusa z Ojcem, a następnie całej ludzkości z Bogiem<sup>174</sup>. Poprzez ustawiczne uświęcanie otwiera wierzącym dostęp do Niego.

Chrystus zapowiadając przyjście Ducha świętego, dodaje:

---

<sup>165</sup> Por. DV 3 i 4.

<sup>166</sup> Por. J 15, 26n.

<sup>167</sup> Por. J 16, 12n.

<sup>168</sup> Por. J 20, 19-22.

<sup>169</sup> Por. DV 24.

<sup>170</sup> Por. Rz 1, 4.

<sup>171</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (LG) 4.

<sup>172</sup> Por. J 4, 14; 7, 38-39; Rz 8, 10-11.

<sup>173</sup> DV 24.

<sup>174</sup> Por. Dz 10, 37n.; Iz 11, 1-3.

*On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. O grzechu, bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś – bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzą; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata został osądzony*<sup>175</sup>.

W kontekście celów postawionych niniejszej pracy, powyższe słowa jawią się jako bardzo istotne. Otóż sam Jezus przybliży, co mają oznaczać te słowa. Grzech dla Chrystusa jest brakiem wiary w Niego (niewiarą), brakiem zaufania, który nie pozwala na rozwój więzi i głębokiej relacji; moglibyśmy powiedzieć wspólnoty z Nim. Jest odrzuceniem Jego posłannictwa aż do wydania wyroku śmierci na Niego. Sprawiedliwość oznacza sprawiedliwość ostateczną, jaką okaże Ojciec wobec Syna, otaczając Go chwałą zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Jest powrotem do domu Ojca i triumfem wspólnoty życia tego co ludzkie w Chrystusie z Bogiem. Sąd oznacza, że Duch Prawdy będzie ciągle ukazywał winę *świata* w ukrzyżowaniu Jezusa. Dzięki właściwemu porozumieniu tych pojęć, łatwiej będzie nam uchwycić na czym polega owo *przekonywanie świata*, należące do posłannictwa Ducha Świętego. Do Niego należy dopełnić w dziejach dzieło Chrystusa, który przyszedł zbawić świat<sup>176</sup>. Przekonywanie świata o grzechu i sprawiedliwości ma ten świat zbawić, a nie tylko świat, ale przede wszystkim ludzi. Znamienne jest, że sąd w stwierdzeniu Chrystusa odnosi się tylko do władcy tego świata szatana, który już od początku wystąpił przeciw przymierzu i wspólnocie człowieka z Bogiem. Przekonywanie świata przez Ducha-Parakleta ma jeden cel – kontynuację Chrystusowego dzieła zbawienia. Przekonywanie ma ustanowić na nowo zamierzoną Bogiem wspólnotę. Odsądzony, to znaczy ostatecznie potępiony został grzech szatana. Grzech człowieka otrzymał zbawienie w Krzyżu Chrystusa<sup>177</sup>.

Chrystus nie przyszedł na świat, aby go potępił, ale by go zbawił<sup>178</sup>. Duch Święty, który przekonuje świat o grzechu, wypełnia to posłanie Jezusa, przekonując niejako świat jednocześnie o odpuszczeniu grzechów dzięki ofierze Chrystusa. Potwierdzają to słowa Piotra:

*Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem. Gdy to usłyszeli, przejęli się do głębi serca: Cóż mamy czynić, bracia? – zapytali Piotra i pozostałych Apostołów. Nawróćcie się – powiedział do nich Piotr – i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych, a weźmiecie w darze Ducha Świętego*<sup>179</sup>.

---

<sup>175</sup> J 16, 7-11.

<sup>176</sup> Por. J 3, 17; 12; 47.

<sup>177</sup> Por. DV 27 i 28.

<sup>178</sup> Por. J 3, 17; 12, 47.

<sup>179</sup> Dz 2, 36-38.

Podczas procesu nawrócenia towarzyszy człowiekowi sam Duch Święty. Aby było ono autentyczne, domaga się przekonania w prawdzie o grzechu. Wewnętrzny sąd sumienia jest sprawdzianem obecności Ducha Prawdy w człowieku i jednocześnie staje się *początkiem obdarowania łaską i miłością*. Jak zauważa Jan Paweł II, istotny jest tutaj dwoiste obdarowanie: prawdą sumienia i pewnością Odkupienia. Duch jawi się tutaj jako Duch Prawdy i równocześnie Pocieszyciel<sup>180</sup>.

Przekonywanie o grzechu niesie z sobą **konieczność wskazywania na cierpienie i ból**, które z sobą przynosi zło. Duch Święty jako Miłość Ojca i Syna, jest Darem i odwiecznym źródłem obdarowania stworzenia przez Boga. Przypisywana Bogu cnota miłosierdzia jest w Nim uosobiona. Cnota miłosierdzia w człowieku przynosi ból i współczucie wobec nędzy bliźniego, ale w Bogu Duch-Miłość na grzech ludzki odpowiada miłością miłosierną, która go zbawia. Duch Święty wchodzi w cierpienie człowieka i świata odkupując go nowym obdarowaniem Miłością. W głębi ludzkiego sumienia objawia jak grzech zostaje przewyciężony w ofierze na Krzyżu, gdzie Chrystus, Baranek Boży, będąc posłusznym aż do śmierci, naprawia nieposłuszeństwo człowieka. W samym centrum *mysterium iniquitatis*, polegającym na odrzuceniu Boga, wyrasta przyjęcie i posłuszeństwo Miłości. W tajemnicy Krzyża Chrystusowego działa miłosierna Miłość, która prowadzi człowieka do uczestnictwa w życiu Boga<sup>181</sup>.

Apostołowie przyjmują Ducha Świętego od Jezusa i działają w Jego mocy, która została objawiona jako miłosierna Miłość, która zbawia człowieka:

*Jezus znowu rzekł do nich: Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam. Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane*<sup>182</sup>.

Tak samo jak Chrystus (Weźmijcie Ducha Świętego), Piotr ogłasza: weźmiecie w darze Ducha Świętego. Paweł w liście do Kolosan, dając wskazówki nowego życia w Chrystusie pobudza wierzących następującym zwrotem: *obleczcie się w serdeczne miłosierdzie*<sup>183</sup> (*σπλάγχνα οίκτιρμοι*). Co tłumaczenie angielskie oddaje odnosząc się do wnętrzości i współodczuwania<sup>184</sup>. Biblia Jerozolimska wskazuje tutaj na termin *wnętrzości zmiłowania* (die barmherzige Liebe – wörtlich: die Eingeweide des Erbarmens, przy czym wnętrzości oddają tutaj siedzibę uczuć<sup>185</sup>). Szczególnie bogato odwołuje się do tego pojęcia Paweł, kiedy pisząc list do Filemona prosi za Onezymem, używa właśnie słowo

---

<sup>180</sup> Por. DV 31.

<sup>181</sup> Por. DV 39 i 41

<sup>182</sup> J 20, 21-23.

<sup>183</sup> Por. Kol 3, 12.

<sup>184</sup> [www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/col3.pdf](http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/col3.pdf)

<sup>185</sup> Por. *Neue Jerusalem Bibel*, dz. cyt., s. 1461, przypis do Łk 1, 78.

σπλάγχνα, które jest tłumaczone w tym przypadku jako *serce*<sup>186</sup>. Podobnie użyje tego słowa Paweł w drugim liście do Koryntian<sup>187</sup>, odnosząc je do serca, jak podaje tłumaczenie polskie (interlinearne<sup>188</sup>) oraz niemieckie (jerozolimskie<sup>189</sup>). Interlinearne tłumaczenie angielskie trzy powyższe miejsca tłumaczy jako *compassions*<sup>190</sup>, ale odnosząc je wyraźnie do przeżyć wewnętrznych, wręcz wnętrzości (list do Filemona). Identycznie sprawa się ma w jeszcze innym fragmencie tekstu listu do Filemona<sup>191</sup>. Gdzie stoi:

*Tak, bracie, ja (z) ciebie obym miał korzyść w Panu: pokrzep me serce w Pomazańcu*<sup>192</sup>.

Słowo *serce* jest również tutaj tłumaczeniem greckiego σπλάγχνα, które wskazuje na wnętrze uczuciowe człowieka.

Apostoł Jan wskazuje, że to wewnętrzne odczuwanie, a może lepiej odczuwanie wnętrzem, jakby poznawanie poprzez współodczuwanie swymi wnętrzościami (w naszej mentalności używamy tutaj słowa *serce*) może zostać zablokowane i zamknięte. Przy takim stanie wnętrza (*serca*) nie może według Jana w człowieku trwać miłość Boga. Píše on według autoryzowanego przekładu Biblii Tysiąclecia:

*Jeśliby ktoś posiadał majątność tego świata i widział, że brat jego cierpi niedostatek, a zamknął przed nim swe serce, jak może trwać w nim miłość Boga?*<sup>193</sup>

Albo przekład interlinearny:

*Który zaś miałby dostatek świata i widziałby brata jego potrzebę mającego i zamknąłby wnętrze jego od niego, jak miłość Boga pozostaje w nim?*<sup>194</sup>

Wyraz *wnętrze* (σπλάγχνα) oznacza dosłownie *wnętrzości* symbolizujące uczucia, zwłaszcza współczucie jest w polskim autoryzowanym tłumaczeniu oddany jako *serce*. Pola znaczeniowego zawężonego do konkretnych wnętrzości (jako jelit, trzewi) używa jeden raz Łukasz<sup>195</sup>.

W liście do Filipian Paweł píše:

*Jeśli więc jest jakieś napomnienie w Chrystusie, jeśli – jakaś moc przekonująca Miłości, jeśli jakiś udział w Duchu, jeśli jakieś serdeczne współczucie - dopełnijcie mojej radości*<sup>196</sup>.

---

<sup>186</sup> Por. Fil 1, 7.12. oraz por. *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt., s. 1024.

<sup>187</sup> Por. 2 Kor 7, 15.

<sup>188</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament*. dz. cyt., s. 857.

<sup>189</sup> Por. *Neue Jerusalem Bibel*, dz. cyt., s. 1681, 2 Kor 7, 15.

<sup>190</sup> [www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/phm1.pdf](http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/phm1.pdf),  
[www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/2co7.pdf](http://www.scripture4all.org/OnlineInterlinear/NTpdf/2co7.pdf) [dostęp: 30. 7. 2017].

<sup>191</sup> Fil 1, 20.

<sup>192</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt., s. 1025.

<sup>193</sup> 1 J 3, 17.

<sup>194</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt., s. 1138-1139 oraz przypis do 1 J 3, 17.

<sup>195</sup> Łk 1, 18.

<sup>196</sup> Flp 2, 1.

Pojawia się tutaj wyrażenie *σπλάγχνα και οικτιρμοί* (*splagchna kai oiktirmoi*)<sup>197</sup>, czyli *serdeczne współczucie*<sup>198</sup>, *serce i litość*<sup>199</sup>, *herzliche Zuneigung und Erbarmen*<sup>200</sup>, *soucité a slitování*<sup>201</sup>.

Z krzyżem Chrystusa bardzo mocno związane jest współczucie. Apostołowie są świadomi faktu, że zdolność do współodczuwania jest jakoby bramą do uczestnictwa w owocach męki ich Mistrza. Krzyż Chrystusa jest narzędziem służącym do rozłamywania kamiennej skorupy, zniewalającej na różne sposoby serce człowieka. Współczucie jest jakoby *wewnętrznym okiem*, które pozwala człowiekowi dostrzec działanie miłosiernej miłości, która ukazuje swe najpiękniejsze oblicze na Krzyżu. Wskazywanie na cierpienie i ból a następnie pojawienie się głębokiego współczucia, czy nawet współcierpienia, pomaga w przeżyciu prawdy o złu grzechu, poprzez odczuwanie jego skutków głęboko w sercu. Natomiast odniesienie zła do Krzyża Chrystusa pomaga sumieniu, rozpoznać grzech w pełnym wymiarze jego *mysterium iniquitatis*, jakie w sobie skrywa<sup>202</sup>.

Powyższe rozważania o miłości miłosiernej zostały oparte na Objawieniu zawartym w Piśmie Świętym oraz nauczaniu papieża Jana Pawła II. Analiza aspektów synchronicznych oraz diachronicznych semantyki strukturalnej oraz interpretacja zgodna z hermeneutyką uwzględniającą parametr egzystencjalny, pozwoliły na dokonanie rekonstrukcji biblijnego pojęcia miłości miłosiernej a uzyskany rezultat pracy stanowi podstawę i źródło dla dalszych interpretacji teologiczno-filozoficznych.

Bóg Objawienia jest *Bogiem miłosiernym i litościwym*<sup>203</sup>, stale odnawiającym i ożywiającym Przymierze, to znaczy aktualizującym wspólnotę ze swoim Ludem. Instauracja i rewitalizacja wspólnotowej więzi dokonuje się poprzez poznanie prawdy o osobowej godności każdego człowieka, co w Biblii oznacza, nawrócenie i wstąpienie do miłującej bliskości miłosiernego Ojca. Powrót do życia w obecności Boga przywraca człowiekowi twórcze siły i na nowo uzdalnia ludzkie serce do miłości. Objawienie przedstawia miłość miłosierną jako Boże postępowanie wobec człowieka, które należy naśladować. W ten sposób staje się ona biblijną zasadą ludzkiego działania. Oprócz źródeł objawionych do zasad społecznego działania odnosi się także poznawcza aktywność rozumu.

---

<sup>197</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt., s. 934, Flp 2, 1.

<sup>198</sup> Por. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. IV, Poznań 1996, s. 1331, Flp 2, 1.

<sup>199</sup> Por. *Grecko-polski Nowy Testament*, dz. cyt., s. 934, Flp 2, 1.

<sup>200</sup> Por. *Neue Jerusalemer Bibel*, dz. cyt., s. 1705, Phil 2, 1.

<sup>201</sup> Por. *Bible. Český ekumenický překlad*, 1998<sup>11</sup>, s. 188, oraz Flp 2, 1.

<sup>202</sup> Por. DV 32; 2 Tes 2, 7.

<sup>203</sup> Por. Wj 34, 8; Ef 2, 4.

## Rozdział II

### Miłość miłosierna jako zasada społeczna

Fenomenologiczno-krytyczna analiza zjawisk społecznych, charakterystycznych dla człowieka XX i początku XXI wieku, która zostanie zaprezentowana w niniejszym rozdziale, pozwoli zrozumieć i na nowo potwierdzić prawdziwe podstawy życia społecznego. Życie społeczne jest uzależnione od poznawanych przez rozum wartości i zasad, które są zakorzenione w ontologicznej strukturze człowieka<sup>204</sup>. Zasady życia społecznego, czyli „zasady bytu i działania społecznego”, są nakazami rozumu praktycznego, tworzenia wartości wspólnych jako środków do realizacji celów osobowych jak i wspólnotowych. Swój fundament zasady społeczne czerpią z prawa naturalnego, ze społecznej natury człowieka są wyrazem *dążenia do realizacji norm moralnych w życiu społecznym*<sup>205</sup>. J. KRUCINA zasady społeczno–moralne definiuje jako *nakaz rozumu (sumienia), który w oparciu o podłoże ontyczne określa zbiorową wartość i zleca ją do realizacji międzyludzkiej, domagając się od jednostek ludzkich, zdobywania pełni ich osobowych wartości, osiągniętych w społecznym oddziaływaniu i wzajemnej zależności*<sup>206</sup>. Podstawą zasad życia społecznego jest prawo naturalne i chociaż jest ono zakotwiczone w wiecznym i niezmiennym prawie Bożym, samo zawiera elementy zmienne. Ta zmienność ma swoje podłoże w rozwojowości człowieka, rozumnej naturze, jak i w dynamice przemian historycznych, które są konsekwencją zbiorowych działań ludzkich<sup>207</sup>. Organizacja życia społeczno–politycznego prawnie ustalona przez społeczeństwo i państwo, jest specyfikacją tych zasad. Poniższe rozważania ukażą miłość miłosierną jako podstawową i jednocześnie niezbędną zasadę w całym systemie zasad życia społecznego.

---

<sup>204</sup> Por. R. Minnerath R, *Gegen den Verfall des Sozialen. Ethik in Zeiten der Globalisierung*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 32.

<sup>205</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka Nauka Społeczna*, ODiSS, Warszawa 1985, s. 392.

<sup>206</sup> Krucina J., *Po Bogu – pierwsze i ostatnie prawo w społeczności*, w: *Colloquium Salutis*, 9:1977, s. 31.

<sup>207</sup> Krucina J., *Społeczne zasady prawa naturalnego w Kościele*, w: *Collectanea Theologica*, 40:1970, f. I, s. 33; *Podstawowe zasady życia społecznego w encyklikach papieży (ewolucja problemu)*, *Znak*, 9:1971, s. 1179.

## 1. Człowiek wobec *mysterium iniquitatis*

Według słów polskiego papieża chrześcijaństwo jest religią zbawienia a *zbawić to znaczy wyzwolić od zła radykalnego*<sup>208</sup>. Wyzwolić człowieka od wyniszczenia wynikającego z upływu czasu, unicestwienia przez śmierć, ale jeszcze bardziej wyzwolić człowieka od zła odrzucenia przez Boga, czyli potępienia wiecznego jako konsekwencji odrzucenia Boga ze strony człowieka<sup>209</sup>.

Grzech człowieka pojawia się już na pierwszych stronach Biblii. Jest tam mowa o grzechu, następnie nazwanym, pierworodnym. Istotę tego grzechu niezwykle wnikliwie opisał Augustyn a jest ona wyrażona w formule: *amor sui ad contemptum Dei – miłość siebie aż do negacji Boga*<sup>210</sup>. Pierwsi rodzice popchani miłością własną ulegli pokusie nieposłuszeństwa, które dało początek rozszerzaniu się grzechu na całe dzieje człowieka. Pokusa ta polegała na tym, żeby być, jako Bóg i decydować o dobru i złu, nawet przeciwko Bogu, przeciwko prawom danym przez Stworzyciela<sup>211</sup>, poprzez nieposłuszeństwo, które zakłada **odrzucenie, a co najmniej odsunięcie, prawdy zawartej w Słowie Bożym, stwarzającym świat**, poprzez odrzucenie swojego bycia *in statu creationis*. A to w sposób negatywny określiło podstawową relacją stworzenia wobec Boga<sup>212</sup>. Grzech ten stanowi początek i korzeń wszystkich innych. Właśnie w nim *mysterium iniquitatis* ma swój początek. W grzechu pierworodnym szczególnie przejrzysta i skuteczna staje się odkupieńcza moc *mysterium pietatis*<sup>213</sup>. Daje temu wyraz Paweł w słowach o nieposłuszeństwie pierwszego Adama, któremu przeciwstawia posłuszeństwo Chrystusa - drugiego Adama, które jest posłuszeństwem aż do śmierci<sup>214</sup>.

Dla odnowienia więzi z Bogiem, ponownego zjednoczenia, była potrzeba przeciwstawnego *amor Dei ad contemptum sui – miłość Boga aż do negacji siebie*. Chrystusowe *mysterium Crucis* stało się jedynym współmiernym zadośćuczynieniem i odpowiedzią na *mysterium iniquitatis*.

Sobór Watykański II, prowadzony Duchem Bożym, przekonuje świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. Opisuje, na czym polega niewola grzechu, z którego wyzwala go Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały<sup>215</sup>. Chrześcijanie wierzą, że chociaż świat

<sup>208</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994, s. 67-68.

<sup>209</sup> Por. tamże, s. 68.

<sup>210</sup> Augustyn, *De civitate Dei*, XIV, 28.

<sup>211</sup> Por. Rdz 3, 5.

<sup>212</sup> Por. G. L. Müller, *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2010, s. 130 i 133.

<sup>213</sup> Por. DV 33.

<sup>214</sup> Por. Rz 5, 19; Flp 2, 8.

<sup>215</sup> Por. DV 29.



upadł do zniewolenia grzechem, ale był przecież stworzony i jest ciągle chroniony stworzycielską miłością. Świat został wyzwolony spod władzy złego mocą Chrystusowej Ofiary na Krzyżu, żeby prowadzony Duchem Świętym, przemieniał się i dojrzewał do swojej pełni, zamierzonej w Bożym planie.

Nieźródnoważenie współczesnego świata widzi Sobór w braku równowagi, który tkwi w ludzkim sercu. We wnętrzu człowieka jest wiele czynników, które są we wzajemnym konflikcie. Właściwie nieograniczoność pragnień i powołanie do wyższego życia z jednej strony, a ciągle zderzanie się z ograniczeniami, na każdym niemal kroku przypominającymi mu, o jego statusie bytu stworzonego, w żadnym przypadku nieabsolutnego, z drugiej strony. Możliwość wyboru staje się w wielu przypadkach koniecznością decydowania się na jedne wartości kosztem innych, których nierzadko trzeba się zrzec. W swej słabości i grzeszności, często czyni to, czego naprawdę nie chce a nie czyni tego, czego by chciał<sup>216</sup>. Ten wewnętrzny podział w sercu człowieka jest główną przyczyną niepokojów społecznych. Kościół jednak pewnie wierzy, że kluczem, środkiem i celem całych ludzkich dziejów jest Jego Pan i Nauczyciel, w którym wszystkie ludzkie serca i Narody odnajdą zbawienie, tzn. ocalenie od złego.

Wewnętrzne doświadczenie potwierdza to, czego dowiadujemy się z Objawienia. Właśnie ono wskazuje na skłonność ku złemu, które nie może pochodzić od dobrego i miłującego Stworzyciela. Badanie poruszeń serca potwierdza to, co Objawienie nazywa grzechem, polegającym na powstaniu człowieka przeciwko Bogu i pragnieniu osiągnięcia swego celu poza Nim. Tam, gdzie człowiek odmawia uznać swoje pochodzenie od Boga, narusza jednocześnie zamierzenie na swój ostateczny cel, wprowadzając nieporządek do relacji wobec samego siebie, innych ludzi i wszystkich stworzonych rzeczy. Straci środek, który harmonizuje jego wewnętrzny świat oraz związki z szeroko pojętym środowiskiem. Staje się widowiskiem wewnętrznych i zewnętrznych bojów. Jest to powód, dla którego indywidualne i kolektywne życie człowieka jawi się, jako bitewne pole, na którym walczą siły dobra i zła, światła i ciemności. Wewnętrzne doświadczenie pozwala człowiekowi dostrzec, że sam nie jest w stanie odeprzeć naporu zła. A w wielu przypadkach czuje, że jest związany łańcuchami zniewolenia. Z niewoli grzechu, który poniża i pomniejsza człowieka, nie pozwalając mu osiągnąć pełni życia, wyzwala go Chrystus, na nowo ustanawiając więź z Bogiem.

Napór zła widzi Vaticanum II szczególnie w opuszczeniu ludzi starych, niesprawiedliwych warunkach pracy obcokrajowców, w sytuacji niezasażeniu cierpiących wygnańców, nieślubnych dzieci cierpiących za nie swoje winy, czy głodujących. Wielkim

---

<sup>216</sup> Por. Rz 7, 14n.

odstępstwem od zamiarów Bożych jest to wszystko, co występuje bezpośrednio przeciwko życiu<sup>217</sup>, jak zabójstwa wszystkich rodzajów, ludobójstwa, aborcje, eutanazje oraz dobrowolne samobójstwa. Wszystkie działania, które naruszają prawo człowieka do nietykalności osobistej, jak pozbawianie zdrowia, cielesne czy psychiczne tortury, próby psychicznego zastraszania. Głęboko krzywdzą ludzką godność niehumanitarne warunki, działania takie jak, nieprawne uwięzienia, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i dziećmi. Do listy przewin i niegodziwości zalicza Sobór także haniebne warunki pracy, kiedy z pracownikami postępuje się jedynie, jako ze środkami produkcji, zamiast jako z wolnymi i odpowiedzialnymi osobami. To wszystko dotyczy w jakiś sposób tajemnicy nieprawości i w sposób nagły wzywa do aktualizacji szacunku do każdego człowieka i odnowy spojrzenia na bliźniego, jako na *drugie ja*.

Wielką pokusą jest absorbowanie owoców rozwoju dla egoistycznych interesów i nie respektowanie potrzeb wielkich grup ludzkich, co sprawia, że świat już nie jest miejscem braterstwa, lecz narasta w nim groźba ludzkiego samozniszczenia. Stałe przyswojenie sobie skłonności do dobra i wewnętrznego zjednoczenia nie jest możliwe bez wielkiej pracy, trudu i łaski Bożej. Działanie ludzkie jest każdego dnia zagrożone wpływem pychy i nieuporządkowanej miłości własnej, dlatego powinno być oczyszczane i udoskonalane mocą Chrystusowego Krzyża i Zmartwychwstania. W Duchu Świętym, odkupiony przez Chrystusa człowiek, staje się nowym stworzeniem, jest uzdolniany do miłowania całego stworzonego świata, jakby właśnie wyszedł spod Bożej ręki. Jego serce jest zdolne przyjąć stworzenia i obdarzyć szacunkiem. Staje się zarządcą świata w duchu ubóstwa, wewnętrznej wolności i wdzięczności wobec Stwórcy.

W życiu ekonomiczno-społecznym, które charakteryzuje się wysokim rozwojem umożliwiającym zaspokojenie rosnących potrzeb rodziny ludzkiej, budzą niepokój postawy, jakoby myślenie o zysku ekonomicznym było najważniejszą treścią życia osobistego i społecznego. W wielu przypadkach rozwój gospodarczy nie służy do zmniejszania socjalnych nierówności, lecz z powodu braku ludzkiego podejścia, ukierunkowania i koordynacji, prowadzi do wyostrenia różnic oraz pogorszenia pozycji słabych i pogardzania ubogimi. Charakterystyczne dla krajów mniej rozwiniętych jest zjawisko współistnienia wielkiej grupy ludzi, którym brakuje i tego, co najbardziej niezbędne, z tymi, którzy opływają w bogactwo albo marnują różnego typu dobra. Bogactwo i przepych oraz bieda i ubóstwo stoją obok siebie. Garstka ludzi zgromadziła majątek i możliwość decydowania, wielu natomiast jest odmawiane prawo do własnej inicjatywy i odpowiedzialności. Często żyją i pracują w warunkach nieodpowiadających

---

<sup>217</sup> Por. także Jan Paweł II, *Evangelium vitae (EV)* 3.

godności człowieka. Sobór zwraca uwagę na brak zrównoważenia między rolnictwem, przemysłem i służbami oraz regionami tego samego kraju. Między krajami bardziej i mniej rozwiniętymi każdego dnia dochodzi do różnych przeciwności, co może zagrażać zachowaniu pokoju w świecie. Ludzie coraz bardziej i silniej odczuwają niesprawiedliwość płynącą z tych nierówności, oczekując od technicznych i ekonomicznych możliwości współczesnego świata, polepszenia tego stanu.

Wraz ze wzrostem świadomości ludzkiej godności, narasta pragnienie u wielu ludzi, oprócz kulturowego, ekonomicznego i społecznego, również i politycznego wpływu na kierowanie państwami. Wymiar polityczno-społeczny życia ludzkiego jest zagrożony szczególnie tam, gdzie jest ograniczana wolność obywatelska i wyznawanej religii. Gdzie władza nie dba o dobro wspólne, lecz jedynie jest zainteresowana wzbogacaniem niektórych grup, czy bezpośrednio kręgów władzy.

Wielkie szkody przynoszą ludzkiemu światu różne wojny. Prowadzone unowocześnionymi metodami, nie wyłączając terroryzmu jako nowej formy prowadzenia walki. Zbrodnie wojenne polegające na wyniszczaniu i zgładzeniu całych narodów, czy mniejszościowych grup należą do szczególnie odrażających i niczym nieusprawiedliwionych czynów. Współczesna technika wojskowa rozwinęła takie możliwości, które znacznie przekraczają granice sprawiedliwej obrony. Jeżeli któryś z wielkich narodów zdecydowałby się na użycie dostępnego mu atomowego arsenału, z całą pewnością doprowadziłoby to do prawie całkowitego i wzajemnego wyniszczenia walczących z sobą stron. Niszczące i zgubne skutki broni nuklearnej byłyby doświadczane w po całym świecie. Dlatego Sobór potępia każdą wojenną akcję, ukierunkowaną na zniszczenie całych miast i ich mieszkańców oraz wojnę totalną. We współczesności, w której dla wielu krajów dostępna się stała atomowa broń, trudno sobie przyjąć za rozumny pogląd, jakoby wojna mogłaby służyć, jako sprawiedliwy środek do ponownego nabycia niesłusznie utraconych praw<sup>218</sup>. Wydaje się, że w okresie już ponad pięćdziesięciu lat, które upłynęły od sformułowania tych poglądów przez Ojców Soboru, nie znaleziono jeszcze odpowiednich sposobów, żeby rozwiązać większość z diagnozowanych problemów oraz wpłynąć na zaspokojenie stojących za nimi potrzeb. Jan Paweł II potwierdził zagrożenia współczesnego człowieka, na które wskazał Sobór. W wielu dokumentach i wypowiedziach pobudzał do budowania lepszego świata i zobowiązywał do troski o dobro bliźnich<sup>219</sup>.

---

<sup>218</sup> Por. Jan XXIII, *Pacem in terris* (PT) 291; GS 2, 10, 13, 27, 37, 63, 73, 79, 80.

<sup>219</sup> Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte* (NMI) 50-51; GS 34.

Tam, gdzie odrzuca się Boga, a z Nim braterstwo i wzajemną miłość między wszystkimi ludźmi, na widownię dziejów wkraczają demony separatystycznego nacjonalizmu, będące nową i radykalniejszą formą starych rodowych czy plemiennych, nieprzyjacielskich stereotypów. Temu zjawisku nie zaradziła próba komunistycznego internacjonalizmu, która były w stanie jedynie przykryć nacjonalistyczny wirus. Potwierdziły to konflikty na Bałkanach i w krajach byłego Związku Radzieckiego. Narody zarażone chorobą nacjonalizmu, uważają siebie za depozytariuszy wyższych wartości, spostrzegając inne narody za swoich prawdopodobnych przeciwników. Jeżeli im na to pozwala wielkość armii i siła ekonomiczna, urzeczywistniają swoje „prawo” wymuszania na innych życia według swojej własnej formy cywilizacji, a właściwie swojej przemocy. Znane są również przypadki zawłaszczania religii przez ideę nacjonalizmu. Próby mobilizowania religijnych sił dla realizacji nacjonalistycznych celów, wyrażające się w hasle *Bóg z nami* przeciwko pozostałym, są ciągle żywe we współczesnym świecie<sup>220</sup>.

Człowiek XX wieku, który odwrócił swoją twarz od Boga, umieszczając go głęboko w sferze prywatności, wpadł w sieć pokusy *mitycznej trójcy*: naukowo-technologicznego mesjanizmu, mitu progresizmu oraz utopijnej obietnicy nowej ludzkości. Cywilizacja techniczna, która *wybudowała miasto ludzi bez Boga albo przeciwko Bogu*<sup>221</sup>, wykluczając Boga, zapomniała również o miłości; rozwiązania i możliwości techniczno-mechaniczne zastąpiły *éthos*, a w wielu przypadkach wystąpiły przeciwko niemu. Wszelkie zagadnienia, dotyczące nawet spraw fundamentalnych, moralnych, egzystencjalnych a nawet religijnych otrzymywały w coraz większym stopniu jedynie techniczną kwalifikację<sup>222</sup>. Z rozwojem techniki pojawiają się niejako równolegle nowe zagrożenia uderzające w samą godność osoby ludzkiej i jej podstawowe prawa, w tym prawo do życia<sup>223</sup>. Dziś już wiele ludzi dostrzega groźby wymienionych ideologii i fałszywe nadzieje, które one zaproponowały. Cywilizacja śmierci jako jeden z efektów cywilizacji technicznej, jest dostrzegalna coraz bardziej, chociażby na przykładzie denatalizacji europejskich narodów<sup>224</sup>. Wielu jednak żyje jakoby Bóg nie egzystował. Jan Paweł II początek XXI wieku nazywa czasem zamieszania, kiedy wielu mężczyzn i kobiet przeżywa dezorientację, spowodowaną utratą tego, co pewne, żyjąc bez nadziei. Papież jest świadom faktu, że ten wewnętrzny stan jest

---

<sup>220</sup> Por. J. Ratzinger, *Naděje pro Evropu? Církev – Svět – Stav – Diagnózy – Prognózy*, SCRIPTUM, Praha 1993, s. 81; K. Vrána, *Společný evropský dům*, Trinitas, Křesťanská Akademie, Řím 2001, s. 38.

<sup>221</sup> Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 5.

<sup>222</sup> Por. J. Krucina, *Co mówi Papież?*, TUM, Wrocław 2005, s. 30.

<sup>223</sup> Por. Kongregace pro nauku víry, *Instrukce o něktých otázkách bioetiky „Dignitas personae“; Deklarace o eutanazii „Bona et iura“*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2009.

<sup>224</sup> Por. J. Ratzinger, tamże, s. 84.

charakterystyczny dla niemałej liczby chrześcijan w Europie, która straciła pamięć o chrześcijańskim dziedzictwie. Temu natomiast towarzyszy praktyczny agnostycyzm i religijna obojętność. Wiele osób już nie potrafi do codziennych doświadczeń włączyć ewangelicznego posłania. Wzrastają trudności życia wiarą w Jezusa w społecznym i kulturowym kontekście, gdzie chrześcijański styl życia jest ciągle napadany i zagrożony. Ogłosić się w środkach masowego przekazu za agnostyka jest łatwiejsze niż wyznać swoją wiarę. Wydaje się, że być niewierzącym jest oczywiste, natomiast wiara wymaga społecznych uprawnień, które nie są tak oczywiste ani pewne. Sytuacja ta wytwarza wewnętrzne poczucie pustki i braku sensu życia. Narasta siła uczucia strachu przed przyszłością, co wyraża się szczególnie dramatycznym zmniejszeniem liczby porodów, ubytkiem powołań kapłańskich i zakonnych oraz niechęcią podejmowania definitywnych decyzji życiowych, na przykład dotyczących zawarcia małżeństwa. Początek XXI wieku jest świadkiem rozbicia ludzkiej egzystencji, przy narastającej samotności. Do zjawiska tego papież włącza rodzinne kryzysy i poddanie w wątpliwość samego pojęcia rodziny, ciągle trwanie lub odnawianie etnicznych konfliktów, przebudzenie niektórych postaw nawiązujących do rasizmu, napięć międzyreligijnych, egocentryzm jednostek i grup, ogólne narastanie etycznej obojętności z kurczowym dbaniem jedynie o swoje interesy i prawa, powiększanie liczby ubogich i odsuwanie ich na marginesy społeczności, jako jeden z efektów źle przeprowadzanej globalizacji. Jednocześnie osłabia się międzyludzka solidarność. Słabnący zmysł solidarności jest odpowiedzialny za wzrost poczucia opuszczenia, bycia pozostawionym samemu sobie, bez emocjonalnego wsparcia. Korzenie tych problemów kryją się w próbie wprowadzenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa<sup>225</sup>. Próba ta jest wspierana przez kulturę, na którą mają wpływ przede wszystkim środki masowego przekazu, kształtujące postawę religijnego agnostycyzmu, połączonego z głębszym moralnym i prawnym relatywizmem, który wynika z **utrąty prawdy o człowieku**. A przecież prawda o człowieku należy do niezbywalnych praw i dóbr każdej osoby. Kulturę tę papież nazywa *kulturą śmierci*<sup>226</sup>. Wydaje się, że doskonałą ilustracją i potwierdzeniem tych konstatacji, ale jednocześnie bardzo poważną przestrogą, są empiryczne badania Ph. Zimbardo, który opisał kontekstualne i strukturalne uwarunkowania moralnych wyborów i zachowań, odpowiadając na pytanie w jaki sposób społeczno-kulturowe okoliczności mogą czynić z dobrych ludzi, ludzi złych<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> Por. Jan Paweł II, tamże, 8 i 9.

<sup>226</sup> Por. tamże, 9.

<sup>227</sup> Por. Ph. Zimbardo, *Luciferův efekt. Jak se z dobrůch lidí stávají lidé zlí*. Academia, Praha 2014, s. 521.

Spojrzenie na dzieje ludzkości jedynie ze strony zła jest jednak jednostronne. Historia przyniosła także, a może przede wszystkim, wiele dobrych owoców. Dzieje ludzkie charakteryzuje istnienie jakiejś koegzystencji dobra i zła. Jezus wyjaśniając swoim uczniom tę tajemnicę odwołał się do przypowieści o pszenicy i kąkolu<sup>228</sup>. Gospodarz nie chciał, żeby służy poszli i zebrali kąkol, dlatego, że zbierając chwast, wyrwaliby razem z nim i pszenicę. Dopiero w czasie żniwa będzie dogodna doba, żeby żeńcy zebrali chwast powiązali go w snopki na spalenie a pszenicę zwieźli do spichlerza. Dla Jana Pawła II przypowieść ta stanowi klucz do rozumienia całych dziejów człowieka. Zgodnie z nauką Tomasza z Akwinu, który nawiązuje do ujęcia Augustyna, zło jest zawsze brakiem jakiegoś dobra, które w konkretnym bycie miałyby się znajdować. Zło nigdy nie jest całkowitą nieobecnością dobra. Zło istnieje obok dobra, a dobro trwa obok zła. Wspólnie wyrastają z gleby ludzkiej natury, która nigdy nie została zniszczona, nie stała się całkowicie złą, nawet po grzechu pierworodnym. I pomimo różnych ideologii zła, zachowuje stale zdolność do dobra, potwierdzając to w całej historii<sup>229</sup>. Zło w jakimś sensie jawi się jako potrzebne – o ile daje okazję do dobra<sup>230</sup>. J. W. Goethe wyraził istotę diabła w następujący sposób: *ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft – jestem częścią tej siły, która pragnie zła, a czyni dobro*<sup>231</sup>. Istota zła pozostaje dla rozumu nieprzeniknioną tajemnicą<sup>232</sup>; nie bez przyczyny Biblia mówi o *mysterium iniquitatis*<sup>233</sup>. Jednak, kiedy człowiek w wymiarze ostatecznym zastanawia się nad złem, dochodzi do uznania większej siły dobra. Św. Paweł oddaje tę ideę, wzywając w liście do Rzymian: *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj*<sup>234</sup>. Kiedy rozważymy istotę przebaczenia zła, które zostało popełnione, musimy odwołać się do dobra, które jest większe od jakiegokolwiek zła. Przebaczenie jest możliwe jedynie wówczas, kiedy widzimy dobro.

Właśnie odkrywanie tego dobra, często głęboko ukrytego pod nawarstwieniami zła jest dziełem miłości miłosiernej. Podstawowym dobrem człowieka jest prawda o jego osobowej godności. Prawda o jego więzi z Bogiem. Prawda o jego pochodzeniu z Miłości<sup>235</sup>, która jest w Bogu, i w której zawiera się źródło i początek wszelkiego obdarowania stworzeń. Prawda o obdarowaniu istnieniem, o obdarowaniu człowieka

---

<sup>228</sup> Por. Mt 13, 24-30.

<sup>229</sup> Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005, s. 11-12.

<sup>230</sup> Por. tamże, s. 24.

<sup>231</sup> J. W. Goethe, *Faust*, akt I, scena 3: *Pracownia*, tł. B. Antochewicz, Wrocław 1978, s. 44.

<sup>232</sup> Por. W. Kasper, *Das theologische Problem des Bösen*, s. 41-69, w: *Teufel. Dämonen. Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, red. W. Kasper, K. Lehmann, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1978, s. 60.

<sup>233</sup> Por. Ef 1, 21; Kol 1, 13. 16; 2, 10. 15; 1 P 3, 22.

<sup>234</sup> Rz 12, 21.

<sup>235</sup> Por. Rdz 1, 2.

światem, o obdarowaniu szczególnym obrazem i podobieństwem Boga, które uzdalnia go do obcowania z Bogiem na sposób osobowy jako *ja i ty* i jednocześnie wzywa do przyjaźni i przymierza wszystkich ludzi z Nim. Człowiek potrzebuje być przekonany, że jego istnienie i istnienie świata ma swoje źródło w Darze i Miłości<sup>236</sup>.

## 2. Osoba we wspólnocie

Przed filozofią chrześcijańską XX wieku postawiono zadanie szczególnej rangi i znaczenia. Druga połowa wieku dziewiętnastego - naznaczona silnym rozwojem kapitalizmu, z charakterystycznym wpływem ideologii egoistycznego liberalizmu oraz szybkim szerzeniem się idei komunistycznych, metodologiczna dyktatura empiryzmu w pozytywistycznie ukierunkowanej nauce, filozoficzne *uśmiercenie Boga* z następującym ubóstwieniem *nadczłowieka* - przygotowała glebę dla zbrodniczych systemów totalitarnych, w których proces *odczłowieczania człowieka* osiągnął chyba swoje apogeum. Wobec ruin materialnych i zgliszcz duchowych, które po sobie zostawiły dwie światowe wojny, Sobór Watykański II uznał, że ludzkiemu światu i każdemu człowiekowi, należy przypomnieć i jednocześnie wrócić, w jakiś sposób pomóc mu znowu *odnaleźć*, prawdę o godności osoby ludzkiej i jej stosunku do drugiego człowieka i całej wspólnoty<sup>237</sup>. Jan Paweł II, określając przyczyny i źródła nieszczęść XX wieku, mówił o błędzie antropologicznym, a początek drogi naprawy widział we właściwej koncepcji człowieka i społeczeństwa<sup>238</sup>. Silny impuls do działań w tym kierunku, mającym chronić człowieka przed uproszczeniami różnych indywidualizmów i kolektywizmów, dał już papież Jan XXIII<sup>239</sup>, a podjęte na gruncie chrześcijańskiej filozofii społecznej, niedokończone jeszcze, zadanie, nazwano *personalizacją prawa naturalnego*<sup>240</sup>. Prawo naturalne i całą jego problematykę zaczęto ujmować w kategoriach systemu uprawnień osobowych człowieka a współczesny uniwersalizm, który ma egalitarny i demokratyczny charakter, zajmuje stopniowo miejsce wcześniejszego uniwersalizmu uhierarchizowanego. Znaczenie

---

<sup>236</sup> Por. DV 34.

<sup>237</sup> Por. GS 24.

<sup>238</sup> Por. CA 19; 36; a także por. F. Kampka, *Homo consumens w świecie wartości moralnych i społecznych*, s. 309-324, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 313-316.

<sup>239</sup> Por. Jan XXIII, *Pacem in terris. Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von Arthur-Fridolin Utz OP*, Herder-Freiburg- Basel, Wien 1963, 3, 9, 10, 44, 79.

<sup>240</sup> Por. U. Nothelle-Wildfeuer, *Duplex ordo cognitionis. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*, F. Schöning, Paderborn-München- Wien-Zürich, 1991, s. 183-186.

instytucji dla kształtowania procesów i celów społecznych przechodzi niejako na drugi plan wobec pierwszorzędnej roli procesów dokonujących się we wnętrzu osoby ludzkiej, ponieważ to wewnętrzne postawy człowieka w największym stopniu mają wpływ na zmiany życia społecznego<sup>241</sup>.

J. MAJKA porządkuje różne koncepcje osoby. Dzieli je na filozoficzne, psychologiczne, etyczne i społeczne<sup>242</sup>. Zaprezentowane poniżej personalistyczne koncepcje filozoficzne dotyczące *osoby we wspólnocie*, zakorzenione są w myśli św. Tomasza z Akwinu, ale odwołują się do wewnętrznego doświadczenia, które jest dostępne w świadomości człowieka.

Termin osoba (*prosopon, persona*) przeszedł bardzo długą drogę semantycznego rozwoju. W starożytnym teatrze greckim oznaczał maskę używaną przez aktorów w czasie przedstawień. Następnie oznaczał osobę dramatu, którą ta maska reprezentowała. W II wieku jest terminem oznaczającym podmiot prawa rzymskiego, gdzie „osoba” oznacza człowieka z pełnią obywatelskich praw w odróżnieniu od niewolników, którzy byli tylko ludźmi, ale nie byli osobami<sup>243</sup>. Następnie termin ten przedostaje się na teren życia codziennego określając ludzi wyróżniających się, żeby w końcu stać się określeniem każdego człowieka. Poprzez filozofię dostaje się do teologii. Od IV wieku jest używany jako synonim terminu *hypostasis* i służy do wyjaśniania tajemnicy Trójcy Świętej i tajemnicy Wcielenia. W czasach najnowszych jest używany w etyce, psychologii, socjologii, pedagogice, politologii i innych naukach. Rozumienie pojęcia osoby jest dzisiaj uzależnione od dziedziny wiedzy a nawet konkretnego autora, który się nim posługuje.

TOMASZ Z AKWINU uważa, że osoba jest czymś najdoskonalszym w całej naturze<sup>244</sup>. Odwołuje się i uszczegóławia ontologiczną definicję osoby sformułowaną przez BOECJUSZA<sup>245</sup>, określając osobę jako samodzielną w istnieniu substancję natury rozumnej. Tomasz podkreśla trzy cechy osoby: substancjalność, rozumność oraz samodzielną w istnieniu<sup>246</sup>.

Substancjalność oznacza byt, którego istocie przysługuje istnienie w sobie, a nie w jakimś innym podmiocie, co z kolei jest charakterystyczne dla przypadłości, to znaczy bytu niesamoistnego<sup>247</sup>. Kiedy mówi, że osoba jest substancją, ma na myśli substancję pierwszą,

---

<sup>241</sup> Por. J. Majka, *Prawo naturalne w ostatnich dokumentach społecznych Kościoła*, w: *Roczniki Filozoficzne*, 1970, z. 2, s. 35-54; tenże, *Metodologia...*, s. 404.

<sup>242</sup> Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 120-127.

<sup>243</sup> Por. W. N. Clarke, *Osoba a byt*, Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, Praha-Kostelní Vydří 2007, s. 34.

<sup>244</sup> *S. th.*, I, q. 29, a. 3, ad.: *persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura.*

<sup>245</sup> Boecjusz, *De duab.*, II, 4: *Persona est rationalis naturae individua substance.*

<sup>246</sup> Por. *II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2, c.

<sup>247</sup> Por. *S. th.*, III, q. 77, 1, ad 2.



to znaczy, byt, któremu przysługuje jednostkowe istnienie, w odróżnieniu do substancji drugiej, która jest pojęciem stanowiącym rodzaj i gatunek danej rzeczy. Oznacza to, że osoba jest konkretnie istniejącym realnym bytem, a nie jest abstrakcją. Tak rozumiana substancja ma dwie zasadnicze cechy: *subsistere* – oznaczająca samoistność oraz *substare* – ukazująca na to, że substancja jest podłożem dla przypadłości oraz natury ogólnej<sup>248</sup>.

Przez naturę rozumie Tomasz *principium* działania, a ponieważ w działaniu ujawnia się istota rzeczy, dlatego natura jest również istotą rzeczy jako zdolnej do takiego a nie innego działania<sup>249</sup>. Określenie „natury rozumnej” oznacza, że osoba jest z istoty swej zdolna do poznania umysłowego. Osoba posiada funkcję rozumowania, ale również zdolność do intencjonalnego ujmowania bytu jako takiego, ujmowania go jako prawdy oraz porządkowania rzeczywistości, poznawanej dzięki zdolności do abstrakcji, odkrywającej ład. Otwarcie osoby na prawdę i ku Prawdzie jako wartości transcendentalnej, towarzyszy z natury rzeczy otwarcie ku Pięknu i ku Dobru. Razem ze zdolnością intelektualnego porządkowania rzeczy występuje w osobie zdolność do odkrywania i tworzenia ładu estetycznego oraz moralnego. Uzdolnienie do poszukiwania, odkrywania oraz realizacji wartości transcendentnych oznacza, że osoba jest otwarta na wszystkie wartości, w tym na Dobro Najwyższe – osoba jest *capax Summi Boni*<sup>250</sup>. Osoba ludzka ma szczególną naturę, ponieważ jest ona wynikiem połączenia materii i formy. Pierwiastek materialny i duchowy stanowią jednolity i nierozdzielny podmiot działania. I chociaż *principium* działania jest forma jako akt, to nie działa ona w oderwaniu od materii. W przypadku osoby ludzkiej, którą określamy jako substancję natury rozumnej, dopiero ciało i dusza razem stanowią o jej naturze, to znaczy pełnej istocie człowieka jako działającego. Sam pierwiastek duchowy w człowieku, jego dusza nie jest osobą, ponieważ nie jest substancją samodzielną w istnieniu. Nie jest substancją pierwszą. Ciało i dusza jako dwie, substancje niepełne, razem stanowią jedność substancjalną, tworzą jedną, pełną substancję<sup>251</sup>. Osobę ludzką stanowi materialno-duchowa jedność.

Najbardziej istotną cechą osoby jest jej samodzielność w istnieniu (*subsistentia*). Co Tomasz rozumie nie tylko jako jednostkowość substancji-osoby, ale także jej nieprzekazywalność. Oznacza to, że osoba nie może być przejęta (*assumpta*) przez inną osobę, nie może być częścią takiej całości, która byłaby osobą. Jest to specjalny atrybut

---

<sup>248</sup> Por. *I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3; *S. th.* I, q. 29, a. 1, c.

<sup>249</sup> Por. *S. th.*, III, q. 2, 1; *II Physic.* 1, 2: *principium motus in eo, in quo est, per se et non secundum accidens*.

<sup>250</sup> Por. *S. th.*, I, q. 93, a. 2, 3; por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1985, s. 540.

<sup>251</sup> Por. *S. th.*, I, q. 29, a. 1, ad 2.

osoby, który Tomasz nazywa *inassumptibilitas*<sup>252</sup>. Każda substancja takiego atrybutu nie posiada, a przykładem takiej substancji bez własnej samodzielności w istnieniu ukazuje nam na gruncie teologii *unio hypostatica*. J. MAJKA podaje następujące określenia osoby: logiczną - *suppositum rationale*, albo *subsistens distinctum in natura intellectuali* oraz definicję osoby ludzkiej - *jest to samodzielna w istnieniu, substancjalna całość cielesno-duchowej natury, będąca podmiotem działania rozumnego i wolnego*<sup>253</sup>. Definicja ta ukazuje nie tylko samą istotę osoby ludzkiej, ale także ważne jej właściwości w postaci zdolności do rozumnego i w konsekwencji wolnego działania oraz, dzięki podmiotowości, odpowiedzialności za to działanie.

Do podmiotowości nawiązuje definicja osoby, której autorem jest A. M. KRĄPIEC, dla którego osoba jest jaźnią natury rozumnej<sup>254</sup>. Według niego osoba jest otwarta, to znaczy, że posiada zdolność umieszczania w polu świadomości wszystkich rzeczy. Podmiotowość oznacza nie tylko odpowiedzialność, ale także to, że osoba jest zdolna do dystansu wobec całej otaczającej ją rzeczywistości, wszystkie akty i rzeczy może ujmować jako „moje”, podmiotowość wreszcie ukazuje, że osoba jest ośrodkiem organizacji, a więc zdolności porządkowania własnych aktów świadomości oraz otaczającej jej rzeczywistości. Zdolność ta dokonuje się poprzez możliwość akceptacji lub negacji w jednej i drugiej dziedzinie, co jest formą wykonywania wolności. Ujęcie Krąpca, chociaż wychodzi od zagadnienia bytu osobowego, pojętego ogólnie i analogicznie, wyraźnie nawiązuje do nowocześniejszych, pokartezjańskich perspektyw filozofowania, zmierzających w kierunku podmiotu myślącego, upatrujących punkt wyjścia analiz w danych świadomościowych<sup>255</sup>. Według J. Majki jest to koncepcja zmierzająca w jakiś sposób do utożsamienia osoby z jaźnią, określając ją jako „świadomość substancji”<sup>256</sup>.

Dane płynące ze świadomości odgrywają bardzo ważną rolę w koncepcji osoby, którą przedstawił K. WOJTYŁA. Swoim fenomenologicznym podejściem dopełnia ujęcia arystotelesowsko-tomistyczne. Uważa on, że tradycyjna antropologia arystotelesowska opierała się na definicji *homo est animal rationale*. Definicja ta spełnia wymagania określania gatunku (homo) poprzez rodzaj najbliższy (animal) oraz czynnik wyróżniający dany gatunek w tym rodzaju (rationale). Wojtyła zauważa, że taki sposób określenia człowieka, brany bezpośrednio i wprost, wyklucza możliwość uwydatnienia tego, co jest w człowieku nieredukowalne, oryginalne i wyjątkowe. Taki sposób definiowania właśnie

---

<sup>252</sup> Por. tamże.

<sup>253</sup> J. Majka, *Filozofia...*, s. 124.

<sup>254</sup> M. A. Krąpiec, *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*. TN KUL, Lublin 1986, s. 363-389, 376.

<sup>255</sup> Por. tamże, s. 368.

<sup>256</sup> Por. J. Majka, *Filozofia...*, s. 124.

pozwała widzieć jedynie to, co w człowieku jest redukowalne (sprowadzalne) do świata. Podejście to ugruntowane w metafizycznej antropologii okazało się bardzo przydatne i jest u początku wielu nauk szczegółowych, traktujących o człowieku rozumianym jako *animal* z wyróżniającą go cechą rozumności. Na przeświadczeniu o zasadniczej redukowalności człowieka do świata stoją do dzisiaj (i słusznie) ogromne obszary doświadczenia oraz wiedzy. Jest to kosmologiczny typ zrozumienia człowieka. Z drugiej jednak strony identyfikujemy również inne przeświadczenie, że człowieka zasadniczo nie można sprowadzić (zredukować) do świata przyrody, przeświadczenie o jego *pierwotnej oryginalności*. To podejście stoi u podstaw zrozumienia człowieka jako osoby i uwydatnienia osobowej podmiotowości człowieka. Kosmiczne zrozumienie człowieka, odwołujące się do ogólnego założenia o jego redukowalności, widzi człowieka jako jeden z przedmiotów świata. Podejście akcentujące zrozumienie osobowej podmiotowości, mówi, że człowiek w swojej właściwej istocie nie pozwala się zredukować i wyjaśnić do końca przez rodzaj najbliższy i różnicę gatunkową. Pojęcie człowieka jako podmiotu (*suppositum*) stało się synonimem tego, co w człowieku nieredukowalne. Definicja Boecjusza osoby (*persona est individua substantia rationalis naturae*) wyraża raczej jednostkowość człowieka jako bytu substancjalnego, posiadającego naturę rozumną, nie uwydatniając jeszcze całej specyfiki podmiotowości, istotnej dla człowieka jako osoby. Definicja ta jednak określa *metafizyczny teren*, w którym urzeczywistnia się osobowa podmiotowość człowieka, która domaga się jeszcze głębszego zrozumienia<sup>257</sup>. K. Wojtyła twierdzi, że kategorią, po którą trzeba sięgnąć, żeby niejako *zabudować* wspomniany teren, jest *kategoria przeżycia*. Kategorie, dostępne w metafizyce Arystotelesa i jednocześnie najbliższe przeżyciu, jak *agere* i *pati*, nie mogą być tutaj wykorzystane zamiennie z kategorią przeżycia. Charakteryzują one dynamikę bytu, różnicując w człowieku to, co w nim *się dzieje*, od tego, co człowiek *działa, czyni*. Tłumaczona metafizycznie dynamiczna rzeczywistość człowieka, z użyciem metody redukcji, za każdym razem (*agere* i *pati*) nie ujmuje odnośnego przeżycia, które przyjmujemy, jako *to, co nieredukowalne*. Dla zrozumienia osobowej podmiotowości człowieka kategoria przeżycia ma znaczenie kluczowe:

*Chodzi, bowiem nie tylko o metafizyczną obiektywizację człowieka jako podmiotu działającego, czyli sprawcy swoich czynów, ale chodzi o ukazanie osoby jako podmiotu przeżywającego swoje czyny, swoje doznania, a w tym wszystkim swoją podmiotowość*<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, seria *Człowiek i moralność*, t. 4, TN KUL, Lublin 2000<sup>3</sup>, s. 435-438.

<sup>258</sup> Por. tamże, s. 439.

Odwołując się do integralnego doświadczenia człowieka, Wojtyła uważa, że jest możliwym uchronienie się od subiektywizmu, który przecież jest tutaj zagrożeniem, ale jednocześnie, podejście to gwarantuje *zabezpieczenie autentycznej subiektywności człowieka, tzn. jego osobowej podmiotowości, w realistycznej interpretacji jego bytu*<sup>259</sup>. K. RAHNER dochodzi do podobnych wniosków na drodze transcendentnego doświadczenia człowieka<sup>260</sup>. W ten sposób określa się człowieka nie tylko jako byt charakteryzowany gatunkowo. Człowiek jest dany jako przeżywający siebie podmiot, jako konkretne „ja”. *Suppositum*, czyli byt podmiotowy z właściwym mu istnieniem, ukazuje się w doświadczeniu jako przeżywający siebie podmiot. Ten metodologiczny zabieg, który nie oznacza zrywania z redukcją i definicją gatunkową człowieka, ale jest zatrzymaniem się u tego, co nieredukowalne, Wojtyła nazywa *personalistycznym typem* zrozumienia człowieka. Typ personalistyczny nie jest dla niego antynomią w stosunku do typu kosmologicznego, lecz dopełnieniem. Wypływa to z faktu, że bazująca na doświadczeniu interpretacja człowieka nie może być skompletowana jedynie na drodze redukcji kosmologicznej, która pozwala zrozumieć człowieka jako *tego właśnie*, jako tę konkretną jednostkę gatunku. Nie może być również kompletna, kiedy zostaniemy u samego faktu *tego, co nieredukowalne*. Oznaczałoby to niemożność wyjścia z czystego „ja”. Trzeba te dwa typy poznania wzajemnie dopełnić<sup>261</sup> i dać pewną przewagę w myśleniu o człowieku, w teorii i praktyce, więcej miejsca dla *tego, co nieredukowalne*, gdzie człowiek jest naocznym świadkiem siebie samego – swojego człowieczeństwa i swojej osoby<sup>262</sup>.

Przeżycie odsłania czyny i doznania w ich zależności od własnego „ja” oraz osobową strukturę tej zależności, którą Wojtyła nazywa *samostanowieniem* (*persona est sui iuris*). Człowiek odkrywa swoje „ja” jako tego, który *siebie posiada* i *sobie panuje*. Każdy człowiek sprawuje władzę w stosunku do siebie a nikt inny jej sprawować ani wykonywać nie może (*persona est alteri incommunicabilis*)<sup>263</sup>. Osobowa struktura samostanowienia ujawnia człowiekowi, że jest sobie dany i jednocześnie zadany, że swoje **samostanowienie ciągle musi potwierdzać, sprawdzać, w jakiś sposób zdobywać**. Ten

---

<sup>259</sup> Tamże, s. 439.

<sup>260</sup> *Przedmiot tego doświadczenia nie poddaje się bezpośrednim, ograniczającym, redukcyjnym ujęciom. Nie występuje pod własną tożsamością tam, gdzie człowiek się zajmuje przedmiotowo czymś w jakiś sposób ograniczonym. Przedmiot tego doświadczenia odnajduje się tam, gdzie człowiek jest właśnie podmiotem (subiektem) i nie interesuje się „podmiotem” („subiektem”) jako przedmiotem.* Por. K. Rahner, *Základy křesťanské víry*, Trinitas, Svitavy 2004, s. 70-71.

<sup>261</sup> Jako przykład takiego dopełnienia może służyć praca M. A. Krąpca *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, TN KUL, Lublin 1986<sup>3</sup>.

<sup>262</sup> Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość...*, s. 440-441; por. S. Laca, *Človek ako subjekt v ponímaní Karola Wojtyly*, s. 87, w: *Subjekt v moderním prostredí, jazyce a komunikaci*, red. A. Dolák, Ostravská univerzita, Filozofická fakulta, Ostrava 2016, s. 83-90.

<sup>263</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 152-153, w: tenże, *Osoba...*, s. 43-344.

moment dla prezentowanego w tej pracy rozumienia i personalnego ujmowania miłości miłosiernej jest bardzo istotny, dlatego zostanie jeszcze bardziej precyzyjnie przeanalizowany w Części C. Tutaj należy uwypuklić, że w *przeżyciu samo-posiadania i samo-panowania człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem*<sup>264</sup>.

Wojtyła uważa, że struktury samo-posiadania i samo-panowania, są przez człowieka doświadczane szczególnie w przeżyciu wartości moralnej, dobra i zła. *Morale* jest gruntownie zakorzenione w *humanum*, a ściślej w *personale*. Moralność dla niego w sposób podstawowy określa personalistyczny wymiar człowieka, jest w tym wymiarze zapodmiotowana i jednocześnie właściwa dla osobowego „ja” transcendencja wyraża się w *morale*. Człowiek spełnia się jako osoba przerastając samego siebie ku prawdziwym wartościom, realizowanym z głębokim poczuciem odpowiedzialności<sup>265</sup>. Również głęboko zakorzenione w *personale* i *humane* jawi się to, co wyrażają nam pojęcia *communiale* i *sociale*.

Rozważanie o wspólnocie Wojtyła rozpoczyna od analizy relacji „ja”-„drugi”. Dla jej opisanego odwołuje się do dwóch sytuacji poznawczych. Pierwsza to stwierdzenie faktu istnienia i działania konkretnego człowieka jako osobowego „ja”, które bytuje i działa wśród innych a także wspólnie z innymi ludźmi. „Drugi” jest jednym z nich, jest bytem obok mnie (redukcja), ale jest jednocześnie przeżywany jako „inny” i „jeden z innych” (ujawnianie wymiaru personalnego). Tym „innym” może być każdy człowiek z ogółu ludzi, ale faktycznie jest nim zawsze ktoś pozostający w przeżywanej relacji do mnie. Z opisaną właśnie sytuacją poznawczą zachodzi jednocześnie druga. Jej podstawą jest nie tyle świadomość, ile samo-świadomość, która jest warunkiem dla przeżywania „siebie” jako konkretnego „ja”. Świadomość ta konstytuuje wszystkich ludzi i każdego z nich, bliższych i dalszych, jako „innych” ode mnie. Wśród tych, „innych” konstytuuje „drugiego”, który jest równocześnie „inny” i „jeden z innych”, a poprzez to określa jego stosunek do mnie, do mojego „ja”. Owo „ja” nie oznacza tylko treści, które się pojawiają w świadomości. Oznacza realny podmiot, który poprzez świadomość przeżywa siebie („ja”) oraz „drugiego” poza sobą. W ten sposób analiza relacji „ja”-„ty” nie ogranicza się do stwierdzenia dwóch realnie bytujących i działających podmiotów, ale wymaga podjęcia problematyki przeżycia, które nadaje sens temu bytowaniu i działaniu właśnie jako „ja”-„ty”. Jak to już było zaznaczone „drugi” znajduje się poza polem samoświadomości a samostanowienia „ja”, jest *alteri incommunicabilis*. Samo-świadomość i samo-posiadanie są nieprzenośne, nie-odstępne poza to jedno konkretne „ja”, które siebie

---

<sup>264</sup> Tenże, *Podmiotowość...*, s. 441.

<sup>265</sup> Por. tamże.

doświadcza i jest w stanie siebie samego w ten sposób zrozumieć. Niemożność przeniesienia na drodze doświadczenia poza siebie tego, co stanowi własne „ja”, nie jest jeszcze niemożliwością zrozumienia, że „drugi” jest ukonstytuowany podobnie, że jest także jakimś „ja”. To znaczy, że jego samo-świadomość warunkuje jego samo-posiadanie. Zrozumienie tej prawdy określa stosunek konkretnego „ja” do wszystkich ludzi, którzy są nie tylko „innymi” w stosunku do „ja”, ale każdy z nich jest równocześnie „innym ja”. „Drugi” – „inne ja” pozostaje wobec mego „ja” w jakiś przeżywanym odniesieniu. Występuje tutaj bardzo istotny element. Świadomość faktu, że „drugi” jest „innym ja” jest podstawą aktywnego uczestnictwa w człowieczeństwie innych ludzi oraz to uczestnictwo inicjuje<sup>266</sup>. W ten sposób aktywność, która tę świadomość w osobach umacnia albo wręcz aktualizuje, poprzez rozkrzewianie wzajemnego uczestnictwa w człowieczeństwie wielości ludzi, istotnie je warunkując, buduje prawdziwie przeżywaną międzyosobową wspólnotę. W relacji „ja”-„ty” jest kształtowana autentyczna wspólnota, kiedy „ja” i „ty” trwają we wzajemnym, potwierdzonym czynami, uznaniu transcendentnej wartości osoby, którą określamy jako godność<sup>267</sup>. Tak ukonstytuowana relacja zasługuje na miano *communio personarum*<sup>268</sup>.

W odróżnieniu od międzyosobowego wymiaru wspólnoty, jej wymiar społeczny, który oddaje zaimek „my” wymaga dodatkowych analiz. Podstawowe zagadnienie dotyczy człowieka, który bytuje i działa wspólnie z innymi. „My” oznacza nie tylko wielość podmiotów ludzkich, ale że są one ze sobą jakoś powiązane stanowiąc jedność. Właściwy sobie sens, według Wojtyły, „my” czerpie z dobra (wartości), które jednocząc wielu ludzi nazywa się dobrem wspólnym<sup>269</sup>. Personalistyczne znaczenie uczestnictwa w jego wymiarze wspólnotowym wyraża się w tym, że to uczestnictwo podmiot-osobę w sposób zasadniczy określa i o nim stanowi. Uczestnictwo jest właściwością osoby działającej i bytującej wspólnie z innymi. W ten sposób człowiek, niesubiektywistycznie, spełnia siebie samego, w ramach obiektywnie uprawomocnionych dążeń podmiotu ludzkiego<sup>270</sup>. (...) uczestnictwo wskazuje na taką strukturę ludzkich „my” – grup, społeczeństw, narodów czy państw, na taki ład w nich panujący, dzięki któremu każda z osób, które bytują i działają w obrębie owych „my”, może spełniać siebie<sup>271</sup>.

Relacja ukonstytuowana na podstawie afirmacji transcendentnej wartości osoby, której właściwością jest działanie i bytowanie wspólne z innymi jest dane i równocześnie

---

<sup>266</sup> Por. tamże, s. 150.

<sup>267</sup> Por. Tenże, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 402, w: tenże, *Osoba...*, s. 373-414.

<sup>268</sup> Por. KDK 12, w nawiązaniu do Rdz 1, 27.

<sup>269</sup> Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 458, w: tenże, *Osoba...*, s. 447-461.

<sup>270</sup> Por. tamże, s. 459.

<sup>271</sup> Tamże, s. 459-460.

zadane. Aktualizacja godności osoby ludzkiej odbywająca się poprzez wzajemne uczestnictwo w człowieczeństwie (aktualizacja godności poprzez współuczestnictwo) jednocześnie inicjuje i buduje - krzewi wspólnotę. To, co krzewi wspólnotę, leży u jej podstaw i określa warunki jej funkcjonowania, należy do społecznych zasad bytu i działania.

### 3. Aktualizacja godności osoby jako zasada społeczna

Encyklika *Dives in misericordia* ujawnia, że na tym świecie, który jest raniony grzechem i śmiercią, miłość objawia się przede wszystkim jako miłosierdzie<sup>272</sup>. Bóg musi objawiać się jako miłosierny, ponieważ człowiek jest słaby i grzeszny, czyni często to, czego nie chce a tego, co chce, nie czyni.<sup>273</sup> Encyklika ujmuje miłosierdzie jako fundamentalną zasadę relacji Bóg – człowiek. Z tego powodu ludzkie relacje powinny także charakteryzować się miłosierdziem. Papież potwierdza drogę miłosierdzia również dla całego Kościoła i w niej upatruje jego powołanie<sup>274</sup>. Jan Paweł II apeluje, aby uczynić z miłości miłosiernej podstawową zasadę moralną w życiu jednostek i społeczeństwa<sup>275</sup>, pisze, że *świat ludzki nie może stawać się bardziej ludzki, jeśli nie wprowadzimy w wieloraki zakres stosunków międzyludzkich, a także stosunków społecznych, wraz ze sprawiedliwością owej „miłości miłosiernej”, która stanowi mesjańskie orędzie Ewangelii*<sup>276</sup>. J. MAJKA uważa, że w omawianym dokumencie *miłosierdzie, jako nowa, znacznie pełniejsza interpretacja miłości społecznej, zostało podniesione do rangi zasady społecznej*<sup>277</sup>. Poniższy tekst przedstawia zarys charakterystyki miłości miłosiernej jako zasady życia społecznego<sup>278</sup>.

---

<sup>272</sup> DM 13.

<sup>273</sup> GS 10.

<sup>274</sup> DM 13 i 14.

<sup>275</sup> Por. S. Olejnik, *Rehabilitacja miłosierdzia. Encyklika „Dives in misericordia”*, Ład, nr 3, 8 II 1981, s. 3, a także por. tenże, *Miłosierdzie – „doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości” według enc. Jana Pawła II „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, dz. cyt., s. 162 oraz por. DM IV, 6.

<sup>276</sup> DM VII, 14.

<sup>277</sup> J. Majka, *Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki Dives in misericordia*, w: *Encyklika...*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, dz. cyt., s. 176; J. Zabielski, *Miłosierdzie jako zasada życia społecznego*, Białystok 2003.

<sup>278</sup> Por. J. Furtan, *„Wyobrażenia miłosierdzia“ jako zasada społeczno-duszpasterska na przykładzie osób bezdomnych*, dz. cyt., s. 32-36.

Rozumienie miłosierdzia, jego natury i praktyki w perspektywie historycznej podlegało ewolucji. Zmiany te zostały szczegółowo opisane w literaturze<sup>279</sup>. M. NALEPA szczegółowo charakteryzuje koncepcje miłosierdzia, które można podzielić na sześć grup: sentymentalistyczną, aretologiczną, aktualistyczną, tytaniczno-socjalną, witalistyczno-biologiczną, oraz personalistyczną<sup>280</sup>.

Pierwsza grupa to koncepcje starożytne, które miłosierdzie rozumiały jako współczucie w niedoli drugiego człowieka oraz jednocześnie udzielenie mu pomocy w ramach możliwości. Antyczne, pogańska i chrześcijańska, wzajemnie wpływające na siebie wizje miłosierdzia, chociaż zauważały dwa jego elementy, podkreślały szczególnie aspekt emocjonalny – współczucie w cierpieniu, odsuwając jednak w ramach teoretycznych rozważań, niejako na dalszy plan aspekt moralny – udzielanie pomocy. Z powodu takiego ujęcia ukształtowały się różne postawy wobec samego miłosierdzia. Cieszyło się ono dobrą sławą od czasów Homera, kiedy uważano, że jest ono szczególną cechą *hellena*, jako człowieka cywilizowanego w przeciwieństwie do barbarzyńcy, cechującego okrucieństwem. Z czasem pojęcie miłosierdzia nabiera bardziej charakteru sentymentalistycznego, jednocześnie tracąc na swym znaczeniu. PLATON uważa miłosierdzie (*eleos*) za naturalne uczucie wobec ludzkiej niedoli i słabości, które należy jednak okazywać jedynie ludziom, którzy znaleźli się w sytuacji bez wyjścia<sup>281</sup>. ARYSTOTELES uważa miłosierdzie za typową emocjonalną reakcję, która jest wyrazem niedojrzałości, dlatego nie może być cnotą, lecz wadą, wybaczalną tylko starcom, kobietom i dzieciom. Przejawy emocji (również *eleos*) stoją na przeszkodzie poprawnemu i jasnemu myśleniu oraz podejmowaniu decyzji. Człowiek dojrzały, według niego, powinien kierować się rozumem i panować nad emocjonalnymi odruchami swojej natury. Myśl tą przejęli niektórzy stoicy upatrując w miłosiernym współczuciu nawet jakąś „chorobę duszy”<sup>282</sup>. CYCERON zależnie od okoliczności raz uważał, że miłosierdzie (*miser cordia*) jest raczej wadą, niż cnotą, dlatego należy ją okazywać jedynie cierpiącym niesłusznie i pokrzywdzonym przez prawo<sup>283</sup>. Na innym miejscu, podobnie jak MAREK AURELIUSZ, widzi w miłosierdziu cnotę i znamię prawdziwej mądrości<sup>284</sup>.

---

<sup>279</sup> Por. M. Nalepa, *Pojęcie miłosierdzia w tradycyjnych ujęciach*, w: *Homo Dei*, 53, 1984, s. 270-281; L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu*, Kraków 2003; J. Zabielski, *Wydobywanie...*, s. 66-105; K. Bopp, dz. cyt., s. 103-199; W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums - Schlüssel christlichen Lebens*, Herder-Freiburg- Basel- Wien 2012<sup>3</sup>, s. 19-47.

<sup>280</sup> Por. M. Nalepa, tamże, s. 270-281; J. Zabielski, *Wydobywanie...*, s. 66-105.

<sup>281</sup> Cyt. za J. Zabielski, tamże, s. 70.

<sup>282</sup> Por. tamże.

<sup>283</sup> Por. tamże.

<sup>284</sup> Por. tamże.



SENEKA zasadniczo nie potępiał miłosierdzia. *Misericordia*, według niego, pochodzi z współcierpienia, będącego reakcją na niezawinione cierpienie innych i jako stan emocjonalny, może zakłócać umysłową równowagę i przeszkadzać w prawidłowym osądzeniu sprawy. Obawiał się zastępowania aktu rozumu uczuciem, co niekiedy miało miejsce w praktyce<sup>285</sup>. Wydaje się, że starożytni bali się uczuć i bardziej ufali rozumowi, natomiast pojęcie miłosierdzia, będąc dla nich obciążone konotacjami emocjonalnymi, nie mogło uzyskać szerokiej akceptacji. Posiadali inne pojęcia, które były napełnione znaczeniami bliższymi rozumnemu działaniu i dlatego bardziej dla nich wiarygodnymi (filantropia, humanitas, clementia - łagodność, liberalitas - szczodrobliwość, beneficentia - dobroczynność, benignitas – dobroć)<sup>286</sup>.

Dla starożytnych pisarzy chrześcijańskich podstawą koncepcji miłosierdzia jest Objawienie i normy z niego wypływające. Najbardziej dojrzałe stanowisko przedstawił AUGUSTYN<sup>287</sup>. Miłosierdzie, które ujmuje jako cnotę, według niego jest: *jakimś współczuciem naszego serca dla cudzego nieszczęścia, skłaniającym nas do okazania pomocy, gdy mamy po temu możliwość*<sup>288</sup>. Proponuje też rozwiązanie problemu stosunku miłosiernego współczucia do rozumu: *popęd ten służy rozumowi, gdy miłosierdzie przejawia się w taki sposób, iż wspierając potrzebującego czy przebacząc skruszonemu nie narusza się sprawiedliwości*<sup>289</sup>. Miłosierdzie ma swoją wartość religijno-moralną, jeżeli jest spełniane ze względu na Boga. Ma wtedy wartość prawdziwej ofiary, którą jest każde dzieło, przyczyniające się do połączenia ludzi świętą wspólnotą z Bogiem, odnoszące się do najwyższego dobra, dzięki któremu człowiek staje się naprawdę szczęśliwy<sup>290</sup>.

Wśród koncepcji aretologicznych miłosierdzia na szczególną uwagę zasługuje koncepcja wypracowana przez TOMASZA Z AKWINU. Słowo miłosierdzie oznacza dla niego, że w *osierdziu, czyli sercu mamy litościwą miłość (współczucie) dla cudzego nieszczęścia*<sup>291</sup>. Nieszczęście jest przeciwstawieniem szczęścia, które polega na posiadaniu tego, czego się chce. Nieszczęście jest więc tolerancją tego, czego się nie chce. Pobudki miłosierdzia (współczucia) są trojokie, zależnie od trzech rodzajów ludzkiego chcenia. Człowiek czegoś pragnie pożądaniem naturalnym (wszyscy chcą być i żyć); chce rzeczy nie dla niej samej, ale dla skutku, który sprawia, oraz gdy wszystko, co człowiek się stara robić dobrze, wychodzi źle. Pobudza do miłosierdzia

---

<sup>285</sup> Por. tamże, s. 71.

<sup>286</sup> Por. L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia*, dz. cyt., s. 21-25.

<sup>287</sup> Por. Augustyn, *O państwie Bożym*, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977, IX-X.

<sup>288</sup> Tamże, dz. cyt., IX, 5.

<sup>289</sup> Tamże, IX, 5.

<sup>290</sup> Tamże, X, 6.

<sup>291</sup> *S. th.*, II-II, q. 30, a. 1.

to, co jest sprzeczne z pożądaniami naturalnymi, a tym jest zło, które mu szkodzi i zasmuca. Po drugie, miłosierdzie wywołuje zło, które spadnie na człowieka niespodziewanie, przypadkowo, kiedy człowiek spodziewał się innego skutku. A po trzeci niezasłużenie, kiedy za dobre czyny, człowieka czekają nieszczęścia<sup>292</sup>.

Cudza nędza i nieszczęście wywołują współczucie, czyli miłosierdzie. Cudza nędza człowieka boli, ponieważ ją przyjmuje za własną na dwa sposoby: dzięki wspólnocie uczuć, kiedy miłość sprawia, że przyjaciela traktujemy jako drugiego siebie, a zło – jakby przydarzyło się nam samym; drugi sposób to wspólnota rzeczowa – kiedy cudze zło zbliża się do nas i może nas dotknąć, człowiek lituje się nad tymi, którzy są mu podobni i bliscy, z myślą, że i jego mogłoby to samo spotkać. A więc pobudką miłosierdzia jest zawsze brak (zło); albo człowiek uważa cudzy brak za własny z powodu jedności przyjaźni, albo z powodu możliwości, że i jemu może się to samo przytrafić<sup>293</sup>.

Akwinata dowodzi, że sentymentalne rozumienie miłosierdzia przez starożytnych jest uproszczone i znacznie je koryguje. Odnosząc się do Augustyna uważa, że miłosierdzie jest cnotą i zajmuje bardzo ważne miejsce w życiu moralnym każdego człowieka. Nie zgadza się z Arystotelesem, kiedy ten twierdzi, że miłosierdzie nie może być cnotą. *Rzeczą zasadniczą w cnocie jest wybór<sup>294</sup> a wybór jest pożądaniami czegoś już przemyślanego<sup>295</sup>*. Arystoteles twierdził, że każdy, kto chce się namyślić powinien być wolny od uczucia litości, ponieważ jest ona przeszkodą dla umysłu na drodze dochodzenia do prawdy. Dla Tomasza miłosierdzie to ból z powodu cudzych cierpień. Może on być poruszeniem dążeń zmysłowych, a wtedy nie jest cnotą, ale uczuciem (w tym aspekcie należałoby zgodzić się z Arystotelesem). Może jednak być poruszeniem dążeń umysłowych, gdy komuś nie podoba się, że kogoś innego spotyka zło, wtedy może być kierowane prawidłami rozumu, a na tym właśnie polega istota ludzkiej cnoty. Powołuje się na Augustyna: *to poruszenie ducha, mianowicie miłosierdzie, jest na usługach rozumu, gdy okazujemy miłosierdzie zgodnie z wymogami sprawiedliwości, czy to w pomaganiu potrzebującym, czy też przebacząc pokutującym<sup>296</sup>*. Miłosierdzie jako cnota, jest cnotą obyczajową, mającą za przedmiot uczucia<sup>297</sup>. Jednak nawet największa ludzka niedola nie jest, według niego, fundamentalną racją miłosiernych działań. Jest nim imperatyw naśladowania

---

<sup>292</sup> Tamże.

<sup>293</sup> *S. th.*, II-II, q. 30, a. 2.

<sup>294</sup> Arystoteles, 2 *Ethic.* c. 5.

<sup>295</sup> Tenże, 3 *Ethic.* c. 2.

<sup>296</sup> *S. th.*, II-II, q. 30, a. 3., Augustyn, dz. cyt., IX, c. 5.

<sup>297</sup> *S. th.*, II-II, q. 30, a. 3, ad. 4.

miłosiernego Boga. W Bogu miłosierdzie jest cnotą największą a poprzez nie wyraża się Jego wszechmoc. W człowieku natomiast cnotą największą między wszystkimi cnotami jest miłosierdzie, ale w odniesieniu do bliźniego. W stosunku do Boga największą cnotą dla człowieka jest miłość<sup>298</sup>.

Miłość różni się od miłosierdzia celem, ponieważ dąży do tego, aby przyczynić się do dobra bliźnich. Miłosierdzie natomiast usuwa zło, które dolega bliźniemu<sup>299</sup>. Miłosierdzie jest jedną z cnot będących owocem miłości<sup>300</sup>. Tomasz omawiając sprawności, wyjaśnia również związek ludzkiej cnoty miłosierdzia z błogosławieństwem miłosiernych (stan szczęśliwości) oraz z darami Ducha świętego<sup>301</sup>. Łączy miłosierdzie z darem rady i pobożności<sup>302</sup>, ukazując, że w swych najwyższych wymiarach może być ono działaniem Bosko-ludzkim<sup>303</sup>.

Koncepcja aktualistyczna, wychodząc z augustiańskiej i tomistycznej idei miłosierdzia jako zła, czyli braku dobra, doświadczanego przez człowieka, podkreśla znaczenie *uczynków miłosierdzia*, dokonywanych w celu usunięcia lub ulżenia niedoli bliźniego. Za punkt wyjścia w definiowaniu miłosierdzia, przyjmuje się w niej akt, czyli tak zwany uczynek miłosierdzia, z którym utożsamia się sama istota i sens miłosierdzia. Jako skutek tej koncepcji jest zestawienie ludzkich niedoli z uczynkami miłosierdzia, podzielonymi na dwie grupy: w stosunku do ciała i do duszy (łaknących nakarmić, pragnących napoić, nagich przyodziać, podróżnych w dom przyjąć, więźniów pocieszać, chorych nawiedzać, umarłych pogrzebać; grzesznych upominać, nieumiejętnych pouczać, wątpięcym dobrze radzić, strapionych pocieszać, krzywdy cierpliwie znosić, urazy chętnie darować, modlić się za żywych i umarłych)<sup>304</sup>. Uznając wszystkie racje historyczno-społeczne oraz wagę dobrych uczynków, M. Nalepa<sup>305</sup> i J. Zabielski<sup>306</sup> przyznają, że koncepcja ta w swoim aktualizmie pozostaje jednostronna i dlatego niewystarczająca, a nawet w niektórych przypadkach zagrażająca we właściwym rozumieniu i praktycznym stosowaniu uczynków miłosierdzia. A. Dylus

---

<sup>298</sup> Por. Łk 6, 36 (bądźcie miłosierni, jako i Ojciec wasz miłosierny jest); Mt 5, 45. 48, Ps 144, 9, Kol 3, 12; por. S. th. II-II, q. 30, a. 4, 3.

<sup>299</sup> Por. K. M. Kasperkiewicz, *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia“*, w: *Encyklika...*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, dz. cyt., s. 66.

<sup>300</sup> S. th., II-II, q. 36, a. 3, ad. 3.

<sup>301</sup> S. th., I-II, q. 69, a. 3 (dary i błogosławieństwa), q. 70, a. 2. (owoce a błogosławieństwa).

<sup>302</sup> S. th., I-II, q. 69, a. 3, odp.

<sup>303</sup> Por. J. Zabielski, *Wydobywanie...*, s. 82.

<sup>304</sup> Por. Mt 25, 35nn; B. Häring, *Nauka Chrystusa*, t. 2, Poznań 1963, s. 315-329; S. Witek, *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warszawa 1983, s. 58-62; J. Wojtukiewicz, *Mały katechizm*, Wrocław 1957<sup>5</sup>, s. 7.

<sup>305</sup> Por. M. Nalepa, *Pojęcie...*, s. 270-281.

<sup>306</sup> Por. J. Zabielski, tamże.

i H. Juros w tak zwanych „uczynkach miłosierdzia” widzą teologiczno-moralną próbę systematyzacji odpowiedzi na pytanie „komu?” i w „jaki sposób?” należy świadczyć miłosierdzie. Według nich pytania te są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ łączą adresata miłości miłosiernej oraz wpisany w konkretną sytuację miłosierny czyn. Dopiero ontyczno-aksjologiczna struktura osoby potrzebującej, pozwala odnaleźć odpowiedź i wyznaczyć sposób dobrego i słusznego działania moralnego wobec niej, chroniąc przed zachowaniami arbitralnymi i instrumentalizującymi, będącymi próbami określenia konkretnych sposobów bez tego, kogo mają dotyczyć. Wymienieni autorzy w koncepcji tej widzą bardzo mocne uzasadnienie normatywności czynienia miłosierdzia. Swoje źródło ma w pochodzącej od Chrystusa, biblijnej wizji sądu ostatecznego i zarazem ze samego Chrystusa czyni adresata miłosierdzia; owego głodnego, spragnionego, nagiego itd<sup>307</sup>.

Koncepcja tytaniczno-socjalna miłosierdzia jest reprezentowana przez K. MARKSA. Według niego, religia jest pocieszaniem i usprawiedliwianiem świata. Religijne ujęcie nędzy człowieka przedstawia w jednym wyrażeniu, jego rzeczywistą nędzę, ale jednocześnie i protest przeciwko tej nędzy<sup>308</sup>. *Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, uczuciem świata, który nie ma serca, jest duchem bezdusznych warunków. Religia jest opium dla ludu*<sup>309</sup>. Tytanem walczącym o poprawę bytu ludzkości jest klasa robotnicza. Upatruje możliwość poprawy losu i postępu społecznego jedynie w walce klas, rewolucji społeczno-politycznej i dyktaturze proletariatu. Jest to szczególny przypadek krytyki, potępienia i odrzucenia miłosierdzia ze względów ideologiczno-politycznych, nieuwzględniający jego niezaprzeczalnej roli w życiu człowieka.

Podstawą rozumienia miłosierdzia w koncepcji witalistyczno-biologicznej jest podkreślanie znaczenia wartości biologicznych (instynktu życia). W takim kontekście miłosierdzie jawi się jako słabość i przeszkoda w rozwoju człowieka. Podstawą takiego podejścia są kierunki filozofii społecznej, które przyjęły za swoje zasady agresywności, popędu mocy, dążenia do władzy jednostek i grup. Przy takich założeniach miłosierdzie oczywiście jawi się jako sprzeczne z ludzką naturą. Jako główni promotorzy takiego

---

<sup>307</sup> Por. A. Dylus, H. Juros, *Miłosierdzie w życiu moralnym*, s. 157, w: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. Bejze, dz. cyt., s. 162n.

<sup>308</sup> Por. W. Kasper, *Barmherzigkeit...*, s. 23.

<sup>309</sup> *Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.* Por. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. (1843/44)*, w: tenże, *Frühe Schriften*, Band 1, Darmstadt 1962, s. 488, por. tenże, *Úvod Ke kritice Hegelovy filosofie práva*, w: tenże, *Odcizení a emancipace člověka*, Mladá fronta, Praha 1967 s. 57.

ujęcia przedstawiani są: N. Machiavelli (1469-1527), T. Hobbes (1588-1679), V. Pareto (1848-1923) oraz najwyraźniejszy i najbardziej wpływowy wśród wymienionych F. NIETZSCHE (1844-1900)<sup>310</sup>. Według niego życie człowieka nie wykracza poza sferę biologiczno-wegetatywną i w wymiarze społecznym rządzi nim ciągła walka o byt<sup>311</sup>. Jego zdaniem miłosierdzie jest znakiem upadku człowieka, zahamowaniem woli walki i nienawiści, woli okrucieństwa i siły, to znaczy cech, które człowiekowi zapewniają czujność, autentyczność i przenikliwość. O ludziach miłosiernych napisze: *Zaprawdę nie znoszę ja tych miłosiernych, których własna litość błogością przejmuję: zbyt mało wstydu mają ci ludzie*<sup>312</sup>. Nietzsche twierdzi, że należy wyzbyć się takich postaw jak: miłość, miłosierdzie, altruizm, a nade wszystko należy wyzbyć się wiary w Boga miłości i miłosierdzia, który jest fundamentem takich postaw, które ograniczają rozwój i poniżają ludzi w poczuciu własnej wartości i godności. W to miejsce winna wejść wiara w samego siebie i we własną życiową moc, co wręcz utrudnia lub nawet uniemożliwia postawa miłosierdzia<sup>313</sup>.

Nietzsche padł ofiarą z jednej strony własnych, opartych o radykalny darwinizm, założeń, ale z drugiej strony należy przyznać, że niósł skutki obowiązującego wówczas, uformowanego pod wpływem historyczno-społecznego kontekstu, uczynkowego, sentymentalistycznego i nawet aretologicznego rozumienia idei miłosierdzia, które mając praktycznie bardzo ograniczone społeczne znaczenie (zminimalizowane faktycznie do *odczepnej jałmużny, protekcyjnego opiekuństwa i łatwego pocieszania nędzarzy, zamiast świadczenia prawdziwej pomocy, uruchomienia skutecznych akcji*<sup>314</sup>), w jakiś sposób mogło przyczyniać się do „usprawiedliwiania” urzeczowienia i alienacji osób i grup społecznych<sup>315</sup>. Trudno również dziwić się, że taką koncepcję

---

<sup>310</sup> Por. M. Nalepa, tamże, s. 270-281; S. Kowalczyk, *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 261-274.

<sup>311</sup> Por. F. Nietzsche, *Antychryst*, Warszawa 1907, s. 8-9.

<sup>312</sup> Tenże, *Wiedza radosna*, Kraków 1906-1907, s. 293, *Zmierzch bożyszcz*, Warszawa 1905-1906, s. 82-83.

<sup>313</sup> Tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, nakład J. Mortkowicza, (b. m. i r.), s. 102, 355-356.

<sup>314</sup> Por. J. Krucina, *Działalność dobroczynna jako istotny element duszpasterstwa*, w: *Miłość miłosierna*, red., tenże, Wrocław 1985, s. 159-175, 164; K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Znak, Kraków 1986<sup>2</sup>, s. 137: *Aha, miłosierdzie. Złotówka tu, złotówka tam, za prawo spokojnego posiadania milionów (...). A przy tym zwierzęca harówka przez 10, 12, 16 godzin za lichy grasz, za mniej niż prawo do życia, za nadzieję wątpliwej pociechy tam – która niczego nie zmienia, która tylko od wieków wiąże potężny, wspaniały wybuch ludzkiego gniewu – ludzkiego, twórczego gniewu.*

<sup>315</sup> Por. A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005, passim; G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik Verlag, Berlin 1923, s. 94-115.

miłosierdzia, która jest pozbawiona siły i mocy transformowania struktur i energii społecznych, odrzucił.

J. KRUCINA przedstawia trzy kategorie nieporozumień fałszujących prawdziwe wymiary miłosierdzia<sup>316</sup>: 1) indywidualistyczne rozumienie miłosierdzia, polegające na skrajnej prywatyzacji uczynków miłosierdzia, bez żadnych odniesień społecznych. Pomoc była czyniona na sposób opiekuńczy, a nie za pomocą organizacji i struktur, bez odpowiedniego prawodawstwa, często nawet przeciwstawiając sobie miłosierdzie i sprawiedliwość, która miała jako zasada społeczna wyłączność wobec sfery publiczno-prawnej. Ten brak niestety charakteryzuje omówione wcześniej koncepcje, to znaczy, sentymentalistyczną, aretologiczną i uczynkową. Nawet Augustyńskie i Tomaszowe genialne intuicje związane z czynieniem miłosierdzia z uwagi na Boga albo razem z Bogiem, poprzez cnoty wlane i dary Ducha, czyli w jakiś sposób interpersonalizujące i uwspólnotowiające cały proces pomagania, z uwagi na niewystarczające a właściwie nie istniejące w tym czasie rozważania społeczne, nie zostały odpowiednio podjęte i rozwijane; 2) rozumienie czysto duchowe, które zamyka się do kierownictwa duchowego, liturgii i słowa Bożego, nieuwzględniające zorganizowanych, instytucjonalnych form gwarantujących miłosierdzie w praktyce; 3) pogląd, że dzięki dobrobytu, zamożności i obfitości upada znaczenie dobroczynności, zachowując swoją wagę chyba tylko *na zewnątrz*, niejako *na eksport* dla biednych krajów.

Miłosierdzie było w teologii moralnej bardzo długo traktowane jako jedna z wielu cnót chrześcijańskich, której charakter był drugorzędny a jej funkcja normatywna odnosiła się do peryferyjnych obszarów życia ludzkiego<sup>317</sup>. Ciężko nie ulec wrażeniu, że pierwotne rozumienie miłosierdzia (pogańskie i niestety chrześcijańskie) było silnie uzależnione od trwałych, właściwie niezmiennych poprzez generacje, struktur społecznych starożytności i średniowiecza, charakteryzujących się nierównością godności osób ludzkich i wpływającą z tego faktu nierównością szans rozwojowych. W jakiś sposób nie można było pozwolić sobie na większe i głębsze, a jednocześnie pełniejsze, wykorzystanie idei miłosierdzia zawartej w tekstach objawionych. Odkrycia geograficzne, rozwój nauki, postęp techniczny i gospodarczy, możliwość awansu i szybkie zmiany w strukturach społecznych, narastająca świadomość praw każdej osoby ludzkiej, wymusiły poprzez powrót do źródeł, nowe przemyslenie zagadnienia miłosierdzia. Ostatnia z omawianych, personalistyczna

---

<sup>316</sup> Por. J. Krucina, tamże, s. 163-165.

<sup>317</sup> Por. A. Dylus, H. Juros, *Miłosierdzie w życiu moralnym*, dz. cyt., s. 157.

koncepcja miłości miłosiernej, wskazane problemy usuwa, odnosząc się do najbardziej podstawowych więzi społecznych, podkreśla jej wspólnototwórczą rolę poprzez wzajemne dowartościowanie i uczestnictwo w godności osoby ludzkiej.

Personalistyczną koncepcję miłosierdzia przedstawił papież Jan Paweł II przede wszystkim w swojej encyklice *Dives in misericordia* (1980) oraz w liście *Salvifici doloris* (1984). Liczy się on z dotychczasowym rozumieniem miłosierdzia, koryguje je i pogłębia. Dla Jana Pawła II miłosierdzie jest pewną formą miłości, używa terminu „miłość miłosierna”. Miłosierdzie ma wewnętrzny kształt takiej miłości, którą w języku NT nazywamy agape. *Miłość taka zdolna jest do pochylenia nad każdym synem marnotrawnym, nad każdą ludzką nędzą, nade wszystko nad nędzą moralną, nad grzechem. Kiedy to czyni, ów, który doznaje miłosierdzia, nie czuje się poniżony, ale odnaleziony i „dowartościowany”*<sup>318</sup>. Aby dobrze ocenić, czym miłosierdzie jest, nie możemy go oceniać „z zewnątrz”, gdyż to co się stało między ojcem a synem w przypowieści (Łk 15), to ukazanie relacji miłosierdzia jako opierającej się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności jaka jest jemu właściwa. Dla papieża miłosierdzie to nie tylko współczujące spojrzenie na zło moralne, fizyczne czy materialne, choćby najbardziej przenikliwe i wsparte jałmużną. W swoim właściwym i pełnym kształcie, miłosierdzie objawia się jako dowartościowanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku.

Na gruncie polskim najbardziej pełnej rekonstrukcji tej koncepcji, w nawiązaniu do M. NALEPY<sup>319</sup> dokonał J. ZABIELSKI<sup>320</sup>. W personalistycznej koncepcji miłosierdzia jest ono w znacznym stopniu utożsamiane z miłością. Jest jej *wewnętrznym kształtem, jej nieodzownym wymiarem, sposobem objawiania i realizowania się miłości*<sup>321</sup>. Na jej rzeczywistość składają się trzy podstawowe elementy: współczująca wrażliwość na ludzką niedolę, konkretna pomoc oraz zdolność daru z samego siebie. Nieodzowne atrybuty miłosierdzia to współuczestnictwo w dobru osoby, wzajemność doświadczenia dobra osoby, utwierdzenie osoby w jej dobru i jej godności, jaka jest jej właściwa, aksjologiczne zrównanie osób przy zachowaniu odrębności oraz wierność osobie. W pełnym kształcie miłosierdzie urzeczywistnia się w odniesieniu Boga do człowieka a w sposób analogiczny realizuje się ono w relacjach międzyludzkich<sup>322</sup>. Miłosierdzie

---

<sup>318</sup> DM IV, 5.

<sup>319</sup> Por. M. Nalepa, *Koncepcja człowieczego miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, w: *Homo Dei*, 54, 1985, s. 35-49.

<sup>320</sup> Por. J. Zabielski, *Wydobywanie...*, s. 88-105.

<sup>321</sup> Por. DM 6, 7 i 8.

<sup>322</sup> Por. M. Nalepa, *Koncepcja...*, s. 49; J. Zabielski, tamże, s. 105.

zajmuje obecnie centralną pozycję w układzie cnót chrześcijańskich oraz zajmuje naczelne miejsce wśród chrześcijańskich zasad życia i postępowania w przestrzeni społecznej. Być miłosiernym to nowy sposób jak być człowiekiem we współczesnym świecie, jak być chrześcijaninem w świecie osób, na sposób bycia Boga Wcielonego bogatego w miłosierdzie<sup>323</sup>. Jako miłosierna miłość jest *nieodzownym wymiarem miłości, jest jakby drugim jej imieniem, a zarazem właściwym sposobem jej objawiania się i realizacji*<sup>324</sup>. Miłosierdzie kształtuje stosunki inter- i intrapersonalne w taki sposób, że odnawia i ożywia je w duchu największego poszanowania człowieczeństwa i wzajemnego braterstwa<sup>325</sup>.

Jan Paweł II ukazuje, że **miłość miłosierna realizuje dobro dwojakiego rodzaju**: dobro nienaruszalne, **uznanie godności** syna, jak w przypowieści o marnotrawnym synu, który nie przestaje być synem przez swe marnotrawstwo; i drugi rodzaj realizowanego dobra, to **powrót do prawdy o sobie samym**. Dla papieża, interpretującego podobieństwo wygłoszone przez Jezusa, miłość miłosierna odnawia interpersonalną więź (jest wspólnototwórcza, ponieważ dokonuje się we wspólnocie Trójjedynego Boga i jednocześnie włącza do niej osoby ludzkie) oraz uzdalnia osoby do wolnego i odpowiedzialnego czynu poprzez rozumne poznanie prawdy o sobie. Na tej podstawie definiuje się w tej pracy **społeczną zasadę miłości miłosiernej jako instaurację i ożywienie prawdy o niezbywalnej godności osoby ludzkiej**. Albo w krótszej formie: **aktualizację godności osoby**. Jan Paweł II widział ją nie tylko jako moralną normę indywidualnego życia, ale jako nową, normatywną, posiadającą moc wiążącą wobec jednostek i grup, zasadę życia społecznego. *Współczesny świat szczególnie potrzebuje, aby to właściwe oblicze miłosierdzia, było wciąż na nowo odsłaniane*<sup>326</sup>.

Osoba odnajduje siebie i spełnia się jako osoba dopiero, gdy odkrywa drugiego i afirmuje go jako osobę. Odpowiedzialność za siebie ma charakter dialogiczny i jest zbieżna z odpowiedzialnością za drugiego. Zwrócili na to uwagę jako jedni z pierwszych M. Buber, F. Ebner, G. Marcel oraz E. Mounier, E. Lévinas oraz inni filozofowie i teolodzy. D. VON HILDEBRAND uważa, że *właściwym adresatem dla osoby jako podmiotu działania moralnego nie jest powinność jako powinność, ani wartość jako wartość, ani prawo jako prawo, lecz konkretna, realna osoba, która ze względu na swą godność i strukturę bytową określa dla każdej innej osoby pole jej*

---

<sup>323</sup> Por. A. Dylus, H. Juros, *Miłosierdzie w życiu moralnym*, dz. cyt., s. 157.

<sup>324</sup> *DM 7*.

<sup>325</sup> Por. A. Dylus, H. Juros, tamże.

<sup>326</sup> *DM IV, 6*.



*moralnej powinności*<sup>327</sup>. Świat osób stanowi zastany, a nie wybierany, kontekst wolnej aktywności osoby ludzkiej. W polu moralnej powinności osoba odnajduje siebie obok innych osób jako podmiot wśród podmiotów. Każda osoba, drugie „ja”, przedstawia jedyną w swoim rodzaju godność i jednocześnie „rodzi” powinność uznania jej w tej godności. To samo odnosi się do godności osoby własnej, która jest szczególnym przypadkiem „rodzenia” tej powinności. Uznanie to wyraża się osobowymi aktami afirmującymi tę godność, czyli aktami miłości. Według K. WOJTYŁY i A. RODZIŃSKIEGO, dla osoby jako podmiotu działania moralnego, świat osób jest polem odpowiedzialnej, należnej osobom, miłości. O tym, które akty afirmacji osoby są odpowiednie, rozstrzyga obiektywna struktura samej osoby. Jest nią w zasadniczych elementach stała i poznawalna natura ludzka, która umożliwia formowanie ogólnie ważnych norm moralnych, które są każdorazowo dopełniane konkretną treścią, ponieważ każda osoba jest istnieniem niepowtarzalnym, egzystującym w strumieniu jednorazowych sytuacji<sup>328</sup>. Osobowa godność adresata działania wyklucza bezwzględnie moralną dopuszczalność instrumentalnego traktowania jednych osób dla interesów innych osób. Odnosi się to do różnych form „poświęcania” jednostki na rzecz wielu osób jak się to dzieje w totalitaryzmach, czy „poświęcania” wielu osób na rzecz jednostki, co dokonuje się w indywidualizmie<sup>329</sup>. Powyższe twierdzenia odnoszą się do imperatywu moralnego I. KANTA: *postępuj tak, aby osoba nie była nigdy tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem*<sup>330</sup>. Warunki życia wspólnego są dobrze ukonstytuowane jedynie wówczas, gdy ich realizacja w dobru wspólnym danej wspólnoty osób, gwarantuje możliwość afirmowania ich wszystkich i zarazem każdej z osobna, bez wykluczania samospełnienia osoby własnej. Akt afirmowania osoby lub osób przez osobę, jako czyn bezinteresownej miłości, jest dzięki wzajemnemu uczestnictwu w człowieczeństwie, aktem wspólnototwórczym (inkluzyjnym), przynoszącym zarazem samospełnienie podmiotu tego aktu, jego człowieczeństwa, jako niezamierzony wprost, ale konieczny jego skutek<sup>331</sup>. Przyjęta na gruncie doświadczenia moralnego norma personalistyczna: *osobie (ty) należy się miłość od osoby (ja)*, odpowiada na gruncie wiary

---

<sup>327</sup> T. Styczeń, J. Merecki, *ABC etyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 22.

<sup>328</sup> Por. tamże

<sup>329</sup> Por. tamże, s. 33.

<sup>330</sup> Drugi imperatyw moralny Kanta brzmi w oryginale następująco: *Der praktische Imperativ wird also folgender sein: handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest*. Por. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (Riga 1786<sup>2</sup>), Verlag von Philipp Reclam jun., Leipzig 1904, s. 65, albo w: *Kants gesammelte Schriften*, t. IV, Berlin 1903, (Riga 1785<sup>1</sup>), s. 429, cyt., za: K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba...*, s. 161.

<sup>331</sup> Por. T. Styczeń, J. Merecki, tamże, s. 33n.

miłość objawiona w Jezusie Chrystusie, której normatywnym wyrazem jest Jego przykazanie miłości bliźniego<sup>332</sup>. Miłosierna miłość sprawia, że *ludzie spotykają się ze sobą w tym samym dobru, którym jest człowiek z odpowiadającą mu godnością*<sup>333</sup>. Prawdziwie chrześcijańska moralność jako międzyludzkie spotkanie na poziomie osób, jest zawsze działaniem, będącym owocem widzenia i uznania wartości człowieka. Osobowe „ty” afirmowane w akcie miłości miłosiernej przez „ja”, doświadcza swego własnego istnienia i własnej godności w odnawiającym i ożywiającym świetle, dzięki wzajemnemu wewnętrznemu przeżyciu, że jest uznawane jako nieutralne i niezastąpione. W ten sposób miłosierna miłość przywraca człowieka człowiekowi<sup>334</sup>. Aktualizuje, to znaczy odnawia i ożywia prawdę o jego godności. Aktualizacja ta nie odnosi się jedynie do wewnętrznego usposobienia, do samej, chociażby najbardziej rzetelnej życzliwości (*benevolentia*), lecz potwierdza tę życzliwość w czynnej miłości, przybierającej kształt dobroczynności (*bene-facientia*)<sup>335</sup>. Poznanie aksjologiczne polega nie tylko na odkryciu ludzkiej godności w człowieku i na zdumieniu się nad jego wartością, lecz także na wglądzie w ontyczno-aksjologiczną strukturę osoby, w jej obiektywny układ dóbr, w perspektywie powinności ich afirmacji w konkretnej sytuacji. Pozwala to ustalić, co konkretnej osobie dla jej godności jest należne, jakie działania będą służyły jej rozwojowi a jakie będą dla niej szkodliwe. Sumienie osoby afirmującej jako podmiotu moralności orzeka nie tylko o tym, co jest dobre, co jest miłością osoby dla osoby, ale także o tym, co jest słuszne<sup>336</sup>, co jest miłosierdziem, jaki kształt przybiorą konkretne akty afirmacji osoby dla osoby. Treść sądu słusznościowego jest wyznaczona analizą struktury osoby afirmowanej, jego konstytucji duchowo-cieleśnej, istniejącej w układzie konkretnych warunków i okoliczności. Szczegółowe normy słusznościowe są wzbogacone o płynący z perspektywy wiary obraz człowieka oraz dane empiryczne określające konkretne potrzeby człowieka<sup>337</sup>. Miłość osoby do osoby staje się miłosierną miłością wówczas, gdy

---

<sup>332</sup> Por. A. Dylus, H. Juros, dz. cyt., s. 158.

<sup>333</sup> *DM* 14.

<sup>334</sup> Por. A. Dylus, H. Juros, tamże.

<sup>335</sup> Por. T. Styczeń, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, s. 106, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, red. T. Styczeń, Lublin 1981, s. 85-138.

<sup>336</sup> Por. *S. th.*, II-II, S. q. 120 a. 2, oraz I, q 21, a. 3, ad 2. Tomasz z Akwinu odnosi się tutaj do faktu, że ludzkie prawa obowiązują w ogólności i ze względu na swój ogólny charakter, będą w poszczególnych kompleksowych przypadkach potrzebować doprecyzowania według zasady *epikei*, która dba i troszczy się o sprawiedliwość, wypełnia ją, jest jej wyższą formą i nad nią góruje. Szerzej o tym zagadnieniu w cz. B, rozdz. II, pkt 3 (B, II, 3).

<sup>337</sup> Por. A. Dylus, H. Juros, tamże, s. 159.

wypada jej przekroczyć ścisłą miarę sprawiedliwości<sup>338</sup>, gdy niezbywalna godność była, w sposób niezawiniony albo zawiniony, nieodkryta lub zagubiona i zmarnotrawiona<sup>339</sup>.

Miłosierna miłość – miłosierdzie, w nowym, głębszym jego zrozumieniu – aktualizująca transcendentalny charakter osoby ludzkiej<sup>340</sup> – jest niezbędna w rozwoju i doskonaleniu człowieka, wspólnot i społeczeństw. Jest zobowiązującą odpowiedzią na rodzącą się powinność ze względu na Boga i godność człowieka, która ze względu na cywilizacyjne warunki kształtujące ludzki świat oraz specyficzne podstawy funkcjonowania świadomości poszczególnego człowieka, pozostanie w ciągłym zagrożeniu. Następujące rozważania pozwolą bliżej i jeszcze głębiej scharakteryzować miłosierną miłość i ukazać jej miejsce wśród innych zasad życia społecznego.

---

<sup>338</sup> *DM 5.*

<sup>339</sup> *Por. DM 14.*

<sup>340</sup> *Por. J. Krucina, Sumienie społeczeństwa, TUM, Wrocław 1995, s. 194, GS 78.*

# Rozdział III

## Zasada miłości miłosiernej

### wśród innych zasad życia społecznego

Zasada miłości miłosiernej (aktualizacji godności osoby) jest jedną z zasad życia społecznego. W dalszej części zostanie wskazane jej istotne miejsce w systemie zasad społecznych oraz ich wzajemny stosunek. Zadaniem niniejszego rozdziału nie jest jednak przedstawianie całej problematyki związanej z zasadami społecznymi, lecz ukazanie tych ich aspektów, które w istotny sposób łączą się z zasadą miłości miłosiernej oraz jej rolą w krzewieniu wspólnoty.

#### 1. Zasady personalizmu, dobra wspólnego a aktualizacji godności osoby

Punktem wyjścia a jednocześnie celem dla chrześcijańskiej nauki społecznej jest człowiek. On jest ostateczną miarą każdego porządku społecznego jako nierozporządzalna, ku wolności ukierunkowana osoba, obdarzona niezbywalną godnością. Twierdzenie to przedstawia zasadę personalizmu, która stanowi absolutną podstawę w kanonie zasad etyczno-społecznych<sup>341</sup>. Można by powiedzieć, że jest to swoista prazasada. JAN XXIII w encyklice *Mater et magistra* pisze:

*Nauka o społeczeństwie i życiu społecznym, którą kościół katolicki przekazuje i głosi, ma niewątpliwie niezmienną wartość i aktualność. Głównym założeniem tej nauki jest teza, że konieczną podstawą, przyczyną i celem wszystkich instytucji społecznych są poszczególni ludzie, zdolni z natury do życia społecznego i wyniesieni do porządku tych wartości, które naturę przewyższają i przewyciężają. Kościół wychodzi z tego najważniejszego podstawowego założenia, które potwierdza i broni świętej godności ludzkiej osoby<sup>342</sup>. Naukę tę kontynuuje Vaticanum II, podkreślając, że to właśnie dzięki społecznej naturze człowieka jest możliwy wzajemny rozwój osoby ludzkiej i postęp społeczeństwa, ale to osoba ludzka jest sprawcą i celem wszystkich społecznych instytucji i musi być, ponieważ ze swej istoty potrzebuje życia społecznego<sup>343</sup>.*

---

<sup>341</sup> Por. M. Heimbach-Steins, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse-Konfliktfelder-Zukunftschancen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 2001, s. 17; H. Wulsdorf, *Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt*, Regensburg 2005, s. 36; C. Martinek, *Cesta k solidaritě*, Trinitas-Křesťanská akademie, Svitavy-Řím, 1998, s. 149-151.

<sup>342</sup> Jan XXIII, Encyklika *Mater et magistra* (MM) 217-219, por. PT 9.

<sup>343</sup> Por. GS 25.

Zasada personalizmu, to znaczy godności osoby ludzkiej, jest zasadą podstawową i najwyższą racją porządkującą cały system zasad społecznych<sup>344</sup>. Według J. MAJKI zasada ta określa, jak powinno funkcjonować społeczeństwo, żeby godność osoby i jej rozwój w kierunku osobowej doskonałości były zabezpieczone i realizowane. Traktuje ją jako zasadę ogólną, z której wynika szereg zasad bardziej szczegółowych, z których opisuje bliżej zasadę wolności, pomocniczości i pluralizmu społecznego. Właściwie rozumiana ochrona praw osoby ludzkiej stanowi system zabezpieczający realizację zasady personalizmu<sup>345</sup>.

Według TOMASZA Z AKWINU osoba jest wolna i posiada swój własny cel a nazwa godności przysługuje istotom, które są rozumne i wolne<sup>346</sup> - *quod persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes*<sup>347</sup>. Jednak nie tylko rozum, ale i wolność oraz istnienie dla samego siebie, wskazują na godność osoby: *dignitas humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens*<sup>348</sup>. Ktoś, kto posiada godność nie jest narzędziem dla innego człowieka albo dla kogoś, kto jest ponad człowiekiem, ale istnieje sam dla siebie, będąc celem – dysponuje sobą i panuje nad innymi rzeczami<sup>349</sup>. W sposób integralny pojęcie godności człowieka ujmuje J. MESSNER. Zwraca uwagę na cztery jej aspekty<sup>350</sup>: teologiczny, metafizyczny, etyczny i ontologiczny. Podstawą godności człowieka w aspekcie teologicznym jest akt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże oraz Boże usynowienie człowieka przez odkupienie w Chrystusie. Aspekt metafizyczny podstawę godności człowieka widzi w rozumie i wolności oraz w fakcie, że jest on celem samym w sobie, nie może być przez nikogo używany tylko jako środek. Podstawa godności w aspekcie etycznym, to zdolność człowieka do podejmowania wolnych decyzji i wolnego działania, za które ponosi on odpowiedzialność. Do tej odpowiedzialności należy wypełnianie obowiązków nałożonych przez jego własną naturę. Godność człowieka w aspekcie ontologicznym, to ujawniająca się w świadomości człowieka różnica między jego działaniem, rozumnym i wolnym, przez które osiąga on cele egzystencjalne a działaniem zwierząt, które opiera się o instynkty. M. A. KRAPIEC, wychodząc z podwójnej transcendencji osoby ludzkiej wyróżnia jej

---

<sup>344</sup> Por. J. Majka, *Filozofia...*, s. 182.

<sup>345</sup> Por. tamże, s. 182-188; M. Heimbach-Steins, tamże, s. 17.

<sup>346</sup> Por. F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, RW KUL, Lublin 200, s. 31.

<sup>347</sup> *S. th.*, I, q 29 a. 3, ad 2.

<sup>348</sup> *S. th.*, II, q 1, a 4, ad 3.

<sup>349</sup> Por. W. Granat, *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976, s. 392.

<sup>350</sup> Por. J. Messner, *Was ist Menschenwürde?*, w: *Internationale katholische Zeitschrift* 6 (1977) Nr. 3, s. 239.

sześć właściwości: akty poznania, miłości i wolności transcendują świat przyrodniczy, a akty podmiotowości prawa, zupełności i godności transcendują świat społeczny. Godność jest jedną z sześciu właściwości bytu osobowego i wiąże go z faktem religii. To, co usensownia życie osoby ludzkiej, to nie jej relacje do świata przyrody czy nawet do społeczeństwa, lecz drugie „ty”, druga osoba<sup>351</sup>. Krąpiec zaznacza, że: *życie osobowe układa się jako forma <bycia-dla-drugiego>, a w perspektywie ostatecznej – dla TY OSOBY ABSOLUTU. I to właśnie jest zasadniczym momentem religii (...) człowiek jako osoba jest zasadniczo bytem religijnym, gdyż jest takim bytem, którego racją rozwoju i racją bytu jest osoba druga, OSTATECZNIE OSOBA ABSOLUTU. Owa „ostateczność” jest wpisana w każde przeżycie interpersonalne (...) Związki zatem interpersonalne uzasadniające i usensowniające życie osobowe – jako najgodniejsze – czynią samą osobę KIMŚ GODNYM samym w sobie, wprowadzając moment religii w sensie najistotniejszym*<sup>352</sup>. Na innym miejscu podkreśla: *człowiek jako osoba tworzy sobie naturę i podnosi ją do godności osoby jako sposobu <bycia-dla-drugiego> (...) rozwija się poprzez swe akty osobowe do pełni życia osobowego w ostatecznym kontekście osoby Absolutu jako najwyższej Pełni*<sup>353</sup>. Krąpiec wyraźnie w tym miejscu nawiązuje do tradycji teologii katolickiej, która Osoby boskie pojmuje jako ukonstytuowane przez samoistną relację interpersonalną, co znaczy, że być Osobą boską jest być-dla-osoby-drugiej. Natomiast osoba ludzka jest partycypacją Osoby boskiej<sup>354</sup>. W ten sposób łączy z pojęciem godności charakterystyczną interpersonalną więź i umacnia jej znaczenie. A. SZOSTEK widzi istotny fundament i rację godności osobowej w rozumności, wolności i sumieniu<sup>355</sup>. Zaznacza, że nie można utożsamiać poczucia godności osoby z samą godnością, którą rozumie jako szczególną wartość jaka przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest osobą<sup>356</sup>. Według niego podstawą i gwarancją wielkości człowieka jest Bóg, na którego obraz i podobieństwo został stworzony. Obraz Boga to *pierwsza definicja człowieka*, ale i jednocześnie wskazówka, Kogo musi on szukać, Kogo kontemplować, aby dostrzec swoją własną niezwykłość i bezcenneść<sup>357</sup>.

V. E. FRANKL bardzo celnie charakteryzuje osobową wolność, tak silnie związaną z godnością człowieka, i odróżnia ją od pojęcia osobowości: *„osobą” od początku nazywamy w ogóle to, co może się zachować w sposób wolny – w stosunku do*

---

<sup>351</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 380-388.

<sup>352</sup> Tamże, s. 387-388.

<sup>353</sup> M. A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993, s. 618-619.

<sup>354</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek...*, s. 388.

<sup>355</sup> Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, RW KUL, Lublin 1998, s. 109.

<sup>356</sup> Por. tamże, s. 187.

<sup>357</sup> Por. tamże, s. 325.

*jakiegokolwiek stanu rzeczy*<sup>358</sup>. Osobowość natomiast rozwija się, staje się, jest wartością, którą osoba osiąga, którą osoba posiada, którą może kształtować. Wolność osoby jest wolnością nawet w stosunku do własnej osobowości, faktyczności i egzystencjonalności. Jest wolnością od bytu określonego – jest wolnością do stawiania się innym<sup>359</sup>.

F. J. MAZUREK zauważa, że osoba ludzka właśnie dzięki intelektowi i wolności jest obrazem Bożym, ale poprzez odkupienie Chrystusa otrzymała godność nową, z niczym nieporównywalną – nadprzyrodzoną relację z Bogiem<sup>360</sup>, *staje się uczestnikiem Bożej natury i synem Bożym, ma się cieszyć wiecznie obecnością Boga, osiąść Go przez miłość*<sup>361</sup>. Dzieło Chrystusa, które dopełnia porządek przyrodzony, przypomina nam o ciągłej potrzebie jego odnowy i regeneracji.

Personalistyczna koncepcja miłosierdzia podkreśla właśnie znaczenie odnowy i regeneracji godności osoby ludzkiej. Miłosierdzie jest w stanie *przywrócić człowieka samemu człowiekowi. Miłosierdzie nie tylko niesie pomoc; ono niesie ocalenie w człowieku jego człowieczeństwa, chroni poniżonej przez los, przez grzech, przez ludzi godności ludzkiej. Pochyla się troskliwie nad tym, co w człowieku dobre, wydobywa je, ujawnia, próbuje je ocalić. Jest to więcej, daleko więcej niż współczucie czy nawet udzielenie jałmużny*<sup>362</sup>. Ocalić w człowieku jego człowieczeństwo, jego prawdziwe dobro, to ocalić jego godność. Zasada aktualizacji godności osoby, polegająca na instauracji i ożywianiu prawdy o niezbywalnej godności osoby ludzkiej w konkretnych warunkach życia człowieka na ziemi jest podstawowym motorem, bez którego zasada personalizmu i wszystkie z niej wypływające zasady i systemy zabezpieczające nie mogłyby funkcjonować. Dlatego, że działa już w momencie, kiedy prawda o osobie nie jest jeszcze rozpoznana a uznanie godności osoby nie jest jeszcze dokonane, albo bardzo często działa w warunkach, kiedy prawda o człowieku jest zakłamywana a jego godność poniżana. Zasada ta nam ukazuje nie tyle, jak by miało społeczeństwo wypadać, ale jak stan doskonałej personalizacji społeczeństw osiągać. Bliższa analiza zasady aktualizacji godności osoby ukazuje nam, że jest ona tą najbardziej czynną formą dokonującą przemiany (transformacji) w społeczeństwie, w kierunku celu opisanego w zasadzie personalizmu. Zależność między zasadą godności osoby (personalizmu) a zasadą aktualizacji godności osoby (miłości miłosiernej) przedstawia pewną analogię do związku jaki występuje między tajemnicą stworzenia a tajemnicą odkupienia.

---

<sup>358</sup> V. E. Frankl, *Homo patiens*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971, s. 269.

<sup>359</sup> Por. tamże, s. 71, 273, 232.

<sup>360</sup> Por. F. J. Mazurek, dz. cyt., s. 32.

<sup>361</sup> J. Majka, *Filozofia...*, s. 147.

<sup>362</sup> S. Olejnik, *Rehabilitacja...*, s. 3.

J. KRUCINA podaje najbardziej stosowną, syntetyczną definicję dobra wspólnego. *Dobrem wspólnym jest z natury wypływająca zbiorowa wartość, obejmująca w odpowiedniej mierze doskonałość wielości osób ludzkich, osiąganą przez nie we wzajemnym współżyciu i współdziałaniu poprzez korzystanie ze społecznych urządzeń i środków*<sup>363</sup>. Tak przedstawione rozumienie dobra wspólnego jest krystalizacją długotrwałego sporu, czy dobro wspólne jest tylko środkiem i przybiera jedynie postać instrumentalną, czy obejmuje również wskazaną przez naturę, ludzką doskonałość, osiąganą przy pomocy społecznego współżycia - aspekt immanentny dobra wspólnego<sup>364</sup>. Instrumentalne dobro wspólne odnosi się do środków i sposobów działania; myśli się tutaj o *całokształcie środków, warunków, urządzeń i instytucji życia społecznego*<sup>365</sup>. J. KRUCINA przypomina, że *społeczna wartość urządzeń, środków i pomocy wchodzących w obręb życia społecznego, wynika z ich odniesienia do ludzi. Osoby ludzkie ujmują je jako rzeczy interesujące i wartościowe, wprowadzając je tym samym w ramy dobra wspólnego. Ale sam stosunek dóbr zewnętrznych do immanentnego dobra wspólnego określa ich charakter narzędziowy, służebny, pomocniczy. Z tego powodu określa się je nazwą instrumentalnego dobra wspólnego*<sup>366</sup>. Najbardziej jednak istotne dla naszych rozważań jest immanentne dobro wspólne, rozumiane jako właściwy dla każdego uczestnika życia społecznego stopień doskonałości<sup>367</sup>. Podobnie do J. KRUCINY, chociaż w znacznie bardziej uboższy sposób, definiuje dobro wspólne R. MINNERATH jako *całość społecznych warunków, które osobom i ludzkim wspólnotom, dzięki ich powiązaniu w społeczność, umożliwiają pełny rozwój*<sup>368</sup>. Można powiedzieć, że powyższe definicje się pokrywają, chociaż różnice w formulacji zwracają uwagę na to, co w dobru wspólnym ma wagę istotną. W pierwszej części swojej definicji J. KRUCINA, inaczej niż R. MINNERATH, podkreśla, że dobro wspólne, to *z natury wypływająca zbiorowa wartość*. Dobro, żeby mogło być dobrem wspólnym, musi być celem dążeń wszystkich członków społeczności, którą konstytuuje, musi być przez nich chciane i akceptowane. Tylko wtedy staje się wartością zbiorową, kiedy dla każdej jednostki w konkretnej społeczności jest jednocześnie dobrem jednostkowym, ale chcianym ze względu na dobro całości. A.-F. UTZ to, najbardziej istotne dla zrozumienia istoty dobra wspólnego,

---

<sup>363</sup> Por. J. Krucina, *Po Bogu...*, s. 21-30. Tenże, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1972, s. 70.

<sup>364</sup> Por. tenże, *Dobro...*, s. 113.

<sup>365</sup> Por. tamże, s. 70.

<sup>366</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>367</sup> Por. tamże, s. 70.

<sup>368</sup> R. Minnerath, *Gegen den Verfall des Sozialen. Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 33.



zagadnienie przedstawia w sposób poglądowy, wykorzystując przykład drużyny piłkarskiej. Bramkarz podczas meczu piłkarskiego, z całą pewnością chce zaprezentować swoje własne najlepsze umiejętności jako bramkarz. Ale obrona bramki i całe jego zabieganie o to, żeby nie puścić ani jednego gola, nie są tylko jego jednostkowym celem. Z drugiej strony chodzi mu o to, żeby zwyciężyła jego drużyna, jego celem jest zwycięstwo całego zespołu, a obrona własnej bramki jest wprawdzie celem jednostkowym, ale częściowym, służącym do osiągnięcia wspólnego celu - zwycięstwa wszystkich. Bramkarz jako część całości (zespołu), dąży do sukcesu całości, właśnie dlatego, że jest jej częścią. Dąży on do sukcesu całości w sobie właściwy sposób. Do identycznego celu całości drużyny (zwycięstwa) będą dążyć obrońcy, pomocnicy i atakujący, chociaż w inny, sobie właściwy, sposób, poprzez realizację odrębnych jednostkowych celów cząstkowych<sup>369</sup>. Niejako na marginesie można w tym miejscu dodać uwagę, że tak bardzo uznawana współcześnie, nawiązująca do TH. HOBBESA (*Lewiatan*, 1651) koncepcja *stanu naturalnego*, jest tylko mitem. W ramach tej koncepcji społeczeństwo znajduje swój początek w umowie społecznej, zawartej między jednostkami, które charakteryzują się absolutną wolnością i sprzecznymi interesami. Jeden powszechny interes występuje tylko w jedynym miejscu, gdzie nastąpiło wyrównanie interesów jednostkowych<sup>370</sup>. Powyższy przykład ukazuje doskonale, że dobro indywidualne i wspólne nie muszą być ze sobą sprzeczne. A.-F. UTZ podaje jeszcze jeden poglądowy przykład. Mówi o zagrożonym życiu trzech ludzi na łodzi. Każdy z tych trzech - mając świadomość, że tylko wszyscy, albo żaden z nich, mogą zostać uratowani - stara się w sobie właściwy sposób o wspólne uratowanie wszystkich, a ratunek dla wszystkich oznacza jednocześnie uratowanie każdej jednostki. Przykłady te jednocześnie wskazują na analogiczny charakter dobra wspólnego, które zawsze zawiera dobro konkretnych jednostek, ale nie jest tylko sumą jednostkowych dóbr. Zawsze jest dobrem konkretnej całości - wspólnoty, społeczeństwa, państwa, rodziny, przedsiębiorstwa, Kościoła. Nie jest jakąś logiczną fikcją, czy czystą iluzją - jest zbiorową wartością, przynależną wspomnianym całościom. O tym, że dobro wspólne istnieje realnie, że jest rzeczywistością może przekonać się każdy człowiek na podstawie swojego własnego doświadczenia, odwołując się na przykład do tego, co określamy jako szczęście małżeńskie czy rodzinne. Szczęście małżeńskie nie jest tylko szczęściem męża, ani nie jest tylko szczęściem małżonki, ani nawet szczęściem każdego z nich z osobna. Jest to szczęście, które przeżywają jako całość, powiązani ze sobą wspólnotą życia. Wypełnienie

---

<sup>369</sup> A.-F. Utz, *Sozialethik mit internationaler Bibliographie*, I. Teil: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Sammlung Politeia, Bd. X, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1958, s. 152.

<sup>370</sup> Por. R. Minnerath, tamże, s. 33.

egzystencji jednostek ludzkich jest tak silnie związane z warunkami, które proponuje społeczność, że pomyślność jej członków istnieje w ramach urzeczywistnianego dobra wspólnego<sup>371</sup>.

A.-F. UTZ poszukując personalnego wymiaru dobra wspólnego, zauważa, że to, co „społeczne”, to nie tylko to, co jest wspólne ontycznie, tak jak na przykład wspólna ludzom ontycznie jest ich natura. Wspólna jest również wartość, która została większości ludzi nałożona do społecznego urzeczywistnienia. I jednocześnie pyta się, czy ta wartość nie może istnieć w OSOBIE. Przytacza ponownie przykład trzech wioślarzy, którzy na otwartym morzu walczą o życie, z których każdy pragnie swojego osobistego zbawienia, które zrealizuje się jedynie, jeżeli najpierw przed oczyma każdego z nich stanie życie wszystkich trzech razem. Jest to według niego prawdziwe dobro wspólne w jego najbardziej personalnej formie. Należy przyjąć, że ludzie to osoby moralne, a następnie badać każdą wspólną, wypływającą z natury wartość, która łączy ludzkie dążenia i działania - również te osobowe. W ten sposób rozpoznamy wartości, które są ogólne i jednocześnie zamknięte w osobowej istocie każdej jednostki<sup>372</sup>. Właśnie w tych wartościach istnieje personalne dobro wspólne. *Bonum humanum jako wypływające z natury dobro wspólne istnieje w wypracowywanych poprzez wzajemnie udzielaną sobie przez ludzi pomoc, materialnych, kulturalnych i moralnych wartościach, które wydobywają osobową doskonałość wszystkich w całości zintegrowanego konkretnego człowieka*<sup>373</sup>. Dla właściwego zrozumienia tej definicji trzeba dopowiedzieć, że bonum humanum tylko tak dalece jest dobrem wspólnym wszystkich, a nie tylko na przykład dobrem indywidualnym konkretnego człowieka, gdy materialne, kulturalne i moralne wartości wydobywają osobową doskonałość wszystkich, to znaczy każdego człowieka z osobna, ale zintegrowanego w całości (tutaj należałoby powiedzieć: z całością, to znaczy ze wszystkimi). Jeżeli sformułowanie byłoby następujące: *poprzez które osobista doskonałość każdego człowieka jest umożliwiona (a więc z opuszczeniem myśli o integracji w całości)*<sup>374</sup>, nie moglibyśmy mówić o dobru wspólnym. To, co osobiste musi być jakoś „uwspólnotowione”, żeby mogło zaistnieć wewnątrz dobra wspólnego. Wracając do przykładu trzech wioślarzy, A.-F. UTZ zaznacza, że każdy osobisty wysiłek i zaangażowanie są oddane wspólnemu celowi ratunku życia każdego z uczestników wyprawy, ponieważ przeżyć mogą tylko wszyscy, albo nikt. A w pragnieniu życia dla

---

<sup>371</sup> Por. A.-F. Utz, tamże, s. 153, por. J. Messner, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck, Wien 1950, s. 132.

<sup>372</sup> Por. A.-F. Utz, tamże, s. 173.

<sup>373</sup> Tamże, s. 174 i n.

<sup>374</sup> Tamże, s. 174.

całości wyprawy zawiera się oczywiście pragnienie życia dla siebie. W tym przypadku życie każdego członka wyprawy ma wpływ na możliwość przeżycia wszystkich - całości. Każde konkretne życie, każdego z trzech wioślarzy, chociaż jest dobrem indywidualnym każdego z nich, jest w perspektywie celu ochrony wszystkich, „uwspólnotowione”, przeżycie wszystkich jest dobrem wspólnym, a przeżycie każdego z osobna ważną i integralną częścią tego dobra. Oczywiście to, co osobowe i z osobą związane, szczególnie jej doskonałość, może konstytuować również dobro wspólne małżeństwa, rodziny, wspólnot lokalnych, państwa, Kościoła i innych społeczności. Ważne jest tutaj zawsze odniesienie tego, co osobowe do całości.

Jakie odniesienia istnieją między społeczną zasadą dobra wspólnego a na nowo sformułowaną w tej pracy społeczną zasadą miłości miłosiernej? Charakterystyczne działania związane z odnową prawdy o godności osoby ludzkiej leżą w centrum zasady miłości miłosiernej. Natomiast przedstawione powyżej rozważania, przypomniły, że centrum dobra wspólnego odnosi się do doskonałości ludzkich osób, a *wartości osobowe uczestników życia społecznego są jakby zamierzone w normatywnej treści dobra wspólnego*<sup>375</sup>.

Jak wcześniej zaznaczono<sup>376</sup> *zasada miłości miłosiernej przypomina i wprowadza jakby z powrotem do jednostkowej i społecznej świadomości prawdę o godności osoby ludzkiej. Moglibyśmy powiedzieć, że w pewnym sensie kładzie ona nacisk na zachowanie tego aspektu dobra wspólnego, który nazywamy dobrem immanentnym, na dobro osoby. Wszystkie urządzenia społeczne winne mu służyć. W ten sposób staje niejako na straży osoby ludzkiej – jedyne celu społeczności. Miłość miłosierna, która pozwala spotkać się ludziom i dostrzec wzajemnie wartość człowieczeństwa, tzn. zobaczyć to, co najbardziej fundamentalne, podstawowe, choćby dotyczyło to tylko zadatków każdemu wrodzonych, w perspektywie dobra ostatecznego, którym jest Bóg, staje się środkiem, wartością podstawową, umożliwiającą uruchomienie dobrych dążeń i rozwój*<sup>377</sup>.

Powyższe treści zostaną jeszcze bardziej szczegółowo przeanalizowane<sup>378</sup>, tutaj wystarczy tylko podkreślić, że troska o zachowanie i ożywienie godności osoby ludzkiej jest miejscem, w którym zasady dobra wspólnego i miłości miłosiernej zawsze się spotykają. Dobro wspólne, jako wartość zbiorowa, immanentnie zawierająca

---

<sup>375</sup> J. Krucina, *Dobro...*, s. 145.

<sup>376</sup> J. Furtan, dz. cyt., s. 32n.

<sup>377</sup> J. Krucina, *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, TUM, Wrocław 1995, s. 14.

<sup>378</sup> Por. C, III, 1.

doskonałość wielości osób - gromadzi ludzi, tworzy wspólnotę, jest jej racją, a miłość miłosierna przypomina, że to, co najbardziej ludzkie – osobowe - powinno ciągle odnajdywać swoje miejsce w tej wartości i ukazuje sposoby jak ożywić osobową doskonałość jednostek i wspólnot. Można także powiedzieć, że działania związane z zasadą miłości miłosiernej wracają izolującego się albo wykluczonego człowieka do wspólnoty, otwierają jego oczy i pozwalają mu zrozumieć istotę dobra wspólnego oraz pobudzają jego osobiste zaangażowanie na rzecz ogółu.

## 2. Prawda, sprawiedliwość a miłość miłosierna

Do podstawowych zasad życia społecznego należą: zasada prawdy, miłości i sprawiedliwości. Bez tych zasad osiągnięcie moralności społecznej jest niemożliwe<sup>379</sup>.

Do prawdy jako zasady społecznej odnosi się JAN XXIII w encyklice *Pacem in terris*<sup>380</sup>. Szczególną rolę prawdy w życiu społecznym i jednostkowym podkreślił JAN PAWEŁ II w encyklikach *Redemptor hominis*<sup>381</sup> i *Dives in misericordia*. Zwrócił uwagę na jej wyzwalającą moc oraz związki z godnością i wolnością człowieka. Zasada społeczna jest ze swej natury czynnikiem kształtującym życie społeczne i ułatwia osiągnięcie jego celów. J. MAJKA, kiedy mówi o prawdzie jako zasadzie społecznej, odnosi się do dwóch znaczeń. Chodzi mu o system autentycznych, zdrowych treści, to znaczy prawdziwych twierdzeń o człowieku, świecie i Bogu, które są przyjmowane przez członków danej społeczności. Rozumie w tym także to, że całe społeczeństwo powinno żyć w prawdzie w sensie prawa do prawdziwej informacji oraz podkreśla, że jedynie w prawdzie i zaufaniu, które jest wzajemne, można układać stosunki międzyludzkie, które pozwalają utrzymywać i rozwijać zdrową strukturę społeczną<sup>382</sup>. Dla zasady aktualizacji godności osoby (zasady miłości miłosiernej) jest zasada prawdy fundamentem. Odkrycie przez człowieka szczególnej prawdy, a mianowicie **prawdy o sobie**, jest nieodzownym warunkiem skuteczności zasady aktualizacji godności. Związek i uwarunkowanie są wzajemne. Tylko w kontekście, w środowisku miłości, która jest miłosierna, człowiek jest w stanie przyjąć w swojej świadomości i w swoim sumieniu, pełną prawdę o sobie, ale jednocześnie prawda o skrytym dobru człowieczeństwa, o godności, ujawniana w kontekście miłosierdzia, to miłosierdzie

---

<sup>379</sup> Strzeszewski Cz., *Katolicka...*, s. 392.

<sup>380</sup> Por. *PT* 35-36, 86-90, 114, 149, 163.

<sup>381</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis (RH)* 12.

<sup>382</sup> Por. J. Majka, *Filozofia...*, s. 194n.

dynamizuje, rozkrzewia jego moc. Jest to najbardziej rewolucyjna siła świata, która zdolna jest przemieniać międzyludzkie relacje, ale również społeczno-polityczne struktury. Cierpienie, niesprawiedliwość, gwałt na słabszych prowadzą do obudzenia w człowieku i większych grupach ludzkich uczucia gniewu. W wielu przypadkach jest on uzasadniony. Głębokie, rodzące się w tej sytuacji, współczucie może być źródłem reakcji gwałtownych a w szerokich rozmiarach społecznych nawet rewolucyjnych, jak to na przykład proponował marksizm. Siła miłości miłosiernej przedstawia nam zupełnie nową perspektywę. Poprzez zrzeczenie się gwałtu jako odpowiedzi na gwałt i niesprawiedliwość, panująca na krzyżu miłość może uwalniać zupełnie nowe energie, które ze względu na równą godność każdego człowieka, przemieniają i pokonują ludzką nędzę<sup>383</sup>. J. KRUCINA charakteryzuje ten zwrot jako *rozbrzask przeistaczających możliwości chrześcijaństwa*<sup>384</sup>. Dokonuje tego prawda o sobie, rozpoznawana przez człowieka w kontekście aktualizacji godności osoby, który jest warunkiem koniecznym dla jej uznania.

Termin sprawiedliwość nie jest jednoznaczny. Jest używany w sensie przenośnym, kiedy polega na poprawnej subordynacji wzajemnej poszczególnych władz człowieka, jak to rozumiał Platon<sup>385</sup> oraz Arystoteles<sup>386</sup>. Od filozoficznego sensu różni się sens teologiczny, który mówi o stanie usprawiedliwienia przez łaskę.

W sensie właściwym termin sprawiedliwość wyraża analogiczne względem siebie treści pojęciowe. Mówimy o sprawiedliwości jako sprawności moralnej (habitus), o płynącym z niej działaniu (actio), o cesze (qualitas) tego działania, albo sprawiedliwość może oznaczać intencjonalne, wyrażające się w działaniu lub powstałe w wyniku działania ustosunkowanie się jednego podmiotu do drugiego (relatio). Według A. RODZIŃSKIEGO, w każdym z tych przypadków chodzi o to, aby zachować się niesprzecnie z normami postępowania oraz aby każdemu oddawać, co mu się należy<sup>387</sup>.

W życiu społecznym zasada sprawiedliwości jest odpowiedzialna za określenie granic praw i obowiązków jego uczestników<sup>388</sup> i zabezpieczenie ich realizacji. Wyróżnia się za Tomaszem z Akwinu trzy rodzaje sprawiedliwości: zamienną,

---

<sup>383</sup> Por. Johannes Paulus II, *Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes*. Mit einem Kommentar von Karl Lehmann, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981, s. 108, 109.

<sup>384</sup> J. Krucina, *Wartości...*, s. 71.

<sup>385</sup> Por. Platon, *Państwo*, IV, 435 B.

<sup>386</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, V, 11, 9-1138 b 6.

<sup>387</sup> Por. A. Rodziński, *Sprawiedliwość i miłosierdzie w dysponowaniu dobrem materialnym*, w: *Roczniki Filozoficzne KUL*, 6, 1958, 2, s. 105-118, 105.

<sup>388</sup> Cz. Strzeszewski, *Katolicka...*, s. 392.

rozdzielczą i prawną<sup>389</sup>. Sprawiedliwość rozsądza pomiędzy ludźmi i rozdziela pomiędzy nich przedmiotowe dobra.

Zasada sprawiedliwości potrzebuje być dopełnioną o zasadę odnoszącą się do głębszych warstw ducha ludzkiego, do miłości i to w jej szczególnym wymiarze, do miłości miłosiernej. Sama sprawiedliwość nie wystarcza, lecz potrzebuje być motywowana przez miłosierną miłość. W Bogu doskonałością oprócz sprawiedliwości, jest również miłosierdzie<sup>390</sup>. W jakiś sposób jest nawet pierwsze przed sprawiedliwością. Ale to Boże miłosierdzie znajduje swój wyraz w świetle i w człowieku podobnie, jak znajduje go prawo wieczne w prawie naturalnym. Wielkie znaczenie encykliki *Dives in misericordia* należy upatrywać w fakcie, że papież Jan Paweł II wzywa do przemiany świata przez miłosierdzie, ponieważ tylko ono wytwarza trwałą formę zrównania między ludźmi<sup>391</sup>, stając się w ten sposób najgłębszym źródłem sprawiedliwości<sup>392</sup>. Fundamentalna struktura sprawiedliwości przenika zakres miłosierdzia. Wezwanie do przebaczenia nie jest kapitulacją przed złem, nie znosi zadośćuczynienia, naprawy zniewagi i wyrządzonej krzywdy<sup>393</sup>. K. WOJTYŁA podkreśla, że według *nauki katolickiej żadne miłosierdzie, ani Boskie, ani ludzkie, nie oznacza zgody na zło, tolerowanie zła. Miłosierdzie jest zawsze związane z poruszeniem od zła ku dobru. Tam, gdzie ono zachodzi zło efektywnie ustępuje. Gdzie zło nie ustępuje, tam nie ma miłosierdzia – ale dodajmy też: tam, gdzie nie ma miłosierdzia, nie ustąpi. Zło bowiem samo z siebie nie potrafi urodzić dobra. Dobro może być zrodzone tylko przez jakieś inne dobro. Otóż miłosierdzie Boga jest to właśnie Dobro, które rodzi dobro na miejscu zła. Miłosierdzie nie akceptuje grzechu i nie patrzy na nań przez palce, ale tylko i wyłącznie pomaga w nawróceniu z grzechu – w różnych sytuacjach, czasem naprawę ostatecznych i decydujących, i na różne sposoby. Miłosierdzie Boga idzie ściśle w parze ze sprawiedliwością*<sup>394</sup>.

Wcześniejsze ujęcia relacji sprawiedliwości i miłosierdzia, sięgające do prób rozwiązania kwestii robotniczej w dziewiętnastym stuleciu, oddzielały te dwie zasady od siebie. Miłość i powiązane z nią miłosierdzie, stały się podstawą pomocy opiekuńczej, to znaczy opartej na sferze dowolnej każdego człowieka, w warstwie motywacyjnej, często ograniczonej jedynie do sentymentu. Miłosierdzie rozumiano

---

<sup>389</sup> Tamże, s. 388.

<sup>390</sup> Łk 6, 36

<sup>391</sup> Johannes Paulus II, *Der bedrohte Mensch...*, s. 98 – 106.

<sup>392</sup> Tamże, s. 107.

<sup>393</sup> *DM*, 14.

<sup>394</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, s. 70n.

jako przejaw litości i współczucia oraz wypływającą z nich gotowość do niesienia pomocy. Tak traktowane nie mogło się stać imperatywem moralno-prawnym, ani tym bardziej zasadą społeczno-moralną, wykazującą moc wiążącą. Postawa miłosierdzia, która swego uzasadnienia szuka tylko w litości i współczuciu znajduje z reguły swoje ograniczenia w ludzkiej niewrażliwości i obojętności. W początkowej fazie zabrakło właściwego zaangażowania organizacji i struktur oraz prawodawstwa. Błędnie przyjęto, że sfera publiczno-prawna dotyczy jedynie zasady sprawiedliwości. Miłosierdzie *przybierało formy wąskie, ograniczające się do odczepnej jałmużny, protekcyjnego opiekuństwa i łatwego tylko pocieszania nędzarzy, zamiast świadczenia prawdziwej pomocy, uruchomienia skutecznych akcji, zdobywania się na wiarygodne miłosierdzie. Miłosierdzie, które w samej postawie „bycia człowiekiem”, w przebłytku ludzkiego zrozumienia dla ludzkiej doli pozwala rozpoznać bliźniego*<sup>395</sup>.

Sprawiedliwość nie może być jednak w jakikolwiek sposób oddzielana, czy nawet przeciwstawiana miłości miłosiernej, gdy w życiu społecznym łączą się ze sobą w sposób nierozdzielny<sup>396</sup>. Miłość miłosierna jest głębszą podstawą sprawiedliwości i do niej prowadzi jako fundament procesu nawrócenia, jako warunek bycia *in statu conversionis*<sup>397</sup>. A z drugiej strony otwarcie się na najgłębszą prawdę o sobie i chęć uporządkowania życia, spełnienie wszystkich warunków sprawiedliwości, pozwala miłości jeszcze bardziej „odślonić swe oblicze”<sup>398</sup>. Dzięki sprawiedliwości następuje „zrównanie” między ludźmi, w określonych przez sprawiedliwość granicach, co do dóbr przedmiotowych. Dzięki miłosierdziu *ludzie spotykają się ze sobą w samym tym dobru, jakim jest człowiek z właściwą mu godnością. W ten sposób miłość miłosierna staje się „jakby doskonalszym wcieleniem <<zrównania>> pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonałym wcieleniem sprawiedliwości. Miłość miłosierna jest sprawiedliwością odnoszącą się nie do rzeczy, ale do osób*<sup>399</sup>. Kształtując stosunki międzyludzkie nie pozwala na przeżywanie poniżenia czy poczucia wyższości u tych, którzy jako podmiot aktu, świadczą przedmiotowe dobro, czy są przedmiotem tego świadczenia. Dzięki zachodzącej w tej relacji wzajemnej aktualizacji osobowej godności, każdy z jej uczestników jest dającym i jednocześnie obdarowanym. To zrównanie jest wspólną służbą darującego i obdarowanego na rzecz ludzkiej osobowej

---

<sup>395</sup> J. Krucina, *Działalność...*, s. 163-165.

<sup>396</sup> Pius XII, *Orędzie wigilijne z 1942 roku* (cyt. za: Cz. Strzeszewski, *Katolicka...*, s. 392).

<sup>397</sup> *DM*, VII, 13.

<sup>398</sup> *DM*, VII, 14.

<sup>399</sup> Por. W. Kasper, *Barmherzigkeit...*, s. 175.

godności. Co zarówno jest uczestnictwem i zjednoczeniem z dobrem najwyższym dla obydwoh<sup>400</sup>.

Zasada miłości miłosiernej, podobnie jak zasada sprawiedliwości, jest niezbędną zasadą życia społecznego. A nawet w jakiś sposób jest przed nią i występuje jako pierwsza. Jest zasadą, bez której nie mogłaby, w naszej ludzkiej rzeczywistości, istnieć ani prawdziwa sprawiedliwość, gdyż nie umielibyśmy odnaleźć w skażonej naturze punktu równości między ludźmi, ani miłość, ponieważ nie byłoby możliwości dotrzeć do prawdy o dobru osoby, aby go pragnąć. W tym sensie jest nie tylko zasadą moralną, zasadą działania, ale również zasadą bytu, zasadą ontologiczną. W jakiś sposób stoi miłosierna miłość na straży zasad miłości i sprawiedliwości i poprzez nie ostatecznego spełnienia człowieka.

### **3. Solidarność, pomocniczość a miłość miłosierna**

Wielu ludzi dzisiaj rozumie solidarność jako zaangażowanie na rzecz wspólnych celów i interesów poszczególnych grup. Mówi się tutaj o grupowej albo partykularnej solidarności. Jednak taka solidarność, jeżeli nie są spełnione warunki szacunku wobec godności osoby w odniesieniu do wszystkich ludzi, a nie tylko w jakiejś konkretnej grupie, mogłaby nawet być czymś haniebnym. Zasadniczy charakter solidarności odnosi się do osobowej godności, która należy do każdego człowieka. Zasada solidarności nie jest tylko podstawą dla pojedynczych zgrupowań, ale jest zakorzeniona strukturalnie w instytucjonalnej konstrukcji całego społeczeństwa. Kościół przyjmował w rozumieniu pojęcia solidarności zawsze normatywny koncept, który wypływa z faktu zależności każdego konkretnego człowieka z jego natury od życia w społeczeństwie z innymi ludźmi<sup>401</sup>. Jego osobowy rozwój jako człowieka w sposób istotny zależy od społecznych i wspólnotowych relacji, a bez nich nigdy nie może osiągnąć swojej pełni. Solidarność właśnie w sposób szczególny wskazuje na społeczną naturę osoby ludzkiej, uwydatniając związek współzależności między ludźmi i wspólnotami oraz obustronne obowiązki. Stanowi więc zasadę ontyczną i etyczną. *Aktem właściwym* solidarności jest wzajemna

---

<sup>400</sup> *DM VII, 14.*

<sup>401</sup> Papież Leon XIII dla współczesnego nam określenia zasady solidarności używał pojęcia *przyjaźni*; Pius XI – *miłości społecznej*; Paweł VI solidarność i różne wymiary kwestii społecznej odnosił do *cywilizacji miłości*, por. Jan Paweł II, *Centesimus annus (CA)* 10.



współpraca między jednostkami i narodami<sup>402</sup>. Solidarność konsekwentnie wyklucza jako zasady porządkujące społeczeństwo indywidualizm i kolektywizm. Osoba jest sprzężona ze społeczeństwem, dlatego zasada konstruuje życie społeczne nie da się sprowadzić do jednej z tych dwóch rzeczywistości<sup>403</sup>. J. KRUCINA podkreśla, że *nie ma innej drogi do pomyślności i dopełnienia jednostki, jak przez udział w krzewieniu i doskonaleniu społeczności, w której uczestniczy jednostka. I w tym uzależnieniu wzajemnym tkwią podstawy odpowiedzialności w życiu społecznym. Zasada wzajemnej odpowiedzialności jednych za drugich to właśnie zasada solidarności. Istnieje w niej podwójne odniesienie. Osoba ludzka staje się gwarantem i poręczycielem dobra i pomyślności innych uczestników, należących do tej samej społeczności, za którą są odpowiedzialni, opowiadając się wspólnie za jej trwaniem i rozwojem. Zwrotne zobowiązanie przypomina powinność społeczeństwa wobec jednostki<sup>404</sup>. G. GUNDLACH uważa, że *osoby są powiązane z całością z motywu ich wewnętrznej pełni wartości, powiązane jednak w taki sposób, że całość posiada własną pełnię wartości jedynie dzięki swojej więzi z osobistą pełnią wartości jej członków<sup>405</sup>. Według A. H. VAN LUYNA solidarność oznacza również zdolność do personalnego zaangażowania, które jest w stanie dać pierwszeństwo potrzebie współdziałania w zniwelowaniu deficytów i braków, będących przyczyną cierpienia innych, przed swoimi własnymi interesami<sup>406</sup>.**

Wyróżnia się tak zwane silne i słabe pojęcie solidarności. Słabe odnosi się do moralności indywidualnej, a silne – do solidarności gwarantowanej przez instytucje państwowe, które są w stanie dać silne oparcie, na którym poszczególne osoby ludzkie mogą budować swoje poczucie bezpieczeństwa i siłę, żeby przyjąć odpowiedzialność za swoją przyszłość<sup>407</sup>. *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* wskazuje, że solidarność jako zasada życia społecznego powinna porządkować działanie instytucji tak, aby „*struktury grzechu*”<sup>408</sup>, *panujące w stosunkach między osobami i narodami były przezwyciężone i przemienione w struktury solidarności, poprzez stworzenie albo odpowiednie zmiany praw, reguł rynku, przepisy<sup>409</sup>. Już sam powyższy zapis wskazuje, że*

---

<sup>402</sup> Por. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis (SRS)*, 39, por. O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft, Gegenseitige Verantwortung – Hilfreicher Beistand*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968, s. 15-77.

<sup>403</sup> Por. J. Höffner, *Chrześcijańska Nauka Społeczna*, WAM, Kraków 1991, s. 29-30.

<sup>404</sup> J. Krucina, *Myśl społeczna Kościoła*, TUM, Wrocław 1993, s. 19-20.

<sup>405</sup> G. Gundlach, *Solidarismus*, w: *Staatslexikon*, IV, 1931, s. 1614 (cyt. za: J. Höffner, tamże, s. 30).

<sup>406</sup> Por. A. H. van Luyn, *Subsidiarität – ein Baustein nicht nur für Europa*, w: *Kirche in Gesellschaft*, Nr. 404, s. 7.

<sup>407</sup> Por. R. Marx, B. Nacke, *Gerechtigkeit ist möglich. Zwischenrufe zur Lage des Sozialstaats*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004, s. 46-47, por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1939-1942.

<sup>408</sup> Por. *SRS* 38.

<sup>409</sup> Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 193.

autorzy dokumentu nie uwzględniając nieznaną im zasady miłości miłosiernej (aktualizacji godności osoby), a w tym miejscu nie dość precyzyjnie interpretując myśl Jana Pawła II z encykliki *Sollicitudo rei socialis*<sup>410</sup>, mylnie przypisują jej własne działanie samej zasadzie solidarności<sup>411</sup>. W sposób zdrowy działająca wspólnota czy społeczność, w pełni realizuje zasadę solidarności, to znaczy, że jest w niej respektowany cały zespół związków i współzależności, a każdy *ma mocną i trwałą wolę angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy odpowiedzialni za wszystkich*<sup>412</sup>. Solidarność jest więc owocem zdrowej społeczności, gdzie jednostki i grupy społeczne są za siebie nawzajem odpowiedzialne. Nie ma jednak w sobie mocy naprawczych, uzdrawiających. Może w końcu egzystować, jak już było wspomniane, solidarność-wzajemność haniebna, w złym. *Struktury grzechu* i sam grzech zostają przemienione dzięki działaniu zgodnemu z zasadą miłości miłosiernej (aktualizacji godności osoby), otwierającemu jednocześnie możliwości dla solidarności-wzajemności w dobrym. Solidarność wspiera aktywność miłosiernej miłości, ale aktualizacja godności w swym najważniejszym sensie dokonuje się właśnie poprzez miłosierdzie. Praktyka solidarności wewnątrz każdej wspólnoty i społeczeństwa odnajduje swoją wartość dopiero wtedy, gdy tworzące ją jednostki uznają się wzajemnie za osoby<sup>413</sup>. Dopiero to uznanie, które jest własnym działaniem miłosiernej miłości prowadzi do odpowiedzialności silniejszych i słabszych za siebie nawzajem<sup>414</sup>. Miłość miłosierna wraca człowiekowi przeżycie godności osoby a solidarność pomaga ciągle dostrzegać w każdym „drugim” - osobę, lud czy naród – „podobnego nam”, jako „pomoc” (por. Rdz 2, 18. 20), czyniąc go na równi z sobą uczestnikiem uczty życia, na którą Bóg zaprasza jednako wszystkich ludzi<sup>415</sup>. W encyklice *Dives in misericordia* papież Jan Paweł II wyraźnie odróżnia solidarność od miłosierdzia<sup>416</sup>. Miłość miłosierna jest uzdalnianiem do miłości, która następnie służy jako podstawowe spoiwo wspólnoty, jako siła wytwarzająca jedność a solidarność jest zasadą wynikającą z personalnej struktury wspólnoty, podkreślająca współzależność osób i wspólnot oraz wzajemną odpowiedzialność. Są to jednak bardzo bliskie sobie zasady, dlatego często są utożsamiane. Dla poszczególnej ludzkiej

---

<sup>410</sup> Por. SRS 40.

<sup>411</sup> Podobnie czyni K. Bopp, dz. cyt., s.227-256, 280-289, 359-367.

<sup>412</sup> Papieska Rada Iustitia et Pax, tamże, 193, por. SRS 38.

<sup>413</sup> Por. U. Nothelle-Wildfeuer, *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, s. 152n., w: *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, red. A. Rauscher, Duncker & Humblot, Berlin 2008, s. 143-163.

<sup>414</sup> Por. SRS 39.

<sup>415</sup> SRS 39.

<sup>416</sup> DM 8: Chrystus nie naruszając wolności człowieka, stara się z niej wyzwolić miłość, która nie tylko jest aktem solidarności z cierpiącym Synem Człowieczym, ale także jest jakimś „miłosierdziem” okazanym przez każdego z nas Synowi Ojca Przedwiecznego.

egzystencji, jak i w dziejach, solidarność urzeczywistnia wzajemność udziału w dobrach materialnych i duchowych<sup>417</sup>. We wspólnotach osób, niejako w łonie solidarności-współzależności dokonuje się miłosierna miłość.

Rozważania o solidarności muszą być dopełnione o analizę pojęcia pomocniczości (subsydiarności), ponieważ zasady solidarności i subsydiarności wzajemnie się dopełniają, są komplementarne. A.-F. UTZ wprowadza nawet pojęcie *solidarnej pomocniczości*<sup>418</sup>. Solidarność podkreśla więzi i wzajemne obowiązki jednostki i społeczeństwa a *zadaniem pomocniczości jest podział, określenie granic i zakreślenie kompetencji podczas powyższego działania*<sup>419</sup>. Obie zasady służą rozwojowi człowieka jako wolnej, ku odpowiedzialności ukierunkowanej osoby. Podstawowym założeniem jest przyjęcie faktu, że każdy człowiek musi za siebie przyjąć odpowiedzialność, której nikt nie może go pozbawić, a najbliższa mu większa społeczność może mu udzielić wsparcia jedynie, kiedy on sam nie miałby możliwości bez tego wsparcia funkcjonować<sup>420</sup>. Encyklika *Quadragesimo anno* papieża Piusa XI, przedstawia zasadę pomocniczości jako niezwykle ważną normę filozofii społecznej, która podkreśla, że: *jak nie wolno jednostkom wydierać i na społeczeństwo przenosić tego, co mogą z własnej inicjatywy i własnymi siłami, podobnie niesprawiedliwością, szkodą społeczną i zakłóceniem porządku jest zabierać mniejszym i niższym społecznościom te zadania, które mogą spełnić, i przekazywać je społecznościom większym i wyższym. Wszelka bowiem działalność społeczności mocą swojej natury winna wspomagać człony społecznego organizmu, nigdy ich nie niszczyć ani nie wchłaniać*<sup>421</sup>. Społeczności wyższego szczebla powinny przyjąć postawę pomocy, wspierania i rozwoju społeczności niższego szczebla oraz konkretnych osób, którym ma być umożliwione właściwe pełnienie własnych zadań, bez konieczności ich odstępowania. Instytucje wyższego szczebla nie mogą wchłaniać i zastępować, a w ten sposób podważać godność i zabierać przestrzeń życiową instytucji niższego szczebla. Pomocniczość ochrania osoby przed nadużyciami wyższych instancji społecznych a jednocześnie pobudza te instytucje do pomocy jednostkom i pośrednim podmiotom społecznym

---

<sup>417</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1948.

<sup>418</sup> Por. A.-F. Utz, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Sammlung Politeia, Band IX, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1956, s. 64.

<sup>419</sup> J. Höffner, dz. cyt., s. 38, por. O. von Nell-Breuning, *Baugesetze...*, s. 79-148.

<sup>420</sup> Por. R. Marx, B. Nacke, tamże, s. 49.

<sup>421</sup> Pius XI, *Quadragesimo anno*, 79-80; por. również Jan Paweł II, *Centesimus annus (CA)* 48; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1883.

w rozwijaniu ich zadań, określając w jaki sposób, ta pomoc ma być udzielana<sup>422</sup>. Realizacja zasady pomocniczości stoi na straży prymatu osoby i rodziny oraz docenia znaczenie stowarzyszeń i organizacji pośrednich, pozostawiając niejako miejsce na ich podmiotowość i inicjatywy<sup>423</sup>. Jest nazywana prawem personalistycznego, demokratycznego samostanowienia. Samostanowienia, wolności ma być tyle, ile tylko można, a ograniczeń i władzy tyle tylko, ile koniecznie trzeba. A miarą dla „ile można” oraz „ile trzeba” stanowi personalistycznie pojmowane dobro wspólne<sup>424</sup>, przyjmujące do swej wewnętrznej treści wolność i odpowiedzialność osoby, jej samostanowienie. Wolność ta ma być nie tylko tolerowana, ale musi być chroniona, tak dalece, aż konkretna osoba nie zacznie występować przeciwko dobru wspólnemu. Jest to pierwsze i najwyższe sformułowanie zasady pomocniczości<sup>425</sup>. Możemy powiedzieć, że zasada subsydiarności zabezpiecza godność osoby. Stwarza warunki, żeby ta godność nie była zniszczona. Zasada miłości miłosiernej (aktualizacji godności osoby) natomiast prowadzi osoby i społeczności do uznania tej godności tam, gdzie nie jest jeszcze ona uznawana, jest uznawana niedostatecznie albo istnieje potrzeba jej instauracji i ożywienia. Pomocniczość chroni podmiotowość osoby, ale jej jednocześnie oczekuje, w jakiś sposób nawet żąda, aby sama mogła być spełniona – zasada aktualizacji godności osoby tę podmiotowość dopiero budzi ewentualnie ożywia. Jest więc, zasadą występującą niejako wcześniej. Dopiero aktualizowana godność osoby, szczególnie w jej wymiarze samostanowienia, umożliwia i uzasadnia prawdziwą i owocną pomocniczość.

Solidarność i subsydiarność są wzajemnie zależne, nie są jednak możliwe bez funkcjonującej w *praxis* zasady personalizmu, ponieważ na niej budują<sup>426</sup>. Miłosierna miłość jest natomiast u samego zrodzenia oraz odnowy godności osoby.

Powyżej przedstawiono teologiczne i społeczne podstawy personalnie pojętej zasady miłości miłosiernej. Zaczerpnięto z Objawienia jej konstytutywną treść oraz wskazano na podstawie rozumowych analiz, jej niezbędność i konieczność jako zasady uzdrawiającej życie społeczne poprzez odnowę i ożywienie prawdy o niezbywalnej godności osoby ludzkiej osoby. Istotnym dla rozwoju społecznej nauki Kościoła w tej

---

<sup>422</sup> Por. H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Begründung des Subsidiaritätsprinzips*, w: *Das Subsidiaritätsprinzip*, red. A.-F. Utz, Sammlung Politeia, Bd. II, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1953, s. 38.

<sup>423</sup> Por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, 186, 187.

<sup>424</sup> Por. J. Krucina, *Mysł społeczna Kościoła*, TUM, Wrocław 1993, s. 21-22.

<sup>425</sup> Por. A.-F. Utz, *Sozialethik...*, s. 289.

<sup>426</sup> Por. A. H. van Luyn, *Subsidiarität – ein Baustein nicht nur für Europa*, w: *Kirche in Gesellschaft*, Nr. 404, s. 8.

części pracy jest opisanie wzajemnych związków między wybranymi zasadami społecznymi a na nowo sformułowaną zasadą miłości miłosiernej (aktualizacji godności osoby). Włączenie miłości miłosiernej do zasad bytu i działania społecznego w sposób najpełniejszy wskazuje na jej wspólnototwórczą rolę. Po raz pierwszy przeprowadzono analizę różnic między utożsamianymi w literaturze teologicznej społecznymi zasadami solidarności i miłości miłosiernej.

## Część B

### Wspólnotowo-instytucjonalny kształt miłości miłosiernej

Miłosierny Bóg, Jahwe, wzywa ludzi do Przymierza z sobą. Jest wierny sobie i swym obietnicom, które przekazał ludziom. Najgłębsze zjednoczenie Boga ze swoim ludem i z tym, co człowiecze, dokonuje się w tajemnicy Jezusa Chrystusa, który jest obliczem miłosierdzia Ojca<sup>427</sup>. W centrum zjednoczenia, odnowionej więzi, wspólnoty z Bogiem znajduje się miłosierna miłość. W ostatecznym rozrachunku miłosierdzie tworzy i buduje wspólnotę nie tylko między Bogiem i ludźmi, ale również między ludźmi. Wspólnototwórczą rolę miłości miłosiernej podkreślał Jan Paweł II. Świat, według niego, stanie się bardziej ludzki, kiedy wraz ze sprawiedliwością, również miłosierna miłość zostanie wprowadzona w różnorodny zakres stosunków międzyludzkich i społecznych<sup>428</sup>. Papież Franciszek powie, że *miłosierdzie jest podstawowym prawem, które mieszka w sercu każdego człowieka, gdy patrzy on szczerymi oczami na swojego brata, którego spotyka na drodze życia*<sup>429</sup>. Prawo to zabezpiecza transcendentny charakter osoby ludzkiej, aktualizując jej niezbywalną godność. Miłosierna miłość staje się inspiracją dla całego świata; począwszy od wspólnoty rodzinnej poprzez instytucje kościelne aż do struktur politycznych i ekonomicznych<sup>430</sup>.

Następujące rozdziały ukażą jak to prawo jest realizowane na poziomie instytucjonalnym, odnoszącym się do trwałych sposobów działania<sup>431</sup>, ujętym personalnie, to znaczy w życiu wspólnoty rodzinnej, kościelnej i szerszych społecznościach – religijnych, politycznych i międzynarodowych; służąc krzewieniu tych wspólnot i rozwojowi tworzących je osób<sup>432</sup>.

---

<sup>427</sup> Por. Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus (MV)*, 11. 4. 2015.

<sup>428</sup> Por. *DM VII*, 14.

<sup>429</sup> *MV*.

<sup>430</sup> Por. P. Schallenberg, *Schuld und Barmherzigkeit. Theologie und Sozialethik in der Postmoderne*, s. 4, w: *Kirche und Gesellschaft*, Dezember 2016, Nr. 435, s. 3-16.

<sup>431</sup> Instytucje rozumiemy tutaj według klasycznego określenia: *Art und Weise, wie man Dinge machen soll*.

<sup>432</sup> Por. L. Herrmann, *Familie, Gesellschaft und die Zukunft des Staates*, s. 31, w: L. Herrmann, A. Rauscher (red.), *Die Familie – Partner des Staates. Eine Auseinandersetzung mit falschen Gesellschaftstheorien*, Seewald Verlag, Stuttgart 1978, s. 9-35.

# Rozdział I

## Rodzina środowiskiem miłości miłosiernej

Księga Rodzaju (1, 26n) mówi, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Znaczy to, że stworzył go z miłości i powołał go jednocześnie do miłości, ponieważ On sam jest miłością<sup>433</sup>. Bóg sam w sobie przeżywając tajemnicę osobowej komunii miłości, wpisał w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę<sup>434</sup>. Bóg będąc dobrym i czułym wobec każdej osoby ludzkiej<sup>435</sup>, obdarza małżonków łaską i jednocześnie zadaniem *wprowadzania w życie, wzajemnie wobec siebie i dzieci, wymogów miłości, która przebacza i darzy odkupieniem*<sup>436</sup>. Tak przeżywana miłość małżeńska i rodzicielska staje się dla dzieci *widzialnym znakiem tej samej miłości Boga, „od której bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi”*<sup>437</sup>. Małżeństwo i rodzina są naturalnym środowiskiem krzewienia „rodziny ludzkiej” i „rodziny Bożej” (Kościoła). To tutaj wytwarza się cały zespół międzyosobowych odniesień, takich jak oblubieńczość, ojcostwo, macierzyństwo, synostwo, braterstwo, poprzez które osoba, powodując wzajemny rozkwit, wchodzi do wspólnoty lub na nowo przeżywa zjednoczenie mocą Chrystusowego odkupienia<sup>438</sup>. Wedle Bożego zamysłu rodzina została ukształtowana jako „głęboka wspólnota życia i miłości”<sup>439</sup>. Zamysł ten jest wewnętrzną prawdą istnienia i historycznego działania rodziny, co oznacza, że ma się ona ciągle i coraz głębiej stawać wspólnotą życia i miłości, aż do swej pełni w Królestwie Bożym. Będąc żywym obrazem i realnym udzielaniem się miłości Bożej całej ludzkości oraz miłości Odkupiciela Kościołowi, Jego oblubienicy, rodzina coraz bardziej staje się tym, czym jest. Miłość ostatecznie określa istotę i zadania rodziny, dlatego rodzina jest odpowiedzialna za *strzeżenie, objawianie i przekazywanie miłości*<sup>440</sup>, która w warunkach przyrodzonych zawsze musi okazywać się jako łaskawa i czuła, to znaczy miłosierna. Rodzina jest pierwszą szkołą miłosiernej miłości. Właśnie w rodzinie najczęściej i bardziej niż w jakimkolwiek innym środowisku ujawnia się słabość człowieka, który potrzebuje wybaczenia, życzliwości i oparcia. W kontekście zadań pozytywnych realizując miłość miłosierną człowieka uczy się dostrzegać i szanować

---

<sup>433</sup> Por. 1 J 4, 8.

<sup>434</sup> Por. GS 12.

<sup>435</sup> Por. MV.

<sup>436</sup> Jan Paweł II, Adhortacja Apostolska *Familiaris consortio* (FC) 13.

<sup>437</sup> Por. Ef 3, 15, F, 14.

<sup>438</sup> Por. FC 15

<sup>439</sup> Por. GS 48.

<sup>440</sup> Por. FC 17.

godność osobową. Dzieje się to poprzez budowanie jedności i wzajemnej więzi uczuciowej oraz rozwijanie pełni człowieczeństwa i chrześcijaństwa<sup>441</sup>.

## 1. Odpowiedzialność za komunię osób – strażnicy miłosiernej miłości

Człowiek jako osoba jest zdolny do wspólnoty z innymi, wspólnoty rozumianej właśnie jako *communio*. Jest *capax communionis*. Pojęcie komunii wskazuje na osobowy i międzyosobowy wymiar wszelkich układów społecznych, w tym rodzinnych. *Nie chodzi tutaj o stwierdzenie tego, co wspólne, o uwydatnienie wspólnoty jako pewnego skutku czy nawet wyrazu bycia i działania osób – chodzi natomiast o sam sposób bycia i działania tychże osób. Jest to mianowicie sposób (modus) taki, że bytując i działając we wzajemnym do siebie odniesieniu (a więc nie tylko bytując i działając „wspólnie”), przez to działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują<sup>442</sup>*. W relacji komunijnej osoba ludzka przeżywa swoje spełnienie poprzez bezinteresowny wzajemny dar z siebie. Właśnie ten ponad-uitylitarny dar jest podstawą międzyosobowej więzi i jest warunkiem, który pomaga człowiekowi *odnaleźć samego siebie*<sup>443</sup>.

Rodzina jest wspólnotą osób, do której należą mężczyzna i kobieta, jako małżonkowie, rodzice (dziadkowie), dzieci i krewni. Podstawowym zadaniem rodziny jest wierne przeżywanie rzeczywistej komunii oraz działanie na rzecz rozwoju prawdziwej wspólnoty osób. Jan Paweł II uważa, że miłość jest wewnętrzną zasadą, trwałą mocą i celem ostatecznym tego zadania. Bez miłości rodzina nie jest wspólnotą osób i jako taka nie może wzrastać i doskonalić się jako wspólnota, ani nie może pomóc konkretnym osobom zrozumieć siebie. W encyklice *Redemptor hominis* święty Papież napisze: *Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi się mu Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa<sup>444</sup>*. Miłość małżeńska, miłość pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy braćmi i siostrami, pomiędzy krewnymi i domownikami, ciągle ożywiana poprzez wewnętrzny dynamizm, prowadzi rodzinę do coraz głębszej i mocniejszej komunii<sup>445</sup>.

---

<sup>441</sup> Por. M. Graczyk, *Miłość miłosierna zasadą życia chrześcijańskiego*, w: *Studia Theologica Varsaviensia*, 31(1993), nr 1, s. 189-196, s. 193.

<sup>442</sup> K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*, s. 352n, w: *Ateneum Kapłańskie*, 1974, z. 3, t. 83, rok 66, s. 347-361.

<sup>443</sup> Por. tamże, s. 354, GS 24.

<sup>444</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis (RH)* 10.

<sup>445</sup> Por. FC 18.



Miłość małżeńska jest podstawą przymierza między mężczyzną i kobietą. Komunia ta ma wzrastać poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy wzajemnego całkowitego daru. Odpowiada ona na głęboką potrzebę natury ludzkiej, polegającej na uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety, wzmocnionej osobistą wolą małżonków wzajemnego uczestnictwa w całym życiu, w tym, czym są i co mają. W Chrystusie Bóg tę potrzebę uznaje, oczyszcza i podnosi, prowadząc do doskonałości w sakramencie małżeństwa. Dzięki łasce Ducha świętego, małżonkowie chrześcijańscy otrzymują dar nowej komunii, która jest żywym i rzeczywistym obrazem tej jedności, która jest między Chrystusem a Kościołem, czyniąc go niepodzielnym Ciałem Mistycznym swego Oblubieńca. Małżonkowie są strażnikami miłości, która jest wewnętrzną siłą tej najszczególniejszej jedności; *bezinteresownej, wzajemnie się poświęcającej jedności*<sup>446</sup>. Dar Ducha pobudza małżonków, aby zmierzali do coraz głębszej więzi na poziomie związku ciał, charakterów, serc, umysłów i dążeń, stając się dla Kościoła i świata żywym znakiem nowej komunii, jako daru łaski Chrystusowej. Równa godność kobiety i mężczyzny wymaga, aby wzajemna miłość małżonków była całkowita, to znaczy jedyna i wyłączna, ukazująca jedność małżeństwa<sup>447</sup>. Uzdolniona sakramentalną łaską komunii małżeńska, odnajdująca w Chrystusie swoją siłę i fundament<sup>448</sup>, charakteryzuje się również swoją nierozzerwalnością, ponieważ głębokie zjednoczenie, będące owocem wzajemnego oddania się małżonków oraz dobro dzieci, wymagają pełnej wierności i nieprzerwanej jedności ich współżycia. Mężczyzna i kobieta przez najściślejsze zespolenie osób i działań, które dokonuje się w przymierzu małżeńskim, świadcząc sobie wzajemną posługę i pomoc, doświadczają sensu swojej jedności i niejako namacalnie zdobywają ją w coraz pełniejszej mierze<sup>449</sup>. *Bóg chce nierozzerwalności małżeństwa i daje ją jako owoc, jako znak i wymóg miłości absolutnie wiernej, którą On darzy człowieka i którą Chrystus Pan żywi dla swego Kościoła*<sup>450</sup>. W sakramencie małżeństwa Chrystus daje małżonkom łaskę „nowego serca”, dzięki której mogą oni nie tylko, dzięki miłosiernej miłości, przezwyciężyć „zatwardziałość serc”<sup>451</sup>, ale przede wszystkim mieć udział w pełnej i ostatecznej miłości Chrystusa, w nowym i wiecznym Przymierzu. Chrystus wierny Kościołowi, swojej oblubienicy, umiłowanej przez Niego aż do końca<sup>452</sup>, jest najwyższym odzwierciedleniem

---

<sup>446</sup> J. Krucina, *Komentarz do Adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio”*, TUM, Wrocław 1995, s. 172.

<sup>447</sup> Por. FC 19.

<sup>448</sup> Por. Ef 5, 25.

<sup>449</sup> Por. GS 48.

<sup>450</sup> FC 20.

<sup>451</sup> Mt 19, 8.

<sup>452</sup> Por. J 13, 1.

bezwartkowej wierności, z jaką Bóg miłuje swój lud. Małżonkowie są wezwani i uzdolnieni, aby mieli udział w Jego miłości, która jest nieodwołalna i nierozrwalna. Strzeżenie i dawanie świadectwa takiej miłości, jedynej i nierozrwalnej, poddawanej próbie, ale ciągle się odnawiającej – aktualizującej - należy do najcenniejszych zadań małżonków<sup>453</sup>, jednocześnie obdarzając całą rodzinę nie tylko poczuciem oparcia i bezpieczeństwa, ale prowadzi ją do *własnego udoskonalenia i wzajemnego uświęcenia, jak też i wspólnej chwały Bożej*<sup>454</sup>. Małżeńska komunია jest fundamentem szerszej komunii rodzinnej, rodziców i dzieci, braci i sióstr pomiędzy sobą oraz innych krewnych. Zakorzeniona i oparta na naturalnych więzach wspólność rodzinna, dzięki łasce płynącej z przyjmowanych sakramentów, posiadającej swe źródło w Duchu Świętym, doświadcza nowej i szczególnej komunii, która wiąże wierzących z Chrystusem i między sobą w jedności Kościoła Bożego tworząc „Kościół domowy”<sup>455</sup>. Rodzina wierzących staje się znakiem dla całego świata, a jednocześnie duchową podstawą, ogólnoludzkiej więzi braterstwa, ponieważ łaska Chrystusa, pierwotnego między wielu braćmi<sup>456</sup>, jest w swej istocie łaską braterstwa<sup>457</sup>. Każdy członek rodziny, według własnych darów, budując dzień po dniu komunię osób, tworzy z rodziny „szkołę bogatszego człowieczeństwa”<sup>458</sup>. Wzajemne przenikanie się osób ubogaca człowieczeństwo każdej z nich. Budowanie i strzeżenie wspólności rodzinnej urzeczywistnia się poprzez łaskę i miłość wobec dzieci, chorych, starszych; poprzez wzajemną codzienną służbę wszystkim oraz wzajemne dzielenie się dobrami, radościami i cierpieniami<sup>459</sup>.

Napięcia, konflikty, niezgoda, egoizm bardzo mocno uderzają w rodzinną komunię, zadając jej czasami śmiertelne rany. W złych warunkach rozwojowych człowiek pragnie oderwać się od wspólnoty domowej, gdyż tylko niejako „na zewnątrz” tej „chorej” wspólnoty może odpocząć<sup>460</sup>. Jeżeli „na zewnątrz” nie znajdzie dobrego wzoru bycia we „wspólnocie życia”, nauczy się izolować, ponieważ zaprezentowany przez rodziców wzór wzbudza przed możliwością współuczestnictwa w życiu drugiej osoby strach<sup>461</sup>. Człowiek, który nie stara się o jedność, nie może uczestniczyć w życiu innych ludzi, co skazuje go na przedmiotowe relacje i upadek w spiralę urzeczowiania innych i w końcu

---

<sup>453</sup> Por. *FC* 20.

<sup>454</sup> Por. J. Krucina, *Komentarz...*, s. 173 oraz *GS* 48, 2.

<sup>455</sup> Por. *LG* 11; *AA*, 11; *FC* 21.

<sup>456</sup> *Rz* 8, 29.

<sup>457</sup> Por. *S. th.*, II-II, q. 14, a. 2, ad 4.

<sup>458</sup> Por. *GS* 52.

<sup>459</sup> Por. *FC* 21.

<sup>460</sup> Cz. Strzeszewski, *Funkcja społeczna rodziny*, w: *Zeszyty Naukowe KUL*, XIII (1970), Nr 2 (50), s. 18.

<sup>461</sup> Por. J. Furtan, dz. cyt., s. 42.

siebie samego, doprowadzając w jakimś sensie do depersonalizacji. Z powodu ochrony tego, co osobowe i wspólnotowe, rodzina potrzebuje gotowości wszystkich i każdego z jej członków do zrozumienia, przebaczenia i do **przeżycia radosnego i odnawiającego doświadczenia pojednania; to jest do doświadczania odbudowanej komunii i odnalezionej jedności**. Uczestnictwo w sakramencie pojednania i eucharystii, która jest udziałem w uczcie jednego Ciała Chrystusa, umacnia w sposób nadprzyrodzony rodzinę chrześcijańską na drodze przewyższania wszelkich podziałów. Jednocześnie posila jej dążenie do pełnej prawdy komunii, zamierzonej już „na początku” przez Boga i odnowionej przez Chrystusa. Krzewiąc wspólnotę rodzina chrześcijańska odpowiada na pragnienie Pana, „aby wszyscy stanowili jedno”<sup>462</sup>.

## 2. Kultura afirmacji osoby – objawianie miłosiernej miłości

W procesie objawiania godności osoby na tym etapie historii człowieka, należy zwrócić szczególną uwagę, na przebudzenie i rozwój osobowych umiejętności u dzieci, uznanie godności kobiety, jej praw i docenienie jej obowiązków w rodzinie i w społeczeństwie, na afirmację mężczyzny jako małżonka i ojca, oraz przyjęcie, zawsze przydającej młodości, mądrości osób starszych<sup>463</sup>.

Podstawowym zadaniem rodziny jest przyjęcie i służba życiu. Małżonkowie uczestnicząc w miłości Bożej, mają jednocześnie udział w Jego mocy, jako Stwórcy i Ojca, współpracując z Nim w przekazywaniu życia, to znaczy rodzeniu osoby, obrazu Bożego z człowieka na człowieka<sup>464</sup>. Dar ojca i matki nie ogranicza się jednak jedynie do fizycznego rodzenia dzieci. Jest ubogacony poprzez wszelkie owoce życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego<sup>465</sup>, co w swej istocie jest podporą i pomocą w objawianiu Bożego podobieństwa, skrytego w ich dziecku, które wymaga afirmacji i wzrostu aż do swojej pełni bezinteresownego osobowego daru.

Na początku jest dar osobowego życia. Ludzka płciowość swoje prawdziwe znaczenie znajduje dopiero w odniesieniu do osoby. Obiektywne kryteria, uwzględniające naturę osoby ludzkiej, w kontekście prawdziwej miłości, strzegą pełnego sensu wzajemnego oddania się sobie małżonków i człowieczego przekazywania życia. Kościół przedstawia wizję, która uwzględnia *całego człowieka*

---

<sup>462</sup> J 17, 21; por. FC 21.

<sup>463</sup> Por. FC 22-27.

<sup>464</sup> Por. Rdz 5, 1-3.

<sup>465</sup> Por. FC 28.

*i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny*<sup>466</sup>. Wizja małżeńskiej miłości, której źródło jest w Bogu, upatruje w intymnym akcie nierozzerwalny związek między dwojakim znaczeniem: między oznaczeniem jedności i oznaczeniem rodzicielstwa<sup>467</sup>. Akt płciowy jest naturalną *mową*, która ma wyrażać obopólny, całkowity, jednoczący dar osobowy małżonków i jednocześnie czynnie otwierać na nowe, również osobowe życie. Człowiek nie może samowolnie zrywać tego dwojakiego znaczenia, nie narażając pełni swego życia jako osoby. Akceptacja dialogu interpersonalnego, wzajemnego poszanowania, wspólnej odpowiedzialności, wierności, czułości, serdeczności i zgody na panowanie nad sobą otwierają drogę do wyboru naturalnego rytmu i cyklu osoby. Oznaczają również uznanie cielesnego i duchowego charakteru komunii małżeńskiej. Płciowość zostaje w ten sposób uszanowana i rozwinięta w pełni ludzkim jej wymiarze. Nie jest *używana* jako *przedmiot*, który burzy jedność osobową duszy i ciała, naruszając stwórcze dzieło Boga w jego najgłębszym powiązaniu natury i osoby<sup>468</sup>. Rozumne i wolne kierowanie popędami wymaga ascezy i zachowania okresowej wstrzeźliwości. Stały wysiłek opanowania ma dobroczynny wpływ na rozwój osobowości małżonków. Przynosi owoce harmonii, pokoju, wzajemnej troski, szacunku, pomaga wyzbyć się egoizmu, posilając miłość i poczucie odpowiedzialności. Dzięki panowaniu nad sobą, co jest istotą czystości małżeńskiej, rodzice zyskują głębszy i skuteczniejszy – osobowy - wpływ na swoje potomstwo, stając się dla nich następnie wzorem do naśladowania w procesie wychowania do życia na sposób osoby<sup>469</sup>. Postawa rodzicielska w swojej podstawie nie jest wówczas aktem posiadania dziecka na sposób jak się posiada i używa rzeczy, ale otwartością na przyjęcie osoby-daru. Stosunek do własnej płciowości w znacznej mierze oznacza i determinuje możliwy stosunek do mającej się narodzić osoby. *Rodzice, mając dogłębną świadomość, że dziecko należy do nich, równocześnie od pierwszych chwil przyjmują je do swojej osobowej wspólnoty jako nowy podmiot tego obcowania i tej „communio”, w której najbliżsi sobie ludzie mogą się wzajemnie obdarowywać sobą, swoim człowieczeństwem. To obdarowanie tylko wówczas urzeczywistnia całą swoją prawdę i autentyczność, gdy dar osoby zostaje podjęty przez drugą osobę, przez innych, z całą należną mu afirmacją*<sup>470</sup>. To, w jaki sposób dar nowego ludzkiego życia jest przez

---

<sup>466</sup> Paweł VI, *Humanae vitae* (HV) 7.

<sup>467</sup> Por. HV 12.

<sup>468</sup> Por. FC 32.

<sup>469</sup> Por. HV 21.

<sup>470</sup> K. Wojtyła, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*. *Małżeństwo a rodzicielstwo*, s. 21n, w: *Ateneum Kapłańskie*, 1975, z. 1, rok 67, t. 84, s. 17-31.

rodziców przyjęty oraz chroniony, ma decydujący wpływ na to, żeby w dziecku mogło się rozwijać już od początku jego życia poczucie zaufania do świata, który niesie pieczęć osobowej miłości i solidarności<sup>471</sup>. Przychylność i rodzicielskie ciepło są *pierwszym zaproszeniem do życia*<sup>472</sup> i umożliwiają budzącej się osobie dziecka przyjęcie jego życia jako daru.

Wspólnota osób, którą jest rodzina, w sposób szczególnie winna otaczać troską wszystkie dzieci i rozwijać w nich głęboki szacunek dla ich godności osobistej oraz służyć ich prawom. *Troska o dziecko, jeszcze przed jego narodzeniem, od pierwszej chwili poczęcia, a potem w latach dziecięcych i młodzieńczych, jest pierwszym i podstawowym sprawdzianem stosunku człowieka do człowieka*<sup>473</sup>. Troska ta wyraża się w przyjęciu dziecka; w pomnażaniu jego doświadczeń, ukazujących mu, że jest kochane i potwierdzających, że również ono jest zdolne do miłowania; w szacunku do dziecka, uznającym jego zdolności, umiejętności i kompetencje. Wieloraka – materialna, uczuciowa, wychowawcza i duchowa - służba dziecku pozwala mu wzrastać w środowisku miłości, którą może w sobie przeżywać i naśladować, wnosząc swój wkład w budowanie wspólnoty rodzinnej. Tradycja biblijna określa to jako wzrastanie w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi<sup>474</sup>. Miłość miłosierna dostrzega w życiu każdego dziecka wielki dar. Jej wielkim owocem jest gotowość małżonków i rodzin do adopcji i przysposobienia dzieci pozbawionych rodziców czy też przez nich w różnych formach opuszczonych. Perspektywa wiary pozwala we wszystkich ludziach widzieć godność dzieci Bożych. Wychodzenie naprzeciw dzieciom innych rodzin, pomaganie im i kochanie ich nie jako obcych, ale jako członków należących do jednej Bożej rodziny, rozszerza zasięg miłosiernej miłości poza więzi ciała i krwi. Dzięki odnalezieniu na nowo ciepła rodzinnych uczuć, w sposób najbardziej widoczny, poszerzy się i rozkrzewi rodzinna wspólnota<sup>475</sup>.

To, co człowiek jest zdolny wyczuć i poznać swoim rozumem, w pełni objawia Słowo Boże. Dzieje zbawienia są trwałym świadectwem potwierdzającym godność kobiety. Bóg stwarzając człowieka jako mężczyznę i kobietę, obdarzył ich w równej mierze osobową godnością<sup>476</sup>. W najwyższym stopniu Bóg objawia godność kobiety, gdy On sam przyjmuje ciało ludzkie z Maryi Dziewicy, która jest czczona przez Kościół

---

<sup>471</sup> Por. A. Rauscher, *Znovuobjevení rodiny*, w: *Ordo socialis*, 31, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1996, s. 12.

<sup>472</sup> Por. J. Krucina, *Wyzwolenie społeczne*, TUM, Wrocław 1995, s. 71.

<sup>473</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych*, 21 (2 października 1979): AAS 71 (1979), 1159.

<sup>474</sup> Por. Łk 2, 52.

<sup>475</sup> Por. FC 41.

<sup>476</sup> Por. Rdz 1, 27.

jako Matka Boża i ukazywana jako wzór odkupionego człowieka. Chrystus odznaczał się głębokim szacunkiem wobec kobiet, które wezwał do pójścia za sobą a jednej z nich powierzył misję, aby zaniósła Apostołom jako pierwsza dobrą nowinę o zmartwychwstaniu.

Spółeczna i kulturalna tradycja przyznawała kobiecie jedynie rolę małżonki i matki a jednocześnie nie umożliwiała jej odpowiedniego dostępu do wpływu społecznego, zarezerwowanego w większości przypadków dla mężczyzn. Przyjęcie równej godności osobowej mężczyzn i kobiet usprawiedliwia pełny dostęp kobiet do zadań związanych z życiem publicznym. Jednocześnie wyraźnego uznania domaga się spełniana przez kobiety wartość zadań macierzyńskich i rodzinnych, niekiedy nazywanych *pracą domową*, która może się wzajemnie uzupełniać z funkcjami społecznymi i zawodowymi. Społeczeństwo powinno jednocześnie stworzyć takie struktury, aby matki nie były w praktyce zmuszane do pracy poza domem a ich rodziny mogły się pomyślnie rozwijać nawet wtedy, gdy kobieta poświęca się całkowicie własnej rodzinie. Społeczeństwo miałooby nawet stwarzać i rozwijać warunki sprzyjające pracy domowej. Kobiety, bowiem bardzo często bywały w dziejach traktowane nie jako osoby, lecz odosobnione rzeczy, przedmioty, z którymi można manipulować, będące na usługach egoistycznych interesów i samozadowolenia. Niektóre kategorie kobiet ciągle doświadczają upokarzającej dyskryminacji (bezdzielne mężatki, wdowy, kobiety żyjące w separacji, rozwiedzione oraz samotne matki).

Współczesność wymaga, aby rola mężczyzny jako ojca była ponownie zrozumiana i urzeczywistniana. Jego zadania w rodzinie mają wagę jedyną i niezastąpioną. Spełnia je poprzez przyjęcie odpowiedzialności za poczęte życie, poprzez troskliwe i wspólne z małżonką pełnienie obowiązków wychowania oraz poprzez pracę i dawanie świadectwa dojrzałego chrześcijańskiego życia, ukazującego na ziemi ojcostwo samego Boga<sup>477</sup> i wprowadzające dzieci w żywe doświadczenie Chrystusa i Kościoła<sup>478</sup>.

Wspólnota rodzinna, która aktualizuje miłosierną miłość, respektuje i uznaje godność osób starszych. Nie są one traktowane jako nieużyteczny ciężar i wyłączane poza okrąg bliskich relacji. Szanując autonomię nowej rodziny, nadal biorą czynny udział w jej życiu. Starsze pokolenie będąc świadkiem przeszłości, mogą stać się dla młodych mądrym światłem dla ich przyszłości. Spychanie osób starszych na margines życia, poprzez następstwa nieuporządkowanego rozwoju przemysłowego i urbanistycznego, jest rezultatem braku uznania ich osobowej wartości i jest źródłem wielkiego cierpienia

---

<sup>477</sup> Por. Ef 3, 15.

<sup>478</sup> Por. FC 25.

i w efekcie zubożenia wielu rodzin. A przecież to właśnie obecność starszego człowieka unaocznia ciągłość pokoleń we wzajemnej zależności, wskazuje na istotę osoby jako bytu-w-relacji<sup>479</sup>. Osoby starsze pomagają nam patrzeć na ziemskie wydarzenia z perspektywy mądrości, ponieważ dzięki życiowym doświadczeniom zyskały wiedzę i dojrzałość. Dzięki temu, że są strażnikami zborowej pamięci, są wyrazicielami ideałów i wartości, stanowiących podstawę i regułę życia społecznego. Mogą być dla młodych źródłem cennych rad i pouczeń. Cechą prawdziwie ludzkiej cywilizacji jest szacunek i miłość wobec ludzi starych, dzięki którym mogą one czuć się żywą częścią społeczeństwa, nawet wtedy, kiedy są słabe i chore. Według słów Cyncerona: *brzemie lat jest lżejsze dla tego, kto czuje się szanowany i kochany przez młodych*. Obecność u boku starszego człowieka jest szczególnym wyrazem uznania i afirmacji jego osobowej godności, będącej w wielu przypadkach oparciem dla młodych, którzy poszukują swojej życiowej drogi. Ludzie starsi mogą stać się szczerymi świadkami ufego zawierzenia Bogu i Jego miłosiernej miłości, wiernej ludzkiemu życiu. Na początku powołującym człowieka do życia, a na końcu – z życia do życia<sup>480</sup>. Człowiek starszy staje się wzorem spostrzegania całości życia z właściwej perspektywy i jego afirmacji ze wszystkimi przejawami, w objęciu Wieczności.

### **3. Dar osoby i wspólnoty – przekazywanie miłości miłosiernej**

Uczestnicząc w Bożym planie, małżonkowie rodzą w miłości i do miłości nowe osoby, które same w sobie są powołane do rozwoju i wzrostu, poprzez wychowanie w atmosferze przepojonej miłością i szacunkiem do Boga i ludzi, umożliwiają swym dzieciom życie w pełni ludzkie. To właśnie rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych. Cała budowa procesu wychowania stoi na fundamencie miłości ojcowskiej i macierzyńskiej. Miłość rodzicielska jest wypełnieniem doskonałej służby życiu i dlatego stanowi normę wszelkiej działalności wychowawczej, wzbogacając ją o czułość, stałość, dobroć, usłużność, bezinteresowność i ducha ofiary. Istotnym elementem kształtującym osobowość dziecka jest wypływające z wolności, zachowanie odpowiedniego dystansu wobec dóbr materialnych, wobec wszystkiego, co człowiek mógłby posiadać i używać jako przedmioty. Taka postawa ułatwi dostrzeganie i rozróżnianie w swym wnętrzu tego, co duchowe, subiektywne, podmiotowe –

---

<sup>479</sup> Por. *FC 27*.

<sup>480</sup> Por. Jan Paweł II, List *Do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku* 10, 12, 17.

osobowe, od tego, co użytkowe, obiektywne, przedmiotowe. Powinna umacniać przekonanie, że *więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada*<sup>481</sup>. Wewnętrzna praca kształtująca umiejętność opanowania różnych indywidualizmów i egoizmów, wyda owoce w postaci poczucia sprawiedliwości, której najwyższy wyraz ujawnia się w poszanowaniu godności każdego człowieka oraz w poczuciu miłości, jako postawy troski i bezinteresownej służby wobec drugich, a szczególnie najbiedniejszych i potrzebujących. Rodzina jest pierwszą i podstawową szkołą społecznienia w tym sensie, że *w niej, jako we wspólnocie miłości, uczynienie z siebie daru jest prawem, nadającym kierunek i warunkującym wzrost*<sup>482</sup>. Wzajemna miłość małżonków jest ożywiana darem z siebie każdego z nich, który staje się wzorem i zasadą wzajemnego składania się w darze dla pozostałych członków rodziny. Dzięki uczestnictwu w komunii codziennie przeżywanej w domu, w chwilach radosnych i trudnych, dzieci uczą się skutecznie włączać w szersze zakresy życia społecznego z zachowaniem własnej godności<sup>483</sup>.

Podkreśla to szczególnie A. NOSSOL, odnosząc się do przeżywania miłości miłosiernej we wspólnocie rodzinnej, pisze o *żywym iloczynie trzech nieodzownych i ściśle ze sobą organicznie powiązanych czynników – wzajemnego dawania oraz brania, obiektywnego dobra, ofiary i szacunku. Iloczyn zaś ma to do siebie, że całość procesu – względnie jego wynik – jest równe zero, jeżeli taką też wartość ma choćby jeden z jego czynników*. Według niego niemożliwym jest, aby mogła zaistnieć w relacjach międzyludzkich miłość, nawet wtedy, gdy czynimy jakieś dobro dla drugiego człowieka, jesteśmy przygotowani na wielkie ofiary, ale przekreślamy właściwą temu człowiekowi godność partnera Boga i dziecka Bożego<sup>484</sup>. Bez uznania (szacunku) najgłębszej podstawy godności osoby ludzkiej, miłość pozostanie zawsze pomniejszona i spętana, a wspólnota – niedoskonała i ograniczająca.

Szczególnym zadaniem osób tworzących rodzinę jest wymiana wychowawcza. Jej celem jest przyjęcie daru osobowego życia, to znaczy żywej osoby oraz wprowadzenie jej do wspólnego doświadczania ludzkiego osobowego życia, to znaczy, jako osoby we wspólnocie. Istotą tego procesu jest aktualizacja godności osoby ludzkiej dzięki miłości, która z racji na fakt stopniowego „rodzenia” i „dojrzewania” osoby, musi ukazywać się jako miłosierna.

---

<sup>481</sup> GS 35.

<sup>482</sup> FC 37.

<sup>483</sup> Por. FC 36, 37.

<sup>484</sup> A. Nossol, *Personalistyczno-humanistyczny aspekt w doznawaniu i świadczeniu miłosierdzia*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, TN KUL, Lublin 1989, s. 47-48.



Wymiana wychowawcza między rodzicami i dziećmi jest podstawowym czynnikiem zachowania i krzewienia wspólnoty rodzinnej. Do rodziny autentycznie ludzkiej i chrześcijańskiej dzieci wnoszą swoją miłość, szacunek i posłuszeństwo, natomiast rodzice, świadomi daru, który otrzymują w dzieciach, wnoszą do wspólnoty rodzinnej posługę podporządkowaną dobru ludzkiemu i chrześcijańskiemu dzieci, uzdalniając je do osiągnięcia prawdziwie odpowiedzialnej wolności<sup>485</sup>.

We wcześniejszej pracy przypomniano, że „wszystkie zadatki ludzkich zdolności, umiejętności, kompetencji i znacznie głębiej sięgające możliwości życia rozumowego, przeżyć uczuciowych, kształtowania i rozwoju woli znajdują najlepsze warunki swego rozwoju w społeczeństwie, we wspólnocie. Niektóre z nich, a można powiedzieć, że większość, w warunkach izolacji nie rozwiną się, a jako takie pozostaną skarłowaciałe albo nawet skamieniałe. Pomóc człowiekowi być bardziej człowiekiem, to pomagać mu odnajdywać bogactwo w jego społecznej naturze, ukryte tam przez Stwórcę, stwarzając sytuacje, aby mogły w pełni rozkwitnąć. Chodzi o przyjęcie całego jego życia, całej jego osobowej godności, akceptację jego osoby, ze wszystkimi zdolnościami i ograniczeniami jego osobowości, o stworzenie możliwości przebywania w przestrzeni miłości rodzicielskiej, która przyjmując życie jako bogactwo i dar, jest otwarta, aby dawać ciągle to wszystko, co potrzebne dla indywidualnego rozwoju, jednocześnie stwarza i daje możliwości rozwoju na poziomie wspólnoty, poprzez udział w wewnętrznym życiu każdego z jej członków, w jego pragnieniach, przemyśleniach, wewnętrznej pracy, uczuciach, aby w ten sposób ubogacić człowieka innym człowieczeństwem. Również, a może przede wszystkim, człowieka dotkniętego przez *mysterium iniquitatis*. Rezultatem rodzicielskiej postawy miłości miłosiernej jest przygotowanie człowieka do umiejętnego wejścia w świat odpowiedzialnej miłości. **Chodzi o taką formację serca, która umożliwi miłość przyjmować i miłością obdarzać.** Wspólnota rodzinna, mając świadomość, jak ważny jest jej dar, konsekwentnie go udziela wszystkim swoim członkom. Szczególnie słabszym i przede wszystkim dzieciom. Wytwarza w ten sposób podstawy, aby w przyszłości mogły przeżywać szczęśliwe życie”<sup>486</sup>.

Powyższe rozważania wskazują na niezbędną rolę społeczeństwa w rozwoju i doskonaleniu możliwości oraz wzrostu osobowej pełni wychowanków, będących nie tylko przedmiotem, ale również podmiotem wychowania. Społeczeństwo, także rodzina, są podmiotem wychowania, który jest aktywny na różnych poziomach,

---

<sup>485</sup> Por. FC 21.

<sup>486</sup> Por. J. Furtan, dz. cyt., s. 39.

organizując planowaną pomoc i wsparcie, której udzielanie przybiera określone formy, nawet instytucjonalne. Dziecko jako osoba wychowywana jest biernym odbiorcą i pełni rolę przedmiotową, ale głębsze spojrzenie na proces wychowania pozwala dostrzec, że wychowawcy nie kształtują przecież osób ludzkich ani ich nie rozwijają. Ich niezbędną rolę jest jedynie pomocnicza i polega na przekazywaniu i udostępnianiu dzieciom i młodzieży, zachowującym ciągle swoją osobową autonomię, wartości wytworzonych przez społeczeństwo, które są jego trwałym dorobkiem. Rodzice i wychowawcy nie kształtują osoby, ale stwarzają mniej lub bardziej korzystne warunki jej rozwoju, jednocześnie zabezpieczając ją przed przyjmowaniem pseudo-wartości. Rozwój, doskonalenie i kształtowanie osoby to owoc i dzieło jej samodzielnych wysiłków. Wynika to z autonomicznego charakteru osoby, z jej ontologicznej wolności, ale także z właściwości samego procesu przekazywania i przyswajania osobowych wartości. Osoba nie gromadzi wartości jak gromadzi się skarby w swym mieszkaniu, ale odbierając je jednocześnie współtworzy, przekształca, interioryzuje i identyfikuje się z nimi, następnie je reprodukuje i przekazuje innym. Uczestnictwo jako wzajemne dawanie i przyjmowanie, jest podstawową aktywnością, dzięki której może przebiegać doskonalenie osób. J. MAJKA uważa, że podmiotem wychowania jest przede wszystkim osoba kształtowana w procesie wychowania: *doskonałość osoby nie jest niczym innym jak zdolnością do wyboru dobra, jego współtworzenia i uczestniczenia w nim przez to tworzenie. Wynika z tego, że doskonałość jest zdolnością miłowania, miłowania dobra i miłowania tych, którym dobro to musi być przekazywane. Tak rozumianej doskonałości nie można otrzymać od zewnątrz, tak jak od zewnątrz nie można otrzymać wyboru, wolności miłowania. Wychowanie zatem, które jest kształtowaniem osoby w kierunku dobra, nie może dokonywać się inaczej, jak przez współdziałanie, przez uczestnictwo, przez wykonywanie wolności. Jest ono więc przede wszystkim dziełem samego wychowanka, dziełem osoby, która jest kształtowana, jej aktywizowaniem, pobudzaniem do współtworzenia, stwarzaniem warunków, w których może rozwijać się wolność osoby, jej rozkwitanie w kierunku dobra*<sup>487</sup>. W tym kontekście mówi się również o maieutyce osoby, jako wzbudzaniu osoby w wychowanku, to znaczy uzdalnianiu go do przejęcia kierownictwa własnym procesem rozwoju<sup>488</sup>.

---

<sup>487</sup> Por. J. Majka, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 2005, s. 156-158.

<sup>488</sup> Por. M. Nowak, *Wychowanie w personalizmie*, w: *Chrześcijanin w świecie*, 1993, nr 23, z. 4, s. 65; J. Bagrowicz, *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 2005, s. 206n.

W rodzinie jesteśmy *obdarzeni człowieczeństwem* oraz uczymy się prawidłowego kontaktu z człowiekiem i człowieczeństwem w nim i w sobie. Rodzina jest przede wszystkim świątynią – sanktuarium - życia i źródłem kultury życia. Pierwszą i podstawową komórką ekologii ludzkiej, środowiskiem życia, w którym dzieci otrzymują pierwsze i zupełnie podstawowe wyobrażenia związane z prawdą i dobrem, uczą się, co znaczy być kochanym i kochać, a więc konkretnie doświadczają, co znaczy być osobą<sup>489</sup>. Patrząc na rodziców i naszych bliskich dostajemy odpowiedź na pytanie jak postępować i traktować drugiego człowieka, jak go szanować i w jaki sposób wytwarzać z nim pełne dobrych uczuć i miłości więzi. Oczywiście najbliżsi odnoszą się również do nas samych i uczą nas również odniesienia, postawy wobec naszej osoby, to znaczy, przekazują nam wzór postępowania, który ma wielkie znaczenie dla odnoszenia się z uczuciem, szacunkiem i miłością do samych siebie we wszelkich aspektach egzystencji, poczawszy od przyjęcia przez nas samych naszego życia jako daru. Stosunek do samego siebie, który charakteryzuje postawa miłości miłosiernej wobec własnej osoby, ma wielki wpływ na regulację całej aktywności jednostki ludzkiej.

W dobrej atmosferze emocjonalnej oraz bogactwie stymulacji wychowawczych, dziecko poznaje siebie jako osobę oraz drugiego człowieka jako odniesienie dla siebie. Tylko w grupie osób, poznaje najpełniej, że jest osobą. Trwałe relacje pozwalają obserwować i czuć dziecku, jak jego najbliżsi obchodzą się z jego osobowym wnętrzem. Najbardziej istotne dla rozwoju *psychicznego poczucia osobowej godności*, jest przeżycie dziecka, że jego wewnętrzny świat jest przez dorosłych widziany i razem z nim empatycznie przeżywany oraz dowartościowywany. Bycia widzianym, odczuwanym i uznawanym we swym wnętrzu daje mu doświadczenie bycia respektowanym i szanowanym. Doświadczając na tysiące sposobów postawy wobec swojego wnętrza (wewnętrznego życia), następnie poprzez własną aktywność zinternalizuje w formie poczucia własnej wartości i godności, procesualnie ją potwierdzając i na nowo ciągle ją niejako wytwarzając. W tym sensie mówimy, że godność jest nie tylko dana, ale zadana, że wymaga stałej wychowawczej aktualizacji<sup>490</sup>.

---

<sup>489</sup> Por. CA 39.

<sup>490</sup> Por. A. Längle, *Existenzanalyse*, w: A. Längle, A. Holzhey-Kunz, *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*, Facultas WUV, Wien 2008, s. 51.

Kiedy dziecko jest zdolne dostrzec i uznać wartość osobową drugiego człowieka oraz zająć taką samą postawę, pełną afirmacji tego, co osobowe, wobec samego siebie, można przyjąć, że z punktu widzenia aktualizacji prawdy o niezbywalnej godności osoby ludzkiej, proces wychowawczy przebiega właściwie. Dostrzeżenie potrzeby życia razem z innymi ludźmi, stwarza nowe możliwości rozwoju indywidualnego i całej wspólnoty. Domowa wspólnota życia w miłości wymaga określonych umiejętności, które koncentrują się wokół zabiegania i utrzymywania dobrych relacji, chęci do zawierania kompromisów, partycypacji i współpracy<sup>491</sup>. Niejako przy okazji wychowawczego kształtowania sfery poznawczej, dążeń oraz aktywności dziecka permanentnie powinna dokonywać się *maieutyka* osoby. Istotne znaczenie ma atmosfera, wytwarzająca poczucie bezpieczeństwa, przynależności i akceptacji, które od strony psychologicznej konstytuują miłość. Absolutnie podstawową dla wspomnianych procesów jest postawa afirmacji wewnętrznego świata osoby ze wszystkim, co przeżywa. Ta postawa może być aktualizowana jedynie we wspólnocie; pobudzając u dzieci rozwój poczucia własnej godności, jednocześnie rodzi osoby dla wspólnoty, osoby krzewiące wspólnotę. Osoba w wymiarze egzystencjalnym może praktycznie istnieć i rozwijać się tylko we wspólnocie a swoją osobową dojrzałością wytwarza wspólnotę.

Dorastający człowiek, korzystając z owoców komunikacji odbywającej się w rodzinnej wspólnocie, przyswaja sobie wartości, normy i zasady współżycia społecznego, budzi się w nim intuicja moralna i kształtuje sumienie, uczy się, co jest dobre i złe. Uzyskuje w ten sposób bezpieczną pozycję w dorosłym życiu<sup>492</sup>. W tym kontekście rodzina jawi się jako kolebka i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa. Staje się przykładem dla szerszych, charakteryzujących się podmiotowością, kontaktów społecznych; opartych na szacunku, sprawiedliwości, dialogu i miłości, czyniąc życie naprawdę ludzkim<sup>493</sup>.

Następny rozdział zostanie poświęcony działaniom Kościoła aktualizującym godność osoby ludzkiej. Wspólnota kościelna to więź tworzących ją osób z Bogiem i sobą nawzajem. Więź, która wynosi godność człowieka na najwyższe szczyty. Poprzez tę więź egzystencja osoby ludzkiej przekracza próg Wieczności. Człowiek przerasta samego siebie, jest większy niż jest według przyrodzonej miary. Osoba ludzka staje się dowartościowana - miarą dla niej staje się sam Bóg.

---

<sup>491</sup> Por. T. Kukołowicz, *Rodzina w procesie uspołeczniania dziecka*, RW KUL, Lublin 1978, *passim*.

<sup>492</sup> Por. J. Krucina, *Wznoszenie wartości podstawowych*, TUM Wrocław 2007, s. 32n.

<sup>493</sup> Por. *FC* 43.

## Rozdział II

### Kościół objawiający i wyzwalający miłość miłosierną

Papież Paweł VI nazwał Kościół wspólnotą wspólnot. Za tym sformułowaniem skrywa się struktura nadprzyrodzona, przenikająca widzialną, ustopniowaną i różnorodną całość Kościoła. Mówiąc o wspólnocie kościelnej myślimy o więzi chrześcijanina z Chrystusem oraz łączności pojedynczych chrześcijan między sobą. Poprzez intensywność kontaktów międzyludzkich i stawiane cele, poprzez przeżywane wspólnie wartości i związane z nimi postępowanie oraz poprzez poczucie przynależności wzajemnej Kościół wskazuje na tajemniczą więź w Chrystusie<sup>494</sup>. Więź ta jest owocem Ducha Świętego, który ożywia, wyrastającą z podmiotowych uzdolnień osoby ludzkiej postawę, która w każdym członku Ludu Bożego sprzyja wzajemnemu spojeniu, czyli także kształtowaniu wspólnoty Kościoła poprzez właściwą dla tej wspólnoty więź duchową *communio*<sup>495</sup>. Powiązanie osób między sobą we wspólnotach Kościoła stanowi widzialny znak, *żywą transparentę*, uczestnictwa ludzi w Bogu, którego miarą jest proces wyzwania ze zła, tajemnica zbawienia, będąca zapowiedzią eschatologicznego zjednoczenia wszystkich ludów i narodów w obrębie ostatecznej wspólnoty u kresu dziejów<sup>496</sup>. Z tej inkorporacji w Chrystusie, zgodnie ze słowami apostoła Pawła: *wy jesteście ciałem Chrystusa, a każdy poszczególny jest jednym z Jego członków*<sup>497</sup>, z tego uczestnictwa będącego według J. KRUCINY *chrześcijańską swoistością*, wspólnota kościelna wyprowadza swoje pochodzenie, a wraz z nim otrzymuje chrześcijańską misję. Kategorie uczestnictwa i posłania stanowią nadprzyrodzoną podstawę konstytucji Kościoła<sup>498</sup>, zaznaczając się we wspólnocie (*koinonia*) świadectwa Ewangelii poprzez Słowo Boże (*martyria*), wspólnocie kultu poprzez sakramenty ukazujące chwałę Bożą (*liturgia*) oraz wspólnocie wzajemnej posługi w miłości (*diakonia*)<sup>499</sup>. Dzięki uczestnictwu w Chrystusie i Jego posłaniu, Kościół staje się znakiem Jego obecności w świecie i dla świata<sup>500</sup>, dla każdego człowieka. Człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła. Każdy człowiek z osobna, z całą niepowtarzalną rzeczywistością bytu i działania. Ze swoją świadomością, wolą, sumieniem i sercem. Z otwartością ducha i potrzebami ciała. Ze swoją historią życia i całymi *dziejami duszy*. Od chwili poczęcia i narodzin, w całej swej prawdzie

---

<sup>494</sup> Por. J. Ratzinger, *Cirkev jako společenství*, ZVON, Praha 1995, s. 86-88.

<sup>495</sup> Por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 316.

<sup>496</sup> Por. J. Krucina, *Drogami...*, s. 10 i 14.

<sup>497</sup> 1 Kor 12, 27.

<sup>498</sup> Por. J. Krucina, tamże, s. 15.

<sup>499</sup> Por. tamże, s. 195.

<sup>500</sup> Por. EN 15.

istnienia i bycia osobowego, społecznego i wspólnotowego zarazem jest zadany Kościołowi przez samego Chrystusa. Posłannictwo Kościoła wobec człowieka prowadzi przez tajemnice wcielenia i odkupienia<sup>501</sup>.

Do posłannictwa Kościoła należy dawanie świadectwa o miłosierdziu Boga, objawionemu w Jezusie Chrystusie. Wyznaje je jako zbawczą prawdę wiary i życia z wiary oraz stara się je wcielać w życie wszystkich bez wyjątku ludzi. Wyznając miłosierdzie i realizując je w życiu, Kościół jednocześnie wzywa go wobec wszelkich przejawów zła fizycznego i moralnego, wobec wszelkich zagrożeń, które ciążyą nad życiem współczesnych ludzi<sup>502</sup>. Autentyczne życie Kościoła polega na wyznawaniu i głoszeniu miłosierdzia oraz na przybliżaniu ludzi do jego źródła, w celu aktualizacji godności osoby ludzkiej, w jej wymiarze prorockim, kapłańskim i królewskim. Ogromne znaczenie ma stałe rozważanie Słowa Bożego oraz dojrzałe uczestnictwo w Eucharystii i sakramencie pokuty i pojednania, wyzwalające twórczą siłę miłości miłosiernej, urzeczywistniającej się w czynach wobec bliźnich<sup>503</sup>.

### **1. Słowo uczłowieczające – odkrywanie odkupionej godności osoby**

Kościół jest powołany, żeby wyznawał i głosił prawdę o miłosierdziu Bożym, jak została ona przedstawiona w Objawieniu. Biblia, Tradycja, życie z wiary Ludu Bożego oraz wielu teologów uznają, że miłosierdzie jest największym z przymiotów i doskonałości Boga. Nie chodzi tutaj o doskonałość samej istoty Boga, która jest niezgłębiona, ale o doskonałość i przymiot, poprzez którą człowiek najczęściej spotyka się w wewnętrznej prawdzie swej egzystencji, z żywym Bogiem. W spotkaniu z Bożym miłosierdziem poprzez wiarę, w głębi swego serca człowiek „widzi Ojca”, jak na to wskazał sam Pan Jezus w rozmowie z Filipem<sup>504</sup>. Wpatrując się w Chrystusa, skupiając swoją uwagę na Jego życiu i Ewangelii, a szczególnie na Jego krzyżu i zmartwychwstaniu, Kościół wyznaje miłosierdzie Boga. Wszystko, co związane jest z wstąpieniem do bliskości Jezusa, „widzeniem” i „dotknięciem”<sup>505</sup>, przybliża ludzi do „widzenia Ojca” w tajemnicy Jego świętego miłosierdzia. Centralnym i dla ludzi najbardziej dostępnym punktem objawiania

---

<sup>501</sup> Por. *RH* 14.

<sup>502</sup> Por. *DM* VII.

<sup>503</sup> Por. *DM* 13, 14.

<sup>504</sup> Por. *J* 14, 9n.

<sup>505</sup> Por. *Mk* 5, 21-43.

miłosiernej miłości Ojca jest tajemnica Chrystusowego Serca, w którym Kościół oddaje cześć i wyznaje miłosierdzie Boga<sup>506</sup>.

W świecie, w którym istnieje grzech, Bóg, który jest miłością nie może objawiać się w inny sposób niż tylko jako miłosierdzie. Tajemnica miłosierdzia niejako opisuje najgłębszą prawdę o miłości, którą jest Bóg i która jest Bogiem, jednocześnie odpowiadając wewnętrznej prawdzie człowieka i świata. Miłosierdzie samo w sobie jako doskonałość Boga, który jest nieskończony, jest również nieskończone. Gotowość Ojca do przyjmowania synów marnotrawnych powracających do domu jest również niewyczerpalna. Niewysłowiona wartość ofiary Syna jest gwarancją nieskończonej i niewyczerpalnej gotowości i mocy przebaczenia. Nic w ludzkim życiu, żaden grzech, tej mocy nie może przewyższyć lub ograniczyć oprócz braku dobrej woli ze strony człowieka, to znaczy braku gotowości nawrócenia. Uporczywe trwanie w sprzeciwie wobec łaski i prawdy a szczególnie wobec świadectwa krzyża i zmartwychwstania Chrystusowego, może w sposób skuteczny ograniczyć moc Bożego miłosierdzia. Z tego powodu podstawową prawdą, którą Kościół głosi jest nawrócenie do Boga. Polega ono zawsze na odkrywaniu miłosierdzia, na odnalezieniu Ojca, który bogaty jest w miłosierdzie<sup>507</sup>. Miłość na miarę Stwórcy i Ojca jest cierpliwa i łaskawa potwierdza przymierze z człowiekiem aż do ostatecznych konsekwencji krzyża, z którego wyrasta owoc nawrócenia. Poznawanie Boga miłosierdzia jest stałym i niewyczerpalnym źródłem nawrócenia. Podstawą nie tylko doraźnego aktu wewnętrznego, ale trwałego usposobienia jako postawy duszy. Ludzie, którzy w taki sposób poznają Boga, nieustannie się nawracają, żyją *in statu conversionis*, czyniąc z tego stanu swej duszy najgłębszy nurt człowieczego pielgrzymowania na ziemi. Bycie *in statu conversionis* w najbardziej prawdziwy sposób oddaje ludzkie *in statu viatoris*. W ten sposób Kościół uczestniczy, ale jednocześnie kontynuuje mesjańskie posłannictwo samego Chrystusa, który jest Sprawcą pojednania. Pojednanie jest więc darem i inicjatywą Boga. Potwierdza to i dopełnia życie i śmierć Chrystusa Okupiciela, który wychodząc jako pierwszy człowiekowi naprzeciw, wyzwala go z każdej postaci grzechu<sup>508</sup>. Owocem dokonanej na Krzyżu Ofiary jest zgromadzenie w jedno rozproszonych dzieci Bożych oraz pojednanie całego stworzenia<sup>509</sup>. Przyczyną sprawcą pojednania człowieka w podwójnym aspekcie uwolnienia od grzechu oraz odnowienia wspólnoty z Bogiem i ludźmi, jest dokonany z miłosiernej miłości akt odkupieńczy

---

<sup>506</sup> Por. *DM* 13.

<sup>507</sup> Por. *Ef* 2, 4.

<sup>508</sup> Por. *Rz* 5, 10n: Jeżeli bowiem będąc nieprzyjaciółmi, zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Jego Syna, to tym bardziej będąc już pojednani, dostąpimy zbawienia przez Jego życie. Także *Kol* 1, 20-22.

<sup>509</sup> Por. *J* 1, 52, *Kol* 1, 20.

Chrystusa, tajemnica Jego śmierci i zmartwychwstania. Pojednanie z Bogiem (wymiar wertykalny pojednania) jest zawsze ważniejszy od pojednania między ludźmi (wymiar horyzontalny), ponieważ pojednanie między nimi jest owocem przywróconego przymierza z Bogiem<sup>510</sup>.

Jan Paweł II jest przekonany, że miłosierna miłość, to znaczy miłość, która jest silniejsza i większa od słabości ludzkich podziałów, jest również centralnym oparciem dla starań ekumenicznych i może sprawić jedność oraz rozkrzewić wspólnotę Chrystusowego Kościoła<sup>511</sup>. Posługa jednania została złożona przez miłosiernego Boga w ręce Apostołów, ale również powierzona całej wspólnotie wierzących, całej strukturze Kościoła, żeby uczynili wszystko, co możliwe w sprawie dawania świadectwa o pojednaniu i jego urzeczywistniania w świecie. Oryginalność kościelnego przepowiadania polega na tym, że ściśle wiąże pojednanie z nawróceniem serca, które jest konieczne dla osiągnięcia porozumienia między ludźmi<sup>512</sup>. Te dwie rzeczywistości są ze sobą wewnętrznie połączone. Poprzez odkrycie na nowo miłosierdzia Ojca dokonuje się głęboka przemiana serca, która jest podstawą zwycięstwa nad niezrozumieniem i wrogością między ludźmi<sup>513</sup>. Skutki łaski wypływającej z sakramentu pokuty, to pojednanie z Bogiem, poprzez które człowiek odzyskuje pokój i przyjaźń z Nim, pojednanie z Kościołem, spoczywające w odnowieniu wspólnoty świętych poprzez inkluzję i integrację oraz pojednanie z sobą samym poprzez zjednoczenie własnego serca<sup>514</sup>.

Prawda o potrzebie nawrócenia i pojednania z Bogiem i drugim człowiekiem nie jest jednak dzisiaj dla wielu ludzi współczesnego świata tak oczywista. Wydaje się nawet, że jest wypierana nawet nie na drugi plan, ale zupełnie za kulisy życia społecznego i coraz bardziej pozbawiana odpowiedniego zainteresowania. Wewnętrzna praca sumienia na jakości relacji z Bogiem, z drugim człowiekiem i samym sobą straciły silnie na swej atrakcyjności. Jest to uboczny efekt różnych prądów filozoficznych i projektów emancypacji społecznej, dla których sumienie nie jest zagadnieniem istotnym. Myśl ludzka *oświecona* poszukiwała ocalenia człowieka gdzie indziej; w wierze w wieczny postęp, którego źródło bije z mocy samego człowieczego rozumu, albo zafała w zbawienie obiecane przez rewolucyjne zmiany struktur społecznych i ekonomicznych. Niektórzy ciągle pokładają nadzieje w zadekretowaniu niczym nieskrępowanej wolności produkcji i konsumpcji, jakoby suma ludzkich egoizmów, sama z siebie się mogła zrównoważyć,

---

<sup>510</sup> Por. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia* (RP) 7.

<sup>511</sup> Por. DM 13.

<sup>512</sup> Por. RP 8.

<sup>513</sup> Por. RP 6.

<sup>514</sup> Por. GS 22, KKK 1469, RP 31.



mechanicznie ułożyć i scalić idealnie spełnione dobro wspólne<sup>515</sup>. Sumienie jako instancja mająca udział w pomyślności człowieka, zostało praktycznie wyjęte poza nawias nie tylko z dyskursu publicznego i pozbawione praw obywatelskich; ale poddano je ostracyzmowi z ludzkiego serca, jego najbardziej własnej Ojczyzny. Efekty obietnic zbawienia i szczęścia składanych przez nowożytnych i współczesnych *proroków*, można dziś złośliwie ilustrować poprzez puste konfesjonały postchrześcijańskiej Europy Zachodniej, a jednocześnie przepełnione ordynacje psychiatryczne pacjentami, których najpoważniejszą chorobą jest brak jakiegokolwiek doświadczenia miłosiernej miłości i pojednania.

Jeżeli obecność Kościoła we współczesnym świecie ma być owocna, będzie to bardzo silnie uzależnione od sposobu z jakim będzie on obchodzić się z opuszczonym poprzez samego człowieka ludzkim sercem. Kościół sam i jego sakramenty są niezbędnymi żywymi znakami na drodze powrotu ludzkiego serca do jego prawdziwej Ojczyzny. Spełnienie najgłębszych nadziei osoby ludzkiej jest uzależnione nie tylko od tego, jak zdecydowanie będzie jej głoszona objawiona prawda o miłosiernej miłości Boga, ale również z jaką odpowiedzialnością będzie się jej towarzyszyć na drodze pojednania i pokuty do zjednoczenia w *boskiej Eucharystii*<sup>516</sup>. Oczekiwana odpowiedzią na łaskę będzie pełne ufności i uległości powierzenie się całego ludzkiego serca miłosiernej miłości Boga, objawiającego się w działaniu Kościoła<sup>517</sup>.

## **2. Znaki samooddania siebie – uświęcenie godności osoby**

Życie Jezusa na ziemi nie jest jedynie objawieniem miłosiernego Ojca, miłości aż do końca, silniejszej niż nienawiść grzechu i śmierć, ale jest także modelową drogą przemiany i ubóstwienia człowieka, drogą prowadzącą do Ojca. Jak wcielenie, stawanie się człowiekiem, swój szczytowy moment odnajduje w godzinie krzyża, tak dla przyjętego człowieczeństwa godzina ta jest szczytem „stawania się” Słowem. Uczłowieczenie Słowa jako linia zstępująca, przenika się z „ubóstwieniem” człowieczeństwa, jako linią wstępującą<sup>518</sup>. Sakramenty są skutecznymi znakami wzajemnego, umożliwiającego zbawienie, samooddania i przenikania się tego, co Boże i ludzkie.

---

<sup>515</sup> Por. J. Krucina, *Drogami...*, s. 225n.

<sup>516</sup> Por. Paweł VI, *Evangelium nuntiandi (EN)* 28.

<sup>517</sup> Por. Sobór Watykański II, *Dei Verbum* 5.

<sup>518</sup> Por. C. V. Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydrří, 2010<sup>4</sup>, s. 399.

## Kościół

Sobór Watykański II. definiuje Kościół jako *sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego*<sup>519</sup>. Kościół jest sakramentem zbawienia – *sacramentum et mysterium salutis*. Jako trwała obecność Jezusa Chrystusa w przestrzeni i czasie, jako owoc zbawienia, który nie może być zniszczony, jako zbawczy środek, przez który Bóg daje zbawienie konkretnej jednostce w jej społecznej i historycznej dymensji jest Kościół sakramentem podstawowym, fundamentalnym dla wszystkich sakramentów. Przez Jezusa Chrystusa, dialog między Bogiem i jego światem wstąpił do fazy eschatologicznej, ostatecznej i nieodwracalnej. Jego ukrzyżowanie a następnie zmartwychwstanie jest historyczną konkretyzacją, która implikuje niezniszczalne zwycięstwo Boga. Boże Słowo, które wszystko podtrzymując w istnieniu, zabrzmiało tak, że Boże zwycięstwo, Boże *tak*, już nie może być, z całym uszanowaniem wolności stworzenia, odrzucone ludzkim *nie*. W Jezusie Chrystusie i Jego obecności w Kościele, Bóg daje ludzkości obietnicę siebie samego, a to w taki sposób, że ta obietnica pozostaje definitywnie połączona z jej przyjęciem przez dzieje ludzkości, które są dziejami wolności. Z tego punktu widzenia Kościół jest znakiem, jest historycznym objawieniem zwycięsko urzeczywistniającego się Bożego samodarowania się<sup>520</sup>. Możemy powiedzieć, że świat jako całość jest już zbawiony, że dramat historii zbawienia w swej całości zakończy się pozytywnie, że Bóg grzeszne odrzucenie, grzeszne *nie* świata pokonał przez Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Bóg darował się światu jednoznacznie i nieodwołalnie a Chrystus jest swym życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem dan każdemu człowiekowi jako jego los, dlatego łaska Boża jest obiecana absolutnie i bezwarunkowo, z pewnością, która pochodzi z Bożego Słowa. W tym sensie mówi się o sakramencie jako *opus operatum*: działa sam ze siebie jako jednoznaczne skuteczne Boże Słowo. Jeżeli jednak nieodwołalna łaska udzielana jest człowiekowi w jego indywidualnej, ciągle otwartej historii zbawienia, nie może on z całą pewnością ogłosić, że z taką samą pewnością i absolutnie, jak jest mu ona ofiarowana, ją przyjmuje. Słowo człowieka, aż dotąd niedomknięte, który sam siebie, swoją tożsamość rozumie w dawaniu zgody lub odrzucaniu, to znaczy ludzkie *opus operantis*, spotyka się w sakramencie z Bożym Słowem, absolutnej i nieodwołalnej obietnicy łaski, *opus operatum*. Dlatego K. RAHNER zaznacza, że sakramenty są skuteczne tylko w wierze, nadziei i miłości<sup>521</sup>. Sakramenty nie mają nic wspólnego z magią, ponieważ nie przymuszają do niczego

---

<sup>519</sup> Sobór Watykański II, *Lumen Gentium* (LG) 1.

<sup>520</sup> Por. K. Rahner, *Zakłady...*, s. 545.

<sup>521</sup> Por. R. Giger, *Kirchenbilder. Anthropologische und theologische Dimensionen in Entwürfen der neueren katholischen Ekklesiologie*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 2006, s. 125.

samego Boga, ale są jego wolnym czynem, a ich skuteczność jest uzależniona od otwarcia ludzkiej osoby. Niewłaściwym jest takie rozumienie sakramentów, które pomija ich zwracanie się do wolności człowieka i jego miłości, które wręcz pozbawia człowieka konieczności osobowego i definitywnego podejmowania decyzji w wierze, nadziei i miłości. Roszczenie uznania wolności osoby dotyczy nie tylko człowieka, ale ochrony domaga się również osobowa godność Boga, kiedy próbuje się środkami istoty stworzonej, wpływać na nieograniczonego Stworzyciela. W swych błaganiach człowiek zwraca się do Boga, ale nie mogą te prośby być przyczyną wpływu i oddziaływania na nieskończonego Boga. Postawa ta jest uznaniem swojej nieudolności i potrzeby pomocy oraz wsparcia, jest wyznaniem i spowiedzią człowieka wobec samego siebie, jakim jest tu i teraz. Błagalne prośby są wyrażeniem ufnej i pewnej nadziei w miłosiernego Boga i Jego chęć pomocy. Ostatecznie jest wyznaniem wiary w Bożą wszechmoc, która jest zdolna pomóc. Personalna interpretacja sakramentów, zabezpiecza przed wpadnięciem do błędu magicznego ich traktowania, ale również przed uprzedmiotowieniem i urzeczowieniem Boga a ostatecznie samego człowieka. Traktowanie Bożej mocy, jakby była ona oddana do rąk ludzkich, a Bóg byłby w ten sposób niejako sługą ludzkich pragnień, albo stawianie środków zbawienia jako rzeczy na miejscu Boga samego, traktowanie Jego darów jako lekarstwa, od Niego już w jakiś sposób oddzielonego i poniekąd od Niego niezależnego i nawet Go zastępującego, traktowanie Boga jedynie jako przedmiotu poznania, nie posiadającego już wnętrza, stanowią najgłębsze obawy związane z postawą nieposzanowania Bożej osobowej godności<sup>522</sup>.

*Sakramenty nie są niczym innym niż skutecznym Bożym Słowem adresowanym człowiekowi, w którym sam Bóg obiecuje samego siebie człowiekowi, i w ten sposób uwalnia ludzką wolność, żeby przyjął Jego samodarowanie w swoim własnym czynie*<sup>523</sup>. Sakramenty są w tym sensie dialogiem i partnerstwem między Bogiem i człowiekiem. Pomimo radykalnej różnicy, jaka zachodzi między absolutnym Bogiem i stworzeniem, chodzi o prawdziwe partnerstwo. Właśnie ta absolutna Boża moc stawia człowieka do jego własnej rzeczywistości i wolności, dając mu jednocześnie łaskę i zdolność odpowiadać tak, jak to jest właściwe dla Bożej godności<sup>524</sup>. Twierdzenie to wyrasta z podstawy, że to właśnie

---

<sup>522</sup> Por. O. Semmelroth, *Vom Sinn der Sakramente*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1960, s. 95-99 oraz *Der Verlust des Personalen in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung*, s. 316-319, w: *Gott in Welt*, Bd I, Festgabe für Karl Rahner, red. H. Vorgimmler und andere, Herder-Freiburg-Basel-Wien 1964, s. 315-332. Opisane apersonalne, uprzedmiotawiające Boga tendencje, są przez O. Semmelrotha odpowiednio nazwane jako *Vergegenständlichung*, *Verdinglichung* oraz *Versachlichung*. Odnalezienie odpowiedników w języku polskim, oddających w pełni znaczenie tych pojęć, jest bardzo utrudnione.

<sup>523</sup> Por. K. Rahner, *Zakłady...*, s. 547n.

<sup>524</sup> Por. tamże, s. 562.

*współczesność* Chrystusa nadaje sakramentom najgłębszy sens i jest widzialnym organem zbawienia<sup>525</sup>. Pojęcie sakramentu u K. Rahnera spoczywa na obserwacji, że dwie różne rzeczywistości, są ze sobą wzajemnie powiązane, w taki sposób, że jedna wyraża drugą w takiej mierze, w jakiej jest ona „sama sobą”. Rzeczywistość określająca (sakramentalna) jest o tyle bardziej „sama sobą”, kiedy jest „wolna”. Trójjedyny Bóg objawia sam siebie nie tylko *przez* człowieczeństwo Jezusa, które byłoby niejako instrumentem i medium, lecz jako człowieczy byt Jezusa. K. Rahner określając Chrystusowe bycie człowiekiem, Jego ludzkość jako *prasakrament*, podkreśla, że Jezus, w takiej samej mierze, w jakiej jest oswobodzony do wolności swego człowieczeństwa, objawia synostwo wewnątrztrynitarnie Syna. W swoich rozważaniach o stworzeniu, rozumianym ewolucyjnie, Rahner przyjmuje je jako przygotowanie ludzkiej wolności. Ponieważ Bóg jest trynitarną Miłością (doskonałą relacją), Jego działanie (*Wirken*) w świecie jest umożliwieniem rzeczywistej (sprawczej), samookreślającej wolności. Sprawczość Boga w świecie i sprawczość Jego stworzenia zachowują się wobec siebie proporcjonalnie: im bardziej wolne, szczególnie we własnej sprawczości, jest stworzenie, tym bardziej jest ono „sakramentalne”, jako wyraz Bożej sprawczości. Dlatego Rahner określa Chrystusa *prasakramentem*<sup>526</sup>.

Ze swobodnego udziału w Chrystusowym Słowie, z uczestnictwa w Jego ofierze i związanych z nią znakach i naśladowania Jego życia, z udziału w Jego zwycięstwie wyrastać mają postawy i zachowania chrześcijan. Upodmiotowiona postawa osób wierzących w Kościele, ich ciągle aktualizowana godność, odnajduje swą podstawę a nade wszystko źródło w prawdziwym uczestnictwie w Jego misji<sup>527</sup>. Wspólnota w Chrystusie, wzajemne przenikanie podmiotowości Boskiej i ludzkiej, obecność ludzkiego „*ja*” przed Boskim „*Ty*”, kształtuje i pogłębia wewnętrzne przeżycie „*my*” w *Chrystusie*, stając się widzialnym znakiem całej rzeczywistości ukrytej w słowie zbawienia<sup>528</sup>. Miłosierna miłość, która jest najsilniejszym rysem podmiotowości Chrystusa jednoczy z Nim i zarazem przemienia, aktualizuje podmiotowość osób ludzkich w centrum ich człowieczeństwa, odnawiając w nich Boży obraz i podobieństwo, ukazując światu człowieka, jako wywyższony podmiot na miarę Bożego dziecka. Miłość ta, ożywiana w Kościele mocą Ducha Świętego, czyni z niego sakramentalne narzędzie zbawienia.

---

<sup>525</sup> Por. J. Krucina, *Drogami...*, s. 199.

<sup>526</sup> Por. K.-H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012, s. 50-51.

<sup>527</sup> Por. K. Wojtyła, *Odpowiedzialność za Kościół*, w: *Człowiek w Kościele*, red. J. Majka, Wrocław 1979, s. 240.

<sup>528</sup> Por. J. Krucina, tamże, s. 219.

Epokowy zwrot ku upodmiotowionemu człowieczeństwu i jego praktyczne wprowadzanie w życie Kościoła jest zadaniem, którego realizacja, daje nadzieję na głębsze doznawanie uszczęśliwiającego zbawienia niejako na co dzień<sup>529</sup>. J. KRUCINA pisze: *W naszej liturgii, w katechezie, w kierowaniu parafią nie powinno być sformalizowanej, zrutynizowanej, a więc wystudzonej atmosfery. W szkole, w fakultecie lub seminarium nie może być zimno. Zimno, czyli obojętnie! Zimny nie może być proboszcz czy duszpasterz, zimny nie może być wychowawca czy profesor, zimna nie może być rodzina. Pytamy o atmosferę, która mogłaby chrześcijaninowi, każdemu z nas ułatwić bardziej żywo, namacalnie doświadczenie sprawy zbawienia, sugestywności poświęcenia i miłości związanej z radością. W jakim klimacie kościelnym chrześcijanin może uczyć się odwagi, dojrzałości, dzięki której mógłby przezwyciężyć nieśmiałość, apatię, frustrację oraz nabierać odwagi duchowej i cieszyć się poczuciem bezpieczeństwa? Chyba tę „swojszczyznę” Kościoła, owo macierzyńskie jego ciepło ma na myśli Jan Paweł II, kiedy podkreśla, że „człowiek musi mieć ową podstawową pewność, że jest miłowany, że jest afirmowany w całej prawdzie swego człowieczeństwa”<sup>530</sup>.*

### **Eucharystia**

Głoszenie miłosierdzia Boga znajduje swe najwłaściwsze dopełnienie w liturgii, a szczególnie w uczcie i ofierze eucharystycznej. Eucharystia przybliży ludzi zawsze do miłości, która jest potężniejsza niż śmierć. Właśnie ustanowienie eucharystii ma centralne znaczenie dla założenia Kościoła i tego, jak Chrystus sam siebie rozumiał jako pośrednika zbawienia<sup>531</sup>. Pośrednictwo jest związane z tajemnicą krzyża. Jezus podaje uczniom, według swoich własnych słów, *ciało i krew*, jako pokarm i napój, przyjmowane jako chleb i wino. Zasadnicze znaczenie ma tutaj myśl o śmierci na krzyżu, którą Zbawiciel świadomie (podmiotowo) przyjmuje i wprowadza do zależności z centralną treścią swego posłania. Należy tutaj podkreślić, że ofiara Jezusa nie była ofiarą rytualną w sensie ofiar starotestamentalnych; była ofiarą osobową, nie była darowaniem czegoś, ale totalnym samooddaniem siebie<sup>532</sup>. Eucharystyczna uczta jest przez niego traktowana eschatologicznie jako przedповідź definitywnej i uroczystej radości. W uczcie eucharystycznej Jezus konstytuuje również wspólnotę ze swymi przyjaciółmi i każdego z nich ze sobą nawzajem. Słowo *ciało* oznacza cielesność, widzialność Jezusowej osoby,

---

<sup>529</sup> Por. tamże, s. 220.

<sup>530</sup> Tamże, s. 221.

<sup>531</sup> Por. Łk 22, 14-23; 1 Kor 23-26.

<sup>532</sup> Por. C. V. Pospíšil, dz. cyt., s. 397.

natomiast *krw* jest przelana dla ustanowienia Nowego Przymierza z Bogiem<sup>533</sup> i wskazuje na Tego, który umiera krwawą śmiercią. Dary są więc identyczne z Bożym Sługą Jezusem<sup>534</sup>, z Jego *Osobą i czynem*, który z własnego wolnego wyboru, przyjmuje gwałtowną śmierć, i w ten sposób staje się założycielem Nowego Przymierza. Jest to ukrzyżowane Ciało Chrystusa i przy Jego przyjmowaniu jest wyznawane zbawienne znaczenie Jego śmierci i uobecniany jej skutek. Jest to *ciało* i *krw*, których przyjmowanie włącza do wspólnoty jedyne pneumatyczne Ciało Chrystusowe<sup>535</sup>. Spożywając konsekrowany chleb i pijąc z kielicha wierni głoszą śmierć Odkupiciela na krzyżu, ale także wyznają Jego zmartwychwstanie oraz oczekują Jego przyjścia w chwale<sup>536</sup>. Obrzęd eucharystyczny jest sprawowany na pamiątkę Jezusa, którego mesjańskie posłannictwo objawia nieskończoną miłość Ojca, który stale wychodzi na spotkanie wszystkich ludzkich serc, pragnąc się z nimi łączyć i jednoczyć<sup>537</sup>. Eucharystia jest dziękczynieniem Kościoła i poszczególnych wierzących za Tajemnicę Obecności, za to, że mają u siebie Jezusa Chrystusa i Go, z odwagą rzeczywistej wiary, przyjmują jako *pokarm*. W ten sposób Kościół urzeczywistnia, realizuje wdzięczną odpowiedź na samodarowanie się Boga, na Jego łaskę, ponieważ jest niejako *sformułowana* umiłowaniem i definitywnie przyjętym życiem Jezusa w Jego *ciele* i *krwi*<sup>538</sup>. Bóg w swojej miłosiernej miłości chce zbawić wszystkich ludzi na świecie. Dlatego eucharystia ma znaczenie nie tylko indywidualne, odnoszące się do dynamiki wewnątrz osoby ludzkiej, ale ma również wymiar eklezjologiczno-społeczny. W eucharystii uobecnia się łaskawa i niepodważalna Boża wola ocalenia wszystkich, a to w sposób widzialny i konkretnie doświadczalny, jeżeli z konkretnej i widzialnej wspólnoty wierzących jest wytworzony *taki* znak, który nie tylko wskazuje na możliwą łaskę i zbawczą Bożą wolę, ale który *jest* doświadczalną i trwałą obecnością tej łaski i zbawienia. Eucharystia jest najradykałniejszą i najrealniejszą obecnością Pana pod postacią chleba i wina, dzięki którym urzeczywistnia się sam Kościół, który nie chce być niczym innym niż obecnością miłosiernego Chrystusa w czasie i przestrzeni<sup>539</sup>. Przyjmowanie komunii świętej to głębsze stawanie się członkiem mistycznego ciała Chrystusa, ponieważ Zbawiciel pozostawił swoje realne ciało jako znak jedności i miłości, swojemu Kościołowi<sup>540</sup>. W Kościele jako w Chrystusie, dokonuje się

---

<sup>533</sup> Por. Iz 42, 6; 49, 8.

<sup>534</sup> Por. Iz 53, 4-12.

<sup>535</sup> Por. K. Rahner, *Zakłady...*, s. 559n.

<sup>536</sup> Por. 1 Kor 11, 26.

<sup>537</sup> Por. *DM* 13.

<sup>538</sup> Por. K. Rahner, tamże, s. 560n.

<sup>539</sup> Por. tamże, s. 561.

<sup>540</sup> Por. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, *Questiones disputatae* 10, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961, s. 74

wzrost międzyosobowej wspólnoty poprzez zanurzenie się w tajemnicy miłosierdzia. Jezus ogłosił o sobie, że nie tylko jest miłosierny, ale że On jest Miłosierdziem. Jeżeli to samo możemy powiedzieć o Kościele, to wspólnota eucharystyczna, będąc najwspanialszym wyrazem żywej wspólnoty kościelnej, jest strumieniem miłosierdzia, którego źródłem jest Chrystus.

### **Pokuta i pojednanie**

Kościół, sam zjednoczony pojednawczą mocą Chrystusowego Krzyża jako sakramentalny znak jedności całego rodzaju ludzkiego, jest ze swej natury niezaprzeczalnie tym, który niesie zawsze pojednanie. Jest rzeczywistym sakramentem pojednania<sup>541</sup>. Jan Paweł II streścił misję Kościoła wypływającą z posłannictwa Chrystusa, w centralnym zadaniu poczwórnego pojednania człowieka: z Bogiem, ze samym sobą, z braćmi i z całym stworzeniem. Dlatego, że ta misja ma trwały charakter możemy powiedzieć, że jest podstawą Kościoła<sup>542</sup>. Daje temu wyraz apostoł Paweł w słowach: *Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto <wszystko> stało się nowe. Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił mu posługę jednania. Albowiem w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania*<sup>543</sup>.

Sakrament pokuty i pojednania jest drogą do spotkania i zjednoczenia, nawet wówczas, gdy na człowieku ciążyą wielkie winy. W sakramencie tym człowiek może doświadczyć miłosierdzia, czyli miłości, która jest potężniejsza niż grzech, który właśnie z jej powodu nie może doszczętnie zniszczyć osobowej godności<sup>544</sup>. Dlatego sakrament ten jest znakiem i niejako „instytucją” miłosierdzia Bożego. Miłosierna miłość nie jest tylko jakąś łaskawością okazaną nawracającemu się chrześcijaninowi. Ona należy do elementów konstytutywnych chrześcijaństwa - całej wspólnoty i wszystkich wiernych. Człowiek znalazł się we wspólnocie i trwa w niej dzięki miłosierdziu. Dla Kościoła pierwotnego było rzeczą oczywistą, że składa się on w sensie religijnym i moralnym ze świętych, ale zarazem uświadamiał sobie dobrze, że przynależą do niego grzesznicy. Kościół zdaje sobie sprawę, że jest znakiem doznanego miłosierdzia Bożego, którego dostąpił i którego ciągle potrzebuje. Mimo plam i niedociągnięć jest znakiem prawdziwym, który przez Ojców Kościoła został przedstawiony jako obraz *czystej nierządniczy (casta meretrix)*<sup>545</sup>. Dzięki

---

<sup>541</sup> Por. C. V. Pospíšil, dz. cyt., s. 406.

<sup>542</sup> Por. *RP* 8.

<sup>543</sup> 2 Kor 5, 17-19.

<sup>544</sup> Por. *DM* 13.

<sup>545</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, s. 207-305.

łączności z Panem wspólnota kościelna wciąż się oczyszcza, będąc żywym świadectwem przed światem, ale jednocześnie przed wierzącymi o Bożym miłosierdziu, co potwierdza poprzez przyjęcie, nie odrzucanie grzesznego człowieka, który znajduje się nieustannie w sytuacji wspólnotowej. Wspólnota osób ożywiana wiarą i miłością nie pozbywa się go, ale dźwiga. Grzech jednak stoi na przeszkodzie pełnemu uczestnictwu w życiu Kościoła, zwłaszcza w Eucharystii, która jest znakiem pełnego udziału i jedności opartej na posiadaniu Ducha Chrystusowego. Dlatego tak ważna rola pokuty w działaniach Kościoła, której przyjęcie jest świadectwem nawrócenia i wiary w miłosierdzie. Przed nawróceniem jest jednak świadomość o miłosiernej miłości Boga i Jego łasce<sup>546</sup>, świadomość przynajmniej minimalnej szansy<sup>547</sup>.

Współczesny zanik odczuwania grzechu jest związany według Jana Pawła II z kryzysem sumienia i kryzysem poczucia Boga<sup>548</sup>. Sumienie jest owym *najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa*<sup>549</sup>. Już samo powołanie człowieka jako obrazu Boga Stwórcy mieści w sobie zarazem możliwość wyobcowania człowieka, jego oderwania się od podstawy i celu swego człowieczeństwa<sup>550</sup>, jako najbardziej tragiczny akt jego, darowanej mu przez Boga autonomii. W uzdolnieniu do wolnego wyboru tkwi możliwość grzechu; pobłędzenia, pomyłki oraz nawet odwrócenia się od swego Stwórcy. To, co przez Boga ustanowione i chciane, zostaje zniszczone. Jest ustanawiane i chciane inaczej niż Bóg, a nawet przeciw Bogu. W Adamie<sup>551</sup>, jako prototypie każdego człowieka, odgrywa się podstawowy konflikt, wyrażający się w wewnętrznym napięciu między autonomicznym, samostwarzającym się aktorem dziejów, który nie chce respektować żadnych granic wyznaczonych istocie stworzonej, które przypominają mu o jego zależności, a wolnym, ale przyjmującym swój byt z jego ograniczonością i niesamodzielnnością, ale miłującą i wdzięczną otwartością na Stworzyciela. Załamanie niezmażonego odniesienia do Boga przynosi z sobą niebłahę konsekwencje. Naruszenie równowagi między człowiekiem a jego fizyczną konstytucją, wyrażające się w trudzie i uciążliwości pracy, nieprzyjaźń między człowiekiem a przyrodą, dająca o sobie znać poprzez wrogość zwierząt, nieurodzaj uprawianej roli, całkowita obcość w międzyludzkich relacjach, ukazane przez mord Kaina

---

<sup>546</sup> Por. R. Sobański, *Kilka uwag o temacie „prawo a miłosierdzie”*, w: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. Bejze, dz. cyt., s. 153.

<sup>547</sup> Łk 15, 17-18: *Wtedy zastanowił się i rzekł: Iluż to najemników mojego ojca ma pod dostatkiem chleba, a ja tu z głodu ginę. Zabiorę się i pójdę do mego ojca, i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie*

<sup>548</sup> Por. RP 18.

<sup>549</sup> GS 16.

<sup>550</sup> Por. K. Rahner, *Zakłady...*, s. 134.

<sup>551</sup> Por. Rdz 3.



oraz rozbieżność interpersonalnych stosunków, wyobcowanie, które w tytanicznej budowie wieży Babel, ukaże się, jako pomieszanie języków i zniszczenie możliwości ludzkiej komunikacji. Oto biblijna próba zobrazowania historycznych następstw, w których człowiek produkuje sam siebie, nie respektując właściwych stworzeniu granic. Żeby zasypać przepaść, którą grzech wytworzył między człowiekiem a Bogiem potrzebna była męczeńska ofiara Chrystusa. Zaprzeczenie swemu pochodzeniu, odcięcie się od swojej zawisłości od Boga, musiało doprowadzić człowieka aż do nienawiści i uśmiercenia Boga, do Jego ukrzyżowania<sup>552</sup>. Paradoksalnie, aby doświadczyć ostatecznych granic swojej wolności, odwrócił się od źródła życia, od jego umiłowania. To, co człowiek może najbardziej szokującego zrobić w - podarowanej mu przecież - wolności, to pozbawić ją całkowicie miłości. Niczym nieograniczona, absolutna wolność w autokreacji swego życia bez Boga, doprowadziła go w swych konsekwencjach do faktycznego wyboru śmierci, to znaczy, zamiast wyboru umiłowania życia – wybrał obojętność albo nawet nienawiść do życia. Ponowne pojednanie nie mogło odbyć się inaczej, jak tylko w boju ze śmiercią, w boju z wyborem śmierci, bo tak daleko dosięgła, albo raczej upadła, ludzka wolność. Uwolnienia potrzebował człowiek w centrum najbardziej samoalienującego, udającego absolutną wolność, czynu; był konieczny Jezusowy krok za człowiekiem wybierającym jak Kain krainę śmierci, żeby wybrać życie. Człowiek nie potrafi zdać sobie sprawy o swojej grzeszności, jak tylko przez osobiste dotknięcie ze strony Boga. Bóg wychodzi jako pierwszy naprzeciw grzesznikowi, uprzedza go (*nos primerea*) i napełnia go podziwem<sup>553</sup>. Dopiero w perspektywie wolności, która miłuje, jest zdolny dostrzec swoją wolność, która jest obojętna lub nienawidzi. Musi go osiągnąć Boże Słowo, połączone z sakramentalnym znakiem, w którym rozpozna możliwość prawdziwej wolności i wyzwolenia, wybawienia ze swej samoizolacji. Dopiero wierząc, że Bóg miłuje miłosierną miłością konkretnie jego samego, będzie mógł zdać sobie sprawę ze stopnia swej niewiary i wynikającego z niej samowyobcowania<sup>554</sup> i uczynić mały krok w kierunku Boga albo chociażby zapagnie go uczynić<sup>555</sup>.

Słowo Bożego odpuszczenia, nie jest tylko następstwem nawrócenia, ale jest jego podstawowym warunkiem i założeniem. W głębokościach swego sumienia oskarżany człowiek doświadcza jego mocy, jako nośnego fundamentu tego miłującego i pełnego

---

<sup>552</sup> Por. przypowieść o przewrotnych rolnikach, a szczególnie Mt 21, 38-39: *Lecz rolnicy zobaczywszy syna mówili do siebie: To jest dziedzic; chodźcie zabijmy go, a posiadziemy jego dziedzictwo. Chwyciwszy go, wyrzucili z winnicy i zabili.*

<sup>553</sup> Por. Franciszek, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Torielli*, Kösel, 2016, s. 56.

<sup>554</sup> Por. J. Krucina, *Drogami...*, s. 230n, Rdz 3-11,

<sup>555</sup> Por. Franciszek, tamże, s. 80.

zaufania powrotu do Boga, w którym *człowiek - sądząc siebie samego – oddaje cześć miłosiernej Bożej miłości*<sup>556</sup>. Dzięki doświadczeniu poprzez wiarę, miłosiernej miłości Boga w Chrystusowej Śmierci i Zmartwychwstaniu, dokonuje się **przemiana jego relacji** do siebie samego, do drugiego człowieka, do wspólnoty, świata i do Boga. Od Chrystusa człowiek przyjmuje miłosierną postawę. Uczy się od Niego jak ma traktować samego siebie, miłosierny stosunek do siebie i świata staje się jego własną postawą. Dopiero aktualizowana we własnym sercu postawa miłosiernej miłości pozwala człowiekowi obarczonemu winą dostrzec zadany swym czynem ból. Następnie staje się możliwe przyznanie i wyznanie winy oraz przyjęcie odpuszczenia. Sprawca zła pozwala przeniknąć i przemienić się siłą przebaczenia, oddaje się pojednaniu. W konsekwencji oznacza to, że ten który skrzywdził, w swoim wnętrzu upodabnia się do skrzywdzonego nie tylko w jego miłosiernej postawie, ale również przez odczuwanie bólu, który wcześniej zadał, a teraz przeżywa go jako swą własną boleść i w sile miłości miłosiernej, prawdziwie żałuje, pragnąc naprawy<sup>557</sup>. W obecności, w spotkaniu i dialogu z Jezusem (*communio*), razem z Nim współprzeżyte poczucie winy, skrucha, żal i zadośćuczynienie (*conversio*) łączą na nowo człowieka z Bogiem i ludzi między sobą (*communio*), natomiast kościelna wspólnota w Chrystusie wspiera swoją miłością, przykładem, modlitwą oraz potwierdza absolicją proces nawrócenia<sup>558</sup>, pomagając mu uwierzyć w przebaczącą i jednoczącą, to znaczy miłosierną miłość Boga. *Conversio* i *communio* to jakby dwie strony, dwa aspekty tej samej rzeczywistości<sup>559</sup>, dlatego, że prawdziwe nawrócenie jest zawsze do wspólnoty, ze względu na wspólnotę i dla wspólnoty osób, a istotą kościelnej wspólnoty jest aktualizacja godności osoby, to znaczy jej nawrócenie.

Zwycięstwo, które się dokonuje poprzez wspólnotę w Chrystusie, historycznie pozostanie zawsze wspólnym zwycięstwem samego Boga i człowieka zarazem. Zwycięstwo Odkupiciela i odkupionej wolności człowieka. Miłość miłosierna jest tutaj w samym centrum pojednania i odnowionej wspólnoty, odrodzonego przymierza. Jest *przestrzenią* Wszechmogącego, w której przenikają się dwie godności; Boża i ta odnaleziona. Jest warunkiem *sine qua non*, ponieważ jest jedynym *miejszem*<sup>560</sup>, gdzie można odnaleźć w prawdzie ludzkie serce, szczególnie swoje i jego życiową drogę. Powrót człowieka do Boga, zwraca mu zarazem jego człowieczeństwo i jego samego samemu

---

<sup>556</sup> Por. K. Rahner, tamże, s. 555.

<sup>557</sup> Por. C. V. Pospíšil, dz. cyt., s. 404.

<sup>558</sup> Por. LG 11.

<sup>559</sup> Por. J. Krucina, tamże, s. 250.

<sup>560</sup> Por. Rdz 3, 9: *Gdzie jesteś?* oraz M. Buber, *Droga człowieka według nauczania chasydów*, Cyklady, Warszawa 2004, s. 11nn.

sobie oraz wspólnocie. Instauruje i ożywia jego prawdziwą wolność dla miłości, co stanowi o jego godności.

Kapłańska służba pojednaniu pomaga w głębszym zrozumieniu Bożej miłości oraz postrzeganiu grzechu i niedoskonałości jako przeszkód miłości<sup>561</sup>.

Miłosierna miłość jako ciągła aktualizacja godności osoby ludzkiej poprzez zbawiające spotkanie osób, w istotny sposób weryfikuje wyznawaną wiarę i życie sakramentalne. Dopiero spotkanie między miłosierdziem jako życiowym stylem i trwałą regułą międzyludzkiego zachowania a ludzką nędzą, fizyczną, moralną i duchową, ma skuteczne i zarazem uchwytnie znaczenie dla pojednania ludzi z Bogiem dla jedności ludzi między sobą<sup>562</sup>. Dopiero dochodząc do tego punktu bycia *in statu conversionis*, możemy powiedzieć, że jesteśmy w centrum misji Kościoła, że uczestniczymy w jej dokonywaniu, spełnianiu<sup>563</sup>.

### 3. Wzajemne samodarowanie - aktualizacja królewskiej godności osób

Najlepszą drogą, żeby doświadczyć miłosierdzia Boga jest przemiana własnego serca w duchu miłosiernej miłości w stosunku do bliźnich. Jezus Chrystus w kazaniu na górze ukazuje, że każdy człowiek jest powołany, ażeby sam czynił miłosierdzie drugim i w ten sposób doznawał miłosierdzia: *Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią*<sup>564</sup>. Benedykt XVI zwraca uwagę na fakt, że nie można oddzielać wychodzenia naprzeciw materialnym i socjalnym potrzebom ludzi od zaspokajania głębokich potrzeb ich serca. *Pierwszym wkładem jaki Kościół wnosi w rozwój człowieka i ludów nie są środki materialne czy rozwiązania techniczne, ale głoszenie prawdy Chrystusa (...) żaden ekonomiczny, socjalny czy polityczny plan działania nie zastąpi owego daru z siebie dla drugiego, w którym wyraża się miłosierna miłość*. Kościół, głosząc prawdę Chrystusową kształtuje ludzkie sumienia i uczy autentycznej godności osoby i pracy, wspiera kształtowanie kultury, która jest zdolna dać odpowiedź na najistotniejsze pytania człowieka. Liczne dzieła miłosierdzia, wspomagające rozwój, które powstały w Kościele biegiem stuleci, szpitale, uniwersytety, szkoły doskonalenia zawodowego,

---

<sup>561</sup> Por. Kongregacje pro klérus, *Kněz – služebník Božího milosrdenství. Pomůcka při zpovědníky a duchovní vůdce. (Il Sacerdote Ministro della Misericordia Divina)*, Katolický týdeník, Praha 2012, 21.

<sup>562</sup> Por. J. Krucina, tamże, s. 202n.

<sup>563</sup> Por. EN 28

<sup>564</sup> Mt 5, 7.

drobne przedsiębiorstwa, oratoria, domy dla bezdomnych i upośledzonych i wiele innych, wskazują na drogę, której celem jest prawdziwe dobro człowieka i w konsekwencji pokój<sup>565</sup>.

### **Styl życia społecznego**

Wewnętrzna przemiana, daje wyraz swojej autentyczności w czynieniu miłosierdzia i poprzez czyny się umacnia. Jest to również istota ewangelicznego procesu nawrócenia, który nigdy nie jest tylko jednorazowym przełomem duchowym, lecz stylem życia, charakteryzującym całe chrześcijańskie powołanie. Polega on na ciągłym odkrywaniu i poznawaniu miłości, jako siły jednoczącej i zarazem dźwigającej, to znaczy miłosiernej, oraz jej wytrwałym urzeczywistnianiu w całym kontekście psychologicznym i społecznym życia konkretnego człowieka. Obdarowanie miłosierną miłością jest aktem wzajemnym, nigdy nie jest procesem jednostronnym. I w sytuacjach, które wydają się wskazywać na to, że tylko jedna strona obdarowywuje, a druga otrzymuje, jak to się dzieje w relacjach lekarz-chory, nauczyciel-uczeń, rodzice-dzieci, ofiarodawca-potrzebujący, w swej istocie również ta pierwsza strona jest przyjmująca i obdarowywana. Ten, który daje bez większego trudu odnajdzie siebie w pozycji, który otrzymuje, który doznaje miłosierdzia. Dopiero głębokie przeżycie, równoczesnego i wzajemnego doznawania miłosierdzia od tych, którzy je od nas przyjmują oznacza, że czyny nasze są prawdziwymi aktami miłosierdzia, i że dokonuje się prawdziwe i pełne nawrócenie. Podstawą tej świadomości jest wzór Chrystusa, który sam będąc żywym obrazem miłosiernego Boga, źródłem wszelkiej miłości miłosiernej, darowane miłosierdzie drugim, przyjmuje je, jako okazane sobie samemu<sup>566</sup>. **Wzajemność w czynieniu miłosierdzia jest najbardziej twórczym elementem miłości miłosiernej, dźwigającym człowieka, czyniąc z jego odnawiającej się godności, immanentne prawo tworzące wspólnotę.** Ten, kto obdarowywuje, czuje się obdarowany przez tego, który przyjmuje jego dar a ten zaś, kto umie przyjąć ze świadomością, że przyjmując świadczy dobro obdarowywującemu, obaj służą sprawie godności osoby, wartości, która najgłębiej jednoczy ludzi między sobą. Przeżycie bycia obdarowywującym obdarowywanym staje się tak nieodzownym czynnikiem kształtującym stosunki międzyludzkie w duchu poszanowania wszystkiego, co ludzkie oraz braterskiej solidarności. Miłosierna miłość, która swą tkliwością i czułością w obchodzeniu się z ludzką godnością, dopełnia w sposób istotny i koryguje społeczną sprawiedliwość, jest nieodzowna w relacjach pomiędzy najbliższymi, małżonkami,

---

<sup>565</sup> Por. Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2006*.

<sup>566</sup> Por. Mt 25, 34-40.

rodzicami i dziećmi, przyjaciółmi, w wychowaniu, duszpasterstwie oraz w dziedzinie społecznej, kulturalnej, ekonomicznej i politycznej. Podstawowym zadaniem Kościoła, wypływającym z mesjańskiego posłannictwa Zbawiciela, jest wprowadzanie w wieloraki zakres stosunków międzyludzkich i społecznych, dopełniającej sprawiedliwość, miłości miłosiernej<sup>567</sup>, tworzącej świat bardziej ludzki<sup>568</sup>. Szczególnie istotnym jest ciągle wprowadzanie do tego świata momentu przebaczenia.

### **Przebaczenie**

Akt przebaczenia jest świadectwem, że istnieje miłość silniejsza niż grzech. Przebaczenie jest również niezbędnym warunkiem pojednania nie tylko między Bogiem i człowiekiem, ale w stosunkach międzyludzkich. Przebaczenie poszerza wspólnotę poprzez inkluzję odłączonych jej członków, ale również ją pogłębia, czyniąc więzi, które były osłabione albo wręcz zerwane, jeszcze bardziej mocnymi, ponieważ wypływa z samego źródła, którym jest wzajemne przeżycie godności. Na każdym etapie dziejów zadanie głoszenia i wprowadzania w życie tajemnicy miłosierdzia objawionej w swej pełni w Jezusie Chrystusie, Kościół uważa za swój szczególny obowiązek<sup>569</sup>. Nietrudno można wyobrazić sobie świat bez miłosiernej miłości, bez przebaczenia, bez troski wzajemnej o to, co człowiecze, gdzie drzemiące w człowieku różnego rodzaju egoizmy zamieniają życie i współżycie ludzi w systemy ucisku słabszych przez silniejszych, albo przy równowadze sił, arenę walki jednych przeciw drugim.

Przebaczenie, którego uczy Chrystus jest ważne nie tylko dla Kościoła, jako wspólnoty wierzących, ale jest sprawą zupełnie podstawową dla wszystkich ludzi, stanowiąc dla nich źródło życia innego niż to, które jest w stanie ukształtować osamotniony, odłączający się od osobowej wspólnoty, człowiek pozostawiony działającym w nim siłom trojakiej pożądlivosti<sup>570</sup>. Kościół wierny Chrystusowi, ciągle uczy słów modlitwy: *odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom*<sup>571</sup>, podkreślając głębokie znaczenie postawy, którą te słowa kształtują. Uświadamiają człowiekowi prawdę o drugim człowieku, jednocześnie mówiąc mu o nim samym. Osoby ludzkie są w tym świecie wobec siebie dłużnikami. Świadomość ta wzywa ich do braterskiej wzajemności, wypływającej z pokory wobec tego, co człowiecze w drugim i samym sobie, budowanej na dobrej woli współżycia w każdym czasie i w każdych warunkach bytowania.

---

<sup>567</sup> Por. *DM* 14.

<sup>568</sup> Por. *GS* 40.

<sup>569</sup> Por. *DM* 14.

<sup>570</sup> Por. 1 J 2, 16.

<sup>571</sup> Mt 6, 12.

Postawa ta współtworzy *cywilizację miłości*<sup>572</sup> i jest zasadniczą dla każdego prawdziwego humanizmu. Postawa przebaczenia w życiu społecznym nie niweczy oczywiście obiektywnych wymagań sprawiedliwości. Sprawiedliwość właściwie rozumiana jest celem przebaczenia. Kościół realizując czynnie miłosierną miłość wobec świata uczy, że ani przebaczenie, ani miłosierdzie, które jest jego źródłem, nie oznaczają pobłażliwości wobec zła, krzywdy, zgorzenia czy zniewagi. Naprawienie tego, co było złe, wyrównanie krzywd i zadośćuczynienie zniewag i zgorzeń jest nieodłączną częścią nawrócenia i bez wątpienia pomaga przebaczeniu, pomaga miłości *odstąpić swoje oblicze*<sup>573</sup> w pełnej afirmacji człowieka.

### **Miłosierdzie a prawo**

Miłosierdzie ma swój charakterystyczny i zasadniczy wpływ na prawną praktykę, dotyczącą nie tylko jego stosowania, ale również stanowienia. Stosowanie prawa, którego celem jest ustalenie warunków sprawiedliwości, musi być dopełnione miłosierdziem, które jest mu immanentne. Inaczej bardzo realne pozostaje zagadnienie surowego prawa i w związku z nim, nieludzkiej sprawiedliwości (*summum ius, summum iniuria*). Dlatego już od czasów starożytności, a następnie także w prawie kościelnym mówi się o słuszności prawnej, która się stała jednym z elementów słuszności kanonicznej – *aequitas est iustitia dulcore missericordiae temperata*. Miłosierdzie pojawia się więc w prawnej myśli Kościoła jako zasada, odnosząca się do interpretacji i stosowania prawa, jako jego łagodzący czynnik. Podejście to, choć bardzo potrzebne i nieodzowne, miało jednak również negatywne skutki, w postaci przeciwstawiania sobie miłosierdzia i sprawiedliwości<sup>574</sup>. Konflikt ten doprowadził do zrozumienia bardzo ważnego kryterium stanowienia prawa z punktu widzenia zgodności z Chrystusowym posłannictwem, że w prawie Kościelnym miłosierdzie musi odcisnąć swój ślad już na etapie jego stanowienia. W ten sposób Kościół stara się, żeby miłosierna miłość była już w jego prawie niejako zawarta od początku, jako jego immanentny element, jako *duch prawa* kościelnego.

Podstawowa dla orędzia Ewangelii wartość, miłosierna miłość jest w chrześcijaństwie nie tylko cnotą niezbędną dla każdego wierzącego, w tym także dla chrześcijan sprawujących władzę, ale prawem. Nie chodzi tutaj w pierwszym rzędzie o nakazywanie czynów miłosiernych i zakazywanie tego, co z nimi niezgodne, chociaż

---

<sup>572</sup> Por. Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie Roku świętego*, 25 grudnia 1975.

<sup>573</sup> Por. *DM* 14.

<sup>574</sup> Chodzi o spór między komentatorami Dekretu Gracjana a dekretalistami. Dyskutowanym w kanonistyce problemem było, czy jeśli prawo stanowione jest przeciwne słuszności (miłosierdziu, łagodności), należy rozstrzygać według prawa, czy według słuszności.

zakazy i nakazy mają swój sens, chociażby jako deklaracja prawna, wyznaczenie kierunków zachowań i zachęta do faktycznej praktyki miłosierdzia. Prawo to przecież pewna struktura społeczna, obiektywny porządek życia społecznego, określający, czy dane zachowanie należy aprobować, czy nie<sup>575</sup>. Normy prawne opisują okoliczności życiowe i stwierdzają jak ludzie mają się w nich zachować. Podstawowym elementem normy jest ocena, która stanowi miarę ludzkiego postępowania, regułę ludzkiego współżycia, regułę zachowania. Do najważniejszych kanonów (reguł zachowania) życia chrześcijańskiego należą przykazania: *miłujcie się nawzajem, jak ja was umiłowalem* i *bądźcie miłosierni jako Ojciec*. Ta oczywista prawda została wpisana do kościelnych kanonów jako własna aktywność pasterzy Kościoła, w której partycypują również instytuty laickie<sup>576</sup>. W optyce kanonistycznej urząd pasterski sprowadzony jest do władzy rządzenia, i to pojmowanej w wielu przypadkach według modeli świeckich<sup>577</sup>. Sobór Watykański II mówi o udziale wiernych w urzędzie nauczycielskim i kapłańskim, nie rozwija natomiast nauki o ich udziale w urzędzie pasterskim. Rządzenie Kościołem, jego urząd pasterski, sprawuje się również przez szafowanie tajemnic Bożych, do których należy Boże miłosierdzie. Pełnienie dzieł miłosierdzia, wzajemna służba godności całej i konkretnej osoby, staje się tak znaczącym miejscem prawnego upodmiotowienia wszystkich wierzących, umożliwiając im udział w królewskim posłaniu Jezusa<sup>578</sup>. Z punktu widzenia kanonistycznego R. SOBAŃSKI proponuje bardziej dynamiczne ujęcie prawa i odwrócenie adagium *operari sequitur esse*, które pozwala widzieć na pierwszym planie nie osoby i ich uprawnienia, ale działania, przez które rozlewa się łaska Boża i osoby je podejmujące, a przez to partycypujące w ich owocach<sup>579</sup>. Myśląc o miłosierdziu w prawnej praktyce Kościoła należy odnieść się do faktu, że Kościół urzeczywistnia się między innymi przez dzieła miłosierdzia, a w warunkach autonomii porządku doczesnego, to właśnie wierni, wiedzeni duchem Ewangelii, podejmują społeczną praktykę miłosierdzia. W starym Kodeksie z roku 1917 istniało pojęcie dóbr zbywających. Jedynie beneficjanci byli zobowiązani przekazywać je ubogim lub na inne dobre cele<sup>580</sup>. Aktualny Kodeks z roku 1983 nie używa już pojęcia dóbr zbywających. Hierarchia kościelna nie podsuwa już gotowych rozwiązań, lecz głosi wiarę, w tym także prawdę o miłosierdziu Bożym, a wierni aplikują ją do konkretnej sytuacji i podejmują decyzje zgodne z własnym sumieniem.

---

<sup>575</sup> Por. P. Bockelmann, *Einführung in das Recht*, Serie Pieper 123, München 1975, s. 22.

<sup>576</sup> Por. *CIC*, kanony 383, 529, 676, 978.

<sup>577</sup> Por. R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu na przykładzie pierwszej Księgi*, w: *Prawo kanoniczne*, 27 (1984) nr 3-4, s. 241-246.

<sup>578</sup> Por. R. Sobański, *Kilka uwag...*, s. 149-155.

<sup>579</sup> Por. tamże, s. 152-154.

<sup>580</sup> Por. *CIC* (z roku 1917), kanon 1473.

Kodeks nie daje współcześnie wiernym żadnych konkretnych dyspozycji, ale dzieła miłości *zwłaszcza wobec biednych* przyjmuje jako cele własne Kościoła<sup>581</sup>, nawiązując do dawnej praktyki rozdziału dochodów kościelnych, których biedni byli pełnoprawnymi uczestnikami. Dekret o posłudze i życiu kapłanów Soboru Watykańskiego II, przypomina, że dobra doczesne Kościoła winny służyć *do godnego sprawowania kultu Bożego, do zapewnienia odpowiedniego utrzymania duchowieństwa, jak również do wykonywania dzieł świętego apostołstwa czy miłości, zwłaszcza wobec potrzebujących*<sup>582</sup>. Według oceny R. Sobańskiego, byłoby celowe mocniejsze zaakcentowanie w Kodeksie podmiotowości ubogich, którzy przecież nie są tylko przedmiotami akcji miłosierdzia, ale zgodnie z tradycją a zwłaszcza w pismach Ojców Kościoła, stanowią chlubę i ozdobę Kościoła<sup>583</sup>.

Postulat, by miłosierdzie przenikało dyspozycje prawa kanonicznego najlepiej wskazuje sakrament pojednania i pokuty. Prawo kościelne winno umożliwiać pojednanie, ułatwiać człowiekowi przywrócenie do jedności z Bogiem i z innymi ludźmi, pomagać mu odnaleźć swoje miejsce we wspólnocie. Zadanie to dokonywane jest jednak ciągle w pewnym napięciu. Z jednej strony prawo powinno człowiekowi wychodzić naprzeciw ożywiając wspólnotową inkluzję i wzajemne uczestnictwo, ale z drugiej strony prawo nie może nie stać na straży tożsamości wspólnoty, ponieważ jej istnienie jest warunkiem partycypacji darów, w tym właśnie daru miłosierdzia. R. SOBAŃSKI komentując dyskusje, które towarzyszyły pracom nad rewizją Kodeksu Prawa Kanonicznego, stwierdza, że przeważało przekonanie o większym zatroskaniu o zachowanie tożsamości wspólnoty niż o ułatwienie powrotu do żywego udziału w niej poszczególnym ludziom. Podkreśla jednak, że prawo powinno być *otwarte*. W Kościele, dzięki owocom miłosiernej miłości, ludzie jednoczą się ze sobą i uczestniczą we wzajemnej wymianie darów, które sami otrzymali, dlatego udział w życiu wspólnoty chrześcijańskiej powinien być protegowany. Wspólnota ta jednak pozostaje sama sobą, kiedy żyje wymaganiami wiary, dobrej woli, nawrócenia się, zerwania ze złem, co dokonuje się właśnie w Kościele i dzięki miłosierdziu. Wyraźnie jawi się tutaj dylemat: aby uczestniczyć w życiu Kościoła i dostąpić osiągalnych w nim łask, należy spełnić określone wymagania, warunki - głównie chodzi o wiarę i nawrócenie; z drugiej strony bez łaski Bożej niemożliwa jest wiara a bez uprzedniego miłosierdzia Bożego nie będzie nawrócenia. Próba rozwiązania doktrynalnego problemu pierwszeństwa pojednania czy nawrócenia i pokuty została przedstawiona wcześniej<sup>584</sup>.

---

<sup>581</sup> Por. kanon 1254.

<sup>582</sup> Por. Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis (PO)*, 17.

<sup>583</sup> Por. R. Sobański, tamże, s. 154n.

<sup>584</sup> Por. B, II, 1 oraz 2.



Według W. KASPERA ciągle aktualne jest pytanie o sens i praktykę posłania miłosierdzia wobec prawnej dyscypliny Kościoła. Daleko idący ubytek dyscypliny jest słabością współczesnego Kościoła, która wnika z niezrozumienia tego, co oznacza miłosierdzie w Nowym Testamencie i w aktywności pastoralnej. Dekonstrukcja i demontaż sztywnej, legalistycznej praktyki, dokonane bez jednoczesnej odbudowy i konstrukcji zgodnej z ewangelią nowej praktyki kościelnej dyscypliny, doprowadziły do powstania pewnego *vacuum*, pozostawiającego miejsce dla skandali, które wprowadziły Kościół do głębokiego kryzysu. Dopiero przypadki wykorzystywania seksualnego uświadomiły konieczność umocnienia kościelnej dyscypliny<sup>585</sup>.

Wydaje się, że rozwiązanie tego dylematu wskazuje sam Chrystus, który w tajemnicy Wcielenia i Odkupienia, jako pierwszy poszukuje wspólnoty z człowiekiem. Jego drogę wskazuje kierunek i sposób, odwołujący się do krzyża, jako znaku gotowości do poniesienia wzajemnych ofiar osoby i wspólnoty dla osoby i wspólnoty, oraz znaku ocalenia, który miałby zostać odpowiedzialnie przyjęty, przez Kościół jak i przez konkretnego nawracającego się człowieka. Zrzeknięcie się krzyża przez którąkolwiek ze stron, uniemożliwi odpowiednio albo nawrócenie, albo pojednanie, a ostatecznie zbawienie. Natomiast jego przyjęcie ustala osobową i partnerską, ponieważ wzajemnie respektującą się podmiotowość, relację między Bogiem a człowiekiem oraz między człowiekiem a Kościołem. Podmiotowość i wypływająca z niej wolność decyzji i wyboru jest związana z kształtowaniem swej tożsamości, która w historii konkretnego człowieka, ale również w dziejach Kościoła dojrzewa, a to znaczy przemienia się. Aby *metanoia* Kościoła i człowieka miała zbawczy efekt, ma dokonywać się zawsze w Chrystusie.

Rzecz o miłości miłosiernej, która aktualizuje prawdę o godności osoby ludzkiej i odnawia wspólnotę, jest głoszona w świecie w znacznej mierze zsekularyzowanym<sup>586</sup>, który ogłosił śmierć Boga<sup>587</sup> oraz uznał, że ewentualne istnienie Boga jest ograniczeniem lub nawet likwidacją ludzkiej wolności<sup>588</sup>. Od czasów Oświecenia można zauważyć nasilanie się poglądów, które mówią o niesłusznie i sztucznie obciążanej ludzkiej świadomości poprzez nieadekwatne poczucie winy i związany z nim lęk. Wyprowadzenie człowieka z tego kompleksu winy nie odbywa się poprzez wewnętrzną współpracę człowieka z Bogiem miłości miłosiernej, ale przez zmianę warunków zewnętrznych, nie

---

<sup>585</sup> Por. W. Kasper, *Barmherzigkeit...*, s. 166.

<sup>586</sup> Por. *RP* 18.

<sup>587</sup> *Bóg umarł! Bóg nie żyje! Myśmy go zabili!* Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 168.

<sup>588</sup> Por. J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tł. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 38.

poprzez pokutę i pojednanie, ale przez przeobrażenie warunków społeczno-ekonomicznych oraz polityczno-ideologicznych. Wolność od winy i lęku mają przynieść nie tyle wychowanie i oświecanie umysłu, ale używanie i przyjemność, pomysłowość i przedsiębiorczość, luksus i komfort. To zmiana bardziej lub mniej zewnętrznych okoliczności miałyby być główną przyczyną przemiany wewnętrznego nastawienia człowieka, przeistoczeniem jego myślenia, odniesienia do samego siebie i innych ludzi oraz całego świata<sup>589</sup>. Błędnie oczekuje się ocalenia ludzkiego serca prymarnie poza nim samym, w instytucjach i strukturach, a dopiero sekundarnie, jeżeli w ogóle, odwołując się do niego samego, próbując kształcić postawy. Zależność jednak jest odwrotna. To z podmiotowości i ciągle odnawianej, poprzez uczestnictwo we wspólnocie z Chrystusem w Kościele, aktualizowanej godności osoby ludzkiej, wyrastają bardziej ludzkie struktury<sup>590</sup>. Serce człowieka pomijane, niedowartościowane, niemiłowane, bez wiary, samo zaczyna oddalać się od Boga i traci stopniowo poczucie sensu samego słowa miłosierdzie, pograżając się coraz bardziej w przeżyciu samotności. W perspektywie wielu napięć i niepokojów, które narastają w świecie i między ludźmi oraz we wnętrzu konkretnego człowieka, wspólnota kościelna jest szczególnie silnie wezwana, żeby z odwagą wypowiedzieć słowo *miłosierdzie* w imieniu własnym oraz wszystkich ludzi. Dlatego Kościół, oprócz głoszenia oraz urzeczywistniania miłosiernej miłości w czynach, modli się i wzywa Bożego miłosierdzia, ukazuje źródło ocalenia i przywołuje Jego moc, objawiając w ten sposób ciągle żywego Boga, jako Ojca, który miłuje do końca każdego człowieka i pozwala widzieć siebie w Chrystusie<sup>591</sup>. *Im większy zaś może być opór dziejów ludzkich, im większa obcość ziemskich cywilizacji, im większa miara negacji Boga w ludzkim świecie, tym większa w gruncie rzeczy bliskość tej tajemnicy, która – ukryta w Bogu przed wiekami – w czasie stała się udziałem człowieka w Jezusie Chrystusie*<sup>592</sup>. Zabezpieczając warunki wypełnienia sprawiedliwości, która jest wewnętrznie przenikana miłosierdziem, Kościół staje się narzędziem pokoju, ustanawiając jednocześnie wzór dla państwowych systemów prawnych.

---

<sup>589</sup> Por. J. Krucina, *Drogami...*, s. 223n.

<sup>590</sup> Por. K. Wojtyła, *Odpowiedzialność...*, s. 240.

<sup>591</sup> Por. J 14, 9.

<sup>592</sup> Por. *DM* 15.

## Rozdział III

### Miłość miłosierna jako droga pokoju

Bardzo długa jest droga człowieka i społeczeństwa od wyrażonego w Arystotelesowskiej *Polityce* poglądu, budującego wizję życia społeczno-polityczno-gospodarczego na relacji *pan – niewolnik*, że niewolnicy nie są z natury zdolni do myślenia, chociaż, inaczej niż zwierzęta, słyszą głos rozumu, a z tego powodu najlepiej byłoby, gdyby ulegle posłuchali swych panów<sup>593</sup>, poprzez analizy Hegla - odnoszące się do uświadamiania sobie swojej samodzielności i niezależności, jak je w swym wnętrzu przeżywają *pan i sluga*<sup>594</sup> oraz przemyślenia F. Nietzsche dotyczące nadczłowieka<sup>595</sup>, do koncepcji życia osoby w społeczeństwie, którego jednym z głównych celów jest zakorzenianie i krzewienie samego człowieczeństwa i osobowej wolności<sup>596</sup>. Moglibyśmy nazwać ten proces personalizacją życia publicznego w dziejach człowieka. Teilhard de Chardin mówi, że istnieje nie tylko absolutny obowiązek jednostki podejmowania działań zmierzających do jej własnej personalizacji, ale także personalizacji świata<sup>597</sup>. Miłość miłosierna, która jest aktualizacją prawdy o niezbywalnej godności każdej osoby ludzkiej, jest zasadą transformacji serca człowieka, tworząc w nim i umacniając na nowo społeczne więzi w rodzinie, Kościele oraz w sferze publiczno-prawnej. Miłosierdzie staje się podstawą pokoju społecznego, gdy poprzez zmianę wewnętrznych postaw, wpływa na permanentne kształtowanie struktur społecznych w taki sposób, żeby ciągle przystosowywały się i coraz bardziej odpowiadały potrzebom konkretnych osób i wspólnot. Aktualizacja osobowej godności w życiu publicznym zostanie omówiona w stosunku do sfery społeczno-politycznej, gospodarczej, etniczno-narodowej oraz religijno-kulturowej.

---

<sup>593</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964, Księga I, a szczególnie 1260<sup>a</sup> 10.

<sup>594</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe, Akademie Verlag, Berlin 1964, s. 141-150

<sup>595</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, tł. Otokar Fischer, Votobia, Olomouc 1992, „O vyšším člověku”, s. 240, *Mimo dobro a zlo, Předehra k filosofii budoucnosti*, Aurora, Praha 1998, 202, s. 97, *Genealogie morálky. Polemika*, Aurora Praha 2002, „První pojednání”, 10, s. 25n.

<sup>596</sup> Por. U. Nothelle-Wildfeuer, *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Abhandlungen zur Sozialethik, Band 42, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999, s. 86-104, 128.

<sup>597</sup> F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, RW KUL, Lublin 2001, s. 48.

## 1. Personalizacja życia publicznego u źródeł pokoju społecznego

Pojęciem odnoszącym się do godności osoby w społeczeństwie, jest termin społeczności obywatelskiej, która zyskuje współcześnie na znaczeniu i sile z punktu widzenia teorii filozofii prawa i społeczeństwa<sup>598</sup>. U. NOTHELLE-WILDFEUER dokonała dogłębnej analizy wielu jej koncepcji, między innymi przedstawia ujęcia R. DARENDORFA społeczeństwa obywatelskiego jako gwaranta uprawnień oraz statusu obywateli, CH. TAYLORA, który podkreśla jego rolę w stworzeniu podstaw i możliwości osobistej realizacji jako wolnego człowieka oraz M. WALZERA, kreślącego wizję bardziej globalnej przestrzeni działania składającej się z innych partykularnych przestrzeni działania<sup>599</sup>. Koncepcje te posłużyły jej do zaproponowania swojego poglądu na społeczeństwo obywatelskie<sup>600</sup>, które w swej istocie odnosi się do ochrony osoby ludzkiej w jej godności i stwarza warunki do jej pełniejszego powrotu do podmiotowej partycypacji w życiu wspólnoty. Rozważania opisują, chroniącą przed nadmierną etatyzacją, transformację państwa dobrobytu w społeczeństwo dobrobytu poprzez odwołujące się do godności człowieka nowe rozumienie polityki socjalnej według *Ressourcenprinzip* i rozwój działań wykonywanych bezinteresownie (*ehrenamtlich*). Drugim aspektem społeczeństwa obywatelskiego jest partycypacja, będąca ochroną przed ekonomizacją i wpływającym z tego brakiem osobistego zaangażowania, przed pozostawianiem tylko widzom. Asocjacje, związki oraz partie stwarzają możliwości głębszej realizacji wewnętrznej prawdy każdej osoby w jej życiu wspólnotowym. Trzeci, poruszany przez autorką aspekt dotyczy etyki społecznej jako ochrony osoby ludzkiej i wspólnoty przed technicyzacją, która często doprowadza aż do socjotechniki. Każdy z tych aspektów realizuje podwójne dobro, pogłębia uczestnictwo człowieka we wspólnocie, posila więzy oraz coraz bardziej przybliża go do prawdy o sobie samym, dowartościowując jego samostanowienie, odkrywa jego podmiotowość. Propozycje te wskazują bezpośrednio na działania miłości miłosiernej.

Do przedsiębiorstwa jako wspólnoty osób pracujących odnosi się J. KUPNY<sup>601</sup>. Jego refleksje są inspirujące dla rozważań przedkładanego studium w aspekcie budowania

---

<sup>598</sup> Por. U. Nothelle-Wildfeuer, *Soziale...*, s. 86.

<sup>599</sup> Tamże, s. 104-245.

<sup>600</sup> Tamże, s. 246-337.

<sup>601</sup> Por. J. Kupny, *Przedsiębiorstwo wspólnotą osób pracujących*, w: *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2003, s. 89-102.

wspólnoty ze względu na godność osoby, szczególnie w warunkach jej zagrożenia<sup>602</sup>. Przedsiębiorca odgrywa kluczową rolę nie tylko w procesie produkcji i wzrostu gospodarczego<sup>603</sup>. Jego odpowiedzialność odnosi się do powierzonego mu kapitału, ale również pracy, a za każdym z tych czynników stoją konkretni ludzie<sup>604</sup>. Odnosząc się do poglądu Jana Pawła II można stwierdzić, że traktowanie przedsiębiorstwa tylko jako „zrzeszenia kapitałów” jest ujęciem jednostronnym, opartym o apersonalną redukcję. Przedsiębiorstwo jest również „zrzeszeniem osób”, w skład którego wchodzi w różny sposób i w różnych zakresach odpowiedzialności zarówno ci, którzy wnoszą konieczny do jego działalności kapitał, jak i ci, którzy w tę działalność wnoszą swą pracę.<sup>605</sup> Społeczne nauczanie Kościoła widzi przedsiębiorstwo przede wszystkim jako wspólnotę osób, które są uczestnikami procesu produkcyjnego<sup>606</sup> a przedsiębiorcę jako tego, który ma powinność troszczyć się również o to, aby uczynić z przedsiębiorstwa prawdziwie ludzką wspólnotę<sup>607</sup>. Twierdzenie to nie wyklucza ani nie pomniejsza znaczenia rachunku ekonomicznego. W encyklice *Centesimus annus* Jan Paweł II pisze: *gdy przedsiębiorstwo wytwarza zysk, oznacza to, że czynniki produkcyjne zostały właściwie wykorzystane, a odpowiadające im potrzeby ludzkie – zaspokojone*<sup>608</sup>. Postulat kształtowania stosunków międzyludzkich w przedsiębiorstwie na wzór ludzkiej wspólnoty odnosi się do pracowników i przedsiębiorców oraz kierownictwa zakładu. Papież Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* podkreśla, że *praca wspólnie podejmowana czyni wspólnymi nadzieje, cierpienia i radości, a przez to jednoczy wolę, zbliża umysły i wiąże między sobą serca. Wykonując pracę, ludzie odkrywają, że są braćmi*<sup>609</sup>. Pracownicy złączeni wspólnym celem i w oparciu o więzi wynikające ze wspólnie wykonywanej pracy są szczególnie dysponowani do wytwarzania ludzkiej wspólnoty w obrębie przedsiębiorstwa, w którym są zatrudnieni. Przedsiębiorcy, kształtując odpowiednie działania organizacyjne i instytucjonalne oraz przede wszystkim poprzez swój osobisty stosunek do robotników, wytwarzają warunki, aby uczynić z danego przedsiębiorstwa stowarzyszenie ludzi prawdziwie ze sobą współpracujących. Podstawowe ukierunkowanie działania płynie

---

<sup>602</sup> Por. O. von Nell-Breuning, *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*. Katholischen Sozialakademie Österreichs, Europaverlag 1977, s. 40; także por. Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, cz. 2, pkt 3.

<sup>603</sup> Por. J. Kupny, tamże, s. 93.

<sup>604</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens (LE)* 14, por. Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, Warszawa 2012, 34-36.

<sup>605</sup> Por. CA 43.

<sup>606</sup> Por. Jan XIII, Encyklika *Mater et magistra (MM)* 92, 104 ; GS 68; LE 11, 14.

<sup>607</sup> Por. MM 91; Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio (PP)*, 28; J. Höffner, dz. cyt., s. 128.

<sup>608</sup> CA 35.

<sup>609</sup> PP 27.

z zasady personalizmu - godności człowieka, która oznacza uznanie wartości osobowej każdego pracownika. Przedsiębiorca kierujący się tą zasadą wyróżnia się w dziedzinie dbałości o poszczególnego człowieka, o dobrą organizację pracy, jego uwaga jest skoncentrowana również na budowaniu współpracy pomiędzy ludźmi, wyrażającej się między innymi w delegowaniu uprawnień i posilaniu odpowiedzialności. Działający zgodnie z zasadą godności człowieka przedsiębiorca wspiera i jednocześnie wymaga od pracowników kreatywnej pracy, permanentnego dokształcania się i podnoszenia kwalifikacji, zmierzając do stanu, gdy pracobiorca staje się świadomym i aktywnym współpracownikiem w przedsiębiorstwie. Bez względu na zajmowane stanowisko, każdy powinien być respektowany i afirmowany jako osoba, czego najbardziej podstawowym warunkiem jest gotowość przedsiębiorcy do bezpośredniej rozmowy i wysłuchania każdego pracownika. Postawa taka wyraża zaufanie do robotnika i umacnia jego poczucie odpowiedzialności oraz ułatwia mu w sposób naturalny uznanie autorytetu władzy swoich przełożonych i włączenie się do lojalnej i czynnej współpracy. Myśl Kościoła widzi wspólnotę osób pracujących, podobnie jak wyraził to F. Tönnies<sup>610</sup>, jako grupę społeczną, zjednoczoną przez wspólnie wykonywaną pracę, ale szczególnie podkreśla znaczenie jakości więzi pochodzących ze wspólnej pracy. Chodzi o taką więź, która uznaje i traktuje drugiego jako osobę, szanując jej godność i prawa, zabezpieczając go przed *odczłowieczeniem*<sup>611</sup>. Kościół stara się o realizację podejścia aktualizującego osobową godność, które budzi odpowiedzialne współuczestnictwo w procesie produkcji, we wspólnej pracy oraz dzięki niemu w rozwoju osobowości<sup>612</sup>.

J. KUPNY zauważa, że typ stosunków społecznych jest uzależniony w znacznym stopniu od wielkości przedsiębiorstwa. Na terenie przedsiębiorstw małych i średnich jest większa możliwość personalizacji wzajemnych stosunków. Przedsiębiorstwa wielkie charakteryzują się rzadkością kontaktów pracowników z kierownictwem i ich formalizacją. Pracownicy kontaktują się z kierownikami niższego szczebla, występuje anonimowość wśród załogi i stosunkowo małe poczucie wpływu na to, co dzieje się w przedsiębiorstwie. Wydłuża się kanał komunikacyjny między zarządem a załogą, a duża ilość pracowników

---

<sup>610</sup> Por. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin 1887, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (wyboru dokonali), *Elementy teorii socjologicznych*, Warszawa 1975, s. 57.

<sup>611</sup> Por. O. von Nell-Breuning, *Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere „System“*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, s. 174n.

<sup>612</sup> Por. J. Kupny, *Przedsiębiorstwo wspólnotą osób pracujących*, dz. cyt., s. 96n, C. G. Fetsch, *Centesimus annus – spojrzenie przedsiębiorcy*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998, s. 291.

ogranicza ich wzajemne stosunki. Warunki personalizacji<sup>613</sup> ustroju przedsiębiorstwa wymagają oprócz wysiłków samych pracowników, także instytucjonalnych rozwiązań, które zagwarantowałyby podmiotowość każdego pracownika i wytwarzałyby przestrzeń aktywnego uczestnictwa (*participatio actuosa*) w procesie produkcji. Papież Pius XI w encyklice *Quadragesimo anno* a po nim Jan XXIII, Paweł VI oraz Jan Paweł II, sformułowali postulat partycypacji pracowniczej w zyskach, we własności i w zarządzaniu przedsiębiorstwem<sup>614</sup>.

Można wyróżnić trzy koncepcje partycypacji pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwem. Są one uzależnione od czynników historycznych i przyjętych kierunków politycznych. Związana z partiami lewicowymi jest koncepcja klasowa, nazywana radykalną. Koncepcja solidarystyczna jest bliższa ruchom chrześcijańsko-demokratycznym oraz niektórym partiom liberalnym, a w pewnych okresach również socjaldemokratycznym i związanym z nimi związkom zawodowym. Trzecia koncepcja zwana reformistyczną jest pośrednią między radykalną klasową a solidarystyczną.

Koncepcja partycypacji radykalnej, bazująca na ideologii marksistowskiej, wyklucza te formy uczestnictwa pracowników w zarządzaniu, które w założeniach przyjmują partnerską współpracę między robotnikami i właścicielami. Współpraca ta jest uważana za sprzeczną z interesami klasy robotniczej i z metodą walki klasowej, która ma doprowadzić do społeczeństwa bezklasowego. Reprezentanci lewicowych nurtów społecznych dążyli do maksymalizowania partycypacji pracowniczej i kontroli działalności gospodarczej nie tylko w przedsiębiorstwach, ale w całych państwach. Do tej koncepcji nawiązywały włoskie i francuskie związki zawodowe, związane w całej swojej historii z partiami socjalistycznymi i komunistycznymi.

Koncepcja solidarystyczna opiera się na postulacie partnerskiej kooperacji kapitału i pracy. Ukształtowała się pod wpływem idei chrześcijańskich, które podkreślają istotność sił integrujących życie społeczne i wspierających wzajemną odpowiedzialność wszystkich uczestników procesu produkcji. Została urzeczywistniona w przedsiębiorstwach austriackich i niemieckich.

Trzecia koncepcja partycypacji pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwem – reformistyczna, jest formą pośrednią między koncepcją radykalną i solidarystyczną. Według reprezentantów tej koncepcji, ustrój kapitalistyczny podlega powolnej ewolucji,

---

<sup>613</sup> J. Kupny nazywa ten proces humanizacją, por. tenże, *Przedsiębiorstwo wspólnotą osób pracujących*, s. 98.

<sup>614</sup> Por. S. Fel, J. Kupny, *Humanizacja życia gospodarczego. Wybrane zagadnienia z etyki gospodarczej*, Polihymnia, Lublin 2000, s. 115-122.

a partycypacja pracownicza jest jednym z czynników tej ewolucji. Jednak nie jest ona narzędziem walki klasowej. Koncepcja reformistyczna jest uznawana szczególnie przez partie socjaldemokratyczne i związane z nimi związki zawodowe w krajach skandynawskich i w Niemczech<sup>615</sup>.

W swoisty sposób do aktualizacji godności człowieka poprzez uspołecznienie własności odniósł się K. MARKS. Jego obserwacje doprowadziły go do przekonania, że własność jest istotnym czynnikiem pozbawiającym człowieka jego godności. Postulował on zasadę: człowiek człowiekowi najwyższą wartością (istotą<sup>616</sup>). Uważał, że posługując się kategorycznym imperatywem Kanta należy przewrócić wszystkie relacje, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i pogardzoną<sup>617</sup>. Zinterpretował w duchu materializmu heglizm twierdząc, że rzeczywistość ma charakter dynamiczny i materialny, który podlega rozwojowym zmianom. Również rozwój społeczeństwa ludzkiego ujawnia jednocześnie charakter materialny, to znaczy ekonomiczny oraz dialektyczny, który rozumiał, jako walkę klas. Wprowadzenie dyktatury proletariatu miało według jego mniemania, zbudować podstawy dla wolnego od antagonizmów społeczeństwa jednoklasowego (bezklasowego), opartego na społecznej własności środków produkcji. Marks był przekonany, że w ustroju tym, zwanym komunizmem, zaniknie przeciwstawianie afirmacji człowieka jako człowieka, afirmacji człowieka ze względu na jego przynależność do klasy robotniczej, czyli człowieka jako członka klasy. Zmiana w strukturze własności i jej społeczne konsekwencje miały doprowadzić do samoczynnej przemiany świadomości moralnej człowieka, powodując jego reintegrację, czyli powrót do siebie samego i przezwyciężenie samoalienacji. W proletariacie upatrywał sferę, gdzie nastąpiła całkowita strata człowieczeństwa, z powodu dokonywanego na nim bezprawia i dlatego poprzez proletariat musi nastąpić całkowite ponowne odzyskanie człowieczeństwa wszystkich sfer życia społecznego. Proletariat nie może powoływać się na jakieś historyczne tytuły, ale swój mandat czerpie z tytułu uznania równego człowieczeństwa wszystkich ludzi<sup>618</sup>. Urzeczywistnienie zasady moralnej przyjmującej

---

<sup>615</sup> Por. B. Błaszczyk, *Uczestnictwo pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwami w krajach Europy Zachodniej*, PWE, Warszawa 1988, s. 15-17.

<sup>616</sup> „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei... Die einzig praktisch mögliche Befreiung Deutschlands ist die Befreiung auf dem Standpunkt der Theorie, welche den Menschen für höchste Wesen des Menschen erklärt“. Por. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, s. 11 i 27, w: K. Marx, F. Engels, *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Dietz Verlag, Berlin 1953, s. 11-27.

<sup>617</sup> Por. T. Styczeń, J. Merecki, *ABC etyki*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 18; K. Marx, *Úvod Ke kritice Hegelovy filosofie práva*, s. 62, w: tenże, *Odcizení...*, s. 55-67.

<sup>618</sup> Por. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, s. 26, w: K. Marx, F. Engels, tamże.



człowieka jako wartość najwyższą, było więc uzależnione od takiego ułożenia warunków ekonomicznych, które likwidują własność prywatną, będącą według Marksa, źródłem alienacji człowieka wobec innych ludzi i samego siebie, wyobcowaniem tego, co ludzkie. Znosząc własność prywatną, komunizm miałby doprowadzić do uwłaszczenia człowieka tym, co najbardziej człowiecze, to znaczy, że zwróciłby człowiekowi to, co ludzkie. Człowiek staje się bardziej ludzki, kiedy przyjmuje siebie jako byt uspołeczniony, którego główną potrzebą jest drugi człowiek<sup>619</sup>.

Postulat pozbawienia człowieka własności jako głównego czynnika umożliwiającego odzyskanie jego ludzkiej godności poprzez radykalną likwidację klas społecznych, doczekał się historycznej falsyfikacji. Ukształtowany pod jego wpływem system społeczny, okazał się niewydolny gospodarczo. A wybrana metoda walki klasowej, w swych początkowych intencjach niosąca na sztandarach godność człowieka, doprowadziła do największych w historii zbrodni przeciwko ludzkości. Natomiast koncepcje reformistyczna i solidarystyczna, które nigdy nie przyjęły metody walki klas, podkreślają znaczenie kooperacji czynników własności i pracy. Początkowo aspiracje partycypacyjne pracowników dotyczyły jedynie organizacji i warunków pracy, a stopniowo również spraw socjalno-bytowych. Współcześnie poszerza się ten wpływ na współdecydowanie o charakterze procesu produkcji, na podział zysku oraz inne ważne decyzje ekonomiczne o charakterze strategicznym. Przykładowo, niemieccy pracownicy, jak żadni inni w Europie, mają olbrzymi wpływ na decyzje gospodarcze, dzięki udziałowi w pracach rady zakładowej i nadzorczej przedsiębiorstwa, która wybiera i odwołuje członków zarządu i pełni funkcję kontrolną nad całym kierownictwem zakładu<sup>620</sup>. J. Kupny uważa, że spośród wymienionych koncepcji partycypacji pracowniczej, jedynie koncepcja solidarystyczna i reformistyczna sprzyjają budowaniu wspólnoty przedsiębiorstwa<sup>621</sup>. Możliwość ta odnajduje swoje uzasadnienie w twierdzeniach nauczania społecznego Kościoła podkreślających, że *osoba ludzka jest i powinna być zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych*<sup>622</sup>. Jan Paweł II przemawiając w ONZ, przypomniał, że *wszelka analiza musi koniecznie wychodzić z tych samych przesłanek, że mianowicie każdy byt ludzki posiada godność, która – niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze*

---

<sup>619</sup> Por. K. Marks, F. Engels, *Dziela*, T. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960, s. 589; K. Marx, *Ekonomiczno-filozofické rukopisy z roku 1844*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978, s. 77.

<sup>620</sup> Por. H.-U. Niedenhoff, *Mitbestimmung in der Bundesrepublik Deutschland*, Deutscher Instituts-Verlag, Köln 1966, s. 14; W. Larmann, H.-U. Niedenhoff, *Mitbestimmung in Deutschland*, w: *Thema Wirtschaft*, Institut der deutschen Wirtschaft, Nr. 65, Deutscher Instituts-Verlag, Köln 2000, s. 10.

<sup>621</sup> Por. J. Kupny, dz. cyt., s. 100.

<sup>622</sup> GS 25.

w konkretnym kontekście społecznym i historycznym – nigdy nie może być umniejszona, okaleczona lub zniszczona, lecz przeciwnie, powinna być uszanowana i chroniona<sup>623</sup>. Teren zakładu pracy był w przeszłości i niestety w wielu przypadkach ciągle pozostaje, miejscem konfliktu między właścicielami kapitału i pracownikami. Głównym wykroczeniem przeciwko godności człowieka jest traktowanie go przede wszystkim jako instrumentu do osiągnięcia celów ekonomicznych. Przeciwdziałania urzeczowieniu pracownika w zakresie polityki społecznej, dotyczącej publiczno-prawnej ochrony umowy o pracę, poprawy warunków pracy, ochrony czasu pracy, są dużymi osiągnięciami, lecz ciągle nie przełamują tradycyjnego monopolu na odpowiedzialność i zarządzanie. S. FEL i J. KUPNY uważają, że przedsiębiorstwa do dzisiaj w dużej mierze mają anachroniczną strukturę, preferującą system zależności i podporządkowania oraz autorytarnego sprawowania władzy<sup>624</sup>. Komisja *Iustitia et Pax* Episkopatu Francji zwraca uwagę na fakt, że w warunkach przyspieszonej globalizacji, logika rentowności za wszelką cenę silnie godzi w prawa pracownika. Kiedy wszystko wydaje się być podporządkowane regule maksymalnego zysku w konsekwencji wzmacnia się pozycja silnych oraz powiększa się społeczne wykluczenie słabych, prowadząc do marginalizacji i ubóstwa, rodzącego przemoc w społeczeństwie, na ulicy i w szkole<sup>625</sup>. Organizacja przedsiębiorstwa, która liczy się z wolnością i odpowiedzialnością, to znaczy, że respektuje godność człowieka, będzie sukcesywnie wprowadzała pracownika do jego osobowej partycypacji w różnych sferach gospodarki zakładu, a w ten sposób rozkrzewiała ludzką wspólnotę i jednocześnie lepiej zabezpieczała przed procesem instrumentalizacji osób. Ma to wielki wpływ na wykonywaną pracę i jej efektywność<sup>626</sup>.

Praca ludzka jest przestrzenią, w której miłość miłosierna ukazuje swą niezaprzeczną rolę. CZ. STRZESZEWSKI analizuje wiele jej definicji. Od mechanistycznych teorii, które ujmują pracę w oderwaniu od jej podmiotu, jako pewne kwantum ludzkiej energii, zaangażowanej do procesu produkcyjnego lub osiągnięcia innych celów, odróżnia rozumienie humanistyczne przyjmujące pracę jako czynność ludzką, w której chodzi przede wszystkim o doskonalenie się jej podmiotu, ludzkiej

---

<sup>623</sup> Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ w Nowym Yorku 2 X 1979*, w: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin 1987, cz. 2, s. 93.

<sup>624</sup> Por. S. Fel, J. Kupny, *Humanizacja życia gospodarczego. Wybrane zagadnienia z etyki gospodarczej*, dz. cyt., s. 99n.

<sup>625</sup> Por. *O właściwy kształt mundializacji. Dokument komisji „Iustitia et Pax” Episkopatu Francji*, w: *Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów*, red. S. Fel, J. Kupny, Wyd. KUL, Lublin 2002, s. 315.

<sup>626</sup> J. Kupny, dz. cyt., s. 102.

osoby<sup>627</sup>. Dla Strzeszewskiego praca to *wolna, choć naturalnie konieczna, działalność człowieka, wypływająca z poczucia obowiązku, połączona z trudem i radością, mająca na celu tworzenie użytecznych społecznie wartości duchowych i materialnych*<sup>628</sup>. Według Jana Pawła II praca jest *podstawowym wymiarem bytowania człowieka na ziemi*<sup>629</sup>. Jej celem jest wytwarzanie wartości, a z powodu jej funkcji w kształtowaniu osobowości jest sama wartością<sup>630</sup>. Człowiek jest podmiotem pracy, jej sprawcą, ale jednocześnie jest zawsze jej właściwym i ostatecznym adresatem. Praca człowieka ma dwa skutki: przechodni, który zmierza poza podmiot, obiektywizuje się w jakimś wytworze oraz nieprzechodni, który stanowi o jego immanentnej wartości, pozostaje niejako w podmiocie. Człowiek pracując staje się przez swoją pracę sobą, spełnia siebie w czynie. Działając człowiek spełnia, to znaczy aktualizuje siebie. Doprowadza to, kim jest w możliwości (*in potentia*) do jakiejś częściowej pełni (*actus*)<sup>631</sup>. Dlatego wszystko, co dotyczy humanizacji pracy ludzkiej jest powiązane z najbardziej podstawowym dziełem miłości miłosiernej wobec człowieka. Służy bowiem promocji prawdy o jego podmiotowości, ze szczególną świadomością jej niezastąpionej wspólnototwórczej roli<sup>632</sup>. Znaczenie pracy jest tak wielkie, że Jan Paweł II w życiu społeczno-gospodarczym postawił ją nad wartością kapitału. Zadaniem, jeszcze nie wykonanym, pracą jeszcze nawet nie podjętą jest transformacja systemu kapitalistycznego w system laborystyczny<sup>633</sup>.

W wymiarze teologicznym praca ma walor odkupieńczy. Poprzez zjednoczenie z Chrystusem, każdy chrześcijanin w swojej pracy, naśladowując swego Mistrza, uczestniczy w Jego dziele zbawienia. Praca staje się krzyżem podjętym dla zbawienia siebie i bliźnich<sup>634</sup>.

Zasada miłości miłosiernej do życia społeczno-politycznego, do przedsiębiorstwa i samej pracy wprowadza to, co w każdym człowieku najbardziej głębokie, jego godność. Dzięki temu przemienia wszystkie elementy życia społecznego i gospodarczego w taki

---

<sup>627</sup> Por. Cz. Strzeszewski, *Praca ludzka. Zagadnienia społeczno-moralne*, Lublin 1978, s. 25nn.

<sup>628</sup> Tamże, s. 19.

<sup>629</sup> *LE II*, 8, nr 4.

<sup>630</sup> Por. S. Fel, *Společno-etyczny wymiar pracy ludzkiej*, w: *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, dz. cyt., s. 25.

<sup>631</sup> Por. T. Styczeń, *Osobowa godność podmiotu pracy źródłem jej sensu i wartości*, s. 98, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, red. J. Chmiel, S. Ryłko, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983, s. 96-109.

<sup>632</sup> Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (CV) 41.

<sup>633</sup> Por. *LE 13*; J. Krucina, *„Laborizm” Jana Pawła II – drogą do rozwiązania kwestii społecznej*, s. 346n, w: *Laborem exercens, Encyklika Jana Pawła II, Tekst i komentarz*, red., tenże, Wrocław 1983, s. 333-347.

<sup>634</sup> Por. S. Nowak, *Więź z Bogiem przez pracę*, s. 150n, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, red. J. Chmiel, S. Ryłko, dz. cyt., s. 145-152.

sposób, żeby jak najlepiej odpowiadały na autentyczne potrzeby każdej osoby ludzkiej. Budując pokój wymienionych wspólnot, aktualizacja godności rozwija i umacnia ich wewnętrzne więzi.

## 2. Miłość miłosierna a etniczno-narodowe konflikty

Owoce działań politycznych aktualizujących prawdę o godności osoby ludzkiej jest pokój. Natomiast ugruntowany pokój służy nie tylko wewnętrznemu rozwojowi samodzielnych wspólnot państwowych, ale również społeczności międzynarodowej.

W najszerszym zakresie warunkami pokojowego współżycia ludzi na świecie, możliwościami ich stworzenia i utrzymania, zajmuje się odrębna już dziś dziedzina naukowa zwana *badaniami nad pokojem* (*peace research, Friedensforschung*)<sup>635</sup>.

Sobór Watykański II zajmował się pytaniem, jak sprawić, żeby wojna przestała być nie tylko groźbą, ale i jakąkolwiek możliwą alternatywą w przyszłych dziejach świata. Do formułowania swych propozycji wykorzystał doświadczenie historyczne. Ukształtowanie wspólnot narodowych, które ustanowiły autorytet państwa z tak zwaną jego omnipotencją, zapobiegło walkom między miastami. Utworzenie kompetentnej władzy w skali światowej z najwyższym ponadnarodowym autorytetem, mogłoby być sposobem, który powstrzymałby państwa przed wybuchami wojen, gwarantując ich pokojowe współżycie. Stopniowe powstawanie i cementowanie się społeczności międzynarodowej, niesie z sobą jedną z największych szans, mogących wyzwolić ludzkość z kręgu wojen i zniszczeń<sup>636</sup>. Społeczna nauka Kościoła widzi pokój jako dzieło sprawiedliwości (Iz 32, 17), będącej rezultatem wszechstronnej równowagi społecznej, polegającej na równomiernym i proporcjonalnym rozłożeniu praw i obowiązków w stosunkach między ludźmi, grupami społecznymi, narodami i państwami. Kościół przyjmuje prawdę, wolność i sprawiedliwość jako czynniki konstytutywne *ordo socialis et internationalis*. Sprawiedliwość wymaga, żeby realizacja celów społecznych dokonywała się z poszanowaniem autonomii celów i potrzeb osobowych. Uznanie godności osoby ludzkiej i przestrzeganie jej praw, jest początkiem i jednocześnie fundamentem ukształtowania i gwarancji pokoju społecznego i międzynarodowego<sup>637</sup>. Chodzi o takie ukształtowanie

---

<sup>635</sup> Por. J. Kondziela, *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, ODiSS, Warszawa 1974, s. 7 i 46.

<sup>636</sup> Por. J. Krucina, *Istota pokoju a społeczność międzynarodowa*, w: *Ateneum Kapłańskie*, (372) 1971, s. 34-47, s. 35.

<sup>637</sup> Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Gerechter Friede*, *Die deutschen Bischöfe* 66, 27, September 2000, s. 34n.

struktur i instytucji, żeby w sposób prawny były gwarantowane i respektowane ludzkie prawa, a w świadomości było ugruntowane znaczenie ochrony praw osoby. Ten kierunek działań pozwala mówić o kulturze praw człowieka, która broni pokoju<sup>638</sup>. Ze względu na niedoskonałości intelektualne i moralne samych ludzi, pokój trzeba ciągle budować, realistycznie uznając, że nigdy na zawsze nie da się go zdobyć.

Vaticanum II dodaje, że sama miara sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich, mających ukształtować ład oraz pokój społeczny i międzynarodowy jednak nie wystarcza. Proces budowania pokoju potrzebuje zaufania, wzajemnego uczestniczenia, rzetelnego zaangażowania oraz braterstwa. Pokój stanie się osiągalny, *jeśli ludzie z ufnością i dobrowolnie (...) będą udzielać sobie bogactw swego umysłu i ducha (...) pokój to owoc miłości, która posuwa się poza granice tego, co może wyświadczyć sama sprawiedliwość*<sup>639</sup>. Wynika z tego, że pokój to nie tylko *brak wojny, ani stan równowagi sił sobie przeciwstawnych*, ale powierzone ludzkiej wolnej woli zadanie, będące rezultatem realizacji sprawiedliwości i miłości.

Sobór uczy, że aż do ponownego przyjścia Chrystusa, ze względu na nieuczciwość ludzi i ich złe zamiary, rzeczywistość pokoju zawsze będzie zagrożona. Prawdziwy pokój ma wymiar eschatologiczny. W Chrystusie Bóg urzeczywistnia pokój nowej odkupionej ludzkości, który chociaż zadany ludziom w doczesności, dopełni się w całej rozciągłości dopiero po życiu ziemskim. Ewangeliczna wizja pokoju to według J. KRUCINY kwintesencja całej wieści o zbawieniu, obejmująca eschatologiczne wybawienie oraz integralne zharmonizowanie całego człowieka<sup>640</sup>. Uważa on, że pokój i zbawienie to dwie strony tej samej rzeczywistości. Niemoc człowieka w sprawach wytwarzania i kształtowania pokoju jest dowodem na niedostateczność jego duchowej zdolności i mocy do zintegrowanego współistnienia we wspólnocie. *Owa nieudolność ukazuje najdobitniej, jak ściśle przynależą do siebie pokój i nadprzyrodzone uzdolnienie człowieka do pokoju i zbawienia. Zbawienie, które najogólniej mówiąc pokrywa się z tą sferą pokoju, którą nazywamy pokojem w sercu i pokojem w Bogu*<sup>641</sup>.

Współczesne badania nad pokojem pozwalają przyjrzeć się bliżej tej ludzkiej nieudolności. Jej źródła wynikają wprost z naruszonej jednostkowej równowagi moralnej, psychicznej czy intelektualnej człowieka, z jego grzeszności i ograniczoności lub ich

---

<sup>638</sup> Por. V. Deile, *Der einzelne Mensch als Leidtragender von Friedensgefährdungen: Schutz und Durchsetzung von Menschenrechten, Asyl- und Flüchtlingspolitik*, s. 111, w: *Friedensethik und internationale Politik. Problemanalysen – Lösungsansätze – Handlungsperspektiven*, red. Th. Hoppe, Mainz 2000, s. 111-131.

<sup>639</sup> Por. GS 78.

<sup>640</sup> Por. J. Krucina, *Istota...*, s. 37-39.

<sup>641</sup> Tenże, *Sumienie...*, s. 134 i 141.

przyczyna może skrywać się za instytucjami i strukturami, rodzącymi konflikty, które oddziałują często w oderwaniu od swego pierwotnego twórcy, wytwarzając nie tylko indywidualne zło moralne, ale przemoc i gwałt strukturalny. Naruszenie pokoju zaczyna się w uszkodzeniu i zwyrodnieniu serca człowieka, a następnie wyraża się w braku zgody na respektowanie praw osób w kręgu rodzinnym, zawodowym, sąsiedzkim, łamaniu uprawnień grup, niszczeniu współzycia narodów i państw w perspektywie międzynarodowej. To dusza człowieka jako pierwsza potrzebuje regeneracji, restauracji, która polega na instauracji prawdy o niezbywalnej godności osoby we wspólnotcie, czerpiącej swą największą siłę z tajemnicy życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa<sup>642</sup>. Nie można również zapomnieć o procesie stopniowego uwalniania ludzi z wpływów całego instytucjonalnego bezprawia; z nędzy, krzywdy, przemocy, niesprawiedliwości i wojny, który powinien przebiegać ciągle i paralelnie z oddziaływaniem wychowawczo-moralnym i duszpasterskim wobec jednostek<sup>643</sup>.

Tworzenie pokoju w społeczności, oparte jedynie na środkach doczesnych, musi być zawodne. Historia konfliktów i wojen przypomina, że poszukiwania warunków pokoju nigdy nie odbywają się jedynie w zamkniętym systemie doczesności, w ramach immanentnych temu systemowi chociażby najlepszych struktur, które zawsze mają cechę tymczasowości i prowizoryczności. Trzeba być świadomym potrzeby ciągłej odnowy postaw i struktur. Przykazanie miłości odnosząc się do poczynań pojedynczych ludzi, nie daje jeszcze gwarancji jego stosowania. Analogicznie zasady społeczno-moralne (solidarność, pomocniczość, dobro wspólne, sprawiedliwość) mogą jedynie przekształcić się w cnoty, ale dopiero wtedy, gdy zdecyduje o tym dobra wola poszczególnych ludzi. Zasady i przykazania nie dysponują egzekucją zewnętrznej mocy wiążącej – represją, sankcją – jak to przysługuje prawu stanowionemu państwa. Kościół odnajduje moc wiążącą dla zasad i cnót, które przedstawia w transcendencji, w Bogu i ostatecznie w sumieniu. Budowanie zbawionego pokoju wymaga cierpliwości, dalekowzroczności i otwarcia na nawrócenie serca i odnowę struktur. Ciągłe odnawiające się serce człowieka, skrywa kruchość oraz siłę pokoju<sup>644</sup>. Miłość miłosierna, która razem ze sprawiedliwością jest filarem pokoju, dzięki swym inkluzywno-integracyjnym właściwościom, odnawiającym serce człowieka oraz ożywiających jego uczestnictwo w różnego rodzaju wspólnotach, są najsilniejszym źródłem pokoju.

---

<sup>642</sup> Por. tamże, s. 151.

<sup>643</sup> Por. O. von Nell-Breuning, *Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der sozialen Ordnung aus christlicher Verantwortung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979, s. 205.

<sup>644</sup> Por. J. Krucina, *Sumienie...*, s. 153n.

Każdy gwałtowny konflikt i wojna przynoszą z sobą hipotekę ciągle odnawiających się zranień. Potrzeba wiele sił, żeby na nowo odbudować zniszczone ziemie i wspólnoty. Zawsze powstają pytania o przyczyny konfliktów, zaniedbania oraz oczywiście o winy i krzywdy. Podstawowym jednak jest pytanie czy i jak ofiary i oprawcy będą mogli jeszcze razem żyć, czy będą umieli współpracować, zamiast pozostawać obok siebie jako zupełnie sobie obcy. Długotrwałe wojenne konflikty zacierają różnice między ofiarami a oprawcami. Ciemiężeni sami stawali się często ciemiężcami. Nacjonalistyczne i totalitarne ideologie prowadziły całe społeczności do działań przeczących ludzkiej godności. Dyktatorskie rządy bardzo często zmuszały do kolaboracji w ten sposób czyniły wielu ludzi współodpowiedzialnymi za swe zbrodnie. Jasnym staje się fakt, że nie ma prostych odpowiedzi na wyżej postawione i wiele innych pytań. Nie ma prostych recept na odnowienie relacji. Nie ma planu dla odpuśczenia i pojednania. Ludzie są jednak świadomi, że nie będzie żadnego pokoju bez pojednania, a pojednania bez prawdy i sprawiedliwości<sup>645</sup>.

Godnym przypomnienia na tym miejscu jest, wypływające z serca Ewangelii<sup>646</sup>, *Orędzie*<sup>647</sup> biskupów polskich do ich niemieckich braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim z 18 listopada 1965 roku wraz z odpowiedzią niemieckiego episkopatu. Jego znaczenie w budowaniu i zabezpieczeniu pokoju między tymi narodami jest nie do przecenienia. W swej najgłębszej istocie list ten dotyczy spraw miłości i przebaczenia w stosunku do nieprzyjaciół i krzywdzicieli, mając na celu zahamowanie odwetu i uleczenie urazów i emocjonalnych zahamowań. Po jego ogłoszeniu rozpętano w socjalistycznej Polsce dyskusję, której celem było w zamierzeniach komunistycznej władzy podtrzymywanie nienawiści i wzajemnej wrogości między narodami polskim i niemieckim a jednocześnie dehonestacja polskiego Kościoła<sup>648</sup>. Jak zaznacza B. KOMINEK, w tamtym czasie kardynał i arcybiskup wrocławski, *chyba wszyscy, każdy (...) w jakiś sposób brał w tych debatach udział, albo też został w te debaty wciągnięty. Były to przecież rozmowy i spory, które rozpały hale fabryczne, biura, najrozmaitsze instytucje usługowe. A dyskutowano nie tylko na uniwersytetach i akademiach, ale i w szkołach, i szkółkach. Nie bójcie się. Ta dyskusja nie przyniosła nam szkody. To była ogromna okazja do pogłębienia i oczyszczenia – nie tylko pojęć, ale i uczuć, postępowania*

---

<sup>645</sup> Por. *Gerechter Friede*, dz. cyt., s. 66n.

<sup>646</sup> Por. B. Kominek, *W samym sercu Ewangelii*, s.223, w: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, red. J. Krucina, TUM Wrocław 2005, s. 223-244.

<sup>647</sup> J. Krucina (red.), *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, TUM Wrocław 2005, s.271-284.

<sup>648</sup> Por. G. Górny, J. Rosikoń, *Przebaczamy. Jak polscy biskupi zapoczątkowali pojednanie z Niemcami*, Gmina Wrocław, Narodowe Centrum Kultury, Wrocław 2015, s. 187-211.

*i całego chrześcijańskiego usposobienia. A nauczyliśmy się debaty i współżycia z niewierzącymi. Mamy nowe doświadczenia. Biskupi polscy wysłyszeli soborowy nakaz o dialogu, który jest nakazem obecnej chwili. Rozpoczęliśmy dialog z innymi episkopatami*<sup>649</sup>. List biskupów polskich został napisany na zakończenie Soboru a jednocześnie w perspektywie zbliżającego się Milenium Chrztu. Te okoliczności ukazują, że jego najgłębsze źródła wypływają z motywacji religijnej. Ewangeliczne cele nigdy ludzi nie dzielią, lecz nawiązując do wartości uniwersalnych, ogólnoludzkich, nawiązują do ich rozsądku i dobrej woli, są z gruntu personalistyczne.

Autorzy listu stoją na podstawowej biblijnej prawdzie, że wszyscy ludzie bez wyjątku, bez względu na narodowość i religię są stworzeni przez Boga i mają wspólną, przez Chrystusa odkupioną naturę. Orędzie jest pismem skierowanym do episkopatu Niemiec, do pasterzy, którzy w pierwszym rządzie odpowiadali za moralne oblicze swych współobywateli, ponieważ spory, nienawiść, złośliwość, odwet i zemsta, to czynniki, które rodzą się w życiu duchowym. Biskupi jednocześnie znali dobrze moralną kwalifikację zarówno zbrodni jak i miłości. Właśnie oni zostali zaproszeni jako ci, którzy wpływali i kształtowali sferę duchową współobywateli i współwyznawców do przemiany resztek hitlerowskiej nienawiści oraz poszanowania godności i praw strony polskiej. Sobór przypominał fakt, że zgromadzenie biskupów jest spadkobiercą grona Apostołów, i jako oni ponoszą odpowiedzialność za utrwalanie Ewangelii oraz rozwój całego Kościoła w świecie. List powołuje się właśnie na ducha kolegalności apostoelskiej, który wzywa do współodpowiedzialności za dobro wspólne Kościoła, dystansując się od wszelkich szowinizmów, nacjonalizmów i wzywa do przerastania każdej *ciasnoty narodowej*.

Drugim założeniem Orędzia było Tysiąclecie Polski, zarówno Chrztu, jak i państwowości. Jubileusz był okazją do generalnego rachunku sumienia, nie tylko wewnątrz kraju, ale i na zewnątrz. Zbawienie jest społeczne, to znaczy, że człowiek przybliży się do Boga między innymi poprzez współżycie z bliźnimi. I chociaż ta prawda dotyczy stosunków między jednostkami, to odnosi się w pewnym stopniu i do sfery współżycia między narodami. Tysiącletnia historia narodu polskiego i jego stosunku do narodu niemieckiego nabrzmiała była krzywdą, bólem i odrazą. Biskupi polscy opowiedzieli się w Liście za tym, żeby tego dziedzictwa nienawiści (*Erbfeindschaft*) nie potęgować, lecz wzajemne relacje prowadzić w duchu dialogu w kierunku pojednania. Byli świadomi, że Polacy więzieni, uciskani i męczeni przez Niemców nie zapomnieli jednak, że nienawiść, mimo całego tego cierpienia, nie jest normalnym stanem człowieczeństwa. Kardynał Kominek przytacza refleksję o przebaczeniu jednego z więźniów obozów

---

<sup>649</sup> Por. B. Kominek, *W samym sercu Ewangelii*, dz. cyt., s. 224.



Sachsenhausen i Dachau (Gustaw Morcinek, *Listy spod morwy*): *Obozowcom trudno wypowiedzieć szczerze tamte słowa „...i odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom!” Słowa te są dla nas jak kamień na prostej drodze, na którym boleśnie się potykamy. Na słowach tych załamujemy się i nie kończymy zaczętej modlitwy. Lecz podobnie jak w obozie miał człowiek wiarę, iż przyjdzie dzień wyzwolenia a ta wiara trzymała go przy życiu, tak i teraz pragnie mieć tę wiarę, że może kiedyś przyjdzie chwila, taka dziwnie radosna, cicha, pokorna chwila w naszym życiu, kiedy będzie mógł wyszeptać owe proste słowa: - „i odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom!”<sup>650</sup> Przebaczenie takich krzywd wymaga przełamywania się i poprawiania swego usposobienia. Chwile takie mogą u ludzi mocno pokrzywdzonych bardzo dużo kosztować. Przemiana ta jest dla wrocławskiego kardynała istotą chrześcijaństwa<sup>651</sup>. Biskupi niemieccy odpowiedzieli na Orędzie biskupów Polski przyjęciem pojednania: „Na końcu Waszego listu znajdują się cenne słowa, mogące otworzyć nową przyszłość dla naszych dwóch Narodów.: „Z ław kończącego się Soboru wyciągamy ku Wam nasze ręce i przebaczymy oraz prosimy o przebaczenie”. Z braterskim szacunkiem podejmujemy wyciągnięte dłonie- Bóg Pokoju zaś niech przyczyną Regina Pacis sprawi, by upiór nienawiści już nigdy nie rozłączył naszych rąk<sup>652</sup>.*

*Przebaczamy i prosimy o przebaczenie* to ewangeliczny program budowania pokoju między narodami przez miłosierną miłość. Papież Jan Paweł II powoływał się na powyższe doświadczenie pojednania wielokrotnie, również podczas swojej pielgrzymki do Ziemi Świętej w Roku Jubileuszowym 2000, wzywając do dialogu narody Izraela i Palestyny oraz wyznawców światowych religii.

### **3. Osoba i miłość miłosierna w religijno-kulturowym dialogu**

Kultury są to historycznie uwarunkowane znaczeniowe ramy, które nadają sens życiu ludzi (funkcja metafizyczna) oraz określają kierunki ich działania (funkcja etyczna). Oprócz tego kultury ukazują wspólne podstawowe antropologiczne konstanty. Zawierają wzorce relacji z samym sobą, przyrodą, z drugim człowiekiem, ze wspólnotą oraz Absolutem (Bogiem). Zrozumienie, przyporządkowanie oraz ważność tych elementów jest

---

<sup>650</sup> Tamże, s. 232.

<sup>651</sup> Powyższe opracowanie pochodzi z B. Kominek, *W samym sercu Ewangelii* dz. cyt., s. 229-233

<sup>652</sup> *Pozdrowienie biskupów niemieckich dla polskich braci w biskupim posłannictwie i odpowiedź na list z dnia 18 listopada 1965 roku*, w: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, red. J. Krucina, TUM Wrocław 2005, s. 285-290.

w każdej kulturze inna, co właśnie wpływa na ich tożsamość oraz wielość. Zróżnicowane orientacje są wyrażane i jednocześnie uskuteczniane poprzez język, symbole, rytuały, reguły zachowania oraz instytucje, na przykład w formie rozwiązań prawnych. Kultura nie jest tylko niewidzialną rzeczywistością w sercach i mentalności ludzi, nie ogranicza się do sztuki i wykształcenia. Kultura jest rzeczywistością obserwowalną w ludzkich działaniach, strukturach społecznych, instytucjach, które regulują ludzkie wspólne życie. W tym sensie kultura jest zawsze społecznym i publicznym wydarzeniem<sup>653</sup>. W ramach każdej z kultur istnieją wewnętrzne spory i konflikty, dotyczące wizji najlepszej organizacji ładu społecznego. Umożliwia to społeczno-kulturowe zmiany i odnowę, które stwarzają społeczeństwom zdolność przeżycia w dłuższym okresie. W tym sensie kultury są otwartymi systemami, w ramach których może przebiegać wiele procesów nawet sobie przeciwstawnych, których celem jest ciągle dopasowywanie się do wewnętrznych i zewnętrznych wymagań.

Inne pojęcie kultury przedstawia pogląd zwany kulturalizmem, który przyjmuje, że jest ona jednoznacznie określoną i pryncypialnie nie podlegającą zmianom wartością, która wskazuje z wewnętrzną koniecznością jak postępować na podstawie ocen pozytywnych i negatywnych wpływów<sup>654</sup>. Z tej koncepcji wyrasta teza „walki kultur”<sup>655</sup>. Ten kulturalistyczny sposób widzenia, znacznie utrudnia wzajemnie respektujący się dialog między kulturami.

Kulturowe konflikty z jednej strony, a z drugiej - spotkania i wzajemna wymiana towarzyszą całej historii ludzkości. Dopiero ideologia i praktyka kolonializmu rozpoczęła jednostronne rozszerzanie władzy i kultury europejskiej. Do XX wieku mało kto wątpił w kulturowo-historyczne zadania cywilizacji Zachodu wobec „ciasnoty i zacofania” reszty świata<sup>656</sup>. Dotyczy to również pozostałych form kulturowej lub religijnej ekspansji, jak rozszerzanie islamu w Azji, Afryce i Europie<sup>657</sup> albo kulturowe wpływy Chin na

---

<sup>653</sup> Por. J. Müller, *Gedanken zum Thema „Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens“*, s. 10n., w: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *„Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens“*, *Welttag des Friedens 2001* (Arbeitshilfen Nr. 156) Bonn 1. Januar 2001, s. 9-19.

<sup>654</sup> Por. D. Senghaas, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.

<sup>655</sup> Por. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2007.

<sup>656</sup> Por. E. W. Said, *Orientalizm*, Zysk i S-ka, Poznań 2005; *Kultura i imperializm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

<sup>657</sup> Por. I. Buruma, A. Margalit, *Okcidentalismus. Západ očima nepřátel*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2005; A. Th. Khoury, *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?*, Gütersloher Verlagshaus, München 2007<sup>2</sup>; B. Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Ullstein, Düsseldorf 2003; *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, Econ Ullstein List Verlag, München 2001<sup>2</sup>.

południowo-wschodnią Azję. Współcześnie podobnie może być oceniany proces globalizacji, który deklaruje partnerstwo w zjednoczonym świecie. Przez oponentów jest jednak traktowany jako narzucanie jedynie słusznego konsumpcyjnego modelu cywilizacyjnego<sup>658</sup>.

Prawie wszędzie na świecie kultura i religia są ze sobą bardzo ściśle powiązane. Religie mają wielki wpływ na rozwiązywanie lub wzmacnianie konfliktów, szczególnie w krajach rozwijających się. Traktowane są przez niektórych jako systemy kulturowe<sup>659</sup>, które charakteryzują się uznaniem autorytetu (wiara) i określonymi rytuałami (ofiary, modlitwy), starającymi się wprowadzić do wspólnoty z niedostępnym Absolutem. Religia nie występuje nigdy w czystej postaci, ale zawsze przybiera jakąś kulturową formę, ponieważ tylko posługując się stworzonymi przez kulturę środkami wyrazu, ludzie są zdolni myśleć i wzajemnie komunikować. Ponieważ religie i kultury są tak blisko siebie we wzajemnym powiązaniu, dotyczą ich te same stwierdzenia, które opisują systemy kulturowe. Religie są różnorodnymi, ciągle podlegającymi zmianom tworam, ambiwalentnymi w swym społecznym kształcie. Różnorodność religii, ich wewnętrzne konflikty oraz podziały światowych wspólnot religijnych potwierdzają tylko tę tezę. Podziały te są związane z wielkim roszczeniami związanymi z prawdą, które opierają się o absolutny, niepoddawany w wątpliwość, autorytet. Sytuacja ta może przedstawiać międzyreligijne konflikty, z wielu względów jako bardziej niebezpieczne od konfliktów międzykulturowych<sup>660</sup>. Wiedza o nieuniknionej, uzależnionej od kultury ambiwalencji religijnej może znacznie pomóc we wzajemnej tolerancji oraz dialogu między religiami, jako części dialogu międzykulturowego<sup>661</sup>. W tym sensie możemy mówić, że religia leży w sercu kultury.

Wiara chrześcijańska nie chce jednak być utożsamiana z żadną konkretną kulturą. Chce widzieć siebie jako duszę każdej kultury, podkreślając jej święte i uzdrawiające elementy i osłabiając to, co jest szkodliwe. Kościół jest powołany zanieść nadzieję wszystkim narodom, wstępując do wspólnoty z różnymi formami kultury. Z takiej wspólnoty, która powstaje w duchu prawdziwego dialogu, pochodzi wzajemne ubogacenie<sup>662</sup>.

---

<sup>658</sup> J. Müller, tamże, s. 14.

<sup>659</sup> Por. C. Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987, 44-95.

<sup>660</sup> Por. J. Manemann, „Wir lieben den Tod“ – *Dschihadismus und Nihilismus*, w: *Kirche und Gesellschaft*, Mai 2016, Nr. 430, s. 3-16.

<sup>661</sup> Por. J. Müller, tamże, s. 13.

<sup>662</sup> Po., GS 58.

Jerozolima jest miastem, w którym krzyżują się wpływy kulturowe trzech wielkich monoteistycznych religii. Wzgórze Świątynne Moria pozostaje niemyym świadkiem do dzisiaj trwających trudnych doświadczeń, nieporozumień i konfliktów, które obciążają relacje między judaizmem, chrześcijaństwem oraz islamem. Jan Paweł II, pamiętając o udzielonym przebaczeniu i dokonanym pojednaniu między biskupami polskimi i niemieckimi oraz jego owocach w życiu tych narodów, wezwał do uczynienia wszystkiego, co w siłach ludzkich, żeby świadomość zranień i grzechów przeszłości, przemieniła się w silne zdecydowanie budowy nowej przyszłości, w której będzie możliwa dla wszystkich pełna respektu i owocna współpraca. Papież zadeklarował ze strony katolickiej sprawiedliwy i owocny międzyreligijny dialog z członkami judaistycznej wspólnoty oraz wyznawcami islamu. Dialog nie oznacza próby zmuszania innych do przyjęcia swoich poglądów. Dialog od każdego wymaga, żeby trzymał się swoich pozycji, swej własnej wiary, ale jednocześnie, żeby z pełnym i wzajemnym respektem wsłuchiwał się, wyszukiwał i rozpoznawał wszystko, co dobre i święte w nauce innych religii. Taki dialog miałby wspierać wszystkie inicjatywy promujące wzajemne porozumienie<sup>663</sup>. Wzajemne uznanie własnej drogi do Boga, bez popełniania błędu indyferentyzmu, wypływa z przyjęcia prawdy o godności każdego człowieka, którą otrzymał on od Stworzyciela. Miłość miłosierna, która jest na początku tej drogi, pozwala Kościołowi, żydom i muzułmanom mieć nadzieję, że przyjdzie taka chwila, której czas zna tylko Bóg, kiedy wszystkie ludy jednym głosem będą wołać do Pana, Jemu będą służyć ramię przy ramieniu a pielgrzymująca ludzkość osiągnie pełnię w ostatecznym eschatologicznym celu<sup>664</sup>.

Szczególnym znakiem poszukiwania dialogu w poszanowaniu prawdy o godności wszystkich ludzi i każdego człowieka, stworzonego przez Boga<sup>665</sup>, był światowy dzień modlitw przedstawicieli różnych religii o pokój w Asyżu 27 października 1986 roku. Ukształtowany w następnych latach model, który był możliwy do przyjęcia przez światowe religie, respektuje różnice religijnych tradycji i jednocześnie akcentuje wspólne zaangażowanie na rzecz pokoju<sup>666</sup>. Inicjatywy te odpowiadają na potrzebę dialogu międzyreligijnego, który w czasie postępującego globalizmu i związanego z nim coraz

---

<sup>663</sup> Por. Jan Paweł II, *Anerkennung des Schöpfers und des Herrn der Geschichte*. Ansprache bei der Interreligiösen Begegnung in Jerusalem am 23. März 2000, Jubiläumsreise des Papstes ins Heilige Land, w: *L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 14, 7. April 2000, s. 10n.

<sup>664</sup> Por. Mdr 3, 9; Iz 25, 67; Mt 8, 11; Por. Sobór Watykański II, *Nostra Aetate* 3 i 4 (relacja wobec islamu i judaizmu)

<sup>665</sup> Por. *LG* 16.

<sup>666</sup> Por. *Leitlinien für Das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*, (Arbeitshilfen Nr. 170), red. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 24. Juni 2008<sup>2</sup>, s. 47-50.

bardziej wyrażnianego kulturowego i religijnego pluralizmu, jest ważny, a jego znaczenie dotyczy wytworzenia warunków pokojowego współżycia i oddalenia mrocznych upiorów wojen religijnych, które pokryły krwią wiele epok ludzkiej historii. Imię jedyne Boga z każdym dniem powinno stawać się tym, czym jest, imieniem Pokoju i jednocześnie przykazaniem Pokoju<sup>667</sup>. Wszystkim tym zabiegom musi towarzyszyć troska o unikanie religijnego indyferentyzmu, relatywizmu i synkretyzmu. Radosne głoszenie Boga, które liczy się i przejawia szacunek do osobistej wolności, nie powinno budzić strachu związanego z obrazą tożsamości innych. Nie może to być pewnego rodzaju dialogiczna rozprawa, jakby chodziło jedynie o wymianę poglądów, ponieważ jest to głoszenie Daru, który jest dla nas Łaską wypełniającą radością oraz Nowiną, którą mamy powinność jako chrześcijanie przekazywać<sup>668</sup>. Jan Paweł II i Benedykt XVI podkreślali wielokrotnie, że należy zdecydowanie, nie pozostawiając żadnego miejsca dla strachu i pesymizmu, pokonywać animozje, których pełna jest religijna historia ludzkości, wskazująca na niedojrzałą stronę religii.

Miłosierna miłość jako aktualizacja godności osoby obliguje każdego, żeby uznał prawo innego człowieka do jego autentycznego zawierzenia Rzeczywistości, która go transcenduje. Szczere odczuwanie wiary, w różnych sposobach przeżywania tajemnicy Boga, prowadzi do Niego jako praprzyczyny wszelkiej dobroci, oraz jest źródłem szacunku i porozumienia między ludami, co jest najważniejszym antidotum na przemoc i konflikty<sup>669</sup>. To właśnie miłosierna miłość prowadzi do międzyreligijnego spotkania, zabiegając o to, żeby było ono oparte na najgłębszej prawdzie o godności Boga i człowieka oraz umożliwia budowanie wspólnoty całej ludzkości, wspólnoty żyjącej pokojem między ludami i religiami. Miłość miłosierna jako aktualizacja godności, jest drogą i zarazem metodyką tego pokoju. Stara się ona przede wszystkim o wzajemne odkrywanie i uznawanie świętości życia oraz godności każdego człowieka, również inaczej wierzącego, kształtuje postawy otwarte na poznawanie tego, co jest najbardziej autentyczne i istotne w posłaniu wielkich religii dla współczesnego świata. Miłość miłosierna wraz

---

<sup>667</sup> Por. Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte* (NMI) 55.

<sup>668</sup> Por. tamże, 56.

<sup>669</sup> Por. Por. Jan Paweł II, *Ansprache an die Vertreter der Weltreligionen in Assisi am 24. Januar 2002*, Benedykt VI, *Ansprache anlässlich des XX. Weltjugendtages zur Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden am Samstag, 20. August 2005*; *Grußwort beim Besuch in der Synagoge anlässlich des XX. Weltjugendtages am Freitag, 19. August 2005*, w: *Leitlinien für Das Gebet*, dz. cyt., s.57-59.

z solidarnością przyczynia się do rozszerzania tego, co zgodnie z duchowym dziedzictwem odpowiednim dla każdego, umacnia braterskie relacje między wspólnotami religijnymi<sup>670</sup>.

Przedstawione powyżej rozważania ukazały niezbywalną rolę jaką posiada zasada miłości miłosiernej w odnowie i kształtowaniu napełnionego pokojem życia społecznego. Na poziomie wewnątrzpaństwowym wskazano obszary w ramach instytucji społeczeństwa obywatelskiego, przedsiębiorstwa oraz zjawiska ludzkiej pracy, które dzięki respektowaniu godności osoby umacniają ludzkie więzi i umożliwiają rozwój wyszczególnionych wspólnot.

Została podkreślona szczególnie istotna funkcja miłości miłosiernej w odbudowie pokojowych relacji między narodami i grupami etnicznymi. Jako przykład przedstawiono rolę miłosierdzia w pojednaniu narodów Polski i Niemiec.

Jako zależne w sposób bezpośredni od realizacji zasady miłości miłosiernej, przedstawiono podstawy dialogu religijno-kulturowego oraz zasygnalizowano jego ogólnoludzkie możliwości i perspektywy.

---

<sup>670</sup> Por. Benedykt XVI, *Ansprache an die Gründungsmitglieder der Stiftung für interreligiöse und interkulturelle Forschung und Dialog am Donnerstag, 1. Februar 2007*, w: *Leitlinien für Das Gebet*, dz. cyt., s. 59n., por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum* (Die deutschen Bischöfe, Nr. 26) 28, April 1980 (1993, Nachdruck), oraz *Christen und Muslime in Deutschland* (Arbeitshilfen Nr. 172) 23. September 2003.

## Część C

### Osobowo-wspólnotowe oblicze miłości miłosiernej

Po rozważaniach charakteryzujących miłość miłosierną jako zasadę życia społecznego (Część A) oraz opisie przejawów miłości miłosiernej w działaniu podstawowych instytucji społecznych takich jak rodzina, Kościół oraz instytucje sfery publiczno-prawnej na poziomie państwowym i ponadpaństwowym (Część B), obecnie zostanie przedstawiona miłość miłosierna, czyli aktualizacja godności osoby, na poziomie formowania postawy (cnoty).

Ostatnia część prezentowanego studium zamierza przedstawić miłość miłosierną w trzech poziomach osobowo-wspólnotowych relacji. Tradycja teologiczna opisuje osobową relację z Bogiem charakteryzując ją poprzez występujące jednocześnie procesy oświecenia, oczyszczenia oraz zjednoczenia. Wraz z rozwojem nauk społecznych oraz wykorzystywaniem inspiracji trynitarnych do przemyśleń odnoszących się do życia społecznego, mówi się również odpowiednio o *communicatio*, *transformatio* oraz *participatio* jako podstawie kształtowania postaw (cnot) społecznych. Człowiek najpierw poznaje prawdę o sobie, o swojej sytuacji w świecie, o Bogu (oświecenie, *communicatio*). Przyjęcie prawdy człowieka wyzwala, przemieniając jego serce oraz społeczne relacje (*transformatio*) i prowadzi do osobowego pojednania (zjednoczenie, *participatio*). Miłość miłosierna zostanie przedstawiona jako źródło i centrum osobowej *communio*.

## Rozdział I

### *Communicatio* prawdy w miłości miłosiernej

Jan Paweł II odnosząc się do socjalizmu, wśród jego największych błędów wymienił ten o charakterze antropologicznym<sup>671</sup>. Chodziło mu o fałszywą koncepcję człowieka, którą socjalistyczni myśliciele, a szczególnie K. Marks, wychodząc z przemyśleń G. W. F. Hegla, wcielali z bardzo tragicznymi skutkami w życie społeczne. Miłosierna miłość to instauracja i ożywienie prawdy o niezbywalnej godności człowieka. To prawda o człowieku. Dlatego poniższy tekst będzie poświęcony prawdzie o dramacie osobowego bytu człowieka, jego relacji ze wspólnotą oraz z Transcendencją. Zostanie przedstawiona również teologiczno-społeczna interpretacja źródeł błędu antropologicznego i wskazana propozycja dla rozwoju życia społecznego, której podstawą jest zasada miłości miłosiernej.

#### 1. Człowiek – dramat aktualizacji osoby i natury

M. A. KRĄPIEC analizując elementy ludzkiego faktu przedstawia model człowieka, który zarysowuje się przy rozważaniu danych bezpośrednich ludzkich wewnętrznych przeżyć, które są dostępne dla każdego człowieka. Na tle takiej analizy człowiek jest dla niego *jaźnią osobową w materii (naturze) i przez materię „wypowiadającą się” jako byt unikalny*<sup>672</sup>. Przypomnijmy, że osobę definiuje jako *jaźń (ja) natury rozumnej*, nawiązując bezpośrednio do wyrażenia Boecjusza, ale odnosząc je wyraźnie do osiągnięć filozofii podmiotu. Owo „ja” jest to analogicznie pojęta *individua substantia*. Jednostkowa substancja, niepodzielona w sobie, wyrastająca z rozumnej natury, manifestuje się jako rozumne, świadome „ja”. Jego analogiczność oznacza, że „ja” jest spełniaczem treści świadomych w każdym bycie ludzkiej natury. Jednocześnie wyraża lepiej niepowtarzalność, heideggerowskie *egzystencjale*, aniżeli arystotelesowski schematyzm pojęcia *individua substantia*. Krąpiec odwołuje się tutaj do danych bezpośrednich naszego poznania, to znaczy wykluczających wszelkie pośredniki (emocje, sylogizmy, czyli pośrednictwo *ex quo*, pośrednictwo wszelkich symboli, zwane *medium per quod*, pośrednictwo związane z pojęciami i sensami – *medium quod*). Należy uznać, że

---

<sup>671</sup> Por. CA 13.

<sup>672</sup> M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 2005, s. 25.



istnieje bardzo mało aktów bezpośredniego poznania. Dokonują się one przez sądy egzystencjalne (gdy stwierdzamy na przykład, że ten oto Jan istnieje), i gdy poznajemy to, co się dzieje w naszej świadomości; czyli gdy poznajemy nasze wewnętrzne stany lub uświadomione procesy egzystencjalne. Właśnie w aktach bezpośredniego poznania, pierwotnie danych w ludzkiej świadomości jako przeżycie, doświadczamy, że to „ja” jest tym, które spełnia „moje” czynności i akty o najrozmaitszej treści materialnej i niematerialnej. Gdy świadomie doświadczamy jednocześnie tego, co „moje” i we wszystkich „moich” aktach obecnego, spełniającego te akty, „ja”, doświadczamy immanencji „ja” we wszystkim tym, co jest „moje”, oraz transcendowania „ja” nad poszczególnymi oraz wziętymi łącznie aktami „moimi”. W odniesieniu do „ja” posiadamy bezpośrednie wewnętrzne doświadczenie jego obecności, istnienia, ale nie poznajemy jego („ja”) natury i dlatego nie posiadamy żadnej idei, ani żadnej impresji „ja”. To, czego jesteśmy świadomi, to, że „ja” jest obecne, że istnieje i podtrzymuje w istnieniu wszelkie przeżywane treści, które są „moje”. One istnieją i „żyją” życiem „ja”. Jesteśmy zdolni do bezpośredniego poznania treści tego, co „moje”, natury moich aktów, ale treść „ja” wymyka się bezpośredniemu poznaniu. Jesteśmy świadomi jedynie jego obecności i istnienia. Jest nam dostępna jedynie od strony egzystencjalnej, od strony swej faktyczności i obecności w tym, co „moje”. Nie mamy w świadomości żadnego przeżycia treści, czyli natury samego ja”. Jawi się ono nam jedynie jako spełniacz treści „moich”. Występuje jako samoistny podmiot i sprawca aktów „moich” o treści nam naocznie danych. Dopiera struktura (natura) tych treści, wszystkiego, co „moje” może nam wskazać na naturę samego „ja” jako podmiotu samoistniejącego i żywiącego wszystko, co „moje”<sup>673</sup>.

Podobnie to ujmuje K. WOJTYŁA, na co wskazano już wcześniej<sup>674</sup>. Wewnętrzne przeżycie odsłania czyny i doznania jako zależne od „ja”, a tę osobową strukturę zależności Wojtyła nazywa, odwołując się do tomistycznej tradycji, *samostanowieniem*. Człowiek doświadczając swego „ja” jako tego, który *siebie posiada* i *sobie panuje*, sprawuje niejako władzę sam nad sobą a nikt inny jej sprawować nie może. Osoba ludzka jest *sui iuris* oraz *alteri incommunicabilis*<sup>675</sup>. Personalna struktura samostanowienia ujawnia człowiekowi, że jest sobie dany i jednocześnie zadany, że swoje samostanowienie ciągle musi rozpoznawać i uznawać, to znaczy potwierdzać, sprawdzać, w jakiś sposób zdobywać. W doświadczeniu samostanowienia, człowiek przeżywa to, że jest osobą i to, że jest podmiotem<sup>676</sup>. Ten moment jest bardzo istotny dla prezentowanych tutaj rozważań. Dotyczy on bowiem, jak

---

<sup>673</sup> Por. tamże, s. 32-35.

<sup>674</sup> Por. A, II, 2.

<sup>675</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 152-153, w: tenże, *Osoba...*, s. 43-344.

<sup>676</sup> Por. tamże, s. 441.

to nazywa Krąpiec, dramatu osoby i natury. Istotą tego dramatu jest personalna aktualizacja człowieka poprzez i w jego naturze to znaczy osobowa aktualizacja człowieczeństwa. Istnienie osobowe jest unikalnym istnieniem, które organizuje sobie naturę. Samoistniejące „ja”, przytomne w aktach „moich” zarówno duchowych jak i cielesnych jest *osobą*, o której Akwinata mówił, że jest istnieniem właściwym i proporcjonalnym dla danej jednostkowej natury<sup>677</sup>.

Aktualizacja ta może odbywać się jedynie w komunikowaniu prawdy o osobie i jej godności, oraz prawdy o całej naturze i jej dynamice. Jej przypominanie, przywracanie do świadomości i potwierdzanie, to centrum aktywności miłości miłosiernej, jak jest ona w tej pracy rozumiana.

Samostanowienie, ludzka osobowa podmiotowość, chociaż ontologicznie potwierdzone, mają swoje historyczno-społeczne oraz intrapersonalne uwarunkowania, dotyczące w sposób szczególny możliwości ekspresji własnej racjonalności, wolności oraz miłości. Z historii filozofii wiadomo, że było ograniczane na przykład prawo do własnej racjonalności (przekonanie Arystotelesa o ostatecznym braku rozumu i jednoczesnej *otwartości na rozum* u niewolników<sup>678</sup>), albo ciągle aktualny problem wolności, na który zwrócił uwagę G. W. F. HEGEL w najbardziej znanym fragmencie swego dzieła *Phänomenologie des Geistes: panowanie i służebnictwo (Herrschaft und Knechtschaft)*, analizując niezależność i samodzielność samoświadomości,<sup>679</sup>.

Jak wiele czasu zabrało ludzkości, ale również konkretnym ludziom, dojrzewanie i uświadomienie sobie prawa do własnego przeżywania swojej wewnętrżności oraz intrapersonalnej komunikacji, która odbywa się wewnątrz swojej jaźni. Jako jeden z pierwszych dopiero J. J. ROUSSEAU zwraca uwagę na *sentymant egzystencji (le sentiment de l'existence)*, przeżycie, które nie dotyczy niczego na zewnątrz, ale jest zwrócone na samego siebie, na własne bycie. W stanie tym, jeżeli trwa *wystarczamy sami sobie jako Bóg*. Przeżycie to rozumie jako *odczucie bycia, pozbawione jakiegokolwiek innego uczucia, będące samo w sobie drogocennym przeżyciem zadowolenia i pokoju, które wystarczy, żeby uczynić to bycie, cennym i słodkim, dla tego, kto potrafi oddalić od siebie wszystkie zmysłowe i przyziemne wrażenia, nieustannie do nas przychodzące, żeby od niego odciągały i zanieczyszczały tutaj na ziemi jego rozkosz. Większość ludzi jednak, poruszanych stale pożądliwościami, zna mało ten stan, a ponieważ doświadczała go tylko*

---

<sup>677</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek...*, s. 39.

<sup>678</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, Księga I.

<sup>679</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, s. 141-150.

*niedoskonale w kilku krótkich chwilach, ma o nim tylko niejasne i niepewne wyobrażenie i dlatego nie odczuwa jego piękna*<sup>680</sup>.

Jeszcze innym autorem, znaczącym dla procesu odkrywania człowieka jako podmiotu z całym jego wewnętrznym bogactwem jest J. G. HERDER. W swoim największym dziele zwraca uwagę na fakt, że *każdy człowiek ma swoją własną miarę, która jest zgodna ze swoistą dla niego harmonią wszystkich jego uczuć*<sup>681</sup>. Pisząc to ma on na myśli różnice w sposobie zmysłowego poznawania i przeżywania występujące między poszczególnymi ludźmi. Znaczy to, że każdy człowiek jest człowiekiem na swój własny sposób już na poziomie swojego fizjologicznego i zmysłowego funkcjonowania.

CH. TYLOR uważa, że myśl związana z różnicami podmiotowymi, które mają istotną rolę dla sposobu życia, umacnia podmiotową zasadę autentyzmu, oznaczającą pozostawanie wiernym samemu sobie. Jestem powołany, żebym żył oryginalnym sposobem swoje własne życie, bez kopiowania życia innych ludzi. Jeżeli nie jestem wierny sam sobie, mijam się z sensem własnego życia, mijam się z tym, co dla mnie znaczy być człowiekiem<sup>682</sup>.

Z innych wyjściowych pozycji teoretycznych, podobnie ujmują istotę zagadnienia, wspomniani już M. A. KRĄPIEC i K. WOJTYŁA. Dla pierwszego z nich to właśnie osoba ludzka jako podmiotowe samoistniejące „ja” formuje sobie, organizuje jednostkową naturę jako konkretne jednostkowe źródło rozumnego działania. Owo zorganizowanie dokonuje się zasadniczo przez akty duchowe, ponieważ myślimy tutaj o naturze jako źródle działania człowieka w aspekcie czysto ludzkim. Krąpiec podkreśla, że nie chodzi tutaj o to, żebym ja sam organizował sobie naturę cielesną, która już jest w dużej mierze dana przez układ genowy. Organizowanie sobie ciała i całej natury materialnej jest zależne również od praw biologiczno-materialnych i wszystkich uwarunkowań składających się na porządek przyrodniczy. Wszędzie tam, gdzie osoba jako sprawiające podmiotowe „ja”, formuje swe

---

<sup>680</sup> J. J. Rousseau, *Dumy samotárského chodce (Les rêveries du promeneur solitaire, 1776)*, přel. K. Šafář, Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha, 1962, s. 92-93. Fragment ten zdradza pewną osobowościową niedojrzałość Rousseau, związaną z jej emocjonalnym rysem, przysłaniającym tak zwane trwałe *bei sich selbst sein* oraz doświadczanie swego „ja”. Na jego wręcz histeriońską dynamikę osobowości zwraca uwagę następująca formuła i wiele innych, w których opisuje swoje emocjonalne życie: *jestem sam sobą, tylko gdy jestem sam; inaczej jestem zabawką wszystkich, którzy mnie otaczają* (por. dz. cyt., s. 159). Zapisy te są dowodem na konieczność wprowadzenia zasady miłości miłosiernej oraz jej uzdrawiających dla osobowości skutków poprzez ciągłe potwierdzanie osobowej godności człowieka.

<sup>681</sup> Por. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), Deutsche Bibliothek in Berlin 1914, Buch VIII, 1, s. 85.

<sup>682</sup> Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, PWN, Warszawa 2012, s. 693 oraz tenże, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, s. 122, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, T.I, Centrum Myśli Jana Pawła II - Wydawnictwo Znak, Warszawa – Kraków 2010, s. 92-124.

ciało, jest uwikłana w prawa przyrody. Posiada ona prymat nad organizowaniem ciała, ale jednocześnie go potrzebuje, aby samą siebie wyrazić i samą siebie uświadomić, by być człowiekiem. Wszystko jednak co się przejawia poprzez ciało i w ciele podlega prawom zachowania, odkrytym w przyrodzie. Podmiotowe i samostanowiące „ja” jednak transcenduje przyrodę i przejawia swoje osobiste cechy działania, które są następstwem osobistej „natury”, rozumianej jako źródło działania, która z grubsza może być według Krapca utożsamiona z profilem osobowościowym człowieka, który jest ukonstytuowany w wyniku zhierarchizowanych aktów duchowych. W tym sensie „ja” transcenduje nie tylko swoje akty organizujące ciało, ale również treści aktów duchowych i ich stałych sposobów działania. Człowiek wybiera sobie własne akty, którymi się wyraża i jednocześnie ingeruje w zastany świat. To właśnie osoba, „ja”, wybiera sobie w akcie decyzji takie akty o określonej treści, które jej odpowiadają. Wybór ten zawsze jest związany z tworzeniem sobie osobistej natury, konstruowaniem osobowej „twarzy”, ponieważ każda osoba ludzka jest osobowością potencjalną, to znaczy doskonalącą się, dochodzącą do pełni poprzez swoje akty. We wszystkich swoich aktach osoba wykorzystuje materię i liczy się z jej charakterem i prawami, chociaż jej cele są daleko pozamaterialne, dotyczące pogłębienia poznania, wzbogacenia miłości oraz uzyskiwania coraz bardziej wyższych stanów wolności w stosunku do wewnętrznych i zewnętrznych determinantów. Poprzez swą osobowościową „twarz” i związane nią akty psychiczne człowiek jest ciągle obecny w świecie przyrody, ale ją transcenduje osobową podmiotowością. Rozwój dokonuje się przede wszystkim poprzez powiązane wzajemnością akty autoafirmacji i wykształcenie w sobie sposobu bytowania „dla-osoby-drugiej”. Ostatecznie aktualizuje swą osobową potencjalność oraz godność w momencie śmierci pojętej czynnie, podejmując osobową decyzję w stosunku do Transcendencji. To właśnie w śmierci, która jest zwornikiem całego życiowego kształtowania się *osobowej twarzy*, budowania osobowości, osoba ludzka spełnia się ostatecznie jako osoba, to znaczy w pełni wolna, bezpośrednio poznająca i zdolna do miłości najwyższej<sup>683</sup>.

## 2. Podstawy wzajemnej inkluzji osoby i wspólnoty

Aktualizacja przeżycia w świadomości swojej podmiotowości (samostanowienia, samodzielności) jest istotnym momentem aktywności miłości miłosiernej. Szczególnie interesujące ze względu na konsekwencje dla relacji osoby i społeczeństwa, jawią się

---

<sup>683</sup> Por. M. A. Krapiec, *Człowiek...*, s. 39.

przemyslenia G. W. F. HEGLA, który analizuje samodzielność i niesamodzielność ludzkiej samoświadomości<sup>684</sup>, wskazując na jej, mówiąc współczesnym językiem, społecznie uwarunkowaną intra- oraz interpersonalność. Określa samoświadomość jako będącą *w sobie (an sich)* oraz *dla siebie (für sich)*, dlatego, że jest właśnie taką, to znaczy w sobie i dla siebie, dla czegoś innego niż ona sama. Można by powiedzieć, że jawi się zawsze jako coś w sobie i dla siebie, co może być uznane (*ein Anerkanntes*). Samoświadomość to jedna z form posiadania wiedzy jako wiedza o sobie samym, czyli samowiedza. Obserwując samoświadomość w stosunku do świadomości, która jest wiedzą o czymś innym, to w momencie pojawienia się samoświadomości, znika ta wiedza o innym, pozostawiając jedynie jakieś ślady po sobie, jako momenty, w których to, co inne, jest dane jako samo w sobie (*an sich*). Samoświadomość jest refleksją ze zmysłowego i odczuwalnego bycia świata oraz istotnym powrotem z *inności*. Samoświadomość jest ruchem. Pierwszym jego momentem jest świadomość z całą głębią zmysłowego świata, ale jedynie wówczas, kiedy jest jednocześnie w relacji do odróżniającego się momentu drugiego, jedności samoświadomości z samą sobą<sup>685</sup>. Jest to odniesienie do jedności subiekta i obiektu w samoświadomości, która przejawia się na początku w sposób aktywny. Subjekt do obiektu aktywnie wkracza, orientuje się w nim. Przedmiot nie jest więc dla obiektu jedynie czymś obserwowanym, lecz jest aktywnie urzeczywistnianą jednością z własnym „ja”. Z tego powodu samoświadomość ustosunkowuje się do świata najpierw jako pożądlivość, która nie jest osobowa, ale funkcjonuje podobnie jak się to dzieje w świecie zwierząt i wszystkich istot żywych<sup>686</sup>. Na początku jest zupełnie czysta, abstrakcyjne „ja” bez jakiegokolwiek treści, dlatego nie można w niej coś obserwować albo kontemplować. Stan ten Hegel nazywa negatywnością. Negatywność ta jest w stosunku do żywych (albo z życiem związanych) zmysłowych przedmiotów, na przykład w stosunku do pokarmu albo partnera. Pożądlivość niszczy, zużywa przedmioty, które pożąda (pokarm, ubiór). Prawdziwym i ostatecznym przedmiotem pożądlivości, która jest fundamentalną treścią ludzkiego „ja”, musi być drugie „ja” (będące również negatywnością), żeby pokonać zmysłową przedmiotowość. Własnym przedmiotem pożądlivości jest cudza pożądlivość, to czego człowiek najwięcej pragnie, to pragnienie (potrzeba, miłość) drugiego. Człowiek pragnie, aby drugi go potrzebował. Dopiero w połączeniu z drugim, staje się „ja” samo dla siebie przedmiotem i następnie,

---

<sup>684</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, s. 141nn. Najbardziej znacząca część *Fenomenologii*. Podstawa dialektyki całego procesu historycznego. K. Marks wyakcentował jej znaczenie w *Ekonomiczno-filozoficznych rękopisach (1844)*.

<sup>685</sup> Por. G. W. F. Hegel, tamże, s. 135

<sup>686</sup> Por. przypis 3 tłumacza prof. Jana Patočki, do wydania czeskiego: G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Nakladatelství Československé akademie věd, Brno 1960, s. 500n.

we właściwym sensie, staje się samoświadomością. „Ja” jako przedmiot pojęcia samoświadomości jest dla Hegla pojęciem ducha. *Samoświadomość osiąga swego zadowolenia tylko w innej samoświadomości*<sup>687</sup>. To spotkanie „ja” i drugiego jest dla Hegla dalszym doświadczeniem tego, czym jest „duch”, który nie jest dla niego mityczną „nadświadomością”, czy „kolektywną świadomością” (Durkheim), która ostatecznie jest jedynie izolowaną indywidualną świadomością, lecz „duch” to wychodzące sobie wzajemnie naprzeciw świadomości („my”) społecznie (wspólnie) od siebie zależne i wzajemnie sobie powierzone<sup>688</sup>. Równość w relacji dwóch samoświadomości nazywa Hegel wzajemnym „uznaniem”. Każdy uczestnik tej relacji potrzebuje drugiego, nie jako środka do osiągnięcia jakiegoś swego celu, lecz do samego swojego bycia, a tą potrzebą drugiego jednocześnie daje mu i sobie egzystencję. Relacja ta jest głębsza niż miłość, w której świadome istoty są sobie powierzone, ale nie jako przeprowadzające negację przedmiotowości, to znaczy jako samoświadome istoty we właściwym sensie, ale są sobie dane jako przyrodnicza rzeczywistość<sup>689</sup>. Uznanie, będąc wzajemnym działaniem dwóch aktywnych „ja”<sup>690</sup>, to znaczy dwóch negatywności, negujących przedmiot, jest możliwe jedynie przez walkę. Dotyczy ona wewnętrznego napięcia i rozdzielenia podstawowej jedności, występujących w świadomości między świadomością, która jest zawsze jakby na usługach przedmiotu, a samoświadomością, która jest czysta, bezprzedmiotowa. „Ja” jako przedmiot pojęcia samoświadomości właściwie nie jest przedmiotem, nie posiada żadnej treści. Przedstawienie siebie jako czystej abstrakcji samoświadomości polega na ukazaniu samoświadomości jako czystej negacji przedmiotowego sposobu, albo na ukazaniu, że nie jest przywiązana do żadnej konkretnej egzystencji, ani do żadnego ogólnego szczegółu egzystencji, ani do samego życia. Relacja dwóch samoświadomości jest określona w ten sposób, że same siebie oraz siebie nawzajem utrzymują w stanie walki na życie i śmierć. Muszą iść do tej walki, ponieważ muszą pewność samych siebie, że są *dla siebie (für sich sein)*, podnieść do rangi prawdy o sobie i o tym drugim. Szczególnie zdolność wystawienia

---

<sup>687</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, s. 139.

<sup>688</sup> Por. przypis 6, w: G. W. F. Hegel, *Fenomenologie...*, s. 501, *Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand. – Hiermit ist schon der Begriff „des Geistes“ für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein(e), die Einheit der selben ist: „Ich“, das „Wir“, und „Wir“, das „Ich“ ist. Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.* G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, s. 140.

<sup>689</sup> Por. przypis 7, w: G. W. F. Hegel, *Fenomenologie...*, s. 502.

<sup>690</sup> *Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.* G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, s. 143.

na szaniec swego życia oznacza wolność, ukazując, że w samoświadomości nie ma niczego, co nie byłoby dla niej zanikającym momentem. W ten sposób udowadnia, że jest czystym byciem dla siebie (*Fürsichsein*). Indywiduum, które nie było w stanie zaryzykować swego życia, może być uznane jako *osoba*, ale nie osiągnęło prawdy bycia uznanym jako samodzielna samoświadomość. Podobnie jest w relacji międzypersonalnej<sup>691</sup>. Dwa wobec siebie przeciwstawne momenty, formy świadomości: czystej, samodzielnej („*seiendes*” *Bewußtsein; für sich*) i rzeczowej (*Bewußtsein in der Gestalt „Dingheit”; für ein anderes*) nazywa odpowiednio *panem* (*Herr*) i *ślugą* (*Knecht*)<sup>692</sup>. Formy te są ze sobą w nieustającej walce, ponieważ nie doszło jeszcze do ich zjednoczenia. Według J. PATOČKY Hegel w swojej dialektyce **łączy rozważania o społecznej rzeczywistości z jej wyjaśnieniem za pomocą logicznych kategorii**. Relacja *pana i sługi* jest jednocześnie konkretną strukturą społeczną oraz sylogizmem trzech pojęć, w którym środkowy jest pośrednikiem dwóch skrajnych. *Sluga* jest środkowym członem między *panem* i światem przedmiotów. Wobec przedmiotowości jest samoświadomością, wobec *pana* – przedmiotem. *Sluga* jest istotą, która nie może sobie używać pociechy, płynącej z rzeczy a w każdej chwili musi być świadom, że jest niesamodzielny (nie stanowi o sobie) i należy do drugiego. Jego bytowanie jest związane z ciągłym pokonywaniem, w tym pokonaniem samodzielności rzeczy, ich przemianą w ludzki świat poprzez pracę. *Pan* może używać z pocieszeniem świata rzeczy, będąc (jak w sylogizmie) skazany na bezpośredniość a tym i na równość z drugim ekstremem. Dlatego jest ostatecznie bliższy przyrodzie i musi zostać przez wolność *slugi* historycznie pokonany<sup>693</sup>. Własnym przedmiotem świadomości *pana* jest *sluga*, który jest pośrednikiem jego kontaktu z własnymi rzeczami, co oznacza, że nie są one dla niego nigdy samodzielne. *Pan* widzi w rzeczach nie same rzeczy, ale jedynie to, co mu służy (cechy użytkowe), które przemienił w rzeczy *sluga*. Widzi w nich, dzięki pracy *slugi* samoświadomość, człowieczeństwo. Nie jest ono jednak jego człowieczeństwem, ale nieadekwatnym, wyalienowanym, urzeczowionym człowieczeństwem *slugi*, zredukowanym na służbę rzeczom i im podporządkowanym. Prawda, która według Hegla jest związana z obiektem i pewność samoświadomości *pana* są we wzajemnym sporze. Między *panem* i jego światem jest realizowany konflikt, dlatego *pański* świat musi się dialektycznie rozpaść i być pokonany<sup>694</sup>. Samoświadomość, która ma strach ze śmierci, odczuwa go nie z zewnątrz, ale od wewnątrz. Ona sama jest niebyciem,

---

<sup>691</sup> Por. G. W. F. Hegel, tamże, s. 144.

<sup>692</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, s. 143-150, 146. oraz przypis 8, w: G. W. F. Hegel, *Fenomenologie...*, s. 502.

<sup>693</sup> Por. przypis 12, tamże.

<sup>694</sup> Por. przypis 13, tamże.

ponieważ jej charakter jest negacją tego, co dane, jego pokonanie. Lęk o byt jest jednocześnie strachem przed niebyciem, przecuciem rozplywania się tego, co już było gotowe a dane. Powstająca w ten sposób subiektywność, wewnętrzny nierealny świat jest miejscem, gdzie *sluga* będzie chciał osiągnąć zadowolenie i nasycenie, ponieważ nie osiągnie tego w świecie *pana*. Służalcza świadomość, która jest charakteryzowana strachem ma za własny przedmiot *pana* – śmierć a jednocześnie samoświadomość, a dzięki temu jest czystą negacją, w której rozplynęła się cała przedmiotowość. Z tego powodu *sluga* wie więcej o charakterze rzeczy niż *pan*<sup>695</sup>. Nie tylko strach i lęk należy do głębokiej rzeczywistości *slugi*, lecz również praca. Prawdziwy charakter przedmiotów zna on nie tylko pasywnie. *Sluga* czyni rzeczy tym, jakie są. Jego bycie to przekształcanie rzeczy, niszczenie ich formy, kształtu a wytwarzanie nowego, bardziej ludzkiego, w którym życie pracującego człowieka jest wyalienowane do przedmiotowości – rzeczy stają się człowiekiem a człowiek rzeczą<sup>696</sup>. *Pan* ma poczucie siebie, swojego samodzielnego „ja”, lecz samoświadomość nie jest dla niego rzeczywistym przedmiotem, który ma przed sobą. To jest zarezerwowane jedynie dla *slugi*, który swoją samoświadomość – *pana* – a przedmioty wytworzone pracą ze strachu o życie przed *panem*, ma rzeczywiście poza sobą<sup>697</sup>.

Hegel w analizach świadomości używa analogii wziętej ze znanego mu świata relacji społecznych, które charakteryzują się trwałymi strukturami panowania jednych osób nad innymi, panowania wręcz absolutnego między *panem* i *slugą*. Obraz ten jest dla świata początku XIX wieku, kiedy Hegel pisze *Fenomenologię ducha* (1806/7), ciągle aktualny. K. Marks zaproponowane przez Hegla rozwiązanie prowadzące do rozwoju samoświadomości, odpowiadające sferze idei, zastosuje w życiu społecznym i tak uzasadni konieczność rewolucji i walki klasowej jako jedynej drogi przemian społecznych.

Do przedmiotowego i osobowego traktowania partnera relacji odwoła się M. BUBER, podkreślając różnice w relacjach *Ja-ty* a *Ja-ono*<sup>698</sup>. M. A. KRĄPIEC oraz K. WOJTYŁA zwrócą uwagę na relację *Ja-moje*, która pozwala dostrzec pewne analogie z wizją Hegla samoświadomości czystej oraz rzeczowej. G. H. MEAD wskaże na *Ja podmiotowe* (*I, je, Ich*), wolne od kategorii oraz *Ja przedmiotowe* (*me, moi, Selbst*), które jest kształtowane w relacjach społecznych<sup>699</sup>. Współczesna neurofizjologia ukaże nam wzajemną dynamikę układu limbicznego (szczególnie corpus amygdaloideum – ciało

---

<sup>695</sup> Por. przypis 14, tamże, s. 502n.

<sup>696</sup> Por. przypis 15, tamże, s.503.

<sup>697</sup> Por. przypis 16, tamże, s.503.

<sup>698</sup> Por. M. Buber, *Já a ty*, Kalich, Praha 2005<sup>1</sup>, passim.

<sup>699</sup> Por. H. G. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975, s. 240-247.



migdałowate) oraz neocortexu, które są biologiczną (cielesną) podstawą napięć i konfliktów motywacyjnych, które uwzględniły powyższe analizy.

Trudno przeoczyć pewnego rodzaju bliskość Heglowej koncepcji wewnętrznej walki *pana i sługi* oraz biblijnego tekstu, którego autorem jest święty PAWEŁ Z TARSU o napięciu między duchem i ciałem, w którym Paweł mówi o życiu według wymagań Ducha wolnego człowieka oraz niewolniczym życiu według pożądań ciała<sup>700</sup>.

Hermeneutyka *pana i sługi (niewolnika)* jako sposób rozumienia człowieka może odnosić się do świata idei, jak to uczynił Hegel, albo życia społecznego, jak to chciał Marks. Św. Paweł wykorzystał ją, podobnie i Hegel, także dla wyjaśnienia wewnętrznego konfliktu między duchem a ciałem. Jego rozwiązanie oscyluje wokół zaproponowanej *hermeneutyki panowania i służenia*, gdzie rolę *pana* przejmuje rozum, a ciału zostaje rola części podporządkowującego się *słudze*. Nawiązując do stoickiej koncepcji *apathei*, prowadzi ona właściwie do absolutnego podporządkowania ciała i emocji rozumowi, często przeciwko ciału z wypieraniem emocji<sup>701</sup>.

Wojtyła (którego koncepcję zostanie przedstawiona szeroko w następnym rozdziale<sup>702</sup>) próbuje tę sytuację zmienić, odchodzi od neurotycznych rozwiązań *apathei*, wprowadzając do myśli chrześcijańskiej emocjonalność, zmysłowość i cielesność, próbuje je zintegrować w ludzkim czynie. Pozostając ostatecznie wiernym starej koncepcji cnoty (dzielności) Arystotelesa i panującej roli rozumu w naturze człowieka, rozszerza ją jednak o bogactwo cielesności, zamiast twardego panowania wobec wewnętrznej walki motywów, proponuje obiektywizację, dowartościowanie, opanowanie, czasem *dyplomację* oraz przymierze z wartością. Chociaż niektóre pojęcia, których jeszcze ciągle używa są charakterystyczne dla pola walki (opanowanie, przymierze), chodzi mu jednak o pokojową integrację. Cielesność zostanie przez niego zauważona, uznana oraz konceptualnie zintegrowana z duchowością<sup>703</sup>.

Pozostają jednak ważne pytania oraz obszary, które muszą zostać dokładnie zbadane i w życiu konkretnego człowieka dogłębnie zreflektowane. Czy walka a następnie panowanie są jedyną drogą rozwiązania wewnętrznego pęknięcia i niezaprzeczalnego konfliktu motywów w sercu człowieka? Czy *hermeneutyka pana i sługi (niewolnika)* będąca obrazem antycznych relacji społecznych, bazujących na niewolnictwie, powinna

---

<sup>700</sup> Por. Ga 5, 16-24.

<sup>701</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie...*, s. 151-158. Niestety *apatheia*, jako stoicka koncepcja pracy z tym, co cielesne i emocjonalne w człowieku, realizowana w praktyce, może inicjować procesy związane z powstaniem zaburzeń neurotycznych.

<sup>702</sup> Por. C, II, 1.

<sup>703</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, seria *Człowiek i moralność*, t. 1, TN KUL, Lublin 1986<sup>4</sup>.

nadal być właściwym sposobem wyjaśniającym stosunki intra- oraz interpersonalne? Czy jest adekwatnym instrumentem rozumienia człowieka w społeczności? Czy jakiś element bytu ludzkiego jest ważniejszy i nadrzędny od pozostałych? Szczególnie w perspektywie tajemnicy Wcielenia i Zmartwychwstania, to znaczy absolutnego dowartościowania ciała. Czy słusznym jest pozostawanie u tych antropologicznych koncepcji człowieka dostrzegających jedynie i jednostronnie jego rozumność? Może warto zastanowić się nad Boecjusza definicją osoby, która podążając za myślą antyczną, widzi w niej tylko jednostkową racjonalność? Może bardziej rzeczywistości człowieka we wspólnocie odpowiada definicja zaprezentowana przez RYSZARDA OD ŚW. WIKTORA, który nie rezygnując z racjonalności, zwrócił uwagę na osobową podmiotowość? Ryszard, otwierając możliwość integracji wewnętrznych dynamizmów człowieka, formułuje definicję osoby w następujący sposób: *persona est incommunicabilis existentia*, nieprzekazywalna egzystencja, a także *persona est individua existentia rationalis naturae*<sup>704</sup>. Odpowiedzi na te pytania są dla prezentowanych rozważań istotne, ponieważ zaproponowana koncepcja miłości miłosiernej całkowicie znosi możliwość interpretacji człowieka i życia społecznego w ramach *hermeneutyki pana i niewolnika*, odrzuca również walkę wewnętrzną i zewnętrzną jako jedyną i właściwą metodę uzyskiwania społecznego uznania.

Miłość miłosierna o uznanie nie walczy, nie jest ono wynikiem zwycięskiej wewnętrznej i zewnętrznej walki (jak u Hegla), ale jest osobowym darem<sup>705</sup>. Uznanie rozumności, wolności i miłości oraz cielesności jako istotnych i niezbywalnych osobowych cech, kształtujących podmiotowość, wnosi respekt dla całej duchowo-cielesnej oraz społecznej natury człowieka i jednocześnie umożliwia uniknięcie prób rozwiązywania konfliktów wnętrza osoby oraz życia społecznego na drodze walki i panowania.

Miłość miłosierną aktualizującą godność osoby we wspólnocie, adekwatnie wyraża *hermeneutyka Ojca i Syna*, pojęta według wzoru trynitarnego. Tak rozumiane miłosierdzia pomagają w aktualizacji podmiotowości, to znaczy racjonalności, wolności i ostatecznie miłości, która jest wewnętrznym spoiwem człowieka, całej jego duchowo-cielesnej struktury oraz osób we wspólnocie. Odrzuca panowanie i walkę, przyjmując podmiotowość każdej osoby; wolność i braterstwo, integrację i uczestnictwo, staje się podstawą właściwej wzajemnej inkluzji osoby i wspólnoty.

---

<sup>704</sup> G. Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, TUM, Wrocław 2009, s. 92.

<sup>705</sup> Tak, jak dobrzy rodzice ofiarowują swoją afirmację (uznanie) dziecku bezinteresownie, wiedząc, że jest ono mu koniecznie potrzebne w jego osobowym rozwoju.

### 3. Absolut jako wezwanie do osobowo-wspólnotowej transcendencji

Poszukiwanie transcendencji jest pewną antropologiczną charakterystyką, należąca do ludzkiego życia we wszystkich jego epokach i geograficznych obszarach. Powszechnie używane słowa jak „Bóg”, „Nadprzyrodzoność”, „Drugi świat” starają się ująć to, co filozofia opracowywuje w terminach Absolutu i transcendencji. J. POLÁKOVÁ wyróżnia cztery sposoby czy stopnie, w których filozofia otworzyła się dla problematyki transcendencji<sup>706</sup>.

Dla PLATONA transcendencja oznacza świat idealnych prawdziwych bytów, na szczycie których znajduje się idea Dobra. Ludzka nieśmiertelna dusza pragnie znowu dostać się do miejsca swego pochodzenia, do bożego domu, w którym przebywała przed wstąpieniem na świat. P. Tillich wyraził tę formę transcendencji w następujący sposób: *stoimy między byciem i niebyciem oraz pragniemy takiej formy bycia, która pokona niebycie w nas samych i w naszym świecie*. Platonowa metafizyczna wizja świata idei przynosi z sobą ambiwalentne osiągnięcia. W ramach pojęciowego myślenia zabezpiecza dobrze i pewnie status transcendencji. Gwarantuje jej intelektualną dostępność, ale jest również przyczyną powątpiewania w transcendencję jako transcendencję. Idee, będące rezultatem spekulacyjnych czynności myślowych służą jedynie jako trwale dostępna pomoc w rozmyślaniu o tym, co nie może być ujęte pojęciowo jako żadna idea. Niebezpieczeństwo polega na tym, że ta immanentna dyspozycyjność, może być, i często jest, przyczyną zapomnienia o tym, na co wskazuje. Staje się tak substytutem, a w ostateczności zbytecznością. Filozofia, która porusza się całe wieki w zamkniętym świecie spekulacji, staje się razem z tym światem martwa dla żywego, nie opartego na spekulacji, kontaktu z transcendencją<sup>707</sup>.

I. KANT odróżnił rozum teoretyczny od praktycznego. Rozum teoretyczny stara się dosięgnąć transcendencji poprzez – jak wskazuje systematycznie Kant - właściwie nieosiągalną logiczną pewność. Rozum praktyczny widzi w transcendencji swoje własne i bezpośrednie uwarunkowanie, gwarancję swojej wolności i dobrej woli. Rozumne działanie jest dla niego działaniem moralnym, w zgodzie z wolą, która postępuje według norm obowiązujących w „królestwie celów”. Głową tego królestwa, które jest wspólne wszystkim wolnym bytom, jest Bóg. Transcendencja nie jest dla Kanta nieskończenie daleką instancją, do której przybliżamy się swoją spekulacją, ale wspólną wewnętrzną przestrzenią, w której mamy udział tą częścią naszego bytu, która nie jest

---

<sup>706</sup> Por. J. Poláková, *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*. Vyšehrad, Praha 1995, s. 19-27.

<sup>707</sup> Por. tamże, s. 20 i 22.

podporządkowana prawom przyrody, lecz w sposób wolny urzeczywistnianym prawom moralnym. Ludzka wolność, chociaż jest zawsze ograniczona, wyraża coś absolutnego, wskazuje na Transcendencję, która umożliwia i gwarantuje ludzki wybór dobra<sup>708</sup>.

K. JASPERS uważa, że dopiero na podstawie pokonania pojęciowego myślenia wytwarza się przestrzeń dla egzystencjalnej pełni. Analizując racjonalnie podstawy bytu (Platon) i wolnego działania (Kant) możemy transcendencję zrozumieć jedynie formalnie. W osobowo przeżywanych sytuacjach granicznych otwiera się możliwość dostrzegania ich ze stanowiska wolnej egzystencji. Ten poziom ludzkiego bycia, charakteryzujący się tym, że człowiek staje się w pełni sam sobą, odkrywając to, co jego własne, urzeczywistnia się dzięki poszukiwaniu transcendencji. Transcendencja nie jest chimerą z „Drugiego świata”. Egzystencja doświadcza transcendencji jako obecną tu i teraz, jako wieczność, która obejmuje czas, i chociaż jest absolutnie heterogenna, przenika swoją relacją wszystko. Dopiero w dotknięciu transcendencji egzystencja staje się jaśniejszą, ludzie mogą się połączyć i stają się zdolnymi do bytowej komunikacji. Transcendencja jest najbardziej rzeczywista tylko dla egzystencji. Nie wstępuje jednak ona do „ślepej duszy”, dla której sytuacje graniczne i szyfry transcendencji są tylko automatycznym, nawykowym a nie osobowym, przeżywaniem. „Szyfry transcendencji” są śladem, „vestigium Dei”, pośrednikiem „mowy transcendencji”. Wszystko może być szyfrem, to znaczy obecnością transcendencji w immanencji. Niepewność ludzkiego życia na tym świecie się nie zmienia dzięki relacji do transcendencji. Zmienia się jednak skutek destrukcyjnych ciosów, które nie prowadzą do upadku, lecz do pełniejszego bycia, do bycia bardziej wolnego, do „pochodzenia od samego siebie”. Egzystencja jawi się tutaj jako nowe narodzenie, uzdalniające człowieka do tego, żeby uniósł swój los. Transcendencja-Bóg nie jest dopełnieniem czy ubogaceniem dla egzystencji, jest podstawą urzeczywistnienia egzystencji. Człowiek przeżywa ją jako coś, czym się nie może stać, ale co go obdarowuje mocą, żeby mógł się stać sam sobą<sup>709</sup>.

Koncepcja E. LÉVINASA stara się uchronić myślenie o transcendencji przed jej ograniczaniem jedynie do struktur immanentnej wiedzy, co grozi podejściu Jaspersa. Zagwarantowanie żywej relacji do Transcendencji widzi on w religijnie określonej wierze, która likwiduje wszystkie fałszywe zabezpieczenia, prowadząc człowieka do jedynie pewnego, absolutnego zobowiązania, wobec Tego, który wymyka się jakiegokolwiek absolutnej wiedzy. Dla Lévinasa wcześniejsze filozoficzne koncepcje transcendencji przenikające do prawdziwego bytu, wolności, źródła egzystencji, są jedynie słabym

---

<sup>708</sup> Por. tamże, s. 22n.

<sup>709</sup> Por. tamże, s. 24n.

zasygnalizowaniem; za tym wszystkim jest *On*. Ramy filozoficzne, odziedziczone od czasów antycznych, gdzie centrum określającym było myślące *Ja*, a określone treści były tym, co *Ja* mogło pomyśleć, muszą być przekroczone. Przewrót kopernikański w filozofii Lévinasa polega na tym, że centrum filozofowania staje się *Drugi*, zobowiązując mnie do odpowiedzialności. W jego koncepcji pojęcia *Drugi*, *Nieskończoność*, *Transcendencja* są od siebie bardzo zależne<sup>710</sup>. *Drugi* - Bóg i bliźni, przekraczają moje poznawcze intencje. Moje myślowe zwrócenie się w stronę *Drugiego* jest próbą ujęcia rzeczywistości większej niż myślowe, uprzedmiotawiające, możliwości umysłu<sup>711</sup>. Transcendencja nie wciela się do idei, przedmiotu, jakiegoś obszaru, terenu, a jej duchowość nie ukrywa się w asymilacyjnym akcie świadomości. Relacja do Transcendencji to uznanie jej absolutnej inicjatywy. Transcendencja wymyka się myślom ludzkim i potrzebie posiadania jej w swojej mocy<sup>712</sup>. Odwrotnie, to właśnie to, o czym myślimy, myśląc o Transcendencji, dotyka się myślącego, to znaczy nas samych, pobudzając w nas miłość, bojaźń i odpowiedzialność. Bramą do Transcendencji, jest według Lévinasa nie pojęcie, lecz relacja<sup>713</sup>. Społeczna relacja jest doświadczeniem *par excellence*, która każde doświadczenie przekracza i dla każdego jest jednocześnie źródłem. Podejściu kolektywnemu „staniu obok siebie, przy boku”, przeciwstawia stanie „przed twarzą”, „twarzą w twarz”. *Twarz* nie jest odpowiedzią na jakieś pytanie, jest korelatem czegoś, co jest przed każdym pytaniem<sup>714</sup>. „Twarzą w twarz” jest doświadczeniem pierwotnym, bezpośrednio danym w ludzkiej *twarzy*. *Twarz* nie oznacza niczego innego, oprócz samej siebie. Znaczenie *twarzy* wypływa z bytowej łączności między egzystującym a oznaczającym: *twarz* wyraża się w tym i przez to jak się przedstawia. Nie można jej zrozumieć w sensie przyporządkowania do jakiegoś pojęciowego totalitaryzmu. *Twarz jest obecna poprzez swoje odrzucanie bycia treścią*<sup>715</sup>. *Twarz* po prostu jest, broniąc się przed moją potrzebą posiadania i panowania. Jest przedstawieniem, ekspresją samego siebie, przedstawieniem *Drugiego*.

Lévinas, mówiąc o moralnej świadomości, nawiązuje do kantowskiej koncepcji *Piękna* jako doświadczenia bez pojęcia. Relacja między mną a tobą jest otwarciem dymensji wysokości, jest samą religią. *Inny* przedstawia się jako *Drugi*, ukazując *twarz*,

---

<sup>710</sup> Por. C. Chalierová, *O filozofii Emmanuela Lévinase*, přel., L. Valentová, M. Rejchrt, J. Sokol, Nakladatelství Ježek, Praha 1993, s. 25.

<sup>711</sup> Por. E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková, M. Rejchrt, OIKOYMENH, Praha 2009<sup>2</sup>, s. 208.

<sup>712</sup> Podobnie, w odniesieniu do Boga i religii, ujmuje to zagadnienie M. Buber; por. *Temnota Boží*, Nakladatelství Vyšehrad, Praha 2002, s. 17 i 165.

<sup>713</sup> Por. J. Poláková, *Perspektiva...*, s. 25-27.

<sup>714</sup> Por. E. Lévinas, *Etika...*, s. 156.

<sup>715</sup> Tamże, s. 170.

otwiera wymiar *wysokości*, co oznacza, że przekracza w sposób nieskończony miarę poznania. Pozytywnie oznacza to, że *Drugi* poddaje w wątpliwość moją wolność tam, gdzie ona ulega pokusie panowania nad nim. *Drugi* nie jest wcieleniem Boga według Lévinasa, lecz jest przejawem, objawieniem *wysokości*, w której objawia się Bóg. Odwołując się do określenia J. Wahla, egzystujący przedstawia się jako *twarz*, a za tą ludzką *twarzą* czujemy, przy jej odczytywaniu doświadczamy boskiej *nie-twarzy*<sup>716</sup>. Przyjąć *Drugiego* oznacza przede wszystkim wprowadzenie wolności w stan zapytania, niepewności, dlatego, że *On* objawia się mi jako zobowiązanie i powinność<sup>717</sup>.

Wolność należy dziś, w postmodernistycznej dobie, do najbardziej istotnych pojęć, odnoszących się do samozrozumienia osoby ludzkiej. W wolności również odzwierciedla się współcześnie w sposób najbardziej wyraźny osobowa potrzeba transcendencji. Nigdy ludzie nie posiadali tak przebudzonego poczucia sensu wolności jak w obecnym czasie<sup>718</sup>. Pomoc udzielana współczesnemu człowiekowi w odnalezieniu prawdziwej „twarzy” wolności, która jest fundamentem jego osobowej godności, to główne dzieło miłości miłosiernej. Dojrzewanie ludzkiej wolności odbywa się w relacji z *Transcendentnym*.

Podstawową historiofilozoficzną kategorią używaną dla scharakteryzowania nowożytnego procesu oświecenia i wolności jest emancypacja. Rozumie się ją jako wyzwolenie od jakichkolwiek zastanych zależności<sup>719</sup>. W prawie rzymskim emancypacja to pełne łaski udzielenie daru wolności niewolnikom oraz termin używany w sytuacji usamodzielnienia się syna osiągnącego dorosły wiek spod ojcowskiej władzy. Nowożytność posługuje się tym terminem dla oznaczenia autonomicznego samowyzwolenia się człowieka, czy też grup społecznych, takich jak na przykład rolnicy, mieszczenie, proletariat, Żydzi, Murzyni, państwa kolonialne, kobiety, z politycznego, społecznego, prawnego czy duchowego panowania, opiekuństwa, czy krzywd, odczuwanych i traktowanych jako niesprawiedliwość<sup>720</sup>. Obywatele tak zwanych rozwiniętych krajów zaczynają uprawiać pewnego rodzaju „alternatywne” style życia, które nie charakteryzują się już tak, jak to było wcześniej zwyczajem, partycypacją na mechanizmach funkcjonowania społeczności. Zróżnicowany obszar zainteresowań jest rozwijany w rosnącej mierze poza głównymi osiami systemów społecznych. Dotyczy to

---

<sup>716</sup> Por. E. Lévinas, *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček jr., J. Sokol, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 170nn, J. Lacroix, *Úvodní studie: Nekonečno a bližní podle Emmanuela Lévinase*, w: C. Chalierová, *O filosofii Emmanuela Lévinase*, dz. cyt., s. 11n.

<sup>717</sup> Por. E. Lévinas, tamże, s. 69; B. Casper, *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*, přel. J. Sokol, OIKOYMENH, Praha 1998, s. 17.

<sup>718</sup> Por. GS 4.

<sup>719</sup> Por. J. B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, s. 121, w: *Erlösung und Emanzipation*, red. L. Scheffczyk, *Quaestiones Disputatae* 61, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1973, 120-140.

<sup>720</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, TUM, Wrocław 1996, s. 174.

ekologii, pomocy ludziom ubogim, kulturalnych czy religijnych aktywności. Proces uwalniania się od systemowych więzi społecznych występuje jako baza, która jest potrzebna dla uzyskania wewnętrznego dystansu, umożliwiającego rozważenie nowych, dotąd marginalizowanych możliwości. To, co jedynie mogło „przeżywać” pod władzą uniformujących modernistycznych projektów, jest teraz przeżywane jako fundamentalna rzeczywistość. Dla postmodernizmu ludzka tożsamość jest czymś, co się poszukuje a nie wytwarza, czymś niejako na próbę albo na spróbowanie, jak się smakuje potrawy. Tożsamość wertykalna osób, grup czy narodów, do której należy terytorialność i duchowość, nie jest do końca transparentna dla współczesnych zawsze tylko horyzontalnych systemów, które nie identyfikują się z nią i dlatego jej nie podlegają. Wyrastająca z tego komunikacja nie jest zapośredniczaniem „powszechnie obowiązującego”, ale respektuje różnice i „zostawia”, „daje żyć”. Mentalność samotnego poszukiwania wartości bez autorytatywnego wskazywania kierunków, niedostatek współrzędnych odnoszących się do życia, unikanie na wszelkie możliwe sposoby cywilizacyjnej i kulturowej dyrektywności, wywołują niezwykle stres<sup>721</sup>. Z postmodernistyczną filozofią emancypacji jest związany problemem stopniowej utraty doświadczenia ojcostwa w kulturze i religii.

Jak pisze W. KASPER<sup>722</sup> pojęcie *ojca* w świecie starożytnym, nie miało jedynie charakteru genealogicznego, lecz także socjologiczno-jurydyczny. W rzymskim cesarstwie pierwszorzędną rolę grała rzeczywistość skrywająca się pod terminami *pater familias* oraz *patris potestas*. Ojcostwo symbolizowało i uosabiało starość i godność, autorytet oraz moc, która obdarza życiem, ale również go trwale utrzymuje. Łączyły się tutaj motywy rygoru i respektu wraz z motywami dobra i troski. Autorytet ojca był uzasadniany przez to, że był on źródłem i dawcą życia (*auctoritas augere*). Ojciec jako uosobienie źródła, od którego jest się zależnym, ale któremu zawdzięcza się przecież swoje bycie. On jest źródłem usamodzielniającym i usprawiedliwiającym własne życie. Tak rozumiana relacja ojciec-syn jest symbolem powszechnej *conditio humana*, która charakteryzuje się uwarunkowaną i skończoną wolnością człowieka. Eliminacja ojca z tej relacji jest możliwe jedynie za cenę utopijnej absolutnej wolności albo utrzymywania *niehumanego człowieczeństwa panów*. Relacja ojciec-syn należy do człowieka w taki sposób, że nie może nigdy zostać uchylona, ani nie może być zastąpiona przez inne relacje. W. Kasper podkreśla, że *ojciec jest praszewem historii ludzkości i religii, które przez żadne inne pojęcie nie może być zastąpione ani żadnym innym pojęciem tłumaczone*. Historia religii często przedstawia

---

<sup>721</sup> Por. J. Poláková, *Perspektiva...*, s. 14n.

<sup>722</sup> Por. W. Kasper, *Bóg...*, s. 177.

bóstwo jako ojca świata i człowieka. Mieszkańcy basenu Morza Śródziemnego, Asyryjczycy oraz Babilończycy uznawali Boga jako ojca wszechrzeczy, od którego wszystko pochodzi i który wszystkim kieruje. Filozofia platońska i stoicka przyjmowały Boga jako ostateczne źródło, jedność i związek, powołującą zasadę wszelkiej rzeczywistości<sup>723</sup>.

Słowo *ojciec* jest również podstawowym pojęciem biblijnego Objawienia, które przekracza dotychczasowe jego znaczenie, genealogiczno-mityczne i socjologiczno-jurydyczne, ukazując Boga jako wolnego Pana historii. Podstawowa idea Starego Testamentu odzwierciedla historyczne wydarzenie wyboru i powołania narodu izraelskiego przez Boga i jego usynowienie. Chodzi o konkretny zbawczy czyn w historii<sup>724</sup>. Czyn, który ma swój początek w przebaczącej i miłosiernej ojcowskiej miłości<sup>725</sup>. Bóg może być wzywany przez wszystkich, którzy cieszą się szacunkiem i zaufaniem, przez opuszczonych i samotnych<sup>726</sup>. Starotestamentalny motyw ojca przedstawia *proprium i specificum* wiary w Boga; Jego wolność i suwerenność oraz transcendencję, która jest *wolnością w miłości i dlatego ukazuje się historycznie jako konscendencja Boga w immanencji, jako bycie-z-nami*<sup>727</sup>.

Jezus Chrystus mówił o Bogu jako „moim Ojcu” oraz „waszym Ojcu”, odnosząc całe swoje przepowiadanie do Królestwa Bożego. Jego przyjście jest jedynie i wyłącznie dziełem Boga, jest dane i przekazane<sup>728</sup>. Nie może być wysłużone, zbudowane czy wywołane przez ludzkie działania; religijne, czy etyczne zasługi albo polityczną walkę na sposób konserwatywny, czy progresywny, ewolucyjny, czy rewolucyjny. Człowiek może jedynie się na jego przyjście otworzyć, a to poprzez nawrócenie i wiarę. Może się jedynie modlić. Królestwo Boże nie jest tutaj rozumiane przede wszystkim jako przestrzenne królestwo, lecz jako wydarzenie historyczne Bożego bycia Panem, wykazanie Jego bycia Bogiem i objawienie się Jego wspaniałości. Tylko człowiek wewnętrznie i zewnętrznie ubogi, bezsilny i słaby może stanąć wobec boskości Boga. W ten sposób realizuje się wykładnia pierwszego przykazania: *Ja jestem Jahwe, twój Bóg... Nie będziesz miał cudzych bogów obok mnie!*<sup>729</sup> Chrystus, głosząc orędzie o Królestwie Bożym, z jednej strony

---

<sup>723</sup> Por. tamże, s. 176.

<sup>724</sup> Por. Wj 3, 13; 4, 22; Oz 11, 1; Jer 31, 9.

<sup>725</sup> Por. Oz 11, 9; Iz 63, 16; Jer 31, 20.

<sup>726</sup> Por. Syr 23, 1; 51, 10; Ps 68, 6; 27, 10.

<sup>727</sup> W. Kasper, *Bóg...*, s. 179. Według J. Auera osobę ludzką charakteryzują trzy rodzaje transcendencji, jedna z nich to konscendencja, czyli transcendencja „do wnętrza”, pozostałe to transcendencja „na zewnątrz”, oraz „w dół”, por. T. Wilski, *Problematyka osoby w Johanna Auera nauce o Bogu*, s. 244, w: *Studia Theologica Varsaviensia*, 21 (1983) nr 2, s. 233-260. W. Kasper rozumie ją jako *bycie-z-nami*.

<sup>728</sup> Por. Mt 21, 43; Łk 12, 32; 22, 29.

<sup>729</sup> Wj 20, 2n, por. W. Kasper, tamże, s. 180.



zwraca się do grzeszników i bezbożnych, a z drugiej mówi o Bogu jako o miłosiernym i miłującym Ojcu. Te dwa aspekty spotykają się w przypowieści Jezusa o synu marnotrawnym, albo lepiej określanej jako przypowieści o ojcowskiej miłości Boga<sup>730</sup>. W. Kasper podkreśla, że zbawieniem, ocaleniem i uwolnieniem człowieka nie jest protestująca emancypacja, przejawiająca się w wyprowadzce, ale powrót do domu Ojca<sup>731</sup>, oznaczający odnowę i ożywienie relacji i wspólnoty z Bogiem w wolności, zgodnie z zasadą miłości, która jest miłosierna.

Stary Testament ukazuje uwolnienie z egipskiej niewoli oraz dar wolności dla narodu wybranego jako główny zbawczy czyn Boga<sup>732</sup>. W Nowym testamencie, głoszona przez Chrystusa bliskość Bożego Królestwa oznacza uwolnienie od grzechu, złych mocy, społecznych nacisków i prawnych obciążeń. Bardzo ważna jest wolność od troski o swoje własne *ego*, otwierająca przestrzeń wolności dla Boga i bliźniego. Paweł określa wolność jako *wspaniałe dobro Bożego dziecięctwa*<sup>733</sup>. Podkreśla, że *gdzie jest Duch Pana, tam jest wolność*<sup>734</sup>. Wolność jest dla Pawła podstawowym zbawczym czynem: *do wolności wyswobodził nas Chrystus*<sup>735</sup>. Ewangelia Janowa przekonuje, że to *Syn* czyni nas wolnymi, ponieważ Jego prawda wyzwala<sup>736</sup>.

Chrystus starotestamentalne objawienie Ojca zrealizował w sposób, który już nie może być przekroczony. Charakterystyczna jest u Jezusa osobowa intensyfikacja wypowiedzi o Ojcu. Zwraca się do Niego jako do Ojca używając słowa *Abba*. Słowo to zostało zapisane po aramejsku nawet w pierwotnie greckich nowotestamentalnych tekstach<sup>737</sup>. Kościół przyjmuje je za szczególnie istotne i święte słowo pochodzące bezpośrednio od samego Chrystusa. Opisuje ono charakter Jezusowej relacji do Boga. Słowo *abba* pochodzi z języka dziecięcego, pierwotnie jest słowem związanym z formą paplania jako słowo *tata*. Jezus używając tego słowa, wyraża osobową intymność i rodzinne zaufanie wobec Boga. Nie chodzi tutaj o poufałość czy brak respektu i bagatelizację Bożego bycia Bogiem, lecz o wzajemnie otwartą osobową intymność, napełnioną miłością bez żadnego strachu<sup>738</sup>. Chrystus mówi, że *nie wejdziecie do Królestwa Niebieskiego, jeśli nie staniecie się jako dzieci*. Należy transcendować wszystkie

---

<sup>730</sup> Łk 15, 11-32.

<sup>731</sup> W. Kasper, tamże, s. 181.

<sup>732</sup> Por. G. Greshake, *Gottes Geil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983, s. 32-33.

<sup>733</sup> Rz 8, 21.

<sup>734</sup> 2 Kor 3, 17.

<sup>735</sup> Gal 5, 1.

<sup>736</sup> Por. J 8, 32-36.

<sup>737</sup> Ga 4, 6; Rz 8, 15.

<sup>738</sup> Por. W. Kasper, *Bóg...*, s. 182.

swoje wewnętrzne i zewnętrzne uwarunkowania, które ograniczają wolność miłowania, a to stanie się nie inaczej, jak tylko poprzez odkrywanie i dowartościowywanie w swym sercu głosu, który mówi: *Abba, Tatusiu*. Opuszczone, zranione i zamknięte ludzkie serce, otwiera się dzięki nowemu doświadczeniu absolutnej wolności i miłości w Bogu. Słowo *Abba* staje się w pewnym sensie kluczem, odnawiającym i ożywiającym w ludzkim sercu stan bycia miłowanym dzieckiem. Partycypacja w Królestwie Bożym, które jest *czystą łaską, krystalicznym miłosierdziem*<sup>739</sup>, życie w trwałej relacji z miłującym *Transcendentnym*, umożliwia wolność. Prawdziwie wolnym człowiekiem jest ten, kto samego siebie transcenduje; kto nie jest przywiązany do siebie i kto może darować samego siebie w służbie miłości<sup>740</sup>.

Chwała Boża, Jego Boskość jest wezwaniem nie tylko do osobowej transcendencji. Trójjedność Boża wzywa również całe wspólnoty osób do przekraczania wewnętrznych i zewnętrznych ograniczeń, krzywd i wykluczeń dla pogłębiania relacji wzajemnej wolności w miłości<sup>741</sup>. Jest wezwaniem do wspólnotowo-osobowej inkluzji.

Miłość Ojca jak ją objawił Jezus, oznacza jedność, która nie chce i nie wchłania drugiego, lecz pomaga mu odnaleźć to, co jego własne, potwierdza to i w ten sposób prowadzi do spełnienia<sup>742</sup>.

Rozumienie relacji Boga i ludzkości w ramach *hermeneutyki pana i sługi*, wypożyczonej bezpośrednio z analiz stosunków społeczno-politycznych dokonywanych w XIX wieku, nie odpowiada biblijnemu Objawieniu. A. NOVOTNÁ zwróciła uwagę na interesującą zbieżność, na swego rodzaju istotny *znak czasu*. F. Nietzsche, myśliciel silnie atakujący chrześcijaństwo poprzez odwoływanie się do *hermeneutyki pana i sługi (pana i niewolnika)*, żył w tym samym czasie, co Teresa z Lisieux, która w swym życiu i pismach na nowo odkryła relację Boga i człowieka jako *Ojca i dziecka*, przypominając i proponując tym samym *hermeneutykę Ojca i Syna*, jako jej najbardziej właściwe i zgodne z Objawieniem zrozumienie<sup>743</sup>.

Powyższy rozdział poświęcony komunikacji prawdy, która wyzwala, starał się zaprezentować, opartą na doświadczeniu bezpośrednim, prawdę o ludzkim sercu i jego

---

<sup>739</sup> Tamże, s. 181.

<sup>740</sup> Por. tamże, s. 283.

<sup>741</sup> Zagadnienie to zostanie pogłębione w C, III, 3: *Communio personarum* jako osobowe *consummatum est*. Tutaj chodziło jedynie o wskazanie możliwości osobowo-wspólnotowej transcendencji.

<sup>742</sup> Por. W. Kasper, *Bóg...*, s. 64.

<sup>743</sup> Por. A. Novotná, *Vztah k Bohu a člověku v životě a díle sv. Terezie z Lisieux a Friedricha Nietzsche*, Univerzita Hradec Králové, mps, 2017, *passim*.

relacjach. Przedstawiono dwa polemizujące z sobą kierunki myślenia odnośnie do emancypacji personalnej i społecznej. Opartą na *hermeneutyce pana i sługi*, koncepcję G. W. F. Hegla i K. Marksa oraz odwołujące się do *hermeneutyki Ojca i Syna*, koncepcje M. A. Krapca, K. Wojtyły oraz W. Kaspera.

Komunikowanie prawdy człowiekowi o nim samym, o podstawach jego relacji ze wspólnotą oraz jego niezbywalnej więzi z miłującym Ojcem jest początkowym krokiem w procesie formowania postawy miłości miłosiernej. Dopiero poznanie tej prawdy, co w sensie biblijnym oznacza dla konkretnego człowieka doświadczenie siły Bożego wybrania i umiłowania oraz przyjęcie życia w Jego bliskości, *bycia-z-nim*, ma moc wprowadzić ludzkie serce na drogę wewnętrznej przemiany, transformacji, której owocem jest stale pogłębiające się osobowe zjednoczenie.

## Rozdział II

### ***Transformatio* wyrazem obecności miłości miłosiernej**

Postawa ateizmu charakteryzująca się realnym zerwaniem więzi z Bogiem-Stworzycielem, zniszczeniem *Przymierza*, ma swoje konsekwencje dla procesów dokonujących się w sercu człowieka: poznawania i wartościowania. Sięgają one bardzo głęboko, zmieniając jego sposób spostrzegania i afirmowania świata, całe jego przeżywanie i doświadczanie, doprowadzając go do stanu, kiedy nie jest już zdolny widzieć dobrze ani siebie, ani swoich wspólnotowych relacji. Człowiek staje się więźniem zamkniętym wewnątrz swego serca, do którego zgubił, często z własnej winy klucz. Miłować miłością miłosierną to pomóc człowiekowi go odnaleźć. Miłość miłosierna jako zasada odnawiająca *Przymierze* z Bogiem pomaga odnaleźć człowiekowi siebie samego oraz uporządkować własne serce poprzez udział w człowieczeństwie Chrystusa.

#### **1. Transformacja aktualizująca godność osoby<sup>744</sup>**

Proces transformacji, o którym będzie mowa, odnosi się do człowieka, do jego „serca”, do potrzeby uporządkowania jego wewnętrznych dynamizmów. Miłość miłosierna jako postawa (cnota) w życiu człowieka i jego relacjach nie jest czymś gotowym. Naprzód jest zasadą, a to znaczy, że trzeba ją kształtować<sup>745</sup>, jakoś zakorzenić w „sercu”, które tutaj jest rozumiany jako *równoznacznik osoby i podmiotu*<sup>746</sup>. Zadaniem poniższych analiz jest ukazanie jak wynikające z zasady miłości miłosiernej działania dokonują wewnętrznego scalania dynamizmów człowieka, integracji jego „serca”.

#### **Potrójna pożądlivość jako korzeń wszelkiego zła w życiu człowieka**

Tradycja chrześcijańska, zgodnie z sugestią Jezusa Chrystusa, korzeń wszelkiego zła widzi w „sercu” człowieka<sup>747</sup>. Postawy, które go charakteryzują, to

---

<sup>744</sup> Tekst przedstawiony w tym punkcie pochodzi z mojej pracy: J. Furtan, dz. cyt., s. 88nn. Został rozszerzony o koncepcję *resentymentu* i dostosowany do bardziej ogólnego poziomu rozważań.

<sup>745</sup> Por. Wojtyła K., *Miłość...*, s. 31.

<sup>746</sup> Por. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, RW KUL, Lublin 2001, s. 91.

<sup>747</sup> Por. Mt 15, 18-19.

według świętego Jana: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota<sup>748</sup>. Mimo upływu czasu i rozwoju różnych naukowych form poznania, trudno o lepszą klasyfikację wewnętrznego nieuporządkowania. Zagadnienie to dotyczy wszystkich i ma powszechną moc obowiązująca, przynajmniej w zakresie człowieka *in statu naturae lapsae*. Dotyczy każdego tak długo, aż nie stanie się on w dostatecznym stopniu przemieniony. Oczekiwany stanem jest *status naturae redemptae*. Na drodze przemiany i odkupienia towarzyszy człowiekowi Chrystus. Towarzyszy wszystkim, stając się im Drogą<sup>749</sup>. Ta droga prowadzi poprzez Serce Chrystusa do serca człowieka, jest to więc wypłynięcie na głębię<sup>750</sup>. Już samo słowo *redemptio* oznacza *odkupienie*, *odebranie* i zakłada odniesienia własnościowe. Chrystus odbiera człowieka całej tej rzeczywistości, która go zniekształca, redukuje, pozbawiając tego, co najbardziej ludzkie, to znaczy zwrócenia serca ku Bogu. Chrystus zwracając, zranione trojakością, serce człowieka (ku) Bogu, zwraca jednocześnie człowieka (ku) samemu sobie. W tym odkupieniu realizuje się pierwotna własność osoby ludzkiej wobec siebie (*sui iuris*) i wobec Boga (źródło godności osoby).

Papież JAN PAWEŁ II zwraca uwagę, na fakt, że św. Jan<sup>751</sup> nie wyjaśnia samej pożądliwości, przyjmuje ją jako fakt dostępny w doświadczeniu. Wskazuje jednak na jej pochodzenie nie „od Ojca”, ale „od świata”. Jest skutkiem pożycia owocu z drzewa poznania dobra i zła. *W troistej pożądliwości owocuje (...) zerwane u początku przymierze ze Stwórcą: z Bogiem-Elohim, z Bogiem-Jahwe. Przymierze to zostało złamane w sercu ludzkim (...) Dopiero bowiem jako następstwo grzechu, jako owoc złamanego w ludzkim sercu – wewnątrz człowieka – przymierza z Bogiem, „świat” Księgi Rodzaju stał się „światem” słów Janowych z 1 J 2, 15-16: miejscem pożądliwości, a także jej źródłem*<sup>752</sup>. Poprzez swój czyn człowiek w jakiś sposób

---

<sup>748</sup> Por. 1 J 2, 16-17. Augustyn uważa zdolność do pożądliwości za skutek grzechu pierworodnego. Tomasz jako jego skutki wymienia oprócz pożądliwości jeszcze: nieznamość, złośliwość i słabość (por. *S. th.*, I-II, q. 85, art. 3, odp.). Odnosząc się do istoty grzechu pierworodnego dodaje, że wyraża on utratę sprawiedliwości pierwotnej, która pełni funkcję analogiczną dla duchowego życia, jak zdrowie dla ciała. Podobnie jak utrata zdrowia wprowadza nieporządek do ciała poprzez utratę równowagi procesów cielesnych, tak utrata harmonii, na której polegała pierwotna sprawiedliwość wprowadza nieuporządkowane trwałe przysposobienie sił psychicznych, które wyraża się w pożądliwości. Przysposobienie to ma tylko charakter pośredni, *a mianowicie przez usunięcie hamulca, jakim była sprawiedliwość pierwotna, która powstrzymywała od nieuporządkowanych czynności* (por. tamże, I-II, q. 82, art. 1). Wynika stąd, że ponowne zjednoczenie z Bogiem likwiduje skutki grzechu pierworodnego, czyli także pożądliwość.

<sup>749</sup> Por. J 14, 6.

<sup>750</sup> Por. Łk 5, 4 oraz *NMI* 1, 58 i 59.

<sup>751</sup> 1J 2, 16-17

<sup>752</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, dz. cyt., s. 26.

odrzuca Boga w swoim sercu. Odcina się od Niego i wiąże z tym, co pochodzi ze świata. Sam kształtuje siebie jako człowieka pożądlivosti. Ludzki czyn, który teologia nazywa grzechem pierwotnym, nie zniszczył jednak całkowicie ludzkiej natury. Poważnie ją zachwiał, albo nawet doprowadził do upadku (*status naturae lapsae*), ale jej nie unicestwił. Od tego momentu „serce” staje się terenem walki, miejscem przesilenia miłości i pożądlivosti<sup>753</sup>.

### **Używanie a norma personalistyczna**

Dla zrozumienia zjawiska pożądlivosti, warto skorzystać z analiz, które znajdują się w dziele *Miłość i odpowiedzialność*. W jakimś sensie stanowi ono filozoficzno-etyczne zaplecze dla Jana Pawła II *teologii ciała*. Z pożądliviścią łączy się ściśle pojęcie używania. Chociaż nie każde używanie musi być powiązane z pożądliviścią. Natomiast w każdym przypadku pożądlivosti zachodzi fakt używania. *Używać to tyle, pisze K. WOJTYŁA, co posługiwać się jakimś przedmiotem działania jako środkiem do celu (...) Z natury rzeczy środek jest więc podporządkowany celowi, a równocześnie jest on w pewnym stopniu podporządkowany temu, kto działa*<sup>754</sup>. Osoba ludzka jako byt myślący i stanowiący o sobie, jest zdolna sama określać swe cele. Jeżeli w relacjach międzyludzkich ktoś inny traktuje ją tylko jako środek do sobą zamierzonych celów, nie licząc się z osobistymi celami osoby, dokonuje w pewnym sensie pogwałcenia jej naturalnych uprawnień i redukuje w niej to, co podstawowe. Osoba nigdy nie może zostać użyta wyłącznie jako środek do celu. Nigdy i przez nikogo. Nawet przez Boga. To nikt inny tylko właśnie Bóg chciał, żeby ona sama o sobie stanowiła. Wyznaczała dobre cele działania i nie stała się wyłącznie środkiem do cudzych celów. Bóg będąc konsekwentnym nie zbawia osoby wbrew osobie. Całość tej problematyki znajduje swą koncentrację we wspomnianym już imperatywie moralnym I. KANTA: *postępuj tak, aby osoba nie była nigdy tylko środkiem twego działania, ale zawsze celem*<sup>755</sup>.

Wojtyła przejmuje formalny punkt widzenia od Kanta, ale dopełnia go dynamiką związaną ze sferą emocjonalno-afektywną. Wzruszenia i uczucia, które ujawniają się w świadomości, mają różnorodny związek z działaniem. Mogą je wyprzedzać, pobrzmiwać, gdy działanie dawno już się skończyło i oczywiście towarzyszyć mu w czasie jego dokonywania, uwydatniając je i czyniąc zauważalnymi dla świadomości.

---

<sup>753</sup> Tamże, s. 42.

<sup>754</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 27.

<sup>755</sup> Por. tamże, s. 30; I. Kant, *Grundlegung...*, s. 65

Nadają ludzkiemu działaniu zawsze jakąś barwę i smak, posiadające dodatkowo swą głębię przeżywaną w wewnętrznym doświadczeniu. Mogą również znacznie wpływać i zmieniać obiektywną strukturę czynów. Istotną rzeczą jest ich realna siła w wewnętrznym życiu człowieka. Mają swój ładunek przyjemny albo przykry. Na tym obszarze Wojtyła odnajduje drugie znaczenie słowa używać jako przeżywanie przyjemności. Człowiek jako istota rozumna może odróżniać przyjemność od przykrości w taki sposób, że może je przeżywać jako odrębny cel działania. I również do tak pojętego celu przyporządkowywać inne osoby.

Zasygnalizowane dwa znaczenia słowa „używać” stanowią podstawę do zrozumienia zjawiska pożądlivosti. Zachodzi ono wówczas, gdy w relacjach międzyludzkich spotyka się wspomniane formy używania osoby tylko jako środka do realizacji swoich celów i związanych z tym przyjemności lub tylko dla nich. Nie zgadza się to oczywiście z imperatywem moralnym Kanta<sup>756</sup>. Zachodzi tutaj podstawowe niebezpieczeństwo jakiegoś uprzedmiotowienia czy instrumentalizacji drugiej osoby a w krańcowych sytuacjach, które nie muszą być wcale rzadkie, nawet samego siebie. Jako odwrotność przykazania miłości, muszę siebie traktować jako środek i przedmiot, skoro tak traktuję inną osobę lub osoby, ze względu na swoje cele. Stosunek do innych osób, ze względu na cele i przyjemności, których oczekujemy, ma kolosalne znaczenie i pomaga opisać obraz pożądlivosti ludzkiego „serca”. Uwyrażnia się on dodatkowo w perspektywie zasady i normy personalistycznej. *Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość. I tę właśnie pozytywną treść normy personalistycznej eksponuje przykazanie miłości*<sup>757</sup>. Tutaj można zaobserwować owo przesilenie, którego polem bitewnym jest teren „serca”, między używaniem siebie i siebie oraz innych a miłością. Doświadczenie tego przesilenia należy bliżej opisać.

### **Redukcja intencjonalno-aksjologiczna jako mechanizm zniewolenia**

Zranione ludzkie „serce”, już przez sam fakt zakorzenionej w nim pożądlivosti nie jest w stanie rozpoznać właściwie ani siebie ze swoim już nieklarownym wnętrzem, ani drugiej osoby w relacji. Potrójna pożądlivosć sprawia, że człowiek, anizeli by to

---

<sup>756</sup> Por. K. Wojtyła, tamże, s. 34-41.

<sup>757</sup> Tamże, s. 42.

chciał, poznaje w sposób wybiórczy, jakoś ograniczony wewnętrzną zależnością od charakteru pożądlivosti. Podobne zjawisko ma miejsce i w wartościowaniu. Obiektywne wartości pozostają w jego subiektywnym przeżyciu i następnie czynie niedowartościowane, jak to określa Jan Paweł II, są „nie-dość-wartością”<sup>758</sup>. Różni się przecież zawartość świadomości człowieka, który spostrzega drugiego z całym bogactwem jego wnętrza jako osobę, która ma swoje cele, związane z własną doskonałością i oczekiwaniem szczęścia, jako podmiot korzystający z „uprawnień” osobowych samostanowienia, organizujący samodzielnie swoje wewnętrzne życie, wprowadzający na mocy własnych decyzji ład do sposobu ujawniania się duchowych i psychicznych dynamizmów, a poprzez nie, wpływających na to, co cielesne, od treści świadomości człowieka, który wskutek nasilenia tego, co decyduje o pożądanym nastawieniu, ogranicza swe poznanie, aby widzieć już właściwie nawet nie drugiego człowieka, ale przede wszystkim, to co w nim ma charakter możliwy do uprzedmiotowienia, czy nawet instrumentalizacji. W ten sposób cały człowiek w swojej rzeczywistości nie jest przyjmowany jako wartość, ale jest redukowany do aspektów użytkowych. Redukcja intencjonalna prowadzi do niedowartościowania, a to nie-dość-wartościowanie poznawanego przedmiotu w przypadku, gdy jest to osoba ludzka wyraża się w nie-dość-miłowaniu, w kochaniu w sposób nie dość odpowiedni. Charakteryzuje się ten moment jako intencjonalność poznawczą. Nie jest ona jeszcze decydująca dla opanowania „serca”. Dopiero wówczas, gdy do tego zawężonego i zredukowanego horyzontu zostanie wciągnięta wola, rozstrzygając w wewnętrznym wyborze o takim podejściu do drugiego i do siebie, zachodzi fakt zniewolenia. Poprzez zajęcie woli pożądanie staje się centrum dyspozycyjnym podmiotowości człowieka i determinuje ją. Stoi u wszystkich chcień, decyzji i rozstrzygnięć i odwołując się do zasady samostanowienia ma wpływ na autodeterminację. Osoba staje się w jakiś sposób niewolnikiem swych pożądań, które tworzą twarz jego intencjonalnego bytowania w stosunku do drugiego. Możemy tutaj mówić o pewnej formie depersonalizacji, która uniemożliwiając osobową komuniję, zamyka drogę najgłębszego spełnienia. Bytowanie osobowo-komunijne człowieka ogranicza się do wymiarów przedmiotowo-uitylitarnych ze wszystkimi tego konsekwencjami. Jego wewnętrzne dynamizmy nabierają innego sensu, stając się w ramach „człowieka pożądlivosti” mechanizmami skierowanymi do samych siebie, wyłączonymi z szerszego osobowego znaczenia. W indywidualnym znaczeniu nabierają innej wartości, która przesłania hierarchię wartości osobowych.

---

<sup>758</sup> Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, dz. cyt., s. 79.



Człowiek na przykład poznaje, żeby pożądał, albo tylko z tego powodu, że pożąda, decyduje się na poznanie<sup>759</sup>. Staje się niewolnikiem wewnętrznej struktury pożądania i autorem wydziedziczenia ze swego osobowego bogactwa.

Zmiany w wartościowaniu, dokonujące się pod wpływem pożądlivosti, mogą dotyczyć nie tylko samej osoby, ale również innych sfer osobowego i społecznego życia. K. Wojtyła zwraca uwagę na wprowadzone przez F. NIETZSCHE<sup>760</sup> i podjęte również przez M. SCHELERA<sup>761</sup> pojęcie resentymentu, które wyjaśnia na przykładzie cnoty czystości w następujący sposób<sup>762</sup>:

Czy cnota straciła dobre imię? Czy cnota czystości straciła dobre imię? Czy nie jest uznawana przez ludzi za cnotę? A jednak nie chodzi tu tylko o dobre imię. Sama nazwa cnoty i nominalne uznanie nie rozwiązują sprawy, chodzi bowiem o prawo obywatelstwa w duszy ludzkiej, w ludzkiej woli - to jest właściwe miejsce cnoty i grunt, bez którego przestaje ona istnieć jako realny byt. Samo zaś uznanie dla słów „cnota”, „czystość” pozostaje wówczas bez głębszego znaczenia. Scheler widział potrzebę rehabilitowania cnoty dlatego, że dostrzegł u współczesnego człowieka znamienne postawę duchową niesprzyjającą rzetelnemu uznaniu dla cnoty. Postawę tę określił jako „resentyment”.

Resentyment polega na błędnym, wypaczonym stosunku do wartości. Jest to brak obiektywizmu w ocenie i wartościowaniu, a źródła jego leżą w słabości woli. Chodzi o to, że wyższa wartość, domaga się większego wysiłku woli, jeśli chcemy ją osiągnąć lub zrealizować. Aby więc subiektywnie zwolnić się od tego wysiłku, aby przed samym sobą usprawiedliwić brak takiej wartości, pomniejszamy jej znaczenie, widzimy w niej wręcz jakieś zło, choć obiektywizm zobowiązuje do uznania dobra. Resentyment posiada, jak widać, znamienne cechy tej kardynalnej wady, jaką jest lenistwo. Św. Tomasz określa lenistwo (*acedia*) jako „smutek płynący stąd, że dobro jest trudne”. Sam smutek jeszcze nie fałszuje dobra, a nawet pośrednio podtrzymuje on w duszy uznanie dla jego wartości. Resentyment idzie jednak dalej (podkreślenia moje, JF): nie tylko fałszuje obraz dobra, ale deprecjonuje to, co powinno zasługiwać na uznanie, aby człowiek nie musiał z trudem podciągać siebie do prawdziwego dobra, ale mógł „bezpiecznie” uznawać za dobro to tylko, co jemu odpowiada, co dla niego wygodne. Resentyment mieści się w mentalności subiektywistycznej: przyjemność zastępuje tu nadrzędną wartość.

Jak już zaznaczono „człowiek pożądania” ma trzy maski: pożądlivosti ciała, pożądlivosti oczu i pychy żywota. Niektórzy myśliciele utożsamili jego sytuację z kondycją wszystkiego co ludzkie i poprzez nią błędnie rozumieli i interpretowali samo *humanum*. Jan Paweł II odwołuje się do rozważań P. RICOEURA, który w odniesieniu do „pychy żywota” mówi o *hermeneutyce nietzscheańskiej*; *hermeneutykę marksistowską* widzi w „pożądlivosti oczu”; a w „pożądlivosti ciała” - *hermeneutykę freudowską*. Zwraca jednak uwagę na fakt, że celna zbieżność tych ujęć

<sup>759</sup> Tamże, s. 64-66.

<sup>760</sup> Por. F. Nietzsche, *Genealogie...*, passim.

<sup>761</sup> Por. M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, w: M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze*, Gesammelte Werke, Band V, Bern 1955, s. 33 - 147.

<sup>762</sup> K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 129n.

z hermeneutyką „człowieka trojakiej pożądlności” nie wystarcza do tego, żeby uczynić z pożądlności ostateczne kryterium antropologii i etyki; sama pożądlność nie jest jeszcze rdzeniem *hermeneutyki człowieka*<sup>763</sup>. Choć zjawiska pożądania i pożądlności są realne i doświadczone przez wszystkich, teologia odróżnia człowieka *in statu naturae lapsae* od człowieka *in statu naturae redemptae*. Biblia nie stawia człowieka w stan permanentnego oskarżenia, jak to uczynili wspomniani myśliciele. W ramach tak postawionych fałszywych założeń zaproponowali rozwiązania systemowe w kontekście społecznym, które miały tragiczne skutki. Biblijny etos odkupienia wyraża się w wezwaniu „serca” konkretnego człowieka do nawrócenia. Sam „upadek” albo „rozchwianie” nie może stanowić o człowieku. Opisuje jedynie jego obecną sytuację, pewien dramat jego wewnętrznego życia. Należy jeszcze zauważyć, że występuje tutaj bardzo istotna kwestia. Otóż wiele wartości, które są zawłaszczone do perspektywy „człowieka pożądania”, ciągle pozostaje wartościami. Przez to, że są źle lub grzesznie chciane, nie stają się anty-wartościami. Ich wartość zostaje jednak w jakiś sposób pomniejszona, można powiedzieć okrojona, stają się intencjonalnie *niedość-wartościami*. Dla człowieka tracą swój podstawowy sens, przyjmując ten zniekształcony, pochodzący od pożądania.

### **Prawda o godności człowieka jako wezwanie do skutecznej emancypacji**

*Odkupienie jest taką prawdą i taką rzeczywistością, w imię której człowiek musi poczuć się wezwany. Musi poczuć się „skutecznie wezwany”*<sup>764</sup>. Najważniejszym elementem tego wezwania, zarazem decydującym o jego skuteczności, jest prawda o człowieku. Jan Paweł II mówi o dziedzictwie „serca”, które człowiek otrzymał w akcie stworzenia (*status naturae creatae*), jako głębszym niż dziedzictwo potrójnej pożądlności. Chodzi o to, aby człowiek, który czuje w swym „sercu” dezintegrację i oskarżenie, z powodu skazania na pożądlność, w tym „sercu” przeżył skuteczne wezwanie do najwyższej wartości, jaką jest miłość.

Instauracja i ożywienie prawda o pierwotnym dziedzictwie i *synowskiej twarzy* człowieczeństwa jest jednocześnie ukazaniem jego dobra i piękna, jest jego *dowartościowaniem*<sup>765</sup>. Wizja wewnętrznej integracji i komunijnej relacji z Bogiem oraz innymi ludźmi, nasycającej szczęśliwością i pełnią cały byt człowieka z jednej strony a z drugiej zdeintegrowana pożądlnością ludzka podmiotowość z osobą i jej

---

<sup>763</sup> Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, dz. cyt., s. 80.

<sup>764</sup> Tamże, s. 81-82.

<sup>765</sup> Istota Jana Pawła II definicji miłości miłosiernej. Por. *DM 5*.

najgłębszym wnętrzem skazanym na ostracyzm, to pole napięć po którym musi poruszać się Boża i ludzka miłosierna miłość. Chodzi o to, żeby napięcie nie miało charakteru bitewnego, lecz zwycięstwo przyszło poprzez przetworzenie tego, co zostało obciążone pożądlivością<sup>766</sup>. Jest to Norwidowska konstatacja, że miłość nie staje do walki, naturą miłości jest natomiast zwyciężanie, właśnie przez przemianę. Siłą transformacji jest fascynacja pięknem i oddanie dobru, jakim jest prawda o godności osoby ludzkiej.

### ***Głęboka „umiejętność” ludzkiego wnętrza***

Jezus w wielu miejscach zwraca uwagę na „serce”. Dla Niego ma ono znaczenie podstawowe. On zna ludzkie wnętrze, wie co jest w człowieku i do „serca” się wielokrotnie odwołuje na drodze nawrócenia, w czasie człowieczego „Przejścia”. Papież mówi o wielkiej potrzebie kształtowania umiejętności wewnętrznej duchowej pracy. Postulując potrzebę *głębokiej „umiejętności” ludzkiego wnętrza*. Autor *Miłości i odpowiedzialności*<sup>767</sup> oraz *Teologii ciała*<sup>768</sup>, upatruje w niej dokładne, wręcz precyzyjne, poznawanie wewnętrznych poruszeń, poczuć, wzruszeń, przeżyć i ogólnie rzecz biorąc wszystkich dostępnych w doświadczeniu dynamizmów cielesno-psychicznych oraz duchowych, jako na przykład samostanowienie. To, co pochodzi z pożądlivości nie niszczy natury, lecz ją wykorzystuje tak, że zniekształca jej ludzką twarz, czyniąc z niej w pewnym sensie karykaturę, maskę. Jest wprowadzeniem w ludzką naturę „porządku” pożądlivości, który jest nieuporządkowaniem i niedowartościowaniem. Istnieje tutaj konieczność i niezbędność odróżniania tego, co jest częścią Bożego daru a co - niewłaściwym jego przyporządkowaniem. Rzeczywistości te do pewnego stopnia mieszają się ze sobą. dlatego istotna jest precyzja w rozróżnianiu wewnętrznych poruszeń.

Do umiejętności wnętrza nie należy tylko w pewnym sensie diagnoza wewnętrznych dynamizmów i ich wzajemnych związków, ale również wprowadzenie i uformowanie tej rzeczywistości do kształtu cnót, z których struktury wynika, podporządkowanie działalności człowieka rozumowi<sup>769</sup>.

Już tylko zapoczątkowanie poszukiwania prawdy dotyczącej ludzkiego wnętrza, diagnozowanie „serca” jest pewną formą powrotu osoby do podmiotowości człowieka, jakąś próbą nadania jej „praw obywatelskich” wśród bogactwa dynamizmów

---

<sup>766</sup> Tamże, s. 85.

<sup>767</sup> K. Wojtyła, *Miłość...*, dz. cyt.

<sup>768</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą...*, dz. cyt.

<sup>769</sup> Tamże, s. 87.

nieuporządkowanej natury. To pierwszy krok instauracji i ożywiania prawdy o godności osoby i jej samostanowienia.

### **Powściągliwość i opanowanie**

Następne kroki transformacji wnętrza w wizji Jana Pawła II to powściągliwość i opanowanie pożądań, które przedstawia w ich relacji do cnoty wstrzemięźliwości.

K. Wojtyła odnosi się do władzy pożądania, i jej integracji ze sferą duchową, to znaczy rozumem i wolą. Rozum poznaje prawdziwe i całe dobro osoby, wola go pragnie a siła pożądania zmysłowego służy jako wyrażenie tej miłości w ciele. Jest w pewny sensie jej znakiem i dopełnieniem w sferze przeżyć uczuciowych i zmysłowych. Poddanie kontroli rozumu siły przyjemności i przydatności jest dokonywane na drodze obiektywizacji i opanowania. Poznanie prawdy o dobru i wartości, dotyczy i jest zadaniem rozumu i cnot umysłowych a to odnosi się do obiektywizacji. Opanowanie, powściągnięcie i poszukiwanie właściwej miary dla przeżyć pożądawczych leży w kształtowaniu cnoty wstrzemięźliwości i czystości, które św. Tomasz przedstawia w ramach kardynalnej cnoty obyczajowej umiarkowania. Poznanie całej prawdy o dobru, w tym przypadku o człowieku, ukazuje także w innym, pełnym, świetle jego wartość. W pewnym sensie od tego poznania zależy pewne istotne przewartościowanie, które polega na przejściu od postawy *nie-dość-wartościowania* do *do-wartościowania* przedmiotu będącego celem działań. Dostrzeżenie wartości całego człowieka w pełnym blasku ma walor pociągający do działania. Pobrzmiwają tutaj u Wojtyły poglądy Sokratesa, który uważał, że człowiek nie grzeszyłby, jeśli miał wiedzę, ponieważ grzech pochodzi z braku wiedzy<sup>770</sup>. Stąd potrzeba poznania, czyli u nas obiektywizacji, która buduje wiedzę. Uwyrażnienie w świadomości jak wygląda prawdziwe dobro, ma swe znaczenie dla ukształtowania sobie poczucia jego wartości, która ma siłę budzenia i pociągania woli do działania. Widać tutaj wyraźnie nawiązanie do platońskiej koncepcji Erosa jako pragnienia czystych Idei. Świat idei nie jest w stanie sam w jakiś sposób pokonać świata zmysłów i pożądań. Człowiek poprzez kontemplację, istniejących w świecie zmysłów, przedmiotów zostaje porwany przez Erosa jako siłę, która zwraca duszę do świata idei. Eros odwraca go niejako od świata zmysłowego w kierunku tego, co duchowe<sup>771</sup>. Ta siła może stanowić antropologiczną podstawę

---

<sup>770</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, VI (1144b 19). Pogląd ten wynika z przekonania, że istnieją tylko cnoty umysłowe. Arystoteles w ramach dzielności etycznych odróżnia zalety dianoetyczne od etycznych. Pierwsze z nich są przeważnie owocem nauki a drugie nabywa się dzięki przyzwyczajeniu (II 1103a 11), por. Tomasz, *S. th.*, q. 58, art. 2, odp.

<sup>771</sup> Por. Platon, *Uczta*, 211 oraz Jan Paweł II, dz. cyt., s. 83. Współczesne znaczenie Erosa i tego, co erotyczne jest zgoła inne, niż u Platona.

wezwania do tego, co prawdziwe, dobre i piękne<sup>772</sup>. Wojtyła rozumie dobrze, że sama wiedza i siła przyciągania wartości, aczkolwiek posiadające decydujący wpływ, nie wystarczają. Nie we wszystkich przypadkach można zgodzić się ze Sokratesem. Siły pożądawcze nie zawsze są posłuszne rozumowi i prawdzie, którą on poznaje. Zdarzają się tutaj czasem przynajmniej pewne opory. Dlatego rozum kieruje pożądaniem w sposób polityczny, tak jak zwierzchnik rozkazuje ludziom wolnym, zakładając, że mają oni prawo, w pewnych sprawach mu się sprzeciwić<sup>773</sup>. *Sama polityka imperatywu* – jak pisze Wojtyła - *niewiele tutaj daje, może nawet sprowadzić skutki wręcz przeciwne do zamierzonych*<sup>774</sup>. Ponieważ przeżycia związane ze sferą pożądawczą mogą wybiegać jakby przed rozum i wciągać wolę bez właściwego wcześniejszego rozeznania<sup>775</sup>, miejsce takich cnót jak umiarkowanie, wstrzemięźliwość i czystość jest więc jak najbardziej uprawomocnione w Wojtyłowej koncepcji opanowania i obiektywizacji. Opanowanie i wstrzemięźliwość pomagają człowiekowi pozostać w przymierzu z wartością w jej całej prawdzie, intencjonalnie ją *do-wartościować*. Co obiektywnie oznacza jej odnowę.

### **Obiektywizacja**

Przeżycie prawdy w stosunku do wartości, a przynajmniej jej uznanie jest *metodą obiektywizacji*<sup>776</sup>. W interesującym dla przedkładanej dysertacji zakresie jest z jednej strony zjednoczenie godności osoby - jej samostanowienia z wszystkimi dynamizmami człowieka, a z drugiej - powrót właściwego sensu całej jego wewnętrznej podmiotowości, która „pod rządami pożądlivosti” pozostawała niedowartościowana.

### **Odnowienie przymierza z wartością**

Chodzi o *przymierze z tą wartością*, którą stanowi zintegrowana osoba ludzka, otwarta na miłość we wszystkich jej wymiarach Boskich i ludzkich, miłość oblubieńczą, społeczną i oczywiście miłosierną. Człowiek jest prowadzony przez wartość osoby i pobudzany przez uczucia odnoszące się do tej wartości. Również nowa jakość

---

<sup>772</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est* 5.

<sup>773</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, I (1254b 5), a także K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 178.

<sup>774</sup> Tamże, s. 178.

<sup>775</sup> Por. *S. th.*, I-II, q. 77, art. 3, odp.: *słabość duszy zachodzi, gdy dusza doznaje przeszkody we właściwym sobie działaniu wskutek nieporządku w jej władzach. Podobnie bowiem jak części ciała nie są w porządku, gdy nie działają zgodnie z porządkiem natury, tak władze duszy nie są w porządku, kiedy nie są posłuszne porządkowi rozumu. Tak więc, gdy wbrew porządkowi rozumu siła pożądawcza (czyli popęd do przyjemności) oraz siła gniewliwa (czyli popęd do walki) doznają jakiegoś uczucia tak, że przez to wytwarza się przeszkoda dla właściwej człowiekowi działalności, wówczas zachodzi grzech ze słabości.*

<sup>776</sup> Por. K. Wojtyła, tamże, s. 176.

intencjonalnego bytowania jest źródłem nowych przeżyć, które posilają przemiany i je uwyrażniają w świadomości. Zachodzi tutaj proces sublimacji uczuć, czyli nowego sposobu odczuwania w zgodności z rozumem<sup>777</sup>.

K. Wojtyła metoda *obiektywizacji, powściągliwości, opanowania, dowartościowania oraz przymierza z wartością* ukazuje się bardzo skutecznym *antidotum* na nietzscheański *resentyment*.

Treść wezwania związanego z odkupieniem człowieka nie dotyczy jego powrotu do pierwotnej niewinności, chociaż Chrystus ukazuje mu zagubioną pełnię człowieczeństwa, aby mógł na nowo jej zapragnąć i niejako „stać po jej stronie”<sup>778</sup>. Poprzez przeżycie prawdy o dobru, wybór przymierza z prawdziwą wartością oraz trwałe dyspozycje do zgodnego z nimi działania, człowiek odkupiony wkracza do świata wolności i jej najbardziej dojrzałej formy realizowanej w miłości. Miłość miłosierna, odnawiając *Przymierze*, które wraca człowieka Bogu, wraca go zarazem samemu sobie oraz wspólnocie.

## **2. Miłosierna miłość jako uwarunkowanie multikulturowego inkluzywizmu**

Po przedstawieniu transformującej dynamiki miłości miłosiernej w intrapersonalnej sferze, polegającej na aktualizacji godności osoby ludzkiej, zostanie ukazany na przykładzie współlistnienia kultur jej poziom interpersonalny i społeczny. Poniższe rozważania uzasadnią niezbędność i konieczność obecności miłości miłosiernej jako postawy serca dla efektywności działań budujących wielokulturowe społeczeństwo. Wydarzenia ostatnich lat ukazują jak wielkie znaczenie dla egzystencji konkretnego człowieka, dotkniętego koniecznością migracji oraz dramatem uchodźstwa, ma analizowane poniżej zagadnienie<sup>779</sup>. Rozwiązanie prezentowane przez Ch. Taylora polegające na uznaniu różnic kulturowych, ze względu na osobową i grupową tożsamość

---

<sup>777</sup> Por. K. Wojtyła, tamże, s. 176 oraz por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, dz. cyt., s. 90-91, a także M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek...*, s. 238.

<sup>778</sup> Por. Jan Paweł II, tamże, s. 73.

<sup>779</sup> Por. P. Collier, *Exodus. Warum wir Einwanderung neu regeln müssen*, Sieglar Verlag, München 2014<sup>4</sup>, s. 277n.; O. Müller, *Flucht und Vertreibung. Ursachen und Auswirkungen im weltweiten Kontext*, w: *Kirche und Gesellschaft*, April 2015, Nr. 419, s. 3-16; A. Küppers, P. Schallenberg, *Flucht, Migration, Integration. Versuch einer sozialetischen Einordnung*, w: *Kirche und Gesellschaft*, Januar 2016, Nr. 426, s. 3-16.

człowieka z zachowaniem osobowej godności, w sposób bezpośredni nawiązuje do pojęcia miłości miłosiernej przedstawianej w niniejszej dysertacji.

### **Kultura w ramach logiki konfliktu**

P. BARŠA<sup>780</sup> twierdzi, że źródłem etnicznych konfliktów są polityczno-ekonomiczne procesy, polegające na wykorzystywaniu jednych grup przez drugie, połączone z obecnością etnicznych różnic. Tam, gdzie ludzie z różnych grup konkurują o dobra rzadkie i dostają się w sposób systematyczny do pozycji asymetrycznych, przynależność etniczna staje się dla nich ważniejsza, niż gdyby do takiej konkurencji lub asymetrii nie dochodziło. Intensywność i efekt takich konfliktów jest uzależniony od kohezji grupy to znaczy gęstości komunikacyjnych interaktywnych sieci, łączących liderów z ich etniczną bazą; strategii i taktyki grup i państw, które wzajemnie się konfrontują; typu władzy i sposobu, jakim używa przemoc; miary zewnętrznego wsparcia oraz od międzynarodowego statusu państwa.

Powyższe czynniki oraz historyczne reminiscencje, wykorzystywane przez media i politycznych liderów są kluczowymi zmiennymi, które decydują o tym, czy konflikt polityczny zamieni się w konflikt, w którym zostanie użyta przemoc fizyczna.

Jeżeli do tego dojdzie spuści się wiele niszczących psychologicznych mechanizmów, które utrzymują konflikt w błędnym kręgu i go zaostrzają.

Wśród procesów wymienia się tutaj militaryzację konfliktów, z narastającym znaczeniem specjalistów od zbrojnej walki; zwiększenie etnocentryzmu, polegającego na zamykaniu się grup w sobie oraz homogenizacji ich tożsamości i strachu o jej zachowanie z przewagą „*retoryki barykad*” (G. B. Shaw). Nasilają się tendencje do terytorialnej etnicznej segregacji, czym grupy starają się zachować pokój przez dysocjację (pokój negatywny).

Skutkiem działań segregacyjnych jest ograniczenie komunikacji i wzajemnych kontaktów, co posila skłonność do zwiększania różnic między grupami i wytarzania *obrazu nieprzyjaciela*, w jego trzech aspektach – stereotypizacji nieprzyjacielskich grup (przekonanie, że przesadzone grupowe charakterystyki wyrażają w sposób adekwatny indywidualny charakter poszczególnych osób konkurencyjnej grupy), ich dehumanizacji (identyfikacji jako nieludzkich potworów, spadających pod próg, gdzie kończy się sfera moralnego respektu, który sobie jesteśmy dłużni jako ludzie oraz poszukiwanie *ofiarnych baranków*, które są odnajdywane zawsze po przeciwnej stronie konfliktu. Niektórzy autorzy odróżniają od dehumanizacji konkurentów jeszcze ich demonizację z paralelną

---

<sup>780</sup> Por. P. Barša, M. Strmiska, *Národní stát a etnický konflikt. Politická perspektiva*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1999, s. 141-160.

sanktyfikacją własnej grupy; dalszym procesem jest *chwycenie do sidła*, dotyczy to przywódców, którzy już nie mogą wycofać się ze swoich pozycji bez stracenia twarzy. Podobnie funkcjonuje tak zwana *pułapka ofiar* - śmierć ludzi, jako skutek przeprowadzonych wcześniej akcji, znacznie utrudnia osiągnięcie późniejszego kompromisu, który mógłby oznaczać, że ofiara ludzkiego życia była złożona niepotrzebnie. Dalszą charakterystyką konfliktów z użyciem przemocy fizycznej jest upadek ekonomiczny oraz poczucie bezsilności i fatalizmu, kiedy ludzie tracą nadzieję w przyszłość i w swoją siłę dokonania potrzebnych zmian a jednocześnie są napełnieni poczuciem krzywdy i nienawiści do swego losu. W takiej sytuacji bez wyjścia tworzy się często *syndrom ofiary*.

Podstawową czynnikami wpływającym na konflikt nie jest jednak różnica etnokulturowa, lecz sama *logika konfliktu*. Jest ona podstawą wspomnianych psychologiczno-społeczno-ekonomicznych procesów. Pokojowe rozwiązania są możliwe jedynie w przypadku przełamania logiki konfliktu, przejściu od nietolerancji, uproszczeń, etnocentryzmu i myślenia w formie gry o sumie zerowej do przyjęcia faktu kompleksowości rzeczywistości, tolerancji, respektu oraz strategii myślenia charakterystycznych dla gier o sumie pozytywnej (*win-win thinking*).

P. Barša wymienia trzy demokratyczne (pozytywne) i cztery niedemokratyczne (negatywne) typy możliwej regulacji konfliktów etnicznych, charakteryzujących się możliwością użycia przemocy fizycznej.

Wśród niedemokratycznych wymienia separację (secesję), asymilację, czystki oraz panowanie.

Do demokratycznych (nazywa je akomodacją) zalicza federację, konsocjację oraz multikulturową integrację.

Międzykulturową problematykę grup widzi w perspektywie ich aspiracji do posiadania politycznej władzy. Uważa, że dla rozwiązania problemów etniczno-narodowych najlepszym sposobem jest federalizm, który zapewnia terytorialno-samorządową autonomię, sformalizowaną w podwójnym obywatelstwie. Dla społeczeństw segmentowanych i spluralizowanych, potrzebujących rozwiązań dla pokojowego współżycia różnych kulturowych wspólnot, które jednak nie dążą do politycznej niezależności, ale chcą zachować jej jedność, najlepiej się nadaje konsocjacja, zapewniająca poszczególnym grupom udział w centralnych władzach. Natomiast multikulturowa integracja jest najlepszym wyjściem dla zapobiegania i naprawy systematycznej dyskryminacji i ekskluzji identyfikowanych etnicznie, czy rasowo, mniejszości oraz imigrantów. Reflektuje on węższe znaczenie tego pojęcia jako



pluralistyczne podejście do polityki kulturowej i polityki kształceniowej oraz szersze, które oznacza cały zespół działań polegających na włączaniu odsuniętych i stygmatyzowanych grup na trzech poziomach integracji – kulturowej, obywatelsko-politycznej oraz społeczno-ekonomicznej. W przypadku federacji grupy nie tylko różnią się od siebie w aspekcie etniczno-narodowo-kulturowym, ale również tworzą samodzielne wspólnoty polityczne, które chcą posiadać swoją władzę albo – w konsocjacji – niosą pewne podobne do federacji rysy, ale mają wspólną władzę. Jeśli chodzi o multikulturową integrację, grupy nie chcą tworzyć nowych wspólnot politycznych, lecz w ramach przyjmowanej zjednoczonej obywatelsko-politycznej multikulturowej przestrzeni, swoją tożsamość łączą z jedną z etnicznych grup, ale bez ambicji posiadania własnej politycznej autonomii, co się formalizuje w postaci jednego obywatelstwa.

Powyższe trzy formy akomodacji służą zapobieganiu i rozwiązywaniu konfliktów etniczno-narodowych, które są już w swojej istocie specyficzne, ponieważ dotyczą one nienegocjowalnych żądań. Ich charakter wypływa z ich powiązania z podstawowymi potrzebami oraz z kluczowymi symbolami tożsamości stron. Rozwiązania akomodacyjne starają się wprowadzić instytucje, które integrowałyby interes wszystkich zainteresowanych stron konfliktu, jednocześnie nie podkopując ich wartości. Celem tej strategii jest doprowadzenie różniących się od siebie grup etnicznych do poznania, że ich tożsamości są komplementarne, albo przynajmniej wzajemnie neutralne oraz zachęcić je do wzajemnego respektu. Podejście akomodacyjne jest jedynym z możliwych w przypadku konfliktów wewnątrzpaństwowych, gdzie separacja ani nie jest możliwa, ani oczekiwana. Polega ona na odróżnieniu i połączeniu poziomu władzy i interesów ekonomicznych oraz poziomu społecznych i kulturowych wartości i tożsamości. Procedury muszą zapewniać zgodną z zasadą bezstronności (*fairness*) dystrybucję dóbr i pozycji społecznej, a także równe uznanie grup. W uzyskaniu porozumienia, czy nawet pojednania nie pomoże jedynie kompromis w sprawach dostępu do władzy i interesów ekonomicznych. Warunkiem koniecznym jest również umiejętność wzajemnego respektu grup, posunięta tak daleko, że przyjmująca nawet ekstremalne skrzydła grup etnicznych<sup>781</sup>, jako posiadający legitymizację wyraz kulturowego zróżnicowania. Dopiero poprzez uznanie drugiego jako samodzielnego i równego partnera a jego oczekiwań jako nienegocjowalnych w krótkim okresie, dlatego że związanych z tożsamością, może rozwinąć się wzajemna współpraca. Według Baršy właśnie wzajemne uznanie powinno być przedmiotem podstawowego

---

<sup>781</sup> P. Barša odnosi się w tym miejscu do konfliktu w Irlandii Północnej, gdzie zawieranie kompromisów dystrybucyjnych z wyłączeniem grup ekstremistycznych i bez respektowania ich potrzeb, nie doprowadziło do oczekiwanych rezultatów. Okazało się, że koniecznym jest przyjęcie również konfrontacyjnych elementów obydwu kultur (por. P. Barša, M. Strmiska, dz. cyt., s. 150).

zainteresowania i celem pracy każdego analityka i pośrednika na drodze do budowania etniczno-narodowego porozumienia. Podejście akomodacyjne wprowadza zróżnicowane procedury dla poszczególnych grup. Procedury te są dla nich gwarancją, ponieważ dają im do ręki polityczne narzędzia, których nigdy by nie posiadały, gdyby były kolektywne decyzje były przeprowadzane według większościowych procedur demokratycznych. Dzięki nim mogą uzyskać bardziej wyrównane grupowe relacje, które umożliwiają sprawiedliwą współpracę. Federalizm, konsocjatywizm i multikulturalizm starają się rozwiązać problemy współżycia różniących się od siebie i oddzielonych grup. Dwa pierwsze rozwiązania potwierdzają i jednocześnie umacniają to oddzielenie. Multikulturalizm stara się ten podział przekroczyć. W odróżnieniu od asymilacjonizmu gromadzi multikulturalizm mniejszościowe, uciskane i wyparte kultury, nie pozbawiając ich własnej tożsamości. W procesie tym odłączona kultura przyswoi sobie jakąś część kultury większościowej, wzajemnie ubogacając ją niektórymi swoimi grupowymi kulturowymi rysami. Integracja ta oznacza wzajemne przysposabianie się większości i mniejszości – akomodację. Kultura większościowa musi być rozwijana w taki sposób, żeby mniejszość znalazła w niej swoje miejsce. Włączenie peryferyjnych grup do głównego prądu wymaga, żeby rozszerzenie tego prądu sięgało do samych peryferii. Stanowisko liberalne podkreśla, że multikulturalizm ma na celu nie tylko publiczne uznanie i ochronę praw mniejszościowych kultur, ale chce zapewnić warunki równej godności indywidualnych podmiotów<sup>782</sup>. Odpowiada bardziej oczekiwaniom współczesnej myśli liberalnego indywidualizmu etycznego niż federalizm i konsocjatywizm, które odwołują się do wspólnotowych wzorców. Dzięki multikulturalizmowi konkretna jednostka może realizować swoją wolność w warunkach globalizacji oraz spluralizowanej tożsamości, która nie jest związana już tak silnie z terytorium (deterytorializacja), ale charakteryzuje się rozwojem symultanicznej obecności wielu heterogennych kulturowych światów na jednym miejscu i w jednej osobie. Z punktu widzenia etyki liberalnej jedynie multikulturalizm jest moralnie zalecany oraz adekwatny empirycznie<sup>783</sup>.

CH. TAYLOR twierdzi, że międzykulturowe konflikty oraz próby ich transformacji i rozwiązania wskazują na istotną rolę, którą posiada potrzeba uznania tożsamości konkretnej kultury (*Anerkennung, recognition*)<sup>784</sup>. Podając przykład francuskojęzycznego Quebecu, uważa, że wspólnoty bojaźliwie chroniącej swej jedności oraz możliwości swojego

---

<sup>782</sup> W sposób najbardziej systematyczny opracował tę tezę Kymlicka. Por. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995 (cytat za: P. Barša, M. Strmiska, dz. cyt., s. 276)

<sup>783</sup> Por. P. Barša, M. Strmiska, dz. cyt., s. 160.

<sup>784</sup> Por. Ch. Taylor, *Die Politik der Anerkennung*, w: tenże, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009, s. 11-66.

rozwoju, bronią egzystencji własnej kultury, ponieważ zależy im na kulturowym przeżyciu<sup>785</sup>.

Wspólnota, które posiada swą tożsamość kulturową musi po pierwsze być identyfikowalna, musi posiadać jakiś odróżniający znak, który określa ją jako grupę. Różnicujące kryterium musi być selekcyjne (np. język). Po drugie kryterium to musi być jednocześnie istotne, to znaczy oprócz tego, że konkretne osoby są w stanie się wzajemnie poznać i odróżnić od pozostałych, to powinno być ono zdolne zagwarantować egzystencję grupy. Po trzecie kryterium to musi także zostać przypisane wspólnej tożsamości członków grupy i w ten sposób mieć, chociażby w jakiejś części, udział w tworzeniu tej tożsamości. Sam język nie jest jeszcze wystarczającym powodem do stawiania żądań uznania i obrony praw kulturowych jakiejś mniejszości egzystującej w ramach otwartej społeczności (offene Gesellschaft). Dotyczyłoby to w tym przypadku jedynie wspólnoty językowej. Chodzi o przyjęcie, czegoś więcej, a mianowicie wspólnego kulturowego dziedzictwa, które jest przekazywane poprzez i we wspólnocie językowej. Czwartym elementem tej konstrukcji jest normatywny cel ochrony grupy kulturowej. Sama egzystencja kolektywu staje się wartością, która jest ważną częścią jego kultury. Grupa ochrania swą kulturę, ponieważ ona jest narzędziem przeżycia grupy, przynajmniej jej tożsamości. Bez przyjęcia takiej normatywnej treści, nie można byłoby usprawiedliwić ograniczania, nawet w jakimś małym stopniu, praw wolnościowych jednostek na rzecz praw grupy.

Na takich fundamentach ukształtowana kultura, w swojej wyjątkowości, musi być, według Taylora, pod określonymi warunkami, zabezpieczona przed dominacją silniejszych i większościowych kultur. Swoje podejście rozwija w ramach pojęcia *uznanie*, opracowując koncepcję *polityki równej godności* w ramach *liberalizmu wrażliwego na różnice*, w odróżnieniu od *liberalizmu ślepego na różnice*. Preferuje nazwę *uznanie*, ponieważ widzi on społeczeństwo nie tyle jako gwaranta moralności, ale jego rolę spostrzega przede wszystkim w jej zakotwiczeniu<sup>786</sup>.

*Polityka powszechnej ludzkiej godności* to idea, która wymaga, żeby każdy człowiek był szanowany według tej samej miary. Podstawą tego poglądu jest metafizyczny kontekst tego, co jest w człowieku godne szacunku. Kant uważał, że jest tym zdolność do rozumnego postępowania i wynikające z tego posłuszeństwo zasadom<sup>787</sup>. Szczególnie jest podkreślany uniwersalny ludzki potencjał do takiego właśnie postępowania, który jest

---

<sup>785</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>786</sup> Por. Ch. Taylor, *Replay and Re-Articulation*, s. 211-257, w: *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor*, red. J. Tully, Cambridge 1994, s. 250; tenże, *Demokratie und Ausgrenzung*, s. 30-50, w: tenże, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002, s. 43.

<sup>787</sup> Por. I. Kant, *Zakłady metafizyki mravů*, přel. L. Menzel, Svoboda, Praha 1976, s. 83nn.

charakterystyczny dla wszystkich ludzi. Już tylko ten potencjał, a nie to, co z siebie czyni lub uczyniła konkretna jednostka, zasługuje na szacunek. Rozszerza się go również na tych wszystkich, którzy ze względu na różne okoliczności, nie są w stanie urzeczywistnić swego potencjału zwykłym sposobem, jak na przykład osoby cielesnie czy psychicznie upośledzone. Polityka równej powszechnej godności chce doprowadzić swymi działaniami do sytuacji dostosowania i wyrównania praw i obowiązków oraz zapobieganiu stanom, w których istnieją obywatele *pierwszej i drugiej kategorii*. Przyjmowane środki realizacji tej zasady różnią się w konkretnych punktach a nawet czasem sobie przeczą. Niektórzy uważają, że wyrównanie dotyczy jedynie praw obywatelskich oraz prawa wyborczego. Inni rozszerzają zastosowanie zasady do sfery socjalno-ekonomicznej, zauważając, że bieda systematycznie uniemożliwia niektórym ludziom, w odpowiedni dla nich sposób, korzystanie z obywatelskich praw, czyniąc ich obywatelami drugiej kategorii. Z tego punktu widzenia są oni trwale upośledzeni w wykonywaniu swych praw i dlatego należy im pomóc poprzez stworzenie wyrównanych warunków. Bez względu na różne interpretacje zasady równoprawności jest obecnie ogólnie respektowana.

Inne ujęcie określane bywa jako *polityka dyferencji*. Wyrasta ono z rozwoju nowoczesnych wyobrażeń o tożsamości. Według przedstawicieli odwołujących się do tych idei, każdy człowiek powinien być uznawany ze względu na swoją jedyną i niepowtarzalną tożsamość. Uznanie w polityce równej godności (powszechnej ludzkiej godności) odnosi się do uniwersalnych praw i wolności, które powinny być takie same dla wszystkich. Polityka dyferencji natomiast żądając uznania wyjątkowej niezamiennej tożsamości, dąży do uznania tego, co indywidualne, co szczególne w życiu jednostki, czy konkretnej grupy w stosunku do wszystkich innych jednostek i grup. Podstawowym argumentem tego ujęcia jest fakt, że właśnie to, co szczególne i wyjątkowe, różnicujące, było dotychczas przeoczone, było przedmiotem pogardy, pomijane i ostatecznie asymilowane przez dominującą tożsamość, opartą o większość. Zgoda na taką asymilację jest śmiertelnym grzechem przeciwko ideałowi autentyczności. Wskazywanie tożsamości lepszych i gorszych, albo zauważanie jednych a przeoczanie innych<sup>788</sup>, byłoby wytwarzaniem obywateli drugiej kategorii. Byłoby jakąś formą dyskryminacji. Również tutaj chodzi o równe traktowanie wszystkich. Problem jaki się tutaj pojawia polega na uznaniu i udzieleniu statusu dla czegoś, co nie jest uniwersalne i nie każdy ma w tym swój udział<sup>789</sup>.

---

<sup>788</sup> Ch. Taylor podaje tutaj przykład krytyki pochodzącej z pozycji feministycznych. C. Gilligan zarzuca Kolbergowi takie przedstawianie jego koncepcji moralnego rozwoju człowieka, w którym jest preferowany pewien typ etycznych uwag, charakterystycznych bardziej dla chłopców niż dla dziewcząt (por. C. Gilligan, *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015).

<sup>789</sup> Por. Ch. Taylor, *Die Politik...*, s. 24n.

*Polityka dyferencji* powołuje się także na uniwersalny potencjał, którym jest zdolność kształtowania i definiowania tożsamości jednostki albo jakiejś kultury, wymaga ona, żeby każda tożsamość była respektowana i przyjęta z szacunkiem. W międzykulturowym kontekście podnosi się postulaty, żeby różnym kulturom oraz sposobom ich rozwoju był przejawiany taki sam szacunek. Krytycy europejskiego panowania, albo władzy białych ludzi, wskazują na to, że dominujące kultury uciskały słabsze kultury, zaprzeczając im zupełnie prawa do jakąkolwiek pozytywnej oceny. Uważają oni, że poniżające sądy o innych kulturach, są nie tylko niepoprawne, lecz wręcz moralnie godne potępienia.

Podstawą tych dwóch politycznych koncepcji jest *zasada równego respektu*. Występuje tutaj jednak jeden problem. Z jednej strony zasada takiego samego respektu żąda postępowania, które jest „ślepe na różnice”. Ujęcie to koncentruje się przede wszystkim na tym, co jest u wszystkich identyczne. Liberalizm równej godności zakłada, że istnieją uniwersalne, „ślepe” na różnice zasady, które są definiowane przez różne, szeroko dyskutowane teorie sprawiedliwości społecznej<sup>790</sup>. Ich przedstawiciele uważają, że indywidualne prawa wraz z ustaleniami o niedyskryminacji muszą mieć zawsze pierwszeństwo przed celami kolektywnymi<sup>791</sup>. Z drugiej strony powinno się uznawać a nawet wspierać to, co jest szczególne, indywidualne, wyjątkowe. Przedstawiciele obu tych koncepcji kierują wobec siebie wzajemnie zarzuty. Pierwsza wyrzuca drugiej postępowanie niezgodne z podstawową zasadą niedyskryminacji. Druga natomiast oskarża pierwszą, że zaprzecza ludzkiej tożsamości, zmuszając ich do życia w homogenizującej, niedostosowanej dla nich formie. Zwolennicy polityki otwartej na różnorodność, uważają, że przyjmowany za neutralny kompleks zasad, które są „ślepe na różnice”, kompleks zasad broniących równej godności, w rzeczywistości jednak odzwierciedla określoną homogeną kulturę, ponieważ kultury mniejszościowe albo uciskane, musiałyby przyjąć formę, która jest dla nich cudza. W efekcie, tak zwana społeczność *fair*, „ślepa na różnice”, byłaby nie tylko niehumanitarna, bo uciskającą tożsamość, lecz w subtelny sposób, którego sobie nie uświadamia, również bardzo silnie dyskryminującą. Zarzut, który podnosi polityka dyferencji, wskazuje na fakt, że „ślepe” liberalizmy są same owocem konkretnych kultur. A fakt roszczenia dla siebie przez ten rodzaj liberalizmu większych praw mógłby być jedynie inną formą partykularyzmu skrywającego się pod maską uniwersalizmu<sup>792</sup>.

---

<sup>790</sup> Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009; R. Dworkin, *Kdyż se práva berou vážně*, OIKOYMENH, Praha 2001; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981.

<sup>791</sup> Por. Ch. Taylor, *Die Politik...*, s. 42.

<sup>792</sup> Por. tamże. s. 28-30.

M. WALZER mówi w tym kontekście o *liberalizmie typu I*, który w najsilniejszy sposób deklaruje realizację indywidualnych praw jednostek i związane z tym silnie neutralne państwo, bez żadnych własnych projektów o charakterze kulturowym albo religijnym, a nawet bez jakichkolwiek kolektywnych celów, które przekraczałyby ochronę osobistej wolności, cielesnej niedotykalności oraz szczęścia i bezpieczeństwa obywateli. *Liberalizm typu II* dopuszcza zaangażowanie państwa do działań związanych z przeżyciem narodu, kultury, religii albo ograniczonej ilości narodów, kultur i religii, jeżeli tylko są pod ochroną podstawowe prawa tych obywateli, którzy są zaangażowani na swój sposób albo nie czują się zobowiązani w tym zaangażowaniu uczestniczyć<sup>793</sup>.

J. HABERMAS uważa, że liberalne konstytucje zachodniego świata, które są dziedzictwem mieszczańskiej rewolucji oraz myśliciele liberalnej filozofii politycznej, kontynuujących tradycję J. Locka, I. Kanta i J. S. Milla, są założone na prawach podstawowych, które każdemu obywatelowi są przez państwo zagwarantowane, a społeczeństwo zaręcza porządek równych wolności. Każdy obywatel jest równy wobec każdego innego w swej pozycji wobec prawa. Nie oznacza to, że wszyscy obywatele z każdego punktu widzenia muszą być równi, ponieważ dopiero z równości wobec prawa może wyrastać w sposób naturalny zróżnicowanie między jednostkami, które należy do sfery prywatnej, która nie jest określana ani politycznie, ani prawnie<sup>794</sup>.

Według I. BERLINA wolność, której społeczeństwo jest gwarantem, to *wolność od czegoś* oraz *wolność do czegoś*. Pierwszą nazywał on wolnością negatywną, to znaczy nieobecnością przymusu oraz brakiem przeszkód dla realizacji własnych dążeń, oczywiście z kantowskim ograniczeniem nie przekraczania wolności innych ludzi. Drugi typ wolności nazywa on pozytywną i oznacza w ten sposób możliwość oraz zdolność realizacji wartościowych celów, które jednostka może sama ustanowić<sup>795</sup>.

Pojęcie wolności negatywnej służy dziś wielu nowoczesnym liberalnym teoriom polityki jako linia ukazująca kierunek, który według CH. TAYLORA jest odpowiedzialny za błędny rozwój, doprowadzający izolację jednostki (indywiduum) do najwyższych szczytów<sup>796</sup>. Liberalizm, w odniesieniu do problemów multikulturalizmu widzi Taylor

---

<sup>793</sup> Por. M. Walzer, *Kommentar*, w: Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009, s. 93.

<sup>794</sup> Por. J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998, s. 109nn, tenże, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, s. 18-21, w: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005<sup>7</sup>, s. 15-37.

<sup>795</sup> Por. I. Berlin, *Zwei Begriffe von Freiheit*, s. 197-256, w: tenże, *Freiheit, Vier Versuche*, Frankfurt/M. 1995, s. 210.

<sup>796</sup> Por. Ch. Taylor, *Der Irrtum der negativen Freiheit*, w: tenże, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988, s. 118-144.

przede wszystkim w jego funkcji proceduralnej, w której i poprzez którą odbywa się formalne zabezpieczenie wolności w sensie negatywnym. Liberalne uporządkowanie życia społecznego, chce dla wszystkich obywateli równych szans bez wprowadzania różnic ze względu na prestiż konkretnych osób. Tam, gdzie się decyduje o konkretnych kulturowych treściach, same procedury muszą pozostać niezależne od tych treści oraz powinny zagwarantować równy udział dla wszystkich. Same procedury zabezpieczające taką równość są najważniejsze. Kulturowe treści nie są już tak istotne lub są nawet irrelewantne<sup>797</sup>. Ten typ liberalizmu nie ma nic wspólnego z powszechną wolą oraz abstrahuje od jakiegokolwiek pytania, które powstaje w związku ze zróżnicowaniem ról. Koncentruje się na równości praw gwarantowanych obywatelom. Przestrzeń dla uznania różnic jest bardzo wąska, co zarzucają temu typowi liberalizmu ci, którzy preferują politykę liberalizmu otwartego na różnice.

Zarzuty odnoszą się do niezdolności uznania tego, co jest szczególne, wyróżniające, osobliwe i własne. Istnieją takie rodzaje liberalizmu równych praw, które mogą zaproponować zróżnicowanym kulturowym tożsamościom tylko bardzo ograniczone uznanie. Nie do przyjęcia jest dla nich możliwość, że jakiegokolwiek standardowe prawa podstawowe mogłyby się, ze względu na różniące się kolektywne cele, w jednym kulturowym kontekście, aplikować inaczej niż w drugim. Jeżeli to restrykcyjne podejście byłoby jedynym sposobem interpretacji zrównywania praw, to w sposób uprawniony można byłoby mówić w tym przypadku o zarzucie kulturowej homogenizacji<sup>798</sup>.

Ch. Taylor przedstawia własną propozycję jeszcze innego liberalnego podejścia do problematyki współżycia kultur na przykładzie swojej ojczyzny, Kanady. Proceduralna, negatywna wolność, która jeszcze nie decyduje, do czego będzie użyta, stoi w oczywistej sprzeczności wobec tego, co zostało umieszczone w konstytucji Kanady jako dodatek, nazywany od miejsca, gdzie odbywała się konferencja, na której został zaproponowany: *Meech-Lake-Amendment*. Na jego podstawie uznaje się, że Quebec w przyszłości będzie widziany jako *społeczność ze szczególnym charakterem*. Formuła ta uwzględnia rzeczywistość, przy której również obstaje sam Taylor, że każdy rząd Quebecu, sam fakt przeżycia oraz pomyślny rozwój kultury francuskiej w Quebecu będzie traktował jako dobro<sup>799</sup>. Problem był żywo dyskutowany od czasu, kiedy została przyjęta Kanadyjska Karta Praw (1982). Dostosowała ona system prawny Kanady do tego, który funkcjonuje w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, wytwarzając katalog praw służących jako

---

<sup>797</sup> Por. Th. Bedorf, *Verkennende Anerkennung, Über Identität und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2010, s. 22.

<sup>798</sup> Por. Ch. Taylor, *Die Politik...*, s. 38.

<sup>799</sup> Por. tamże, s. 44.

punkt odniesienia dla sądowej oceny legislatywnej, powstającej na różnych poziomach władzy państwowej. Powstało pytanie jak połączyć ten katalog z oczekiwaniami respektowania różnic, które mieli frankofonni Kanadyjczycy, a szczególnie obywatele Quebecu oraz pierwotne narody Kanady. Grupom tym przede wszystkim chodziło o kulturowe utrzymanie się przy życiu, czy nawet przeżycie. Stąd powstało żądanie pewnej formy autonomii dla organów samorządowych oraz przyjęcia ustaw prawnych, uważanych za konieczne do przeżycia poszczególnych kultur. Quebec przyjął wiele ustaw dotyczących języka. Jedna z nich na przykład określa, kto może posyłać dzieci do anglojęzycznych szkół. Zostało to zakazane obywatelom francuskojęzycznym i imigrantom. Inna ustawa określiła, że językiem urzędowym w firmach zatrudniających powyżej pięćdziesięciu osób, musi być język francuski. Oznacza to, że rząd Quebecu nakłada na swoich obywateli pewne ograniczenia w imię kolektywnych celów, które w każdym innym regionie Kanady mogą zostać bardzo łatwo zniesione na podstawie Kanadyjskiej Karty Praw. Jednak dla Quebecu uznanie szczególnego charakteru tego regionu miało być jedną z podstaw prawnych interpretacji pozostałych części konstytucji Kanady oraz samej Kanadyjskiej Karty Praw. W ten sposób ta sama konstytucja mogła być interpretowana na różne sposoby zależnie od części kraju. Tutaj dostajemy się do jądra problemu relacji liberalnego państwa prawa do kulturowej różnorodności<sup>800</sup>. Liberalizm według niego nie może i nie miałyby nigdy żądać pełnej kulturalnej neutralności, ponieważ on sam jest przecież jakąś partykularną, jedną z wielu, kulturową wizją, *wojującą interpretacją świata*<sup>801</sup>. Nie może on zapewnić tego, do czego samoistne społeczności

---

<sup>800</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>801</sup> Por. P. Barša, O. Císař, *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*, Portál, Praha 2008, s. 267-270. Niektórzy przedstawiciele neomarksizmu, tacy jak L. Althusser, czy A. Gramsci, uważają, że oprócz politycznej i ekonomicznej, należy wyróżnić również hegemonię kulturową, jako trzeci typ społecznej siły. To właśnie ona kształtuje postawy, oczekiwania i sposoby zachowania, które odpowiadają potrzebom burżuazyjnego politycznego i ekonomicznego porządku. Hegemonia kultury stanowi legitymizację tego porządku. Hegemonia kultury polega według Gramasciego na tym, że jakiejś społeczna grupa swoje partykularne wyobrażenia o świecie (odzwierciedlające jej tożsamość i interesy), wyniesie do pozycji uniwersalnej, „naturalnej“ normy. Następnie ta „uniwersalna“ i „naturalna“, ale w rzeczywistości partykularna i historyczna, norma jest (re)produkowana przez instytucje kulturowe danej społeczności. Skutkiem hegemoni kulturowej jest dobrowolna zgoda podporządkowanych z ich podporządkowaniem. Zgoda ta jest zapewniona dzięki wszczepianiu wyobrażeń o „normalnym“, „zgodnym z naturą“ czy „posiadającym legitymizację“, które przede wszystkim odpowiadają politycznym i ekonomicznym oczekiwaniom tych, którzy posiadają władzę. Organizacja wyobrażeń o świecie nie jest jedynie odzwierciedleniem organizacji produkcji i redystrybucji bogactwa albo organizacji i kontroli przemocy, ale jest relatywnie autonomiczną dymensją społecznej egzystencji. Ważną rolę odgrywają tutaj ideowi kulturowi twórcy – intelektualisci. Jeżeli wspierają władzą, to ich dyskurs usprawiedliwia panujący porządek społeczny, przedstawiając go jako „przyrodzony“ i „wieczny“, a jeśli występują po stronie podporządkowanych, to ukazują go jako niesprawiedliwy i podkreślają jego „historyczny“, czasowo ograniczony charakter. To, co partykularne, przebrane w szaty uniwersalnego, służy bogatym i władzącym, tym, którzy życzyliby



rzeczywiście dążą, to znaczy do przeżycia. Chodzi tutaj o konieczność odwołania się do kolektywnych celów, które prowadzą do pewnych zmian w stosowaniu ogólnych praw, jak to widać na przykładzie Quebecu<sup>802</sup>. Ukazuje się tutaj zdecydowanie, że Taylor uzasadnienia swój wybór i preferencję *liberalizmu II typu* odniesieniem do dobra wspólnego<sup>803</sup>. Rozwiązanie tego problemu oraz jego etyczno-społeczne podstawy, które podaje Taylor, wydają się bardzo istotnie współbrzmieć z zaproponowaną przez nas koncepcją miłości miłosiernej. Według niej miłosierdzie to uznanie godności osoby w społeczeństwie. Co oznacza afirmację uniwersalnej zasady, dotyczącej każdego człowieka niezależnie od miejsca i kultury, w której przyszło mu żyć, ale jednocześnie respektowanie różnych form i poziomów dobra wspólnego, do którego należy również kultura oraz wpływających z niego kolektywnych celów<sup>804</sup>. Wydaje się, że *liberalizm typu I* ma poważny problem respektowania dobra wspólnego na jego zróżnicowanych poziomach, odnosząc się do dobra indywidualnego jako zasady uniwersalnej a dobra wspólnego jako jedynie służącego dobru indywidualnemu. Polityka uznania, zaproponowana przez Taylora afirmuje godność każdego człowieka i wszystkich osób oraz wspólne więzi, które ich łączą w społeczności.

Taylor dla wyświecenia swojej pozycji odnośnie do multikulturalizmu, odwołuje się do dwóch koncepcji. Jedna odnosi się do prac przedstawiciela myśli lewicowej F. FANONA<sup>805</sup>, który swoje przemyślenia buduje na pracach M. Foucaulta oraz osobistym doświadczeniu kolonializmu, druga - hermeneutycznego podejścia Hansa-Georga Gadamera i jego koncepcji stapienia się horyzontów<sup>806</sup>.

---

sobie wiecznego trwania *status quo*. „Historyzacja” służy natomiast ubogim i daje nadzieję bezmocnym. Sama jednak „historyzacja” i „uniwersalizacja” są jedynie opisem rzeczywistości i zwykle nie są jej realną miarą. Praktyczne postawy wobec rzeczywistości, jakie z tego opisu wypływają, konserwatywna, reformująca i rewolucyjna, zależą od sensu jaki nadają swojej pozycji, którą zajmują w ekonomicznej i politycznej strukturze ich przedstawiciele. Definicja grupowej tożsamości i jej polityczna agenda (konserwatywna, reformistyczna, rewolucyjna) nie pochodzą z tej pozycji, ale z tego sensu, który jest przedstawiany i ugruntowywany w dyskursach. Według Gramsciego to nie dyskursy wywodzą się z klasowych interesów, ale odwrotnie, to dyskursy determinują klasowe interesy. Por. także J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, s. 53-55, w: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005<sup>7</sup>, s. 39-64.

<sup>802</sup> Por. Ch. Taylor, *Die Politik...*, s. 49.

<sup>803</sup> Por. P. Barša, *Politická teorie multikulturalismu*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1999, s. 70-75; Th. H. Eriksen, *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Portál, Praha 2008, s. 337.

<sup>804</sup> Por. J. Krucina, *Dobro...*, s. 297.

<sup>805</sup> Por. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961 (cytat za: Ch. Taylor, tamże, s. 51).

<sup>806</sup> Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, PWN, Warszawa 2013, s. 420.

F. FANON zwrócił uwagę na fakt, że kultury mogą wobec siebie zajmować pozycje, polegające na wywyższaniu jednych na niekorzyść drugich. Historia zna liczne przypadki przymusowego narzucania jednej kultury, kulturom słabszym ekonomicznie, czy militarnie. Szczególnie odnosi się to do zjawiska kolonializmu. Najbardziej odpowiedzialne są tutaj liberalne społeczeństwa Zachodu, właśnie częściowo z powodu kolonialnej przeszłości oraz częściowo dlatego, że marginalizują część swojej populacji pochodzącej z innych kultur. Właśnie Fanon jest jednym z autorów, który *explicite* wyartykułował oczekiwania i jednocześnie żądanie uznania dla dyskryminowanych kultur. Swój pogląd buduje na przekonaniu, że każdy człowiek jest kształtowany za pośrednictwem uznania a jego przeciwieństwo, odmówienie uznania, czy nawet pogarda urasta, według niego, do formy bezprawia. W swoim wpływowym dziele<sup>807</sup> ukazuje, że główną bronią kolonizatorów był fakt wszczęcia zniewolonym ludom obrazu skolonizowanych. Próby emancypacji musiały zacząć się od pozbawienia się tych poniżających obrazów i związanej z nimi tożsamości. Fanon dopuszczał a nawet zachęcał, żeby na drodze oswobodzenia była używana przemoc, dla wyrównania tej przemocy, która wtłoczyła obraz niewoli. Jego myśl, według której przy zmianie własnego obrazu dokonuje się podwójna walka, wewnątrz osoby zniewolonej o zmianę tożsamości oraz na zewnątrz - przeciw uciskającym, znalazła szeroki oddźwięk wśród niektórych prądów feminizmu oraz zachowuje ciągle swój wpływ w dyskusji o multikulturalizmie<sup>808</sup>.

Niejako na marginesie powyższych rozważań warto przypomnieć stanowisko S. ŽIŽKA, który zwrócił uwagę, na fakt, że współcześnie nie występuje już tak silnie jak wcześniej kolonizacja krajów słabszych przez silniejsze, ale charakterystyczne staje się kolonizowanie wewnętrzne i zewnętrzne państw i narodów przez między- i ponadnarodowe korporacje. Nie ma już kolonii i kolonizujących krajów, a kolonizującą siłą nie jest narodowe państwo, lecz sam globalny koncern<sup>809</sup>.

Powyższe rozważania uwrażliwiają na niebezpieczeństwo, że wielonarodowe społeczeństwa mogą się nawet rozpaść, jeżeli jedna grupa w sposób odczuwalny nie uznaje równej wartości drugiej grupy.

**Jeżeli, jak już było powiedziane, tożsamość każdego człowieka jest ukształtowana za pośrednictwem uznania, a brak takiego uznania jest pewną formą bezprawia, wystąpieniem przeciwko najbardziej podstawowemu prawom człowieka, to należy przynajmniej wstępnie przyjąć równą wartość wszystkich kultur.** Problematyka

---

<sup>807</sup> Por. F. Fanon, dz. cyt.

<sup>808</sup> Por. Ch. Taylor, tamże, s. 51n.

<sup>809</sup> Por. Žižek S., *Nepolapitelny subjekt*, Nakladatelství Luboš Marek, Chomutov 2007, s. 232nn.

ta skupia się jak w soczewce na terenie edukacji i kształcenia, szczególnie na humanistycznych katedrach uniwersytetów, gdzie wybrzmiewają bardzo silnie żądania zmiany, rozszerzenia, czy nawet odrzucenia starego kanonu lektur, który zawiera teksty jedynie *martwych białych mężczyzn*. Więcej przestrzeni miałyby być pozostawiono kobietom oraz członkom nieeuropejskich ras i kultur. W szkołach średnich natomiast, dyskusja dotyczy próby opracowania afrocentrycznych programów. Nie chodzi tutaj przede wszystkim o to, że studenci poprzez wyłączenie niektórych grup, rodzajów (gender) i kultur, straciliby coś bardzo ważnego, ale problem dotyczy tego, że kobietom i studentom z wyłączonych grup wszczepia się, bezpośrednio lub jako skutek pominięcia, poniżający obraz, jakoby twórczość i wszystkie wartości pochodziły od mężczyzn narodzonych na europejskim kontynencie. Rozszerzenie kanonu szkolnych lektur nie dotyczy pogłębiania kulturowego wyposażenia studentów, ale służy głównie do udzielenia należytego uznania tym, którzy byli dotychczas wyłączeni. Według Fanona dominujące grupy mają tendencję wszczepiania podbitym kulturom obrazu podległości. Walka o wolność i równość powinna iść drogą rewizji tych obrazów a multikulturowy kanon szkolnych lektur miałby ten proces wspomagać. Taylor zauważa, że za tymi żądaniami skrywa się logika, której podstawą jest założenie, że wszystkim kulturom należy się równy respekt. Twierdzi tak na podstawie zarzutów formułowanych wobec autorów tradycyjnych kanonów. Sądy o charakterze wartościującym, na podstawie których były kształtowane pierwotne kanony, są w rzeczywistości obciążone redukcją, brakiem wrażliwości, czy nawet zamiarem poniżenia wyłączonych grup kulturowych. Wynika z tego wniosek, że po usunięciu tych szkodzących czynników, nastąpiłoby właściwe dowartościowanie wyłączonych dzieł kultury, co zagwarantowałoby wszystkim kulturom taką samą pozycję. Taylor osobiście jest za przyjęciem wstępnej przesłanki o równej ich wartości. **Założenie to jest oczywiście jedynie wstępne**, a miara jego uzasadnienia spoczywa na fakcie, że w długim okresie wszystkie ludzkie kultury, które napępiały życiem całe społeczności, są zdolne wszystkim ludziom przekazać coś istotnego i ważnego. Taylor uważa, że tak sformułowany wstępny warunek, umożliwia wyłączenie różnych parcjalnych form kulturowego milieu wewnątrz jednego społeczeństwa oraz krótkich faz, co do których nie istnieją odpowiednie argumenty, żeby przypuszczać, że są tak samo wartościowe albo są w ogóle wartościowe. Każda kultura może przecież przechodzić fazami upadku. Wstępne założenie o równej wartości wszystkich kultur traktuje jako hipotezę, z którą trzeba zacząć badanie konkretnej innej kultury. Dopiero praktyczne badanie hipotezę tę może potwierdzić albo obalić. W przypadku kultury, która znacznie różni się od tej naszej, możemy mieć *ex ante* tylko bardzo niejasne wyobrażenie o jej wartości. Uważa on, że już samo pojęcie tego, co jest

wartością, z punktu widzenia istotnie innej i silnie różniącej się kultury, mogłoby dla nas być cudze, nieznane i niewiarygodne. Taylor podaje przykład, że próby oceniania *ragi*<sup>810</sup> na podstawie wartościowania opartego na wyobrażeniach o dobrze nastrojonym fortepianie, ukazywałoby jej zupełne niezrozumienie. Dla właściwej oceny wartości różnych kultur oraz ich wzajemnego dialogu Taylor postuluje przyjęcie takiego sposobu rozumienia, które H.-G. GADAMER nazwał *stapianiem horyzontów* (*Horizontverschmelzung*)<sup>811</sup>. Autor ten, odnosząc się do dziejowości rozumienia traktuje horyzont jako *krąg widzenia, który obejmuje i ogarnia wszystko, co jest widziane z pewnego punktu*<sup>812</sup>. Przy czym nie chodzi tutaj jedynie o proste *abstrahowanie -od-siebie*, które jest potrzebne, żeby wyobrazić sobie inną sytuację. W tę inną sytuację potrzeba właśnie wprowadzić samego siebie. *Wstawiając siebie* w inną sytuację osiąga się nowy horyzont. *Gdy wstawiamy się na przykład w sytuację innego człowieka, to będziemy go rozumieć, tzn. uświadamiać sobie jego inność, a nawet nieredukowalną indywidualność właśnie przez to, że wstawimy „siebie” w jego sytuację. Takie wstawianie się nie polega ani na wczuciu się jednej indywidualności w inną, ani na przyłożeniu do innej własnej miary, lecz oznacza zawsze wzniesienie się do wyższej ogólności, która przewyżcza nie tylko własną szczególność, ale też szczególność innego. Pojęcie „horyzont” narzuca się tutaj, gdyż daje wyraz większemu polu widzenia, jakie musi stać do dyspozycji rozumiejącego. Uzyskanie horyzontu oznacza zawsze, że uczymy się sięgać wzrokiem ponad bliskość i zbytnią bliskość – nie po to, by od niej abstrahować, lecz by ją lepiej widzieć na tle pewnej większej całości i we właściwych proporcjach*<sup>813</sup>. Uczymy się poruszać w szerszym horyzoncie niż byliśmy dotąd przyzwyczajeni, a współrzędne naszego wartościowania, prezentujące się wcześniej jako oczywiste i jedyne, traktujemy teraz jako jedno z możliwych współrzędnych, obok tych, które nam pomaga spostrzec dotąd niepoznana kultura. Stapianie horyzontów osiągnie swój skutek, jeżeli rozwinieśmy jednocześnie komparatywny słownik, który umożliwi artykulację różnic. Jeżeli na końcu tego procesu odnajdziemy treściowe potwierdzenie początkowego założenia, to odbędzie

---

<sup>810</sup> *Raga* jest to typ melodii i tonu w klasycznej muzyce indyjskiej, który za pośrednictwem od pięciu do siedmiu tonów wyraża pewien formalny czy treściowy temat (por. Ch. Taylor, *Die Politik...*, s. 54).

<sup>811</sup> Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt. (II. 1. Podniesienie dziejowości rozumienia, d. Zasada dziejów efektywnych) s. 420 oraz A. Bronk, *Rozumienie – Dzieje - Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, TN KUL, Lublin 1988, s. 244-261 (Krąg hermeneutyczny i horyzont rozumienia). O samym horyzoncie i stapianiu horyzontów rozumienia na s. 256-261. A. Bronk (s. 261) zaznacza, że we współczesnej hermeneutyce pojęcie horyzontu wiąże się z antropologicznie rozumianym pojęciem świata, podając przykładowo pozycję: W. Kluxen, *Ludzka egzystencja w świecie techniczno-naukowym*, „*Humanitas*”, t. V, 1980, s. 93-113)

<sup>812</sup> Por. H.-G. Gadamer, tamże, s. 415.

<sup>813</sup> Tamże, s. 418n.

się to dzięki porozumieniu wartości, które na początku nie było do naszej dyspozycji. Wydanie naszego własnego wartościującego sądu dokonało się na podstawie częściowej zmiany własnych kryteriów. Założenie o równości kultur jest jedynie wstępną, nie decydującą o konkretnej ich wartości, hipotezą, która umożliwia postawę otwartości w podejściu badawczym. Ma sens twierdzenie, że każda kultura ma prawo, żebyśmy zaczynając ją badać, zakładali jej wartość. Jednak bez sensu jest twierdzenie, że ma prawo również na to, żeby na końcu tego badania była określona jej wartość jako istotna albo równa innym. Właśnie zlewanie horyzontów rozumienia pozwala na różnicującą ocenę, ponieważ kultury, które przez długie lata wytwarzały horyzont sensu dla wielkiej ilości ludzi o różnych osobowościach - inaczej mówiąc, artykułowały swoje pojęcie dobra, sacrum, godności – czysto po ludzku myśląc, z całą pewnością posiadają coś, co sobie zasłuży podziw i szacunek, ale jednocześnie mogą zawierać wiele cech, których można się obawiać, i dlatego powinno się je odrzucić. Przyjęcie założenia o równej wartości kultur nie oznacza konieczności definitywnego i nieautentycznego sądu o równej wartości, ale o chęci otwarcia się komparatywnemu kulturowemu studium, które dzięki *stopieniu* rozumienia zmieni nasz własny horyzont<sup>814</sup>.

Ch. Taylor analizuje uwagi krytyczne wobec własnego ujęcia problematyki multikulturalizmu, które jest artykułowane przez radykalne neonietzscheańskie stanowisko, poddające w wątpliwość już sam status sądów wartościujących, ich „obiektywność”, czy nawet egzystencję jakiejś „faktycznej prawdy”, jak to jest w naukach przyrodniczych a nawet i tę „obiektywność” nauk przyrodniczych uważające za iluzję. Proponuje on, żeby nie przyjmować tej krytyki z powodu jej głębokiej subiektywizacji i woluntaryzmu. Kiedy przyjmiemy, że wydawanie sądów poprawnych i niepoprawnych jest właściwie niemożliwe, to znaczy, że znajdujemy się w sytuacji, kiedy możliwe jest jedynie wyrażanie swojego upodobania albo niechęci. W kontekście dyskusji o multikulturalizmie - jakąś kulturę preferuje się a inną odrzuca i to, w taki sposób, że kulturom niehegemonicznym, prawdopodobnie niezasadnie, przydziela się niższy status. Problem jakiegokolwiek uzasadniania obowiązywalności sądów w takiej sytuacji pada, ponieważ takie sądy są sprawą jedynie ludzkiej subiektywnej woli. Obowiązywalność sądów, czy ich nie obowiązywalność, to już odrębne zagadnienie, które nie ma nic wspólnego z takim arbitralnym narzucaniem własnych preferencji, ponieważ nie ma się tutaj do czynienia z sądami wartościującymi w ich właściwym sensie. Według Taylora,

---

<sup>814</sup> Por. Ch. Taylor, *Die Politik...*, s. 55n. oraz 59n.

krytyka musi zostać ukierunkowana na odrzucenie subiektywnych nacisków i próby wiązania ich z sądami<sup>815</sup>.

Taylorowa koncepcję multikulturalizmu respektuje wewnętrzną prawdę osób oraz charakter więzi dotyczący ich osobowo-grupowej tożsamości i dlatego najlepiej odpowiada na założenia wyrażone w zasadzie miłosiernej miłości. Można powiedzieć, że jest bezpośrednim zastosowaniem zasady aktualizacji godności osoby do problematyki współżycia kultur. Przyjmuje wewnętrzną prawdę każdej osoby oraz jednocześnie wspiera jej społeczne więzi, otwierając ją na nowe kulturowe wspólnoty. Należy zwrócić uwagę na znaczeniową bliskość pojęć *uznania tożsamości* i *aktualizacji godności*, jako teren możliwych badań naukowych.

### 3. *Maius ac divinius* - miłosierna miłość w spotkaniu religii

Szczere przeżywanie wiary<sup>816</sup>, w różnych sposobach spotkania z tajemnicą Boga, prowadzi do Niego jako praprzyczyny wszelkiej dobroci, która jest źródłem szacunku i porozumienia między ludami, oraz podstawowym i najważniejszym *antidotum* na przemoc i konflikty. Dopiero świadomość, że Bóg jest zawsze *maius ac divinius*, niż to wszystko, co jesteśmy o Nim w stanie pomyśleć, pozwala z pokorą zbliżyć się do największych tajemnic skrytych w wielkich religiach świata, żeby spróbować odkryć istniejące w nich ziarna prawdy o godności Boga i człowieka oraz poszukiwać w nich inspiracji dla budowania wspólnoty całej ludzkości, wspólnoty żyjącej pokojem między ludami i religiami. Poniżej zostanie przedstawiony zarys koncepcji R. GIRARDA, opisującej *mechanizm baranka ofiarnego*. Chrześcijaństwo, judaizm oraz islam to wielkie światowe religie, które łączą pojednanie z koniecznością ofiary i jednocześnie wskazują na miłosierdzie jako najwyższą własność Boga. Ofiara Chrystusa i chrześcijańska wizja Bożej miłosiernej miłości mogą stać się inspiracją dla pogłębionych spotkań wielkich systemów religijnych, prowadząc je do kształtowania w świecie jednej rodziny ludzkiej.

Jako wprowadzenie do opisu *mechanizmu baranka ofiarnego*, R. GIRARD odnosi się do wprowadzonego przez F. Nietzsche oraz M. Schelera pojęcia *resentymentu*<sup>817</sup>, który

---

<sup>815</sup> Por. tamże, s. 56.

<sup>816</sup> Por. B, III, 3.

<sup>817</sup> Por. M. Kirwan, *René Girard, Uvedení do díla*, Centrum pro stadium demokracie a kultury, Brno 2008, s. 40-43.

przybliżono już wcześniej<sup>818</sup> oraz przedstawia charakterystykę międzyludzkich relacji w ramach tak zwanej *teorii mimetycznej*<sup>819</sup>.

*Mimesis*, według niego, ma swoje źródło w doświadczeniu konwersji, która jest poruszeniem w kierunku oświecenia. Czym jest *mimesis* (gr., mimeisthai - naśladować, grać rolę) i jak się przejawia? R. Girard mówi, że należy odróżniać ludzkie potrzeby i popędy, które są uwarunkowane biologicznie od ludzkich pragnień, które są w większym stopniu funkcją kultury<sup>820</sup>. Ludzkie biologiczne potrzeby (takie, jak na przykład głód) mają prosty charakter i można je łatwo identyfikować; specyfikacja obiektów ludzkich pragnień jest o wiele trudniejsza, ponieważ są potencjalnie nieograniczone i niekoniecznie zmienne. Dodatkowo ludzie uczą się nawzajem, jeden od drugiego, za czym mają tęsknić, czego mają pragnąć. Pragnienia z tego punktu widzenia mają „mimetyczny charakter”, to znaczy, że ludzie naśladowają jeden drugiego nie tylko na poziomie języka, gestykulacji czy zewnętrznych atrybutów, ale również na poziomie tego za czym tęsknią, czego pragną. Ludzkie pragnienie ma charakter naśladowczy; mimetyczny. Girard rozróżnia między pragnieniem, które orientuje się na posiadanie obiektu i nazywa je *mimezą akwizycyjną*, od pragnienia ukierunkowanego na mniej specyficzny quasitranscendentny stan szczęśliwości i pełni, który nazywa *mimezą metafizyczną*. Dodatkowe terminy zapośredniczenia zewnętrznego i wewnętrznego pragnienia, pozwalają mu rozwinąć koncepcję przyczyn konfliktu społecznego.

W kontekście rozważań R. Girarda, można powiedzieć, że naśladowujemy nie tylko konkretne działania, sposób myślenia, argumentacji i mówienia, tzn., na drodze mimetycznej przyjmujemy nie tylko interpretacje (dyskurs), ale przede wszystkim tęsknoty, pragnienia i uczucia<sup>821</sup>. Socjolog, ewentualnie psycholog społeczny powiedziałby, że naśladowujemy wszystkie elementy postawy. Pragniemy wielkiej miłości, kiedy widzimy piękną i wierną a jednocześnie gotową do ofiarności miłość. W takim momencie tęsknimy za taką miłością. Wielu ludzi niemal automatycznie, w momencie, kiedy spostrzegają cierpienie i płacz innych, są gotowi do współczucia i płaczu. Podobnie

---

<sup>818</sup> Por. C, II, 1.

<sup>819</sup> Por. R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2009, s. 27-74, tenże *O původu kultury*. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joaem Cezarem de Cstro Rocha, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2008, s. 47-106.

<sup>820</sup> Por. M. Kirwan, tamże, s. 19n.

<sup>821</sup> Znany i uznawany w psychologii i socjologii, a także w chrześcijańskiej nauce społecznej *mechanizm naśladownictwa* (por. J. Höffner, dz. cyt., s. 21: *więź społeczna zasada się przede wszystkim na dwóch energiach duchowych: „na skłonności do naśladownictwa i na miłości“*) odnalazł swoje potwierdzenie i konkretną „lokalizację” neurofizjologiczną, dzięki odkryciu dokonanych przez włoskiego naukowca Giacomo Rizzolattiego lustrzanych komórek mózgowych; por. G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *Empathie und Spiegelneurone: Die biologische Basis des Mitgeföhls*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008, passim.

jest ze śmiechem, który potrafi być zaraźliwy. Mimetyczny mechanizm ma również ciemną stronę. Człowiek może naśladować czyjąś złość, smutek a również nienawiść i odrzucenie, chociaż pierwotnie sam wobec konkretnego obiektu, z braku osobistych doświadczeń, takiej formy uczuć i pragnień nie przeżywał.

Używając języka antropologii kulturowej w odniesieniu do naśladowania, mówi się o *mimesis*, chcąc to zjawisko wyrazić terminem medycznym, pewnie można by użyć terminu *zarażenie*.

Pierwotność tego mechanizmu jest tak głęboka, że najlepiej ją obserwować u małych dzieci, które zarażają się niemal automatycznie, i to już w fazie prenatalnej, stanami uczuciowymi swoich matek. Depresyjne matki mają raczej smutne dzieci, a matki z radosnym usposobieniem dają swoim dzieciom więcej okazji do odzwierciedlania uczuć o charakterze przyjemnym i radosnym.

Małe dzieci oprócz uczuć, pragnień i tęsknot odzwierciedlają również proste gesty, grymasy, dźwięki<sup>822</sup>. Nie mogą jednak naśladować, zarażać się, odzwierciedlać myśli i interpretacji. Na to nie pozwala im jeszcze ich mało rozwinięty mózg. W miarę dojrzewania mózgu, zwiększy się możliwość odzwierciedlania myśli i interpretacji.

Pierwsze i głębsze są odzwierciedlenia uczuć i tęsknot (pragnień) a późniejsze i płytsze są odzwierciedlenia myśli, poglądów oraz interpretacji.

Na silnie zakorzenionych w naturze ludzkiej procesach poznawczo-emocjonalno-zachowawczych mimezy i resentymentu kształtuje się *mechanizm kozła (baranka) ofiarnego*, zwany *wiktyimizacją* (mechanizm wytwarzania ofiary, *Opfermechanismus*<sup>823</sup>) *Mechanizm kozła (baranka) ofiarnego* jest w rzeczywistości procesem społecznym, który ma wrócić pokój społeczności, która przeżywa głęboki kryzys i wysoki poziom konfliktu. Konflikt ten urzeczywistnia się dzięki eskalacji mimetycznego pragnienia (konkurencja o obiekt), doprowadzającego do destabilizacji kulturowego porządku. Cała społeczność znajduje się w niebezpieczeństwie rozpoczęcia walki „wszystkich przeciwko wszystkim”, jak to opisuje T. Hobbes, kiedy mówi o „naturalnym stanie” przemocy<sup>824</sup>. W tym kryzysie cała społeczność jest opanowana przez „kolektywne opętanie”, które R. Girard charakteryzuje jako „nieróżnicowalność”. Teoria mimetyczna wskazuje na źródła tego konfliktu i sposób w jaki sam się napędza.

Konflikt i kryzys nie mogą być pokonane w sposób jaki zaproponował T. Hobbes, że skonfliktowani ludzie zawrą między sobą rozsądną społeczną umowę. Zamiast tego

---

<sup>822</sup> Por. J. Prekopová, *Pevné objetí. Cesta k vnitřní svobodě*, Portál, Praha 2009, s. 45.

<sup>823</sup> Por. M. Kirwan, tamże, s. 45-70, oraz R. Girard, G. Vattimo, *Christentum und Relativismus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008, s. 102-106.

<sup>824</sup> Por. T. Hobbes, *Leviathan*, tł. J. Hruša, Praha 1941, rozdz. 13.



dojdzie do przegrupowania agresorów i przekierowania agresji „wszystkich przeciwko jednemu”. Wysoki poziom emocjonalnego napięcia, który ma miejsce w sytuacji społecznego konfliktu, w „naturalny sposób” rodzi pytanie o winnego takiego naruszenia porządku. Grupa albo znów się zjednoczy biorąc udział w wygnaniu czy likwidacji ofiary, albo znajdzie dla swojej agresji jakąś ofiarę na zewnątrz, która również ją zjednoczy. Dzięki ekspresji i „wybiciu” agresji grupa może doświadczyć przeżycie transcendencji, które przychodzi jakby z „zewnątrz” a na nowo odnaleziona harmonia jest ostatecznie mistycznym sposobem połączona z wygnaną ofiarą, która otrzymuje status „sacrum”, czy nawet „boskości”. Chociaż ofiara w relacji do grupy jest niewinna, to po swoim wygnaniu, czy nawet śmierci, uważa się ją za dobrą i złą jednocześnie, to znaczy, za „świętą”, ponieważ wywołała kryzys i jednocześnie go rozwiązała. Tę jej właściwość Girard oznacza jako „podwójne pośrednictwo”. Na ofiarę jest przerzucona odpowiedzialność za wszystkie negatywnie oceniane działania, ona niesie całą winę, a jednocześnie przynosi ona pojednanie dla całej wspólnoty. Ci, którzy prześladują nie uświadamiają sobie, że to oni sami są odpowiedzialni za powstanie kryzysu oraz jego rozwiązanie. Oba te efekty przypisują ofierze.

Funkcją religijnych fenomenów takich jak przykazania (i zakazy, *tabu*), rytuały (ofiara) oraz mity jest powstrzymanie rozszerzania się mimetycznej przemocy. Zakazy izolują, „zamykają do kwarantanny”, obiekty czy zachowania, które są potencjalnym źródłem konfliktów. Rytuały (szczególnie ofiarniczy) przedstawiają przejściowe uwolnienie zakazów (*tabu*), w ramach którego wspólnota pozwala sobie na „dopuszczalną” miarę przemocy i chaosu. Jego działanie można porównać do szczepienia małą ilością wirusowego zakażenia, które umożliwia organizmowi wytworzenie przeciwciał – wspólnota uczy się dzięki rytuałom jak rozwiązać konflikt. Mity są pospolitymi racjonalizacjami, czy zamaskowanymi opowiadaniem o pierwotnym akcie przemocy, które ukrywają prawdę o odpowiedzialności przed samą grupą, albo o akcie przemocy, za który odpowiedzialność jest przez grupę przesuwana na zewnętrznego nieprzyjaciela.

Wyjaśnienie jednej z podstawowych funkcji religii, tak jak jest ona przedstawiana przez R. Girarda, można krótko wyrazić twierdzeniem, że *sercem i duszą sacrum jest przemoc*. Połączenie mimetycznych pragnień z wiktyimizacją jest podstawą stworzonej przez niego teorii religijności oraz fundamentalną przyczyną zrodzenia ludzkiej społeczności i kultury<sup>825</sup>. W wydarzeniu *baranka ofiarnego* mają swoje fundamenty takie instytucje kultury jak *sacrum* (Bóg w postaci ofiary) i *profanum* (społeczeństwo), *przestrzeń* (centrum wspólnot tworzą święte miejsca, kościoły, groby) i *czas* (*przed* - czas

---

<sup>825</sup> Por. M. Kirwan, dz. cyt., s. 46.

kryzysu, *po* - czas pojednania), *wewnątrz* (wspólnota) i *zewnątrz* (wygnana ofiara). Ofiarnicza przemoc i początek kultury są ukazywane jako zależne od siebie nie tylko przez Girarda, ale również przez takich badaczy religijności jak Durkheim oraz Eliade. Odwołują się oni do pojęcia *ofiary zastępczej*, *ofiary założycielskiej* (język niemiecki oddaje to dosłownym terminem *Bauopfer*) albo *założycielskiej przemocy* (zabicie Rema jest jednocześnie opowiadaniem o założeniu Rzymu, Kain, który zabił swego brata Abla, staje się założycielem miejskiej kultury i cywilizacji)<sup>826</sup>.

Proces wytwarzania *baranka ofiarnego* umożliwia wspólnocie przeżywającej kryzys odnowić i zachować równowagę. Podstawowym warunkiem zaistnienia tego mechanizmu i jego skuteczności jest konieczność zatajenia przez wspólnotę przed sobą samą prawdziwych fundamentów tego, co czyni. Religijne praktyki, to znaczy mity, rytuały oraz zakazy nie deklarują w sposób otwarty tego, co się dzieje. R. Girard pod pojęciem mitu (*myth*) rozumie opowiadanie, które wspólnota przekazuje o swoim początku. Jego przemocowy charakter jest w sposób pośredni zaznaczony, ale nigdy nie jest otwarcie odsłonięty. Wyprowadza go od korzenia, który jest tożsamy dla słowa oznaczającego niemego (*mute*). Mit pomaga zachować milczenie o przemocy dokonanej na baranku ofiarnym.

Religioznawcze badania R. Girarda doprowadziły go do tekstów biblijnych, które według niego przedstawiają *mechanizm baranka ofiarnego*, ale nie dają go za przykład, tylko są krytyką tego mechanizmu, oraz ukazują w jaki sposób ustrzec się od jego wpływów i inaczej rozwiązać problem mimetycznej przemocy. Ten inny sposób rozwiązania jest immanentnie związany z tutaj prezentowanym rozumieniem miłości miłosiernej jako aktualizacji prawdy o człowieku. Biblijny duch ewangelii w odróżnieniu od mitów ukazuje prawdę o początku, zbudowanym na przemocy, staje po stronie ofiary i pomaga pokonać *mechanizm baranka ofiarnego*, traktowanego przez mity jako skutecznego środka formowania społeczności. Według Girarda istnieje „walka” między mitem a ewangelią w rozumieniu natury człowieka. Mit zaprzecza współwinie religii oraz mimetycznego pragnienia i przemocy a ewangelie ją ujawniają i odsłaniają. Odwołując się do tekstów o *wygnaniu z raju*, o *Abrahamowi i Izaakowi*, o *Słudze Jahwe* oraz do *Jezusowego nauczania*, jego prorockiej krytyki religii i przede wszystkim pasywnych wydarzeń i Zmartwychwstania, ukazuje jak Jezus zgodnie z mimetyczną interpretacją, będąc posłańcem przychodzącym od miłującego, napełnionego pokojem Ojca, odsłania i zatrzymuje proces wytwarzania *baranka ofiarnego*. Dzięki swej „strategii” umożliwia ludziom poznanie rzeczywistego Boga. Na własnej osobie pozwoli na dramatyczną

---

<sup>826</sup> Por. tamże, s. 61.

reprezentację kryzysu wytwarzania *baranka ofiarnego*, ale podobnie jak to jest z cierpiącym *Slugą Jahwe*, rezygnuje z pomsty, a stojący po jego stronie Bóg, potwierdzi jego niewinność, wskrzeszając go z martwych i w ten sposób ukaże prawdę o prześladowaniu<sup>827</sup>.

Fakt niewinności ofiary i demaskacja przemocy, ma znaczenie fundamentalne, dla przełamania *mechanizmu baranka ofiarnego*. Obrona polega na odkryciu prawdy w jej dwóch aspektach: o niewinności ofiary i zdemaskowaniu przemocy tych, którzy składają ofiarę<sup>828</sup>. Teksty biblijne ukazują dodatkowo postawę dojrzałą wobec ofiary - postawę afirmacji i wsparcia jakie otrzymuje ona od samego Boga. Chrystus modlący się za tych, którzy go krzyżują otwiera także postawę dojrzałą wobec składającego ofiarę (prawdziwego agresora, osoby posługującej się przemocą) - postawę leczącą poprzez brak pomsty i udzielone przebaczenie. W ten sposób kończy się *mimesis przemocy* a zaczyna się *mimesis miłości*, trzeba dodać *miłosiernej*, tak jak ją rozumie Jan Paweł II. Jest tutaj realizowana podstawowa interpersonalna struktura zasady miłości miłosiernej oraz podwójne dobro: prawda o godności uczestniczących osób oraz odnowa ich więzi. Chrystus jako niewinny i do końca świata jedyny *Baranek Ofiarny* wzywa i sam pozostaje we wspólnocie, stając się jej spoiwem.

Teoria mimetyczna pozwala Girardowi zinterpretować w oryginalny sposób wzajemną relację między Bogiem i człowiekiem. Wielcy myśliciele, nowoczesności i współczesności, tacy jak Feuerbach, Marks, Nietzsche, Freud czy Sartre, prowadzą swoje rozważania o tej relacji na poziomie perspektywy Heglowej dialektyki *pana i slugi*, która implikuje istniejącą w tej relacji przemoc. Twierdzą, że Bóg Starego i Nowego Testamentu jest taką samą projekcją lęków, pragnień czy opętania, jak bóstwa greckiego i rzymskiego panteonu a ludzie, którzy takie wyobrażenia „Boga” biorą poważnie, sami siebie odsądzają do pozostania w stanie infantylnego uzależnienia. Lektura tekstów o pierwszym grzechu z Księgi Rodzaju, czy archaiczny i prohibicyjny plemienny kod Dekalogu, w sposób oczywisty dla wielu autorów, ukazuje, że ten „Bóg” nie przejawia żadnego zainteresowania taką egzystencją ludzkich osób, która charakteryzowałaby się moralną autonomią. Biblijne Objawienie jest dla nich nieprzyjacielem wolności i sukcesu człowieka. Między Bogiem i rodzajem ludzkim egzystuje fundamentalna opozycja, dlatego w interesie człowieka jest odrzucenie objawienia i jego Boga. Dla R. Girarda właśnie ludzkie skłony do projekcji i fałszywych przeżyć transcendencji są dowodem na konieczność objawienia, którego pełnię widzi w przesłaniu wielkanocnym. Biblijne wydarzenie to historia jedynego,

---

<sup>827</sup> Por. tamże, s. 71-95.

<sup>828</sup> Por. tamże, s. 77; R. Girard, G. Vattimo, *Christentum und Relativismus*, dz. cyt., s. 103.

prawdziwego i miłującego Boga, który pragnie, żeby ludzie odrzucili fałszywe bożki i żyli w prawdzie o jego miłości. Według Girarda ten najważniejszy fałsz, który ma być odrzucony, to właśnie fałszywa transcendencja pochodząca z naszych pozostających w konflikcie pragnień i prób jego rozwiązania poprzez sakralizowaną przemoc w postaci mechanizmu *baranka ofiarnego*. Całe biblijne Objawienie nie jest niczym innym, jak tylko aktywnością Boga, żeby wprowadzić tę prawdę do świadomości Narodu Wybranego, którego tożsamość odróżnia go od wszystkich innych narodów. Twarz rzeczywistego Boga Objawienia, powoli, ale permanentnie odkrywa się jako twarz Boga nieskończenie kochającego pozostającego ponad jakąkolwiek przemocą. Dlatego Girard twierdzi, że Bóg i ludzkość nie są w relacji *metafizycznej konkurencji*. Stanać po stronie Boga i jego projektu, który jest wyrażeniem jego zamiarów z ludzkością, to nic innego jak żyć w prawdzie. Jeśli jednak ludzie będą się starali potwierdzić swoją autonomię bez zależności od Boga, pozostaną w sytuacji zaczarowanego kręgu wzajemnej eskalacji pragnień i przemocy oraz iluzorycznych wyobrażeń o wolności. Taka fałszywa afirmacja ludzkości prowadzi do jej samozniszczenia<sup>829</sup>.

Powyższe rozważania ukazały społeczną zasadę miłości miłosiernej w procesie transformacji wewnętrznych dynamizmów osoby ludzkiej, prowadząc je do integracji poprzez umocnienie podmiotowości. Dokonuje się ono jedynie w osobowym spotkaniu z Chrystusem i poprzez naśladowanie Jego człowieczeństwa. Postawa miłosiernej miłości dotyczy wewnętrznej umiejętności, na którą składają się opanowanie, powściągliwość, obiektywizacja, dowartościowanie oraz przymierze z wartością. Miłość miłosierna jawi się jako zasada bezpiecznej transformacji osoby ludzkiej jako podmiotu we wspólnocie i dla wspólnoty.

Współczesne problemy dotyczące współżycia ludzi należących do różnych kultur, przynaglają wielu naukowców do poszukiwań trwałych rozwiązań. Dotychczasowe próby wydają się być niezadawalające. Postawa otwarcia na obce kultury często nie pobudza wzajemności, lecz jest wykorzystywana do wytwarzania jeszcze silniejszych granic, broniących własnej, słabszej albo uważanej za lepszą, kulturowej tożsamości. Bez wątpienia współżycie wielu kultur w perspektywie globalnej jest nie do uniknięcia. Umiejętności ludzkie w tej dziedzinie są jednak jeszcze ciągle minimalne. Powyżej przedstawiono niezbędne i konieczne osobowe uwarunkowania współżycia kultur (respekt dla osobowej różnorodności, szacunek dla dobra wspólnego grup, stapienie horyzontów

---

<sup>829</sup> Por. M. Kirwan, dz. cyt., s. 79n.

rozumienia). Ich treść wynika z wewnętrznej struktury zasady miłości miłosiernej, której celem jest pokojowe współzycie całej rodziny ludzkiej.

Judaizm, chrześcijaństwo oraz islam prowadzą ludzi do pojednania z Bogiem, którego przedstawiają przede wszystkim jako miłosiernego Ojca. Podstawowym mechanizmem pojednania jest dla nich ofiara. Miłość miłosierna jest oczywiście wspólnym tematem dialogu międzyreligijnego. Zaprezentowane rozważania ukazały jak miłosierna miłość wyrażona w Ofierze Jezusa Chrystusa transformuje świat ludzkiej przemocy w imię partycypacji każdej osoby ludzkiej we wspólnej synowskiej godności.

## Rozdział III

### *Participatio* metodą i owocem miłości miłosiernej

Spoleczna natura człowieka ujawnia się i potwierdza w przynależności każdej osoby ludzkiej do różnych wspólnot. Przynależność ta dokonuje się poprzez rozwijające się uzdolnienie uczestnictwa, dokonujące się jedynie w warunkach miłości miłosiernej. Partycypacja (uczestnictwo) to respektowanie wspólnoty, świadoma i ugruntowana praca dla wspólnoty i jej odpowiedzialne rozkrzewianie. Zostaje dostrzeżona osoba, której zamiarem jest instauracja MY oraz MY, które przemieniając obraz tej ziemi, wskazuje zdecydowanie na swe źródło i inspirację w Trójjedynym Bogu.

Poniższe rozważania chcą ukazać jak daleko może prowadzić miłość miłosierna rozwój partycypacji. Pełnia osobowej dojrzałości wyraża się w umiejętności osobowego zjednoczenia, czyli twórczego uczestnictwa (partycypacji) w człowieczeństwie innych osób, życiu całej wspólnoty a nawet w życiu Boga (*communio personarum*). Dojrzałości tej człowiek nie może osiągnąć bez innych ludzi. Osobowa perfekcja dokonuje się jedynie na drodze budowania wspólnoty razem z innymi osobami (*bonum commune*). Dla realizacji swych osobowych celów każdy człowiek i wszyscy ludzie mogą używać dóbr natury (*communio bonorum*).

#### **1. *Bonum commune* miarą prawidłowego uczestnictwa we wspólnocie**

Wcześniej została przedstawiona istota dobra wspólnego (*bonum commune*) jako zasady społecznej i jej związki z zasadą miłości miłosiernej (zasadą aktualizacji godności osoby)<sup>830</sup>. W tym miejscu zostanie ukazane jak autentyczny wybór dobra wspólnego, służy własnemu dojrzywaniu i spełnieniu się osoby we wspólnocie.

J. KRUCINA zwraca uwagę na personalne i instrumentalne aspekty dobra wspólnego na przykładzie społeczności naturalnej, jaką jest rodzina. Dobrem wspólnym rodziny w sensie personalnym jest według niego sama wspólnota życiowa osób wynikająca z miłości małżeńskiej. Dopiero na tak przygotowanym, spersonalizowanym „terenie” może odbywać się rozwój wszystkich jej członków poprzez uspołecznienie i wspólne wykorzystywanie warunków bytowych<sup>831</sup>. Personalne więzi wraz z tworzącymi je

---

<sup>830</sup> Por. A, III, 1.

<sup>831</sup> Por. J. Krucina, *Dobro...*, s. 285.

osobami, z ich dynamicznym, opartym na wolności, wspólnym rozwojem, stanowią immanentne dobro wspólne, nazywane przez J. KRUCINĘ *osobową „perfekcją” uczestników życia społecznego*<sup>832</sup>. Osobowa perfekcja dokonuje się we wspólnocie i poprzez nią. Stanowi ona jednocześnie nakaz normatywny realizacji dobra, który jest wspólnym zadaniem i odpowiedzialnością wszystkich osób tworzących tę wspólnotę. Personalny aspekt koncepcji *bonum commune*, pozwala adekwatnie zobrazować, jak nierozzerwalnie stapiają się ze sobą procesy ucłowieczania (humanizacji) społeczności oraz uspołeczniania (socjalizacji) człowieka. Oba procesy są równorzędne i konieczne. Brak uspołecznienia stwarza zagrożenie depersonalizacji człowieka<sup>833</sup>. Bycie we wspólnocie warunkuje pełny rozwój osobowości człowieka; pomnażanie dobra osoby, aż do osiągnięcia miary przynależnej jej doskonałości. Osoby ludzkie doskonaląc współzycie, doskonaląc więzi wspólnotowe - doskonalą jednocześnie same siebie. Społeczność cechuje w odniesieniu do osoby ludzkiej charakter pochodny i pomocniczy, dlatego więzi społeczne służą rozwojowi i doskonałości człowieka. Z osoby ludzkiej wpływają i do niej zmierzają. Miara osobowego dobra, pułap osobowej doskonałości poszczególnych członków wspólnoty jest proporcjonalny do całości dobra wspólnego, to znaczy, całokształtu warunków, urządzeń i instytucji społecznych oraz poziomu doskonałości osobowego współzycia i współdziałania<sup>834</sup>.

K. WOJTYŁA w swoich rozważaniach o wspólnocie wprowadza pojęcie uczestnictwa (partycypacji)<sup>835</sup>. Podkreśla, że z punktu widzenia osoby i czynu, istotny jest oprócz przedmiotowej wspólnoty działania, to znaczy dobra wspólnego rozumianego jako celu działań spełnianych wspólnie z innymi ludźmi, moment podmiotowy, który utożsamia z uczestnictwem. Człowiek przecież, działając wspólnie z innymi w ramach tego samego przedmiotowego celu, nawet związanego z rozwojem osób, może pozostawać poza tą wspólnotą, o jakiej stanowi uczestnictwo, związane z jakością wyboru. *Człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że inni wybierają – a równocześnie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia. To, co wówczas wybiera, jest dobrem własnym w tym znaczeniu, że człowiek jako osoba spełnia w nim siebie. Uczestnictwo uzdalnia człowieka do takich wyborów i do takiego działania wspólnie z innymi*<sup>836</sup>. Dopiero

---

<sup>832</sup> Por. tamże, s. 218n.

<sup>833</sup> Por. A. Rauscher, *Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens*, w: *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils*, red. Guilherme Barauna, dt. Bearbeitung von Victor Schurr. Salzburg 1967, s. 192 (cytat za: J. Krucina, *Dobro...*, s. 226).

<sup>834</sup> Por. J. Krucina, tamże, s. 217.

<sup>835</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba...*, s. 301-335.

<sup>836</sup> Tamże, s. 319.

takie działanie wspólnie z innymi, w którym i poprzez które człowiek spełnia samego siebie, jest dla Wojtyły współdziałaniem oraz uczestnictwem. Dobrem wspólnym jest nie tylko cel działania wypełnianego w jakiejś wspólnotcie rozumiany czysto przedmiotowo; jest nim zarazem to, co warunkuje i wyzwala uczestnictwo, kształtując w osobach podmiotową wspólnotę działania. Dobro wspólne rozumiane podmiotowo łączy się ściśle z uczestnictwem jako właściwością osoby i czynu. Właściwość ta odpowiada społecznej naturze człowieka, z której rozwija się prawdziwie personalna struktura ludzkiego bytowania we wspólnotcie. Uzdolnienie do uczestnictwa jest istotą bytowania i działania wspólnie z innymi ludźmi. Tak rozpatrywane dobro wspólne ukazuje się jako zasada prawidłowego uczestnictwa. Uczestnictwo w grupach, które łączy doraźna wspólnota działania, nie urzeczywistnia się w takiej mierze jak we wspólnotcie rodzinnej, narodowej, religijnej czy państwowej, to znaczy we wspólnotach, które charakteryzują się stałością na gruncie samego bytowania. Wspólnoty te należą do społeczeństw naturalnych, ponieważ w sposób najbardziej podstawowy odpowiadają społecznej naturze człowieka. Fundament uczestnictwa jest w takich wspólnotach o wiele mocniejszy, ale i zapotrzebowanie na uczestnictwo jest o wiele większe<sup>837</sup>. Od takich naturalnych wspólnot bytowania i działania, każdy człowiek oczekuje, *aby mógł wybierać to, co inni wybierają, i dlatego, że inni wybierają – jako dobro własne, służące spełnieniu jego własnej osoby (...)* Zarazem pragnie, *aby własne jego czyny służyły wspólnotcie, podtrzymywały ją i wzbogacały. W takim układzie aksjologicznym człowiek gotów jest zrezygnować nawet z różnych dóbr jednostkowych, poświęcając je dla wspólnoty. Poświęcenie takie nie jest „wbrew naturze” gdyż odpowiada w każdym człowieku właściwości uczestnictwa i na gruncie tejże właściwości otwiera mu drogę do spełnienia siebie*<sup>838</sup>. Właśnie tak rozumiane uczestnictwo jest podstawą wyższości i nadrzędności dobra wspólnego w stosunku do dóbr jednostkowych i cząstkowych<sup>839</sup>.

Personalistyczny aspekt dobra wspólnego stwarza podstawę dla społecznych systemów właściwej partycypacji w odniesieniu do wszystkich sektorów życia społecznego, jak na przykład gospodarczego (przedsiębiorstwo), politycznego (demokracja) i medialnego (kształtowanie opinii publicznej). Dopiero aktualizująca swoją godność osoba, poprzez aktywną partycypację, kształtuje wspomniane sektory zgodnie z zasadą dobra wspólnego<sup>840</sup>.

---

<sup>837</sup> Por. tamże, s. 321n.

<sup>838</sup> Tamże, s. 322.

<sup>839</sup> Tamże.

<sup>840</sup> Por. F. Furger, *Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik*. Benzinger, Solothurn und Düsseldorf, 1994, s. 208.



Miłość miłosierna dzięki aktualizacji godności osoby, wprowadza ludzi na nowo do bytowania i działania we wspólnocie, poprzez jednoczesną aktualizację zdolności uczestnictwa, czyli tej właściwości osoby, która umożliwia jej własne spełnienie i dojrzałość.

## **2. *Communio bonorum* świadectwem braterskiej przynależności**

Celem działań związanych z miłością miłosierną jest wytwarzanie szans pełniejszego włączania się coraz większej grupy ludzi do aktywnego życia gospodarczo-społecznego, wyrażającym się w odpowiedzialnym korzystaniu z dóbr tego świata oraz ich pomnażaniu. Miłosierdzie ujęte personalnie to promocja człowieka, szczególnie ubogiego, jego ludzkiej wolności oraz osobowej godności.

Porządek własności należy do podstawowych kategorii współczesnej ekonomii, będąc jednym z podstawowych warunków pokojowego współżycia ludzi, zapewnia trwałe funkcjonowanie porządku społeczno-gospodarczego. Uznając godziwość własności prywatnej, Kościół umieszcza ją w kontekście zasady powszechnego przeznaczenia dóbr (*destinatio communis, communio bonorum*). Indywidualne, prywatne posiadanie dóbr nie jest prawem absolutnym, lecz jako prawo ludzkie ma ograniczony charakter. Wszystkie dobra stworzone są przeznaczone od początku do powszechnego używania<sup>841</sup>. Prawo posiadania jest podporządkowane prawu powszechnego używania, przeznaczenia dóbr. W kontekście osiągnięcia swej pełni przez Stworzenie, prawo własności nie jest wartością absolutną; będąc wyrażeniem osobowej godności jednostek, legitymizuje się jedynie wtedy, gdy trwale jest podporządkowane dobru wspólnemu i wszystkim przynosi korzyść<sup>842</sup>.

Prawo własności jako prawo do posiadania i używania własności, według katolickiej nauki społecznej, odnajduje swoje źródła w Biblii, między innymi w nakazie czynienia sobie ziemi poddaną (Rdz 1, 28). Biblijna idea podobieństwa człowieka do Boga, ustawia go w pozycji podmiotu *dominium*. Od Boga otrzymuje człowiek udział na Jego mocy i władaniu nad dobrami ziemi, których jest Stwórcą. To Bóg jest jedynym właścicielem i przyczyną istnienia wszystkiego i dlatego człowiek jest jedynie ich

---

<sup>841</sup> Por. J. Gocko, *Porządek własności w kontekście powszechnego przeznaczenia dóbr*, s. 103, w: *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, dz. cyt., s. 103-118.

<sup>842</sup> Por. *LE*, 14; por. Päpstlicher Rat „Cor Unum“, *Der Hunger in der Welt. Eine Herausforderung für alle: solidarische Entwicklung*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 128, red. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 4. Oktober 1996, s. 31n.

włodarzem. Ludzka władza nad dobrami nie jest absolutna. Człowiek może używać dóbr natury, które są mu oddane do dyspozycji jedynie zgodnie z wolą Boga w stosunku do nich. Możliwość powszechnego używania tychże dóbr dla wszystkich ludzi w celu realizacji ich życiowego powołania jest wyrazem Bożej woli<sup>843</sup>. Niezależnie od rodzaju własności (prywatnej czy wspólnej), fundamentalnym prawem pozostaje prawo do powszechnego użytkowania. Użytkowanie dóbr ziemi musi być wspólne, nawet wtedy, gdy są one własnością prywatną. Z tym wymaganiem muszą się liczyć wszystkie prawa pozytywne, regulujące porządek własności. Powszechne prawo używania dóbr stworzonych jest, bardziej niż prawo własności, podstawą równości wszystkich ludzi, ze względu na środki niezbędne do realizacji ich ziemskiego przeznaczenia<sup>844</sup>.

Tomasz z Akwinu, uzasadniając własność prywatną odwołuje się do argumentów, w swej istocie, personalistycznych, odnoszących się do roli osobistej odpowiedzialności. Wskazuje na to, że każdy w większym stopniu troszczy się i zabiega o to, co własne niż wspólne. System prywatnego posiadania dóbr, reguluje w sposób naturalny podział pracy, sprzyjając jednocześnie porządkowi społecznemu a upowszechnianie własności prywatnej zabezpiecza lepiej według niego pokój społeczny<sup>845</sup>.

Jan Paweł II traktuje prawo do własności prywatnej za podstawowe prawo do autonomii i rozwoju osoby ludzkiej. Odpowiada na naturalne predyspozycje człowieka i stoi na straży jego godności. Własność prywatna albo pewien sposób dysponowania dobrami zewnętrznymi stwarza przestrzeń autonomii osobistej i rodzinnej. Własność ta niejako poszerza wolność ludzką, zapewniając egzystencję i bezpieczeństwo socjalne oraz niezależność od państwa i innych instytucji. Umożliwia rozwój kreatywności i samodzielnego działania<sup>846</sup>.

Jako niewystarczające już dzisiaj, uważa się uzasadnienia własności prywatnej odnoszące się do utylitarystycznego przekonania o automatycznej zależności między prywatnym posiadaniem a wydajnością gospodarczą. Zależność ta chociaż częsta, nie występuje jednak zawsze. Rzeczywistym źródłem ekonomicznej efektywności okazuje się roztropność i podmiotowa odpowiedzialność moralna w użyciu zasobów natury. Posiadanie dóbr materialnych jest naturalną konsekwencją racjonalności osoby ludzkiej. Stanowi tworzywo jej przedsiębiorczości, zabezpiecza jej suwerenność oraz tworzy podstawy materialnego bytu rodziny. Zdaniem każdego porządku społecznego jest

---

<sup>843</sup> Por. J. Gocko, tamże, s. 104.

<sup>844</sup> Por. tamże, s. 105.

<sup>845</sup> Por. *S. th.*, II-II, q. 66, a. 2.

<sup>846</sup> Por. *CA* 30; *GS*, 69.

umożliwienie wszystkim ludziom uzyskiwanie i pomnażanie własności. Odnosi się to również do dóbr niematerialnych, takich jak kultura, edukacja i sztuka<sup>847</sup>.

Prawo własności przysługuje również innym niż osoba ludzka podmiotom. Społeczna natura człowieka ma strukturę komunijną. Człowiek jest podstawą i celem wszystkich społeczności, od rodziny począwszy, poprzez szkołę, wspólnotę lokalną, narodową i państwową, na wspólnocie ogólnoludzkiej skończywszy. Każda z tych wspólnot ma prawo do własności, aby mogła pełnić swój pomocniczy charakter wobec osoby ludzkiej. Prawo do własności wypływa również z prawa do stowarzyszania się. Aby dana społeczność – grupa pośrednia albo państwo – mogła realizować swoje zadania w sposób autonomiczny, to znaczy odpowiadający godności osoby ludzkiej, musi posiadać odpowiedni zakres własności. Kościół stoi na stanowisku, że najbardziej właściwym ustrojem własności jest pluralizm jej form. Podstawowym kryterium oceny poszczególnych form własności jest norma personalistyczna, ponieważ zabezpiecza ona godność osoby ludzkiej jako podmiotu życia gospodarczego<sup>848</sup>.

Vaticanium II przedstawiając pełniejszy wymiar własności i jej różnych form, przypomina, że posiada ona bardzo ważne społeczne znaczenie. Prawo własności nabiera swojego właściwego sensu dopiero wtedy, gdy zostanie ono skorelowane z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr. Bóg przeznaczył ziemię ze wszystkim, co ona zawiera, na użytek wszystkich ludzi i narodów, tak by dobra stworzone dochodziły do wszystkich w słusznej mierze – w duchu sprawiedliwości, której towarzyszy miłość. Jakikolwiek byłyby formy własności, dostosowane, zależnie od różnych zmiennych okoliczności, do prawowitego ustroju różnych ludów, to jednak zawsze należy brać pod uwagę powszechność przeznaczenia dóbr ziemskich. Dlatego człowiek używając tych dóbr powinien uważać rzeczy zewnętrzne, które posiada, nie tylko za własne, ale za wspólne w tym znaczeniu, by nie tylko jemu, ale i innym przynosiły pożytek<sup>849</sup>. Zasadzie powszechnego przeznaczenia dóbr trzeba podporządkować wszystkie inne prawa życia społeczno-gospodarczego wraz z prawem wolnego handlu<sup>850</sup>. Aspekt przedmiotowy tej zasady podkreśla, że dobra ziemi stanowią własność wspólną, co oznacza, że są dane, choć nie w sposób egalitarny, wszystkim ludziom, a nie tylko jakimś poszczególnym osobom, czy określonym społecznościom. Natomiast aspekt podmiotowy zasady powszechnego przeznaczenia dóbr, ustawia prawo do powszechnego ich używania, dając mu priorytet przed prawem do jakiegokolwiek posiadania własności, które jest zawsze obciążone

---

<sup>847</sup> Por. J. Gocko, dz. cyt., s. 107.

<sup>848</sup> Por. tamże, s. 108.

<sup>849</sup> Por. *GS* 69.

<sup>850</sup> Por. *PP* 22.

społeczną „hipoteką”<sup>851</sup>. W korelacji między prawem własności a zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr nie chodzi o naruszanie i ograniczanie tego pierwszego, lecz umieszczenie go w perspektywie wezwań moralnych, jakie każda własność niesie, szczególnie w aspekcie jej użytkowania. Odpowiedzialne użytkowanie dóbr w kontekście ich powszechnego przeznaczenia, konkretyzuje się poprzez uwzględnianie potrzeb innych ludzi oraz korzystanie z dóbr w sposób właściwy. Własność ma służyć nie tylko szczęściu jednostek, lecz szczęściu całości<sup>852</sup>.

Jan Paweł II podkreśla, że dobra, które są owocem stworzenia, bogactwem, jakim obdarzył Bóg wszystkich ludzi w celu zaspokajania ich potrzeb i realizacji ich ludzkiego powołania są przeznaczone do wspólnego używania, ale są również w znacznej części wynikiem ludzkiej pracy i jako takie mogą być posiadane na własność<sup>853</sup>.

Mogło by się wydawać, że zasada powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi głoszona przez Kościół, nawiązuje do ujęć ideologii marksistowskiej, która postulowała program wspólnoty posiadania, wprowadzając obowiązek, a nawet przymus stwarzania „pozytywnej” wspólnoty dóbr materialnych. Ujęcie katolickiej nauki społecznej wysuwa jednak zasadę „negatywnej” wspólnoty dóbr. Oznacza ona, że nikt nie miałby być wykluczony z dostępu do dóbr tej ziemi<sup>854</sup>. Według tej nauki porządek własności, nawet prywatnej, powinien być tak ukształtowany, żeby struktury tej własności uwzględniała społeczne cele. Kościół w ten sposób potwierdza prawo do własności, lecz łączy je ze zobowiązaniem jego zaadresowania w kierunku rozwoju wszystkich ludzi i każdego człowieka.

Społeczna odpowiedzialność spoczywająca na własności realizowała się w różnych formach. Pochodzące z tradycyjnej refleksji teologicznej pojęcie *bonum superfluum* (dobro zbywające), wskazuje na obowiązek właściciela, żeby dzielił się z innymi tym, co mu zbywa. Wszystko, co wykracza ponad potrzeby prowadzenia umiarkowanego sposobu życia stanowi owe *bona superflua*, które powinny być przekazane, pod sankcją ciężkiej winy moralnej, do pomocy wspólnocie, w której żyje, zwłaszcza cierpiącym nędzę<sup>855</sup>. Do koncepcji tej nawiązuje współcześnie rozwiązanie zaproponowane w ramach pojęcia *ekonomii wspólnoty (komunii)*. Wszyscy przedsiębiorcy, którzy realizują to podejście,

---

<sup>851</sup> Por. J. Mazurek, *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo*, Lublin 1993, s. 42-43; por. J. Gocko, dz. cyt., s. 110.

<sup>852</sup> Por. A. Rauscher, *Soukromé vlastnictví ve službách pracujícího člověka*, w: *Ordo socialis* č. 28, Česká křesťanská akademie, Praha 1995, s. 39; Th. Ruster, *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Matthias-Grünwald-Verlag, Ostfildern 2009<sup>2</sup>, s. 13.

<sup>853</sup> Por. CA 31.

<sup>854</sup> Por. Th. Herr, *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, Kraków 1999, s. 146n.

<sup>855</sup> Por. J. Gocko, dz. cyt., s. 111.

utożsamiają się z ideałami budowania jedności i wspólnoty na każdym poziomie przedsiębiorstwa, bazując na alternatywnej ekonomii solidarności i podziału zysków<sup>856</sup>. W ramach tej ekonomiki, inaczej niż to się czyni w większości klasycznych firm, rozdziela się część zysku, przeznaczając go na pomoc ludziom ubogim w aktywnym włączeniu się do życia wspólnotowego i procesu pracy, następnie na wytwarzanie nowych miejsc pracy, szczególnie w krajach, gdzie występuje ich niedostatek oraz na wsparcie rozwoju kultury uczestnictwa i dawania<sup>857</sup>.

Współczesne życie gospodarcze aktualizuje społeczny charakter własności, realizując zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr, poprzez różne formy partycypacji i upowszechniania własności.

Warunkiem upowszechniania własności jest na pierwszym miejscu sprawiedliwa płaca, która uwzględnia egzystencjalne potrzeby pracowników, ich rodzin, stan przedsiębiorstwa, zasadę dobra wspólnego oraz użyteczność społeczną pracowników i wydajność pracy<sup>858</sup>, umożliwiając włączenie się w proces rozwoju nowoczesnych form własności. Sprawiedliwy podział dochodu zwiększa stopień zaangażowania w podejmowaną pracę. Pomocną jest również partycypacja w posiadaniu i zarządzaniu środkami produkcji oraz udział w zyskach. Różne formy akcjonariatu, oprócz wzmacniania wzrostu gospodarczego, poprzez zapewnienie środków na dalsze inwestycje, zabezpieczają podmiotowości ludzi pracy oraz przypominają wartość różnego typu wspólnot udziałowców, istotnych dla zachowania podmiotowości osób, w przypadku rozdrobnienia akcjonariatu.

Do innych form upowszechniania własności należą koncepcje spółdzielcze, konsorcja produkcyjne oraz podejścia związane z płacą inwestycyjną<sup>859</sup>.

Obowiązywalność zasady powszechnego przeznaczenia dóbr jest szczególnie wyraźnie dostrzegalna w przypadkach skrajnej potrzeby (*in extrema necessitate omnia sunt communia*). W takich warunkach wszystko jest wspólne, do udzielenia<sup>860</sup>. Kto znajdzie się w sytuacji najcięższej nędzy i biedy, a nie ma nikogo, kto mógłby mu pomóc, może sobie wziąć to, co konieczne i bez zgody właściciela<sup>861</sup>. Własność jest tutaj w pozycji służebnej wobec ludzkiej potrzeby pomocy i braterskiej przynależności, przeżywanych zawsze we wspólnocie. Wspólnota, która wspiera swoją własnością potrzebujących, stwarza dla

---

<sup>856</sup> Por.

[http://pl.radiovaticana.va/news/2017/02/03/franciszek\\_spotka\\_przedsiębiorców\\_ekonomii\\_wspólnoty/1290321](http://pl.radiovaticana.va/news/2017/02/03/franciszek_spotka_przedsiębiorców_ekonomii_wspólnoty/1290321) [dostęp: 13. 3. 2017]

<sup>857</sup> Por. <http://www.ekonomikaspolecenstvi.cz/principy> [dostęp: 13. 3. 2017]

<sup>858</sup> Por. Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum* (RN) 5, 35; LE 19.

<sup>859</sup> Por. F. Kampka, *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania społecznego Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1995, s. 189-191.

<sup>860</sup> Por. *S. th.*, II-II, q. 66, a. 7.

<sup>861</sup> Por. A. Rauscher, *Soukromé...*, s. 40.

nich szanse pełniejszego włączenia się do jej życia gospodarczo-społecznego, a poprzez procesy inkluzji, sama się ubogaca, dzięki uruchomieniu aktywności ubogich. Do zasady powszechnego przeznaczenia dóbr nawiązuje współcześnie polityka społeczna oraz praktyka pomocy socjalnej konkretnych krajów oraz projekty pomocy międzynarodowej, szczególnie pomocy dla Afryki.

Według Pawła VI państwo powinno chronić prawa obywateli w dziedzinie własności. Ale zawsze w relacji do obiektywnej hierarchii wartości. Z ważnych przyczyn państwo może, wyjątkowo i z zachowaniem określonych warunków, interweniować w porządek własności i ograniczać prawo własności lub je na nowo porządkować, żeby likwidować przeszkody dla wspólnego dobrobytu oraz ograniczać nędzę szerokich warstw społecznych<sup>862</sup>. Nigdy jednak państwo nie może zapomnieć, że jego podstawowym zadaniem jest również ochrona praw posiadania i używania własności, które są ważne ze względu na godne i pełne życie człowieka oraz stanowią fundament nowoczesnej ekonomii. Uzgodnienie praw własności prywatnej wraz z zasadą powszechnego przeznaczenia dóbr prowadzi nas do poszukiwania rozwiązań w kierunku poszerzania możliwości nabywania własności przez coraz większą liczbę osób.

Poszerzanie realnego posiadania i używania dóbr, upowszechnienie własności prywatnej, staje się jednym ze środków, które wykorzystuje miłość miłosierna w celu aktualizacji godności osoby ludzkiej. Pozbawienie praw własności prowadzi jednocześnie do ograniczania wolności i autonomii człowieka, pozbawiając go inicjatywy i kreatywności działania. Poszerzanie własności, umożliwiając głębszą inkluzję i współpracę społeczną, staje się promocją ludzkiej wolności oraz osobowej godności<sup>863</sup>.

### **3. *Communio personarum* jako osobowe *consummatum est***

Osobowa godność człowieka aktualizuje się najgłębiej na sposób dialogu we wspólnocie osób (*communio personarum*). Klasyczne pojęcie dialogu, przekazywane od doby sokratowskiego antyku, traktuje go jako pojęciowo-logiczne ścieranie się myśli i stanowisk. Wykazuje bardziej dialektyczny niż swój właściwy dialogiczny charakter. Istotą tak pojmowanego dialogu jest hermeneutyczny proces stopniowego dojrzewania komunikowanego sensu, w którym chodzi o immanentnie filozoficzne pogłębione

---

<sup>862</sup> Por. *PP* 24; *EG* 189.

<sup>863</sup> Por. *GS* 69; *CA* 30; *EG* 186.

porozumienie jakiejś treści. Staje się w ten sposób właściwie monologiem, niezależnie od tego, jeśli chodzi o dysputę, o dialektykę rozwoju ducha czy kultury, czy prostą *rozmowę duszy z samą sobą*<sup>864</sup>. Zasada dialogu formułowana przez H. Cohena, F. Rosenzweiga, F. Ebnera, M. Bubera, E. Lévinasa i innych przedstawicieli filozofii dialogu, wskazuje na fakt, że chodzi w nim o rzeczywistość duchowej relacji między *ja* a *ty*, między *mną* a *drugim*. Każda prawdziwa relacja transcenduje pojęciowe i tematyzujące możliwości filozofii. Otwiera to, co nie może zostać zredukowane w swojej inności i nieskończoności. Nie chodzi tutaj o dialog jako analityczną metodę poznawania prawdy poprzez rozwiązywanie sporów, ani o syntetyczną drogę od logicznej niezgodności do dialektycznego uzgodnienia, ani o dialog rozumiany jako uszczegółowianie przyjętego sensu w rozmowie z jego tradycją. Chodzi o sam dialog, o samą relacyjną wzajemność, która przekracza i uwarunkowuje wszystko, co dzieje się w jej ramach, czy za jej pośrednictwem. Przekracza i uwarunkowuje przede wszystkim same filozofowanie. Filozofia dialogu rozumie dialogiczną relację nie tylko jako przedmiot poznania obejmujący dwa człony, lecz głównie jako *wydarzenie od ja do drugiego* w spotkaniu *twarzą w twarz*<sup>865</sup>. Filozofia dialogu staje się filozofią *z relacji i w relacji*<sup>866</sup>. Jeżeli *drugi* jest przyjmowany jako rzeczywiście *inny*, to jego identyfikacja musi przyjść z zewnątrz. Jeżeli dialogiczna relacja jest wzajemnością, to nie można antycypować czy suflować roli czy własnej sprawczości *drugiego*. Centralnym motywem takiego sposobu filozofowania, pochodzącego z zasady dia-logu, jest motyw pochodzący explicite z wiary Starego Testamentu, że *Bóg żyje a ja stoję przed Jego Twarzą*. Istotnym wydaje się tutaj przypomnienie, że greckie słowo *prosópon* i hebrajskie *paním* (*p-n-h*) oznaczają jak osobę, tak i oblicze oraz twarz<sup>867</sup>. Punktem wyjścia tak pojętej filozofii jest relacja z Transcendencją. J. POLÁKOVÁ uważa, że próba włączenia filozofii do kontekstu żydowsko-chrześcijańskiej duchowości wydaje się przedsięwzięciem o dużo większym znaczeniu niż próby średniowiecznych i późniejszych myślicieli, którzy starali się implantować centralne fragmenty chrześcijańskiej duchowości do systemów antycznej umysłowości, w których były te impulsy następnie w szczególny sposób uśmiercone. Sokratejska tradycja w swoich mitycznych czy metafizycznych podobieństwach, wiecznych pytaniach i swoim powątpiewaniu we wszystko, co dane, stale reprodukuje tendencję monologicznego mówienia za drugiego, który staje się tylko wyobrażeniem lub

---

<sup>864</sup> Por. J. Poláková, *Filosofie dialogu. Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, Nakladatelství Ježek, Praha 1995, s. 10.

<sup>865</sup> Por. E. Lévinas, *Totalita...*, s. 25, 170-173.

<sup>866</sup> Por. J. Poláková, tamże, s. 11.

<sup>867</sup> Por. J. Sokol, *Člověk jako osoba. Filosofická antropologie*, Nakladatelství Vyšehrad, Praha 2016<sup>3</sup>, s. 211.

pojęciem, jedynie figurą filozoficznego wyrażania się, stając się obrazem starowiecznych bożków, które *mają oczy, ale nie widzą, mają uszy, ale nie słyszą* (Ps 115). Zasada dialogu przekracza „królestwo słowa *ono*” jak go rozumiał Buber, wprowadzając nowy sposób filozofowania przybliżający się i otwierający na osobową rzeczywistość *ty*, dla którego wcześniejszy język filozoficzny może pełnić jedynie funkcję propedeutyczną<sup>868</sup>. F. ROSENZWEIG traktuje bycie, inaczej niż Heidegger, jako czasowość w relacji do wieczności. Podstawowe pytanie jego filozofii to: „Gdzie jesteś Adamie?”, które czyni z ludzkiego *ja*, zapytane przez Boga *ty*. Ludzkie *ja* Heidegger analizował jako *bycie-tutaj* (*dasein*), dla Rosenzweiga jest ono *byciem-przed*<sup>869</sup>.

Filozoficzne myślenie począwszy od jego początku w czasach antycznych aż po Hegla (*od Jonii do Jeny*) charakteryzuje się według Rosenzweiga bezprawnym przenoszeniem tego, co się ukazuje na całość, która się nie ukazuje, a w której znikają wszystkie dyferencje i indywidualne kształty. Boga, człowieka i świata nie można według niego wzajemnie redukować do siebie. Podstawą tej różnicy jest myśl o stworzeniu jako przyczynie niesprowadzalności świata do wyobrażeń człowieka oraz człowieka, który w całości nie może zostać wyjaśniony przez świat. Boże Objawienie – warunek dialogicznej sytuacji - dla Rosenzweiga skorelowane z Jego obecnością, potwierdza człowieka w jego indywidualności, poprzez bezwarunkowe zaproszenie do dialogu i oczekiwanie pełnej miłości odpowiedzi. Sytuacja dialogu z Bogiem uwalnia człowieka od fałszywych nieosobowych życiowych odniesień, również tych związanych z „dziejami”, które czynią z człowieka niewolnika i sądzą go. Człowiek nabywa jasności, że został powołany do indywidualnego i jednocześnie dialogicznie przeżywanego życia<sup>870</sup>.

W dziele już wspomnianego E. LÉVINASA, problematyka dialogu osiąga swego szczytowego rozwinięcia. Wyjściowym punktem jest tutaj uznanie wolności *drugiego* oraz uznanie pluralizmu. Lévinas proponuje systematyczny respekt wobec spostrzeganej i myślanej nieasymilowanej „*inności*”. Tradycyjne albo modernistyczne zasady adekwatności lub korelacji są przedstawiane w filozofii dialogu jako zasady ograniczające się jedynie do wypełnienia miar i intencji naszej immanencji. To, co pozostaje poza ramami tak pojętego poznania, jest tym najważniejszym, „*innością*” należąca do samej rzeczy, której nie możemy sobie nigdy przywłaszczyć, ale możemy się na nią w dialogicznej wzajemności otworzyć. Owa otwartość jest możliwa jedynie jako otwartość na

---

<sup>868</sup> Por. J. Poláková, tamże, s. 11.

<sup>869</sup> Por. T. Jeníček, *Franz Rosenzweig*, Nakladatelství Ježek, Praha 1996, s. 99.

<sup>870</sup> Por. J. Poláková, tamże, s. 14-15.



transcendencję w ogóle, aż po jej stwórczą i odkupicielską dymensję. W dialogu otwiera się człowiekowi to, co przekracza możliwości pomyślenia<sup>871</sup>.

J. POLÁKOVÁ zwraca uwagę na fakt, że zasada dialogu uwalnia człowieka od ideologicznych stereotypów, którymi się on posługuje, żeby osiągnąć iluzję swojej duchowej mocy. Zasada ta umożliwia otwarty dar z siebie samego, dla kogokolwiek, z kim jest nam dane znaleźć się w relacji. Dialog przynosi wzajemność, ale nie oznacza mechanicznej symetrii. Przynosi również czystość, dzięki której można doszukać się prawdy, chociażby była pozbawiona tej najsłabszej siły. Rzeczywista duchowa siła „zwycięża” jedynie w dialogu.

Lévinasowe zajęcie pozycji „*twarzą w twarz*” reprezentuje postawę rzeczywistego słuchania. To, co się ukazuje w słuchaniu, przedstawia „realizm” inny niż realizm tradycyjnej metafizyki (która była krytykowana za niedostateczne ukazywanie tego, co podmiotowe) oraz procedury współczesnej hermeneutyki, poszukującej sensu autentyczności, ograniczającej się jednak do zasady interpretacji; pasywnie wydającej tego, który jest interpretowany, temu, kto interpretuje. Podejście to zachowuje stan asymetrii między organizującą intencjonalnością a „organizowanym” przedmiotem. Zasada dialogu jest natomiast zasadą słuchania mowy bezpośredniej i zasadą bezpośredniego odpowiadania w obecności *Drugiego*. W dialogu, który nie jest możliwy bez przyjęcia, przynajmniej implicite, relacji do absolutnej Transcendencji, podmiotowość odkłada opakowanie naiwności, refleksji i wstępnego zrozumienia, wydając sferę swojej immanencji bezpośredniemu spotkaniu. Wypowiadać się prawdziwie o tym spotkaniu jest możliwe dla podmiotu jedynie wypowiadając się o nim *w nim*; mówienie o spotkaniu podczas trwającego spotkania. Dotyczy to również możliwości wypowiadania się o absolutnej Transcendencji, które dokonuje się tylko *razem z Nią*. Podstawa ta pozwala Polákovej mówić o Bożym „Królestwie” jako o *stanie transalternie zakorzenionej wzajemności*, w którym nie używa się siły, podstępów oraz wygodnego oszukiwania samego siebie, gdzie wszystko jest transparentne, bez kłamstwa i przemocy. Oczywiście jest ono możliwe jako zasada wszędzie. Lecz nie można go zadekretować totalitarnym sposobem dla wszystkich, ponieważ tęsknota za nim jest sprawą osobistego wolnego wyboru<sup>872</sup>.

Dialog jest według Polákovej jedynym sposobem, jak można się uważnie i trafnie zwrócić do tego, co znika za horyzontem ludzkiej immanencji, a jest jednocześnie dla człowieka bardzo ważne. Można powiedzieć, że jest całościową, istotową modlitwą, która

---

<sup>871</sup> Por. J. Poláková, *Perspektiva...*, s. 78.

<sup>872</sup> Por. tamże, s. 80n.

nie jest jedynie autosugestywnym mówieniem, albo monologiczną medytacją, lecz autentycznym wysiłkiem nieustannego wzajemnego zbliżania się do siebie człowieka i Boga. Dla człowieka jest to droga do wolności a dla Boga jest to forma darowania siebie poprzez relację. **W spotkaniu z Bogiem stopniowo rozpłaszcza się stronniczość egocentryczna na korzyść rodzącej się nowej stronniczości na rzecz prawdziwego bycia mojego, naszego, wszystkiego co jest. Łącząc się z Bożym zaangażowaniem (synergia z Absolutem) możemy wszystkiemu co istnieje pomagać w aktualizacji prawdziwego bycia swoim słowem, czynem, postawą, sposobem bycia.** Taka jednocząca Boga z człowiekiem modlitwa jest możliwa po odrzuceniu lub oczyszczeniu tego wszystkiego, co stoi między nimi<sup>873</sup>. Stanowi odnowienie relacji zerwanej grzechem pierwotnym, polegającym na ludzkiej stylizacji siebie jako boga, który wie, co jest dobre i złe. Modlitwa ta ustawia na nowo preferencję pełnej miłości relacji<sup>874</sup>. Bóg będąc miłością miłosierną uczy człowieka relacji miłości, miłować jako On. Przykładem takiej modlitwy, może być prośba anonimowego Żyda, napisana w oczekiwaniu na śmierć w gazowej komorze, odnaleziona w szparze jednej ze ścian na terenie KL Auschwitz: *Panie, aż przyjdiesz we swej chwale, pamiętaj nie tylko o ludziach dobrej woli. Wspomnij również na ludzi złej woli. Przy tym nie myśl jednak na ich okrucieństwa, tyranię i przemoc. Wspomnij na owoce, które wydaliśmy na podstawie tego, co nam uczynili. Pamiętaj o cierpliwości jednych i odwadze drugich, o przyjaźni, pokorze, wielkoduszności i wierności, które w nas rozświecili. I daj kiedyś Panie, żeby te owoce, które zostały przez nas wydane, stały się ich odkupieniem*<sup>875</sup>.

Zaprezentowana modlitwa jest przykładem proegzystencji, która wskazuje na inspirację ze strony absolutnej Transcendencji. Zasada proegzystencji w sposób oczywisty ujawnia relacyjny charakter Absolutu. Niemożliwość metafizycznego zobiektywizowania transcendentnego Boga, negatywnym sposobem zwraca uwagę na Jego relacyjność, na Jego totalne wychodzenie z siebie i nigdy niewyczerpujące się *bycie dla*.

J. RATZINGER (papież Benedykt XVI) opisuje proegzystencję Jezusa Chrystusa personalistycznie właśnie jako relacyjność. Być Synem to znaczy *bycie-od-drugiego*. Ratzinger zauważa, że u św. Jana mamy określenie bycia Jezusa jako bycie *od Drugiego dla drugich*, jako bycie otwarte jednocześnie w dwóch kierunkach, które nie wytwarza żadnej przestrzeni dla czystego *ja*. Bycie Chrystusa jako czysta relacyjność (a nie substancjalność) jest jako takie czystym zjednoczeniem, jest byciem *od* oraz *dla*, które

---

<sup>873</sup> Por. C, II.

<sup>874</sup> Por. J. Poláková, *Možnosti transcendence*, České katolické nakladatelství ZVON, Praha 1994, s. 99.

<sup>875</sup> J. Poláková, *Perspektiva...*, s. 81.

nigdy nie jest ukierunkowane do siebie, ani nie lgnie do siebie. Wszystko, co było powiedziane o Chrystusie, może jednocześnie stać się zasadą interpretacji chrześcijańskiej egzystencji. Bycie jako Syn, oznacza według św. Jana, istotę chrześcijaństwa. Stać się Synem, a więc nie zostawać jedynie u siebie, w sobie, ale żyć otwarcie w rozpięciu między *od* i *dla*<sup>876</sup>. Ratzinger, żeby wyjaśnić charakter relacji *ja-Ty(ty)*, żeby dostać się od chrystologii aż do relacji międzyludzkich, odnosi się do Augustynowej interpretacji Janowej ewangelii. Chodzi o zdanie: *Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał*<sup>877</sup>. Tekst ten ukazuje paradoks chrześcijańskiego obrazu Boga i chrześcijańskiej egzystencji. Jak coś, co jest moje, może nie być moje? Czym jest Jezusowa nauka, która jednocześnie jest i nie jest Jego? Jezus Chrystus jest *Słowem*, a to oznacza, że Jego nauka jest Nim samym. Jezusowe *Ja* nie jest więc tylko *ja*; Jego *Ja* należy do Niego, ale jednocześnie do Kogoś innego. Chrystologia podkreśla, że to, co ostatecznie należy tylko do nas, jest nam najbardziej własne, nasze własne *ja*, należy do nas jednocześnie w stopniu najmniejszym, ponieważ swojego *ja* nie mamy *od* siebie samych, ani *dla* siebie samych. Istota, która sama siebie rozumie, poznaje, że wewnątrz swego własnego bytu, nie należy sama do siebie, że staje się samą sobą tylko wtedy, kiedy samą siebie opuszcza, z wewnętrznej izolacji wychodzi, a swoje źródło odnajduje w relacyjności<sup>878</sup>. Chrystusowe bycie *Synem* i *Słowem* oraz wyprowadzane z tego bycie chrześcijańskie wskazuje na dynamiczny charakter tej egzystencji, na czystą *actualitas*. Słowo nie istnieje samo w sobie. Zawsze przychodzi od kogoś i jest tutaj, żeby zostało usłyszane, jego celem jest inne *ty*. Słowo trwa tylko i jedynie w pełni, którą oddaje rozpięcie między *od* i *dla*. Taki sam sens posiada pojęcie Syna jako całkowite bycie od Ojca, jako czysta otwartość – *actualitas* czystej służby<sup>879</sup>.

W kontekście Jezusowej darującej siebie proegzystencji LÉVINAS mówi na etycznym polu o *nieskończonej odpowiedzialności za drugiego*, która staje się najprawdziwszą tożsamością *ja*, aż po cierpienie zastępcze, odkupicielskie<sup>880</sup>. Odpowiedzialność dotyczy wszystkich, których spotykam, bez oczekiwania wzajemności, z poświęceniem całego swojego bytu: *Jestem za drugiego odpowiedzialny, nie oczekując tego samego, i gdyby miało to mnie stać życie. Wzajemność jest jego sprawą*<sup>881</sup>. Człowiek odpowiedzialny staje się, według słów Lévinasa, *zakładnikiem drugiego*, biorąc na siebie

---

<sup>876</sup> Por. J. Ratzinger, *Úvod do křesťanství. Výklad apoštolského vyznání víry*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007, s. 128n.

<sup>877</sup> J 7, 16.

<sup>878</sup> Por. J. Ratzinger, tamże, s. 131.

<sup>879</sup> Por. tamże, s. 147.

<sup>880</sup> Por. J. Poláková, *Perspektiva...*, s. 83n.

<sup>881</sup> E. Lévinas, *Etika a nekonečno*, Praha 1994, s. 183.

samego jego sytuację i oddając mu do dyspozycji wszystko, co ma i czym jest<sup>882</sup>. *Twarz drugiego jakby mi dawała rozkazy, jakby do mnie mówił mój przełożony! A jednocześnie jest ogołocona; jest to biedak, dla którego mogę zrobić wszystko, i dla którego powinienem wszystko uczynić. A ja, kimkolwiek jestem, ja „w pierwszej osobie”, jestem tym, kto w sobie odnajduje zasoby, żebym odpowiedział na to wezwanie*<sup>883</sup>.

Nieskończona odpowiedzialność musi doprowadzić do konfrontacji i kolizji z ograniczonością ludzkich sił. Bez *inspiracji Nieskończonością* jest właściwie niemożliwa. Odpowiedzialność urzeczywistniana razem z Bogiem, przy Jego pomocy, umożliwia nie tylko realizację ludzkich relacji w ich najpełniejszym zakresie, ale udziela również wsparcia, żeby nie podlegnąć obawie i rezygnacji w sytuacjach podstawowego niedostatku we wzajemnej komunikacji i odpowiedzialności<sup>884</sup>. Odpowiedzialność taka jest zdolna *umiłować aż do końca*<sup>885</sup>. Bóg, który wymaga takiej, nieskończonej odpowiedzialności za człowieka od człowieka<sup>886</sup>, sam wstępuje do ludzkiej sytuacji, stając się w swojej ofiarności jakby *zakładnikiem* człowieka, który jest przeciw od Boga, od Jego zasobów i kierownictwa, uzależniony. Postawa odpowiedzialności dialog nie tylko przygotowuje, lecz przyjmuje jego aktualne możliwości oraz inicjatywnie je wytwarza i rozszerza. Ze względu na odpowiedzialność za drugiego człowieka, zwraca się z propozycją dialogu nie tylko do tych, którzy posiadają już umiejętność dialogicznej wzajemności, ale wychodzi naprzeciw *drugiemu* nawet wtedy, gdy przeszkody dla dialogu są bardzo silne, i nie kończy go, chociaż jest on budowany na jednostronnej, asymetrycznej odpowiedzialności<sup>887</sup>. Ci najgorsi ludzie pozostają przecież ciągle ludźmi<sup>888</sup>, dlatego odpowiedzialność w kontynuacji dialogu, w sposób najefektywniejszy może dopomóc w procesach obiektywizacji i dowartościowania osoby, których natura została opisana wcześniej<sup>889</sup>.

K. WOJTYŁA mówiąc o odpowiedzialności za miłość, sprowadza ją ostatecznie do odpowiedzialności za osobę, z której ona wypływa i do której ciągle powraca. Jako istoty ludzkie możemy reagować na różne wartości powiązane z osobą i w niej tkwiące, nie widząc wartości samej osoby. Trwając w takim usposobieniu, człowiek nie rozumie właściwego sensu miłości i istotnego jej „smaku”. Dla Wojtyły, ów „smak” miłości wiąże

---

<sup>882</sup> Por. J. Poláková, *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*, Nakladatelství Vyšehrad, Praha 2008, s. 23.

<sup>883</sup> E. Lévinas, tamże, s. 179n.

<sup>884</sup> Por. J. Poláková, tamże, s. 24n.

<sup>885</sup> Por. J 13, 1.

<sup>886</sup> Por. Kpł 19, 18; Mt 5, 43; 19, 19; 22, 39; Mk 12, 31; Gal 5, 14.

<sup>887</sup> Por. J. Poláková, tamże, s. 25.

<sup>888</sup> Por. E. Fromm, *Anatomie lidské destruktivity*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997, s. 420.

<sup>889</sup> Por. C, II, 1.

się z poczuciem odpowiedzialności za osobę. Kryje się w nim kwintesencja całego altruizmu, troska o prawdziwe dobro osoby drugiego człowieka. Odpowiedzialność jest również znakiem rozszerzenia własnego ja, własnej egzystencji, o to ty, drugie ja, o tę drugą egzystencję, która jest mi tak bliska, jak moja własna. *Im więcej odpowiedzialności za osobę drugiego, tym więcej prawdziwej miłości*<sup>890</sup>; tym więcej dokonanej, pełnej *communio personarum* i osobowej doskonałości. Ta wspólnota odpowiedzialności dotyczy wszystkich ludzi i nie wyklucza żadnego człowieka. Ze względu na swoje człowieczeństwo wszyscy ludzie są do siebie wzajemnie przyporządkowani. Człowieczeństwo, którego posiadaczem jest każdy człowiek, każdy „inny” człowiek, jak i „ja” sam, stwarza najszerszą, najbardziej powszechną, naturalną płaszczyznę wspólnoty między ludźmi. Wspólnota w samym człowieczeństwie oraz we wzajemnej odpowiedzialności za to człowieczeństwo wszystkich ludzi i każdego człowieka, która wyraża się w miłosiernej miłości, stanowi podstawę wszelkich innych wspólnot. Jeżeli jakaś wspólnota zostałaby oderwana od tej podstawowej wspólnoty, straciłaby swój ludzki i człowieczy charakter<sup>891</sup>.

Jan Paweł II zaznacza, że osoba ludzka urzeczywistnia się najbardziej przez miłość. *Osoba jest takim bytem, że właściwym do niej odniesieniem jest miłość*<sup>892</sup>. W sposób najpełniejszy zostało to wyrażone w Konstytucji *Gaudium et spes: człowiek będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego*<sup>893</sup>. Sobór zwraca uwagę, z jednej strony na afirmację osoby, ze względu na to, że jest osobą oraz z drugiej, że najistotniejszym dla tej afirmacji jest dar z siebie samego. Jan Paweł II podkreśla, te dwa aspekty nie tylko, że wzajemnie się nie wykluczają, ale są nierozzerwalnie powiązane. *Człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie. To jest pełna realizacja przykazania miłości*<sup>894</sup>, która jest owocem dojrzałości osób, dokonującej się poprzez miłosierdzie. Przed ludzką wolnością jawi się jako najwyższy cel, perspektywa przyjęcia godności swojego i każdego osobowego życia oraz uczynienie z siebie daru. *Człowiek-osoba jest zdolny nie tylko do uczestnictwa we wspólnocie, w bytowaniu oraz działaniu „wspólnie z innymi”, ale zdolny jest do uczestnictwa w samym człowieczeństwie „innych”. Wszelkie uczestnictwo we wspólnocie na tym się opiera, a zarazem też znajduje swój osobowy sens poprzez zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie każdego człowieka*<sup>895</sup>. Całkowity dar z siebie

---

<sup>890</sup> Por. K. Wojtyła, *Miłość...*, s. 116n.

<sup>891</sup> Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba...*, s. 331.

<sup>892</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć...*, s. 150.

<sup>893</sup> GS 24.

<sup>894</sup> Jan Paweł II, tamże, s. 150.

<sup>895</sup> K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba...*, s. 331.

jest pełnią osobowej doskonałości. Stanowi osobowe *consummatum est*. Jako najwyższa i najważniejsza forma uczestnictwa jest najpiękniejszym owocem miłości miłosiernej.

Pojęcia *bonum commune, communio bonorum* oraz *communio personarum* - *wspólne dobro, wspólnota dóbr i osób* – zostały wykorzystane w ostatnim rozdziale dysertacji poświęconej miłości miłosiernej jako drogowskazy, żeby przedstawić trzy główne obszary życia społecznego, w których miłosierdzie odbudowuje (krzewi) wspólnotę, odnawiając i ożywiając prawdę o godności osoby ludzkiej.

Człowiek będzie się rozwijał i dojrzewał jedynie wtedy, kiedy zostanie przygotowany do prawidłowego uczestnictwa we wspólnocie. Wspólne użytkowanie dóbr ziemi jako trwały znak przypomina, że wszystko należy do Boga i wszystko zostało Bogiem dane dla wszystkich, ponieważ Bóg miłuje każdego człowieka i nikt nie został przez Niego wydziedziczony. Dary ziemi to zapowiedź daru jeszcze większego – wspólnoty z Bogiem a w Nim z całą ludzkością i każdym człowiekiem.

Celem miłości miłosiernej obecnej w postawie serca jest pokonywanie wszelkich osobowych i społeczno-gospodarczych przeszkód na drodze stałego pogłębiania człowieczego uczestnictwa w życiu Boga oraz innych ludzi. Miłość miłosierna najpierw obecna w Bogu i poznawana przez człowieka jako zasada życia społecznego, poprzez instytucjonalne działania, staje się w sercu człowieka centrum krzewienia osobowej wspólnoty, nieustannie czerpiąc ze swego źródła, którym jest Najświętsza Trójca.

## Zakończenie

Rekapitulacja zaprezentowanej dysertacji rodzi refleksje podwójnego typu. Spojrzenie wstecz budzi myśli wyzwajające świadomość, w jakim stopniu udało się uczynić zadość postawionej problematyce, a z drugiej strony - wskazujące nowe perspektywy badawcze.

Najpierw (Część A) została przeprowadzona krytyczna refleksja nad treścią pojęcia miłości miłosiernej w Objawieniu oraz nauce Kościoła. Analiza aspektów synchronicznych oraz diachronicznych semantyki strukturalnej oraz interpretacja zgodna z hermeneutyką uwzględniającą parametr egzystencjalny, pozwoliły na dokonanie rekonstrukcji biblijnego pojęcia miłości miłosiernej a uzyskany rezultat pracy stał się podstawą i źródłem dla dalszych interpretacji teologiczno-filozoficznych. Na podstawie encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia* została dokonana rekonstrukcja personalnie rozumianego pojęcia miłości miłosiernej.

Fenomenologiczno-krytyczna analiza zjawisk społecznych, charakterystycznych dla człowieka XX i początku XXI wieku ukazały, że korzenie wielu ludzkich problemów kryją się w próbie wprowadzenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa, która wynika z utraty prawdy o człowieku.

Następnie ukazano, że prawda o człowieku należy do niezbywalnych praw i dóbr każdej osoby. Podstawowym dobrem człowieka jest prawda o jego osobowej godności, której źródłem jest pochodzenie od Boga oraz jego podmiotowość (samostanowienie). W przeżyciu samostanowienia, które jest samoposiadaniem i samopanowaniem, człowiek przeżywa to, że jest osobą, i to, że jest podmiotem. Osobowa struktura samostanowienia ujawnia człowiekowi, że jest sobie dany i jednocześnie zadany, że swoje samostanowienie ciągle musi potwierdzać, sprawdzać i zdobywać.

Człowiek, kiedy rozważa istotę przebaczenia zła, które zostało popełnione przeciwko niemu, musi odwołać się do dobra, które jest większe od jakiegokolwiek zła. Przebaczenie jest możliwe jedynie wówczas, kiedy oprócz niego widzi się jeszcze także dobro. Właśnie odkrywanie tego dobra, często głęboko ukrytego pod nawarstwieniami zła jest dziełem miłości miłosiernej. W swoim właściwym kształcie, miłosierdzie objawia się jako dowartościowanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku.

Analizy Jana Pawła II ukazały, że miłość miłosierna realizuje dobro dwojakiego rodzaju: dobro nienaruszalne, uznanie godności syna, jak w przypowieści o marnotrawnym synu, który nie przestaje być synem przez swe marnotrawstwo; i drugi rodzaj realizowanego dobra, to powrót do prawdy o sobie samym. Na tej podstawie zdefiniowano społeczną zasadę miłości miłosiernej jako instaurację i ożywienie prawdy o niezbywalnej godności osoby ludzkiej. Inaczej: aktualizację godności osoby. Aktualizuje, to znaczy odnawia i ożywia prawdę o jego godności.

Miłość osoby do osoby staje się miłosierną miłością wówczas, gdy niezbywalna godność była, w sposób niezawiniony albo zawiniony, nieodkryta lub zagubiona i zmarnotrawiona.

Z tego powodu, że dotychczasowe opracowania nie określiły jeszcze miejsca zasady miłości miłosiernej w systemie zasad społecznych, a w wielu przypadkach jest ona zamieniana z zasadą solidarności, zostały zaprezentowane szczegółowo jej relacje z zasadami personalizmu, dobra wspólnego, prawdy, sprawiedliwości, pomocniczości oraz solidarności.

Włączenie miłości miłosiernej do zasad bytu i działania społecznego w sposób najpełniejszy wskazuje na jej wspólnototwórczą rolę. Po raz pierwszy przeprowadzono analizę różnic między utożsamianymi w literaturze teologicznej społecznymi zasadami solidarności i miłości miłosiernej.

Aktualizacja godności osoby dokonuje się zawsze i tylko we wspólnocie osób. W pracy (Część B) przedstawiono w sposób ogólny wspólnototwórczą funkcję miłosierdzia w rodzinie, Kościele oraz sferze państwowo-publicznej. Szczególnie ważne wydaje się ukazanie miłosierdzia nie tylko jako siły odnawiającej i ożywiającej więzi społeczne, lecz zarazem jako niezbędną metodykę pokoju.

Z powodu ochrony i rozwoju tego, co osobowe i wspólnotowe, rodzina potrzebuje gotowości jej członków do zrozumienia, przebaczenia i do przeżycia doświadczenia pojednania; doświadczenia odbudowanej komunii i odnalezionej jedności.

Wskazano na fakt, że rezultatem rodzicielskiej postawy miłości miłosiernej jest przygotowanie człowieka do umiejętnego wejścia w świat odpowiedzialnej miłości. Chodzi o taką formację serca, która umożliwi miłość przyjmować i miłością obdarzać,



ponieważ godność jest nie tylko dana, ale i zadana, wymaga stałej wychowawczej aktualizacji.

Domowa wspólnota życia w miłości wymaga określonych umiejętności, które koncentrują się wokół zabiegania i utrzymywania dobrych relacji, chęci do zawierania kompromisów, partycypacji i współpracy. Niejako przy okazji wychowawczego kształtowania sfery poznawczej, dążeń i aktywności dziecka permanentnie powinna dokonywać się *maieutyka* osoby. Absolutnie podstawową dla wspomnianych procesów jest postawa afirmacji wewnętrznego świata osoby ze wszystkim, co przeżywa. Ta postawa może być aktualizowana jedynie we wspólnocie; pobudzając u dzieci rozwój poczucia własnej godności, jednocześnie rodzi osoby dla wspólnoty, osoby krzewiące wspólnotę.

Człowiek potrzebuje usłyszeć w swym zranionym sercu głos wezwania do odnowy *Przymierza z Bogiem*. W pracy podkreślono, że jeżeli obecność Kościoła we współczesnym świecie ma być owocna, będzie to bardzo silnie uzależnione od sposobu z jakim będzie on obchodzić się z opuszczonym poprzez samego człowieka ludzkim sercem.

Kościół sam i jego sakramenty są niezbędnymi żywymi znakami na drodze powrotu ludzkiego serca do jego prawdziwej Ojczyzny. Spełnienie najgłębszych nadziei osoby ludzkiej jest uzależnione nie tylko od tego, jak zdecydowanie będzie jej głoszona objawiona prawda o miłosiernej miłości Boga, ale również z jaką odpowiedzialnością będzie się jej towarzyszyć na drodze pojednania i pokuty do zjednoczenia w Eucharystii.

Zaznaczono, że dopiero spotkanie między miłosierdziem jako życiowym stylem i trwałą regułą międzyludzkiego zachowania a ludzką nędzą, fizyczną, moralną i duchową, ma skuteczne i zarazem uchwytnie znaczenie dla pojednania ludzi z Bogiem oraz dla jedności ludzi między sobą.

Aktualizacja osobowej godności w życiu publicznym została omówiona w stosunku do sfery społeczno-politycznej, gospodarczej, etniczno-narodowej oraz religijno-kulturowej.

Na poziomie wewnątrzpaństwowym w sferze społeczno-politycznej wskazano obszary w ramach instytucji społeczeństwa obywatelskiego, przedsiębiorstwa oraz zjawiska ludzkiej pracy, które dzięki respektowaniu godności osoby umacniają ludzkie więzi i umożliwiają rozwój wyszczególnionych wspólnot.

Została podkreślona szczególnie istotna funkcja miłości miłosiernej w odbudowie pokojowych relacji między narodami i grupami etnicznymi. Jako przykład przedstawiono rolę miłosierdzia w pojednaniu narodów Polski i Niemiec.

Jako zależne w sposób bezpośredni od realizacji zasady miłości miłosiernej, przedstawiono podstawy dialogu religijno-kulturowego oraz zasygnalizowano jego ogólnoludzkie możliwości i perspektywy. Miłosierna miłość prowadzi do międzyreligijnego spotkania, zabiegając o to, żeby było ono oparte na najgłębszej prawdzie o godności Boga i człowieka oraz umożliwia budowanie wspólnoty całej ludzkości, wspólnoty żyjącej pokojem między ludami i religiami. Stara się ona przede wszystkim o wzajemne odkrywanie i uznawanie świętości życia oraz godności każdego człowieka, również inaczej wierzącego, kształtuje postawy otwarte na poznawanie tego, co jest najbardziej autentyczne i istotne w posłaniu wielkich religii dla współczesnego świata

W ostatniej części (C) podkreślono, że człowiek najpierw sam musi poznać prawdę o swym sercu, o swojej sytuacji we wspólnocie, o Bogu (oświecenie, *communicatio*). Przyjęcie prawdy człowieka wyzwala, przemieniając jego serce, przemienia społeczne relacje (*transformatio*) i prowadzi do osobowego pojednania (zjednoczenie, *participatio*). Rozważania, które znalazły się w tej części pracy są najbardziej istotne dla praktyki personalnie rozumianego miłosierdzia. W tym miejscu zostały zrekonstruowane osobowo-społeczne procesy kształtujące postawę (cnotę) miłosierdzia we wnętrzu człowieka.

Zostały przedstawione pogłębione rozważania o dramacie osobowego bytu człowieka. Istotą dramatu jest personalna aktualizacja człowieka poprzez i w jego naturze. Scharakteryzowano *ja* jako podmiot dramatu.

W ramach omawiania relacji ze wspólnotą, przedstawiono dwa polemizujące ze sobą kierunki myślenia odnośnie do emancypacji personalnej i społecznej. Oparty na *hermeneutyce pana i sługi*, oraz odwołujący się do *hermeneutyki Ojca i Syna*. Została przedstawiona teologiczno-społeczna interpretacja heglowskich źródeł błędu antropologicznego (CA 13). Wskazano zasadę miłości miłosiernej jako naprawienie tego błędu oraz propozycję wspierającą prawdziwy rozwój życia społecznego.

Scharakteryzowano różne sposoby rozumienia Transcendencji i wykazano, że jedynie powrót do domu Ojca jest prawidłową formą emancypacji, prowadzącą do spełnienia ludzkiego *ja*.

Dopiero poznanie tej prawdy, co w sensie biblijnym oznacza dla konkretnego człowieka doświadczenie siły Bożego wybrania i umiłowania oraz przyjęcie życia w Jego bliskości, *bycia-z-nim*, ma moc wprowadzić ludzkie serce na drogę wewnętrznej przemiany, transformacji, której owocem jest stale pogłębiające się osobowe zjednoczenie.

Postawa ateizmu charakteryzująca się realnym zerwaniem więzi z Bogiem-Stworzycielem, zniszczeniem *Przymierza*, ma swoje konsekwencje dla procesów dokonujących się w sercu człowieka: poznawania i wartościowania. Miłość miłosierna jako zasada odnawiająca *Przymierze* z Bogiem pomaga odnaleźć człowiekowi siebie samego oraz uporządkować własne serce poprzez udział w człowieczeństwie Chrystusa. Dokonano rekonstrukcji, opracowanej przez K. Wojtyłę, metody *umiejętności wnętrza*, do której należą osobowe procesy *obiektywizacji*, *powściągliwości*, *opanowania*, *dowartościowania* oraz *przymierza z wartością*. Jej celem jest instauracja i ożywienie prawdy o godności osoby ludzkiej. Wskazano na nią jako na jeden z centralnych elementów personalistycznej koncepcji miłości miłosiernej Jana Pawła II. Poprzez przeżycie prawdy o dobru, wybór przymierza z prawdziwą wartością oraz trwałe dyspozycje do zgodnego z nimi działania, człowiek odkupiony wkracza do świata wolności i jej najbardziej dojrzałej formy realizowanej w miłości. Miłość miłosierna, odnawiając *Przymierze*, które wraca człowieka Bogu, wraca go zarazem samemu sobie oraz wspólnocie. W ten sposób ukazano zasadę miłości miłosiernej w procesie transformacji wewnętrznych dynamizmów osoby ludzkiej, prowadząc je do integracji poprzez umocnienie podmiotowości. Dokonuje się ono jedynie w osobowym spotkaniu z Chrystusem i poprzez naśladowanie Jego człowieczeństwa. Miłość miłosierna jawi się jako zasada bezpiecznej transformacji osoby ludzkiej jako podmiotu we wspólnocie i dla wspólnoty.

Następnie zaprezentowano rekonstrukcję koncepcji multikulturalizmu według Ch. Taylora. Można powiedzieć, że jest ona bezpośrednim zastosowaniem zasady aktualizacji godności osoby do problematyki multikulturalizmu. Przedstawiono niezbędne i konieczne osobowe uwarunkowania współżycia kultur (respekt dla osobowej różnorodności, szacunek dla dobra wspólnego grup, stapianie horyzontów rozumienia). Należy zwrócić uwagę na znaczeniową bliskość, ale nie identyczność pojęć *uznania tożsamości* i *aktualizacji godności*.

Judaizm, chrześcijaństwo oraz islam prowadzą ludzi do pojednania z Bogiem, którego przedstawiają przede wszystkim jako miłosiernego Ojca. Podstawowym mechanizmem pojednania jest dla nich ofiara. Miłość miłosierna jest oczywiście wspólnym tematem dialogu międzyreligijnego. Zaprezentowane rozważania ukazały jak miłosierna miłość wyrażona w Ofierze Jezusa Chrystusa transformuje świat ludzkiej przemocy w imię partycypacji każdej osoby ludzkiej we wspólnej synowskiej godności.

W ostatnim rozdziale miłość miłosierna została przedstawiona jako źródło i centrum osobowej *communio*.

Miłość miłosierna dzięki aktualizacji godności osoby, wprowadza ludzi na nowo do bytowania i działania we wspólnocie, poprzez jednoczesną aktualizację zdolności uczestnictwa (partycypacji), czyli tej właściwości osoby, która umożliwia jej własne spełnienie i dojrzałość.

Celem działań związanych z miłością miłosierzną jest wytwarzanie szans pełniejszego włączania się coraz większej grupy ludzi do aktywnego życia gospodarczo-społecznego, wyrażającym się w odpowiedzialnym korzystaniu z dóbr tego świata oraz ich pomnażaniu. Miłosierdzie ujęte personalnie to promocja człowieka, szczególnie ubogiego, jego ludzkiej wolności oraz osobowej godności. Poszerzanie realnego posiadania i używania dóbr, upowszechnienie własności prywatnej, staje się jednym ze środków, które wykorzystuje miłość miłosierna w celu aktualizacji godności osoby ludzkiej. Pozbawienie praw własności prowadzi jednocześnie do ograniczania wolności i autonomii człowieka, pozbawiając go inicjatywy i kreatywności działania. Poszerzanie własności, umożliwiając głębszą inkluzję i współpracę społeczną, staje się promocją ludzkiej wolności oraz osobowej godności.

Miłość miłosierna jest nie tylko warunkiem otwarcia się człowieka na prawdę oraz siłą, która towarzyszy mu w procesie transformacji jego serca i relacji społecznych. Prowadzi go również do osobowego spotkania i dialogu, do coraz głębszej wspólnoty osób, *communio personarum*. Jej celem jest odnowa *Przymierza* z Bogiem, który jest bogaty w miłosierdzie. Dlatego na końcu dysertacji dokonano analizy głębi osobowej partycypacji, którą jest dar z siebie, jako wyraz miłowania jak miłuje Bóg.

Opracowane studium odnosi się w sposób ogólny do różnych społeczności. Personalistyczna koncepcja miłosierdzia, które aktualizuje prawdę o godności osoby ludzkiej, aplikowana szczegółowo do jednej społeczności, albo wybranej grupy, wydaje się

projektem bardzo pożądanym. Autor wcześniej przedstawił propozycję zastosowania zasady miłości miłosiernej, wspomagającej proces inkluzji społecznej osób bezdomnych. Interesującymi byłoby szczegółowe opracowania roli miłosiernej miłości w rozwiązywaniu charakterystycznych problemów osób niepełnosprawnych, uzależnionych, więźniów, emigrantów, mniejszości religijnych i kulturowych, bezrobotnych, osób samotnych oraz innych grup doświadczających wykluczenia społecznego. Powyższe studium może być dobrą podstawą, pomocą i punktem odniesienia do realizacji takich projektów. Sposób ujęcia problematyki zaprezentowany w tej pracy, pozwolił jednak autorowi przedstawić powszechną obowiązywalność zasady miłości miłosiernej oraz jej odnawiającą i ożywiającą moc na wszystkich płaszczyznach i we wszystkich formach życia społecznego.

Autor niniejszego studium pozwala sobie żywić nadzieję, że lektura przedstawionego tekstu była dla Czytelnika okazją do spotkania z Tym, który sam o sobie powiedział, że jest Miłosierdziem<sup>896</sup>.

---

<sup>896</sup> Por. F. Kowalska, Deníček. Boží milosrdenství v mé duši, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001, 1739.

## Bibliografia

### 1. Pismo Święte

*Bible*. Český ekumenický překlad, Praha 1998<sup>11</sup>.

*Biblia Tysiąclecia*, Pallottinum, Poznań 1996<sup>4</sup>.

*Grecko-polski Nowy Testament*. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, Vocatio, Warszawa 1997.

*Neue Jerusalemer Bibel*. Einheitsübersetzung. Mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2000.

### 2. Nauczanie kościelne

#### A. Nauczanie Soborowe

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen gentium*.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*.

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

Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*.

Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

#### B. Nauczanie papieskie

Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*.

Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*.

Pius XII, *Orędzie wigilijne z 1942 roku*.

Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*.

Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*.

Paweł VI, Adhortacja *Evangelium nuntiandi*.

Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*.

Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*.

Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie Roku świętego, 25 grudnia 1975*.

Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*.

Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*.

Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*.

Jan Paweł II, *Anerkennung des Schöpfers und des Herrn der Geschichte*. Ansprache bei der Interreligiösen Begegnung in Jerusalem am 23. März 2000, Jubiläumsreise des Papstes ins Heilige Land, s. 10n, w: *L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache*, 14, 7. April 2000.

Jan Paweł II, *Ansprache an die Vertreter der Weltreligionen in Assisi am 24. Januar 2002*.

Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*.

Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*.

Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*.

Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*.

Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.

Jan Paweł II, List *Do moich braci i sióstr – ludzi w podeszłym wieku*.

Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, RW KUL, Lublin 1981.

Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, RW KUL, Lublin 2001.

Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*.

Jan Paweł II, *Orędzie do ONZ w Nowym Yorku 2 X 1979*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, cz. 2.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, RW KUL, Lublin 1994.

Jan Paweł II, *Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych, 21 (2 października 1979): AAS 71 (1979), 1159*.

Johannes Paulus II, *Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes*. Mit einem Kommentar von Karl Lehmann, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981.

Benedykt XVI, *Ansprache anlässlich des XX. Weltjugendtages zur Begegnung mit Vertretern muslimischer Gemeinden am Samstag, 20. August 2005; Grußwort beim Besuch in der Synagoge anlässlich des XX. Weltjugendtages am Freitag, 19. August 2005*, w: *Leitlinien für Das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine*

*Handreichung der deutschen Bischöfe*, (Arbeitshilfen Nr. 170), red. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 24. Juni 2008<sup>2</sup>, s.57-59.

Benedykt XVI, *Ansprache an die Gründungsmitglieder der Stiftung für interreligiöse und interkulturelle Forschung und Dialog am Donnerstag, 1. Februar 2007*, s. 59n, w: *Leitlinien für Das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*, (Arbeitshilfen Nr. 170), red. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 24. Juni 2008<sup>2</sup>.

Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*.

Benedykt XVI, *Orędzie na Wielki Post 2006*.

Benedykt XVI, *Verbum Domini*, Posynodalní apoštolská exhortace o Božím Slově v životě a poslání církve, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2011.

Franciszek, Adhortacja *Evangelii Gaudium*.

Franciszek, Bulla *Misericordiae vultus*, 11. 4. 2015.

Franciszek, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Torielli*, Kösel, 2016.

### **C. Nauczanie Stolicy Apostolskiej**

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002.

Kongregace pro klérus, *Kněz – služebník Božího milosrdenství. Pomůcka při zpovědníky a duchovní vůdce. (Il Sacerdote Ministro della Misericordia Divina)*, Katolický týdeník, Praha 2012.

Kongregace pro nauku víry, *Instrukce o některých otázkách bioetiky „Dignitas personae“*, *Deklarace o eutanazii „Bona et iura“*, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2009.

Papežská biblická komise, *Výklad bible v církvi*, Karmelitánské nakladatelství 2007.

Papežská biblická komise, *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004, s. 63-68.

Papežská rada pro spravedlnost a mír, *Kompendium sociální nauky církve*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2008.

Päpstlicher Rat „Cor Unum“, *Der Hunger in der Welt. Eine Herausforderung für alle: solidarische Entwicklung*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 128, red. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 4. Oktober 1996.



## D. Nauczanie Episkopatów

Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski, *W trosce o człowieka i dobro wspólne*, Warszawa 2012.

*Kościół wobec współczesnych problemów życia gospodarczego. Społeczne dokumenty episkopatów*, red. S. Fel, J. Kupny, Wyd. KUL, Lublin 2002.

*Leitlinien für Das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe*, (Arbeitshilfen Nr. 170), red. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 24. Juni 2008<sup>2</sup>.

*Pozdrowienie biskupów niemieckich dla polskich braci w biskupim posłannictwie i odpowiedź na list z dnia 18 listopada 1965 roku*, w: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, red. J. Krucina, TUM Wrocław 2005.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum* (Die deutschen Bischöfe, Nr. 26) 28, April 1980 (1993, Nachdruck), oraz *Christen und Muslime in Deutschland* (Arbeitshilfen Nr. 172) 23. September 2003.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Gerechter Friede*, Die deutschen Bischöfe 66, 27, September 2000.

## 3. Literatura przedmiotu

Adamski F. (red.), *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, WAM, Kraków 2005.

Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 1964.

Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Warszawa, 1956-1996.

Augustyn, *O państwie Bożym*, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1977.

Bagrowicz J., *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 2005.

Balthasar H. U. von, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag Einsiedeln 1961.

Barša P., Císař O., *Anarchie a řád ve světové politice. Kapitoly z teorie mezinárodních vztahů*, Portál, Praha 2008.

Barša P., *Politická teorie multikulturalismu*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1999.

Barša P., Strmiska M., *Národní stát a etnický konflikt. Politická perspektiva*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 1999.

- Bedorf Th., *Verkennende Anerkennung, Über Identität und Politik*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2010.
- Bejze B. (red.), *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, seria: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 17, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1987.
- Berlin I., *Freiheit, Vier Versuche*, Frankfurt/M. 1995.
- Berlin I., *Zwei Begriffe von Freiheit*, s. 197-256, w: tenże, *Freiheit, Vier Versuche*, Frankfurt/M. 1995.
- Błaszczyk B., *Uczestnictwo pracowników w zarządzaniu przedsiębiorstwami w krajach Europy Zachodniej*, PWE, Warszawa 1988.
- Bockelmann P., *Einführung in das Recht*, Serie Pieper 123, München 1975.
- Boecjusz, *De duab.*
- Bopp K., *Barmherzigkeit in pastoralen Handeln der Kirche. Eine symbolisch-kritische Handlungstheorie zur Neuorientierung kirchlicher Praxis*, Benediktbeurer Studien, Band 7, München 1998.
- Böhnke M., Heinz H.-P. (red.), *Im Gespräch mit dreieinem Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift für Michael Breuning*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985.
- Bronk A., *Rozumienie – Dzieje - Język. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, TN KUL, Lublin 1988.
- Buber M., *Droga człowieka według nauczania chasydów*, Cyklady, Warszawa 2004.
- Buber M., *Já a ty*, Kalich, Praha 2005<sup>1</sup>
- Buber M., *Temnota Boží*, Nakladatelství Vyšehrad, Praha 2002.
- Buruma I., Margalit A., *Okcidentalismus. Západ očima nepřátel*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2005.
- Casper B., *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*, přel. J. Sokol, OIKOYMENH, Praha 1998.
- Chalierová C., *O filosofii Emmanuela Lévinase*, přel., L. Valentová, M. Rejchrt, J. Sokol, Nakladatelství Ježek, Praha 1993.
- Chenu M.-D., *Miłosierdzie Boże a godność człowieka*, w: *W drodze*, 10/290, 1997, s. 33-38.
- Chmiel J., Ryłko S. (red.), *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983.
- Chmiel J., *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1981.

- Clarke W. N., *Osoba a bytí*, Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, Praha, Kostelní Vydří 2007.
- Collier P., *Exodus. Warum wir Einwanderung neu regeln müssen*, Sieglar Verlag, München 2014<sup>4</sup>.
- Deile V., *Der einzelne Mensch als Leidtragender von Friedensgefährdungen: Schutz und Durchsetzung von Menschenrechten, Asyl- und Flüchtlingspolitik*, w: *Friedensethik und internationale Politik. Problemanalysen – Lösungsansätze – Handlungsperspektiven*, red. Th. Hoppe, Mainz 2000.
- Derczyński W., Jasińska-Kania A., Szacki J., (wyboru dokonali), *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa 1975.
- Dolák A. (red.) *Subjekt v moderním prostředí, jazyce a komunikaci*, Ostravská univerzita, Filozofická fakulta, Ostrava 2016.
- Duka D. *Úvod do Písma svatého Starého zákona*, Praha 1992.
- Dworkin R., *Když se práva berou vážně*, OIKOYMENH, Praha 2001.
- Dylus A., Juros H., *Miłosierdzie w życiu moralnym*, w: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1987.
- Ebeling G., *Gott und Wort*, Tübingen 1966.
- Ebeling G., *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen 1962.
- Eriksen Th. H., *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Portál, Praha 2008.
- Fanon F., *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris 1961.
- Fel S. *Społeczno-etyczny wymiar pracy ludzkiej*, s. 25-54, w: *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2003.
- Fel S., Kupny J., *Humanizacja życia gospodarczego. Wybrane zagadnienia z etyki gospodarczej*, Polihymnia, Lublin 2000.
- Fetsch C. G., *Centesimus annus – spojrzenie przedsiębiorcy*, w: Jan Paweł II, *Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, Lublin 1998.
- Frankfort-Nachmias Ch., Nachmias D., *Metody badawcze w naukach społecznych*, Zysk i Spółka, Poznań 2001.
- Frankl V. E., *Homo patiens*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1971.
- Fromm E., *Anatomie lidské destruktivity*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1997.

- Furter F., *Politik oder Moral? Grundlagen einer Ethik der Politik*. Benzinger, Solothurn und Düsseldorf, 1994.
- Furtan J., „Wyobraźnia miłosierdzia” jako zasada społeczno-duszpasterska na przykładzie osób bezdomnych, mps, PWT Wrocław 2008.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tł. B. Baran, PWN, Warszawa 2013.
- Geertz C., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987.
- Giger R., *Kirchenbilder. Anthropologische und theologische Dimensionen in Entwürfen der neueren katholischen Ekklesiologie*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 2006.
- Gilligan C., *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.
- Girard R., Vattimo G., *Christentum und Relativismus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008.
- Girard R., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2009.
- Girard R., *O původu kultury*. Hovory s Pierpaolem Antonellem a Joaem Cezarem de Castro Rocha, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2008.
- Gocko J., *Porządek własności w kontekście powszechnego przeznaczenia dóbr*, s. 103-118, w: *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2003.
- Goethe J. W., *Faust*, tł. B. Antochewicz, Wrocław 1978.
- Gogacz M., *Jan Paweł II naucza o miłosierdziu*, w: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, red. B. Bejze, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 1987.
- Górny G., Rosikoń J., *Przebaczamy. Jak polscy biskupi zapoczątkowali pojednanie z Niemcami*, Gmina Wrocław, Narodowe Centrum Kultury, Wrocław 2015.
- Graczyk M., *Miłość miłosierna zasadą życia chrześcijańskiego*, w: *Studia Theologica Varsoviensia*, 31(1993), nr 1, s. 189-196.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*. Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1985.
- Granat W., *U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Poznań 1976.
- Greshake G., *Gottes Geil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, TUM, Wrocław 2009.

- Grzybek S., Jaworski M. (red.), *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1981.
- Grzybek S., *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1981.
- Guerry É., *Do Ojca*, Wydawnictwo ss. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1962.
- Gundlach G., *Solidarismus*, w: *Staatslexikon*, IV, 1931.
- Habermas J., Ratzinger J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005<sup>7</sup>.
- Habermas J., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.
- Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981.
- Habermas J., *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, w: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005<sup>7</sup>.
- Häring B., *Nauka Chrystusa*, Poznań 1963.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologie ducha*, Nakladatelství Československé akademie věd, Brno 1960.
- Hegel G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe, Akademie Verlag, Berlin 1964.
- Heimbach-Steins M., *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse-Konfliktfelder-Zukunftschancen*. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 2001.
- Hengstenberg H.-E., *Philosophische Begründung des Subsidiaritätsprinzips*, w: *Das Subsidiaritätsprinzip*, red. A.-F. Utz, Sammlung Politeia, Bd. II, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1953.
- Herder J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785), Deutsche Bibliothek in Berlin 1914.
- Herr Th., *Wprowadzenie do katolickiej nauki społecznej*, WAM, Kraków 1999.
- Herrmann L., *Familie, Gesellschaft und die Zukunft des Staates*, s. 9-35, w: L. Herrmann, A. Rauscher (red.) *Die Familie – Partner des Staates. Eine Auseinandersetzung mit falschen Gesellschaftstheorien*, Seewald Verlag, Stuttgart 1978.
- Herrmann L., Rauscher A. (red.) *Die Familie – Partner des Staates. Eine Auseinandersetzung mit falschen Gesellschaftstheorien*, Seewald Verlag, Stuttgart 1978.
- Herrmann T., *Rozwój idei miłości i miłosierdzia w Piśmie świętym*, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985.

- Hobbes T., *Leviathan*, tł. J. Hruša, Praha 1941.
- Höffner J., *Chrześcijańska Nauka Społeczna*, WAM, Kraków 1993.
- Honneth A., *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2005.
- Hoppe Th. (red.), *Friedensethik und internationale Politik. Problemanalysen – Lösungsansätze – Handlungsperspektiven*, Mainz 2000.
- Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2007.
- Irek W., Schambeck H. (red.), *Maius ac Divinius, Księga Jubileuszowa na 80-lecie urodzin ks. Jana Kruciny*, TUM Wrocław 2009.
- Jankowski A., *Biblijna teologia przymierza*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1985.
- Jankowski A., *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji Encykliki „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1981.
- Jeníček T., *Franz Rosenzweig*, Nakladatelství Ježek, Praha 1996.
- Kampka F., *Antropologiczne i społeczne podstawy ładu gospodarczego w świetle nauczania społecznego Kościoła*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1995.
- Kampka F., Ritter C. (red.), *Encyklika Jana Pawła II Centesimus annus. Tekst i komentarze*. RW KUL, Lublin 1998.
- Kampka F., *Homo consumens w świecie wartości moralnych i społecznych*, w: *Encyklika Jana Pawła II Centesimus annus. Tekst i komentarze*, red. F. Kampka, C. Ritter, RW KUL, Lublin 1998.
- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (Riga 1786<sup>2</sup>), Verlag von Philipp Reclam jun., Leipzig 1904.
- Kant I., *Základy metafyziky mravů*, přel. L. Menzel, Svoboda, Praha 1976.
- Kants gesammelte Schriften*, t. IV, Berlin 1903, (Riga 1785<sup>1</sup>).
- Kasper W., *Das theologische Problem des Bösen*, s. 41-69, w: *Teufel. Dämonen. Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, red. W. Kasper, K. Lehmann, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1978.
- Kasper W., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Herder-Freiburg-Basel-Wien, 2012<sup>3</sup>.
- Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, TUM, Wrocław 1996.
- Kasper, K. Lehmann (red.), *Teufel. Dämonen. Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1978.

- Kasperkiewicz K. M., *Pojęcie miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia“*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1981.
- Khoury A., Th., *Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg?*, Gütersloher Verlagshaus, München 2007<sup>2</sup>.
- Kirwan M., *René Girard, Uvedení do díla*, Centrum pro stadium demokracie a kultury, Brno 2008.
- Kominek B., *W samym sercu Ewangelii*, s. 223-244, w: *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, red. J. Krucina, TUM Wrocław 2005.
- Kondziela J., *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*, ODiSS Warszawa 1974.
- Kowalczyk S., *Filozofie odrzucające miłość i miłosierdzie*, w: Jan Paweł II, *Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983.
- Krapiec M. A., *Człowiek – dramat natury i osoby*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 2005.
- Krapiec M. A., *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, TN KUL, Lublin 1986<sup>3</sup>.
- Krapiec M. A., *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993.
- Krucina J. (red.), *Laborem exercens, Encyklika Jana Pawła II, Tekst i komentarz*, Wrocław 1983.
- Krucina J. (red.), *Miłość miłosierna*, TUM, Wrocław 1985.
- Krucina J. (red.), *Szkice do portretu. Kardynał Bolesław Kominek*, TUM Wrocław 2005.
- Krucina J., „*Laboryzm*” Jana Pawła II – *drogą do rozwiązania kwestii społecznej*, s. 333-347, w: *Laborem exercens, Encyklika Jana Pawła II, Tekst i komentarz*, red. J. Krucina Wrocław 1983.
- Krucina J., *Co mówi Papież?* TUM, Wrocław 2005.
- Krucina J., *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie*, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1972.
- Krucina J., *Drogami Kościoła*, TUM, Wrocław 2000.
- Krucina J., *Działalność dobroczynna jako istotny element duszpasterstwa*, s. 159-175, w: *Miłość miłosierna*, red. J. Krucina, TUM, Wrocław 1985.
- Krucina J., *Istota pokoju a społeczność międzynarodowa*, w: *Ateneum Kapłańskie* (372) 1971, s. 34-47.
- Krucina J., *Komentarz do Adhortacji Jana Pawła II „Familiaris consortio”*, TUM, Wrocław 1995.
- Krucina J., *Myśl społeczna Kościoła*, TUM, Wrocław 1993.

- Krucina J., *Po Bogu – pierwsze i ostatnie prawo w społeczności*, w: *Colloquium Salutis*, 9:1977.
- Krucina J., *Podstawowe zasady życia społecznego w encyklikach papieży (ewolucja problemu)*, *Znak*, 9:1971.
- Krucina J., *Společné zásady práva naturalného w Kościele*, w: *Collectanea Theologica*, 40:1970.
- Krucina J., *Sumienie społeczeństwa*, TUM, Wrocław 1995.
- Krucina J., *Wartości podstawowe wobec Ewangelii*, Wrocław 1995.
- Krucina J., *Wyzwolenie społeczne*, TUM, Wrocław 1995.
- Krucina J., *Wznoszenie wartości podstawowych*, TUM, Wrocław 2007.
- Kukołowicz T., *Rodzina w procesie uspołeczniania dziecka*, RW KUL, Lublin 1978.
- Kupny J., Fel S. (red.), *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia życia gospodarczego*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2003.
- Kupny J., *Przedsiębiorstwo wspólnotą osób pracujących*, w: *Katolicka Nauka Społeczna. Podstawowe zagadnienia życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2003.
- Küppers A., Schallenberg P., *Flucht, Migration, Integration. Versuch einer sozioethischen Einordnung*, w: *Kirche und Gesellschaft*, Januar 2016, Nr. 426, s. 3-16.
- Kymlicka W., *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- Laca S., *Človek ako subjekt v ponímaní Karola Wojtyły*, s. 83-90. w: *Subjekt v moderním prostredí, jazyce a komunikaci*, red. A. Dolák, Ostravská univerzita, Filozofická fakulta, Ostrava 2016.
- Lacroix J., *Úvodní studie: Nekonečno a bližní podle Emmanuela Lévinase*, w: C. Chalierová., *O filosofii Emmanuela Lévinase*, přel., L. Valentová, M. Rejchrt, J. Sokol, Nakladatelství Ježek, Praha 1993.
- Längle A., *Existenzanalyse*, w: A. Längle, A. Holzhey-Kunz, *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*, Facultas WUV, Wien 2008.
- Längle A., Holzhey-Kunz A., *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*, Facultas WUV, Wien 2008.
- Larmann W., Niedenhoff H.-U., *Mitbestimmung in Deutschland*, w: *Thema Wirtschaft*, Institut der deutschen Wirtschaft, Nr. 65, Deutscher Instituts-Verlag, Köln 2000.
- Lehman K., *Kommentar*, w: Johannes Paulus II, *Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes*. Mit einem Kommentar von Karl Lehmann, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1981.



- Lévinas E., *Etika a nekonečno*, přel. V. Dvořáková, M. Rejchrt, OIKOYMENH, Praha 2009<sup>2</sup>.
- Lévinas E., *Totalita a nekonečno. Esej o exterioritě*, přel. M. Petříček jr., J. Sokol, OIKOYMENH, Praha 1997.
- Lukács G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Der Malik Verlag, Berlin 1923.
- Luyn A. H. van, *Subsidiarität – ein Baustein nicht nur für Europa*, w: *Kirche in Gesellschaft*, Nr. 404, 2013, s. 3-16.
- Majka J. (red.), *Człowiek w Kościele*, Wrocław 1979.
- Majka J., *Filozofia społeczna*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982.
- Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, TUM, Wrocław 1995.
- Majka J., *Miłosierdzie jako zasada społeczna w świetle encykliki Dives in misericordia*, s. 175-186, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1981.
- J. Majka, *Prawo naturalne w ostatnich dokumentach społecznych Kościoła*, w: *Roczniki Filozoficzne*, 1970, z. 2, s. 35-54.
- Majka J., *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, w: *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, WAM, Kraków 2005.
- Manemann J., „*Wir lieben den Tod*“ – *Dschihadismus und Nihilismus*, w: *Kirche und Gesellschaft*, Mai 2016, Nr. 430, s. 3-16.
- Martinek C., *Cesta k solidaritě*, Trinitas-Křesťanská akademie, Svitavy-Řím, 1998.
- Marks K., Engels F., *Dziela*, T. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1960.
- Marx K., *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, Nakladatelství Svoboda, Praha 1978.
- Marx K., *Frühe Schriften*, Bd. 1, Darmstadt 1962.
- Marx K., *Odcizení a emancipace člověka*, Mladá fronta, Praha 1967.
- Marx K., *Úvod Ke kritice Hegelovy filosofie práva*, w: tenže, *Odcizení a emancipace člověka*, Mladá fronta, Praha 1967.
- Marx K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, w: K. Marx, F. Engels, *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Dietz Verlag, Berlin 1953.
- Marx K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. (1843/44)*, w: tenže, *Frühe Schriften*, Bd. 1, Darmstadt 1962.
- Marx K., Engels F., *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Dietz Verlag, Berlin 1953.

- Marx R., Nacke B., *Gerechtigkeit ist möglich. Zwischenrufe zur Lage des Sozialstaats*, Herder Freiburg-Basel-Wien, 2004.
- Mateja L., *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu*, Kraków 2003.
- Mazurek J., *Wolność pracy, przedsiębiorczość, uczestnictwo*, RW KUL, Lublin 1993.
- Mazurek F. J., *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, RW KUL, Lublin 2001.
- Mead H. G., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tł. Z. Wolińska, PWN, Warszawa 1975.
- Menke K.-H., *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2012.
- Messner J., *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck, Wien 1950.
- Messner J., *Was ist Menschenwürde?*, w: *Internationale katholische Zeitschrift* 6 (1977) Nr. 3.
- Metz J. B., *Erlösung und Emanzipation*, w: *Erlösung und Emanzipation*, red. L. Scheffczyk, Quaestiones Disputatae 61, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1973.
- Michalski K. (red.), *Rozmowy w Castel Gandolfo*, T.I i T.II, Centrum Myśli Jana Pawła II - Wydawnictwo Znak, Warszawa – Kraków 2010.
- Minnerath R., *Gegen den Verfall des Sozialen. Ethik in Zeiten der Globalisierung*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 2007.
- Müller G. L., *Dogmatika pro studium i pastoraci*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2010.
- Müller J., *Gedanken zum Thema „Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens“*, s. 9-19, w: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, „Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens“, *Welttag des Friedens 2001* (Arbeitshilfen Nr. 156) Bonn 1. Januar 2001.
- Müller O., *Flucht und Vertreibung. Ursachen und Auswirkungen im weltweiten Kontext*, w: *Kirche und Gesellschaft*, April 2015, Nr. 419, s. 3-16.
- Nagy S. (red.), *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarze*, RW KUL, Lublin 1983.
- Nalepa M., *Koncepcja człowieczego miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, w: *Homo Dei*, 54, 1985, s. 35-49.
- Nalepa M., *Pojęcie miłosierdzia w tradycyjnych ujęciach*, w: *Homo Dei*, 53 (1984) nr 4, s. 270-281.
- Nell-Breuning O. von, *Baugesetze der Gesellschaft, Gegenseitige Verantwortung – Hilfreicher Beistand*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1968.

- Nell-Breuning O. von, *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*. Katholischen Sozialakademie Österreichs, Europaverlag 1977.
- Nell-Breuning O. von, *Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere „System“*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986.
- Nell-Breuning O. von, *Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der sozialen Ordnung aus christlicher Verantwortung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979.
- Niederhoff H.-U., *Mitbestimmung in der Bundesrepublik Deutschland*, Deutscher Instituts- Verlag, Köln 1966.
- Nietzsche F., *Antychryst*, tł. L. Staff, Warszawa 1907.
- Nietzsche F., *Genealogie morálky. Polemika*, Aurora Praha 2002.
- Nietzsche F., *Mimo dobro a zlo, Předehra k filosofii budoucnosti*, Aurora, Praha 1998.
- Nietzsche F., *Tak pravil Zarathustra*, tł. Otokar Fischer, Votobia, Olomouc 1992.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tł. L. Staff, Warszawa 1907.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz*, tł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905-1906.
- Nossol A., *Personalistyczno – humanistyczny aspekt w doznawaniu i świadczeniu miłosierdzia*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. Słomka, TN KUL, Lublin 1989.
- Nothelle-Wildfeuer U., *Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre*, w: *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, red. A. Rauscher, Duncker & Humblot, Berlin 2008.
- Nothelle-Wildfeuer U., *Duplex ordo cognitionis. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie*, F. Schöning, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991.
- Nothelle-Wildfeuer U., *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft*, Abhandlungen zur Sozialethik, Band 42, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1999.
- Novotná A., *Vztah k Bohu a člověku v životě a díle sv. Terezie z Lisieux a Friedricha Nietzsche*, Univerzita Hradec Králové, mps, 2017.
- Nowak M., *Wychowanie w personalizmie*, w: *Chrześcijanin w świecie*, 1993, nr 23, z. 4
- Nowak S., *Więź z Bogiem przez pracę*, s. 145-152, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, red. J. Chmiel, S. Ryłko, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983.
- Olejniak S., *Miłosierdzie – „doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości” według encykliki Jana Pawła II „Dives in misericordia”*, s. 161-169, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu Dives in misericordia. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek, M. Jaworski, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1981.
- Olejniak S., *Rehabilitacja miłosierdzia. Encyklika „Dives in misericordia”*, *Ład*, nr 3, 8 lutego 1981, s. 3.

- Platon, *Państwo*, tl. Wł. Witwicki, PWN, Warszawa 2010.
- Platon, *Uczta*, tl. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012.
- Poláková J., *Filosofie dialogu. Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas*, Nakladatelství Ježek, Praha 1995.
- Poláková J., *Možnosti transcendence*, České katolické nakladatelství ZVON, Praha 1994.
- Poláková J., *Perspektiva naděje. Hledání transcendence v postmoderní době*, Vyšehrad, Praha 1995.
- Poláková J., *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*, Nakladatelství Vyšehrad, Praha 2008.
- Pospíšil C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydří, 2010<sup>4</sup>.
- Prekopová J., *Pevné objetí. Cesta k vnitřní svobodě*, Portál, Praha 2009.
- Radwan M., Dyczewski L., Stanowski A. (red.), *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, Rzym-Lublin 1987.
- Rahner K., *Kirche und Sakramente*, Questiones disputatae 10, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1961.
- Rahner K., *Základy křesťanské víry. Uvedení do pojmu křesťanství*, Trinitas 2004.
- Ratzinger J., *Naděje pro Evropu? Církev – Svět – Stav – Diagnózy – Prognózy*, SCRIPTUM, Praha 1993.
- Ratzinger J., *Úvod do křesťanství. Výklad apoštolského vyznání víry*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2007.
- Ratzinger J. *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, w: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005<sup>7</sup>, s. 39-64.
- Rauscher A. (red.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Duncker & Humblot, Berlin 2008.
- Rauscher A., *Die natürlichen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens*, w: *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils*, red. Guilherme Barauna, dt. Bearbeitung von Victor Schurr. Salzburg 1967.
- Rauscher A., *Soukromé vlastnictví ve službách pracujícího člověka*, w: *Ordo socialis*, 28, Česká křesťanská akademie, Praha 1995.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Ricoeur P., *Myslet a věřit. Kritika a přesvědčení*. Kalich, Praha: 2000.

- Rizzolatti G., Sinigaglia C., *Empathie und Spiegelneurone: Die biologische Basis des Mitgeföhls*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008.
- Rodziński A., *Sprawiedliwość i miłosierdzie w dysponowaniu dobrem materialnym*, Roczniki Filozoficzne KUL, 6, 1958, 2.
- Roos L., *Trinitarischer Humanismus als theologische Mitte christlichen Gesellschaftslehre*, s. 457-480, w: *Im Gespräch mit dreieinem Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift für Michael Breuning*, red. M. Böhnke, H.-P. Heinz, Patmos Verlag, Düsseldorf 1985.
- Rousseau J. J., *Dumy samotárského chodce (Les rêveries du promeneur solitaire, 1776)*, přel. K. Šafář, Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Praha, 1962.
- Ruster Th., *Wandlung. Ein Traktat über Eucharistie und Ökonomie*, Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2009<sup>2</sup>.
- Said E. W., *Kultura i imperializm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Said E. W., *Orientalizm*, Zysk i S-ka, Poznań 2005.
- Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tł. J. Krajewski, Warszawa 1998.
- Schallenberg P., *Schuld und Barmherzigkeit. Theologie und Sozialethik in der Postmoderne*, w: *Kirche und Gesellschaft*, Dezember 2016, Nr. 435, s. 3-16.
- Scheffczyk L., (red.), *Erlösung und Emanzipation*, Quaestiones Disputatae 61, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1973.
- Scheler M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, s. 33 – 147, w: tenże, *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze*, Gesammelte Werke, Bd. V, Bern 1955.
- Scheler M., *Vom Umsturz der Werte, Abhandlungen und Aufsätze*, Gesammelte Werke, Band V, Bern 1955.
- Semmelroth O., *Der Verlust des Personalen in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung*, in: *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, red. H. Vorgimler und andere, Bd. I, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964.
- Semmelroth O., *Vom Sinn der Sakramente*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt/M. 1960.
- Senghaas D., *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998.
- Słomka W. (red.), *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, TN KUL, Lublin 1989.
- Sobański R., *Eklezjologia nowego Kodeksu na przykładzie pierwszej Księgi*, w: *Prawo kanoniczne*, 27 (1984) nr 3-4.

- Sobański R., *Kilka uwag o temacie „prawo a miłosierdzie”*, w: *Wezwani do prawdy i miłosierdzia*, seria: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 17, Wydawnictwo Siostr Loretanek, Warszawa 1987.
- Sokol J., *Člověk jako osoba. Filosofická antropologie*, Nakladatelství Vyšehrad, Praha 2016<sup>3</sup>.
- Strzeszewski Cz., *Funkcja społeczna rodziny*, w: *Zeszyty Naukowe KUL*, XIII (1970), Nr 2 (50).
- Strzeszewski Cz., *Katolicka Nauka Społeczna*, ODiSS, Warszawa 1985.
- Strzeszewski Cz., *Praca ludzka. Zagadnienia społeczno-moralne*, Lublin 1978.
- Styczeń T., *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy”*, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. *O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, RW KUL, Lublin 1981.
- Styczeń T., Merecki J., *ABC etyki*. Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- Styczeń T., *Osobowa godność podmiotu pracy źródłem jej sensu i wartości*, w: *Ewangelia pracy. Encyklika Jana Pawła II „Laborem exercens” wraz z komentarzem*, red. J. Chmiel, S. Ryłko, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1983.
- Szafrański A. L., *Encyklika Jana Pawła II Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, RW KUL. Lublin 1999.
- Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości*, RW KUL, Lublin 1998.
- Taylor Ch., *Demokratie und Ausgrenzung*, s. 30-50, w: tenże, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002.
- Taylor Ch., *Der Irrtum der negativen Freiheit*, w: tenże, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988.
- Taylor Ch., *Die Politik der Anerkennung*, w: tenże, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009.
- Taylor Ch., *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, w: *Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, T.I, Centrum Myśli Jana Pawła II - Wydawnictwo Znak, Warszawa – Kraków 2010, s. 92-124.
- Taylor Ch., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009.
- Taylor Ch., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1988.
- Taylor Ch., *Replay and Re-Articulation*, w: *Philosophy in an Age of Pluralism, The Philosophy of Charles Taylor*, red. J. Tully, Cambridge 1994.

- Taylor Ch., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, PWN, Warszawa 2012.
- Tibi B., *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, Econ Ullstein List Verlag, München 2001<sup>2</sup>.
- Tibi B., *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, Ullstein, Düsseldorf 2003.
- Tomasz z Akwinu, *Physic*.
- Tomasz z Akwinu, *Sent*.
- Tomasz z Akwinu, *S. th*.
- Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin 1887.
- Tułodziecki S., *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, Pallottinum, Poznań 1992.
- Utz A.-F. (red.), *Das Subsidiaritätsprinzip*, Sammlung Politeia, Bd. II, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1953.
- Utz A.-F., *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Sammlung Politeia, Band IX, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1956.
- Utz F.-A., *Pacem in terris. Die Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. Mit einer Einführung in die Lehre der Päpste über die Grundlagen der Politik und einem Kommentar von Arthur-Fridolin Utz OP*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1963.
- Utz A.-F., *Sozialethik mit internationaler Bibliographie*, I. Teil: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Sammlung Politeia, Bd. X, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1958.
- Vorgimler H. und andere (red.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964.
- Vrána K., *Společný evropský dům*, Trinitas, Křesťanská Akademie, Řím 2001.
- Wal J. *Realizacja zbawczego posłannictwa Ludu Bożego, w świetle publikacji ks. Jana Kruciny „Drogami Kościoła”*, w: *Maius ac Divinius, Księga Jubileuszowa na 80-lecie urodzin ks. Jana Kruciny*, red. W. Irek, H. Schambeck, TUM, Wrocław 2009.
- Walzer M., *Kommentar*, s. 93-98, w: Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2009.
- Wejman H., *In der Bibelschule der Barmherzigkeit*, Krakau 2008.
- Wilski T., *Problematyka osoby w Johanna Auera nauce o Bogu*, s. 244, w: *Studia Theologica Varsaviensia*, 21 (1983) nr 2, s. 233-260.
- Witek S., *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*, Warszawa 1983.
- Wojtukiewicz J., *Mały katechizm*, Wrocław 1957<sup>5</sup>.

- Wojtyła K., *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Znak, Kraków 1986<sup>2</sup>.
- Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, seria *Człowiek i moralność*, t. 1, TN KUL, Lublin 1986<sup>4</sup>.
- Wojtyła K., *Odpowiedzialność za Kościół*, w: *Człowiek w Kościele*, red. J. Majka, Wrocław 1979.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, seria *Człowiek i moralność*, t. 4, TN KUL, Lublin 2000<sup>3</sup>.
- Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, seria *Człowiek i moralność*, t. 4, TN KUL, Lublin 2000<sup>3</sup>.
- Wojtyła K., *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, seria *Człowiek i moralność*, t. 4, TN KUL, Lublin 2000<sup>3</sup>.
- Wojtyła K., *Poezje i dramaty*, Znak, Kraków 1986<sup>2</sup>.
- Wojtyła K., *Rodzicielstwo a „communio personarum”. Małżeństwo a rodzicielstwo*, w: *Ateneum Kapłańskie*, 1975, z. 1, rok 67, t. 84.
- Wojtyła K., *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, w: *Ateneum Kapłańskie*, 1974, z. 3, t. 83, rok 66.
- Wojtyła K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972.
- Wojtyła K., *Uczestnictwo czy alienacja?* w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, seria *Człowiek i moralność*, t. 4, TN KUL, Lublin 2000<sup>3</sup>.
- Wołoszynowa L. (red.), *Materiały do nauczania psychologii. S. II. Psychologia rozwojowa, wychowawcza i społeczna. T. 2*. Warszawa 1968.
- Wulsdorf H., *Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2005.
- Zabielski J., *Miłosierdzie jako zasada życia społecznego*, Podlaskie Stowarzyszenie Absolwentów KUL, Białystok 2003.
- Zabielski J., *Wydobywanie dobra. Teologia chrześcijańskiego miłosierdzia*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2006.
- Zimbardo Ph., *Luciferův efekt. Jak se z dobrých lidí stávají lidé zlí*. Academia, Praha 2014.
- Žižek S., *Nepolapitelný subjekt*, Nakladatelství Luboš Marek, Chomutov 2007.



#### **4. Netografia**

[http://pl.radiovaticana.va/news/2017/02/03/franciszek\\_spotka\\_przedsiębiorców\\_ekonomii\\_wspólnoty/1290321](http://pl.radiovaticana.va/news/2017/02/03/franciszek_spotka_przedsiębiorców_ekonomii_wspólnoty/1290321) [dostęp: 13. 3. 2017]

<http://www.ekonomikaspolecenstvi.cz/principy> [dostęp: 13. 3. 2017]

[www.scripture4all.org](http://www.scripture4all.org) [dostęp: 30. 7. 2017]