

**D I A K O N**  
**3/2006**

**POLIHYMNIA**  
**Lublin 2006**

RADA NAUKOWA

Ks. prof. dr hab. Leszek Adamowicz  
Dr Dariusz Cupiał  
Ks. prof. dr hab. Andrzej Czaja  
Dr hab. Marek Marczewski  
Prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Dariusz Chmielewski  
Marian Czajczyk  
Magdalena Gawlik  
Marek Marczewski (redaktor naczelny)  
Andrzej Michniewicz (sekretarz redakcji)  
Paweł Nowakowski  
Jerzy Paczkowski

PROJEKT OKŁADKI I OPRACOWANIE GRAFICZNE

Maria Orkiszewska

Na okładce święty Wawrzyniec. Posąg z XVIII w. Most na Otawie, Pisek, Czechy

ADIUSTACJA

Grażyna Stępień

REDAKCJA TECHNICZNA

Dorota Kapusta

Imprimatur

Za zgodą Kurii Metropolitalnej w Lublinie  
z dnia 31 stycznia 2007 roku  
Nr 54/Gł/2007

Bp dr Mieczysław Cisło, wikariusz generalny

Ks. mgr lic. Piotr B. Nowak, notariusz

ISSN 1730-6353

Skład, druk, oprawa:

Wydawnictwo POLIHYMNIA Sp. z o. o.  
ul. Deszczowa 19, 20-832 Lublin, tel./fax (0-81) 746-97-17  
e-mail: [poczta@polihymnia.pl](mailto:poczta@polihymnia.pl); <http://www.polihymnia.pl>

## SPIS TREŚCI

Od redaktora (*Marek Marczewski*)..... 9

### Artykuł wstępny

Trudne początki (*Marek Andrzej*).....11

### Materiały i opracowania

Międzynarodowa Komisja Teologiczna. Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży (*tł. ks. Janusz Królikowski*).....15

Diakonat a struktura Kościoła (*Ireneusz Cieślak*) .....47

Łaska służby. (Refleksja nad encykliką Ojca Świętego Benedykta XVI »Deus caritas est«) (*Marek Marczewski*) .....59

Kondycja moralna społeczeństwa polskiego – główne tendencje przemian (*ks. Janusz Mariański*) .....77

Rodzina szansą w walce z biedą (na podstawie doświadczenia Międzynarodowego Ruchu ATD Czwarty Świat) (*Pierre Klein*) .....93

Wiara i liturgia (*ks. Janusz Królikowski*) .....101

### Sylwetki diakonów stałych i promotorów diakonatu stałego

Diakon Andrzej Płodowski (1916-1995) (*Jerzy Demski*).....113

### Omówienia i recenzje

Tom Noe. Into the lion's den. South Bend 1994 ss. 182 (*Jerzy Demski*).....117

Hanna Markiewiczowa. Działalność opiekuńczo-wychowawcza Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności 1814-1914. Warszawa 2002 ss. 300. Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej (*Marek Marczewski*) .....119

Ks. Andrzej Czaja. Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej. Lublin 2003 ss. 356. Wydawnictwo KUL (*Marek Andrzej*).....127

Ks. Janusz Mariański. Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne. Lublin 2005 ss. 353. Wydawnictwo „Gaudium” (*Marek Górski*) .....137

Ks. Janusz Mariański. Socjologia moralności. Lublin 2006 ss. 456. Wydawnictwo KUL (*Edward Balawajder*).....151

## **Sprawozdania**

Protokół przedstawiony podczas zgromadzenia członków Internationales Diakonatszentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates Rottenburg-Stuttgart (Freising, 23 IX 2005) (*Marek Górski*).....159

## **Bibliografia**

Bibliografia diakonatu (2005 - 2006) (*oprac. Andrzej Michniewicz*).....163

**Nota o autorach**.....167

# INHALT

Vom Herausgeber (Marek Marczewski).....	5
---	---

## **Einführender Artikel**

Schwierige Anfänge ( <i>Marek Andrzej</i> ).....	11
--	----

## **Materialien und Arbeiten**

Internationale Theologische Kommission. Kommunion und Dienst. Die nach dem Bild Gottes erschaffene menschliche Person ( <i>übersetzt von Janusz Królikowski</i> ).....	15
Der Diakonat und die Struktur der Kirche ( <i>Ireneusz Cieślak</i> ).....	47
Die Gnade des Dienstes (Gedanken zur Enzyklika des Heiligen Vaters Benedikt XVI. »Deus caritas est« ( <i>Marek Marczewski</i> ).....	59
Die moralische Kondition der polnischen Gesellschaft – Haupttendenzen der Wandlungen ( <i>Janusz Mariański</i> ).....	77
Die Familie als Chance im Kampf mit der Armut (auf der Grundlage der Erfahrungen der Internationalen Bewegung ATD Vierte Welt) ( <i>Pierre Klein</i> ).....	93
Glaube und Liturgie ( <i>Janusz Królikowski</i> ).....	101

## **Lebensbilder von ständigen Diakonen und Förderern des ständigen Diakonats**

Diakon Andrzej Płodowski (1916-1995) ( <i>Jerzy Demski</i> ).....	113
---	-----

## **Besprechungen und Rezensionen**

Tom Noe. Into the lion's den. South Bend 1994 ss. 182 ( <i>Jerzy Demski</i> ).....	117
Hanna Markiewiczowa. Działalność opiekuńczo-wychowawcza Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności 1814-1914. Warszawa 2002 ss. 300. Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej (Die Fürsorge- und Erziehungstätigkeit der Warschauer Wohltätigkeitsgesellschaft 1814-1914. Warszawa 2002) ( <i>Marek Marczewski</i> ).....	119
Ks. Andrzej Czaja. Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej. Lublin 2003 ss. 356. Wydawnictwo KUL (Die pneumatologische Interpretation der Kirche als Kommunion in der nachkonziliären deutschen Theologie. Lublin 2003) ( <i>Marek Andrzej</i> ).....	127

Ks. Janusz Mariański. Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne. Lublin 2005 ss. 353. Wydawnictwo „Gaudium” (Die katholische Kirche in Polen und das soziale Leben. Eine soziologisch-pastoraltheologische Studie. Lublin 2005) ( <i>Marek Górski</i> ).....	137
Ks. Janusz Mariański. Socjologia moralności. Lublin 2006 ss. 456. Wydawnictwo KUL (Soziologie der Moral. Lublin 2006) ( <i>Edward Balawajder</i> ) .....	151

### **Berichte**

Auf der Mitgliederversammlung des Internationalen Diakonatszentrums zum Studium und zur Förderung des Diakonates Rottenburg-Stuttgart präsentiertes Protokoll (Freising 23 IX 2005) ( <i>Marek Górski</i> ) .....	159
---	-----

### **Literatur (Bibliographie)**

Neuerscheinungen zum Diakonatsjahr 2005-2006 ( <i>Andrzej Michniewicz</i> )..	163
---	-----

<b>Bemerkungen zu den Autoren</b> .....	167
---	-----

## Od redaktora ...

Ten numer rocznika miał być poświęcony Ośrodkowi Formacji Diakonów Stałych w Przysieku k. Torunia, który powstał na mocy *Dekretu wprowadzającego diakonat stały w diecezji toruńskiej* Ordynariusza diecezji toruńskiej, ks. bpa dra Andrzeja Suskiego z dnia 6 I 2005. Prawie rok trwające rozmowy z Księdzem Dyrektorem Ośrodka i zapewnienia opracowania tekstu wprowadzającego, jak również o nadesłaniu dokumentów dotyczących programu formacji, spelzły na niczym. W lipcu tego roku Ksiądz Dyrektor powiadomił mnie, że z końcem miesiąca kończy swą funkcję, a kierowanie Ośrodkiem ma przejąć ktoś inny. Sytuacji w dziele wprowadzania diakonatu stałego w Polsce postanowiliśmy poświęcić artykuł programowy (wstępny) naszego pisma, który nosi tytuł *Trudne początki*.

Pozostałe, stałe części periodyku nie uległy zmianie. W dziale *Materiały i opracowania* prezentujemy dwa tłumaczenia.

Pierwszy jest darem Księdza Profesora Janusza Królikowskiego. Jest nim tłumaczenie na język polski dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Komunia i służba. Osoba ludzka stworzona na obraz Boży*. Jest to niezwykle ważny tekst. Wpisuje się bowiem kongenialnie zarówno w powstały 28 V 1992 r. *List do biskupów Kościoła Katolickiego Communio notio O niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია*<sup>1</sup>, jak i ostatnio opublikowany na łamach naszego czasopisma tekst Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Diakonat: ewolucja i perspektywy*<sup>2</sup>.

Tekst drugi, którego tłumaczenia dokonała Pani Dorota Lachowska, jest darem Pana Pierre Kleina z Francji, członka Międzynarodowego Ruchu ATD Czwarty Świat (*Rodzina szansą w walce z biedą*). Ruch ATD Czwarty Świat, którego założycielem jest Polak, ks. Joseph Wresinski<sup>3</sup>, stanowi niespotykany w świecie rezerwar kreatywności rodzin biednych na rzecz walki z upokarzającą biedą i spychaniem rodzin biednych na margines życia społecznego.

Zamieściliśmy tu także tekst poświęcony pierwszej encyklice Ojca Świętego Benedykta XVI *Deus caritas est* oraz opracowanie dotyczące przyczyn zaniku diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim (Ireneusz Cieślak. *Diakonat a struktura Kościoła*). W tym tekście Autor przedstawia szczególne, ale bardzo interesujące i przekonujące, ujęcie upadku tego urzędu w Kościele łacińskim, którego początków należy upatrywać na przełomie IV/V w. W kon-

---

<sup>1</sup> W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 390-401.

<sup>2</sup> „Diakon” 2:2005 s. 75-160.

<sup>3</sup> Ksiądz francuski, polskiego pochodzenia (Józef Wrzesiński), był inicjatorem Światowego Dnia Walki z Nędzą, który jest obchodzony każdego roku 17 października. Ks. Wresinski zmarł w 1988 r. Jedenaście lat później rozpoczęto jego proces beatyfikacyjny (na podst.: „Niedziela” 49:2006 nr 44 s. 9).

tekście dotychczas istniejącej literatury na ten temat, zagadnienie to zyskuje nowe naświetlenie.

Nasz rocznik jest pismem o charakterze pastoralnym. Dlatego zamieszczamy w nim teksty, które służą pogłębieniu formacji duszpasterskiej osób zaangażowanych w zbawczą posługę Kościoła (biskupów, prezbiterów i świeckich), a także przyszłych diakonów stałych. W związku z tym zamieściliśmy artykuł ks. prof. dra hab. Janusza Mariańskiego, wybitnego socjologa religii, poświęcony analizie postaw moralnych społeczeństwa polskiego.

Ksiądz prof. dr hab. Janusz Królikowski, prócz wspomnianego tłumaczenia, obdarzył nas refleksją na temat wzajemnych relacji wiary i liturgii.

Jak wiemy, największą liczbą powołań na diakonów stałych, a także wyświęconych diakonów stałych szczytą się Stany Zjednoczone Ameryki Północnej (13 553). Jednemu z nich, Polakowi – Andrzejowi Płodowskiemu (1916-1995) poświęcono specjalną książkę *Into the lions' den*. Przedstawienie jego sylwetki, jak i recenzję książki zawdzięczamy Panu Jerzemu Demskiemu z Łącka k. Nowego Sącza.

W dziale *Omówienia i recenzje* Czytelnik znajdzie prezentacje książek, które wchodzi w szeroko pojęty zakres opracowań z teologii/eklezjologii pastoralnej. Pragniemy w nim zamieszczać – i zamieszczamy – prace z socjologii religii, dogmatyki, historii dobroczynności. Jednocześnie prosimy Czytelników o łaskawe przesyłanie na adres Wydawnictwa Polihymnia swoich tekstów, by dział ten nie był dziełem jednego autora.

Warto zwrócić uwagę na skrót protokołu (dział: *Sprawozdania*) z ostatniej międzynarodowej konferencji diakonów stałych, skupionych w IDZ (*Internationales Diakonatszentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates Rottenburg-Stuttgart*), która odbyła się we Fryzynie (Niemcy) w dniach 22-25 IX 2005 r. Była poświęcona relacji diakonatu stałego do globalizacji (*Diakonatsamt als prophetisches Amt in einer globalisierten Welt*).

Całość zamieszczonych tekstów dopełnia opracowanie Pana Andrzeja Michniewicza, który przygotował bibliografię. Statystykę diakonatu stałego za 2003 r. i kolejny zamieścimy w numerze następnym.

Jak zawsze, dziękuję Panu mgr. Tomaszowi Orkiszewskiemu, Dyrektorowi Wydawnictwa Polihymnia, które zajmuje się opracowaniem technicznym rocznika „Diakon”, przygotowaniem do druku, drukiem oraz jego kolportażem.

*21 sierpnia 2006 r. w święto św. Piusa X papieża*

*Marek Marczewski*



## **Trudne początki ...**

Katolicka Agencja Informacyjna (KAI) 19 października 2005 r. poinformowała, że w Przysieku k. Torunia dziesięciu żonatych mężczyzn rozpoczęło trzyletni okres formacyjny do przyjęcia święceń diakonatu. Większość z nich pochodziła z diecezji toruńskiej, na terenie której utworzono Ośrodek Formacji Diakonów Stałych. Ordynariusz diecezji toruńskiej, ks. bp dr Andrzej Suski, jako pierwszy w Polsce, wprowadził na początku 2005 r. możliwość wyświęcenia żonatych mężczyzn na diakonów (6 I 2005). Jeden kandydat pochodzi z archidiecezji warszawskiej i jeden z diecezji chełmińskiej. Mimo że biskupi Warszawy i Pelplina nie wprowadzili stałego diakonatu w swoich diecezjach, to jednak zezwolili konkretnym osobom na uczestnictwo w przygotowaniu do święceń. Wśród kandydatów na diakonów są między innymi: dziennikarz telewizyjny, wykładowcy akademicki, nauczyciel, pedagog i katecheta. Są to ludzie, którzy wcześniej byli zaangażowani w posługę liturgiczną w swoich parafiach, a teraz posługują jako nadzwyczajni szafarze Komunii lub są zaangażowani w dzieło ewangelizacji w swoich środowiskach.

Jak wynika z ich relacji, przedstawionych dziennikarzowi KAI-u, chęć zostania diakonem to nie sposób na zaspokojenie niezrealizowanych marzeń o kapłaństwie, ale chęć służenia Kościołowi. Nawet gdyby takie marzenia były, albo wśród kandydatów

## **Schwierige Anfänge...**

Die Katholische Nachrichtenagentur (KAI) informierte am 19. Oktober 2005, daß in Przysiek bei Toruń zehn verheiratete Männer eine dreijährige Formationszeit zur Vorbereitung auf die Diakonatsweihe begonnen haben. Die meisten von ihnen stammen aus der Diözese Toruń, auf deren Territorium ein Ausbildungszentrum für Ständige Diakone eingerichtet wurde. Der Ordinarius der Diözese Toruń, Bischof Dr. Andrzej Suski, hatte zu Beginn des Jahres 2005 als erster in Polen ermöglicht, verheiratete Männer zu Diakonen zu weihen (am 6. Januar 2005). Ein Kandidat stammt aus der Archidiözese Warschau und einer aus der Diözese Kulm (Chełmno). Obwohl die Bischöfe von Warschau und von Pelplin in ihren Diözesen keinen ständigen Diakonatsdienst eingeführt haben, erlaubten sie konkreten Personen, an der Vorbereitung zur Diakonatsweihe teilzunehmen. Unter den Diakonatskandidaten befinden sich unter anderem ein Fernsehjournalist, einige Hochschullehrer, ein Lehrer, ein Pädagoge und ein Katechet. Das sind Menschen, die schon vorher im liturgischen Dienst in ihren Pfarrgemeinden engagiert waren und jetzt als außerordentliche Spender der heiligen Kommunion tätig sind oder sich in ihrem jeweiligen Milieu für das Werk der Evangelisierung engagieren.

Wie aus ihren den KAI-Journalisten vorgelegten Berichten hervorgeht, stellt der Wunsch, Diakon zu werden, kein

znalezliby się tacy, którzy wcześniej przerwali studia teologiczne, rozpoczęte w seminarium duchownym, to nic nie stoi na przeszkodzie, by zostali diakonami stałymi. Kościół jest bowiem *ludem kapłańskim* (1 P 2, 4-10). Istnieje *powołanie do diakonatu*, a dziś, dzięki wprowadzeniu diakonatu stałego w Kościele katolickim (KK 29), wielu młodych mężczyzn może to powołanie rozpoznać i oddać się na służbę Kościołowi jako diakoni stali, a nie jako prezbiterzy.

Fakt utworzenia pierwszego ośrodka formacji dla przyszłych diakonów stałych stanowi niewątpliwie ważne wydarzenie w życiu Kościoła w Polsce. Pozostaje jednak pytanie, dlaczego tych kandydatów zgłosiło się *tylko* dziesięciu? Ksiądz Krzysztof Dębiec, ówczesny Dyrektor Ośrodka, w rozmowie z dziennikarzem KAI powiedział, że z chwilą ogłoszenia przez bpa Suskiego dekretu o wprowadzeniu diakonatu stałego w jego diecezji i powołania ośrodka formacji dla przyszłych diakonów stałych, odebrano w kurii toruńskiej „chyba z pół tysiąca telefonów. Dzwonili mężczyźni z całej Polski”. Co stało się z tymi ludźmi? Dlaczego tylko dziesięciu mogło rozpocząć okres formacji? Obecnie liczba ta już jest mniejsza, nad czym należy ubolewać, bo nie powstała z winy kandydatów, ale ich ordynariuszy.

Czy powołanie Ośrodka Formacji Diakonów Stałych poprzedzono odpowiednią katechezą skierowaną do wiernych Kościoła toruńskiego? A zresztą nie tylko do wiernych tego Kościoła. Należało bowiem powiadomić o takiej możliwości wszystkich wiernych w Polsce.

Mittel zur Befriedigung unrealisierter Träume vom Priesteramt dar, sondern er ist Ausdruck des Willens, der Kirche zu dienen. Selbst wenn es solche Träume geben sollte oder sich unter den Kandidaten Personen mit einem noch im Priesterseminar begonnenen, dann aber abgebrochenen Theologiestudium befinden würden, besteht kein Grund, daß sie nicht ständige Diakone werden dürften. Denn die Kirche ist ja ein „priesterliches Volk“ (1 Petr 2, 4-10). Es gibt eine Berufung zum Diakonat, und heute, dank der Einführung des ständigen Diakonats in der katholischen Kirche (LG 29), können viele junge Männer diese Berufung realisieren und sich als ständige Diakone – und nicht als Presbyter – in den Dienst der Kirche stellen.

Die Tatsache der Gründung des ersten Ausbildungszentrums für künftige ständige Diakone ist zweifellos ein wichtiges Ereignis im Leben der Kirche in Polen. Jedoch stellt sich die Frage, warum sich dafür nur zehn Kandidaten gemeldet haben. Pater Krzysztof Dębiec, der damalige Direktor des Zentrums, bestätigte im Gespräch mit den Journalisten der Katholischen Nachrichtenagentur (KAI), daß nach der Verkündung des Dekrets von Bischof Suski über die Einführung eines ständigen Diakonats in seiner Diözese und die Gründung eines Formationszentrums für künftige ständige Diakone von der Kurie in Toruń „wohl ein halbes Tausend Telefonanrufe entgegengenommen wurden. Es riefen Männer aus ganz Polen an”. Was ist aus diesen Menschen geworden? Warum konnten nur zehn mit der Ausbildung beginnen? Heute ist die-

Decyzja abpa Edmunda Piszcz, metropolity warmińskiego, który po konsultacjach z Radą Kapłańską wprowadził dekretem z dnia 27 lipca 2005 r. diakonat stały w Archidiecezji Warmińskiej, zdaje się iść w tym kierunku, by w każdej diecezji – na wzór seminariów duchownych, kształcących przyszłych prezbiterów – powstawały ośrodki kształcące diakonów stałych. Powstaje jednak pytanie, czy nie należałoby powołać jeden, a w przyszłości – najwyżej trzy – ogólnopolskie centra formacji diakonów stałych na poziomie akademickim, z możliwością zdobywania przez wyświęconych diakonów stopni naukowych, tak by w przyszłości diakoni stali mogli formować następnych diakonów stałych?

Ten numer rocznika pragnęliśmy poświęcić Ośrodkowi Formacji Diakonów Stałych w Przysieku k. Torunia. Niestety, mimo licznych zapewnień ze strony jego Dyrektora, nie otrzymaliśmy zamówionych materiałów. Chodziło nam nie tylko o zamieszczenie artykułu wstępnego, poświęconego Ośrodkowi, ale też przedstawienie dokumentów dotyczących planu formacji przyszłych diakonów, ich świadectw o odkrywaniu powołania diakońskiego i nadziei związanych z podjętym kształceniem. Trudne początki to nie tylko brak nawiązania kontaktu.

se Zahl schon niedriger, was zu bedauern ist, weil dies nicht durch die Schuld der Kandidaten, sondern ihrer Bischöfe geschah.

Ging der Gründung des Formationszentrums für Ständige Diakone eine entsprechende Katechese an die Gläubigen der Kirche von Toruń voraus? Im übrigen nicht nur an die Gläubigen dieser Ortskirche. Denn von dieser Möglichkeit hätten alle Gläubigen in Polen informiert werden müssen.

Die Entscheidung von Bischof Edmund Piszcz, des ermländischen Metropoliten, der nach Konsultationen mit dem Priesterrat per Dekret vom 27. Juli 2005 den ständigen Diakonat in der Archidiözese Ermland eingeführt hat, scheint in der Richtung zu gehen, daß in jeder Diözese – nach dem Vorbild der künftige Presbyter ausbildenden Priesterseminare – Ausbildungszentren für ständige Diakone entstehen sollen. Es fragt sich jedoch, ob nicht besser ein - und in Zukunft höchstens drei - gesamtpolnische Formationszentren für ständige Diakone auf akademischem Niveau eingerichtet werden sollten, mit der Möglichkeit, daß die geweihten Diakone dann auch wissenschaftliche Grade erwerben können, damit in Zukunft ständige Diakone die nächsten ständigen Diakone ausbilden könnten.

Die vorliegende Ausgabe unseres Jahrbuches wollten wir dem Formationszentrum für Ständige Diakone in Przysiek bei Toruń widmen. Leider haben wir, trotz zahlreicher Zusicherungen von Seiten seines Direktors, die bestellten Materialien nicht erhalten. Es ging uns nicht nur darum, einen dem Zentrum gewidmeten ein-

führenden Artikel zu bringen, sondern wir wollten das Ausbildungsprogramm der künftigen Diakone, ihre Zeugnisse über die Entdeckung ihrer Berufung zum Diakonat und ihre mit der begonnenen Ausbildung verbundenen Hoffnungen betreffende Dokumente präsentieren. Schwierige Anfänge, das ist nicht nur mangelnde Kontaktaufnahme...

*Aus dem Polnischen übersetzt  
von Herbert Ulrich*

# MATERIAŁY I OPRACOWANIA

*Międzynarodowa Komisja Teologiczna*

## ***Komunia i służba*** ***Osoba ludzka stworzona na obraz Boży\****

### **Wprowadzenie**

1. Dynamiczny rozwój poznania naukowego i możliwości technologicznych w epoce nowożytnej przyniósł rodzajowi ludzkiemu godne uwagi korzyści, ale wywołał również trudne wyzwania. W świetle naszego poznania dotyczącego niezmierzoności i wieku wszechświata zostaje pomniejszone znaczące stanowisko i znaczenie w nim człowieka. Postęp technologiczny znacząco rozwinął naszą zdolność opanowania sił natury i kierowania nimi, ale także niespodziewanie i być może w sposób niekontrolowany uderzył w nasze środowisko, a nawet w sam rodzaj ludzki.

2. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przekazuje niniejszą medytację teologiczną dotyczącą doktryny *obrazu Bożego (imago Dei)*, aby ukierunkować refleksję w sprawie znaczenia życia ludzkiego wobec tych wyzwań. Pragniemy równocześnie przedstawić pozytywną wizję osoby ludzkiej we wszechświecie, której dostarcza nam ten temat doktrynalny, odkryty na nowo w ostatnim czasie.

3. Począwszy od Soboru Watykańskiego II doktryna obrazu Bożego (*imago Dei*) nabrała coraz większego znaczenia w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz w badaniach teologicznych. We wcześniejszym okresie, z powodu różnych czynników, teologia obrazu Bożego została zapomniana przez niektórych teologów i filozofów chrześcijańskich. W filozofii samo pojęcie *obrazu* było przedmiotem poważnej krytyki na gruncie tych teorii po-

---

\* Nota wstępna. Temat *Osoba ludzka stworzona na obraz Boży* został przekazany do przebadania przez Międzynarodową Komisję Teologiczną. Aby przygotować to studium, została utworzona podkomisja, w skład której weszli: o. Joseph Augustine Di Noia OP, bp Jean-Luis Brugues, Anton Strukelj, Tanios Bou Mansour, Adolphe Gesché, bp Willem Jacobus Eijk, Fadel Sidarouss SI i Shun ichi Takayanagi.

Ogólne dyskusje miały miejsce w czasie licznych spotkań podkomisji i w czasie sesji plenarnych Międzynarodowej Komisji Teologicznej, w Rzymie, w latach 2000-2002. Niniejszy tekst został zatwierdzony *in forma specifica* przez głosowanie na piśmie, a potem został przedłożony jej przewodniczącemu, kard. Josephowi Ratzingerowi, Prefektowi Kongregacji Nauki Wiary, który zatwierdził jego publikację.

znania, które bądź dają pierwszeństwo roli *idei* ze szkodą dla obrazu (racjonalizm), bądź też traktowano doświadczenie za ostateczne kryterium prawdy, nie odnosząc się do roli obrazu (empiryzm). Istnieją ponadto czynniki kulturowe, jak wpływ świeckiego humanizmu, a ostatnio zalew obrazów ze strony mediów, które – z jednej strony – utrudniły stwierdzenie ukierunkowania tego, co ludzkie do tego, co boskie, a z drugiej – ontologicznego odniesienia obrazu, a więc dotyczą dwóch istotnych założeń w każdej teologii obrazu Bożego. W ramach teologii zachodniej niewielkie znaczenie, nadane temu tematowi, wyjaśnia się w świetle interpretacji biblijnych, które podkreśliły trwałą ważność zakazu wykonywania obrazów (por. Wj 20, 3-4) lub postulowały hellenistyczny wpływ na zaniknięcie tego tematu w Biblii.

4. Dopiero na progu Soboru Watykańskiego II teologowie zaczęli odkrywać nośność tego tematu w odniesieniu do zrozumienia i wyartykułowania tajemnic wiary chrześcijańskiej. Dokumenty soborowe rzeczywiście wyrażają i równocześnie potwierdzają ten znaczący rozwój, który nastąpił w teologii XX wieku. W łączności z odżywianiem zainteresowania tematem obrazu Bożego po Soborze Watykańskim II, Międzynarodowa Komisja Teologiczna zamierza na następnych stronach potwierdzić prawdę, że osoba ludzka jest stworzona na obraz Boży, aby cieszyć się osobową komunią z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, a w Nim z innymi ludźmi, aby urzeczywistniać, w imieniu Boga, odpowiedzialne administrowanie światem stworzonym. W świetle tej prawdy wszechświat nie jawi się tylko w swojej niezmiarowości i być może jako pozbawiony znaczenia, ale raczej jako miejsce stworzone dla komunii osobowej.

5. Jak będziemy starali się pokazać w następnych rozdziałach, te głębokie prawdy nie straciły niczego ze swojego znaczenia. Po krótkim przeglądzie podstaw biblijnych i Tradycji odnośnie do obrazu Bożego w *Rozdziale pierwszym*, podejmujemy dwa wielkie tematy teologii obrazu Bożego; w *Rozdziale drugim* analizujemy obraz Boży jako podstawę komunii z Bogiem Trójjedynym oraz między osobami ludzkimi, a w *Rozdziale trzecim* – obraz Boży jako podstawę uczestniczenia w rządach Bożych nad stworzeniem widzialnym. Te refleksje łączą główne elementy antropologii chrześcijańskiej oraz niektóre elementy etyki i teologii moralnej, na które rzuca światło teologia obrazu Bożego. Jesteśmy świadomi szerokiego zakresu tematów, które staraliśmy się podjąć, ale przekazujemy te refleksje, aby przypomnieć sobie i naszym czytelnikom, jak rozległa jest moc wyjaśniająca teologii obrazu Bożego, ażeby na nowo potwierdzić prawdę Bożą dotyczącą wszechświata i znaczenia życia ludzkiego.

## **Rozdział I**

### **Osoba ludzka stworzona na obraz Boży**

6. Jak świadczą Pismo Święte, Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła, prawda, że istoty ludzkie są stworzone na obraz Boży, stanowi ośrodek objawienia Bożego. Ojcowie Kościoła i wielcy teologowie scholastyczni uznali tę prawdę i przedstawili jej najwyższe konsekwencje. Mimo że ta prawda, jak dalej zobaczymy, została zakwestionowana przez niektórych wpływowych myślicieli nowożytnych, dzisiaj teologowie i egzegeci są zgodni z Urzędem Nauczycielskim Kościoła w odkrywaniu i potwierdzaniu na nowo doktryny obrazu Bożego.

#### **a. *Imago Dei* w Piśmie Świętym i w Tradycji**

7. Większość egzegetów współczesnych, z niewielkimi wyjątkami, uznaje centralne znaczenie tematu obrazu Bożego w objawieniu biblijnym (por. Rdz 1, 26-27; 5, 1-3; 9, 6). Ten temat jest widziany jako kluczowy dla biblijnego rozumienia natury ludzkiej i dla wszystkich stwierdzeń antropologii biblijnej w Starym i Nowym Testamencie. Dla Biblii obraz Boży stanowi jakby definicję człowieka – tajemnica człowieka nie może być rozumiana w oderwaniu od tajemnicy Boga.

8. Starotestamentalne pojęcie człowieka – stworzonego na obraz Boży – odzwierciedla częściowo myśl starożytnego Bliskiego Wschodu, według której król był obrazem Boga na ziemi. Interpretacja biblijna jest jednak inna, gdyż rozciąga pojęcie obrazu Bożego na wszystkich ludzi. Ponadto Biblia różni się od myśli Bliskiego Wschodu tym, że widzi człowieka jako zwróconego nie do kultu bogów, ale do uprawiania ziemi (por. Rdz 2, 15). W pewnym sensie łącząc bardziej bezpośrednio kult z uprawianiem ziemi, Biblia rozumie, że aktywność ludzka w ciągu sześciu dni tygodnia jest ukierunkowana na szabat, dzień błogosławieństwa i uświęcenia.

9. Dwa tematy łączą się ze sobą, aby nadać formę perspektywie biblijnej. Przede wszystkim cały człowiek jest stworzony na obraz Boży. Ta perspektywa wyklucza interpretacje, które sytuują obraz Boży w takim czy innym aspekcie natury ludzkiej (na przykład w jego prawości albo w intelekcie), albo w którejś z jego właściwości lub funkcji (na przykład z jego naturą płciową bądź panowaniem nad ziemią). Unikając zarówno monizmu, jak i dualizmu, Biblia przedstawia wizję istoty ludzkiej, w której wymiar duchowy jest widziany razem z wymiarem fizycznym, społecznym i historycznym człowieka.

10. Na drugim miejscu opowiadanie o stworzeniu z *Księgi Rodzaju* podkreśla, że człowiek nie został stworzony jako wyizolowana jednostka: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Bóg postawił pierwsze istoty ludzkie we

wzajemnej relacji do siebie, każdą z *partnerem* o innej płci. Biblia stwierdza, że człowiek istnieje w relacji z innymi osobami, z Bogiem, ze światem i z sobą samym. Zgodnie z tym pojęciem, człowiek nie jest wyizolowaną jednostką, ale osobą, czyli bytem istotnie relacyjnym. Daleki od oznaczania czystego aktualizmu, który kwestionowałby jego trwałą *status* ontologiczny, charakter fundamentalnie relacyjny obrazu Bożego określa jego strukturę ontologiczną i jest podstawą urzeczywistnienia wolności i odpowiedzialności.

11. Według Nowego Testamentu obraz stworzony obecny w Starym Testamencie musi być dopełniony przez *obraz Chrystusa (imago Christi)*. W nowotestamentalnym rozwoju tego tematu wyłaniają się dwa elementy wyróżniające: charakter ontologiczny i trynitarny obrazu Bożego oraz rola pośredniczenia sakramentalnego w kształtowaniu obrazu Chrystusa.

12. Doskonałym obrazem Boga jest sam Chrystus (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hbr 1, 3), dlatego człowiek musi zostać do Niego upodobniony (Rz 8, 29), aby stać się synem Ojca przez moc Ducha Świętego (Rz 8, 23). Faktycznie, aby *stać się* obrazem Bożym, jest konieczne, aby człowiek czynnie uczestniczył w swojej przemianie, zgodnie ze wzorem obrazu Syna (Kol 3, 10), który ukazuje swoją tożsamość od swego wcielenia do chwały. Według wzoru, wyznaczonego najpierw przez Syna, obraz Boży w każdym człowieku konstituuje się w samym jego biegu historycznym, który wychodzi od stworzenia, przechodząc przez nawrócenie od grzechu, aż do zbawienia i jego wypełnienia. Jak Chrystus objawił swoje panowanie nad grzechem i śmiercią przez swoją mękę i zmartwychwstanie, tak każdy człowiek osiąga swoje panowanie przez Chrystusa w Duchu Świętym – nie tylko panowanie nad ziemią i nad królestwem zwierząt (jak stwierdza *Stary Testament*) – ale głównie nad grzechem i śmiercią.

13. Według *Nowego Testamentu* przemiana w obraz Chrystusa dokonuje się przez sakramenty, przede wszystkim jako skutek oświecenia przez orędzie Chrystusa (2 Kor 3, 18; 4, 6) i chrzest (1 Kor 12, 13). Komunia z Chrystusem wynika z wiary w Niego i z chrztu, przez który dzięki Chrystusowi umiera stary człowiek (Ga 3, 26-28) i zostaje przyobleczony nowy człowiek (Ga 3, 27; Rz 13, 14). Pokuta, Eucharystia i inne sakramenty potwierdzają i umacniają w nas to radykalne przemienienie, które dokonuje się zgodnie z męką, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Stworzeni na obraz Boga i udoskonaleni na obraz Chrystusa, dzięki mocy Ducha Świętego w sakramentach, jesteśmy objęci przez Ojca uściskiem miłości.

14. Biblijna wizja obrazu Bożego stale zajmowała znaczące miejsce w antropologii chrześcijańskiej Ojców Kościoła i w późniejszej teologii, aż do początku epoki nowożytnej. W uzasadnianiu centralnego znaczenia tego tematu, widzimy, jak pierwsi chrześcijanie starali się interpretować zakaz biblijny dotyczący artystycznych przedstawień Boga (por. Wj 20, 2-3; Pwt 27, 15) w świetle wcielenia. Tajemnica wcielenia faktycznie pozwoliła na przedstawienie Boga, który stał się człowiekiem, w Jego rzeczywistości ludzkiej i historycznej. Argumenty, które w dyskusjach ikonoklastycznych w VII i VIII w. zostały wykorzy-



stane do obrony przedstawienia artystycznego Słowa wcielonego i wydarzeń zbawczych, opierały się na głębokim rozumieniu zjednoczenia hipostatycznego, które odrzucało oddzielanie w *obrazie* tego, co boskie od tego, co ludzkie.

15. Teologia patrystyczna i średniowieczna pod pewnymi względami zdystansowała się od antropologii biblijnej, a pod innymi dokonała jej rozwoju. Na przykład większość przedstawicieli Tradycji nie przyjęła w pełni wizji biblijnej, utożsamiającej obraz z całością człowieka. Znaczący rozwój opowiadania biblijnego został dany przez wprowadzenie rozróżnienia między *obrazem* i *podobieństwem*, według którego *obraz* wskazuje na uczestniczenie ontologiczne (*methexis*), a *podobieństwo* (*mimesis*) przemianę moralną (Ireneusz. *Adv. haer.* V 6, 1; V 8, 1; V 16, 2). Według Tertuliana Bóg stworzył człowieka na swój obraz i przekazał mu swoje tchnienie jako swemu podobieństwu. Podczas gdy obraz nigdy nie będzie mógł być zniszczony, podobieństwo może być utracone przez grzech (*Bapt.* 5, 6, 7). Święty Augustyn nie przyjął tego rozróżnienia, ale przedstawił wersję bardziej personalistyczną, psychologiczną i egzystencjalną obrazu Bożego. Obraz Boży w człowieku, ma według niego, strukturę trynitarną, która odzwierciedla albo trójdzielną strukturę duszy ludzkiej (duch, świadomość siebie i miłość) albo trzy aspekty duszy (pamięć, inteligencję i wolę). Według św. Augustyna obraz Boży w człowieku ukierunkowuje go na Boga we wzywaniu, poznaniu i miłości (*Confessiones* I 1, 1).

16. U św. Tomasza z Akwinu obraz Boży posiada naturę historyczną, przechodząc przez trzy fazy: *imago creationis* (*naturae*), *imago recreationis* (*gratiae*) i *imago similitudinis* (*gloriae*) (*STb* I q. 93 a. 4). Dla Akwinaty obraz jest podstawą uczestniczenia w życiu Bożym. Obraz Boży urzeczywistnia się głównie w akcie kontemplacji w intelekcie (*STb* q. 93 a. 4 i 7). Ta koncepcja różni się od koncepcji św. Bonawentury, dla którego obraz urzeczywistnia się głównie przez wolę w akcie religijnym człowieka (*Sent.* II d. 16 a. 2 q. 3). Przyjmując tę samą wizję mistyczną, ale w sposób odważniejszy, Mistrz Eckhart dokonuje uduchowienia obrazu Bożego, sytuując go na szczycie duszy i oddzielając go od ciała (*Quint.* I 5, 5-7; V 6, 9 n.).

17. Kontrowersje związane z reformacją pokazują, jakie znaczenie miała nadal teologia obrazu Bożego tak dla teologów protestanckich, jak i katolickich. Reformatorzy oskarżali katolików, że redukują obraz Boży do *imago naturae*, który prezentował statyczną koncepcję natury ludzkiej i zachęcał grzesznika do stawania przed Bogiem. Katolicy, ze swej strony, oskarżali reformatorów o negowanie rzeczywistości ontologicznej obrazu Bożego, redukując go tylko do relacji. Ponadto reformatorzy kładli nacisk na fakt, że obraz Boży został zniszczony przez grzech, podczas gdy teologowie katolicy traktowali grzech jako zranienie obrazu Bożego w człowieku.

## **b. Nowożytna krytyka teologii obrazu Bożego**

18. Centralne miejsce teologii obrazu Bożego w antropologii teologicznej utrzymało się aż do początku ery nowożytnej. Taka była siła i fascynacja wywierane przez tę doktrynę, że w ciągu całej historii myśli chrześcijańskiej była ona w stanie oprzeć się tym pojedynczym krytykom (ikonoklazm), według których jej antropomorfizm wywoływał bałwochwalstwo. Jednak w epoce nowożytnej teologia obrazu Bożego była przedmiotem bardziej bezpośredniej i systematycznej krytyki.

19. Koncepcja wszechświata, który rozwija się dzięki wiedzy nowożytnej, zastąpiła klasyczną ideę kosmosu stworzonego na obraz Boży, tracąc w ten sposób ważny element ze swojej struktury pojęciowej, wspierający teologię obrazu Bożego. Ta teologia została uznana za temat mało odpowiadający doświadczeniu empirystów i dwuznaczną dla racjonalistów. Jednak najbardziej znaczącym wśród czynników, które zagroziły teologii obrazu Bożego, była koncepcja człowieka jako samokonstytuującego się podmiotu, pozbawionego jakiegokolwiek relacji z Bogiem. Rozwój ten uniemożliwiał utrzymanie pojęcia obrazu Bożego. Od takiego postawienia sprawy był już tylko niewielki krok do odwrócenia antropologii biblijnej – przejście tego rodzaju przybrało różne formy w myśli Ludwiga Feuerbacha, Karola Marksa i Zygmunta Freuda: to nie człowiek został stworzony na obraz Boży, ale Bóg jest po prostu obrazem zaprojektowanym przez człowieka. W końcu, aby człowiek mógł zadeklarować, że jest samoukonstytuowany, to ateizm okazał się tego koniecznym założeniem.

20. W teologii zachodniej w XX w. nie istniał początkowo sprzyjający klimat dla tematu obrazu Bożego. Uwzględniając rozwój, który nastąpił w poprzednim wieku, na który zwróciliśmy uwagę, być może było nieuniknione, że niektóre formy teologii dialektycznej uważały temat za wyrażenie ludzkiej arogancji, która sprawia, że zestawia się lub porównuje z Bogiem. Teologia egzystencjalna, kładąc nacisk na wydarzenie spotkania z Bogiem, podjęła dyskusję nad kwestią, pośrednio związaną z doktryną obrazu Bożego, stałej i trwałej relacji z Bogiem. Teologia sekularyzacji odrzuciła pojęcie jakiegoś obiektywnego odniesienia w świecie, które sytuowałoby człowieka w relacji z Bogiem. „Bóg bez właściwości” – faktycznie Bóg bezosobowy – zaproponowany przez niektóre wersje teologii negatywnej nie mógł być wzorem dla człowieka stworzonego na Jego obraz. W teologii politycznej, która za ośrodek swoich zainteresowań uznaje ortopraksję, temat obrazu Bożego został zepchnięty na margines. W końcu, innego rodzaju głosy krytyczne zostały podniesione przez teologów i przedstawicieli myśli laickiej, którzy oskarżali teologię obrazu Bożego, że ożywiła brak zainteresowania środowiskiem naturalnym i dobrobytem zwierząt.

### c. *Imago Dei* na Soborze Watykańskim II i w teologii współczesnej

21. Mimo tych przeciwnych tendencji, w XX w. można dostrzec stopniowe odżywianie zainteresowania teologią obrazu Bożego. Dzięki uważnemu studio-waniu Pisma Świętego, Ojców Kościoła i wielkich teologów scholastycznych, odżyła świadomość, jak bardzo centralny i ważny jest temat obrazu Bożego. To odkrycie zostało już szeroko uwzględnione przez teologów chrześcijańskich jeszcze przed Soborem Watykańskim II. Sobór udzielił nowego impulsu teologii obrazu Bożego, szczególnie w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*.

22. Odwołując się do tematu obrazu Bożego, w *Gaudium et spes* Sobór stwierdza godność człowieka, tak jak uczy o niej *Księga Rodzaju* 1, 26 i *Psalms* 8, 6 (KDK 12). W wizji soborowej obraz Boży polega na zasadniczym ukie-runkowaniu człowieka na Boga, będącym fundamentem godności ludzkiej i niezbywalnych praw osoby ludzkiej. Każda istota ludzka jest obrazem Boga, dlatego nikt nie może być zmuszony do uległości wobec jakiegokolwiek syste-mu lub celu związanego z tym światem. Panowanie człowieka w kosmosie, jego uzdolnienie do życia społecznego oraz poznanie Boga i miłość do Niego są elementami, które znajdują swoje źródła w fakcie, że człowiek został stwo-rzony na obraz Boży.

23. U podstaw nauczania soborowego znajduje się chrystologiczne określe-nie obrazu – to Chrystus jest obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1, 15) (KDK 10). Syn jest człowiekiem doskonałym, który przywraca synom i córkom Ada-ma podobieństwo Boże, zranione przez grzech pierwszych rodziców (KDK 22). Posłany przez Boga, który stworzył człowieka na swój obraz, Syn daje człowiekowi odpowiedź na pytania dotyczące znaczenia życia i śmierci (KDK 41). Sobór podkreśla strukturę trynitarną obrazu: upodabniając się do Chry-stusa (Rz 8, 29) i za pośrednictwem darów Ducha Świętego (Rz 8, 23), zostaje stworzony nowy człowiek, zdolny do wypełnienia nowego przykazania (KDK 22). Święci zostali w pełni przekształceni na obraz Chrystusa (por. 1 Kor 3, 18); w nich Bóg manifestuje swoją obecność i swoją łaskę jako znak swojego Królestwa (KDK 24). Wychodząc od doktryny obrazu Bożego, Sobór naucza, że działalność ludzka odzwierciedla kreatywność Bożą, która stanowi jej wzór (KDK 34) i powinna być ukierunkowana na sprawiedliwość i wspólno-tę, aby przyczyniać się do formowania jednej rodziny, w której wszyscy mogą być braćmi i siostrami (KDK 24).

24. Odnowione zainteresowanie teologią obrazu Bożego za sprawą Soboru Watykańskiego II odzwierciedla się także we współczesnej teologii, która rozwinęła się w różnych dziedzinach. Teologowie pracują przede wszystkim nad wykazaniem, w jaki sposób teologia obrazu Bożego wyjaśnia związki między antropologią i chrystologią. Nie kwestionując szczególnej łaski danej rodzajowi ludzkiemu za pośrednictwem wcielenia, teologowie chcą poznać wewnętrzną wartość stworzenia człowieka na obraz Boży. Możliwości, które Chrystus otwiera człowiekowi, nie oznaczają zawieszenia rzeczywistości

człowieka jako stworzenia, ale jego przemianę i realizację według doskonałego obrazu Syna. Ponadto, łącznie z tym nowym rozumieniem więzi między chrystologią i antropologią, staje się także lepsze rozumienie dynamicznego charakteru obrazu Bożego. Nie negując daru reprezentowanego przez pierwotne stworzenie człowieka na obraz Boży, teologowie chcą poznać prawdę, że – w świetle historii ludzkiej i ewolucji kultury ludzkiej – obraz Boży może być traktowany, w sensie rzeczywistym, jako podlegający jeszcze stawianiu się. Nie tylko to, ale teologia obrazu Bożego wprowadza także kolejną więź między antropologią i teologią moralną, pokazując, jak człowiek, w samym swoim bycie, uczestniczy w prawie Bożym. To prawo naturalne zwraca osoby ludzkie do poszukiwania dobra w ich działaniach. Wynika w końcu z tego, że obraz Boży ma wymiar teleologiczny i eschatologiczny, który określa człowieka jako *bomo viator*, ukierunkowany na paruzję i wypełnienie zamysłu Bożego w stosunku do wszechświata, tak jak realizuje się w historii łaski w życiu każdej poszczególnej istoty ludzkiej i w historii całego rodzaju ludzkiego.

## **Rozdział II**

### **Na obraz Boży – osoby w komunii**

25. Komunia i służba są dwiema wielkimi liniami, wokół których rozwija się doktryna obrazu Bożego. Pierwsza linia, którą przeanalizujemy w tym rozdziale, może być streszczona następująco: Trójjedyny Bóg objawił swój plan dzielenia się komunią życia trynitarnego z osobami stworzonymi na Jego obraz. Co więcej, osoby ludzkie zostały stworzone na obraz Boży ze względu na tę komunie. Właśnie na tym radykalnym podobieństwie do Trójjedynego Boga opiera się możliwość komunii istot stworzonych z niestworzonymi osobami Najświętszej Trójcy. Istoty ludzkie, stworzone na obraz Boży, są z natury cielesne i duchowe; są mężczyznami i kobietami stworzonymi jedni dla drugich; są osobami ukierunkowanymi na komunie z Bogiem i komunie wzajemną; są zranione przez grzech i potrzebują zbawienia oraz są przeznaczone do upodobnienia się do Chrystusa, doskonałego obrazu Ojca, w mocy Ducha Świętego.

#### **a. Ciało i dusza**

26. Istoty ludzkie, stworzone na obraz Boży, są osobami powołanymi do życia w komunii i pełnienia służby we wszechświecie fizycznym. Działania, wynikające z komunii międzyosobowej i z odpowiedzialnej służby, dotyczą zdolności duchowych – intelektualnych i afektywnych – osób ludzkich, ale nie wykluczają ciała. Istoty ludzkie są istotami fizycznymi, które żyją w świecie wraz z innymi żywymi istotami. Do teologii obrazu Bożego należy głąbo-

ka prawda, że świat materialny stwarza warunki do zaangażowania się osób ludzkich we wzajemności.

27. Ta prawda nie zawsze spotkała się z należytą uwagą. Dzisiejsza teologia stara się przezwyciężyć wpływ antropologii dualistycznych, które odnoszą obraz Boży wyłącznie do aspektu duchowego natury ludzkiej. Częściowo pod wpływem antropologii dualistycznej, najpierw platońskiej, a potem kartezjańskiej, w samej teologii chrześcijańskiej pojawiła się tendencja utożsamiająca obraz Boży w istotach ludzkich z tym, co jest najbardziej charakterystyczną cechą natury ludzkiej, czyli z myślą lub duchem. Ważny wkład do przekroczenia tej tendencji został dany przez odkrycie zarówno elementów antropologii biblijnej, jak i aspektów syntezy tomistycznej.

28. Przekonanie, że cielesność ma istotne znaczenie dla tożsamości osoby, należy do podstawowych świadectw objawienia chrześcijańskiego, chociaż nie zawsze jest wprost wyrażane. Antropologia biblijna wyklucza dualizm: myśl-ciało. Człowiek jest traktowany w swojej całości. Wśród podstawowych pojęć hebrajskich, używanych w *Starym Testamencie* na oznaczenie człowieka, *nefes* oznacza życie konkretnej osoby, która żyje (Rdz 9, 4; Kpł 24, 17-18; Prz 8, 35). Ale człowiek nie ma *nefes* – jest *nefes* (Rdz 2, 7; Kpł 17, 10). *Basar* odnosi się do ciała zwierząt i ludzi, a niekiedy do ciała w jego całości (Kpł 4, 11; 26, 29). Także w tym przypadku człowiek nie ma *basar*, ale jest *basar*. Nowotestamentowe pojęcie *sarx* (ciało) może oznaczać cielesność materialną człowieka (2 Kor 12, 7), ale także osobę w jej całości (Rz 8, 6). Inne pojęcie greckie: *soma* (ciało) odnosi się do całej istoty ludzkiej, kładąc akcent na jej manifestacji zewnętrznej. Także w tym przypadku człowiek nie *ma* swego ciała, ale *jest* swoim ciałem. Antropologia biblijna w oczywisty sposób zakłada jedność człowieka i uznaje, że cielesność ma istotne znaczenie dla tożsamości osobowej.

29. W głównych dogmatach wiary chrześcijańskiej podaje się, że ciało jest wewnętrzną częścią osoby ludzkiej, a więc uczestniczy w stworzeniu jej na obraz Boży. Chrześcijańska doktryna stworzenia całkowicie wyklucza dualizm metafizyczny lub kosmiczny, ponieważ uczy, że we wszechświecie, duchowym i materialnym, wszystko zostało stworzone przez Boga, a zatem wywodzi się z doskonałego Dobra. W kontekście doktryny wcielenia także ciało jest ujmowane jako wewnętrzna część osoby. W *Ewangelii św. Jana* stwierdza się, że „Słowo stało się ciałem (*sarx*)”, aby podkreślić, przeciwstawiając się doketyzmowi, że Jezus miał rzeczywiste ciało fizyczne, a nie ciało-zjawę. Jezus dokonuje naszego odkupienia przez każdy czyn, którego dokonał w swoim ciele. Jego Ciało ofiarowane za nas i Jego Krew przelana za nas oznaczają dar Jego osoby dla naszego zbawienia. Odkupieńcze dzieło Chrystusa wypełnia się w Kościele, Jego Ciele mistycznym oraz jest realizowane widzialnie i dotykalnie przez sakramenty. Skutki sakramentów, nawet jeśli są głównie duchowe, są dokonywane za pośrednictwem dostrzegalnych znaków materialnych, które mogą być przyjęte tylko w ciele albo z ciałem. Pokazuje to, że

jest odkupiona nie tylko myśl człowieka, lecz także jego ciało. Ciało staje się świątynią Ducha Świętego. W końcu, potwierdzenie faktu, że ciało jest istotną częścią osoby ludzkiej, jest zawarte w doktrynie zmartwychwstania ciała na końcu czasów, która pozwala zrozumieć, że człowiek istnieje w wieczności jako kompletna osoba fizyczna i duchowa.

30. Aby zachować jedność ciała i duszy, o której uczy objawienie, Urząd Nauczycielski Kościoła stosuje definicję duszy ludzkiej jako *forma substantialis* (por. Sobór w Vienne [BF 34] i Sobór Laterański V [BF 36]<sup>1</sup>). W tym przypadku Urząd Nauczycielski oparł się na antropologii tomistycznej, która, czerpiąc z filozofii Arystotelesa, widzi ciało i duszę jako zasady materialne i duchowe poszczególnego bytu ludzkiego. Można zauważyć, że takie ujęcie zagadnienia jest zgodne z najnowszymi odkryciami naukowymi. Fizyka współczesna wykazała, że materia, w swoich najbardziej elementarnych cząstkach, jest czysto potencjalna i nie ma żadnej skłonności do organizowania się. Ale poziom organizacji we wszechświecie, w którym znajdują się wysoko zorganizowane formy bytów ożywionych i nieożywionych, zakłada więc obecność jakiejś *informacji*. Na przykład DNA chromosomów zawiera informacje konieczne, aby materia mogła zorganizować się według schematu typowego dla danego gatunku lub poszczególnego bytu. Analogicznie, forma substancjalna dostarcza materii pierwszej tych informacji, których potrzebuje, aby właściwie została zorganizowana. Ta analogia powinna być przyjęta ostrożnie, gdyż nie można dokonać bezpośredniego zestawienia między pojęciami duchowymi i metafizycznymi oraz danymi materialnymi i biologicznymi.

31. Wskazania biblijne, doktrynalne i filozoficzne łączą się z sobą w stwierdzeniu, że cielesność człowieka uczestniczy w obrazie Bożym. Jeśli dusza, stworzona na obraz Boży, formuje materię, aby budować ludzkie ciało, wtedy osoba ludzka w swojej całości jest nośnikiem obrazu Bożego zarówno w wymiarze duchowym, jak cielesnym. Ten wniosek ulegnie wzmocnieniu, jeśli w pełni uwzględni się implikacje chrystologiczne obrazu Bożego. „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa wcielonego [...]. Chrystus [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie” (KDK 22). Człowiek, zjednoczony duchowo i fizycznie ze Słowem wcielonym i uwielbionym, przede wszystkim w sakramencie Eucharystii, dochodzi do swego przeznaczenia, czyli do zmartwychwstania swego ciała i wiecznej chwały, w którym uczestniczy jako kompletna osoba ludzka, ciało i dusza, w komunii trynitarniej, w której uczestniczą wszyscy święci we wspólnocie nieba.

---

<sup>1</sup> BF – *Breviarium fidei: wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. Oprac. J. M. Szymusiak, S. Głowa. Poznań 1964.

## **b. Mężczyzna i kobieta**

32. W *Familiaris consortio* Jan Paweł II stwierdził: „Człowiek jako duch ucieleśniony, czyli dusza, która się wyraża poprzez ciało, i ciało formowane przez nieśmiertelnego ducha, powołany jest do miłości w tej właśnie swojej zjednoczonej całości. Miłość obejmuje również ciało ludzkie, a ciało uczestniczy w miłości duchowej” (art. 11). Istoty ludzkie, stworzone na obraz Boży, są powołane do miłości i do komunii. Realizuje się ono w szczególnie sposób w zjednoczeniu prokreacyjnym między mężem i żoną, dlatego różnica między mężczyzną i kobietą należy, jako istotny element, do konstytucji istot ludzkich stworzonych na obraz Boży.

33. „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27; por. Rdz 5, 1-2). Według Pisma Świętego obraz Boży, od początku, manifestuje się w różnicy zachodzącej między płciami. Można powiedzieć, że istota ludzka istnieje tylko jako mężczyzna lub kobieta, ponieważ rzeczywistość ludzkiej kondycji ujawnia się w różnicy i dwoistości płci. Daleka od bycia aspektem przypadłościowym lub drugorzędym osobowości jest konstytutywnym elementem tożsamości osobowej. Wszyscy posiadamy nasz sposób bycia w świecie, widzenia, myślenia, odczuwania, nawiązywania relacji, wzajemnej wymiany z innymi osobami, które również są określane za pośrednictwem ich tożsamości płciowej. Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Płciowość wywiera wpływ na wszystkie sfery osoby ludzkiej w jedności jej ciała i duszy. Dotyczy ona szczególnie uczuciowości, zdolności do miłości oraz prokreacji i – w sposób ogólniejszy – umiejętności nawiązywania więzów komunii z drugim człowiekiem” (art. 2332). Role przypisane jednej lub drugiej płci mogą zmieniać się w czasie i przestrzeni, ale tożsamość płciowa osoby nie jest konstrukcją kulturową lub społeczną. Należy do specyficznego sposobu, w którym istnieje obraz Boży.

34. Ta specyfika jest wzmacniana przez wcielenie Słowa. Przyjęło Ono kondycję ludzką w jej całości, przyjmując płęć, ale stając się człowiekiem w obydwu znaczeniach tego słowa – jako członek wspólnoty ludzkiej i jako istota płci męskiej. Relacja między każdym z nas i Chrystusem jest określana na dwa sposoby: zależy od własnej tożsamości płciowej i tożsamości Chrystusa.

35. Wcielenie i zmartwychwstanie rozciągają także na wieczność pierwotną tożsamość płciową obrazu Bożego. Pan zmartwychwstały, który teraz zasiada po prawicy Ojca, pozostaje mężczyzną. Możemy także zauważyć, że uświęcona i uwielbiona osoba Matki Bożej, teraz wziętej cieleśnie do nieba, nadal jest kobietą. Gdy w *Liście do Galatów* św. Paweł głosi, że w Chrystusie zostają usunięte wszystkie różnice, łącznie z różnicą między mężczyzną i kobietą, to dlatego, by podkreślić, że żadna różnica nie może przeszkodzić w naszym uczestniczeniu w tajemnicy Chrystusa (3, 28). Kościół nie przyjął tezy św. Grzegorza z Nyssy i niektórych Ojców Kościoła, którzy utrzymywali, że różnice płciowe jako takie ulegną wyeliminowaniu przez zmartwychwstanie. Różnice płciowe między mężczyzną i kobietą, mimo iż wyrażają się za pośre-

dnictwem atrybutów fizycznych, faktycznie przekraczają to, co czysto fizyczne i dotyczą samej tajemnicy osoby.

36. Biblia nie daje żadnego uzasadnienia pogładowi o wyższości naturalnej płci męskiej w stosunku do płci żeńskiej. Jak napisał Jan Paweł II w *Familiaris consortio*: „Należy przede wszystkim podkreślić godność i odpowiedzialność kobiety, równe godności i odpowiedzialności mężczyzny. Równość ta realizuje się w szczególności we właściwym małżeństwie i rodzinie dawanemu się drugiemu współmałżonkowi i dwawaniu się obojga dzieciom [...]. Stwarzając człowieka »mężczyzną i niewiastą«, Bóg obdarza godnością osobową w równej mierze mężczyznę i kobietę, ubogacając ich w niezbywalne prawa i odpowiedzialne zadania właściwe osobie ludzkiej” (art. 22). Mężczyzna i kobieta są tak samo stworzeni na obraz Boży. Obydwoje są osobami, obdarzonymi inteligencją i wolą, zdolnymi do kierowania swoim życiem korzystając z wolności. Ale każdy czyni to na własny i szczególny sposób, odpowiednio do swojej tożsamości płciowej, tak że tradycja chrześcijańska może mówić o wzajemności i komplementarności. Te pojęcia, które w ostatnim czasie stały się w pewien sposób kontrowersyjne, są mimo wszystko użyteczne, żeby stwierdzić, że mężczyzna i kobieta potrzebują siebie nawzajem, aby osiągnąć pełnię życia.

37. Oczywiście, pierwotna przyjaźń między mężczyzną i kobietą została poważnie naruszona przez grzech. Za pośrednictwem cudu, dokonanego na weselu w Kanie (J 2, 1n.), nasz Pan pokazuje, że przyszedł, aby przywrócić harmonię chcianą przez Boga w stworzeniu mężczyzny i kobiety.

38. Obraz Boży, którego należy szukać w naturze osoby ludzkiej jako takiej, może być zrealizowany w sposób specjalny w zjednoczeniu między istotami ludzkimi. Takie zjednoczenie jest nastawione na doskonałość miłości Bożej, dlatego tradycja chrześcijańska zawsze potwierdzała wartość dziewictwa i celibatu, które wspierają relacje czystej przyjaźni między osobami ludzkimi, a równocześnie są znakiem eschatologicznej realizacji całej miłości stworzonej w niestworzonej miłości Błogosławionej Trójcy. Właśnie w takim kontekście Sobór Watykański II wyznaczył analogię pomiędzy komunią osób Bożych między sobą i komunią, do której tworzenia na ziemi są powołane istoty ludzkie (por. KDK 24).

39. Jeśli jest oczywiście prawdą, że zjednoczenie między istotami ludzkimi może realizować się na wiele sposobów, to teologia katolicka stwierdza dzisiaj, że małżeństwo stanowi wzniosłą formę komunii między osobami ludzkimi i jedną z najlepszych analogii życia trynitarnego. Gdy kobieta i mężczyzna jednoczą swoje ciało i swojego ducha w postawie całkowitej otwartości i daru z siebie, tworzą nowy obraz Boży. Ich zjednoczenie w jednym ciele nie odpowiada tylko konieczności biologicznej, lecz także intencji Stwórcy, który prowadzi ich do dzielenia się szczęściem bycia stworzonymi na Jego obraz. Tradycja katolicka mówi o małżeństwie jako wyjątkowej wędrówce świętości. „Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę wspól-



noty osobowej miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz ... Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i zadanie miłości i wspólnoty oraz odpowiedzialności za nie" (KKK 2331). Także Sobór Watykański II podkreślił duże znaczenie małżeństwa: „Małżonkowie chrześcijańscy, na mocy sakramentu małżeństwa, przez który wyrażają misterium jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w nim uczestniczą (por. Ef 5, 32), wspierają się wzajemnie w życiu małżeńskim oraz w przyjęciu i wychowaniu potomstwa" (KK 11; por. KDK 48).

### **c. Osoba i wspólnota**

40. Osoby stworzone na obraz Boży są istotami cielesnymi, których tożsamość, męska lub kobieca, przeznacza je do szczególnego typu komunii między sobą. Jak nauczał Jan Paweł II, oblubieńcze znaczenie ciała znajduje swoją realizację w miłości i wzajemności ludzkiej, które odzwierciedlają komunię Najświętszej Trójcy, której wzajemna miłość wylewa się w stworzeniu i odkupieniu. Ta prawda stanowi ośrodek antropologii chrześcijańskiej. Istoty ludzkie są stworzone na obraz Boży właśnie jako osoby zdolne do poznania i miłości, które mają charakter osobowy i międzyosobowy. Na mocy obecnego w nich obrazu Bożego te istoty osobowe są istotami relacyjnymi i społecznymi, włączonymi do rodziny ludzkiej, której jedność jest równocześnie realizowana i zapowiadana w Kościele.

41. Gdy mówi się o osobie ludzkiej, dokonuje się odniesienia zarówno do nieusuwalnej tożsamości i wewnętrzności, które konstytuują poszczególną jednostkę, jak i do podstawowej relacji z innymi, która stanowi podstawę wspólnoty ludzkiej. W perspektywie chrześcijańskiej ta tożsamość osobowa, która jest także ukierunkowaniem na drugiego, opiera się zasadniczo na Trójcy Osób Bożych. Bóg nie jest samotnym bytem, ale komunią między trzema Osobami. Ukonstytuowaną przez jedną naturę Bożą, tożsamością Ojca jest Jego ojcostwo, Jego relacja do Syna i do Ducha Świętego; tożsamością Syna jest Jego relacja do Ojca i Ducha; tożsamością Ducha jest Jego relacja do Ojca i do Syna. Objawienie chrześcijańskie doprowadziło do przedstawienia pojęcia osoby i nadało mu znaczenie boskie, chrystologiczne i trynitarnie. Żadna osoba jako taka nie jest więc sama we wszechświecie, ale zawsze jest z innymi oraz jest powołana do tworzenia z nimi wspólnoty.

42. Wynika z tego, że istoty osobowe są także istotami społecznymi. Byt ludzki jest rzeczywiście w takiej mierze ludzki, w jakiej aktualizuje element istotnie społeczny w swojej konstytucji – jako osoba w ramach grup rodzinnych, religijnych, cywilnych, zawodowych i innego typu, które razem tworzą społeczeństwo, do którego należy. Mimo stwierdzenia charakteru zasadniczo społecznego ludzkiej egzystencji, cywilizacja chrześcijańska przyjęła absolutną wartość osoby, jak również znaczenie praw indywidualnych i różnorodności kulturowej. W porządku stworzonym zawsze będzie istniało pewne napięcie

między pojedynczą osobą i wymogami życia społecznego. W Najświętszej Trójcy istnieje doskonała harmonia między Osobami, które uczestniczą w komunii jedyne go życia Bożego.

43. Każda pojedyncza istota ludzka, jak również wspólnota ludzka, jest stworzona na obraz Boży. W swojej pierwotnej jedności – której Adam jest symbolem – ludzkość jest stworzona na obraz Boskiej Trójcy. Chciana przez Boga, zmierza przez wydarzenia historii człowieka do doskonałej komunii, która również jest chciana przez Boga, ale musi jeszcze zostać urzeczywistniona. W tym znaczeniu istoty ludzkie uczestniczą w solidarnej jedności, która równocześnie już istnieje, a jeszcze musi zostać osiągnięta. Dzieląc stworzoną naturę ludzką i wyznając Trójjedynego Boga pośród nas, jesteśmy jednak podzieleni przez grzech i oczekujemy zwycięskiego przyjścia Chrystusa, który przywróci i stworzy na nowo jedność chcianą przez Boga w ostatecznym odkupieniu stworzenia (por. Rz 8, 18-19). Ta jedność rodziny ludzkiej musi jeszcze zostać zrealizowana eschatologicznie. Kościół jest sakramentem zbawienia i królestwa Bożego: jest katolicki, ponieważ jednoczy ludzi każdej rasy i kultury; jest jeden, ponieważ zapowiada jedność wspólnoty ludzkiej chcianą przez Boga; jest święty, ponieważ jest uświęcony przez moc Ducha Świętego i uświęcający w stosunku do wszystkich ludzi za pośrednictwem sakramentów; jest apostołski, ponieważ realizuje misję wyznaczoną ludziom przez Chrystusa, czyli dokonuje stopniowej aktualizacji jedności rodzaju ludzkiego chcianej przez Boga oraz dopełnia stworzenie i odkupienie.

44. Istoty ludzkie, stworzone na obraz Boży, aby uczestniczyć w komunii życia trynitarnego, są osobami tak ukonstytuowanymi, że mogą dobrowolnie przyjąć tę komunie. Wolność jest darem Bożym, który pozwala osobom ludzkim wybrać komunie, którą Trójjedyny Bóg ofiaruje im jako dobro ostateczne. Ale z wolnością pojawia się także możliwość upadku wolności. Zamiast przyjęcia dobra ostatecznego, jakim jest uczestniczenie w życiu Bożym, osoby ludzkie mogą oddalić się od niego, aby cieszyć się dobrami przejściowymi bądź też tylko dobrami wyobrażonymi. Grzech jest właśnie tym upadkiem wolności, tym odwróceniem pleców do boskiego zaproszenia do komunii.

45. W perspektywie obrazu Bożego, który w swojej strukturze ontologicznej jest istotnie dialogiczny lub relacyjny, grzech, jako zerwanie relacji z Bogiem, plami obraz Boży. Można zrozumieć wymiary grzechu w świetle tych wymiarów obrazu Bożego, które są zranione przez grzech. Ta podstawowa alienacja od Boga narusza ponadto relację człowieka z innymi (por. 1 J 3, 17) i w sensie rzeczywistym sprawia podział w jego wnętrzu między ciałem i duchem, poznaniem i wolą, rozumem i uczuciami (por. Rz 7, 14-15). Grzech uderza także w egzystencję fizyczną człowieka, wywołując cierpienia, chorobę i śmierć. Ponadto, właśnie jak obraz Boży, także grzech ma wymiar historyczny. Świadectwo Pisma Świętego (por. Rz 5, 12 n.) ukazuje wizję historii grzechu, spowodowanego odrzuceniem zaproszenia do komunii, skierowanego przez Boga na początku historii ludzkości. Grzech, w końcu, odbija się

na wymiarze społecznym obrazu Bożego; można wskazać ideologie i struktury, które przeciwstawiają się realizacji obrazu Bożego przez człowieka.

46. Egzegeci katolicki i protestanccy są obecnie zgodni co do tego, że obraz Boży nie może być całkowicie zniszczony przez grzech, ponieważ określa całą strukturę natury ludzkiej. Ze swej strony tradycja katolicka zawsze kładła nacisk na to, że, podczas gdy obraz Boży może być zniekształcony lub zdeformowany, to jednak nie może być zniszczony przez grzech. Struktura dialogiczna bądź relacyjna obrazu Bożego nie może być utracona, ale – pod panowaniem królestwa grzechu – okazuje się naruszone jej ukierunkowanie na jego realizację chrystologiczną. Struktura ontologiczna obrazu, chociaż jest naruszona przez grzech w swojej historyczności, to pozostaje mimo rzeczywistości czynów grzesznych. W tym względzie – jak uzasadniali liczni Ojcowie Kościoła w odpowiedzi na gnostycyzm i manicheizm – wolność, która jako taka określa, co to znaczy istota ludzka i co jest podstawowe dla struktury ontologicznej obrazu Bożego, nie może być zawieszona, nawet jeśli sytuacja, w której jest urzeczywistniana, jest częściowo zdeterminowana przez konsekwencje grzechu. W końcu, w przeciwieństwie do pojęcia całkowitego zepsucia obrazu Bożego za sprawą grzechu, tradycja katolicka kładła nacisk na to, że łaska i zbawienie byłyby iluzoryczne, jeśli mimo grzechu, nie byłyby w stanie przekształcić natury ludzkiej.

47. Zbawienie, należące do perspektywy teologii obrazu Bożego, zakłada przywrócenie obrazu Bożego za pośrednictwem Chrystusa, który jest obrazem Ojca. Dokonując naszego zbawienia przez swoją mękę, śmierć i zmartwychwstanie, Chrystus upodabnia nas do siebie przez nasz udział w Misterium Paschalnym i w ten sposób kształtuje na nowo obraz Boży w jego właściwym ukierunkowaniu na szczęśliwą komunie życia trynitarnego. W tej perspektywie zbawienie nie jest niczym innym, jak przekształceniem i realizacją osobowego życia istoty ludzkiej, stworzonej na obraz Boży i teraz na nowo skierowanej do rzeczywistego udziału w życiu osób Bożych, poprzez łaskę wcielenia i zamieszkiwanie Ducha Świętego. Tradycja katolicka słusznie mówi tutaj o realizacji osoby. Cierpiąc z braku miłości, z powodu grzechu, osoba nie może osiągnąć swojej samorealizacji w oddzieleniu od absolutnej i życzliwej miłości Boga w Chrystusie Jezusie. Wraz z tą przemianą zbawczą osoby za pośrednictwem Chrystusa i Ducha Świętego, wszystko we wszechświecie zostaje równocześnie przemienione i dochodzi do uczestniczenia w chwale Bożej (Rz 8, 21).

48. W świetle tradycji teologicznej człowiek, zraniony przez grzech, zawsze potrzebuje zbawienia, ale równocześnie ma naturalne pragnienie widzenia Boga – jest *capax Dei* – które, jako obraz tego, co boskie, stanowi dynamiczne ukierunkowanie do tego, co boskie. Takie ukierunkowanie, mimo że nie zostało zniszczone przez grzech, nie może być urzeczywistnione bez zbawczej łaski Bożej. Bóg Zbawiciel zwraca się do obrazu siebie, niepokojonego w swoim zwróceniu się do Niego, ale mimo to zdolnego do przyjęcia

boskiego działania zbawczego. Te tradycyjne sformułowania stwierdzają zarówno niezniszczalność ukierunkowania człowieka na Boga, jak również konieczność zbawienia. Osoba ludzka, stworzona na obraz Boży, jest naturalnie zwrócona do kosztowania miłości Bożej, ale tylko łaska Boża czyni możliwym i skutecznym wolne przyłgnięcie do tej miłości. W takiej perspektywie łaska nie jest tylko remedium na grzech, ale przemianą jakościową wolności ludzkiej, umożliwioną przez Chrystusa, wolnością wyzwoloną do Dobra.

49. Rzeczywistość grzechu osobistego pokazuje, że obraz Boga nie jest jednoznacznie otwarty na Boga, ale może zamknąć się w samym sobie. Zbawienie zakłada wyzwolenie z tego samouwielbienia za pośrednictwem krzyża. Misterium Paschalne, do którego pierwotnie należy męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, sprawia, że każda osoba może uczestniczyć w śmierci dla grzechu, która prowadzi do życia w Chrystusie. Krzyż nie oznacza destrukcji tego, co ludzkie, ale przejście, które prowadzi do nowego życia.

50. Człowiek, stworzony na obraz Boży, otrzymuje skutki zbawienia przez łaskę Chrystusa, który, jako nowy Adam, jest Głową nowej ludzkości i stwarza w człowieku nową kondycję zbawczą za pośrednictwem swojej śmierci za grzeszników i swojego zmartwychwstania (por. 1 Kor 15, 47-49; 2 Kor 5, 2; Rz 5, 6 n.). W ten sposób człowiek staje się nowym stworzeniem (2 Kor 5, 17), zdolnym do nowego życia w wolności, życia *wyzwolonego od i wyzwolonego do*.

51. Człowiek jest wyzwolony od grzechu, prawa oraz cierpienia i śmierci. Zbawienie to głównie wyzwolenie od grzechu, które pojednuje człowieka z Bogiem, także w czasie trwania ciągłej walki z grzechem toczonej w mocy Ducha Świętego (por. Ef 6, 10-20). Zbawienie nie jest wyzwoleniem od prawa jako takiego, ale od wszelkich form legalizmu, który przeciwstawia się Duchowi Świętemu (2 Kor 3, 6) oraz realizacji miłości (Rz 13, 10). Zbawienie prowadzi do wyzwolenia od cierpienia i śmierci, które nabierają nowego znaczenia jako zbawcze uczestniczenie w cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu Syna. Według wiary chrześcijańskiej *wyzwolenie od* oznacza *wyzwolenie do* – wolność od grzechu oznacza wolność dla Boga w Chrystusie i Duchu Świętym; wolność od prawa oznacza wyzwolenie do autentycznej miłości; wolność od śmierci oznacza wolność do nowego życia w Bogu. Ta *wolność do* jest możliwa dzięki Jezusowi Chrystusowi, będącym doskonałym obrazem Ojca, który przywraca obraz Boży w człowieku.

#### **d. Imago Dei i imago Christi**

52. „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie. Nic więc dziwnego, że wspomniane prawdy w Nim mają źródło i w Nim osiagają

punkt szczytowy” (KDK 22). Ten słynny tekst, pochodzący z *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* Soboru Watykańskiego II, właściwie ukazuje zwieńczenie zasadniczych elementów teologii obrazu Bożego. Faktycznie, Jezus Chrystus objawia człowiekowi pełnię jego bytu – w jego pierwotnej naturze, w jego ostatecznym wypełnieniu i w jego aktualnej rzeczywistości.

53. W Chrystusie należy szukać początków człowieka – został on stworzony „przez Niego i dla Niego” (Kol 1, 16), Słowo, które jest życiem i „światłością prawdziwą, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi” (J 1, 3-4. 9). Jeśli jest prawdą, że człowiek został stworzony *ex nibilo*, to można również powiedzieć, że został stworzony z pełni (*ex plenitudine*) samego Chrystusa, który równocześnie jest Stwórcą, Pośrednikiem i celem człowieka. Ojciec przeznaczył nas, abyśmy byli synami i córkami oraz „byśmy się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był Pierworodnym między wielu braćmi” (Rz 8, 29). To, że zostaliśmy stworzeni na obraz Boży, zostaje nam objawione w pełni tylko w obrazie Chrystusa (*imago Christi*). W Nim znajdujemy całą receptywność Ojca, która powinna charakteryzować także nasze życie, otwartość na drugiego w postawie służby, która powinna charakteryzować relacje z naszymi braćmi i siostrami w Chrystusie oraz miłosierdzie i miłość do drugiego, które Chrystus, jako obraz Ojca, okazuje w stosunku do nas.

54. Jak w Chrystusie należy szukać początków człowieka, tak również w Nim należy szukać jego celu. Istoty ludzkie są ukierunkowane na królestwo Boże jako na przyszłość absolutną, wypełnienie życia ludzkiego. „Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16), dlatego w Nim znajduje swoje ukierunkowanie i swoje przeznaczenie. Wola Boża, aby Chrystus był pełnią człowieka, musi osiągnąć realizację eschatologiczną. W czasie zmartwychwstania Duch Święty doprowadzi do wypełnienia ostateczną konfiguracją osób ludzkich według Chrystusa. Jednak już dzisiaj istoty ludzkie uczestniczą w tym eschatologicznym podobieństwie do Chrystusa tutaj na tej ziemi, pośród czasu i historii. Poprzez wcielenie, zmartwychwstanie i Pięćdziesiątnicę, *eschaton* jest już tutaj obecny; te wydarzenia go zapoczątkowują i wprowadzają go w świat ludzi, antycypując jego ostateczną realizację. Duch Święty działa tajemniczo we wszystkich ludziach dobrej woli, w społeczeństwach i w kosmosie, aby przemieniać i przebóstwiać istoty ludzkie. Duch Święty działa ponadto przez sakramenty, szczególnie przez Eucharystię, która jest antycypacją uczy niebieskiej, pełnią komunii w Ojcu, Synu i Duchu Świętym.

55. Między początkami człowieka i jego absolutną przyszłością sytuuje się aktualna sytuacja egzystencjalna rodzaju ludzkiego, której pełnego znaczenia należy również szukać w Chrystusie. Widzieliśmy, że Chrystus – we wcieleniu, śmierci i zmartwychwstaniu – przywraca obrazowi Bożemu w człowieku jego odpowiednią formę. „Zechciał bowiem Bóg [...], aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 20). Pośród swojej

grzesznej egzystencji człowiek otrzymuje przebaczenie, a dzięki łasce Ducha Świętego wie, że jest zbawiony i usprawiedliwiony za pośrednictwem Chrystusa. Istoty ludzkie wzrastają w podobieństwie do Chrystusa i współpracują z Duchem Świętym, który, przede wszystkim za pośrednictwem sakramentów, kształtuje w nich obraz Chrystusa. W taki sposób codzienna egzystencja człowieka jest określana jako wysiłek coraz pełniejszego upodobnienia do obrazu Chrystusa, starającego się poświęcić swoje życie walce, aby dojść do ostatecznego zwycięstwa Chrystusa w świecie.

### Rozdział III

#### Na obraz Boży – administratorzy stworzenia widzialnego

56. Pierwszy wielki temat w teologii obrazu dotyczy uczestniczenia w życiu komunii Bożej. Ludzie stworzeni na obraz Boży, jak widzieliśmy, są istotami, które współistnieją w świecie z innymi istotami cielesnymi, ale różnią się od nich swoim intelektem, miłością i wolnością, i które ze swej natury dążą do komunii międzyosobowej. Pierwszym przykładem tej komunii jest zjednoczenie prokreacyjne mężczyzny i kobiety, które odzwierciedla komunie stwórczą miłości trynitarną. Naruszenie obrazu Bożego przez grzech, z jego nieuniknionymi negatywnymi konsekwencjami w życiu osobistym i międzyosobowym, zostaje przewyżczone przez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Zbawcza łaska uczestniczenia w Misterium Paschalnym przywraca obraz Boży według wzoru obrazu Chrystusa (*imago Christi*).

57. W niniejszym rozdziale przeanalizujemy drugi z wielkich tematów teologii obrazu Bożego. Istoty ludzkie, stworzone na obraz Boży, aby uczestniczyć w komunii miłości trynitarną, zajmują wyjątkowe miejsce we wszechświecie zgodnie z planem Bożym – cieszą się przywilejem uczestniczenia w rządach Bożych nad światem widzialnym. Ten przywilej jest im udzielony przez Stwórcę, który pozwala stworzeniu, uczynionemu na Jego obraz, uczestniczyć w swoim dziele, w swoim planie miłości i zbawienia, a nawet w swoim panowaniu nad wszechświatem. Pozycja człowieka, jako władcy, jest faktycznie uczestniczeniem w rządach Bożych nad światem. Jest to określona forma służby.

57. Według *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „Człowiek bowiem, stworzony na obraz Boga, otrzymał polecenie, aby poddając sobie ziemię [...], panował nad światem w sprawiedliwości i świętości oraz by uznając Boga za Stwórcę wszechrzeczy, odnosił do Niego siebie samego i całą rzeczywistość, tak aby mimo podporządkowania człowiekowi wszystkich rzeczy, imię Boże było wysławiane po całej ziemi” (art. 34). To pojęcie władania lub panowania człowieka odgrywa ważną rolę w teologii chrześcijańskiej. Bóg wyznacza człowieka jako swojego właściwego administratora, podobnie, jak czyni zarządcą w przypowieści ewangelicznej (por. Łk 19, 12). Jedyne stworze-

nie, którego Bóg wprost chciał dla niego samego, zajmuje wyjątkowe miejsce na szczycie stworzenia widzialnego (Rdz 1, 26; 2, 20; Ps 8, 6-7; Mdr 9, 2-3).

59. Aby opisać tę szczególną rolę, teologia chrześcijańska używa obrazów zaczerpniętych zarówno ze środowiska domowego, jak i władzy królewskiej. Używając obrazów dotyczących panowania, zostaje powiedziane, że istoty ludzkie są powołane do rządzenia w tym sensie, że mają zwierzchnictwo nad całością stworzenia widzialnego na równi z królem. Ale wewnętrznym sensem panowania jest służba, jak Jezus przypomina swoim uczniom. Tylko cierpiąc dobrowolnie, jako żertwa ofiarna, Chrystus staje się królem wszechświata z krzyżem jako swoim tronem. Natomiast używając obrazów z życia domowego, teologia chrześcijańska pokazuje człowieka jako administratora domu, któremu Bóg powierzył troskę o wszystkie swoje dobra (por. Mt 24, 35). Człowiek może używać swojego geniuszu do wydobycia bogactw stworzenia widzialnego oraz urzeczywistnia to oparte na uczestniczeniu panowanie nad stworzeniem widzialnym za pośrednictwem nauki, technologii i sztuki.

60. Człowiek, ponad sobą, a jednak we wnętrzu swojego sumienia, odkrywa wymaganie prawa, które tradycja nazywa *prawem naturalnym*. To prawo pochodzi od Boga, a świadomość, którą w stosunku do niego ma człowiek, jest uczestniczeniem w prawie Bożym. Zwraca ono człowieka do prawdziwych początków wszechświata i jego samego (*Veritatis splendor* art. 20). Prawo naturalne skłania rozumne stworzenie do szukania prawdy i dobra w swoim panowaniu nad wszechświatem. Człowiek, stworzony na obraz Boży, urzeczywistnia to panowanie nad stworzeniem widzialnym tylko na mocy przywileju udzielonego mu przez Boga. Naśladuje panowanie Boże, ale nie może go zastąpić. Biblia ostrzega przed grzechem uzurpowania sobie roli Bożej. Człowiek upada poważnie moralnie, gdy działa z pozycji pana stworzenia widzialnego, oddzielając się od najwyższego prawa Bożego. Ludzie działają w imieniu władcy, ale jako administratorzy (por. Mt 25, 14 n.), którym jest przyznana konieczna wolność, aby rozwijać dary, które zostały im powierzone oraz do czynienia tego z pewną śmiałością kreatywnością.

61. Administrator musi zdać sprawę ze swojego zarządu, a boski Nauczyciel osądzi jego intencje. Prawość moralna i skuteczność środków zastosowanych przez administratora stanowią kryterium takiej oceny. Ani nauka, ani technologia nie są celami samymi w sobie; to, co jest technicznie możliwe, niekoniecznie jest także rozumne lub etyczne. Nauka i technika muszą być włączone w służbę na rzecz zamysłu Bożego odnośnie do całego stworzenia i wszystkich stworzeń. Ten zamysł nadaje sens wszechświatowi, jak również ludzkim przedsięwzięciom. Ludzka administracja światem stworzonym jest właśnie służbą spełnianą przez uczestniczenie w rządach Bożych i jest im zawsze podporządkowana. Istoty ludzkie spełniają taką służbę, zdobywając poznanie naukowe wszechświata, odpowiedzialnie zajmując się światem naturalnym (łącznie ze zwierzętami i środowiskiem) oraz zachowując ich integralność biologiczną.

### a. Nauka i administrowanie poznaniem

62. Kultura ludzka, w każdej epoce i w prawie wszystkich społeczeństwach, charakteryzowała się dążeniem do zrozumienia wszechświata. W perspektywie wiary chrześcijańskiej, ten wysiłek jest właśnie przykładem służby, którą istoty ludzkie spełniają zgodnie z planem Bożym. Nie przyjmując zdyskredytowanego konkordyzmu, chrześcijanie są odpowiedzialni za usytuowanie nowożytnego poznania naukowego wszechświata w ramach teologii stworzenia. Pozycja istot ludzkich w historii tego nieustannie ewoluującego wszechświata, tak jak została określona przez nauki nowożytne, może być widziana w swojej kompletnej rzeczywistości tylko w świetle wiary, jako osobista historia zaangażowania Trójjedynego Boga na rzecz osób, Jego stworzeń.

63. Według powszechnie przyjmowanej tezy piętnaście miliardów lat temu we wszechświecie miał miejsce wybuch, któremu nadaje się miano *Big Bang* i od tamtej chwili ciągle rozszerza się i oziębia. Następnie wytworzyły się warunki potrzebne do uformowania się atomów, a w kolejnej epoce nastąpiła kondensacja galaktyk i gwiazd, po której, dziesięć miliardów lat później, nastąpiła formacja planet. W naszym systemie słonecznym i na ziemi (uformowanej około cztery i pół miliarda lat temu) wytworzyły się sprzyjające warunki do powstania życia. Jeśli z jednej strony uczeni są podzieleni co do wyjaśnienia początku pierwszego mikroskopijnego życia, to większość z nich jest zgodna, że pierwszy organizm pojawił się na tej planecie około trzy i pół – cztery miliardy lat temu. Wykazano, że wszystkie organizmy żyjące na ziemi są genetycznie powiązane ze sobą, dlatego jest praktycznie pewne, że pochodzą wszystkie od tego pierwszego organizmu. Zbieżne wyniki różnych studiów w dziedzinie nauk fizycznych i biologicznych skłaniają coraz bardziej do odwołania się do jakiejś teorii ewolucji, aby wyjaśnić rozwój i zróżnicowanie życia na ziemi, podczas gdy istnieją jeszcze różnice opinii odnośnie do czasu i mechanizmów ewolucji. Historia początków ludzkich jest – oczywiście – złożona i ulega modyfikacjom, ale antropologia fizyczna i biologia molekularna pozwalają stwierdzać, że początku rodzaju ludzkiego należy szukać w Afryce około sto pięćdziesiąt tysięcy lat temu w populacji homoidalnej u wspólnego przodka genetycznego. Jakikolwiek byłoby jego wyjaśnienie, decydującym czynnikiem w początkach człowieka był ciągle wzrost mózgu ludzkiego, który w końcu doprowadził do *homo sapiens*. Wraz z rozwojem mózgu ludzkiego, natura i szybkość ewolucji zostały na zawsze zburzone: wraz z wprowadzeniem czynników specyficznie ludzkich, takich jak: świadomość, intencjonalność, wolność i kreatywność, ewolucja biologiczna przybrała nową szatę ewolucji typu społecznego i kulturowego.

64. Papież Jan Paweł II stwierdził kilka lat temu, że „nowe wyniki poznawcze prowadzą do nie uważania już teorii ewolucji za czystą hipotezę. Jest godny uwagi fakt, że ta teoria stopniowo zwróciła uwagę badaczy w następstwie szeregu odkryć dokonanych przez różne dziedziny wiedzy” (*Orędzie do Papieskiej Akademii Nauk na temat ewolucji* z 1996 r.). Nawiązując do tego,



co w XX w. powiedziano już w nauczaniu papieskim na temat ewolucji (szczególnie w encyklice *Humani generis* Piusa XII), Ojciec Święty stwierdza, że istnieją „różne teorie ewolucji”, które są „materialistyczne, redukcjonistyczne i spirytualistyczne”, a więc niezgodne z wiarą katolicką. Wynika z tego, że orędzie Jana Pawła II nie może być odczytywane jako ogólna aprobata dla wszystkich teorii ewolucji, łącznie z tymi o charakterze neodarwinistycznym, które wprost odrzucają, że opatrzność Boża mogłaby odegrać jakąś rolę przyczynową w rozwoju życia we wszechświecie. Koncentrując się zasadniczo na ewolucji, gdyż „dotyczy koncepcji człowieka”, orędzie Jana Pawła II jest jednak wyjątkowo krytyczne w stosunku do teorii dotyczących początków człowieka oraz kładzie nacisk na znaczenie filozofii i teologii dla poprawnego rozumienia *skoku ontologicznego* do tego, co ludzkie, który nie może być wyjaśniony za pomocą samych pojęć naukowych. Zainteresowanie Kościoła ewolucją koncentruje się więc na *koncepcji człowieka*, który, jako stworzony na obraz Boży, „nie może być podporządkowany jak czysty środek lub czyste narzędzie ani gatunkowi, ani społeczeństwu”. Jako osoba stworzona na obraz Boży, istota ludzka jest zdolna do nawiązania relacji komunii z innymi osobami i z Trójjedynym Bogiem, jak również do panowania i służby w świecie stworzonym. Te stwierdzenia pokazują, że teorie ewolucji i początku wszechświata budzą szczególne zainteresowanie teologiczne, gdy dotyczą doktryn stworzenia *ex nihilo* i stworzenia człowieka na obraz Boży.

65. Stwierdzono wyżej, że osoby zostały stworzone na obraz Boży, aby mogły stać się uczestnikami natury Bożej (por. 2 P 1, 3-4), uczestnicząc w ten sposób w komunii życia trynitarnego i w panowaniu Bożym nad stworzeniem widzialnym. W sercu boskiego aktu stworzenia znajduje się pragnienie Boże, aby uczynić miejsce dla osób stworzonych w komunii osób niestworzonych Trójcy Świętej, poprzez przybrane uczestniczenie w Chrystusie. Nie tylko to, ale wspólny prodek i naturalna jedność rodzaju ludzkiego stanowią podstawę jedności w łasce odkupionych osób ludzkich, na czele z nowym Adamem, w komunii eklezjalnej osób ludzkich zjednoczonych między sobą oraz z niestworzonymi Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Dar życia naturalnego jest podstawą daru życia łaski. Wynika z tego, że jeśli centralna prawda dotyczy osoby, która działa w sposób wolny, to nie można mówić o konieczności lub imperatywie stworzenia, a tym samym nie jest również poprawne mówienie o Stwórcy jako jakiejś sile, energii lub przyczynie bezosobowej. Stworzenie *ex nihilo* jest działaniem *osoby* transcendentnej, która działa w sposób wolny i intencjonalnie, dążąc do realizacji celów obejmujących całościowo zaangażowanie osobowe. W tradycji katolickiej doktryna początku istot ludzkich dopełnia prawdę objawioną, która mówi o tej zasadniczo relacyjnej lub personalistycznej wizji Boga i natury ludzkiej. Wykluczenie panteizmu i emanacjonizmu w doktrynie stworzenia może być więc interpretowane jako sposób obrony tej prawdy objawionej. Doktryna stworzenia bezpośredniego lub specjalnego każdej pojedynczej duszy ludzkiej nie tylko podkreśla brak ciągłości onto-

logicznej między materią i duchem, ale daje także podstawy boskiej zażyłości, która obejmuje każdą pojedynczą osobę ludzką, począwszy od pierwszej chwili jej istnienia.

66. Doktryna, dotycząca *creatio ex nihilo*, jest więc specjalnym potwierdzeniem rzeczywiście osobowego charakteru stworzenia i jego ukierunkowania na stworzenie osobowe, ukształtowane jako *imago Dei*; nie wskazuje ona na przyczynę nieosobową, siłę lub energię, ale na Stwórcę osobowego. Doktryny traktujące o *imago Dei* i *creatio ex nihilo* uczą, że istniejący wszechświat jest teatrem wydarzenia *radykałnie osobowego*, w którym Trójjedyny Stwórca powołuje z niczego tych, których potem wzywa do miłości. Takie jest głębokie znaczenie słów z *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*: „Człowiek [jest] na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo” (art. 24). Istoty ludzkie, stworzone na obraz Boży, podejmują rolę odpowiedzialnych administratorów wszechświata fizycznego. Pod przewodnictwem opatrności Bożej i uznając sakralny charakter stworzenia widzialnego, ludzkość nadaje nową formę porządkowi naturalnemu i staje się czynnym uczestnikiem ewolucji samego wszechświata. Na teologach, pełniących swoją służbę administratorów poznania, spoczywa zadanie usytuowania współczesnego poznania naukowego w ramach chrześcijańskiej wizji stworzonego wszechświata.

67. Przez odniesienie do *creatio ex nihilo* teologowie mogą zwrócić uwagę na to, że teoria, mówiąca o *Big Bang*, nie jest sprzeczna z tą doktryną; zawsze można stwierdzić, że założenie dotyczące początku absolutnego nie jest naukowo niedopuszczalne. Ta teoria nie wyklucza możliwości poprzedniego stadium materii, dlatego można zaznaczyć, że wydaje się ona dawać po prostu *pośrednie* oparcie doktrynie *creatio ex nihilo*, która jako taka może być poznana tylko przez wiarę.

68. Przez odniesienie do ewolucji warunków sprzyjających pojawieniu się życia, tradycja katolicka stwierdza, że Bóg, jako uniwersalna przyczyna transcendentna, nie tylko jest przyczyną *egzystencji*, lecz także przyczyną *przyczyn*. Działanie Boga nie zastępuje działania przyczyn stworzonych, ale sprawia, że mogą działać zgodnie ze swoją naturą, a mimo to osiągnąć cele chciane przez Niego. Przez to, że chciał On w sposób wolny stworzyć i zachowywać wszechświat, Bóg chce uaktywnić i wesprzeć wszystkie te przyczyny wtórne, których działanie przyczynia się do rozwoju porządku naturalnego, który zamierza On wywołać. Przez działanie przyczyn naturalnych, Bóg sprawia powstanie warunków koniecznych do pojawienia się i życia organizmów żyjących, a także do ich reprodukcji i różnicowania się. Mimo że trwa dyskusja naukowa nad stopniem zaplanowania lub intencjonalnością empirycznie obserwowalną w tym rozwoju, *de facto* przyczynił się on do pojawienia się i rozwinięcia się życia. Teologowie katolicy upatrują w takim rozumowaniu oparcie dla stwierdzeń wynikających z wiary w stworzenie przez Boga i w opatrność Bożą. W tym zamiśle stworzenia Trójjedyny Bóg nie tylko chciał stworzyć

miejsce dla istot ludzkich we wszechświecie, lecz także zarezerwować dla nich przestrzeń w swoim życiu trynitarnym. Ponadto, działając jako przyczyny rzeczywiste, chociaż wtórne, istoty ludzkie przyczyniają się do przekształcania wszechświata i nadania mu nowej formy.

69. Aktualna dyskusja naukowa nad mechanizmami ewolucji wydaje się niekiedy wychodzić z błędnej koncepcji natury przyczynowości Bożej, a więc domaga się komentarza teologicznego. Liczni uczeni-neodarwiniści i niektórzy ich krytycy doszli do wniosku, że ewolucja jest procesem materialistycznym radykalnie przypadkowym, kierowanym przez dobór naturalny i przypadkowe zmiany genetyczne, a więc nie może w niej być miejsca dla opatrnościowej przyczynowości Bożej. Jednak coraz szerszy krąg uczonych, krytyków neodarwinizmu, wskazuje na przejawy zamysłu (na przykład w strukturach biologicznych, które odznaczają się szczególną złożonością), który według nich nie może być wyjaśniony przez odwołanie się do procesu czysto przypadkowego, a który był ignorowany bądź źle interpretowany przez neodarwinistów. Zasadniczym problemem tej gorącej debaty jest obserwacja naukowa i uogólnienie, skoro pytamy się, czy dane, które mamy do dyspozycji, mogą przeważać na rzecz zamysłu czy przypadku. Jest to kontrowersja, której teologia nie może rozwiązać. Jest jednak rzecz ważna zauważenia, że według katolickiej koncepcji przyczynowości Bożej, prawdziwa przypadkowość w porządku stworzonym nie jest niespójna z intencjonalną opatrnością Bożą. Przyczynowość Boża i przyczynowość stworzona radykalnie różnią się między sobą co do natury, a nie tylko co do stopnia. Nawet efekt rzeczywiście przypadkowego procesu naturalnego może więc tak samo należeć do opatrnościowego planu Boga dotyczącego stworzenia. Według św. Tomasza z Akwinu: „Skutkiem boskiej opatrności nie jest tylko to, że coś zdarza się w jakiś sposób, lecz że coś zdarza się albo przypadkowo, albo z konieczności. Zdarza się niechybnie i z konieczności, gdy boska opatrność przesądza o tym, by zdarzyło się niechybnie i z konieczności, a zdarza się przypadkowo, gdy zamysł boskiej opatrności nakazuje, by zdarzyło się przypadkowo” (*S Th I q. 22 a. 4 ad 1*). W perspektywie katolickiej, neodarwiniści, którzy odwołują się do przypadkowej zmiany genetycznej i doboru naturalnego, by utrzymywać tezę, że ewolucja jest procesem całkowicie pozbawionym przewodnika, wychodzą poza to, co może wykazać nauka. Przyczynowość Boża może działać w procesie, który jest *zarówno* przypadkowy, *jak również* kierowany. Jakikolwiek przypadkowy mechanizm może mieć charakter ewolucyjny tylko dlatego, że taki został mu nadany przez Boga. Proces ewolucyjny, pozbawiony przewodnika – proces, który nie wchodzi zatem w granice Bożej opatrności – nie może po prostu istnieć, ponieważ „przyczynowość Boga, który jest pierwszym działającym, sięga wszystkich bytów nie tylko w odniesieniu do zasad gatunku, lecz także w odniesieniu do zasad jednostkowych. [...] Wszystko musi być poddane boskiej opatrności w takiej mierze, w jakiej uczestniczy w istnieniu” (*S Th I q. 22 a. 2*).

70. Przez odniesienie do bezpośredniego stworzenia duszy ludzkiej teologia katolicka stwierdza, że poszczególne działania Boże wywierają skutki, które przekraczają zdolność przyczyn stworzonych, które działają zgodnie ze swoją naturą. Odwołanie się do przyczynowości Bożej, aby wypełnić autentycznie *przypadkowe* puste miejsca, a nie po to, by udzielić odpowiedzi na to, co pozostaje niewyjaśnione, nie oznacza wykorzystywania działania Boga do wypełnienia *dziur* w wiedzy naukowej (dając miejsce tak zwanemu *Bogu od zapychania dziur*). Struktury świata mogą być widziane jako otwarte na działanie Stwórcy, skoro są bezpośrednią przyczyną pewnych wydarzeń w świecie. Teologia katolicka stwierdza, że pojawienie się pierwszych przedstawicieli rodzaju ludzkiego (poszczególne jednostki lub populacje) stanowi wydarzenie, które nie poddaje się wyjaśnieniu czysto naturalnemu i które może być właściwie przypisane interwencji Boga. Działając za pośrednictwem przypadkowych ciągów, które od początku działają w historii kosmicznej, Bóg stworzył podstawy pod to, co papież Jan Paweł II nazwał „skokiem ontologicznym [...], chwilą przejścia do tego, co duchowe”. Jeśli nauka może studiować te ciągi przyczynowości, to na teologii spoczywa zadanie usytuowania nauczania o bezpośrednim stworzeniu duszy ludzkiej w ramach wielkiego planu Trójjedynego Boga dotyczącego dzielenia się komunią życia trynitarnego z osobami ludzkimi stworzonymi z niczego na obraz i podobieństwo Boga i które, w Jego imieniu i zgodnie z Jego planem, kreatywnie służą i panują nad wszechświatem fizycznym.

#### **b. Odpowiedzialność za świat stworzony**

71. Coraz szybszy postęp naukowy i technologiczny, dokonujący się w ostatnich pięćdziesięciu latach, doprowadził do radykalnie nowej sytuacji wszystkich istot żyjących na naszej planecie. Większej obfitości dóbr materialnych, wyższego poziomu życia, lepszego stanu zdrowia i nadziei dłuższego życia, towarzyszy zatrucie atmosfery i wody, problem toksycznych odpadów przemysłowych, niszczenie, a niekiedy destrukcja delikatnych habitatów. W tej sytuacji ludzie bardziej uświadomili sobie organiczne więzi, które łączą ich z innymi istotami żyjącymi. Natura jest już widziana jako biosfera, w której istoty tworzą złożoną sieć życia, ale uważnie zorganizowaną. Wiadomo, że zasoby naturalne są ograniczone, jak również natura posiada ograniczone możliwości odbudowywania powodowanych w niej szkód z powodu nieustannego wykorzystywania jej zasobów.

72. Jedną z konsekwencji tej nowej wrażliwości jest – niestety – to, że chrześcijaństwo zostało przez niektórych oskarżone, że częściowo jest odpowiedzialne za kryzys środowiska, właśnie dlatego, że uwypukliło rolę człowieka, stworzonego na obraz Boży, w rządzeniu stworzeniem widzialnym. Niektórzy krytycy mówią nawet, że tradycja katolicka nie jest w stanie zaproponować solidnej etyki ekologicznej, gdyż człowiek jest w niej traktowany

jako wyższy od pozostałego świata naturalnego i że w poszukiwaniu takiej etyki trzeba będzie zwrócić się do religii azjatyckich i tradycyjnych.

73. Jednak ta krytyka opiera się na bardzo błędnej chrześcijańskiej teologii stworzenia i obrazu Bożego. Mówiąc o konieczności *nawrócenia ekologicznego*, Jan Paweł II stwierdził: „Panowanie człowieka nie jest absolutne, ale służebne [...] nie jest misją władcy absolutnego i nie podlegającego kontroli, ale służy królestwa Bożego” (*Przemówienie* z 17 I 2001 r.). Jest możliwe, że błędne rozumienie tego nauczania skłoniło niektórych ludzi do bezmyślnego działania wobec środowiska naturalnego, ale chrześcijańska doktryna stworzenia i obrazu Bożego nigdy nie zachęcała do pozbawionego kontroli wykorzystania i wyczerpania bogactw naturalnych. Stwierdzenia Jana Pawła II odzwierciedlają rosnącą uwagę, z jaką Urząd Nauczycielski Kościoła śledzi kryzys ekologiczny oraz troskę, która została wyrażona w encyklikach społecznych ostatnich pontyfikatów. W perspektywie tego nauczania kryzys ekologiczny jest problemem ludzkim i społecznym, związanym z naruszaniem praw ludzkich i nierównością w dostępie do bogactw naturalnych. Jan Paweł II streścił tę tradycję nauczania społecznego, gdy w encyklice *Centesimus annus* napisał: „Obok problemu konsumizmu budzi niepokój ściśle z nią związana *kwestia ekologiczna*. Człowiek, opanowany pragnieniem posiadania i używania, bardziej aniżeli bycia i wzrastania, zużywa w nadmiarze i w sposób nieuporządkowany zasoby ziemi, narażając przez to także własne życie. U korzeni bezmyślnego niszczenia środowiska naturalnego tkwi błąd antropologiczny, niestety rozpowszechniony w naszych czasach. Człowiek, który odkrywa swą zdolność przekształcania i w pewnym sensie stwarzania świata własną pracą, zapomina, że zawsze dzieje się to w oparciu o pierwszy dar, otrzymany od Boga na początku w postaci rzeczy przezeń stworzonych” (art. 37).

74. Chrześcijańska teologia stworzenia wnosi bezpośredni wkład w rozwiązanie kryzysu ekologicznego, stwierdzając podstawową prawdę, że stworzenie widzialne jest darem Bożym, *pieruszym darem*, który ustala *przestrzeń* komunii osobowej. Można stwierdzić, że poprawna chrześcijańska teologia ekologii wynika z aplikacji teologii stworzenia. Zauważmy, że termin *ekologia* łączy w sobie dwa greckie słowa: *oikos* (dom) i *logos* (słowo). Fizyczne środowisko ludzkiej egzystencji mogłoby być widziane jako coś w rodzaju *mieszkania* dla życia ludzkiego. Uwzględniając to, że życie wewnętrzne Najświętszej Trójcy jest życiem komunii, boski akt stworzenia jest darmową produkcją *partnerów*, którzy mogą uczestniczyć w tej komunii. W tym sensie można powiedzieć, że boska komunია znalazła teraz swoje *mieszkanie* w kosmosie stworzonym. W związku z tym możemy mówić o kosmosie jako miejscu komunii osobowej.

75. Chrystologia i eschatologia mogą wspólnie dalej oświecić tę prawdę. W zjednoczeniu hipostatycznym osoby Syna z naturą ludzką, Bóg wchodzi w świat i przyjmuje cielesność, którą On stworzył. We wcieleniu, przez Jednorodzonego Syna zrodzonego z Dziewicy za sprawą Ducha Świętego, Trójje-

dyny Bóg stwarza możliwość wewnętrznej i osobowej komunii z ludźmi. Bóg chciał życzliwie podnieść osoby stworzone do dialogicznego uczestniczenia w swoim życiu, dlatego musi On – by tak rzec – zniżyć się do poziomu stworzenia. Niektórzy teologowie mówią o boskim zstępowaniu jako formie *bominizacji*, poprzez którą Bóg dobrowolnie czyni możliwym nasze przebóstwienie. Bóg nie tylko objawia swoją chwałę w kosmosie przez akty teofanijne, ale także przyjmując ich cielesność. W tej perspektywie chrystologicznej *bominizacja* Boga jest aktem solidarności, nie tylko z osobami stworzonymi, ale z całym wszechświatem stworzonym i jego historycznym przeznaczeniem. Nie tylko to, ale w perspektywie eschatologicznej, drugie przyjście Chrystusa może być widziane jako wydarzenie, w którym Bóg fizycznie zamieszkuje we wszechświecie udoskonalonym, doprowadzając do pełni pierwotny plan stworzenia.

76. Teologia obrazu Bożego, będąc daleka od zachęcania do rozpasanego i antropocentrycznego wykorzystania środowiska naturalnego, potwierdza kluczową rolę człowieka w urzeczywistnieniu tego wiecznego zamieszkiwania Boga w doskonałym wszechświecie. Ludzie, zgodnie z zamysłem Bożym, są administratorami tej przemiany oczekiwanej przez całe stworzenie. Nie tylko istoty ludzkie, lecz całe stworzenie widzialne jest powołane do uczestniczenia w życiu Bożym. „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wdychamy, oczekując przybrania za synów” (Rz 8, 22-23). W perspektywie chrześcijańskiej nasza odpowiedzialność etyczna wobec środowiska naturalnego, *mieszkania naszej egzystencji*, znajduje więc swoje źródła w głębokim rozumieniu teologicznym stworzenia widzialnego i naszego w nim miejsca.

77. Odnosząc się do tej odpowiedzialności, w ważnym fragmencie encykliki *Evangelium vitae*, Jan Paweł II napisał: „Człowiek został powołany, aby uprawiać ogród ziemi i strzec go (por. Rdz 2, 15), jest zatem w szczególnie sposób odpowiedzialny za środowisko życia, to znaczy za rzeczywistość stworzoną, która z woli Boga ma służyć jego osobowej godności [...]. Na tym polega kwestia ekologiczna z wszystkimi jej aspektami – od ochrony naturalnych *habitatów* różnych gatunków zwierząt i form życia po »ekologię człowieka« w ścisłym sensie; drogę do jej rozwiązania, szanującego to wielkie dobro, jakim jest życie, każde życie, wskazują zasady etyczne, jasno i stanowczo sformułowane na stronicach Biblii [...]. W odniesieniu do widzialnej natury jesteśmy poddani nie tylko prawom biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać” (art. 42).

78. Musimy, w końcu, zauważyć, że teologia jest w stanie dostarczyć technicznego rozwiązania kryzysu środowiska; jednak, jak zazaczyliśmy, teologia może pomóc zobaczyć nasze środowisko naturalne tak, jak widzi je Bóg, czyli jako przestrzeń komunii osobowej, w której istoty ludzkie, stworzone na

obraz Boży, mają dążyć do komunii wzajemnej i ostatecznego udoskonalenia widzialnego wszechświata.

79. Ta odpowiedzialność rozciąga się na świat zwierzęcy. Zwierzęta są stworzeniami Bożymi i – według Pisma Świętego – On otacza je opatrnością i troską (Mt 6, 26). Ludzie powinni przyjąć je z wdzięcznością oraz dziękować Bogu za ich istnienie, obejmując swoim dziękczynieniem także każdy element stworzenia. Zwierzęta swoim istnieniem błogosławią Boga, oddają Mu chwałę: „Wszelkie ptaki podniebne, błogosławcie Pana [...]. Zwierzęta dzikie i trzody, błogosławcie Pana” (Dn 3, 80-81). Ponadto, harmonia, którą człowiek ma ustanowić, bądź odnowić, w całości stworzenia obejmuje także relację ze zwierzętami. Gdy Chrystus przyjdzie w swojej chwale, dokona *rekapitulacji* całego stworzenia w eschatologicznej i definitywnej harmonii.

80. Niezależnie od tego istnieje różnica ontologiczna między istotami ludzkimi i zwierzętami, ponieważ tylko człowiek został stworzony na obraz Boży i to Bóg dał mu panowanie nad światem zwierzęcym (Rdz 1, 26-28; 2, 19-20). Streszczając tradycję chrześcijańską odnośnie do sprawiedliwego użycia zwierząt, *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza: „Bóg powierzył zwierzęta zarządzaniu człowieka, którego stworzył na swój obraz. Jest więc uprawnione wykorzystywanie zwierząt jako pokarmu i do wytwarzania odzieży. Można je oswajać, by towarzyszyły człowiekowi w jego pracach i rozrywkach” (art. 2417). W tym miejscu stwierdza się również dopuszczalność eksperymentów medycznych i naukowych, ale zawsze uznając, że „sprzeczne z godnością ludzką jest niepotrzebne zadawanie cierpień zwierzętom” (art. 2418). W jakikolwiek więc sposób wykorzystuje się zwierzęta, trzeba zawsze kierować się już wyjaśnionymi zasadami: panowanie człowieka nad światem zwierzęcym jest ze swej istoty administrowaniem, z którego ludzie mają zdać sprawę Bogu, który jest Panem stworzenia w najprawdziwszym znaczeniu.

### **c. Odpowiedzialność w stosunku do integralności biologicznej istot ludzkich**

81. Współczesna technologia, łącznie z najnowszym rozwojem biochemii i biologii molekularnej, dostarcza współczesnej medycynie nowych możliwości diagnostycznych i terapeutycznych. Te techniki nie tylko umożliwiają nowe i skuteczniejsze terapie, ale otwierają także dostęp do możliwości modyfikowania samego człowieka. Fakt, że te technologie są dostępne i mogą zostać zastosowane, czyni tym niezwłoczym pytanie, jakim ograniczeniem powinno zostać obwarowane dążenie człowieka do nowego stwarzania siebie. Odpowiedzialne administrowanie w dziedzinie bioetyki domaga się uważnej refleksji moralnej nad znaczeniem technologii, które mogą wpłynąć na integralność biologiczną istot ludzkich. W tym miejscu możemy podać tylko ogólne wskazania dotyczące specyficznych wyzwań moralnych, wywoływanych przez nowe technologie i niektóre zasady, które powinny być stosowane, jeśli

chcemy odpowiedzialnie administrować integralnością biologiczną istot ludzkich stworzonych na obraz Boży.

82. Prawo do pełnego dysponowania swoim ciałem oznaczałoby, że osoba może używać ciała jako środka do osiągnięcia celu, który sama wybrała; mogłaby więc zastąpić niektóre części, zmodyfikować go lub wyznaczyć jego koniec. Innymi słowy, osoba mogłaby określić cel lub wartość teleologiczną ciała. Prawo do dysponowania czymś rozciąga się tylko na przedmioty, które mają wartość czysto narzędziową, a nie na przedmioty, które są dobrem w sobie, to znaczy są celem dla samych siebie. Osoba ludzka, jako stworzona na obraz Boga, należy do tej ostatniej kategorii. Pytanie, które pojawia się w bioetyce, dotyczy tego, czy to rozumowanie można także zastosować do różnych poziomów dostrzeganych w osobie ludzkiej: poziomu biologiczno-somatycznego, poziomu emocjonalnego i poziomu duchowego.

83. W praktyce klinicznej jest faktem powszechnie przyjętym, że w formie ograniczonej można dysponować ciałem i pewnymi funkcjami umysłowymi, aby zachować życie, jak na przykład w przypadku amputacji kończyny lub przeniesienia organu. Zabiegi takie są dozwolone z wykorzystaniem zasady całościowości i integralności (znane także jako zasada terapeutyczna). Zasada ta oznacza, że osoba ludzka rozwija, chroni i zachowuje wszystkie swoje funkcje fizyczne i umysłowe w taki sposób, że:

- funkcje niższe nigdy nie zostają poświęcone, jak tylko dla lepszego funkcjonowania osoby w jej całości, a także w tym przypadku zawsze podejmując wysiłek, by skompensować poświęconą funkcję;

- podstawowe władze, które ze swej istoty posiada człowiek, nigdy nie zostaną poświęcone, z wyjątkiem, kiedy jest to konieczne dla ocalenia życia.

84. Różne organy i władze, które razem konstituują jedność fizyczną, jako integrujące się części, są całkowicie objęte przez ciało i mu poddane. Ale wartości niższe nie mogą być poświęcone na korzyść wartości wyższych, bowiem one wszystkie konstituują organiczną jedność i pozostają w relacji wzajemnej zależności. Ciało, jako wewnętrzna część osoby ludzkiej, jest dobrem w sobie, dlatego podstawowe władze ludzkie mogą być poświęcone tylko dla zachowania życia. Życie jest podstawowym dobrem, dotyczącym całości osoby ludzkiej. W przypadku braku podstawowego dobra, którym jest życie, wartości – na przykład wolność – które niewątpliwie są wyższe od życia, przestają istnieć. Człowiek został stworzony na obraz Boży także w swojej cielesności, zatem nie ma żadnego prawa dysponować w pełni swoją naturą biologiczną. Sam Bóg i bycie stworzonym na Jego obraz nie mogą być przedmiotem arbitralnego działania ludzkiego.

85. Aby można było zastosować zasadę całościowości i integralności, muszą być spełnione następujące warunki: – interwencja dotyczy tej części ciała, która jest dotknięta sytuacją niebezpieczną dla życia lub jest jej bezpośrednią przyczyną; – brak innych możliwości ocalenia życia; – zachodzi prawdopodobieństwo sukcesu proporcjonalnego do niebezpieczeństw i negatywnych kon-



sekwencji podjętej interwencji; – zgoda pacjenta. Negatywne skutki uboczne wynikające z interwencji mogą być uzasadnione na podstawie zasady podwójnego skutku.

86. W niektórych przypadkach usiłowano interpretować tę hierarchię wartości tak, by uprawomocnić poświęcenie funkcji niższych, na przykład zdolność prokreacyjną, dla ochrony wartości wyższych: na przykład zdrowie umysłowe lub lepsze relacje z innymi. Jednak zdolność reprodukcyjna w tym przypadku zostaje poświęcona dla utrzymania elementów, które mogą być ważne dla osoby jako całości *funkcjonującej*, ale nie są istotne dla osoby jako całości *żyjącej*. Osoba, jako całość funkcjonująca, zostaje rzeczywiście zraniona z powodu utraty zdolności reprodukcyjnej, i ma to miejsce w chwili, w której zagrożenie dla jej zdrowia umysłowego nie jest bezpośrednio i mogłoby być wyeliminowane w inny sposób. Ta interpretacja zasady całościowości wprowadza także możliwość poświęcenia części ciała na rzecz interesów społecznych. Zgodnie z tym rozumowaniem, sterylizacja z powodów eugenicznych mogłaby być uzasadniona interesami państwa.

87. Życie ludzkie jest owocem miłości małżeńskiej – wzajemne, całkowite, definitywne i wyłączne oddanie między mężczyzną i kobietą – odzwierciedlającej dar miłości między trzema Osobami Bożymi, który staje się płodny w stworzeniu oraz dar Chrystusa dla Jego Kościoła i odrodzenia człowieka. Fakt, że całkowite oddanie człowieka dotyczy zarówno jego ducha, jak i ciała, stanowi podstawę nierozzerwalności dwóch znaczeń aktu małżeńskiego, który: – jest autentycznym wyrażeniem miłości oblubieńczyj na poziomie fizycznym i – osiąga wypełnienie poprzez prokreację w płodnym okresie kobiety (Paweł VI. *Humanae vitae* art. 12; Jan Paweł II. *Familiaris consortio* art. 32).

88. Wzajemne oddanie się mężczyzny i kobiety w relacji płciowej ma charakter niepełny w przypadku antykoncepcji lub sterylizacji. Jeśli ponadto jest stosowana technika, która nie wspomaga aktu małżeńskiego w osiągnięciu jego celu, ale zastępuje taki akt, tak że poczęcie następuje przy udziale strony trzeciej, wtedy dziecko powołane w taki sposób do życia nie rodzi się z aktu małżeńskiego, który jest wyrażeniem autentycznego wzajemnego oddania rodziców.

89. W przypadku klonowania – produkcja osobników genetycznie takich samych przez podział embrionu lub przez przeszczep jądra – dziecko jest rodzone w sposób *apłciowy* i w żaden sposób nie może być traktowane jako owoc wzajemnego daru miłości. Co więcej, klonowanie, jeśli zakłada produkcję większej liczby osób z jednego osobnika, stanowi naruszenie tożsamości osoby. Także wspólnota ludzka, która – jak już zauważyliśmy – musi być traktowana jako obraz Trójjedynego Boga, wyraża w swej różnorodności coś z relacji trzech Osób Bożych w ich jedyności, która – mimo tej samej natury – naznacza ich wzajemne relacje.

90. Inżynieria genetyczna, zmierzająca do osiągnięcia celów terapeutycznych, byłaby sama w sobie do przyjęcia, jeśli nie sprawiałoby trudności wy-

obrażenie sobie, w jaki sposób można by dokonać tego typu interwencji, unikając nieproporcjonalnych niebezpieczeństw przede wszystkim w pierwszej fazie doświadczalnej, jak na przykład masowa utrata embrionów i pojawianie się niepożądanych skutków oraz nie odwołując się do użycia technik reprodukcyjnych. Możliwą alternatywą byłoby odwołanie się do terapii genowej na komórkach macierzystych, które produkują spermatozoidy męzczyzny, tak że może on począć zdrowe potomstwo, używając swego nasienia w akcie małżeńskim.

91. Pewien typ inżynierii genetycznej zmierza do ulepszenia niektórych specyficznych cech charakterystycznych. Można by starać się uzasadnić wpływ na ewolucję ludzką przez taki typ interwencji, odwołując się do pojęcia człowieka jako *współ*-stworcy z Bogiem. Oznaczałoby to jednak, że człowiek ma pełne prawo dysponowania swoją naturą biologiczną. Modyfikacja tożsamości genetycznej człowieka, jako osoby ludzkiej, poprzez stworzenie istoty nadludzkiej jest radykalnie niemoralna. Odwołanie się do modyfikacji genetycznych w celu wyprodukowania istoty nadludzkiej lub istoty z istotnie nowymi władzami duchowymi jest nie do pojęcia, biorąc pod uwagę, że zasada życia duchowego człowieka – która formuje materię w ciele osoby ludzkiej – nie jest produktem rąk człowieka i nie podlega inżynierii genetycznej. Jedyność każdej osoby ludzkiej – w części ukonstytuowanej przez jej biogenetyczne cechy charakterystyczne i rozwiniętej przez wychowanie i wzrost – należy do niej wewnątrznie i nie może być traktowana przedmiotowo, aby ulepszyć niektóre z tych cech charakterystycznych. Człowiek może rzeczywiście ulepszyć siebie tylko przez pełniejszą realizację obrazu Bożego w sobie, jednocząc się z Chrystusem i naśladować Go. W każdym innym przypadku te modyfikacje naruszyłyby wolność przyszłych osób, które nie miały możliwości wpływać na decyzje, które określają ich cechy charakterystyczne i strukturę fizyczną w sposób znaczący i być może nieodwracalny. Terapia genowa, nastawiona na wyeliminowanie patologii wrodzonych, jak syndrom Downa, z pewnością wywierałaby wpływ na tożsamość odpowiedniej osoby, łącznie z jej wyglądem i jej intelektualnymi zdolnościami, ale taka modyfikacja pomogłaby osobie w pełni wyrazić jej prawdziwą tożsamość, blokowaną przez wadliwy gen.

92. Zabiegi terapeutyczne służą przywróceniu funkcji fizycznych, umysłowych i duchowych, dając osobie centralną pozycję oraz w pełni szanując celowość różnych poziomów w człowieku w relacji do poziomów osoby. Mając charakter terapeutyczny, medycyna, która podejmuje służbę człowiekowi i jego ciału, jako celom w sobie, szanuje w obydwóch obraz Boży. Zgodnie z zasadą proporcjonalności terapie nadzwyczajne, mające na celu przedłużanie życia, mogą być stosowane, gdy istnieje właściwa proporcja między pozytywnymi rezultatami, których od niej się oczekuje i możliwymi szkodami dla pacjenta. Natomiast tam, gdzie brakuje takiej proporcji, terapia może być zaniechana, nawet jeśli wynikałoby z tego skrócenie życia pacjenta. W terapii paliatywnej zgon antycypowany przez podanie środków znieczulających

stanowi skutek pośredni, który, jak wszystkie skutki uboczne w medycynie, może podlegać zasadzie podwójnego skutku, byle zawsze dawkowanie było nastawione na powstrzymanie bólu, a nie na przerwanie życia.

93. Dysponowanie śmiercią jest w rzeczywistości najbardziej radykalnym sposobem dysponowania życiem. We wspomaganym samobójstwie, w bezpośredniej eutanazji i w bezpośrednim przerwaniu ciąży – jakkolwiek mogą być tragiczne i złożone sytuacje osobiste – życie fizyczne jest poświęcane dla z góry określonego celu. Do tej samej kategorii należy przedmiotowe wykorzystanie embrionu, które ma miejsce zarówno w eksperymentach na embrionach, jak i w diagnozie przedprzeszczepowej.

94. Nasz status ontologiczny, jako stworzeń uczynionych na obraz Boży, nakłada określone ograniczenia na naszą zdolność dysponowania nami samymi. Przyznane nam panowanie nad światem nie jest nieograniczone – spełniamy pewne panowanie, oparte na uczestniczeniu, nad światem stworzonym, a w końcu musimy zdać sprawę z naszej służby Panu wszechświata. Człowiek jest stworzony na obraz Boży, ale on sam nie jest Bogiem.

### **Zakończenie**

95. W trakcie powyższych refleksji na temat obrazu Bożego ukazała się jego systematyczna zdolność wyjaśnienia wielu prawd wiary chrześcijańskiej. Pomaga nam ukazać relacyjną – po prostu osobową – koncepcję istot ludzkich. Właśnie ta relacja z Bogiem definiuje istoty ludzkie i jest podstawą ich relacji z innymi stworzeniami. Mimo to, jak zauważyliśmy, tajemnica człowieka może być w pełni wyjaśniona tylko w świetle Chrystusa, który jest doskonałym obrazem Ojca i który wprowadza nas, za pośrednictwem Ducha Świętego, do uczestniczenia w tajemnicy Trójjedynego Boga. W ramach tej komunii miłości tajemnica każdej istoty, którą interesuje się Bóg, osiąga swoje pełne znaczenie. Ta koncepcja, równocześnie wielka i pokorna, istoty ludzkiej jako obrazu Bożego, stanowi przewodnik dla relacji między człowiekiem i światem stworzonym oraz jest podstawą, na której można ocenić prawomocność postępu technicznego i naukowego, który ma wpływ na życie ludzkie i środowisko. W tych dziedzinach osoby ludzkie są powołane zarówno do świadczenia o swoim uczestniczeniu w kreatywności Bożej, jak również do uznania swojej pozycji stworzeń, którym Bóg powierzył drogocenną odpowiedzialność w administrowaniu światem.

*Tłum. ks. Janusz Królikowski*

## **Diakonat a struktura Kościoła**

Krótko po roku 100 św. Ignacy Antiocheński pisze, iż bez biskupa, prezbiterów i diakonów „nie można mówić o Kościele” (*List do Kościoła w Tralleis* 3, 1). To ważne świadectwo drugiego następcy apostoła Piotra na stolicy biskupiej w Antiochii (miasta, w którym po raz pierwszy nazwano uczniów Jezusa chrześcijanami – Dz 11, 26), że już od czasów apostoelskich istniało przekonanie o kluczowym charakterze tych trzech posług dla egzystencji Kościoła.

Powyższe stwierdzenie jest narażone na nieco naiwną interpretację, iż hierarchia kościelna w niewiele odbiegającej od dzisiejszej postaci istniała od samego początku, czego świadectwem jest pojawianie się terminów: *biskup*, *prezbiter* i *diakon* na kartach pism nowotestamentalnych. Nie odpowiada to rzeczywistości. Zarówno w Nowym Testamencie, jak też w pismach wczesnochrześcijańskich, terminów określających osoby funkcyjne ówczesnego Kościoła jest znacznie więcej: apostołowie, przełożeni, pasterze, ewangeliści, nauczyciele, prorocy, wspierający pomocą, wdowy. Jednak zakresy samych terminów *biskup*, *prezbiter* i *diakon* początkowo nie są sprecyzowane, a określenia bywają nawet stosowane zamiennie (zwłaszcza biskupa z prezbiterem). Pomijam w tym przypadku analizę sytuacji, która doprowadziła do – stosunkowo szybkiego i powszechnego – ustalenia się triady *biskup* – *prezbiter* – *diakon*. Choć nie podzielam wspomnianej naiwnej interpretacji, to – pisząc o *biskupie*, *prezbiterze* i *diakonie* „od czasów apostoelskich” – chciałbym zarazem zdystansować się od równie anachronicznego wyobrażenia (bazującego na przeciwstawieniu instytucji i charyzmatu), jakoby pierwsze dwa wieki Kościoła to okres *charyzmatyczny*, w którym wszystko było płynne, a potem nastąpiła instytucjonalizacja, której przejawem było ukonstytuowanie się »urzędów« *biskupa*, *prezbitera* i *diakona*. Gdyby posługi *biskupa*, *prezbitera* i *diakona* – bez względu na to, jakimi terminami się je określało – nie były konstytutywne dla istnienia Kościoła od samego jego początku, wtedy byłoby nieuzasadnione nadawanie im rangi sakramentu. Tym niemniej, dla uniknięcia zamieszania, za *terminus a quo* niniejszych rozważań można uznać czas ukształtowania się monarchicznego episkopatu w ostatnich dziesięcioleciach pierwszego i pierwszych drugiego wieku.

W pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa słowo *ἐκκλησία* (które tłumaczymy jako *Kościół*) oznacza zawsze zgromadzenie liturgiczne lub – drogą rozszerzenia tego pojęcia – tych, którzy mają prawo do brania w nim udziału. Dla pierwszych chrześcijan bowiem *Eucharystia* = *Kościół*, czego wyraźne świadectwo daje w swoich listach św. Paweł, np. pisząc do Koryntian: „(...)kiedy się gromadzicie w *Kościół*” (1 Kor 11, 18). Konsekwencją tej tożsamości stanowi jedna z zasadni-

czych funkcji Eucharystii, jaką jest jak najpełniejsze objawienie Kościoła. W tym kontekście jest oczywiste, iż winna w niej ujawniać się również kościelna struktura. Zatem, jak od czasów apostołskich w każdej wspólnocie chrześcijańskiej był *biskup*, *prezbiterzy* i *diakoni*, tak normą była wówczas obecność wszystkich stopni kościelnej struktury hierarchicznej na każdej Eucharystii.

Dla pierwszych chrześcijan zgromadzenie eucharystyczne było empirycznym wyjawieniem Kościoła jako zgromadzenia w Chrystusie. Całe życie kościelne koncentrowało się na Eucharystii, nic istotnego nie mogło się dokonywać poza czy obok tego zgromadzenia. Rzeczywiście, jeśli Eucharystia jest tożsama z Kościołem, jest wyrazem jego jedności i przedstawia jego pełnię, to winna też gromadzić wszystkich, którzy do niego należą. Realizacja tej zasady nie nastęczała trudności, dopóki chrześcijanie stanowili stosunkowo nieliczną diasporę. Na wspólnej niedzielnej Eucharystii spotykali się po prostu wszyscy chrześcijanie, którzy mogli na nią dotrzeć, czyli byli to wszyscy wyznawcy Jezusa z danego miasta (i jego okolicy). Znakiem jedności z tymi, którym okoliczności uniemożliwiały przybycie (chorymi, więźniami), były zanoszone do nich Święte Dary potwierdzające ich przynależność do pełni Kościoła.

Kiedy liczba wiernych wzrastała, wtedy zazwyczaj z większej wspólnoty wydzielala się pewna grupa wiernych i powstawały nowe miejsca sprawowania Eucharystii, przeważnie jednak poza miejscowością macierzystej wspólnoty. Nowa wspólnota szybko usamodzielniała się i wkrótce była dość wiernym odzwierciedleniem gminy, z której wywodziła się. Przewodził jej i sprawowanej w niej Eucharystii *biskup*, towarzyszyło mu grono *prezbiterów*, a swoje posługi spełniali *diakoni*. W nowej wspólnocie i na każdej jej Eucharystii były więc dalej obecne wszystkie stopnie hierarchicznej struktury Kościoła.

Nieco inaczej było z podziałem na mniejsze wspólnoty w ramach tej samej miejscowości (odnosiło się to zwłaszcza do dużych miast). Wydaje się, że wówczas opory przed takim podziałem były znacznie większe i wynikały z rozumienia Eucharystii jako wyrazu Kościoła, który przecież ma być znakiem zjednoczenia wszystkich ludzi. Trudno zatem było zrozumieć, jak wspólnota wiernych, współobywateli tego samego miasta, podzielona na kilka wspólnot eucharystycznych, dalej może być czytelnym znakiem jedności.

Pewną próbą zachowania zasady „jedno miasto, jeden biskup, jedna Eucharystia” był, na przykład stosowany w Rzymie, zwyczaj posyłania *fermentum*. Była to część konsekrowanego chleba ułamana podczas sprawowanej przez papieża Eucharystii i zanoszona przez akolitów do znajdujących się na terenie Rzymu tzw. kościołów tytularnych. W tym samym czasie, gdy odbywała się liturgia papieska, wierni pod przewodnictwem prezbitera gromadzili się w tych kościołach na liturgię słowa. Następnie przyniesione *fermentum* prezbiter wkładał do kielicha z winem (poprzez kontakt z konsekrowanym chlebem dokonując tym samym jego konsekracji) i rozdzielał komunie.

Można jednak przyjąć, że do trzeciego wieku normalną sytuacją jest obecność pełnej hierarchicznej struktury sakramentalnej w każdej lokalnej wspól-

nocie. Struktura sakramentalna była zarazem strukturą władzy, dlatego sytuacja ta była równoważna z autonomią lokalnych Kościołów. Od III w. rozpoczyna się proces (wówczas jeszcze bardzo powolny – gwałtownego przyspieszenia nabierze dopiero w wieku następnym) rozchodzenia się hierarchicznej struktury sakramentalnej, mającej swój fundament w Eucharystii i struktury władzy w Kościele. Mniejsze ośrodki zostają podporządkowane większym. Przy czym coraz mniejsze znaczenie miała niemal naturalna zależność od wspólnoty macierzystej, a coraz większe – miejsce, jakie w cywilnej administracji zajmowała miejscowość danej wspólnoty. Bowiem struktura władzy w Kościele stopniowo przejmuje model organizacyjno-instytucjonalny ówczesnego społeczeństwa. Z zakończeniem tego procesu rozejścia mamy do czynienia wraz z pełnym ukształtowaniem się sieci parafialnej, co nastąpiło dopiero pod koniec pierwszego tysiąclecia.

Świadectwem rozchodzenia się hierarchii sakramentalnej z hierarchią władzy jest instytucja *chorepiskopatu*, czyli biskupów wiejskich. Jak już wspomniano, w pierwszych wiekach praktykowano, że w ukonstytuowanej w jakiejś miejscowości gminie chrześcijańskiej i na każdej jej Eucharystii były obecne wszystkie stopnie hierarchicznej struktury Kościoła. Biskupów, przewodzących Kościołom w mniejszych miejscowościach, nazywano *chorepiskopami* (od gr. *chora* – wieś, miejsce, okolica, ziemia). Chociaż otrzymywali oni sakrament święceń biskupich, tak jak wszyscy inni biskupi, to od początku IV w. zaczynają mnożyć się pisane świadectwa wskazujące na systematyczne ograniczanie ich prerogatyw wynikających z sakry. W rok po edyktie tolerancyjnym cesarza Konstantina synod, który miał miejsce w Ancyrze (dzisiejszej Ankarze) stwierdza w kanonie 13, iż „*chorepiskopom nie wolno ustanawiać prezbiterów lub diakonów*”. Jeśli skonstatujemy, że prawo udzielania święceń jest jednym z głównych atrybutów odróżniających biskupa od prezbitera („*Cóż bowiem z wyjątkiem święceń czyni biskup, czego prezbiter nie czyni?*” – pisał w IV w. św. Hieronim), to trudno dziwić się, iż kilka wieków później kwestionowano ważność święceń *chorepiskopów*, a synod w Metz (888 r.) stwierdził, że są zwykłymi prezbiterami.

Konsekwentne ograniczanie władzy *chorepiskopów* na rzecz biskupa miasta, któremu podlegali, było przyczyną stopniowego zanikania *chorepiskopatu*. Miejsce *chorepiskopa* na czele lokalnej wspólnoty i sprawowanej przez nią Eucharystii zajmował coraz częściej prezbiter delegowany przez biskupa miasta, w którego cywilnej administracji znajdowała się dana miejscowość. Już synod w Sardyce (343 r.) stwierdza, że „*nie należy ustanawiać biskupa w każdej uści czy małym mieście, skoro wystarczy tam nawet jeden prezbiter*” i uzasadnia swoje postanowienie argumentem: „*żeby nie poniżyć imienia i władzy biskupów*”. Podobne orzeczenia znajdujemy w uchwałach obradującego w tym samym 343 r. synodu w Laodycei (kanon 57): „*W małych miastach i wsiach należy ustanawiać nie biskupów, lecz wizytatorów. Co zaś się tyczy biskupów już ustanowionych, to nie powinni oni nic czynić bez woli biskupa miejskiego*”. Wizytatorem, o którym wspomina kanon, był zazwyczaj prezbiter.

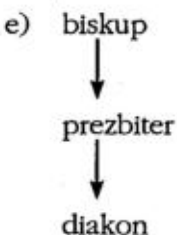
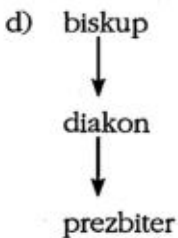
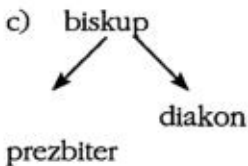
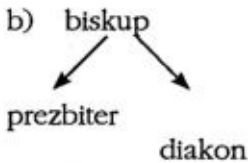
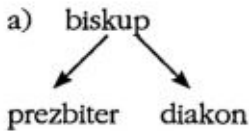
Zmiana na stanowisku tego, kto stoi na czele lokalnej wspólnoty, miała ogromne konsekwencje dla struktury Kościoła. Wydaje się, że właśnie w tej zmianie należałoby upatrywać głównej przyczyny zaniku diakonatu stałego. Zwyczajowo bowiem – w nawiązaniu do rozpowszechnionej wówczas interpretacji tekstu z Dziejów Apostolskich (Dz 6, 1-6) – przy każdym niemal biskupie było siedmiu diakonów. Zwyczaj ten sankcjonował 15 kanon synodu w Neocezarei (ok. 314 r.): „*w mieście, choćby było ono nawet bardzo duże, powinno być siedmiu diakonów*”. Konsekwencją faktu, iż w lokalnej wspólnocie miejsce chorepiskopa zajmował na trwałe prezbiter, była również nieobecność w tej wspólnocie wyświęconych diakonów, którzy z reguły pozostawali w stolicy biskupiej. Tym samym w zaistniałej sytuacji z trójstopniowej hierarchii sakramentalnej, obecnej dotąd w każdej gminie chrześcijańskiej (i jej liturgii) we wspólnotach istniejących poza większymi miastami, pozostawał tylko jej środkowy element.

Wówczas nikt nie przypuszczał, iż jest to początek końca diakonatu. Przeciwnie, wszystko wskazywało na to, że w tych okolicznościach jego znaczenie – jako dobra rzadkiego – będzie rosło, co faktycznie w początkowym okresie rzeczywiście miało miejsce. Bowiem czwarte stulecie bywa określane złotym wiekiem diakonatu. Łatwo jednak zasugerować się tą opinią i niektóre źródła zinterpretować, jako świadectwa umacniającej się pozycji diakona, chociaż niekoniecznie takimi być muszą. Owszem, tak może być potraktowany 18 kanon I Soboru w Nicei (325 r.): „*Doszło do wiadomości świętego i wielkiego soboru, że w niektórych miejscowościach i miastach diakoni podają Komunię prezbiterom*”, a niektórzy „*przyjmują Eucharystię nawet przed biskupami*”. Sobór stanowczo przeciwstawia się takiej praktyce: „*Wszystko to musi się skończyć. Diakoni niech pozostają w granicach swoich przywilejów i niech wiedzą, że są sługami biskupów i że są niżsi od prezbiterów. Zgodnie z właściwym porządkiem mają przyjmować Komunię po prezbiterach i ma jej im udzielać biskup lub prezbiter*”.

Czytając ten kanon, warto jednakże zapytać o przyczyny takiej praktyki. Skąd pojawiła się i to na skalę na tyle poważną, że musiał się nią zająć Sobór? Przede wszystkim należy zauważyć, iż soborowe stwierdzenie, że diakoni „są niżsi od prezbiterów” nie było bynajmniej czymś oczywistym. Z wcześniejszych o wiek *Didaskaliów apostoelskich* można bowiem wyciągnąć wniosek wprost przeciwny. Czytamy tam w rozdziale IX: „*Diakon zajmuje miejsce Chrystusa i zasługuje na miłość waszą, diakonisa zaś wyobraża Ducha Świętego, a więc także odpowiedniego wymaga szacunku. Prezbiterów trzeba traktować na równi z apostołami*”. Słowa te wskazują, że przynajmniej w kręgu chrześcijaństwa syryjsko-palestyńskiego, skąd pochodzi ów dokument, pozycja prezbiterów była niższa niż diakonów. Potwierdza to praktyka rozdzielania w gminie zapomóg, dzięki którym każdemu posługującemu należy – jak wyraża się autor *Didaskaliów* – „*okazywać poważanie odpowiadające jego stanowisku*”. Otóż, w tej sprawie wskazania są następujące: „*Diakon ma na*

*część Chrystusa otrzymywać dwa razy tyle co wdowa, a jego przełożony (biskup) cztery razy tyle, na cześć Boga Wszechmocnego. O ile ktoś zechce ubogorować także prezbiterów, niech im da – jak diakonom – podwójnie, wszak zasługują oni na szacunek równy apostołom, jako doradcy biskupa i korona Kościoła, w którym stanowią niby senat czy kurię”. Z tego wynika, że datki na diakonów były obligatoryjne, a na prezbiterów nie; poza tym wysokość wynagrodzenia prezbiterów równa temu, co otrzymywali diakoni, wymagała uzasadnienia i dowartościowania ich posługi.*

Poniżej są zamieszczone modele relacji pomiędzy *biskupem*, *prezbiterem* i *diakonem*, z jakimi mamy do czynienia w pierwszych wiekach chrześcijaństwa:





Od czasu wykształcenia się monarchicznego episkopatu pod koniec pierwszego wieku (choć prawdopodobnie jeszcze w II w. na czele niejednej gminy stało kolegium równoprawnych prezbiterów) pierwsze miejsce biskupa nie podlega dyskusji, natomiast podporządkowani mu prezbiter i diakon zajmowali podobną pozycję (rys. a). Zazwyczaj zakres ich zadań nie pokrywał się, a obaj byli zależni od biskupa, dlatego przy harmonijnej współpracy nikt chyba nie zastanawiał się nad tym, dlaczego ranga któregoś z nich jest nieco wyższa. Wydaje się, że to, czy sytuacja bliższa była schematowi z rysunku *b* czy z *c*, zależało w dużym stopniu od zwyczajów poszczególnej gminy oraz indywidualnych cech konkretnej osoby będącej prezbiterem bądź diakonem. W drugim i trzecim wieku najbardziej rozpowszechnioną była jednak sytuacja przedstawiona na rysunku *b* i zdaje się, że to na nią, jako modelową, wskazywał przywoływany tu już 18 kanon Soboru Nicejskiego. Należy podkreślić, że niezależnie od tego, czy pozycja prezbitera była traktowana jako wyższa od pozycji diakona, czy odwrotnie, w żadnej z tych sytuacji nie miało miejsce podporządkowanie jednego drugiemu (rysunek *d* i *e*). To dopiero przeniesienie ośrodka władzy poza gromadzącą się na Eucharystii wspólnotę lokalną zachwiało tę strukturę i zmusiło do poszukiwań, czy prezbiter ma być podporządkowany diakonowi, czy na odwrót.

Przekazany przez *Didaskalia apostołskie* obraz stosunków panujących w gminie chrześcijańskiej w trzecim wieku wskazuje, że uprzywilejowana pozycja diakona w stosunku do prezbitera nie była czymś niezwykłym. Tym niemniej podobna relacja w odniesieniu do biskupa jest trudna do wyobrażenia, o czym jest wspomniane w kanonie Soboru w Nicei. Do jakiej zatem rzeczywistości faktycznie odnosi się soborowy dokument i co mogłoby stwarzać możliwości takiego postępowania, bądź nawet je usprawiedliwiać, a wydarzyło się w poprzedzających Sobór dziesięcioleciach? Przyczyny niewątpliwie można upatrywać w zdobywającej stopniowo miejsce w Kościele zasadzie władzy różnej od zasady sakramentalnej. Niestety, nie wiemy nic więcej o wydarzeniach, do których odwołują się ojcowie soborowi. Ale jest bardzo mało prawdopodobne, żeby na początku czwartego wieku diakon zachowywał się w opisany przez Sobór sposób wobec biskupa, przez którego i do pomocy któremu był ustanowiony. Takie postępowanie diakona stanie się jednak dużo bardziej zrozumiałe, jeśli będzie się odnosiło do tzw. duchowieństwa wiejskiego, znajdującego się w podporządkowanych jego biskupowi wspólnotach lokalnych. Jeżeli wobec *chorepiskopa* czy prezbitera stojącego na czele gminy w mniejszej miejscowości uważał się on za przedstawiciela ich zwierzchnika, to czy nie była to również wystarczająca racja, by honorowano jego pierwszeństwo? Podobnym tokiem rozumowania można wytłumaczyć zganioną przez synod w Arles z 314 r. dość zagadkową praktykę – podobno mającą miejsce w wielu miejscach Galii – iż diakoni przewodniczyli Eucharystii.

Jeśli powyższe przypuszczenie jest trafne, to mamy do czynienia nie tyle ze świadectwem wzrastającej rangi diakonatu, ile umacniającą się pozycją kleru

miejskiego w stosunku do kleru wiejskiego. Fakt powiązania rangi duchownego z cywilnym statusem miejscowości, gdzie znajdowała się wspólnota kościelna, do której przynależał, wydawał się współczesnym czymś jak najbardziej naturalnym i stawał się wręcz niekwestionowaną zasadą. „*Ponieważ są sługami Kościoła rzymskiego, będą przeto bardziej szanowani niż w innych Kościołach z racji uspaniałości miasta Rzymu, który wydaje się być stolicą wszystkich miast*” – pisał o rzymskich diakonach pod koniec czwartego wieku Ambrożyjaster.

Jednak sytuacja wówczas była już nieco inna, a znaczenie diakonów Rzymu wzrosło niebywale nie tylko wobec kleru z pomniejszych miejscowości, ale też w stosunku do rzymskich prezbiterów. Chociaż Ambrożyjaster nie kwestionował samej zasady zależności rangi duchownego od statusu miejscowości, tym niemniej ubolewał, iż w przypadku Rzymu w znacznie większym stopniu odnosi się ona do diakonów niż do prezbiterów. Jego dzieło oraz pochodzące z tego samego okresu listy św. Hieronima świadczą o mającym wówczas miejsce stanowczym proteście rzymskich prezbiterów przeciw wyjątkowo wysokiej pozycji diakonów Rzymu. Przyczynę takiego stanu rzeczy celnie ujął św. Hieronim w liście do prezbitera Ewangelusa (List 146): „*Mała liczba diakonów czyni ich szanowanymi, wielość prezbiterów sprawia, że są lekceważeni*”. Warto nadmienić, iż trudno nie doszukać się w tych słowach echa osobistych doświadczeń Hieronima, który był prezbiterem blisko związanym z papieżem Damazym i – jak pisał (List 45) – „*przez powszechną prawie opinię uznawany za godnego najwyższego kapłaństwa*”. Jednak następcą Damazego po jego śmierci w 384 r. został wybrany przez kler rzymski diakon Syrycjusz. Wtedy była to normalna praktyka – biskupi Rzymu (a niewiele inaczej było w innych miastach) pochodzili przeważnie z grona diakonów.

Nie dziwi więc, że w tej sytuacji diakoni rzymscy postrzegali za niesprawiedliwość ze strony biskupa udzielanie im święceń prezbiteratu. Wiadomo, iż uzależnienie prezbiterów od diakona było wtedy niemałe, skoro od opinii diakona *de facto* zależało czy ktoś zostanie prezbiterem, czy nie, o czym pisze św. Hieronim: „*W Rzymie według świadectwa diakona wyświęca się prezbitera*” (list 146; tę praktykę poświadczą również Ambrożyjaster). Opinia diakona miała duże znaczenie nie tylko w tej kwestii, dlatego zabiegano o nią gorliwie, przy czym dochodziło czasem wręcz do łapówek i wyłudzeń, co skwapliwie odnotowuje Hieronim (trzeba tu jednak zauważyć, iż korupcja – jak się wydaje – nie należała wówczas do rzadkości, również wśród rzymskich prezbiterów).

Szukając przyczyn ówczesnego konfliktu warto zwrócić uwagę na fakt, że każdy z siedmiu diakonów kierował jednym z okręgów kościelnych, na jakie został podzielony Kościół Rzymu. Tym samym prezbiterzy z danego okręgu zostali formalnie podporządkowani zarządzającemu tym okręgiem diakonowi, który stał się ich bezpośrednim przełożonym. Wzajemne relacje wyświęconych szafarzy w Kościele Rzymu odpowiadały więc schematowi powyżej

przedstawionemu na rysunku *d*. Protest rzymskich prezbiterów był reakcją na taką właśnie sytuację i doprowadził do jej odwrócenia (rysunek *e*). Jest to zasadniczy moment w historii diakonatu. Bowiem podporządkowanie diakona prezbiterowi to w istocie pierwszy krok do sprowadzenia diakonatu do stopnia przejściowego na drodze do święceń prezbiteratu, a w konsekwencji – zaniku diakonatu jako trwałego sakramentalnego posługiwania. W związku z tym warto przyrzeć się argumentacji ówczesnych rzeczników takiego ustalenia relacji pomiędzy diakonem i prezbiterem.

Problem lapidarnie ujmuje św. Hieronim: „*Niech więc albo prezbiter będzie święcony na diakona, żeby się okazało, że mniejszy jest od diakona i do tej godności dochodzi z niższej, albo jeśli diakona wyswięca się na prezbitera, niech ten wie, że mniejszy jest zyskami, ale większy kapłaństwem*”. Albo – albo. Nie ma innego wyjścia, ani w ogóle alternatywy, bo cóż może przeciwstawić diakon kapłańskiej godności prezbitera? Istota bowiem argumentacji Hieronima (jak również Ambrozjastra), za podporządkowaniem diakona prezbiterowi, sprowadza się do tego, że ten ostatni jest kapłanem. Warto jednak skonstatować, że jeszcze sto kilkadziesiąt lat wcześniej w podobnej sytuacji (np. w przypadku gminy opisywanej przez *Didaskalia apostołskie*, gdzie również mamy do czynienia z uprzywilejowaną pozycją diakona w stosunku do prezbitera), tego typu argumentacja nie miałaby najprawdopodobniej wielkiej mocy przekonywującej, bo było odmienne wówczas pojmowanie kapłaństwa.

Zgodnie z nauką Nowego Testamentu jedynym *arcykapłanem* Nowego Przymierza jest Jezus Chrystus i w to kapłaństwo wszczępieni są wszyscy ochrzczeni w imię Jego, stanowiąc lud kapłański. Przez pierwsze dwa wieki chrześcijaństwa słowa *kapłan* i *kapłaństwo* były odnoszone jedynie do Jezusa, który złożył w ofierze samego siebie, jako wypełnienie sensu starotestamentalnych ofiar kapłańskich oraz do wspólnoty Kościoła, która włącza się w tę ofiarę Chrystusa. Nigdy natomiast nie jest nazywany kapłanem ktokolwiek sprawujący funkcję w Kościele – najwyraźniej żadnej z tych funkcji nie postrzegano jako posiadającej prerogatywy składania ofiary. Jeśli nawet dostrzegano w Eucharystii wymiar ofiary, to podmiotem ją składającym była wspólnota Kościoła (wraz ze swoją Głową – Chrystusem), a biskup przewodniczył jej celebracji.

Wydaje się, że po raz pierwszy przewodniczącego celebracji eucharystycznej zaczęto określać mianem *kapłan* w Kościele Afryki Północnej około połowy trzeciego wieku. Stamtąd pochodzą pierwsze świadectwa o celebrujących samodzielnie prezbiterach. Wszystko wskazuje więc na to, że pomiędzy tymi faktami istnieje wzajemny związek. Niewątpliwie pojawienie się w gminie prezbitera, jako jedynego duchownego, potęgowało skojarzenia sprzyjające postrzeganiu go zarówno w perspektywie kapłaństwa starotestamentalnego, jak i w analogii do roli kapłana w społeczności religii pogańskich. Kiedy hierarchiczna struktura gminy rozpada się, wtedy staje się coraz bardziej dualistyczna: z jednej strony prezbiter, z drugiej – lud, co też wzmacnia pośredni-

czącą rolę pierwszego. Prezbiter uprzednio widziany w kontekście gminy, jako jej starszy, należący do grona odpowiedzialnych za wspólnotę, który zawsze jednak jest *ze* wspólnoty, *z* nią i *w* niej, teraz jako delegat biskupa, niejako automatycznie staje *ponad* lokalnym zgromadzeniem – kapłan.

W trzecim wieku takie rozumienie kapłaństwa w Kościele ledwie zaczynało raczkować (prawdopodobnie miało zasięg ograniczający się do terytorium Afryki Północnej). Mocno jednak stanęło na nogi po edyktie tolerancyjnym cesarza Konstantyna, uznającym chrześcijaństwo za jedną z pełnoprawnych religii w cesarstwie. Dla licznych nowych wyznawców chrześcijaństwa było sprawą ze wszech miar normalną, że jak każda inna szanująca się religia, ono też ma swoje świątynie, kult i kapłanów. Fakt, że w Kościele muszą sprawować swe funkcje kapłani, był też oczywistością dla samego cesarza Konstantyna, który w mowie na otwarciu I Soboru Nicejskiego w 325 r. nazywa wprost biskupów „kapłanami Chrystusa” (nie zapominając przy tym zaznaczyć, że jest ich zwierzchnikiem – nosił wszak tytuł *pontifex maximus*, któremu podlegali wszyscy kapłani cesarstwa). Natomiast biskupi i prezbiterzy nie mieli najwyraźniej nic przeciwko nazywaniu ich kapłanami, zwłaszcza że wiązało się to z przywilejami, jakie posiadali kapłani innych kultów – zwolnienia ze służby wojskowej i od podatków, biskupi otrzymali cywilną jurysdykcję nad swoimi wiernymi, prawo do korzystania ze środków transportu na koszt państwa itp.

Pod koniec czwartego wieku przekonanie, że biskupi i prezbiterzy są kapłanami (w odróżnieniu od reszty wiernych, czyli nie w sensie kapłaństwa wspólnego) jest w chrześcijaństwie na tyle powszechne, że – jak już zaznaczyliśmy – jest wysuwane przez prezbiterów jako koronny argument w kontrowersji z diakonami wokół ich wzajemnego odniesienia w strukturze Kościoła. Argument na tyle skuteczny, że doprowadził do podporządkowania diakona prezbiterowi, a w dalszej konsekwencji – do sprowadzenia posługi diakonńskiej do jedynie formalnego etapu na drodze do prezbiteratu.

\*\*\*

Zatem zarysowują się nam pewne linie procesu, który doprowadził do upadku diakonatu. Próba duszpasterskiego ogarnięcia znacznego wzrostu liczby chrześcijan w III-IV w. spowodowała zmianę w kościelnym nastawieniu do nowo powstających wspólnot: jeśli wcześniej nowa wspólnota dość szybko zyskiwała autonomię, to odtąd Kościół wyraźnie kładzie nacisk na długotrwałą zależność od ośrodka centralnego na danym terenie. Pierwotnie za nową gminę był odpowiedzialny stojący na jej czele biskup (gr. *ἐπίσκοπος* – strażnik, opiekun, zarządca, nadzorca), który zarządzał nią, wspierany w tej trosce przez grono prezbiterów (gr. starszy) tej wspólnoty, a za spełnianie najbardziej istotnych funkcji we wspólnocie odpowiadali diakoni (gr. sługa). Później prerogatywy biskupa nowej wspólnoty były coraz bardziej ograniczane na rzecz biskupa ośrodka centralnego, by w końcu doprowadzić do całkowitego zastąpienia miejscowego biskupa przez prezbitera delegowanego z centrum.

Prezbiter był zazwyczaj jedynym duchownym w nowej wspólnotie (diakoni zwykle pozostawali przy stolicy biskupiej), dlatego przejmował część funkcji spełnianych wcześniej przez biskupa i diakonów. Zarazem fakt, że prezbiter był jedynym duchownym we wspólnotie i na jej liturgicznym zgromadzeniu sprzyjał też postrzeganiu go jako kapłana, i zdecydowanie przyspieszył ujmowanie jego posługi w kategoriach kapłańskich.

Początkowo przedstawione zmiany nie miały wpływu na to, jak była zorganizowana gmina chrześcijańska w większych ośrodkach – tam, jak dawniej, był *biskup*, *prezbiterzy* i *diakoni*, a spełniane przez nich zadania niewiele odbiegały od ról wcześniej im powierzonych. Wydaje się, że sytuacja najwcześniej zaczęła się odbijać na funkcji prezbitera. Redukcji ulega jej kolegialny charakter. Coraz mniej postrzega się prezbitera jako członka gremium odpowiedzialnych gminy, które decyduje o wszystkich zasadniczych dla niej sprawach, natomiast coraz częściej powierza się mu jakąś część wspólnoty. Wraz ze wzrostem liczebnym wspólnoty rośnie prestiż biskupa, a jednocześnie dystans pomiędzy nim a prezbiterami, którzy są coraz bardziej związani z wydzielonymi częściami jego dominium. Rolę najbliższych współpracowników biskupa przejmują grono diakonów. To niejako naturalne: w misji biskupa coraz większego znaczenia nabiera aspekt administracyjny, a funkcje administracyjne były zwykle w gestii diakonów. Tym samym diakoni przejmują (przynajmniej w części) kompetencje przynależne uprzednio kolegium prezbiterów. Dla prezbitera, który wcześniej w dużym stopniu współdecydował o wszystkich istotnych dla gminy sprawach, wpływ na życie i kształt wspólnoty wiernych zostaje teraz ograniczony do małej części tej wspólnoty, do której został oddelegowany. Trzeba przy tym pamiętać, że prawa biskupa i diakonów w stosunku do całej wspólnoty, wobec tej jej części dalej pozostawały w mocy.

Prezbiter miał prawo poczuć się zdegradowany, a w mieście nawet bardziej niż prezbiter wiejski. Tamten wprawdzie był zależny od biskupa i diakonów (w zakresie ich kompetencji), ale ta zależność na co dzień nie była odczuwalna, a wobec powierzonej mu wspólnoty odgrywał rolę biskupa, prezbitera i diakona w jednym. Jego względna niezależność jest niejako pokłosiem autonomii, jaką wcześniej cieszyły się nowo ukonstytuowane wspólnoty. O porównywalnej suwerenności prezbiter w mieście mógł tylko pomarzyć – biskup i diakoni byli na miejscu i dbali o to, by nie naruszano ich praw wobec wszystkich wiernych w gminie, także w tej części, za którą był odpowiedzialny dany prezbiter.

W tej sytuacji pozycja prezbitera wiejskiego staje się punktem odniesienia dla domagających się poprawy swego statusu prezbiterów miejskich. Co więcej, wpływa na przedefiniowanie roli prezbitera we wspólnotie lokalnej (dokładniejsze zbadanie tego procesu wymagałoby jednak osobnego gruntownego studium). To niewątpliwie za sprawą prezbitera wiejskiego jednym z podstawowych zadań prezbitera staje się przewodniczenie Eucharystii; wcześniej była to domena biskupa. Wydaje się, że funkcję przewodniczenia zgromadze-

niu eucharystycznemu prezbiterzy miejscy przejęli na zasadzie: jeśli mógł to robić prezbiter wiejski, dlaczego nie mogliby prezbiterzy w mieście? Przykład prezbitera wiejskiego – już po wygranym z diakonami sporze o pierwszeństwo – okazał się też użyteczny przy obejmowaniu zadań zarezerwowanych wcześniej dla diakonów, jak administrowanie działalnością charytatywną czy finansami wspólnoty. Jednakże przyznanie tych praw prezbiterom miejskim sprawiło, iż gwałtownie zaczęło kurczyć się pole odpowiedzialności i działania dla diakonów, a w konsekwencji zabrakło dla nich również miejsca w gminach chrześcijańskich. Spór o pierwszeństwo pomiędzy prezbiterami a diakonami okazał się w efekcie sporem o być albo nie być w formującej się nowej strukturze Kościoła. Błędem byłoby przy tym sprowadzenie tego sporu do walki o władzę czy prestiż. Zasadniczą bowiem jego przyczyną nie były ambicje diakonów i prezbiterów, który z nich jest ważniejszy, ale różne wizje Kościoła i jego odniesień do zgromadzenia eucharystycznego stojące za takim czy innym ustaleniem relacji pomiędzy sakramentalnymi posługami.

Zatem gwałtowny wzrost liczby chrześcijan wraz z towarzyszącymi mu zmianami w cywilnym statusie chrześcijaństwa stwarzał w praktyce ekologiczne problemy doktrynalne i dyscyplinarne, z którymi – jak się wydaje – Kościół tak naprawdę nigdy sobie nie poradził. Wzrost ten sprawił bowiem, iż hierarchiczna struktura sakramentalna – mająca swój fundament w Eucharystii – zaczęła się rozchodzić z hierarchiczną strukturą władzy w Kościele. Późniejsza nauka o tym, że w Kościele istnieją dwie władze podstawowe (*potestas ordinis* i *potestas iurisdictionis*), była tylko teoretyczną próbą usprawiedliwienia tego rozejścia i *de facto* omijała problem. Zwłaszcza, że w praktyce górami była zwykle *potestas iurisdictionis*. Sakramentalna triada: *biskup – prezbiter – diakon* została w strukturze Kościoła faktycznie zastąpiona przez trzystopniową strukturę władzy: *papież – biskup* (ordynariusz) – *proboszcz*. Instytucja diakonatu jest tą, która zapłaciła największe koszty zaistniałej zmiany. Jednak nie przewiduje się miejsca dla diakona w ramach *potestas iurisdictionis*. Nie dziwi więc, że przez wieki diakonat istniał w Kościele jedynie w postaci reliktovej.

Nowa sytuacja nastąpiła wraz z epoką Soboru Watykańskiego II, po którym przywrócono w Kościele rzymskokatolickim diakonat stały. Jest to związane z mocnym zaakcentowaniem w nauce tegoż Soboru sakramentalnej wizji Kościoła, dzięki czemu na nowo odkryto, że miano *Kościół* w pełni przysługuje wspólnotie lokalnej zgromadzonej na Eucharystii. Tuż po zakończeniu Soboru Karl Rahner pisał o wyzwaniach wynikających z tego nowego spojrzenia: „Trzeba by opracować oraz uczynić żywą i owocną w życiu pojedynczych wspólnot teologię wspólnoty lokalnej i wspólnoty ołtarza, poprzez które przejawia się i aktualizuje Kościół wprost w konkretnym czasie i przestrzeni. Można powiedzieć: dopóki wspólnota lokalna w swych sposobach myślenia i w swych czynach nie będzie się egzystencjalnie i w wierze uważała za Kościół, do którego naprawdę odnosi się to wszystko, co głosi soborowa nauka o dostojności i tajemnicy Kościoła powszechnego, dopóki trwać będzie w mniemaniu, że sta-

*nowi tylko najmniejsze ogniwo zarządzania, poprzez które Kościół powszechny (i tylko on) dokonuje zbawienia jednostek, dopóty nie pojmie, czym jest naprawdę.*

W tym kontekście pojawia się jednak pytanie, czy jest możliwe opracowanie oraz uczynienie żywą i owocną takiej teologii bez naruszenia zastanej wizji hierarchicznej struktury Kościoła. W jaki sposób wspólnota lokalna może uważać się egzystencjalnie i w wierze za Kościół, skoro w jej ramach brakuje istotnych elementów sakramentalnej struktury Kościoła? Są to pytania niezwykle ważne również dla odnowionej instytucji diakonatu stałego. Wydaje się bowiem, że jeżeli za przywróceniem przez Sobór diakonatu, jako trwałego stopnia święceń, nie nastąpią istotne zmiany w przedefiniowaniu kościelnych posługiwań w świetle teologii Kościoła lokalnego, to pojawienie się strukturalnego kryzysu podobnego temu, który miał miejsce w czwartym wieku, jest tylko kwestią czasu, a współczesne dzieje diakonatu stałego mogą znów okazać się jedynie krótkotrwałym epizodem w historii Kościoła.

## **Łaska służby** **(Refleksja nad encykliką Ojca Świętego Benedykta XVI** **»Deus caritas est«)**

Prawda objawiona, a zapisana przez św. Jana, że *Bóg jest miłością* (1 J 4, 16), w przekonaniu Ojca Świętego Benedykta XVI kreśli nie tylko „chrześcijański obraz Boga”, ale i „obraz człowieka i jego drogi” (art. 1, zob. art. 9). Człowiek bowiem został stworzony na obraz Boga. Wprawdzie pierwszy opis stworzenia człowieka (Rdz 1, 26 a. 27) jest włączony w kosmologiczny rytm siedmiu dni stworzenia, to jednak Biblia potwierdza podobieństwo człowieka nie do reszty stworzeń, ale do Boga samego. Pierwszy opis stworzenia ma charakter „nade wszystko teologiczny”. To znaczy, że określa się prawdę o człowieku „przede wszystkim ze stosunku do Boga (»na obraz Boży go stworzył«), w czym mieści się zarazem stwierdzenie niemożliwości ostatecznej redukcji człowieka do »świata«<sup>1</sup>.

Podobieństwo człowieka do Boga wyraża się także w „przekroczeniu granicy samotności”. Doświadczenie samotności (Rdz 2, 20) pomogło mu zdobyć świadomość osobową „na drodze »wyosobnienia się« od wszystkich istot żyjących”, a także otworzyć się w stronę „istoty *sobie-podobnej*”. Samotność okazała się drogą do jedności dwojga, do *communio personarum* (KDK 12), której źródło stanowi komunია osób Trójcy Świętej (KK 4)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II. *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Città del Vaticano 1986 s. 12-13, 37-38. „Pierwszy – teologiczny, jak stwierdziliśmy – opis stworzenia człowieka kryje w sobie potężną zawartość metafizyczną (...). W takim to metafizycznym kontekście opisu Rdz 1 należy też odpowiednio rozumieć moment dobra (aspekt wartości). Wszak powraca on w rytmie każdego niemal dnia stworzenia, a swój szczyt osiąga po stworzeniu człowieka: »I widział Bóg, że były dobre... « (Rdz 1, 25), »widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre« (Rdz 1, 31). Można śmiało powiedzieć, iż tekst Rdz 1 ukształtował jakby nienaruszalny system odniesienia i trwałą podstawę dla takiej metafizyki – a także dla takiej antropologii i etyki – wedle której »ens et bonum convertuntur« (tamże s. 13-14).

<sup>2</sup> „Owa komunია małżeńska ma swoje korzenie w naturalnym uzupełnianiu się mężczyzny i kobiety, i jest wzmacniana przez osobistą wolę małżonków dzielenia całego programu życia, tego, co mają i tego, czym są. Stąd taka komunია jest owocem i znakiem potrzeby głęboko ludzkiej. Jednakże w Chrystusie Panu, Bóg przyjmuje tę potrzebę ludzką, potwierdza ją, oczyszcza i podnosi, prowadząc ją do doskonałości w sakramencie małżeństwa. Duch Święty, udzielony podczas uroczystości sakramentalnej, użycza małżonkom chrześcijańskim daru nowej komunii, komunii miłości, która jest żywym i rzeczywistym obrazem tej najszczególniejszej jedności, która czyni z Kościoła niepodzielne Ciało Mistyczne Chrystusa Pana” (FC 19). Zob. część pierwszej pracy ks. A. Czaji: *Duch Święty jako współtwórca kościelnej komunii* (w: tenże. *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej*



Nauka zawarta w *Księdze Rodzaju* o stworzeniu człowieka przez Boga, który *jest miłością*, przywołuje jeszcze jedną prawdę, a mianowicie, że Stwórca powołując człowieka do istnienia z miłości, „powołał go jednocześnie do *miłości*”: „Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę (...). Objawienie chrześcijańskie zna dwa właściwe, sposoby urzeczywistnienia powołania osoby ludzkiej – w jej jedności wewnętrznej – do miłości: małżeństwo i dziewictwo. Zarówno jedno, jak i drugie, w formie im właściwej, są konkretnym wypełnieniem najgłębszej prawdy o człowieku, o jego istnieniu »na obraz Boży«” (FC 11).

Człowiek *stworzony z miłości, powołany do niej, zdolny ją wyrazić i odpowiedzialny* za nią, poznał ją i jej uwierzył. Jest to bowiem miłość wcielona – Jezus Chrystus, Syn Boży, wcielony znak miłości Ojca: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16).

Poznanie i uwierzenie miłości Ojciec Święty Benedykt XVI za św. Janem określa w encyklice mianem związanej zasady chrześcijańskiego życia, wyrazem podstawowej opcji tego życia (art. 1). Kieruje się ona ku Bogu Ojcu i człowiekowi w Chrystusie przez Ducha Świętego. Papież sugeruje, by nie traktować zasady/opcji miłości jako przykazania (Pwt 6, 4-5; Kpł 19, 18 ; Mk 12, 29-31), ale jako *odpowiedź* na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi w Chrystusie.

Dotychczasowe refleksje wstępne, koncentrujące się wokół pierwszego artykułu encykliki, miały za zadanie wskazać, że miłość jest nam dana, „rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5), i zadana, by przekazywać ją innym.

Prawda o miłości danej i zadanej wyznaczyła Ojcu Świętemu dwie części tego apostołskiego listu, które są głęboko ze sobą powiązane. W pierwszej – spekulatywnej – podjął refleksję nad (1) rzeczywistością miłości (czym ona jest). W drugiej – praktycznej – przedstawił (2) naukę Kościoła na temat jego dobroczynnej posługi (kościelnej *caritas*).

## 1. Czym jest miłość?

Poprzednik Ojca Świętego Benedykta XVI – Jan Paweł II – refleksję nad miłością związał z pojęciem *odpowiedzialność*<sup>3</sup>, ponieważ „istnieje w miłości odpowiedzialność za osobę, tę, którą się wciąga w najściślejszą wspólno-

---

*teologii niemieckiej*. Lublin 2003 s. 35-129); I. Postka. »*Communitio personarum*« w nauczaniu Jana Pawła II. O tworzeniu dojrzałej wspólnoty małżeńskiej. W: *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*. Red. nauk. Jan Śledzianowski, T. Sakowicz. Kielce 2006 s. 213-221.

<sup>3</sup> K. Wójtyła [Jan Paweł II]. *Miłość i odpowiedzialność*. Wyd. 3. Lublin 1982. (Wyd. 1. Lublin 1960).

tę bycia i działania, którą się czyni poniekąd swoją własnością, korzystając z jej oddania. I dlatego istnieje też odpowiedzialność za własną miłość: czy jest ona taka, tak dojrzała i tak gruntowna, że w jej granicach to ogromne zaufanie drugiej osoby, zrodzona z jej miłości nadzieja, że oddając siebie nie traci swej »duszy«, ale wręcz przeciwnie, odnajduje tym większą pełnię jej istnienia – czy to wszystko nie dozna zawodu<sup>4</sup>. Ojciec Święty Benedykt XVI pragnie w swojej encyklice zwrócić uwagę na „jedność miłości w stworzeniu i historii zbawienia”, to znaczy przywrócić jej integralny kształt, który został w ciągu cywilizacyjnego rozwoju rozbity. Więcej – obronić jej ludzki kształt<sup>5</sup>.

Papież zdaje sobie sprawę z wieloznaczności terminu *miłość*, a ponieważ tak miłość Boga do nas, jak miłość, którą określamy swe odniesienia do osób i rzeczywistości nas otaczających, jest sprawą zasadniczą dla życia ludzkiego, należy odpowiedzieć na pytanie, czy „pomimo całej różnorodności swych przejawów jest tylko jedna, czy raczej używamy po prostu tylko tego samego słowa na określenie całkowicie innych rzeczywistości?” (art. 2).

Spośród wielu terminów, które w środowisku biblijnym Nowego Testamentu stosowano na określenie miłości, papież wybiera dwa: *eros* i *agape*. Pierwszy, stanowiący imię własne boga, jest najstarszym i najbardziej znany w literaturze przedchrześcijańskiej. Łączono z nim różnorodne i często przeciwstawne treści<sup>6</sup>: od uosobienia najwyższego Pięknego i Dobra, nosiciela pokoju i przyjaźni (Eros platoński), po ucieleśnienie nieokiełznanej żądzy seksualnej, bóstwa tryumfu, pana bogów i królów. Ważne w tym opisie okazuje

---

<sup>4</sup> Tamże s. 116.

<sup>5</sup> Nie bez powodu czytamy w KDK o miłości małżeńskiej „przyjmującej wiele postaci”, która jest zrodzona „ze źródła miłości Bożej” i ustanowiona na wzór zjednoczenia Chrystusa i Kościoła (art. 48). Jest ona w tym dokumencie ukazana jako „uczucie specyficznie ludzkie”, które Pan „uzdrowił, udoskonalił i wyniósł szczególnym darem swej łaski i miłości” (art. 49). Łączy ona w sobie „wartości ludzkie i Boskie” i dlatego „przewyższa czysto erotyczną skłonność, która nastawiona egoistycznie dość szybko i żałośnie zanika” (tamże).

Warto zwrócić uwagę na komentarz o Bernharda Häringa do art. 49 Konstytucji duszpasterskiej: „Der Artikel 49 versucht eine Phänomenologie der ehelichen Liebe, um sie gegen mögliche Missverständnisse des modernen Menschen zu schützen und mit alten Vorurteilen aufzuräumen. Die eheliche Liebe ist voll menschlich, personal, ganzheitlich. Der ganze Mensch spricht sich in ihr aus, mit Wille und Gemüt, in seiner Offenheit für das Du, in Hingabebereitschaft. Das Leibliche ist nicht in den bloßen Kategorien des Zweckhaften gesehen, sondern nimmt teil an der personhaften Daseinsweise in Wort und Liebe. Die eheliche Liebe ist nicht einseitig punktualisiert auf den ehelichen Akt; sie durchdringt das ganze Leben; aber der eheliche Akt ist ein Höhepunkt ihres Ausdrucks und ihrer fortschreitenden Vervollkommnung. Das Wort »perficitur« besagt hier nicht erstmaliges Verwirklichen, sondern eine Hinbewegung zu größerer Vollkommenheit. Diese ganzheitliche Liebe wird vom Sakrament der Ehe geheilt, vervollkommenet und zu höherer Würde erhoben” (*Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Zweiter Hauptteil. Kommentar zum I. Kapitel von Univ.-Prof. Dr. Bernhard Häring CSSR, Rom. 2 Vat III 434-435*).

Skróty, prócz zaznaczonych w tekście, podajemy na podst.: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*. Oprac. przez J. Warmińskiego, E. Gigilewicza, R. Sawę. Wyd 2 popr. i rozsz. Lublin 1993.

<sup>6</sup> Na ten temat zob. F. Drączkowski. *Miłość – agape syntezą chrześcijaństwa*. Pelplin-Toruń 1997 s. 13-73 (wcześniejsze wydanie tej książki: *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Lublin 1990).

się pierwotne związanie *erosu* z bóstwem. Można powiedzieć, że starożytni byli przekonani, że *eros* nie może istnieć bez odniesienia ku temu, co boskie (art. 4). Tym też – zapewne – należy tłumaczyć opór niektórych starożytnych chrześcijańskich pisarzy przed rygorystycznym zarezerwowaniem terminu *agape* na określenie miłości w młodym chrześcijaństwie<sup>7</sup>.

Wszędzie tam, gdzie zwracano się przeciw chrześcijaństwu lub gdzie walczy się z nim obecnie, zapomina się, że nie odrzuciło *erosu* jako takiego, ani wypowiedziało ono wojny<sup>8</sup>, lecz – już od czasów starotestamentalnych – walczy z nim jako perwersją religijności („święty” nierząd) lub fałszywym ubóstwieniem, które „czyni go nieludzkim”<sup>9</sup>, gdyż traktuje się cało i seksualność człowieka jako jego materialną część, którą można „używać i wykorzystywać w sposób wyrachowany”. Chrześcijaństwo, a przede wszystkim Kościół rzymskokatolicki broni w ten sposób człowieka, ciało ludzkie przed jego degradacją. Wychodzi bowiem z założenia, że „*eros* potrzebuje dyscypliny, oczyszczenia, aby dać człowiekowi nie chwilową przyjemność, ale pewien przedsmak szczytu istnienia, tej szczęśliwości, do której dąży całe nasze istnienie” (art. 4)<sup>10</sup>.

W tym kontekście pojawia się przejście terminu *agape*, prawie nie znanego w greckiej literaturze klasycznej<sup>11</sup>, który nie posiadał późniejszych negatywnych

<sup>7</sup> F. Drączkowski. *Eros*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 4: *Docent-Ezzo*. Pod red. R. Łukaszyka, L. Bieńkowskiego, F. Gryglewicz. Lublin 1983 kol. 1094-1095 (skrót: EKat). Na temat tego terminu w starożytności chrześcijańskiej: Drączkowski. *Miłość – agape syntezą chrześcijaństwa* s. 16-19: „Zastanawiający jest upór, z jakim niektórzy greccy Ojcowie Kościoła usiłują – wbrew nowotestamentowej nomenklaturze – wprowadzić obok rzeczownika *agape* termin *eros* na oznaczenie miłości chrześcijańskiej. Można odczytać w tym dążenie do przełamania swoistego dualizmu, jaki powstaje w wyniku przeciwstawienia *agape erosowi*. Będąc spadkobiercami tradycji platońskiej i nowotestamentowej dążą do ich syntezy” (s. 18). Zob. Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* s. 187-190.

<sup>8</sup> „Według Friedricha Nietzschego chrześcijaństwo jakby dało *erosowi* do picia truciznę, a chociaż z jej powodu nie umarł, przerodził się w wadę. W ten sposób filozof niemiecki wyrażał bardzo rozpowszechnione spostrzeżenie: czy Kościół swymi przykazaniami i zakazami nie czyni gorzkim tego, co w życiu jest najpiękniejsze? Czy nie stawia znaków zakazu właśnie tam, gdzie radość zamierzona dla nas przez Stwórcę ofiarowuje nam szczęście, które pozwala nam zasmakować coś z Boskości?” (Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich O miłości chrześcijańskiej*. Kraków 2006 art. 3).

<sup>9</sup> „Żłudne wywyższanie ciała może bardzo szybko przekształcić się w nienawiść do cielesności. Wiara chrześcijańska, przeciwnie, zawsze uznawała człowieka jako byt jedyny, a zarazem podwójny, w którym duch i materia przenikają się wzajemnie, doświadczając w ten sposób nowej szlachetności. Owszem, *eros* pragnie unieść nas »w ekstazie« w kierunku Boskości, prowadząc nas poza nas samych, lecz właśnie dlatego wymaga ascezy, wyrzeczeń, oczyszczeń i uzdrowień” (tamże art. 5).

<sup>10</sup> Zob. Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* s. 190-194, 234-238.

<sup>11</sup> Drączkowski. *Miłość – agape syntezą chrześcijaństwa* s. 14. O tym, że stał się on powszechny, zdecydowało „wprowadzenie go do greckiego przekładu Starego Testamentu przez tłumaczy Septuaginty oraz używanie go przez Filona Aleksandryjskiego na określenie miłości Bożej oraz więzi duszy ludzkiej z Bogiem, życiem prawdziwym. Autorzy Nowego Testamentu, zapewne dla podkreślenia odrębności miłości chrześcijańskiej od tej, którą znało pogaństwo, posługiwali się niemal wyłącznie wyrazem *agape* oraz jego formą czasownikową *agapao*” (tamże s. 14-15).

konotacji, jak w przypadku *erosa*. W odkryciu dopełnienia *erosu* prawdą o miłości Ojciec Święty Benedykt XVI, by użyć słów jego poprzednika – Jana Pawła II, stąpa po ścieżkach słów wydeptywanych strofami *Pieśni nad Pieśniami*. Pytając bowiem, jak winniśmy sprostać wymaganiom oczyszczenia i uzdrowienia *erosu*, by w miłości „w pełni zrealizowała się jej ludzka i boska obietnica” (art. 6), kieruje naszą uwagę na obraz oblubieńczej miłości w biblijnym poemacie, z którego czerpali wielcy mistycy chrześcijaństwa i liturgia Kościoła. Biblijny poemat z niezwykłym autentyzmem, właściwym poezji, „odtwarza ludzkie oblicze *erosa*, jego podmiotowy dynamizm, a zarazem jego granice i kres”, a zatem wskazuje na coś, co przerasta „granice *erosa* odczytywane słowami wzajemnej »mowy ciała«”<sup>12</sup>. To „coś” Ojciec Święty Benedykt XVI określa za poematem nazwą *ababà*, która w Septuagincie została oddana jako *agape*, miłością zatroskaną o drugiego, służbą dla drugiego: „Nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem; poszukuje dobra osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń, co więcej, poszukuje ich” (art. 6)<sup>13</sup>. Ta miłość, „zrodzona ze źródła miłości Bożej i ustanowiona na wzór jego zjednoczenia z Kościołem” (KDK 48), osiąga swe dopełnienie w Chrystusie – Synu Bożym, w którym Ojciec do końca nas umiłował: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17, 32-33). Istota miłości, a także ludzkiego istnienia sprowadza się do *agape* – bezwzględного daru.

W historii cywilizacji doszło do przeciwstawienia tych dwóch miłości: „(...) chrześcijańską byłaby miłość zstępująca, ofiarna, właśnie *agape*; kultura zaś niechrześcijańska, przede wszystkim grecka, charakteryzowałaby się miłością wstępującą, pożądlivą i posesywną, czyli *erosem*” (art. 7). Nic bardziej nieprawdziwego, jak owo rozdzielanie na miłość *zstępującą* z góry, od Ojca i *wstępującą*, ludzką mowę ciała. Papież, stając na straży obrony ludzkiej miłości, dopomina się uznania integralności miłości, właśnie ze względu na *wcielenie* Syna Bożego: „W rzeczywistości *eros* i *agape* – miłość wstępująca i miłość zstępująca – nie dają się nigdy całkowicie oddzielić jedna od drugiej. Im bardziej obydwie, niewątpliwie w różnych wymiarach, znajdują właściwą

<sup>12</sup> Jan Paweł II. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* s. 438: „Odnosi się wrażenie, iż docierając do siebie, przeżywając swoją bliskość, równocześnie wciąż jeszcze ku czemuś dążą, ulegają wezwaniu czegoś, co przerasta zawartość chwili, co zdaje się też przekraczać granice *erosa* odczytywane słowami wzajemnej »mowy ciała«”.

<sup>13</sup> „Kiedyś – w świetle Chrystusowej śmierci i zmartwychwstania prawdę tę wypowie Paweł z Tarsu słowami Pierwszego Listu do Koryntian (...) (1 Kor 13, 4-8). Czy prawda o miłości, wypowiedziana strofami *Pieśni nad Pieśniami*, potwierdza się w świetle tych Pawłowych słów? W jakim stosunku pozostaje »miłość, która jest potężna jak śmierć« wedle słów *Pieśni nad Pieśniami*, do miłości, która »nigdy nie ustaje« wedle słów Pawłowego Listu? (...). Zdaje się jednak, że miłość otwiera się tutaj przed nami jakby w dwóch perspektywach: jakby to, w czym ludzki »eros« zamyka swój własny horyzont, otwierało się poprzez słowa Pawłowe w innym jeszcze horyzoncie miłości. Przemawia ona innym językiem, wyłania się jakby z innego wymiaru osoby, i do innej wzywa i zaprasza do komunii osób. Miłości tej nadano imię »agape«” (tamże s. 443).

jedność w jedynej rzeczywistości miłości, tym bardziej spełnia się prawdziwa natura miłości w ogóle” (art. 7)<sup>14</sup>.

Integralne ujęcie miłości, charakteryzujące się interwencją w ludzkie dążenie do miłości, by je oczyścić i ukazać nowe horyzonty, jest jednocześnie nową świeżością wiary, powrotem do początku. Nowość wiary biblijnej, w odniesieniu do miłości, łączącej w sobie „wartości ludzkie i Boskie” (KDK 49), stanowi najpierw o obrazie Boga, a następnie o obrazie człowieka.

Istnieje jeden Bóg, któremu stworzenie jest drogie, bo przez Niego „było chciane i uczynione”. Ten Bóg kocha człowieka, „miłuje osobiście”, miłością z wyboru. Ojciec Święty pisze, że ta miłość „może być określana bez wątplenia jako *eros*, która jednak jest równocześnie także *agape*” (art. 9; zob. art. 10). Niezwykle odważne zdanie, ale przecież obecne w przekazie staro- i nowotestamentalnym i w Tradycji<sup>15</sup>.

Miłość Boga do człowieka, łącząca w sobie *eros* i *agape* (art. 10), jest miłością namiętną, bezinteresowną i przebaczącą. Do tego stopnia przebaczącą, że zwraca Ojca przeciw sobie samemu, by w Synu godzić sprawiedliwość z miłością. Właśnie w Synu namiętna miłość Ojca (*eros*) zostaje w najwyższym stopniu uszlachetniona i „doznaje takiego oczyszczenia, że stapia się z *agape*” (tamże). Tak więc opisana w *Pieśni nad Pieśniami* miłość Boga do człowieka, ale i człowieka do Boga wyraża istotę wiary biblijnej, a mianowicie, że takie zjednoczenie w miłości istnieje. Nie na zasadzie jakiegoś stopienia, rozpląnięcia się, ale związku osobowego rodzącego miłość, w którym Bóg i człowiek pozostają sobą i jednocześnie stają się całkowicie jednym: „Ten zaś, kto łączy się z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6, 17)<sup>16</sup>.

Obraz człowieka, przedstawiony w *Księdze Rodzaju*, zwraca uwagę na podwójne znaczenie *erosu*: jego zakorzenienie w naturze ludzkiej oraz skierowanie ku małżeństwu: „Obrazowi monoteistycznego Boga odpowiada małżeństwo monogamiczne. Małżeństwo oparte na miłości wyłącznej i definitywnej staje się obrazem relacji Boga z jego ludem, i odwrotnie: sposób, w jaki miłuje Bóg, staje się miarą ludzkiej miłości. Ten ścisły związek między *erosem* i małżeństwem występujący w Biblii prawie nie znajduje sobie podobnych w literaturze pozabiblijnej” (art. 11).

<sup>14</sup> „Znaleźliśmy w ten sposób pierwszą odpowiedź, jeszcze dość ogólnikową, na dwa wyżej postawione pytania: »miłość« w gruncie rzeczy jest jedną rzeczywistością, ale mającą różne wymiary; raz jeden, raz drugi może bardziej dochodzić do głosu. Gdy jednak owe dwa wymiary oddalają się zupełnie od siebie, powstaje karykatura lub w każdym razie ograniczona forma miłości” (Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est* art. 8).

<sup>15</sup> Ojciec Święty Benedykt XVI przywołuje tu dzieło *O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego Areopagity (PG 3, 709-713). Więcej świadectw u Księdza Drączkowskiego (*Miłość – agape syntezą chrześcijaństwa* s. 18-19).

<sup>16</sup> Prawda o tym, że obie strony miłosego zjednoczenia stają się jednym, przywołuje refleksje Ojca Świętego poczynione na temat chrztu świętego (J. Ratzinger. *Istota i kształt teologii*. W: tenże. *Prawda w teologii*. Kraków 2005 s. 56-62).

Ostateczną odpowiedź na pytanie, czym jest miłość, chrześcijaństwo odnajduje w Bogu, który jest miłością (1 J 4, 16). Co oznacza jednak to stwierdzenie w spekulatywno-teologicznym dyskursie na temat źródła miłości i wcielonej miłości, jaki prowadzi w swojej pierwszej encyklice Ojciec Święty Benedykt XVI?

W polu naszego zainteresowania pojawia się zagadnienie: *miłość a Trójca Święta*. Oczywiście, jest ono bardzo bogate w treść i może stanowić przedmiot poważnego dzieła. Tutaj musimy ograniczyć się do wskazania pewnych spraw, które wymagają szczegółowych odpowiedzi. Możemy oczekiwać, że zostaną podjęte.

Centralnym stwierdzeniem pozostaje już wcześniej przywołane, które stanowi tytuł encykliki: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16; 1 Kor 13). Co ono znaczy? Ksiądz Profesor Bartnik odpowiada, że „w Bogu jest Miłość Miłująca stwórczo i owocnie (Ojciec), Miłość Miłująca responsoryjnie i odwzajemniająco (Syn Boży jako Syn Ojca) oraz Miłość Miłująca afirmująca wzajemność, Uosobiona w Unifikacji Komunii: Duch Święty (Osoba Osób)”<sup>17</sup>. Miłość ta wprawdzie przez wybranie (lud Boży Starego Testamentu), a następnie przez sakrament chrztu (Ga 3, 20. 27-29) obejmuje Kościół i przez niego staje się sakramentem Boga w świecie (KK 1, 9, 48)<sup>18</sup>.

W jakim jednak sensie można mówić, jak to podkreśla Ojciec Święty, że postać Chrystusa „ucieleśnia pojęcia” (art. 12), a więc nie tylko pojęcie miłości (zob. J 14, 6), że u początku bycia chrześcijaninem jest „spotkanie z wydarzeniem, Osobą” (art. 1)?

Odpowiedź zawiera się w przytoczonym cytacie z *Dogmatyki katolickiej* Księdza Profesora Bartnika, a mianowicie, że wewnątrztrzytnitarne życie Boga, wskazujące na odrębność Osób Bożych, odpowiada w życiu Kościoła sposobom udzielania się i ich działania: „W życiu łaski udziela się nam więc Ojciec jako Ojciec właśnie przez to, że posyła nam Słowo – Syna – a wraz z Nim Ducha Świętego, tak iż przez Chrystusa »w jednym Duchu mamy przystęp

---

<sup>17</sup> Cz. S. Bartnik. *Dogmatyka katolicka*. [T.] 1-2. Lublin 2000-2003 – [t.] 1 s. 93 (skrót: Bartnik DK).

<sup>18</sup> „Pochodną jest Miłość Bytu i Istoty – życiodajna, podtrzymująca trwanie, wszystko tematyzująca, eschatologiczna i uwieczniająca wszystko na Miłość Niebiańską. Jest to dążenie do dobra innej osoby, uznanie jej samej za dobro absolutne i bezwarunkowe, służenie jej sobą, wchodzenie z nią w całkowitą komuniję, nieograniczoną życzliwość oraz nachylenie wszystkiego dla tej osoby, dla tych osób. Osoba miłowana streszcza w sobie niejako wszelką rzeczywistość i miłująca streszcza czynnie wszystko w niej i »dla« niej. W ruchu zwrotnym jest to budowanie dobra własnej osoby. Całe chrześcijaństwo można rozumieć jako odbłask Miłości Jedyno-Troistej oraz Miłości Boga do osób stworzonych. Osoba ludzka jest w swym »obrazie« boska, wynika z Istoty Bożej, niejako niezależnie od Jego Woli, ale jest przygodna w swym istnieniu i w tym aspekcie jest Darem Bożym. Miłość tutaj jest źródłem istnienia, racją istnienia, tematem, treścią, celem i sensem osób oraz wszelkiej rzeczywistości. Oczywiście źródłem samej miłości może być tylko byt osobowy, a mocą miłości Dobro osoby drugiej, Prawda osoby, Piękno, Czar, Urok, Ekstaza bytowa. Wtórnie wartości te rozlewają się także na byty bezosobowe” (tamże).

do Ojca» (Ef 2, 18)<sup>19</sup>. Wyjaśnienie to pozwoli nam wejść w tajemnicę łaski Pana Jezusa, miłości Boga Ojca i udzielania się Ducha Świętego (por. 2 Kor 13, 13). Dopełnieniem tych treści niech będzie refleksja nad chrześcijaństwem w ogóle, a mianowicie, że jest związane suwerennym aktem wyboru ludu przez Boga<sup>20</sup>, jest religią objawienia<sup>21</sup> oraz pośrednictwa<sup>22</sup>.

Wcielony Syn Boży ucieleśnia z woli Ojca (Hbr 10, 7. 9; J 4, 34) pojęcie miłości nie tylko przez to, że stał się ofiarą na drzewie krzyża (J 17, 19; 1 Kor 5, 7; Ef 5, 2; Hbr 9, 14. 26; 10, 10)<sup>23</sup>, lecz także przez to, że w Ofierze mszy św.

<sup>19</sup> F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 373 (skrót: Blachnicki. TPO II).

<sup>20</sup> „Bóg w swej przeogromnej miłości, zamierzając i przygotowując troskliwie zbawienie całego rodzaju ludzkiego, szczególnym postanowieniem wybrał sobie lud, aby mu powierzyć obietnice” (KO 14): „Die Auserwählung ist die ursprüngliche Tat, durch die Jahwe in Kontakt mit seinem Volk tritt; sie ist die bleibende Realität, die alle Offenbarungen der Gottheit miteinander verbindet und weiterführt; sie umfaßt den Anruf, die Absonderung, die Bildung zum Volk, Interesse und Sorge auf seiten Gottes. Die Auserwählung konkretisiert sich im Bund und verleiht ihm dynamischen Charakter. Der Bund ist eine Gabe Gottes, durch die ein Band der Gemeinschaft geschaffen wird und Verpflichtungen festgelegt werden, die die Gestalt von Gesetzen annehmen” (*Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Einleitung und Kommentar von Univ.-Prof. Dr. Béda Rigaux OFM, Löwen*. 2 Vat II 559). Zob. KO 2.

<sup>21</sup> „Spodobato się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić samego siebie i ukazać tajemnicę [sacramentum (I)] swej woli (por. Ef 1, 9), dzięki której ludzie przez Chrystusa, Słowo, które stało się ciałem, mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się współuczestnikami Bożej natury (por. Ef 2, 18; 2 P 1, 4) (...). Bogu objawiającemu należy się »posłuszeństwo wiary« (por. Rz 1, 5; 16, 26; 2 Kor 10, 5 n.). Przez nie człowiek w sposób wolny całkowicie powierza się Bogu, ofiarowując »Bogu objawiającemu pełne poddanie umysłu i woli« oraz ochotnie przyjmując udzielone przez Niego Objawienie” (KO 2. 5).

<sup>22</sup> „Chrześcijanin nie może zignorować tajemnicy Wcielenia, w której sam Bóg dał człowiekowi możliwość nawiązania z Nim kontaktu wyłącznie za pośrednictwem Chrystusa, Słowa Wcielenego. O Nim to mówi św. Paweł: »Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus« (1 Tm 2, 5). Nie może też zapominać, że od początku dziejów Kościoła apostołowie głosili, iż »nie ma [poza Chrystusem] w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni« (Dz 4, 12), i że Chrystus ustanowił Kościół jako wspólnotę zbawienia, w której trwa do końca wieków Jego zbawcze pośrednictwo w mocy posłanego przezeń Ducha Świętego. Chrześcijanin wie, że zgodnie z wolą Bożą człowiek – który jako osoba jest istotą społeczną – ma nawiązywać łączność z Bogiem właśnie we wspólnocie Kościoła. Nie można oddzielać pośrednictwa od Kościoła, który uczestniczy w misji Chrystusa – pośrednika między Bogiem i ludźmi (...). Głębokim źródłem tych postaw jest psychika zdominowana przez wolę całkowitej autonomii, płynącą z poczucia samowystarczalności osobistej lub zbiorowej. To poczucie pozwala człowiekowi uważać się za niezależnego od ponadludzkiej Istoty, która jest przedstawiana lub też wewnętrznie odkrywana jako twórca i pan życia, fundamentalnego prawa i porządku moralnego, a zatem jako źródło różniczenia między dobrem i złem. Niektórzy roszczą sobie prawo do ustanawiania na własną rękę, co jest dobrem, a co złem, i tym samym nie zgadzają się być »kierowani z zewnątrz« ani przez transcendentnego Boga, ani przez Kościół, który reprezentuje Go na ziemi” (Jan Paweł II. »*Tak dla Kościoła* art. 5-6. W: tenże. *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Kościół cz. 1. W: Nauczanie Kościoła katolickiego. Program komputerowy*. Kraków 2003; skrót: NKK CD).

<sup>23</sup> „Spojrzenie skierowane na przebity bok Chrystusa, o którym mówi św. Jan (por. 19, 37), zawiera to, co było punktem wyjścia tej encykliki: »Bóg jest miłością« (1 J 4, 8). To tu może

i sakramencie Eucharystii „nadał temu aktowi trwałą obecność” (art. 13; zob. 1 Kor 11, 23-27; Mt 26, 26-28 (par.); Hbr 10, 1-18), tak że zostaliśmy włączeni i zostajemy włączani nieustannie w dynamikę Jego ofiary<sup>24</sup>. Przy czym należy zwrócić uwagę na wspólnotowy charakter tego sakramentu (1 Kor 10, 17), w którym nie ztraca się miłosne zjednoczenie (*agape*): „Komunia wyprowadza mnie z koncentracji na sobie samym i kieruje ku Niemu, a przez to jednocześnie ku jedności ze wszystkimi chrześcijanami. Stajemy się »jednym ciałem«, stopieni razem w jednym istnieniu. Miłość Boga i miłość bliźniego są teraz naprawdę jednym: wcielony Bóg przyciąga nas wszystkich do siebie. To pozwala zrozumieć, że *agape* staje się teraz także określeniem Eucharystii” (art. 14)<sup>25</sup>.

Dlatego od początku chrześcijaństwo znało agapy (1 Kor 11, 17-34) i rozwinęło niebywałą działalność charytatywną<sup>26</sup>, wychodząc z założenia, że kłamcą jest ten, kto mówi, że miłuje Boga, a nienawidzi swego brata. Święty Jan Apostoł zasadniczo stwierdza: nie może miłować Boga, którego nie widzi, ten, który nienawidzi brata, którego widzi (zob. 1 J 4, 20). Oczywiście, chrześcijanie zobaczyli Boga i dają temu świadectwo (J 1, 14 b; 1 J 4, 16), nadto mają wiele okazji, by się z Nim spotykać: w ludziach (Mt 25, 31-46; par.), w słowie Bożym, sakramentach, a szczególnie w Eucharystii, w liturgii Kościoła, we wspólnocie wierzących i w codzienności (art. 17; zob. KL 7).

Pozostaje jeszcze do omówienia rola Ducha Świętego w ludzkim procesie miłowania Boga i bliźniego. Ojciec Święty podejmuje to zagadnienie w części drugiej swego apostołskiego listu (art. 19).

Duch Święty w życiu i działalności Jezusa z Nazaretu po chrzcie w Jordanie (Mt 3, 13-17; par.) jest tym, który od wewnątrz kieruje całą jego działalnością. Po zmartwychwstaniu sposób obecności Chrystusa w Kościele i w sercach wierzących dokonuje się w Duchu Świętym (KK 4). Duch Święty mieszka w sercach wierzących, dzięki skutkowi sakramentu chrztu świętego, bo Boga i jego miłość może przyjąć tylko Bóg. Bycie chrześcijaninem oznacza zgodę na to, że jest się sobie podarowanym i na wejście w rzeczywistość podmiotu Kościoła.

W jednym ze swych tekstów Ojciec Święty Benedykt XVI, wówczas jako kard. Joseph Ratzinger, zwraca uwagę na rolę Ducha Świętego w Kościele. Pisze m. in.: „Bo w jaki sposób działa Duch? Po pierwsze przez to, że obdarza *przypomnieniem*, przypomnieniem, w którym to, co pojedyncze łączy się w całość nadającą właściwe znaczenie niezrozumiałym wcześniej fragmentom. Następnie charakteryzuje go *śluchanie*: nie mówi od siebie, lecz słucha i uczy słuchać; tzn. nie dodaje, lecz wprowadza w Słowo, które w procesie słuchania staje się

---

być kontemplowana ta prawda. Wychodząc od tego, można definiować, czym jest miłość. Poczynając od tego spojrzenia, chrześcijanin znajduje drogę swego życia i swojej miłości” (Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est* art. 12).

<sup>24</sup> A. L. Szafrński. *Wierzyć w Chrystusa i żyć Eucharystią*. Bytom 1997.

<sup>25</sup> Drączkowski. *Miłość – agape syntezą chrześcijaństwa* s. 95-103.

<sup>26</sup> Zob. numer specjalny „Vox Patrum” poświęcony posłudze dobroczynnej: VoxP 16:1996 z. 30-31.



światłem. Nie zmusza, ale pozwala dojść do głosu drugiej stronie i wejść we mnie. W tym zaś tkwi już kolejna cecha *stwarza przestrzeń słuchania i pamięci*, »my«, co u Jana opisuje Kościół jako miejsce zrozumienia. Jedynie w tym »my« wydarza się udział w początku, tylko poprzez udział wydarza się zrozumienie. Bardzo pięknie uwybraźnił to Bultmann, mówiąc o świadectwie Ducha według Jana: »Jest to »powtórzenie«, przypomnienie w świetle obecnej wspólnoty z nim«<sup>27</sup>.

Rola Ducha Świętego w formowaniu Kościoła, jako wspólnoty dobroczynnej, jest potrójna: objawia się On jako „wewnętrzna moc”, która (a) *harmozuje* serca wierzących z sercem Jezusa, (b) *uzdalnia* do miłowania braci jak Pan Jezus (J 13, 1-13; 15, 13), (c) *przemienia* serce wspólnoty, by była w świecie „świadkiem miłości Ojca” (art. 19).

## 2. Caritas zadaniem Kościoła

Część druga encykliki *Deus caritas est* jest poświęcona „kościelnemu wypełnianiu przykazania miłości bliźniego” (art. 1)<sup>28</sup>. Ojciec Święty wyraził pragnienie, by świadczenie miłości nie było traktowane jako przykazanie, ale jako odpowiedź na „dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi”. On napelnia nas miłością po to, byśmy przekazywali ją bliźnim (tamże).

Kościół od początku (Dz 2, 44-45; 4, 32-37) odnajdował się jako *uspólnota* wprowadzająca miłość w czyn (art. 20), a „decydującym krokiem w trudnym poszukiwaniu rozwiązań dla realizacji tej *podstawowej zasady eklezjalnej* był wybór siedmiu mężczyzn, który w historii i potem był uważany za początek posługi

<sup>27</sup> Ratzinger. *Istota i kształt teologii* s. 61-62 (podkr. moje: M. M.).

<sup>28</sup> Interesujące okazują się w związku z tym refleksje Księdza Profesora Drączkowskiego, który pisze, że w mentalności chrześcijan istnieje przekonanie o dwóch przykazaniach miłości, Boga i bliźniego, choć w istocie Pan Jezus mówi u Mk 12, 28-34 o *jednym*: „Nie ma innego przykazania większego od tych”. Badania biblistów potwierdzają to przekonanie: „H. Langkammer w swej pracy: *Etyka Nowego Testamentu* [Wrocław 1985] (...) zawiera znamienne tezę: »Stary Testament zna zarówno przykazanie miłości Boga, jak i bliźniego. Jednakże Jezus dopiero związał te dwa przykazania w jedno«. Główny tok dowodzenia powyższego twierdzenia opiera się na trzech podstawowych przesłankach: 1) Chrystus rozszerzył zakres pojęcia »bliźni«, znanego w Starym Testamencie. Dla Chrystusa bliźnim jest każdy, bez wyjątku, człowiek. 2) W bliźnim, tj. w każdym człowieku, Jezus każe widzieć samego siebie. Chrystus poniekąd utożsamia się z każdym człowiekiem: »Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili« (Mt 25, 40). 3) Chrystus dał nam nowe przykazanie miłości, stawiając siebie samego za wzór: »Nowe przykazanie daję wam, abyście się wzajemnie miłowali tak, jak ja was umiłowalem, żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie« (J13, 34). Jezus swoją jedną wielką miłością obejmował Boga, swego Ojca i wszystkich ludzi bez wyjątku, nawet tych, którzy Go krzyżowali” (Drączkowski. *Miłość – agape syntezą chrześcijaństwa* s. 95-96). Zob. M. Mróz. *Jedność miłości Boga i bliźniego*. W: *Dobroczynna posługa Kościoła*. Praca zbior. pod red. M. Marczewskiego. Lublin 2005 s. 153-172; F. Drączkowski. *Miłość syntezą chrześcijaństwa*. Tamże s. 173-200.

diakońskiej (por. Dz 6, 5-6)<sup>29</sup>, a także wzór świętych, bez których nie do pomyślenia byłby współczesny organizacyjny rozwój kościelnej *Caritas* tak w wymiarze międzynarodowym, jak krajowym (art. 22). Miłość bowiem – jak podkreśla Ojciec Święty – winna wyrażać się także w formie zorganizowanej, „aby w sposób uporządkowany mogła służyć wspólnocie” (art. 20). Jedną z pierwszych takich form stanowiły tzw. *diakonie*, instytucje odpowiedzialne przy klasztorach, kościołach za „całość aktywności opiekuńczej, czyli posługi charytatywnej” (art. 23). Kościół rozumie i traktuje zagadnienie dobroczynności (*caritas*) jako obowiązek i prawo, którego nie może być pozbawiony (art. 29, 32, 25 a; zob. DA 8), a sam siebie ujmuje jako *ecclesia caritatis*<sup>30</sup> i społeczeństwo alternatywne<sup>31</sup>.

Takie rozumienie siebie (*ecclesia caritatis* i znak sprzeciwu) pozwoliło Kościołowi na gruncie teologii/eklezjologii pastoralnej na wypracowanie nauki o tzw. funkcjach podstawowych, dzięki którym może się budować, urzeczywistniać, w świecie współczesnym: „Wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygma-martyria*), sprawowanie sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diaconia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone” (art. 25 a, 32)<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est* art. 21.

Dokumenty kościelne poświęcone diakonatowi w ogóle, a także diakonatowi stałemu, podkreślają znaczącą rolę diakona w tym względzie. „Duchowość służby jest duchowością całego Kościoła, ponieważ cały Kościół, na podobieństwo Maryi, jest »służebnicą Pana« (Łk 1, 28) w służbie zbawienia świata. Dlatego też, aby ułatwić Kościołowi przeżywanie służby, Pan daje żywy i osobowy znak swego bycia sługą. Duchowość służby jest zatem, w szczególności sposób, duchowością diakona. Staje się on, istotnie, po przyjęciu święceń żywym obrazem Chrystusa-Sługi w Kościele” (Kongregacja Edukacji Katolickiej. Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Wytoczne dotyczące formacji diakonów stałych. Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych*. W: *Diakonat stały – dokumenty Soboru Watykańskiego II i Stolicy Apostolskiej. Bibliografia*. Pod red. R. Selejda. Częstochowa 2004 - *Wytoczne dotyczące formacji diakonów stałych. Dyrektorium o posłudze i życiu diakonów stałych* art. 11 (s. 110). W konsekwencji diakon jest „specjalnym znakiem sakramentalnym Chrystusa Sługi. Jego zadaniem jest bycie »wykonawcą potrzeb i pragnień wspólnot chrześcijańskich«, oraz »animatorem służby czyli diakonii«, która jest istotnym elementem misji Kościoła” (tamże art. 5 s. 106). Zob. M. Marczewski. *Diakonat stały – znak żywotności Kościoła*. HD 76:2006 nr 2 s. 63-75.

<sup>30</sup> M. Marczewski. *Ecclesia caritatis*. W: *Dobroczynna posługa Kościoła* s. 201-208; W. Przygoda. »*Caritas*« w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Tamże s. 51-60; M. Andrzej [M. Marczewski]. *Pojęcie »caritas« w prawodawstwie Kościoła i jego prawnokościelne implikacje*. Tamże s. 75-81; tenże. *Nauka o dobroczynnej posłudze Kościoła w dokumencie Polskiego Synodu Plenarnego*. Tamże s. 83-90. Zob. A. Osadnik. »*Caritas*« jako zadanie Kościoła. Tamże s. 91-98; J. Koral. *Wykonawcy dzieła miłości (obowiązki człowieka miłosiernego)*. Tamże s. 99-110; A. Osadnik. *Charytatywna posługa w parafii*. Tamże s. 111-120; T. Kamiński. *Organizacja charytatywnej posługi w diecezji*. Tamże s. 121-128.

<sup>31</sup> G. Lohfink. *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*. 5. Auf. Freiburg-Basel-Wien 1984 s. 142-154, 181-188 (tł. pol.: A. L. Szafranski. *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*. Lublin 1990 s. 187-201).

<sup>32</sup> R. Vökl. *Carias als Grundfunktion der Kirche*. HPT I 385-412, 415-448; M. Marczewski. *Nauka o podstawowych funkcjach urzeczywistniania się Kościoła a charytatywna posługa Kościoła*. W: *Dobroczynna posługa Kościoła* s. 51-60.

Realizacja dobroczynnej posługi przez Kościół była często kwestionowana, a nawet uważana za niepotrzebną. Myśl marksistowska od początku przeciwstawiała się jej, twierdząc, że „dzieła charytatywne (...) są dla bogatych sposobem pozwalającym uniknąć zaprowadzenia sprawiedliwości i uspokoić sumienia” (art. 26). Owszem, ze strony Kościoła – jako instytucji – powoli wzrastało zrozumienie sytuacji proletariatu (art. 27) i powstały próby przezwyciężenia nowej sytuacji w stosunkach społecznych i gospodarczych tak od strony teorii – *katolicka nauka społeczna* (Leon XIII, Pius XI, Jan XXIII, Paweł VI i Jan Paweł II), jak i praktyki (bp W. E. Ketteler, św. Jan Bosco, J. H. Wichern, Leon Harmel, M. Barbu, G. La Pira, bł. Matka Teresa Kalkuty, św. Adam Chmielowski)<sup>33</sup>.

Ważnym zagadnieniem okazuje się potrzeba wyjaśnienia wzajemnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy zaangażowaniem na rzecz sprawiedliwości a posługą charytatywną. Oczywiście, posługa charytatywna zawsze będzie konieczna, także „w najbardziej sprawiedliwej społeczności”: „Nie ma takiego sprawiedliwego porządku państwowego, który mógłby sprawić, że posługa miłości byłaby zbędna. Kto usiłuje uwolnić się od miłości, będzie gotowy uwolnić się od człowieka – jako człowieka. Zawsze będzie istniało cierpienie, które potrzebuje pocieszenia i pomocy. Zawsze będzie samotność. Zawsze będą sytuacje materialnej potrzeby, w których konieczna jest pomoc w duchu konkretnej miłości bliźniego”<sup>34</sup>. Pan Jezus z mocą stwierdził, że „ubogich zawsze macie u siebie” (J 12, 8). Przekonanie, że istnienie sprawiedliwych struktur społecznych z samego faktu czyniłoby dzieła charytatywne zbytecznymi, jest nie tylko utopią socjalizmu, dziś także obecną, a przede wszystkim w swym założeniu kryje również materialistyczną koncepcję człowieka, która go upokarza i nie uznaje w nim tego, „co jest specyficznie ludzkie” (art. 28 b).

Zadaniem państwa jest wspieranie – w duchu zasady pomocniczości<sup>35</sup> – różnorodnych sił społecznych, które łączą w sobie „spontaniczność i bliskość z ludźmi potrzebującymi pomocy”, a Kościół – jako sakrament wspólnoty – „jest jedną z tych żywotnych sił” (tamże).

Jaka rola przypada Kościołowi jako instytucji w zaangażowaniu na rzecz sprawiedliwości?<sup>36</sup> Jest to zagadnienie, które znalazło swe miejsce w tzw. teo-

<sup>33</sup> Cz. Strzeszewski. *Katolicka nauka społeczna*. Wyd. 3. Lublin 1994 s. 155-378.

<sup>34</sup> Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est* art. 28 b.

<sup>35</sup> Papieska Rada *Iustitia et Pax. Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Kielce 2005 art. 185-188.

<sup>36</sup> Pytanie, co to jest sprawiedliwość – poucza Ojciec Święty Benedykt XVI – należy do etyki. Jest to problem rozumu praktycznego: „(...) aby jednak rozum mógł funkcjonować uczciwie, musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować. W tym punkcie stykają się polityka i wiara (...). [Wiara] jest (...) dla tego rozumu siłą oczyszczającą. Wycho- dząc od Bożej perspektywy, uwalnia go od zaślepienia, a tym samym pomaga mu być sobą. Wiara pozwala rozumowi lepiej spełniać jego zadanie i lepiej widzieć to, co jest mu właściwe. W tym miejscu należy umieścić *katolicką naukę społeczną* (...). Ona chce służyć formowaniu sumienia

logii wyzwolenia. Niewątpliwie niewłaściwą i błędną będzie teoria, która głosi jakąś neutralność Kościoła w stosunku do problemów tego świata lub pierwszeństwo wyzwolenia społeczno-politycznego nad sprawami czysto religijnymi w życiu Kościoła czy też teoria samoczynnego działania struktur, to znaczy, że sama zmiana systemu gospodarczego, społecznego czy politycznego zmienia człowieka<sup>37</sup>. W istocie jedno jest słuszne, że Kościół „nie może i nie powinien pozostawać na marginesie walki o sprawiedliwość” (art. 28 a).

Powstaje pytanie, w jaki sposób ma się to dokonać? Odpowiedź zawarta w encyklice jest bardzo ogólna: „Sprawiedliwa społeczność nie może być dziełem Kościoła, lecz powinna być realizowana przez politykę” (tamże). Budowanie sprawiedliwości przez Kościół polega na „otwieraniu inteligencji i woli na wymagania dobra” (tamże)<sup>38</sup>. Wydaje się, że to ogólne stwierdzenie należy odczytać w kontekście dotychczasowej nauki społecznej Kościoła, głównie adhortacji Ojca Świętego Pawła VI *O ewangelizacji w świecie współczesnym*. Stwierdza on, że pomiędzy ewangelizacją a usuwaniem krzywdy i niesprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich istnieje nierozzerwalny związek (art. 31). Choć prawda, że „czymś wielkim jest tworzenie struktur bardziej ludzkich, bardziej sprawiedliwych”, to jest o tym przeświadczony, że „nawet najlepsze struktury, najmądrzejsze instytucje szybko staną się nieludzkie, jeśli nie uleczy się nieludzkich skłonności ludzkiego serca, jeśli nie dokona się przemiany serca i umysłu u tych, którzy żyją w tych strukturach lub nimi rządzą” (art. 36)<sup>39</sup>.

---

w polityce i wpływać na to, aby rosła czujność na prawdziwe wymagania sprawiedliwości (...). Oznacza to, że budowanie sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, dzięki któremu każdemu byłoby dane to, co mu się należy, jest podstawowym zadaniem, które każde pokolenie musi na nowo podejmować. Ponieważ chodzi tu o zadanie polityczne, nie może być ono bezpośrednią misją Kościoła. Ponieważ jednak jest to równocześnie pierwszorzędne zadanie ludzkie, Kościół ma obowiązek współdziałać przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne” (Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est* art. 28 a; podkr. moje: M. M.).

<sup>37</sup> F. Blachnicki. *Cztery rozważania o wyzwoleniu*. W: tenże. *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*. Carlsberg 1985 s. 62-65.

<sup>38</sup> „Zadanie Kościoła w tym zakresie jest pośrednie, polegające na udziale w oczyszczaniu rozumu i budzeniu sił moralnych, bez których nie mogą być stworzone sprawiedliwe struktury ani też nie mogą one funkcjonować na dłuższą metę. Natomiast bezpośrednie zadanie działania na rzecz sprawiedliwego porządku społecznego jest właściwe wiernym świeckim” (Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est* art. 29).

<sup>39</sup> W Polsce proces ten został wypracowany przez Sługę Bożego ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987) w jego polskiej teologii wyzwolenia: „Otóż wszelka rewolucja społeczna, gospodarcza czy polityczna, chociażby nawet opierała się na słusznych założeniach, chociażby obiektywnie zmierzała do jakiegoś sprawiedliwego porządku, wszelka taka rewolucja skończy się niepowodzeniem i klęską, jeżeli ona nie rozwiąże problemu przemiany człowieka, wewnętrznej przemiany człowieka. I to już przeżywaliśmy nie raz w historii, że różne akcje, różne rewolucje, które miały najwspanialsze hasła na swoich sztandarach, doprowadziły do sytuacji jeszcze gorszej niż ta, która była na początku, doprowadziły do nowej niewoli, do nowej fali terroru, prześladowania, do nowych zbrodni, dlatego że ci ludzie, którzy wprowadzili szermowali wspaniałymi hasłami, w gruncie rzeczy pozostali ludźmi nieprzemienionymi wewnątrz. Oni

Świat współczesny dzięki środkom masowego przekazu stał się mniejszy. Pozwala to na szybkie angażowanie się w pomoc potrzebującym. Wzrasta też poczucie solidarności, które przekracza, dzięki informacji, nie tylko granice wspólnot lokalnych, ale i narodowych. Stworzona możliwość podawania wiadomości i koordynowania pomocą na niespotykaną skalę w wymiarze czasu i współdziałania pomiędzy różnorodnymi podmiotami sprawia, że w różne formy pomocy angażuje się coraz więcej ludzi, w tym w rozmaite formy *wolontariatu*. Staje się on czynnikiem sprzyjającym kształtowaniu społeczeństwa bardziej ludzkiego, bo „dzięki różnym formom solidarności i służby, które promuje i konkretyzuje, uwrażliwia społeczeństwo na godność człowieka i na jego różne potrzeby”, a także pozwala doświadczyć, że „człowiek w pełni realizuje się wyłącznie wtedy, gdy kocha i daje siebie innym”(art. 30, 33)<sup>40</sup>.

Jeśli chodzi o wolontariat realizowany przez wyznawców Chrystusa, to winien charakteryzować go duch współpracy z organizacjami charytatywnymi Kościołów i wspólnot, w których „pojawiły się nowe formy działalności charytatywnej i odnowiły się formy dawne”, duch ekumenizmu oraz ścisły związek pomiędzy promocją rozwoju społeczno-kulturowego a wyznawaniem wiary (art. 30 b, 31 c). Wymaga to odpowiedniego przygotowania, kompetencji zawodowych, a przede wszystkim dojrzałości<sup>41</sup>.

Powyższa refleksja nad wolontariatem zawierała w sobie pewne elementy, które razem z innymi składają się na *istotę* kościelnej dobroczynności (*caritas*). Należy zatem odpowiedzieć na pytanie, jakie są elementy konstytutywne, które stanowią o „istocie chrześcijańskiej i kościelnej *caritas*”, by „nie rozplynęła się w zwyczajnej organizacji asystencjalnej, stając się po prostu jedną z jej odmian” (art. 31)<sup>42</sup>. Ojciec Święty wskazuje na trzy zasadnicze znamiona chrześcijańskiej

---

nadal realizowali jakieś egoistyczne cele czy indywidualne, czy grupowe” (Blachnicki. *Cztery rozważania o wyzwoleniu* s. 67).

<sup>40</sup> Jan Paweł II. *Miłość najwspanialszą formą ewangelizacji. Przesłanie Papieża na zakończenie Międzynarodowego Roku Wolontariatu* [2001] art. 1. NKK CD. „Zarówno gdy chodzi o projekty na małą skalę, jak i o wielkie przedsięwzięcia, wolontariat w każdym przypadku powinien być szkołą życia, zwłaszcza dla ludzi młodych, przyczyniając się do ich wychowania w kulturze solidarności i otwartości, w gotowości do dania daru z siebie” (tamże art. 3).

<sup>41</sup> „Poprzez miłość do Boga i miłość do braci chrześcijaństwo uwalnia całą swą moc, która czyni ludzi wolnymi i ich zbawia. Miłość jest najwspanialszą formą ewangelizacji, ponieważ, odpowiadając na potrzeby ciała, objawia ludziom miłość Boga, Opiekuna i Ojca, nieustannie troszczącego się o wszystkich. Nie chodzi tu o zaspokojenie wyłącznie materialnych potrzeb bliźniego, takich jak: zaspokojenie głodu, pragnienia, zapewnienie dachu nad głową, opieki medycznej, lecz o to, aby doprowadzić go do osobistego doświadczenia miłości Bożej. Działając w wolontariacie chrześcijanin staje się świadkiem tej Boskiej miłości, głosi ją i poprzez gesty odważne i profetyczne ją uwidacznia” (Jan Paweł II. *Misyjna posługa laikatu* [1987] art. 5. NKK CD).

<sup>42</sup> Już wcześniej Ojciec Święty stwierdził, że posługa dobroczynna Kościoła stanowi jedną z trzech podstawowych funkcji, poprzez które realizuje swą zbawczą posługę: przepowiadanie słowa Bożego, sprawowanie ofiary mszy św. i sakramentów oraz *caritas* (Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est* art. 25 a): „(...) działalność charytatywna jest aktem własnym Kościoła

i kościelnej posługi dobroczynnej: (a) jest *odpowiedzią* na to, co stanowi bezpośrednią konieczność (art. 31 a), (b) ma być *niezależna* od partii i ideologii (art. 31 b), (c) *nie może być środkiem* do prozelityzmu (art. 31 c).

Jej program (*odpowiedź* na to, co konieczne) winien odpowiadać ściśle wymienionym przez Jezusa uczynom miłości bliźniego, które dziś są znane pod nazwą *uczynków miłosierdzia co do ciała* (Mt 25, 31-46). Były one wymagane już od ludu Bożego Starego Przymierza (Iz 58, 7, Job 31, 17-21; Syr 7, 30) i były o wiele bardziej cenione niż sama tylko jałmużna. Oczywiście, posługa ta winna być kompetentna, ale ona nie wystarcza. Ludzie bowiem „potrzebują czegoś więcej niż opieki poprawnej technicznie. Potrzebują człowieczeństwa” (art. 31 a). Wydaje się, że spełnianiu uczynków co do ciała winno odpowiadać z nie mniejszą troską wypełnianie *uczynków co do duszy*. Wymagania, jakie niesie ze sobą pierwsze ze znamion dobroczynnej posługi Kościoła, stawia więc problem odpowiedniej formacji personelu niosącego pomoc: „Ci, którzy działają w instytucjach charytatywnych Kościoła, powinni odznaczać się tym, że nie ograniczają się do sprawnego wypełnienia tego, co stosowne w danej chwili, ale z sercem poświęcają się na rzecz drugiego, w taki sposób, aby doświadczył on bogactwa ich człowieczeństwa”<sup>43</sup>. Oznacza to: „formację serca” (art. 31 a), poddanie się inspiracji wiary, która działa przez miłość, a nie przez ideologie poprawiania świata (art. 33), karmienie się „spotkaniem z Chrystusem” (art. 34), umiejętność dawania „nie tylko coś mojego, ale siebie samego” (tamże), postawę pokory.

Zadanie służenia bliźnim stawia często przed ogromem cierpienia i biedy, które przerasta i może prowadzić do zniechęcenia. Aby do tego nie doszło, trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że zadanie pomocy jest łaską. Łaską dla niosącego pomoc, bo „dostrzega, że właśnie w ten sposób i jemu jest udzielana pomoc” (art. 35); jest bowiem obecny w darze jako osoba, uczy się kochać. Stając wobec ogromu cierpienia, biedy i zła uczy się spełniać to i tylko to, „co jest dla niego możliwe, i w pokorze zawierzy resztę Panu” (tamże). Dobroczynna posługa Kościoła „nie jest środkiem do zmieniania świata w sposób ideologiczny i nie pozostaje na usługach światowych strategii” (art. 31 b)<sup>44</sup>. Dlatego Ojciec Święty od pracowników dzieła miłosierdzia wymaga, by nie

---

i że tak samo jak posługa Słowa i sakramentów, przynależy do istoty jego pierwotnej misji” (tamże art. 32).

<sup>43</sup> Benedykt XVI. *Encyklika Deus caritas est* art. 31 a.

<sup>44</sup> Ojciec Święty zdecydowanie występuje przeciw marksizmowi, który wciąż pozostaje „grzechem pierworodnym” Europy i mamy jednostki i społeczeństwa: „Czasy obecne, zwłaszcza począwszy od XIX wieku, są zdominowane przez różne nurty filozofii postępu, której formą najbardziej radykalną jest marksizm. Częścią strategii marksistowskiej jest teoria zubożenia: kto w sytuacji niesprawiedliwej władzy – utrzymuje ona – pomaga człowiekowi przez dzieła charytatywne, faktycznie służy aktualnemu systemowi niesprawiedliwości, sprawiając, że jawi się on, przynajmniej do pewnego stopnia jako znośny. W ten sposób jest hamowany potencjał rewolucyjny, a więc blokuje się przemiany ku lepszemu światu. Dlatego też *caritas* jest kontestowana i atakowana jako system zachowawczy. W rzeczywistości jest to filozofia nie-

poddawali się inspiracjom ideologii poprawiania świata, ale kierowali się wiarą, która „działa przez miłość (por. Ga 5, 6)” (art. 33). Pokusa przejścia na stronę ideologii jest niezwykle obiecująca, szczególnie w sytuacji doświadczenia bezmiaru potrzeb<sup>45</sup>. Wystarczy tytułem przykładu wspomnieć o kilkanaście lat toczonej walce przez Urząd Nauczycielski Kościoła z marksistowskimi nurtami teologii wyzwolenia<sup>46</sup>.

W tej sytuacji służy pomocą „żywy kontakt z Chrystusem”, a więc postawa pokornej służby; zgoda, że się jest „jedynie narzędziem w rękach Pana”, że to „Bóg włada światem, nie my”. Wówczas ziemskie rewolucje okazują się banalne w sytuacji rewolucji, jaką niesie z sobą rozwiązanie kluczowego problemu, którym jest stworzenie człowieka nowego<sup>47</sup>.

Na tej drodze zawierzenia Bogu i oddania się Jemu każdy z posługujących winien dojść do zrozumienia i przyjęcia słów Pana: „Słudzy nieużyteczni jesteśmy” (Łk 17, 10) przede wszystkim w modlitwie (art. 37-38) kształtującej postawę wiary, nadziei i miłości: „wiera, która jest świadoma miłości Boga (...), prowokuje miłość”, która jest światłem rozpraszającym mroki ciemności i daje odwagę do życia i działania. Nadzieja zaś, objawia się w praktyce jako cnota cierpliwości, „która nie słabnie w czynieniu dobra nawet w obliczu pozornej porażki, i w pokorze, która akceptuje misterium Boga i ufa Mu nawet w ciemności” (art. 39).

Ostatnim z elementów konstytutywnych, stanowiącym o istocie chrześcijańskiej i kościelnej *caritas*, jest wyzbycie się prozelityzmu, a więc zmuszania ludzi lub takie nimi manipulowanie, żeby przyjęli taką a nie inną wiarę. Za odrzuceniem ducha prozelityzmu przemawia fakt, że „miłość jest bezinteresowna; nie praktykuje się jej dla osiągnięcia innych celów” (art. 31 c). Nie oznacza to jednak – uważa Ojciec Święty Benedykt XVI – by działalność charytatywna była pozbawiona elementu ewangelizacyjnego. Argumentem przekonującym okazuje się dobro *całego* człowieka. Nie tylko jego ciała, ale też i duszy: „Często najgłębszą przyczyną cierpienia jest właśnie brak Boga” (tamże). Często bezinteresowna miłość postawi problem Boga w pytaniu, dlaczego to czynisz. Brak odpowiedzi byłby sprzeniewierzeniem się przyjętej wierze<sup>48</sup>.

---

ludzka. Człowiek, który żyje teraz, poświęcany jest *molochowi* przyszłości – przyszłości, której realne nadejście pozostaje co najmniej wątpliwe” (tamże art. 31 b).

<sup>45</sup> Tamże art. 35.

<sup>46</sup> Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o niektórych aspektach »teologii wyzwolenia«*. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*. Tł. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów 1995 s. 215-235; Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*. Tamże s. 244-282.

<sup>47</sup> M. Marczewski. *Nowy człowiek – paradygmat antropologii chrześcijańskiej (nauka Jana Pawła II o nowym człowieku)*. W: *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*. Red. nauk. J. Śledzianoński, T. Sakowicz. Kielce 2006 s. 187-202.

<sup>48</sup> „Dziś wezwanie do nawrócenia, kierowane przez misjonarzy do niechrześcijan, poddaje się pod dyskusję lub przemilcza. Widzi się w nim akt »prozelityzmu«; mówi się, że wystarczy pomagać ludziom, by byli bardziej ludźmi i bardziej wierni własnej religii, że wystarczy bu-

W refleksji nad rzeczywistością miłości i jej społecznym wyrazem (*caritas*) Ojciec Święty Benedykt XVI kilkakrotnie powracał do wykazania związku, jaki istnieje pomiędzy miłością a świętością (art. 18, 22-23, 36, 38, 40). Ów związek istnieje i potwierdza go historia Kościoła. By dopełnić obrazu pragnę powiedzieć, że nie byłoby odnowy diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim, gdyby nie fascynacja Hannesa Kramera św. Franciszkiem z Asyżu, ostatnim z diakonów stałych przed Soborem Watykańskim II. Ponieważ sama racjonalność nie wystarcza do stworzenia teologii Boga, który jest miłością.

---

dować wspólnoty ludzkie zdolne do działania na rzecz sprawiedliwości, wolności, pokoju, solidarności. Zapomina się jednak, że każdy człowiek, by zrealizować w pełni swe powołanie, ma prawo usłyszeć Dobrą Nowinę Boga, który objawia się i daje siebie w Chrystusie. Wielkość tego wydarzenia rozbrzmiewa w słowach Jezusa do Samarytanki: »O, gdybyś знаła dar Boży« i w nieświadomym, ale gorącym życzeniu tej kobiety: »Panie (...), daj mi tej wody, abym już nie pragnęła« (J 4, 10. 15)» (Jan Paweł II. *Encyklika Redemptoris missio Ojca Świętego Jana Pawła II O stałej aktualności posłannictwa misyjnego* art. 46. NKK CD).



## ***Kondycja moralna społeczeństwa polskiego – główne tendencje przemian***

We współczesnym świecie (w tym i w Polsce) zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy etyczne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. Istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie powiązane z tradycją religijną. Na względnie otwartym „rynku” moralnym konkurują ze sobą różne oferty światopoglądowe. Kanonizacja jednego systemu etycznego i skuteczna cenzura nie są już możliwe. Społeczeństwo ponowoczesne burzy wiele tradycyjnych autorytetów, co sprawia, że wiele jednostek stoi na swoistym rozdrożu życiowym. Nie mają one możliwości oparcia się na ustalonych poglądach i ustabilizowanych strategiach działania. W postrzeganiu życia codziennego odchodzi się od tego, co słuszne (wartości), w kierunku tego, co korzystne (interesy).

Socjologowie rozpoznają bardziej procesy zmienności niż trwałości norm, zjawiska tworzenia się norm, procesy oddolnych przemian społeczno-moralnych. Kładą większy nacisk na zróżnicowanie wartości moralnych niż na ich tożsamość i niezmienność. W różnorodności trudno jest dostrzec inną, ważną stronę wartości i norm moralnych – ich uniwersalność i kontynuację. Nie można jednak ustalać reguł moralnych rządzących stosunkami społecznymi bez uprzedniego poznania faktycznego funkcjonowania społeczeństwa. W Polsce po 1989 r. socjologowie są skłonni opisywać społeczeństwo w kategoriach kryzysu społecznego, w tym i moralnego, anomii, dewiacji i różnych anomalii społecznych. Mówią o atrofii więzi moralnych, o kulturowym syndromie braku zaufania, o chaosie normatywnym, o destrukcji normatywności i wielu innych przejawach anarchizacji życia społecznego.

Czy socjologowie, w tym i socjologowie moralności, mogą – w sposób uprawniony – zastanawiać się nad ideą dobrego społeczeństwa i drogami prowadzącymi do jego urzeczywistnienia? Czy jesteśmy skazani tylko na opis i interpretację tego, „kim jesteśmy”, „co nas łączy i co nas dzieli”, „jedna czy dwie Polski”, czy też mamy prawo – jako socjologowie – postawić pytanie, dokąd idziemy i czy jest to właściwy kierunek drogi? Czy socjologia „bliska ludzi” ma ograniczać się tylko do opisu i wyjaśniania, bez funkcji wspomagania człowieka w jego próbach urządzania „wspólnego domu” na miarę jego godności? Na czym polega jej służba wobec społeczeństwa? Czy socjolog może „wyłożyć karty na stół” i określić swoje preferencje aksjologiczne? Jak budować wspól-

ny konsens moralny w mocno spluralizowanym społeczeństwie, ze swoistym politeizmem wartości?

W niniejszym opracowaniu zwrócimy uwagę przede wszystkim na niektóre przejawy kondycji moralnej społeczeństwa polskiego. Opisywane przez socjologów zmiany w moralności znajdują się *in statu fieri* i istnieje wiele możliwości ich rozwoju w różnych kierunkach. Wstępnie zostanie podjęta próba sformułowania kilku szczegółowych hipotez roboczych odnoszących się do wybranych dziedzin życia moralnego w społeczeństwie polskim. Można je przedstawić jako pewne tendencje kierunkowe: od uniwersalnych do partykularnych wartości i norm moralnych; od wspólnotowości do indywidualizmu; od familiaryzmu do nowych form życia społecznego; od wolności odzyskiwanej do wolności ryzykownej; od nieufności wymuszonej do nieufności wybranej.

**1. Od uniwersalnych (bezwzględnych) do partykularnych (względnych) wartości i norm moralnych.** Zmiany w wartościach i normach moralnych dokonują się na skali: od wartości powinności (obowiązku) do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych), często o charakterze indywidualistycznym. Aprobata wartości samorealizacyjnych wiąże się z próbami odchodzenia od tradycyjnych systemów etycznych (m.in. religijnych), wraz z dążeniem do emancypacji, autonomizacji jednostki oraz krytyką wszelkich autorytetów. Wielu Polaków odchodzi od etyki mówiącej o trwałych i uniwersalnych kryteriach dobra i zła, ku etyce indywidualnego sumienia lub etyce sytuacyjnej. W konsekwencji wybory moralne rzadko są określane ogólnymi zasadami i regułami. O tym, co dobre lub złe decyduje każdy we własnym zakresie. Łatwo jest więc o permissywizm, relatywizm, a nawet nihilizm moralny. Obecnie w działaniach wielu ludzi trudno dostrzec bezpośredni związek z wartościami i normami bezwzględnymi (kategorycznymi). Im bardziej komplikuje się i różnicuje kontekst społeczno-kulturowy, tym bardziej zmiany w moralności są wyraźnie dostrzegalne, a także przebiegają coraz bardziej kompleksowo, często o charakterze konfliktowym, prowadząc do destabilizacji wartości w społeczeństwie. W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm, zwłaszcza ludzie młodzi czują się zagubieni i pozbawieni autorytetów.

Według sondażu CBOS z lipca 2005 r. 38 % dorosłych Polaków było przekonanych, że istnieją całkowicie jasne zasady określające, co jest dobre, a co złe, które mają zastosowanie do każdego, niezależnie od okoliczności. Ponad połowa respondentów (53 %) wyrażała przekonanie, że nie można mówić o obiektywnym wymiarze istnienia dobra i zła („nie ma jasnych i absolutnych zasad określających, co jest dobre, a co złe. Dobre i złe zależy w znacznej mierze od okoliczności”). Tylko nieliczni prezentowali inne opinie (3 %), albo nie potrafili udzielić odpowiedzi (6 %). Ani płeć, wiek, ani poglądy polityczne i uczestnictwo w praktykach religijnych nie różnicowało poglądów badanych osób. Tylko uczestniczący w praktykach religijnych kilka razy w tygodniu częściej wskazywali na obiektywny charakter norm moralnych. Interesujące

jest to, że osoby z wyższym wykształceniem i mieszkające w największych miastach częściej niż inni opowiadały się za istnieniem obiektywnych zasad dobra i zła oraz o ich uniwersalnym charakterze.

W całej zbiorowości 31 % badanych prezentowało pogląd, że należy mieć wyraźne zasady i nigdy od nich nie odstępować; 30 % - że należy mieć wyraźne zasady, ale w pewnych sytuacjach można od nich odstąpić, byleby to były sytuacje wyjątkowe; 20 % - że należy mieć pewne zasady moralne, ale nie ma w tym nic złego, kiedy od nich odstępuje się w związku z wymaganiami różnych sytuacji życiowych; 14 % - że nie należy wiązać swojego postępowania określonymi z góry zasadami moralnymi, ale powinno się w zależności od sytuacji znajdować właściwe sposoby postępowania i zachowania; 5 % - trudno powiedzieć<sup>1</sup>. W związku z tym należy stwierdzić, że tylko mniejszość Polaków wyraża gotowość kierowania się niezmiennymi i obiektywnymi wartościami i normami, większość swoją moralność pragnie uzależnić od sytuacji. Niejednokrotnie za tzw. etyką sytuacji kryje się osobista korzyść, interes, dobre samopoczucie czy egoistyczne szczęście. W tym kontekście nie dziwi, że wielu katolików wyraża – niekiedy nawet głośno – swoje zastrzeżenia pod adresem etyki chrześcijańskiej oraz w praktyce ignoruje wiele zasad moralnych katolicyzmu.

Kwestionowanie moralności chrześcijańskiej – przy jednoczesnym utożsamianiu się z katolicyzmem – jest przejawem relatywizmu moralnego. Według sondażu CBOS z czerwca 2006 r. 31 % badanych dorosłych Polaków aprobowало pogląd, że zasady moralne katolicyzmu są najlepszą i wystarczającą moralnością; 26 % - że wszystkie zasady katolicyzmu są słuszne, ale wobec skomplikowania życia trzeba je uzupełniać innymi zasadami; 36 % - że większość zasad moralnych katolicyzmu jest słuszna, lecz nie ze wszystkimi zgadzam się, a nawet te, które są słuszne, na pewno nie wystarczają człowiekowi; 5 % - że moralność religijna jest mi obca, ale niektóre zasady moralne katolicyzmu uważam za słuszne; 1 % - że zasady moralne katolicyzmu są mi zupełnie obce; 1 % - trudno powiedzieć (młodzież w wieku 18-24 lat odpowiednio: 19 %, 22 %, 52 %, 6 %, 2 %, 0 %). W porównaniu z 2000 r. zmniejszyła się aprobatą zasad moralnych katolicyzmu (odpowiednio: 44 %, 22 %, 27 %, 4 %, 2 %, 1 %)<sup>2</sup>.

Ponad połowa Polaków charakteryzowała się ogólną akceptacją zasad moralnych katolicyzmu i około trzecia część prezentowała postawę krytycznej akceptacji. Tylko zdecydowana mniejszość całkowicie kwestionowała moralność katolicką. W świetle badań empirycznych można twierdzić, że świadomość moralna Polaków ulega procesom pluralizacji i relatywizacji. Odeszli już daleko od kategorycznych norm moralnych w kierunku sytuacyjnie uwarunkowa-

---

<sup>1</sup> R. Boguszewski. *Wartości i normy w życiu Polaków. Komunikat z badań CBOS*. BS/133/2005. Warszawa 2005 s. 5-8.

<sup>2</sup> R. Boguszewski. *Polacy wobec różnych religii i zasad moralnych katolicyzmu. Komunikat z badań CBOS*. BS/107/2006. Warszawa 2006 s. 4-9.

nych imperatywów etycznych. Wyznawana przez nich etyka mieści się jakby pośrodku między legalizmem i sytuacjonizmem, często zaś ewoluuje w kierunku absolutnej niezależności od systemów etycznych, w tym także od religii, w której wolność jest absolutnym prawem jednostki, a sumienie czysto subiektywną i całkowicie autonomiczną instancją normotwórczą. Znaczna część Polaków, zwłaszcza młodych, nie chce kierować się kategorycznymi i obiektywnymi normami moralnymi, lecz raczej normami pozostawionymi własnemu wyborowi albo kryteriami celowościowo-pragmatycznymi. Wydaje się to zapowiadać głęboki i szeroki zarazem kryzys podstawowych pojęć moralnych.

W sytuacji braku ważnych i zawsze obowiązujących reguł etycznych następuje stała erozja moralności, propagowanej przez oficjalne systemy etyczne. Moralność przesuwana się do sfery prywatnej, w której kontrola społeczna nie działa w ogóle lub tylko w ograniczony sposób. Normy moralne o charakterze społecznym tracą moc sterowania zachowaniami ludzkim. Kryzys moralności polega m.in. na tym, że wartości pragmatyczne, użytecznościowe, przyjemnościowe i prakseologiczne zaczynają dominować nad wartościami etycznymi. Chwieje się pewien obiektywny porządek moralny, w którym powinna dokonywać się samorealizacja osoby ludzkiej. Granice między dobrem i złem zacierają się, a w pewnych kręgach społecznych są rozmyte lub zniesione (dezorientacja moralna), zwłaszcza w odniesieniu do katolickiej moralności małżeńsko-rodzinnej. Zmienia się także pojmowanie szczęścia, które oznacza dzisiaj swoiste kolekcjonowanie doznań i wrażeń, czasem bardzo ryzykownych. Samo ryzyko może stawać się również poszukiwaną wartością. Trzeba jednak podkreślić, że Polacy odnoszą „upadek” wartości i norm życia codziennego nie tyle do siebie, ile raczej do innych.

Mimo wielu oznak negatywnych przemian moralności w społeczeństwie polskim nie do przyjęcia byłoby twierdzenie, że wartości i normy o charakterze uniwersalnym są nieobecne w świadomości zbiorowej Polaków. Natomiast ich aktualizowanie i wzmacnianie niewątpliwie stanowi wyzwanie dla wszystkich wychowawców, opowiadających się za uogólnionymi standardami w postawach i zachowaniach ludzi, zwłaszcza młodzieży. W świetle niektórych badań socjologicznych można by mówić o znacznym potencjale „moralnego protestu” w odniesieniu do niektórych działań patologicznych czy dewiacyjnych. Prawdopodobnie ów potencjał etyczny nie przekłada się na rzeczywiste zachowania codzienne, stąd może powstawać wrażenie, że faktyczne postawy ludzi są dalekie od deklarowanych wzorców, że funkcjonujemy w świecie moralnej niepewności, a nawet chaosu, w bardzo niestabilnym aksjologicznie świecie.

Jedno wszakże wydaje się pewne, że dalszy zanik autorytetów moralnych, uprawomocnienie się wszystkich opinii bez względu na ich treść, podważanie znaczenia wspólnych reguł społecznych – grozi nam w konsekwencji nie tylko permissywnizmem, ale i uogólnionym relatywizmem. Coś w życiu społecznym

musi obowiązywać bezwzględnie, inaczej groziłby chaos i anomia. W bardzo labilnym społeczeństwie są potrzebne stabilne wartości, a społeczeństwa mogą istnieć i przetrwać dzięki wartościom i normom społeczno-moralnym.

2. *Od wspólnotowości do indywidualizmu (od postulowanych wartości prospołecznych do praktycznego indywidualizmu)*. W polskim społeczeństwie po 1989 r. zostały zachwiane proporcje pomiędzy troską o dobro własne (wartości indywidualne, niekiedy o charakterze egoistycznym) i dobrem innych ludzi (wartości prospołeczne). W warunkach konfliktu interesu własnego z cudzym większość Polaków opowiada się za interesem własnym lub przyjmuje rozwiązania kompromisowe. Według sondażu CBOS z grudnia 2000 r. 4,3 % badanych dorosłych Polaków sądziło, że w sytuacji sprzeczności własnego interesu z interesem innych ludzi należy brać pod uwagę przede wszystkim interesy innych ludzi; 14,5 % – że ważniejsze są interesy innych ludzi, ale mimo to własnych interesów nie należy lekceważyć; 44,0 % - że należy szukać wyjścia pośredniego między interesem własnym a cudzym; 24,2 % - że choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własny interes, to należy w miarę możliwości uwzględniać i cudze interesy; 4,8 % - że lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie własnym interesem niż udawanie przed sobą i innymi, że można postępować inaczej; 8,3 % - to niezdecydowani<sup>3</sup>. Dorośli Polacy nieco częściej deklarowali postawy egoistyczne niż prospołeczne (różnica 10 %) oraz najczęściej postawy kompromisowe.

W sferze deklaratywnej istnieje jeszcze znaczny potencjał prospołeczności, np. gotowość świadczenia pomocy, pochwała bezinteresownych działań, a także w sferze rzeczywistych zachowań w wyjątkowych sytuacjach, np. gotowość do udzielania pomocy podczas katastrof i zbiorowych nieszczęść, masowy udział w akcjach Wielkiej Orkiestry Świątecznej Pomocy i Caritas Polska, wolontariat młodzieżowy w zakresie pomocy społecznej, rozwiązywanie problemów charytatywnych w niektórych społecznościach lokalnych. Prawdopodobnie w codziennej praktyce zacierają się granice dopuszczalnych postaw i zachowań egoistycznych oraz powinności wobec innych ludzi. Poszerzający się i pogłębiający indywidualizm oznacza koncentrację na własnym *ja*, które tworzy ostateczny horyzont sensu życia. W konsekwencji akcentuje się przede wszystkim zaspokojenie odczuwanych potrzeb i wolność od zewnętrznych nacisków.

Brak troski o dobro wspólne oznacza atrofie społeczeństwa obywatelskiego, co „przejawia się albo w skrajnym zawężeniu więzi moralnej – tylko do mojej rodziny, mojego kręgu przyjaciół, mojej partii, mojej frakcji, mojej koterii – albo w ogóle w osłabieniu czy zaniku tych trzech rodzajów więzi moralnej. Gdy zaufanie, lojalność i solidarność obowiązują tylko w wąskim kręgu »swoich«, a wobec innych stosuje się reguły przeciwne, wspólnota obywatelska

---

<sup>3</sup> *Aktualne problemy i wydarzenia (127). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*. Warszawa 2000 s. 18.

zostaje rozbita. W to miejsce pojawia się inny typ wspólnoty, w skrajnej postaci występujący w mafii – dlatego nazwać by go można wspólnotą mafijną. Wspólnota obywatelska zanika także wtedy, gdy w szerszych kręgach społecznych w miejsce więzi moralnych uzyskują przyzwolenie, a nawet uznanie amoralne relacje wobec innych<sup>4</sup>.

Wyniki badań socjologicznych nie pozwalają rozstrzygnąć, w jakim zakresie postawy egoistyczne mają charakter utylitarystycznego indywidualizmu, w jakim zaś indywidualizmu kooperatywnego. Pierwszy akcentuje własny rozwój osobowościowy, karierę zawodową, własne korzyści itp. jako miarę wszystkich rzeczy. W ramach tak pojętej orientacji życiowej jednostki rozwijają swoje strategie działań wobec innych i stosunki społeczne z innymi w aspekcie własnych korzyści. W drugiej formie indywidualizmu dostrzega się potrzebę, a nawet konieczność kooperacji z innymi, dla osiągnięcia własnego dobra. W wysoko zróżnicowanych społeczeństwach, o wielorakich oczekiwaniach społecznych, jednostki realizują swoje cele we współpracy i wsparciu ze strony innych. Kooperatywny egoizm zakłada zrozumienie wzajemnych zobowiązań i może przekształcać się w umiarkowane postawy prospołeczne.

Nasuwa się pytanie, w jakiej mierze zmieniające się polskie społeczeństwo sprzyja kształtowaniu się nowych form organizacji życia społecznego i nowych form instytucjonalizacji troski o dobro wspólne, w jakiej zaś staje się coraz bardziej egoistyczne, w którym liczy się głównie indywidualizm, zdolność polegania na sobie, zmniejszanie się solidarności społecznej (*Ego-Gesellschaft*, społeczeństwo *ja*). Wiele wskazuje na to, że wzrastająca autonomia jednostki, nie powiązana z poczuciem odpowiedzialności, idzie w parze z destrukcją konsensu w sprawach moralnych i wzrostem skomercjalizowanej moralności (moralność „korzyści”). Troska o dobro wspólne i gotowość do działań na rzecz dobra wspólnego wymagają nie tyle logiki „kalkulacji” (społeczeństwu będzie lepiej, to i mnie będzie lepiej), ile przede wszystkim motywacji moralnych (altruistycznych).

**3. Od nieufności wymuszonej do nieufności wybranej.** Podstawą kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego jest zaufanie, tymczasem polskie życie publiczne i codzienne jest przeniknięte nieufnością, a zaufanie stało się towarem deficytowym. Antytezą zaufania jest rozpowszechniona podejrzliwość, cynizm, przypisywanie innym najniższych motywów, doszukiwanie się wszechobecnych spisków i układów. Zaufanie, obok lojalności i solidarności, to podstawowe więzi moralne konstytuujące wspólnotę obywatelską<sup>5</sup>. Zaufanie międzyosobowe, związane z przekonaniem, że inni stosują te same zasady i reguły, jest nawet – psychologicznie rzecz biorąc – ważniejsze niż zaufanie do państwa. Zmniejszanie się autorytetu państwa i władz politycznych staje

<sup>4</sup> P. Sztompka. *O potrzebie wspólnoty obywatelskiej. Mniej państwa, więcej społecznej inicjatywy*. „Dziennik” (dodatek „Europa”) 2006 nr 30 s. 12.

<sup>5</sup> Tamże s. 12.

się wyraźną, do pewnego stopnia niebezpieczną tendencją we współczesnym świecie i w Polsce. Zaufanie pozwala zredukować różne niepewności, zmniejszyć poczucie ryzyka, co umożliwia podjęcie bardziej swobodnej i skutecznej aktywności<sup>6</sup>. Do pewnego stopnia zaufanie jest początkiem wszystkiego.

Badani w grudniu 2003 r. przez CBOS dorośli Polacy w 13,8 % uznali, że należy ufać każdemu człowiekowi, dopóki on sam nie zawiedzie zaufania; w 63,5 % - że ufać można tylko temu, kogo się dobrze poznało; w 20,0 % - że nie należy wierzyć ludziom, ufać można tylko sobie (2,7 % - niezdecydowani w poglądach). Również niezbyt szeroki jest krąg ludzi – poza rodziną - o których serdeczności i życzliwości nie wątpią badani: 19,4 % badanych zna wiele takich osób; 67,6 % - kilkoro, nieliczne grono osób i 9,9 % - nie zna nikogo; 3,1 % - nie wypowiadający opinii w analizowanej sprawie<sup>7</sup>. Z porównania danych dotyczących młodzieży i ludzi dorosłych wynika, że w tej sprawie ci pierwsi są nieco bardziej prospołeczni, a drudzy nieco bardziej egoistyczni. W styczniu 2006 r. 19 % badanych Polaków prezentowało pogląd, że większości ludzi można ufać; 79 % - że w stosunkach z innymi ludźmi trzeba być bardzo ostrożnym i 2 % - trudno powiedzieć<sup>8</sup>.

Upowszechnianie się postaw ograniczonego zaufania do ludzi w polskim społeczeństwie potwierdza Polski Generalny Sondaż Społeczny. W 1995 r. 8,3 % dorosłych Polaków deklaruowało pogląd, że większości ludzi można ufać; 89,8 % - że ostrożności nigdy nie za wiele i 1,9 % - inne odpowiedzi, niezdecydowani, nie udzielający odpowiedzi<sup>9</sup>. Szczególnie niski jest poziom zaufania do polityków i instytucji życia publicznego, raczej z tendencją malejącą<sup>10</sup>. Zarówno w sondażach opinii publicznej (CBOS), jak i w badaniach samorządowców stosunkowo wysokie jest zaufanie do samorządów, znacznie wyższe niż do innych instytucji życia publicznego, zwłaszcza na szczeblu centralnym. Są one oceniane przez obywateli jako te, na które mają oni stosunkowo znaczny wpływ<sup>11</sup>. O ile dawniej (przed 1989 r.) nieufność w relacjach międzyludzkich miała do pewnego stopnia charakter „wymuszony”, to dzisiaj nabiera ona cech postawy życiowej „wybranej”.

Nieufność wobec innych ludzi zaznacza się również w środowiskach młodzieżowych. W 2003 r. 9 % badanej młodzieży z ostatnich klas szkół ponad-

---

<sup>6</sup> P. Sztompka. *Zaufanie: warunek podmiotowości społeczeństwa*. W: *Oblicza społeczeństwa*. Red. K. Górlach, Z. Seręga. Kraków 1996 s. 116.

<sup>7</sup> *Aktualne problemy i wydarzenia* (127) s. 22.

<sup>8</sup> B. Wciórka. *Zaufanie w sferze prywatnej i publicznej a społeczeństwo obywatelskie*. Komunikat z badań CBOS. BS/24/2006. Warszawa 2006 s. 10.

<sup>9</sup> Polski Generalny Sondaż Społeczny. *Struktura skumulowanych danych 1992-1995*. Warszawa 1996 s. 126.

<sup>10</sup> A. Cybulska. *Zaufanie do polityków w maju*. Komunikat z badań CBOS. BS/ 86/2006. Warszawa 2006 s. 1-3.

<sup>11</sup> T. Majcherkiewicz. *Zaufanie i nieufność w relacjach międzyludzkich oraz w stosunku do instytucji publicznych – opinie obywateli i radnych*. W: *Moralność i niemoralność. Szkice o polityce i społeczeństwie*. Red. R. Borkowski. Kraków 2005 s. 121-137.

gimnazjalnych prezentowało pogląd, że większości ludzi można ufać; 83 % – że ostrożności w postępowaniu z ludźmi nigdy nie za wiele i 8 % - trudno powiedzieć (1996 r. odpowiednio: 8 %, 81 %, 10 %). W latach 1996 –2003 dominowała jako postawa życiowa ostrożność w postępowaniu z ludźmi<sup>12</sup>. Stosunek Polaków do nieznanym, z którymi stykają się w różnych sytuacjach życiowych, jest nacechowany nieufnością.

Według sondażu CBOS ze stycznia 2006 r. tylko 3 % badanych deklaro- wało, że zdecydowanie ma zaufanie do nieznanym; 30 % – raczej ma za- ufanie; 43 % – raczej nie ma zaufania; 11 % – zdecydowanie nie ma zaufania i 13 % trudno powiedzieć. W sumie więc ponad połowa dorosłych Polaków nie ma zaufania do nieznanym. Nieufność wobec nieznanym przeważa niemal we wszystkich kategoriach demograficznych i społecznych. Wyjątkiem są badani z wyższym wykształceniem i osoby najlepiej sytuowane materialnie. Ogólnie zaufaniu do nieznanym sprzyja dobra sytuacja finansowa, wyższe wykształcenie, wysoka pozycja zawodowa oraz religijność. Jeszcze większe pokłady nieufności ujawniają się w opiniach o życiu społecznym w Polsce. Opinie ankietowanych na ten temat były dość stabilne i nie zmieniły się w cią- gu ostatnich kilkunastu lat<sup>13</sup>.

Powstaje pytanie, jak odbudować czy zbudować zaufanie w życiu publicz- nym i prywatnym, zwłaszcza w relacjach międzyludzkich? Recept jest zapewne wiele. „Reguły moralne – również w odniesieniu do życia społecznego – bu- duje się przez pokolenia. Najszybciej możemy zacząć proces naprawy funda- mentów wspólnoty od prawa. Prawa konsekwentnego, czytelnego, zrozumia- łego i odpowiadającego poczuciu moralnemu – instyktom, które w ludziach tkwią, nawet jeśli są chwilowo przytłumione. Ludzie mają taki instykt i on się zwykle ujawnia, kiedy tylko otoczenie, w którym żyją, staje się bardziej upo- rządowane, jednoznaczne”<sup>14</sup>. W odbudowie zaufania społecznego i w ogóle zaangażowania obywatelskiego ma swój ważny wkład Kościół katolicki.

**4. Od wolności odzyskiwanej do wolności ryzykownej.** Przemiany w moral- ności wiążą się m.in. ze zmianą w pojmowaniu wolności. W świetle dotych- czasowych fragmentarycznych jeszcze badań socjologicznych, dotyczących poglądów Polaków na temat wolności jako wartości, można hipotetycznie przyjąć, że około jednej trzeciej dorosłych Polaków i około połowy młodzie- ży skłania się ku indywidualistycznemu rozumieniu wolności, czyli akcentuje w wolności swobodę wyboru działań według własnych ustaleń, bez odniesie- nia do zobowiązujących wartości. Oznacza to powolne odchodzenie od wol- ności odpowiedzialnej (powiązanej z prawdą i dobrem), do wolności nieukie- runkowanej, co może prowadzić do autodestrukcji i do zniszczenia wolności

<sup>12</sup> M. Gwiazda. *Młodzież o sobie: wartości, obyczajowość, grupy odniesienia*. W: *Młodzież 2003. Opinie i diagnozy nr 2*. CBOS. Warszawa 2004 s. 110.

<sup>13</sup> Wciórka. *Zaufanie w sferze prywatnej i publicznej a społeczeństwo obywatelskie* s. 9-10.

<sup>14</sup> *Niezły kraj. Polskie progi. Z profesorem Piotrem Sztopką, socjologiem, rozmawia Małgo- rzata Solecka*. „Rzeczpospolita” 2006 nr 6 s. 7.



drugiego człowieka (wolność ryzykowna). Znaczna część Polaków, być może około połowa, skłania się w stronę uznania stałego ładu moralnego, wiąże w mniej lub bardziej wyraźny sposób wolność z pewnymi ograniczeniami, z odpowiedzialnością za siebie i innych (biegun „porządku”). Siła powiązań wolności z obiektywnym porządkiem wartości moralnych jest jednak w świadomości ludzi bardzo zróżnicowana.

Wolność łączy się nie tylko z odpowiedzialnością, ale i z innymi wartościami, jak: sprawiedliwość, równość, solidarność, porządek publiczny itp. W konkurencji dwóch wartości: wolności i równości, 57 % dorosłych Polaków wybrało wolność, 35 % – równość, 8 % – to niezdecydowani (sondaż CBOS z 1999 r.). Im wyższe wykształcenie mieli respondenci i lepszą sytuację materialną, tym częściej uznawali, że wolność jest ważniejsza od równości. Osoby, które wolałyby żyć w dzisiejszej Polsce, w wyraźnej większości przedkładały wolność nad równość w życiu społecznym. Natomiast badani odczuwający nostalgię za PRL, nieco częściej cenili sobie równość niż wolność. Według opinii 39 % badanych w Polsce jest za dużo wolności, według 43 % – tyle, ile trzeba; według 12 % – za mało i 7 % – trudno powiedzieć<sup>15</sup>.

W kształtującym się ładzie wolnościowym można mówić o pewnym trendzie, zgodnie z którym jednostka ludzka („moja osoba”) staje się jakby centralną wartością, a jej wolność i szczęście nie podlegają zewnętrznym ograniczeniom. Silnie akcentowana i akceptowana wolność jest bardziej *wolnością od* (brak przymusu i odczuwanej konieczności) niż *wolnością do* (jako podejmowanie decyzji i działań ukierunkowanych na dobro i w poczuciu odpowiedzialności). Dawniej człowiek był zagrożony swoistą represją ze strony instytucji, dzisiaj uwolniony od instytucjonalnych i tradycyjnych nacisków jest zagrożony depresją, związaną z utratą orientacji i sensu życia (od represji do depresji). Dowolność w postępowaniu i brak orientacji są ceną za przeakcentowanie wolności i pomniejszenie odpowiedzialności za innych.

Silne akcentowanie przez Kościół, że wolność ludzka ma swoje granice, przeciwstawianie się wolności pojmowanej, jako nie wiążącej się z obowiązkami, wywołało i wywołuje w naszym kraju ostrą krytykę w pewnych kręgach społecznych. Traktuje się wypowiedzi Kościoła o odpowiedzialnym używaniu wolności jako nieuprawnione ingerencje w życie codzienne. Z tych źródeł wypływała na początku lat dziewięćdziesiątych krytyka takich spraw, jak: powrót nauki religii do szkół publicznych, stanowisko Kościoła w obronie życia i respektowania wartości chrześcijańskich w mass mediach. Z problemem wolności wiążą się więc określone postawy wobec religii. O ile w okresie totalitaryzmu religia jawiła się dla wielu Polaków jako „przestrzeń” wolności, to dzisiaj jest ona coraz częściej postrzegana jako zagrożenie dla wolności. Wielu uważa, że musi wybierać między wolnością i religią, a obydwie war-

---

<sup>15</sup> B. Roguska. *Wolność i równość w życiu społecznym. Komunikat z badań CBOS*. BS/26/2000. Warszawa 2000 s. 1-5.

tości są postrzegane jako konkurencyjne. Kościołowi stawia się zarzut, że nie rozróżnia dostatecznie między tym co doskonałe, a tym, co jest możliwe do urzeczywistnienia.

Dość rozpowszechnione są postawy tych, którzy uważają, że jeśli coś pomaga nam osiągnąć cel, to bez znaczenia jest to, czy jest to dobre, czy złe, moralne, czy niemoralne. Niektóre ze środowisk czy segmentów struktury społecznej są szczególnie nasycone takimi postawami instrumentalnymi („robię to, co chcę”). Subiektywistyczne czy indywidualistyczne nastawienia są szczególnie widoczne w dziedzinie moralności małżeńsko-rodzinnej. Upowszechniająca się w warunkach społecznych indywidualizacja niesie z sobą wielorakie możliwości kształtowania projektu swojego życia, ale i różnorodne zagrożenia oraz przymusy społeczne. Znaczna część społeczeństwa pozostaje jeszcze pod przymusem wybierania określonych projektów i stylów życia. Wiąże się z tym podstawowa orientacja na sprawy „tego świata” i związana z tym obawa, że nie zostaną wykorzystane wszystkie możliwości, jakie niesie z sobą codzienne życie. Kultura wolności łatwo wiąże się z kulturą lęku.

Wewnętrzna wolność, o której mówi Kościół, to warunek przewyciężenia egoizmu i chciwości, które niszczą współczesny świat. Zdobywa się ją nie przez hasła nieograniczonej swobody czy zwykłego wygodnictwa, lecz poprzez codzienne podejmowanie wyrzeczeń i wyzwani. Taką prawdziwą wolność zdobywa się wtedy, gdy Bóg staje się naszym bogactwem. Chrześcijanin wie, że niesprawiedliwości nie wolno przeciwstawiać nowej niesprawiedliwości, nie wolno odpowiadać na przemoc przemocą. Zło możemy przewyciężyć tylko dobrem, nigdy zaś reagując złem na zło (Benedykt XVI w homilii podczas mszy św. w Niedzielę Palmową 9 IV 2006 r.)<sup>16</sup>. Szansą wychowania chrześcijańskiego jest odważne przeciwstawianie ryzykownej wolności – wolność odpowiedzialną, w przekonaniu, że to prowadzi ludzi do prawdziwego szczęścia, odróżniania prawdy od fałszu, dobra od zła, sprawiedliwości od niesprawiedliwości, rzeczywistego świata od wirtualnej rzeczywistości.

**5. Między familiaryzmem a zróżnicowanymi formami życia codziennego.** Rodzina znajduje się w centrum uwagi wielu polskich socjologów. Jedni koncentrują się na pozytywnych funkcjach rodziny i mówią o zmianach modelu rodziny i spełnianych przez nią funkcjach, inni badają nieprawidłowości w jej funkcjonowaniu, wskazują na liczne przejawy dogłębnego kryzysu czy nawet „zapaści”, na zagrożenie trwałości małżeństwa i osłabienie więzi społecznych w rodzinie. Z jednej strony wskazuje się na upadek tradycyjnych struktur rodziny i trwały jej kryzys, z drugiej zaś podkreśla się względnie dobrą kondycję współczesnej rodziny polskiej („przyszłość należy do rodziny”). Socjologowie opisują procesy deinstytucjonalizacji małżeństwa i pluralizacyjne tendencje w rodzinie, wskazują na jej nowe kształty i struktury, a nawet poszukują kon-

---

<sup>16</sup> OsRomPol 27: 2006 nr 5 s. 7.

turów „postrodzinnej rodziny”, odnoszącej się do nowych form wspólnego życia osób ludzkich.

Wszyscy zgadzają się co do tego, że rodzina – jakkolwiek nie jest jedynym czynnikiem podtrzymywania ciągłości dziedzictwa społecznego, kulturowego, moralnego i religijnego – to jednak jest jedną z najważniejszych instancji wychowawczych. Przekazuje nie tylko określony zasób wiedzy, ale i pewien system wartości, dążeń i aspiracji życiowych. Pozostaje – pomimo niewątpliwych i wielorakich zagrożeń – „podstawową jednostką reprodukcji i socjalizacji oraz – dla większości z nas – głównym źródłem satysfakcji i gwarantem równowagi psychicznej”<sup>17</sup>. Jeżeli nawet mówi się o „rodzinie w odwrocie”, to przecież większość ludzi – tak wynika z międzynarodowych i krajowych sondaży opinii publicznej – pragnie żyć w rodzinie i wiąże z nią swoje losy życiowe<sup>18</sup>.

Socjologowie posługują się niekiedy terminem „demokratyzacja rodziny” lub „pluralizacja rodziny”. Różne alternatywne formy życia małżeńskiego i rodzinnego są szczególnie nagłaśniane i do pewnego stopnia propagowane w środkach masowego komunikowania. „W Europie »rodzina relacyjna«, związek jednostek o coraz bardziej kontraktowym charakterze, nieuchronnie wypiera »rodzinę tradycyjną«, w której role mają rzekomo odzwierciedlać »naturalne« przeznaczenie jej członków. Kwestia rodzin homoseksualnych jest najnowszym i najbardziej kontrowersyjnym etapem tej oddolnej rewolucji małżeńskich i rodzinnych stosunków, która znajduje bezpośrednio, nader charakterystyczne odbicie w reformach prawa dotyczącego rodziny, przedsięwziętych w wielu krajach europejskich. Ta erozja autorytetu, która rozpoczęła się już w sferze politycznej, zaczyna dziś dotyczyć dalszych obszarów, kwestionując przypisanie mężczyznom, kobietom i dzieciom do ustalonych ról w społeczeństwie czy w rodzinie, usprawiedliwiane »naturalnym porządkiem rzeczy«, jawnie bądź skrycie opartym na »woli Boga«, która jest z definicji nietykalna i przekracza nasze zdolności pojmowania”<sup>19</sup>.

W warunkach szybkich zmian społecznych pojawia się zasadnicze pytanie, czy mamy jeszcze do czynienia z kontynuacją, czy też może już z przełomem w przekazie wartości prorodzinnych o charakterze religijnym, moralnym, społecznym itp. Współczesne przemiany społeczno-kulturowe stwarzają i pociągają za sobą zakłócenia w funkcjonowaniu rodziny, niekiedy nawet zagrożenia dla jej egzystencji. Powszechnie mówi się o kryzysie rodziny, o modyfikacjach pełnionych przez nią funkcji, o daleko idących metamorfozach, o dezintegracji, destandardyzacji i deinstytucjonalizacji, o upadku tradycyjnego modelu małżeństwa i rodziny, o atrakcyjności nowych pozamałżeńskich form życia

<sup>17</sup> S. Bruce. *Socjologia. Bardzo krótkie wprowadzenie*. Warszawa 2000 s. 99.

<sup>18</sup> A. Kwak. *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*. Warszawa 2005.

<sup>19</sup> D. Hervieu-Léger. *Rola religii w integracji europejskiej*. „Res Publica Nowa”19:2006 nr 1 s. 48.

wspólnego (pluralizm form), o rewolucji w sferze wartości prorodzinnych, o defamilizacji. Przyczyny narastającego kryzysu mają w istocie charakter kulturowy, a zmiany są tak daleko idące, że niektórzy traktują je jako swoistą „rewolucję antropologiczną”. Z socjologicznego punktu widzenia dokonujące się przekształcenia w kondycji społeczno-moralnej rodziny określa się jako przejście od rodziny tradycyjnej – poprzez nowoczesną - do ponowoczesnej (albo: postrodzinnej) lub od związku małżeńskiego do związku wolnych ludzi<sup>20</sup>.

W socjologii mówi się o nowych modelach rodziny, o rodzinach zamiast o rodzinie, o rodzinach wtórnych, rekonstruowanych, niepełnych, kohabitacyjnych, a nawet o rodzinach homoseksualnych. Status rodziny próbuje się nadawać związkom nieformalnym, faktycznym, *zlanym, na próbę, na określony czas*, związkom partnerskim. Twierdzi się, że różne warianty zachowań seksualnych nie powinny być uznawane za złe same w sobie. Tak zwana rodzina tradycyjna oparta na trwałym związku małżeńskim, będącym komunią dwóch osób różnych płci, oddających się sobie nawzajem w wyłączny sposób, jest proklamowana jako model odchodzący w przeszłość (*Auslaufmodell*). Dąży się do sformułowania nowej definicji małżeństwa i rodziny. Uznaje się, że życie rodzinne i stosunki rodzinne przybierają różne formy i żadna z nich nie jest uznawana za uprzywilejowaną. Pojęcie „rodzina”, do którego odnosi się bardzo różnorodne treści i zjawiska, staje się w końcu czymś nieokreślonym i empirycznie nieprzydatnym.

Sytuacja polskiej rodziny nie jest łatwa, ale nie beznadziejna. „Aby przetrwać i wypełnić swoje zadania, rodzina wymaga delikatnego połączenia natury i nadnatury, wymiaru ludzkiego i wymiaru boskiego. Podstawą rodziny jest zrodzenie dzieci, lecz jej celem jest wychowanie kulturalnych ludzkich istot, nauczanie odróżnienia dobra od zła, wpojenie szacunku dla autorytetu boskiego i ludzkiego, nauczanie praw boskich i ludzkich. Rodzina powinna znać przeszłość i mieć program na przyszłość. Powinna umieć oprzeć się oszustwom we wszystkich wymiarach. Powinna być związana z Bogiem, nastawiona na trwałość, wierność i miłość. Powinna szanować prawo moralne, od którego nie mogą jej odwieść pragmatyczne cele. Jeśli tego nie ma, jeśli cel rodziny widzi się we wspólnych posiłkach, zabawach, podróżach i we wspólnym oglądaniu telewizji, a nie we wspólnym myśleniu i w rozwoju moralnym, to wszystko rozpada się w gruzy”<sup>21</sup>. W warunkach postępującej modernizacji życia zbiorowego część wiernych spodziewa się, że Kościół będzie „liberalizował” swoje systemy normatywne czy redukował pewne wymagania dzisiaj jeszcze uznawane za obowiązujące wiernych. W każdym razie wydaje się

---

<sup>20</sup> K. Slany. *Modele życia rodzinnego*. „Znak” 57:2005 nr 2 s. 30. W. Warzywoda-Kruszyńska. *Rodzina w procesie przemian*. W: *Rodzina w zmieniającym się społeczeństwie polskim*. Red. W. Warzywoda-Kruszyńska, P. Szukalski. Łódź 2004 s.13-21.

<sup>21</sup> S. Wielgus. „*Ducha nie gaście, proroctwa nie lekceważcie*” (1 Tes 5, 19). Płock 2004 s. 325.

zmniejszać gotowość części członków Kościoła do akceptowania i przestrzegania norm moralnych, wyrażanych w określonych nakazach i zakazach.

Kościół nie utracił wpływów na rodzinę, chociaż nie są one tak intensywne jak dawniej. Rodzina pozostaje w dalszym ciągu w polskim społeczeństwie podstawową instancją wychowania religijnego i moralnego. Potrzebuje jednak wyraźnego wsparcia ze strony Kościoła i wszystkich zainteresowanych dobrą kondycją moralną polskiego społeczeństwa. Inwestowanie w rodzinę, podobnie jak i inwestowanie w młodzież, jest najlepszym sposobem zabezpieczenia przyszłości religii i Kościoła katolickiego w naszym kraju. Trudno byłoby stwierdzić, że rodzina polska wychodzi całkowicie zwycięsko z istniejących zagrożeń i trudności. Istnieje wiele przejawów wskazujących na jej poważny kryzys (np. rozpad małżeństw, spadek urodzeń, upowszechnianie się laickich postaw i wzorów zachowań). Nie sposób nie dostrzec, że w wielu polskich rodzinach umacniają się jednak więzi społeczne, że w świadomości młodzieży prorodzinne wartości utrzymują się w wysokiej cenie.

„Tam także, gdzie duszpasterstwo jest w stanie sprostać swoim zadaniom, zaczynają się kształtować nowe formy współdziałania między rodziną a parafią i kształtują się nowe, pogłębione nawet, tradycje religijno-rodzinne”<sup>22</sup>. Sekularyzacja nie omija Polski, ale jej skutki nie muszą być tak dotkliwe dla rodziny, jak w innych nowoczesnych społeczeństwach. Wiele będzie zależeć od samych katolików i od pracy duszpasterskiej Kościoła (prezbiterów, diakonów, katechetów, rodziców itp.). Troska o „kulturę życia” polskich rodzin staje się ważnym priorytetem w duszpasterstwie. Duszpasterstwo z jednej strony powinno przyczyniać się do umacniania rodziny, utrwalania jej świętości, jedności i nierozzerwalności, z drugiej zaś bronić ją przed zachowaniami i obyczajami, które niszczą jedność rodziny i jej więź miłości.

## 6. Uwagi końcowe

Opisane powyżej przemiany w orientacjach moralnych młodzieży i dorosłych członków naszego społeczeństwa wskazują, że chodzi tu o coś więcej niż tylko o jakieś rutynowe, mało znaczące zmiany. Jeżeli w moralności istnieje coś takiego, jak „twarde jądro” i „miękkie peryferie”, to zmiany w wartościach i normach moralnych przesuwają się z peryferii czy obrzeży do centrum. Wielu Polaków popada w moralną niepewność, a nawet chaos, tracą orientację w zakresie odróżniania dobra i zła, tego co moralne i niemoralne. Zmiany w ogólnych orientacjach moralnych zapowiadają rozwijającą się fazę uwalniania się z moralnego osądu konkretnych dziedzin życia codziennego. W świadomości moralnej Polaków – zarówno na poziomie ogólnych orientacji moralnych, jak i szczegółowych norm moralnych – dokonuje się wyraźny proces indywidualizacji. Akcentowanie prawa jednostki do autonomicznych wyborów moralnych, niechęć do odgórných rozstrzygnięć doktrynalnych,

---

<sup>22</sup> J. Majka. *Czy sekularyzacja omija Polskę?* ChS 18/19:1986-1987 s. 34.

preferowanie kryteriów indywidualnych w określaniu dobra i zła moralnego, są wyraźnymi przejawami tego szerokiego procesu przemian w moralności. Można mieć jednak wątpliwość, czy taki relatywizm jest najlepszą drogą prowadzącą do uzyskania szacunku dla osoby ludzkiej, jej indywidualności i wolności. Częściej mamy do czynienia z upowszechnianiem się pragmatycznego podejścia w decyzjach dotyczących życia codziennego.

Gdy patrzymy na społeczeństwo polskie powierzchownie, wtedy uderzają nas liczne fakty negatywne i możemy popaść w pesymizm. Przejawy kryzysu moralnego trzeba widzieć z całą ostrością, ale jest to tylko część prawdy o rzeczywistości. Istnieje w polskim społeczeństwie wrażliwość i krytycyzm moralny. Piętnuje się niekonsekwencje między zasadami i praktyką życiową, rozchodzenie się deklarowanego obrazu z jego obiektywnym stanem. Protestuje się przeciwko wzorcom życiowym kryjącym pustkę ideową. I jakkolwiek nie brakuje ludzi niezaangażowanych w sprawy społeczne i moralne, to jednak można odczytać z wielu badań socjologicznych protest, a przynajmniej niegodzenie się z istniejącym stanem rzeczy, z niedoskonałościami stosunków społecznych.

Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne, niezależne od świadomości zbiorowej. Może jednak przyjmować tezę, że jednostki i społeczeństwa bez wartości i norm są po prostu fikcją, a modernizacja społeczna nie musi wiązać się koniecznie z negacją wartości moralnych. Socjolog empiryk ustawicznie opisuje zmieniającą się rzeczywistość moralną, ale z tej wielości nie wyciąga wniosku o nieistnieniu wartości uniwersalnych, nie przeczy istnieniu idei prawdy. Pozostaje kwestią otwartą, czy i w jakim stopniu socjologia może stawiać sobie pytania normatywne, stając się czymś więcej niż tylko wiedzą podającą spóźnione informacje o faktach społecznych. Dokonując tego historycznego zwrotu mogłaby unieważnić teoretyczny rozdział pomiędzy poznaniem faktów i powinności.

Dotychczasowa wiedza socjologiczna ma tylko prawdopodobny charakter, a socjologia nie wypowie wszystkiego i do końca o kondycji moralnej społeczeństwa. Jej diagnozy nie powinny być niedostrzegane czy tym bardziej ignorowane. W perspektywie socjologicznej możemy opisać zjawiska i procesy moralne w społeczeństwie, wskazać na ich genezę, mechanizmy rozwojowe, konsekwencje społeczne itp., pokazać, jak działają wartości i normy moralne w określonym kontekście społeczno-kulturowym, ale nie potrafimy – jak dotąd – postawić ważnych z etycznego punktu widzenia pytań o jakość analizowanych zjawisk, o ich aksjologiczny sens i pożądaną kierunek przemian. Możemy przyjąć, że moralność na miarę godności i wielkości człowieka to coś więcej niż zwykły produkt (konstrukt) zmiennych warunków społeczno-kulturowych. Wyznacza ją jakaś „prawda” moralna oparta na naturze ludzkiej,

którą socjolog może określić raczej intuicyjnie niż w precyzyjnych kategoriach teoretycznych.

W warunkach narastających kulturowych orientacji o charakterze indywidualistycznym i utylitarystycznym, opierających się na sceptycyzmie i relatywizmie etycznym, ważną staje się refleksja nad tym, co określa się skrótowo, jako dobro wspólne społeczeństwa na miarę godności człowieka, a także poszukiwanie nowych wartości i norm moralnych kształtujących się w warunkach szybkich zmian społecznych. Wydaje się, że współpraca socjologów z tymi, którzy usiłują budować moralnie dobre społeczeństwo (oparte na wartościach), może być bardziej intensywne niż dotychczas, nawet jeżeli dotyczyłaby bardziej płaszczyzny tego, jak jest, niż tego, jak być powinno, lub co zrobić, aby było inaczej. Najogólniej chodzi o uznanie pewnych, trwałych wartości moralnych, czy innych elementów nie podlegających relatywizacji. Zmiany w moralności w określonym kierunku (relatywizm, permissywizm, laicyzm) nie są deterministyczne. „Upadek” moralny może zatrzymać się, nie jest nieuchronny. Społeczeństwa nie dążą ze swej natury do samozagłady i samozniszczenia, wykazują większą lub mniejszą zdolność do samonaprawy. Możliwe jest moralne i religijne odrodzenie w społeczeństwie.

Przemiany w religijności i moralności – niekorzystne z chrześcijańskiego punktu widzenia – nie powinny być traktowane jako przykry los paraliżujący działania, lecz jako nowa szansa zwiększająca możliwości zaangażowań duszpasterskich. Badania sondażowe i socjologiczne, wskazujące na zmienioną i zmieniającą się obecność religii i moralności chrześcijańskiej w społeczeństwie, nie dają wprost podstaw do formułowania dyrektyw z zakresu teologii pastoralnej. Niektóre z nich, jak na przykład konstatacje, że Kościoły chrześcijańskie nie mają szans uzyskania wpływu na młodzież, mogą nawet zniechęcać do kontynuowania kształcenia i wychowania religijnego. Nauki empiryczne nie formułują wyraźnych celów wychowania, ale mogą – przynajmniej pośrednio – domagać się nowych strategii i nowych kompetencji od wychowawców. W warunkach indywidualizacji religijności i moralności są potrzebne nowe formy komunikowania w sprawach religijnych, uwzględniające biografię życiową ludzi młodych, ich zainteresowania, wrażliwość na pewne wartości, przywiązanie do wolnych decyzji, także w sprawach wiary. Dokonujące się zmiany w religijności i moralności dają szansę bardziej osobowego (personalnego) przeżywania wiary i wychowania chrześcijańskiego.

**Rodzina szansą w walce z biedą**  
**(na podstawie doświadczenia Międzynarodowego**  
**Ruchu ATD<sup>1</sup> Czwarty Świat)**

Na wstępie pragnę podziękować organizatorom konferencji za zaproszenie do udziału w debacie z okazji światowego dnia rodziny, jaki jest obchodzony 15 maja<sup>2</sup>. Co roku jest to ważny dzień dla naszego Ruchu i mam nadzieję, iż uda mi się w tym wystąpieniu wyjaśnić, dlaczego jest dla nas tak ważny.

Rozpoczynając moje wystąpienie, pragnę nawiązać do pewnego lipcowego dnia w 1989 r., kiedy Ojciec Święty Jan Paweł II przyjmował w Castel Gandolfo około trzystu rodziców z ponad trzydziestu krajów. Rodziny zgromadzone przez Ruch ATD Czwarty Świat przyszły powiedzieć papieżowi, jak bardzo wielka bieda i wykluczenie uczyniły trudnym ich życie rodzinne. Tamtego dnia Jan Paweł II, przyjmując te rodziny, stwierdził: „Wszystkie formy biedy, z powodu których cierpicie, wy i tak wiele innych rodzin, są skandalem (...). Trzeba będzie stale walczyć, z przenikliwością, z determinacją pozbawioną przemocy, przeciw upokarzającej biedzie” i złożył hołd ks. Józefowi Wrzesińskiemu, założycielowi Ruchu ATD Czwarty Świat, którego pragnieniem było zgromadzenie ludzi żyjących w biedzie i pozostałych obywateli we wspólnym działaniu. Jan Paweł II mówił: „Podzielał z wami głębokie przekonanie, które wraz z ojcem Józefem przekazywaliście wszystkim waszym braciom i siostram żyjącym w nędzy. To biedni mogą i powinni być pierwszymi wybawcami biednych”.

Ojciec Józef powiedział, myśląc o wszystkich ubogich rodzinach, które spotkał na swojej drodze: „Rodziny nie można niczym zastąpić. Trzeba się starać, żeby była kompletna, bezpieczna, trzeba ją podtrzymywać”.

Postaram się przedstawić, dlaczego Ruch ATD Czwarty Świat dociera do najuboższych rodzin, jako do podstawowej komórki społecznej, a więc jednocześnie do rodziców i dzieci oraz prowadzi działalność na rzecz rodziny.

Moje wystąpienie zawiera cztery podstawowe przesłania:

---

<sup>1</sup> Skrót trudny do oddania w języku polskim: A (*aide*) – pomoc, T (*toute*) – każda, D (*detresse*) – sytuacja beznadziejna, trudna. Tak więc nie ma on jakiegoś konkretnego odpowiednika w języku polskim.

<sup>2</sup> Tekst został wygłoszony podczas Sympozjum *Jan Paweł II stróżem ludzkiej rodziny*, które zostało zorganizowane przez Zakład Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Akademii Świętokrzyskiej z racji Międzynarodowego Roku Rodziny (Kielce, 15-16 V 2006 r.). Tł. z jęz. fr.: Dorota Lachowska.

Wykład Pana Kleina jest drukowany na podstawie zgody wyrażonej przez Pana dra T. Sakowicza z Zakładu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Akademii Świętokrzyskiej.



*Prześlanie 1* – Wszędzie na świecie wielka bieda i wykluczenie utrudniają życie rodzinne i prowadzą niekiedy do rozbicia rodzin;

*Prześlanie 2* – Zjawisko może paradoksalne, ale to rodzina przedstawia szczególną wartość dla osób ubogich;

*Prześlanie 3* – Wobec tego paradoksu ks. Józef Wrześniński zainspirował nas do stworzenia Ruchu, którego celem jest walka o prawo godnego życia w rodzinie;

*Prześlanie 4* – Niektóre przykłady naszych działań na rzecz rodziny:

- szczęście i godność bycia w rodzinie,
- próba przekonania rodziców, aby jako pierwsi decydowali o projektach rodzinnych i przyszłości swoich dzieci,
- nadanie odpowiedniej rangi członkom rodziny, zarówno rodzicom, jak i dzieciom,
- odpoczynek, praca twórcza,
- interpelacja skierowana do społeczeństwa: rodziny muszą być przyjęte, szanowane i podtrzymywane na duchu przez wspólnotę, w której żyją.

Prześłania te będą stanowić przede wszystkim punkty odniesienia do refleksji i ewentualnej dyskusji. Kontekst polski, którego nie znam jeszcze wystarczająco, może prowadzić do ewolucji mojej myśli i będę szczęśliwy, gdy poznam Państwa reakcje i skłonię Państwa do zadawania pytań. W końcowej fazie wystąpienia, pozwolę sobie zwrócić uwagę na znaczenie światowego dnia walki z nędzą, który jest obchodzony również w Kielcach 17 października każdego roku. To bardzo ważna akcja, której celem jest zmiana naszego spojrzenia i umożliwienie przeżycia innego typu spotkania z osobami, które doświadczają wielkiej biedy.

### ***Prześlanie 1: Wielka bieda poważnie utrudnia życie rodzinne i niekiedy prowadzi do rozbicia rodziny***

Zarówno w patogenicznych, jak i niepatogenicznych rodzinach, istnieją okresy napięć i rozstań. W wielu sytuacjach brak poczucia bezpieczeństwa, niedostatek, włóczęgostwo lub życie z dnia na dzień powodują głębokie upokorzenia, zależność od wymagań stawianych przez osoby i organizacje niosące pomoc, zwiększają napięcia i niekiedy mogą przyspieszać rozbicie rodziny. Zniszczone zostają więzi między małżonkami, a często także między rodzicami i dziećmi. W niektórych krajach rozłąka ta jest spowodowana głodem, chorobą, konfliktem lub koniecznością poszukiwania pracy daleko od miejsca zamieszkania. Dzieci i młodzież zostają zmuszone do opuszczenia rodziny i zamieszkania na ulicach wielkich miast. Sami rodzice powierzają czasem swoje dzieci innym rodzinom lub oddają do sierocińców, ponieważ nie mają środków na ich wychowanie lub wykształcenie.

W krajach bogatych służby społeczne i instytucje ochrony dzieci obawiają się, że warunki, w jakich żyją, nie pozwalają im na prawidłowy rozwój i uniemożliwiają normalne uczęszczanie do szkoły. Podejmowane są decyzje o umieszczeniu dzieci w placówkach wychowawczych. Nawet, jeśli niektóre z tych decyzji mają przyzwolenie rodziców, to przeważająca większość ubogich rodzin, których problem dotyczy, przeżywa rozstanie z dzieckiem jako sankcje i niesprawiedliwość, które są im narzucone.

Nasze badania oparliśmy na dziesięciu krajach Unii Europejskiej, wśród których jest również Polska. Badania ilustrują, mimo iż brak jest danych statystycznych lub są trudne do porównania, że interwencje instytucji ochrony dzieci i umieszczenie ich w placówkach dotyczą w głównej mierze rodzin o najniższych dochodach.

### **Przesłanie 2: Dla najbiedniejszych rodzina to miejsce, w którym są dostrzegani, mają tożsamość, stawiają opór i mają nadzieję**

Nasi wolontariusze stwierdzają, że wszędzie na świecie dla ludzi żyjących w wielkiej biedzie rodzina stanowi wielką wartość: pozostaje miejscem centralnym, szczególnie na szczeblu własnej tożsamości, miejscem odwagi i stawiania oporu biedzie. Drugą cechą, którą odnajdujemy u najbiedniejszych we wszystkich krajach świata, to troska o przyszłość dziecka.

Czy byłoby to w Afryce, Europie, Azji, Ameryce Północnej czy Ameryce Łacińskiej, ubogie rodziny powtarzają niestrudzenie: „Nie chcemy, żeby nasze dzieci doświadczyły tego, przez co my przeszliśmy. Chcemy podarować im lepszą przyszłość”.

Oczywiście, rodzina stanowi oparcie dla wszystkich ludzi. Ale gdy mężczyzna jest wyłączonej od lat z rynku pracy, gdy matka rodziny jest bezustannie krytykowana przez swoje otoczenie, gdy dziecko czuje się w szkole niezrozumiane i ciągle na straconej pozycji, wtedy rodzina pozostaje często ostatecznym i jedynym miejscem, gdzie wszyscy jej członkowie mogą odkryć, że liczą się dla innych, że kogoś obchodzą, że są dla kogoś użyteczni.

Rodzina jest więc jednym z tych miejsc, gdzie mogą czuć się akceptowani, gdzie mogą poczuć, że pozostają istotami ludzkimi, ponieważ liczą się dla innych. Kiedy młodzi ludzie, pochodzący z bardzo biednych rodzin i przebywający poza rodziną, kończą osiemnaście lat, a ośrodki, w których żyli, nie mogą ich więcej trzymać u siebie: nie wiedząc, dokąd iść, zwracają się wtedy do rodziców. Zapukają wtedy z nadzieją do drzwi matki lub ojca, których nie widzieli od wielu lat.

Najbiedniejsze rodziny na całym świecie postrzegają, iż ich życie rodzinne jest zagrożone; podczas gdy może stanowić ono jedyne oparcie, na jakie mogłyby liczyć, aby stawić opór nędzy. To jest jeden z licznych paradoksów naszego świata.

### **Przesłanie 3: ATD pragnie dostrzec i podtrzymać wagę więzi rodzinnych i sił wpływających z życia rodzinnego**

Wobec tych zjawisk ATD Czwarty Świat stara się zawsze, zgodnie z koncepcją ks. Józefa, być „ruchem rodzinnym”. Jego zdaniem „życie w rodzinie” powinno być siłą godności ludzkiej i energii w walce przeciw biedzie. Uważał on, że to rodziny wspólnie powinny mieć prawa i środki do godnego wychowywania dzieci. Ksiądz Wrzesiński twierdził, że rodzicom zależy zawsze na tym, by ich oceniano jako „dobrych rodziców”. Wzywa, byśmy zrozumieli, jak ważne dla dziecka jest, by mogło być dumne ze swoich rodziców, ze swoich korzeni, a także, aby rodzice mogli być dumni ze swoich dzieci. Wzywa nas do krzewienia takich postaw i rozwijania działania, mającego na celu zapewnienie rodzinie dobrego imienia.

Rodzina jest także miejscem, gdzie każdy uczy się być człowiekiem. W rodzinie jest rzeczą naturalną zrzeczenie się czegoś na rzecz tego, kogo się kocha, ale także zabieganie o zachowanie własnych praw. W rodzinie doświadczają się, że przebaczenie jest niezbędne, by żyć razem. W rodzinie uczymy się spostrzegać innych i być pewnym, że jesteśmy ważni dla innych.

Chciałbym zwrócić uwagę na rolę mężczyzn w najbiedniejszych rodzinach. W jednym z krajów Ameryki Północnej pewna rodzina znalazła się na ulicy. Poprosiła o pomoc, a propozycja była następująca: matka z dziećmi może pozostać w ośrodku, ale ojciec nie może być z nimi. Mężczyzna musiał pozostać na zewnątrz i spać w samochodzie. W jednym z krajów Południowo-Wschodniej Azji inna rodzina została zmuszona, aby zwrócić się o pomoc. Ta pomoc została jej przyznana, ale pod warunkiem, że matka wypędzi z domu ojca, gdyż postrzegano go bardziej jako zakałę rodziny niż jej podporę. W Polsce pewna kobieta, matka pięciorga dzieci, zwróciła się do pomocy społecznej po zasiłek. Usłyszała, że może go otrzymać, gdy oskarży męża, że nie zapewnia środków na utrzymanie rodziny. Kobieta zrezygnowała z pomocy, mówiąc: „Mąż jest bezrobotnym, gdyby miał pracę, to dawałby pieniądze. Nie mogę skarżyć się na niego, bo już osiemnaście lat żyjemy razem i oboje się szanujemy”.

Wobec tych trzech kobiet z odległych od siebie zakątków świata przyjmowano tę samą postawę. Przyjęły ostatecznie pomoc, której potrzebowały. Równocześnie starały się pozostać w kontakcie ze swoimi małżonkami, bojąc się, że gdy ten kontakt wyjdzie na jaw, zostaną pozbawione pomocy. Starały się zatem zachować jedność rodziny.

W wielu krajach, mężczyźni w bardzo biednych rodzinach mają trudności ze znalezieniem pracy i zaspokojeniem potrzeb rodziny. Z tego powodu czują się głęboko upokorzeni, a ich status rodzinny jest bardzo kruchy. Taka jest rzeczywistość i nie ma sensu jej przeczyć. Na całym świecie istnieje tendencja, by mnożyć działania na rzecz kobiet i dzieci. Działania te niewątpliwie są potrzebne, ale pomijając mężczyzn, traktowanych jako zbędnych, czy wręcz

szkodliwych, działa się w odwrotnym kierunku niż ten zakładany, który ma na celu zachowanie i wsparcie najuboższych rodzin.

Odwrócić tę tendencję i wesprzeć mężczyzn, aby mogli znaleźć miejsce, jakie życzyliby sobie zajmować w swoich rodzinach, zmodyfikowałoby bez wątpienia nasze działanie, szczególnie w zakresie opracowywania programów, mających na celu dostęp do pracy. To właśnie tego oczekują rodziny na całym świecie.

#### **Przesłanie 4: Niektóre przykłady naszych działań na rzecz rodziny**

ATD Czwarty Świat nie ma w zwyczaju proponowania gotowych recept na walkę z biedą. Jednak pragnę podać cztery przykłady naszych działań na rzecz rodziny, które nie należą wyłącznie do Ruchu ATD Czwarty Świat. Liczne inne inicjatywy opierają się na podobnych założeniach. I w pewien sposób powtórzę to, o czym mówiłem wcześniej:

##### ***a. Staramy się, aby na wszystkich członkach rodziny spoczęły pozytywne spojrzenia, spojrzenia, dzięki którym, każdy odzyskuje swoją godność***

W wielu krajach europejskich znajdujemy silną tendencję do skoncentrowania swojej uwagi na trudnościach życia codziennego. Rodzinom znajdującym się w wielkiej biedzie przypisuje się etykietkę, którą są naznaczone na zawsze: rodziny dysfunkcyjne, rodziny patologiczne, rodziny „wielokryzysowe”.

Nie zamykając oczu na realne trudności, nie możemy zapominać, że rodzice są i pozostaną na zawsze wpisani w historię swoich dzieci: „Jest się rodzicem i pozostanie się nim”, mówią często rodzice, nie mający kontaktu z własnymi dziećmi. Ruch pragnie podtrzymywać i rozwijać to, co pozytywne w relacjach rodzinnych, zwracać uwagę na więzi rodzinne, przywiązanie wzajemne dzieci i rodziców.

Zdaniem ks. Józefa rodzice oczekują prawdziwego zrozumienia ich sytuacji i uznania ich roli. W życiu codziennym, w sytuacjach ekstremalnie trudnych rodzice walczą o zachowanie honoru i przeciw temu, co grozi unicestwieniu rodziny. Inicjatywy i środki, które podejmują, są często niezrozumiałe dla innych i nierzadko są skierowane przeciw nim samym. I często oceniamy, że rodziny te nie robią nic, aby zmienić swoją sytuację.

Ksiądz Józef i rodziny żyjące w wielkiej biedzie, którzy byli założycielami Ruchu ATD Czwarty Świat, zachęcają do zmiany naszego spojrzenia, by zrozumieć i podnieść wartość gestów, jakie wykonują każdego dnia rodzice, którzy walczą z upokorzeniem i potworną nędzą.

***b. Staramy się wspierać rodziców, aby byli tymi, którzy będą decydować o życiu i przyszłości swojej rodziny i swoich dzieci***

Staramy się w miarę możliwości prowadzić działalność, która pozwala dzieciom i rodzicom żyć razem i wspólnie iść na przód. Mogą to być różne projekty np. żłobek rodzinny, gdzie rodzice i małe dzieci, spędzające czas wspólnie, odkrywają się wzajemnie, rodzice obserwują codziennie postępy swoich dzieci. Istnieją także tzw. wakacje rodzinne, których celem jest pozwolenie całej rodzinie, a nie tylko dzieciom na przeżycie momentów bez trosk swobody i oderwanie się od trosk codziennego życia.

Przytoczę jeszcze inny przykład: chodzi o centrum „promocji rodzinnej, społecznej i kulturalnej” Ruchu ATD Czwarty Świat w Noisy-le-Grand (Francja). Zarezerwowanych jest 35 mieszkań dla rodzin wyniszczonych trudnościami w wielu sferach życia. Często Ruch ATD Czwarty Świat ofiaruje ostateczną pomoc rodzinom, które długo zamieszkiwały przypadkowe mieszkania lub żyły na ulicy w obawie rozdzielenia: mogło to być rozdzielenie pomiędzy małżonkami lub pomiędzy rodzicami i dziećmi w ramach ochrony dzieci.

Chodzi nie tylko o szybkie ponowne zebranie rodziny w komplecie. Rodziny są wysłuchiwane i wspierane, aby mogły dążyć powoli do swojego „projektu rodzinnego” na bazie własnych pragnień i priorytetów. Właśnie owo wsparcie „projektu rodzinnego” staje się punktem odniesienia do działania dla Ruchu ATD Czwarty Świat, dla najbliższego otoczenia, a także stanowi punkt odniesienia zobowiązań podjętych przez konkretną rodzinę. Projekt jest regularnie oceniany i dopasowywany do każdej rodziny, aby pozwolić jej pokonać kolejne etapy. Takie poczynania trwają kilka lat.

***c. Chcemy pozwolić na momenty „szczęścia rodzinnego” i wytworzenie relacji pomiędzy rodzinami. To skuteczna baza do działania prewencyjnego i wspierającego***

Ojciec Józef Wrzesiński mówił: „Faktem jest, że nie uznajemy prawa najuboższych rodzin do odpoczynku, czasu wolnego, który daje możliwość odnowy wewnętrznej (...). Dziś uważa się, że czasy są za ciężkie, aby myśleć o czasie wolnym, aby ofiarować rodzinom i dzieciom z rodzin najbardziej udęczonych przez życie możliwość myślenia, że są istotami ludzkimi, istotami, które mają prawo zastanawiać się, śmiać się, bawić, zachwycać. (...) Prawo do wakacji to prawo bycia człowiekiem”.

W tym duchu ATD Czwarty Świat urządza „dni rodzinne” lub „wakacje rodzinne”. Są to chwile odprężenia, pracy twórczej, podnoszenia wartości każdego człowieka. Stworzono je, aby sprostać oczekiwaniom najbardziej potrzebujących, którzy pragną wydostać się z zamkniętego kręgu, odnaleźć się jako jedna rodzina, spotkać drugą podobną rodzinę i zawrzeć przyjaźnię, które pomagają w codziennym życiu. Te śmiałe i wesole inicjatywy jednoczą rodziców

i dzieci, pozwalają być szczęśliwymi i dumnymi jedni z drugich, a procesy przemiany czynią łatwymi, atrakcyjnymi i pożądanymi.

***d. Szersze otoczenie odgrywa podstawową rolę w umacnianiu bądź osłabianiu życia rodzinnego najuboższych***

Podczas Międzynarodowego Forum Dzieci, zorganizowanego przez Ruch ATD Czwarty Świat w Genewie w 1999 r., zebrane dzieci oświadczyły: „Dla nas rodzina jest najważniejsza. Bez naszych rodzin nie możemy wzrastać. Ale rodzina nie może istnieć, jeśli nie ma przyjaźni w naszych wspólnotach. Bez przyjaźni nie ma możliwości życia”.

Jeśli ubodzy rodzice nie znajdują w swoim otoczeniu, w szkole swoich dzieci, we własnych miejscach pracy odpowiednich osób, które będą chciały poczynić z nimi krok naprzód i uwierzą w ich możliwości, to wszelkie programy lub przedsięwzięcia pomocy społecznej mogą nie przynieść rezultatów. Jednym z kierunków, jaki obrał Ruch ATD Czwarty Świat, jest przymierze z najuboższymi. Może przybrać również formę różnych inicjatyw (tworzenie grup rodziców, warsztaty twórcze, śpiewu, poezji ...), które dają okazję spotkań. W taki sposób, wzmocnione zostają więzi w obrębie danej dzielnicy lub wspólnoty. Rodzice czują się mniej obco i mogą nawiązać dobre kontakty w swoim otoczeniu.

\*\*\*

Ruch ATD Czwarty Świat, również w Kielcach, skoncentrował się obecnie na obchodach Światowego Dnia Walki z Nędzą, jaki przypada na 17 października. Niekiedy można pomyśleć, że to tylko moment w roku, który nie zmieni życia najbiedniejszych. Oczywiście, dzień ten nie może stanowić bezzwłocznej odpowiedzi na liczne problemy. Uważam, że dzień ten jest potrzebny, aby zmienić nasze spojrzenie na ludzi żyjących w wielkiej biedzie. Tylko wtedy będziemy w stanie szukać wspólnie odpowiedzi na ich problemy.

W ubiegłym roku 17 października mieliśmy okazję wysłuchania świadectwa rodziców z Irlandii, którzy mówili o nadziejach i wysiłkach, aby zapewnić lepszą przyszłość swoim dzieciom. Ten tekst zachęca, abyśmy popatrzyli na zjawisko biedy oczami tych, którzy jej doświadczają. Wypracowanie tego spojrzenia jest niezbędnym etapem przyznania wszystkim prawa do godnego życia w rodzinie. Dla mnie czynny udział w obchodach 17 października odgrywa ważną rolę. Ten dzień jest również „dniem rodzinnym”. Zachęca, abyśmy połączyli siły i przyznali, że stanowimy razem „rodzinę ludzką”.

Kończąc, chciałbym dodać, że poprzez swoje idee i zaangażowanie w sprawę najuboższych Ruch ATD Czwarty Świat pragnie nawiązać przyjaźń i zakorzenić się w Polsce.

## **Wiara i liturgia**

### **1. Zasadniczy problem**

Dzisiejsza kultura ma ukierunkowanie antropocentryczne. Jego konsekwencją jest położenie szczególnego nacisku na ludzki element we wszystkich jej formach wyrazu. Ma być najwyższą manifestacją tego, co ludzkie. Równocześnie jednak wyłoniła się osobliwa sytuacja, że w takiej kulturze zakres doświadczeń, które stają się udziałem przeciętnego człowieka, uległ zawężeniu. Człowiek z trudem nawiązuje swobodny kontakt z rzeczywistością, a w wielu przypadkach wręcz go unika. Nie wie, co zrobić ze swymi uczuciami i jak je zintegrować z całością życia; jego zmysły są ograniczane w swoim funkcjonowaniu, a percepcja rzeczywistości w znacznym stopniu została zaciemniona. Zmysły odgrywają coraz mniejszą rolę w kontakcie z rzeczywistością, a tym samym także sama rzeczywistość ze swoją możliwą wymową traci znaczenie w formowaniu osobowości człowieka.

Nie jest rzeczą prostą określenie źródeł tego problemu. Na pewno to nie tylko wynik pojawienia się tak zwanej rzeczywistości wirtualnej. Źródeł zjawiska trzeba szukać w fakcie stopniowego odcieleśniania rozumu ludzkiego, a tym samym także racjonalności, którą odkrywa człowiek w swoich doświadczeniach. Jest to niewątpliwy efekt rozprzestrzeniania się mentalności oświeceniowej. Badania wykazały, że właśnie z takiego odcieleśnienia wywodzi się wiele niepokojów uczuciowych i zubożenie percepcji. Rzeczywistość dzisiaj jest ujmowana za pośrednictwem racjonalnego systemu pojęć pochodzących z przeszłości oraz podporządkowana bezpośredniej użyteczności, której celem jest zapewnienie „lepszego” przyszłości. W takim ujęciu bogata sfera ludzkich doświadczeń traci na bezpośrednim znaczeniu dla człowieka i jego stawania się. Nie chodzi tutaj tylko o problem kulturowy. Kwestia przejawiająca się w takim kształcie ma szerokie odniesienie do religii, ponieważ ludzka percepcja i potoczne doświadczenie są warunkiem i miejscem spotkania z Bogiem. Człowiek spotyka się z Bogiem jako człowiek i poprzez to, co ludzkie. Tradycja chrześcijańska stale podkreśla, że im człowiek bardziej rozwija się w tym, co ludzkie, tym bardziej staje się równocześnie otwarty na Boga i zdolny Go przyjąć. Jeśli więc nastąpi zubożenie tego, co ludzkie, to zubożeniu ulega także religijność i jej możliwości wyrażenia przez człowieka.

Ewolucja kultury zachodniej, zwłaszcza w jej nurcie oświeceniowym, nie oszczędziła Kościoła, ale weszła w niego głęboko. Odcielesniony rozum oświeceniowy odgrywa więc wpływową rolę także w kształcie, jaki przyjmuje religijność. Zmysły i uczucia są zarażone podejrzliwością, której cień pada bez-

pośrednio na liturgię i tak zwaną pobożność ludową, a więc rzeczywistości religijne, łączące się z tym, co zmysłowe, materialne i uczuciowe. Zbyt jednostronnie zwraca się uwagę na doktrynę rozumianą jako zbiór tez, które tworzą religijność, a jej wyrażenie utożsamia się z moralnością, czyli jedyną odpowiedzią na przyjętą postawę religijną. W ostatnich latach w związku z pojawieniem się wielu „nowych” problemów moralnych, tendencja ta uległa dalszemu utrwaleniu. Jeśli mówi się o Kościele, to najczęściej widzi się go jako arbitra w kwestiach moralnych, a jeśli mowa o zaangażowaniu chrześcijańskim, to sprowadza się je do obecności chrześcijan w życiu społecznym i politycznym. Pod naciskiem takiej tendencji zostaje narażone na poważne niebezpieczeństwo integralne doświadczenie wiary.

Warto tę ogólną problematykę odnieść do liturgii w ogóle, która przekłada się na problematykę związaną z Eucharystią, urzeczywistniającą się jako celebrowanie liturgiczne. Jednym z problemów dzisiejszego doświadczenia religijnego jest pomniejszenie jej wymiaru liturgicznego, czyli celebratywnego. Wynika to z faktu rozdzielenia doktryny i liturgii, którego przyczyn należy szukać w zapomnieniu, że to liturgia jest właściwym i żywym miejscem przekazywania i przyjęcia doktryny oraz jej wyznania. Jest to także przekazywanie, przyjęcie i wyznanie, które wychodzi od doświadczenia wspólnoty i przechodzi na jednostkę. Wydaje się, że obecnie kwestię doktrynalną zbyt mocno związane z katechezą (lekcją religii), zapominając, że z tego powodu liturgia w znacznym stopniu stała się w stosunku do niej kwestią zewnętrzną.

Drugi problem dotyczy samego traktowania liturgii. Bardzo często zapomina się, że jest ona nierozzerwalnym splotem słów i znaków. Efektem tej ogólnej mentalności, która wszystko odcielesnia, jest także to, że liturgię coraz bardziej sprowadza się do samego słowa, pomniejszając znaczenie i wymowę gestu, czynności i znaku, a więc to wszystko, co stanowi konieczny element sakramentu, o ile posiada wymiar „oznaczający”. Przecież sakrament sprawia właśnie to, co oznacza. Obecnie mamy do czynienia z szerokim przyjęciem czegoś w rodzaju „minimalizmu symbolicznego” w sakramencie. Już św. Tomasz z Akwinu bardzo wyraźnie podkreślił, że słowo i „materia” jednakowo spełniają funkcje oznaczające w sakramencie. Dochodzi do tego mnożenie zbędnych słów w liturgii, na przykład w tak zwanych ogłoszeniach w czasie niedzielnej mszy świętej, które często są dłuższe od homilii.

W takiej sytuacji, chcąc adekwatnie mówić o sakramentach, należy podjąć zdecydowany wysiłek zmierzający do ukazania ścisłych związków zachodzących między wiarą i liturgią. Taki związek stanowi pierwotny i nieodzowny kontekst do wskazania miejsca Eucharystii w życiu wiary oraz do rozwijania kwestii formacyjnych, związanych z jej owocnym przeżywaniem i przyjęciem.



## 2. Przepowiadanie liturgiczne

Chociaż słowo nie jest jedynym elementem liturgii, to jednak jest jej elementem decydującym, ponieważ stanowi żywą tkankę liturgii, dopełnienie znaków, symboli i gestów, które spaja w jedną całość, nadając im specyficzne znaczenie i właściwą skuteczność. Według Soboru Trydenckiego sakramenty dokonują się „mocą słów”. Można więc powiedzieć, że słowo jest elementem liturgii, jako wydarzenia obiektywnego, stanowiąc warunek i sposób jej urzeczywistniania się. W liturgii chrześcijańskiej znaczenie słowa ukazuje się także w ramach przepowiadania, którego celem jest przekazanie orędzia chrześcijańskiego wiernym, którzy w niej uczestniczą i wzbudzenie w nich osobistej odpowiedzi na to orędzie. Dlatego każde mówienie o roli liturgii w życiu wiary powinno uwzględniać znaczenie przepowiadania, którego liturgia jest zarówno miejscem, jak i nośnikiem.

Przepowiadanie kościelne (*kerygmat*) znajduje się pod mocnym wpływem koncepcji greckiej, według której słowo służy rozumieniu. Owszem, posiada ono wymiar poznawczy, o którym nie należy zapominać i którego nie można nie doceniać. Jednak trzeba pamiętać, że ten aspekt nie determinuje specyfiki przepowiadania chrześcijańskiego. Biblijna koncepcja słowa podkreśla przede wszystkim jego wymiar dynamiczny, a w jej świetle słowo jest wydarzeniem, co oznacza, że to, co jest głoszone, równocześnie dokonuje się poprzez akt głoszenia. *Kerygmat* jest głoszeniem żywym i historycznie określonym przez zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, w którym i przez które działa Bóg. Spełniane w imieniu Boga i natchnione przez Ducha Świętego jest nastawione na doprowadzenie do rzeczywistego spotkania między Bogiem i człowiekiem. W kerygmacie i za jego pośrednictwem zbawienie jest równocześnie głoszone i dokonywane.

Przepowiadanie zatem ma być czymś więcej niż przypominaniem czystych tez dogmatycznych, których całości można nadać miano *doktryny Kościoła*; jest ono czymś więcej niż teologia dogmatyczna i moralna. Kerygmat to coś więcej niż dogmat i teologia gdyż za jego pośrednictwem prawda staje się rzeczywistością i spełnia się w człowieku. W związku z tym domaga się własnego sposobu mówienia, który zwraca się do słuchacza w jego osobistej sytuacji. Łączy się z Tradycją Kościoła i ma być jej wierny, ale mimo to nie ogranicza się do uwzględnienia minionego kontekstu kulturowego. Jest wezwaniem skierowanym do żyjącej dzisiaj całej osoby, wraz z jej doświadczeniami i odczuciami, a zatem musi brzmieć jako nowa i oryginalna odpowiedź na ostateczne pytania dzisiejszego człowieka. Bowiem w przepowiadaniu kościelnym rzeczywiście chodzi o nadanie mu wymiaru dogłębnie egzystencjalnego, który odkrywa specyfikę aktualnych ludzkich poszukiwań, starając się uczynić je otwartymi na chrześcijańskie orędzie zbawcze.

Jeśli centralny problem kulturowy i religijny naszej epoki polega na zubożeniu percepcji w dziedzinie egzystencjalnej, a tym samym rozmija się z rze-

czywistością integralnego doświadczenia religijnego, to kerygmat, jak nigdy dotąd, pomniejszyłby swoją funkcję i możliwości, gdyby w treści ograniczał się do pewnych zasad doktrynalnych. Powinien stać się wezwaniem skierowanym do całego człowieka, aby, otwierając się na świat, uchwycił w nim wymiar stworzoneości oraz wymiar odkupienia, którym jest naznaczone jego życie. W takim znaczeniu kerygmat jest wezwaniem krytycznym skierowanym do człowieka, by odkrył w Bogu sens rzeczywistości i swojego życia, a przez to skierował się do Jezusa Chrystusa jako celu swoich pragnień i poszukiwań. Nie chodzi przede wszystkim o przyjęcie doktryny, ale wiarę w osobę. Kerygmat chce doprowadzić człowieka do przeżycia w wierze tego, że Bóg, w Chrystusie i przez Chrystusa, jest tu i teraz Odkupicielem tego człowieka, w tym świecie i w tej historii.

Gdy mowa o kerygmacie, to trzeba w nim zauważyć pewną wewnętrzną dialektykę. Nie tylko jest on wezwaniem skierowanym do osoby słuchacza, lecz zwraca się także do głoszącego. Nie chodzi o jakby dwie strony „procesu”, w którym jedna słucha, a druga mówi. Jako wezwanie, kerygmat zwraca się także do głoszącego. Chodzi w nim o poszukiwanie wspólnej wiary. Nawet jeśli sam Chrystus przez Ducha Świętego działa w słowie – najintensywniej w słowie oficjalnym – to nie jest obojętne, czy i w jakim stopniu głoszący sam przeżywa to, co głosi. W dyskusjach o przepowiadaniu, także na podstawie różnych badań socjologicznych, zwraca się uwagę, że słuchacze przestają słuchać, gdy przepowiadający nie potwierdza swoim życiem tego, co przepowiada. Gdy wprost widać w nim brak takiej integracji, wtedy może nawet zdarzyć się, że jego orędzie raczej wprowadza zamieszanie niż zbliża do zbawienia. Nieświadomie ukazuje on orędzie w taki sposób, że szybko przeradza się ono w głoszenie siebie, wywołując trudności w przyjmowaniu i przeżywaniu orędzia chrześcijańskiego.

W świetle tych uwag, trzeba najpierw zauważyć, że kerygmat domaga się nadania mu wymiaru *proponującego*. Skoro wszyscy stają wobec tego samego orędzia i zadania przyjęcia go, to nie można założyć, że głoszący jest jakoś uprzywilejowany w stosunku do słuchacza, ale wszyscy znajdują się na takiej samej pozycji względem orędzia jako jego adresaci. Różnią się tylko spełnianą wobec niego funkcją. W ten sposób zostaje wyeliminowane wrażenie, jakoby w przepowiadaniu chodziło o narzucenie komuś jakiejś treści czy postawy. Wyeliminowanie takiego wrażenia w niczym nie pomniejsza autorytatywnego wymiaru przepowiadania kościelnego, ale ukazuje jego powszechny zasięg, skoro dotyczy zarówno głoszących, jak i słuchających. W przepowiadaniu nigdy nie należy prezentować postawy *zakładającej*, która sugeruje, że orędzie już jest w pełni znane i przeżywane. Jego specyfiką jest to, że zawsze jest czymś nowym, a wierzący nigdy nie może powiedzieć, że już w pełni je przyjął i przeżył.

Z kerygmatem ściśle łączy się także potrzeba podejmowania wysiłku formacyjnego i ascetycznego, który niejako od wewnątrz wpisująby się w głoszone orędzie. Dotyczy to przede wszystkim przepowiadających. Wymóg poważne-

go, z ich strony, traktowania dojrzewania w wierze należy do samej struktury przepowiadania, gdyż ma być poświadczony życiem, zatem dojrzewanie jest – po stronie człowieka – nieodzownym warunkiem jego skuteczności.

### 3. Miejsce liturgii w wierze

Pod wpływem kerygmatu człowiek dochodzi do egzystencjalnej decyzji na rzecz wiary, która „rodzi się ze słuchania”, jak mówi św. Paweł. Rezygnuje ze swoich przekonań, by powierzyć się przepowiadanej wydarzeniu. Takie przejście od nawrócenia do powierzenia się to proces, który następuje w sercu człowieka. Jednak samo doświadczenie wewnętrzne nie jest jeszcze pełnią wiary. Nie staje się rzeczywistą częścią człowieka, dopóki nie zostanie mu nadana określona forma. Wierzący musi więc wyrazić swoją wiarę, gdyż w przeciwnym wypadku jej doświadczenie pozostaje dla niego czymś obcym, zatem nie może rzeczywiście uczestniczyć w wydarzeniu zbawienia, do którego prowadzi go wiara.

Można by więc pomyśleć o konieczności wyrażenia wiary chrześcijańskiej za pośrednictwem odpowiadającej jej postawy moralnej. Jakkolwiek taka postawa jest ważna, to nie wystarcza, aby wiara mogła się urzeczywistnić. Każde doświadczenie staje się w pełni ludzkie, gdy zostaje mu nadane pewne wyrażenie o charakterze symbolicznym, a więc gdy uczucia człowieka i jego dyspozycja wewnętrzna przyjmują formę widzialną, w której widać, że opowiada się za tym doświadczeniem, afirmuje je, pokazuje innym oraz stara się w jego świetle oddziaływać na wspólnotę. Takie wyrażenie, w które jest zaangażowany człowiek ze wszystkimi swoimi zdolnościami, staje się rzeczywiście komunikacją. Odnosi się to także do aktu wiary – aby stał się on częścią całej osoby, która nawiązuje relację z Bogiem zbawiającym, musi wyrazić się w słowach, symbolach i gestach, a coś takiego dokonuje się właśnie w liturgii. Liturgia jest czymś w rodzaju wiary wyrażonej.

Liturgia mogłaby być traktowana jako wyrażenie wiary już uformowanej. Takie przekonanie opiera się na założeniu, że wiara jest dyspozycją wewnętrzną, która wyraża się na zewnątrz. Wiara jest więc pojmowana tylko jako warunek owocnego uczestniczenia w liturgii, a liturgia jako jej potwierdzenie oraz ratyfikacja wiary już uformowanej. Taką koncepcję prezentowała klasyczna sakramentologia, ale okazała się ona dalece niewystarczająca. Wiara jest czymś więcej niż warunkiem uczestniczenia w liturgii, a liturgia – czymś więcej niż potwierdzeniem wiary już uformowanej. Wiara bowiem realizuje się w pełni tylko wtedy, gdy wyraża się symbolicznie, a więc także jako *moja* wiara. Wyrażenie wiary w liturgii nie jest więc czymś, co jest dodane do wiary jakby z zewnątrz, ale – przeciwnie – posiada istotne znaczenie, aby wiara stała się *aktem* pełnym i osobowym. W liturgii wiara nieuformowana przyjmuje pełną formę i staje się aktem osobowym powierzenia się Bogu.

Można by zapytać się, czy tak ujęta liturgia nie stanie się aktem czysto ludzkim. Jeśli traktujemy ją jako wyrażenie wiary ludzkiej, to jakie miejsce przyznajemy działaniu Bożemu? W odpowiedzi trzeba najpierw zauważyć, że w chrześcijaństwie nie ma przeciwstawienia między Bogiem i człowiekiem. Wynika z natury wcielenia, że działania i obrazy ludzkie są drogą, na której objawia się Bóg zbawiający i udziela się człowiekowi. Wyrażenie wiary w liturgii kieruje człowieka do wydarzenia zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, a równocześnie za pośrednictwem liturgii wydarzenie zbawienia wchodzi w ludzkie doświadczenie wiary. W liturgii i za jej pośrednictwem człowiek zwraca się osobowo do Boga, a równocześnie sam Bóg wychodzi na spotkanie człowiekowi jako dar i łaska, która go zbawia. Liturgia jest więc miejscem dokonywania się komunikacji zbawczej między człowiekiem wierzącym i Bogiem, co ma swoje źródło i swoją skuteczność w samym Bogu. Można więc stwierdzić, że zarówno w liturgii i przez nią realizuje się wiara, jak również w liturgii i przez nią Bóg realizuje ją w nas.

Przykładem jest Eucharystia. Z jednej strony jest wyznaniem wiary w Boga, który nas zbawił przez ofiarę Jezusa Chrystusa, z drugiej zaś udziela darów, które Chrystus wysłużył ludziom przez swoją ofiarę. Wyznanie wiary jest aktem konkretnego człowieka i całej wspólnoty kościelnej, ale równocześnie jest podporządkowaniem się symbolowi objawionemu i danemu Kościołowi przez Boga. Te dwa elementy ściśle łączą się ze sobą, tworząc w celebracji jedno wydarzenie zbawcze. Nie są one równoważne, ale obydwa są konieczne, aby to wydarzenie stało się skutecznym. Zachodzi różnica w rozkładzie akcentów między nimi. Wiara jest *bardziej* warunkiem liturgii, a liturgia jest *bardziej* potwierdzeniem wiary. Wiara jest częścią integrującą liturgii, i odwrotnie – liturgia jest częścią integrującą wiary. To, co klasyczna sakramentologia nazywa *ex opere operato* i *ex opere operantis*, integralnie wpisuje się w liturgię jako wydarzenie, w którym współdziała Bóg, prowadzący do zbawienia, z człowiekiem, przyjmującym zbawienie.

Konsekwencje tego ujęcia sięgają bardzo daleko. Nie można przede wszystkim przeciwstawiać obiektywnej liturgii Kościoła liturgii subiektywnej, która opierałaby się na doświadczeniu i uczuciu wiernych. W liturgii, w której Bóg dokonuje zbawienia człowieka, manifestuje się także żywa wiara człowieka. Gdy wiara nie wypełnia się za pośrednictwem liturgii, wtedy równocześnie zostaje pomniejszona liturgia i jej właściwa funkcja. Kiedy liturgia nie zwraca się do całego człowieka, wówczas nie może on osiągnąć dopełnienia swojej wiary. Trzeba zwrócić tutaj uwagę, że w uczestniczeniu w liturgii nie chodzi tylko o jego wymiar racjonalny, lecz o szerokie zaangażowanie wszystkich jego władz i zdolności w urzeczywistnienie wiary. Takie ujęcie będzie miało z kolei wpływ na przekonujące uzasadnienie znaczenia, jakie dla wiary ma również element moralny związany z przyjmowanymi postawami i dokonywanymi wyborami. Będzie ono wskazywało, że również moralność nie jest elementem zewnętrznym w stosunku do wiary, ale należącym do niego od

wewnątrz, skoro cały człowiek jest podmiotem wiary, a więc i jego czyny osobowe należą do niej.

Liturgia, w której można uczestniczyć, jest dla Kościoła kwestią życia lub śmierci. Gdzie jej brakuje, wprowadzić może być obecna wiara, ale ta wiara nie staje się rzeczywiście czynem i nie może mieć miejsca dojrzałe spotkanie z Bogiem. Liturgia proponowana i przeżywana, jako element integrujący wiary, jest drogą do osiągnięcia dojrzałości w wierze oraz do ukazania skuteczności działania Boga zbawiającego.

#### 4. Wyrażenie wiary w liturgii

Liturgia ma więc decydujące znaczenie w wierze chrześcijańskiej jako jej właściwe wyrażenie i miejsce realizacji. Oczywiście, jak już zostało zaznaczone, nie ma ona charakteru samoczynnego, czy też mechanicznego, ale ściśle łączy się z osobistą wiarą wyrażającą się w konkretnych działaniach (*ex opere operantis*). Sakramenty są zawsze *sakramentami wiary*, co oznacza, że wiara jest warunkiem ich przyjęcia. Tych działań, których domaga się wiara ze względu na jej realizację liturgiczną, jest wiele i nie sposób o nich wszystkiego przekazać. W ramach podjętego przez nas zagadnienia dwie postawy zasługują jednak na osobne podkreślenie, a mianowicie: nawrócenie i uwielbienie (*doksologia*). Nawrócenie jest postawą, która integralnie wpisuje się w *początek* wiary, ale równocześnie stale do niej należy jako pewna sprawność, w której wyraża się jej autentyczność. Natomiast uwielbienie stanowi jakby moment zwieńczający wiarę, gdyż w nim wierzący w najwyższym stopniu uznaje Boga za Boga. W naszych rozważaniach nie chodzi o opisanie tych dwóch postaw, których istota jest znana, ale o ukazanie ich zasadniczego związku z liturgią i sposobów wyrażenia się w liturgii.

##### *Nawrócenie*

Kerygmat wzywa człowieka do nawrócenia (*metanoia*). Stanowi ono istotny element nie tylko wiary początkowej, ale także już uformowanej. Nawrócenie trwa przez całe życie, wywierając na nie głęboki i konkretny wpływ. Nie wskazuje ono na jakąś ezoteryczną potrzebę sięgania do przeszłości, jakby oznaczało potrzebę powrotu do sytuacji, w której kiedyś było dobrze, ale oznacza potrzebę pytania się o swoją wiarę i wyprowadzane z niej konsekwencji w odniesieniu do konkretnego momentu życia. Chociaż podstawowe cechy charakterystyczne nawrócenia są zawsze takie same, to każdy okres w życiu ma swój własny i oryginalny sposób wyrażenia go i potwierdzenia.

Gdy mówimy o nawróceniu w obecnej sytuacji świata, nie można zapominać o odniesieniu się do zła, które ma zasięg strukturalny, czyli zła w skali makro. W sytuacji duchowej współczesnego świata mamy do czynienia ze zdecydowanym powiększeniem się skali zła, od którego musimy się odwracać

na miarę naszych osobistych możliwości. Tylko uwzględniając ten problem, możemy mówić o prawdziwym nawróceniu się do Boga zbawiającego, który w Jezusie wszedł w naszą historię, prowadząc ją do wypełnienia przez Ducha Świętego.

Sposobem wyrażenia nawrócenia jest radykalna zmiana postępowania, ale także w tym przypadku najważniejsze znaczenie ma symboliczne wyrażenie nawrócenia, w którym ukazuje się na zewnątrz cała osoba. Jak już zostało wspomniane, doświadczenie ludzkie, aby było integralne, potrzebuje wyrażenia symbolicznego. Dlatego nawrócenie musi zająć niezastąpione miejsce również w liturgii, która jest właściwym miejscem symbolicznego wyrażenia wiary, która domaga się od człowieka stałego nawrócenia.

Aspekt nawrócenia od grzechów indywidualnych nie może zostać pomniejszony, ale jeśli ograniczałoby się ono tylko do takiego aspektu, to w sposób nieunikniony wywierałoby wpływ alienujący. Jest więc ważne, aby zostały uwypuklone, gdyż są już zawarte w odnowionej liturgii, liturgiczne formy wyrażenia doświadczenia grzechu i nawrócenia. Nie muszą to być formy rozbudowane, czy też stosowane zawsze, ale powinny być obecne, gdyż mają żywotne znaczenie dla autentycznej realizacji nawrócenia. Wystarczy uwzględnić akty pokutne, w ich różnorodności, nabożeństwa pokutne, symbole pokutne; nie byłoby pozbawione sensu, gdyby w nowych kościołach pomyślano o specjalnych kaplicach pokutnych itd.

Od początku Kościół w liturgii dawał nawróceniu realne wyrażenie i należało ono integralnie do obrzędów sakramentalnych. W chrzcie miało miejsce wyrzeczenie się szatana. Ochrzczony, odwracając się plecami do zachodu, spluwał w kierunku królestwa szatana, wyrzekając się konkretnych form zła, takich jak: kult bałwochwalczy w obrzędach, widowiskach, obyczajach, a więc w całym życiu publicznym. Pokutujący nie mogli uczestniczyć w Eucharystii i mieli zarezerwowane dla siebie miejsce. Nie ulega wątpliwości, że również w naszej kulturze można by znaleźć formy liturgiczne przypieczętowujące nawrócenie, gdyż w przeciwnym wypadku wiara nie może stać się autentycznym czynem.

Poważnym brakiem jest, być może, to, że jeszcze mało zdajemy sobie sprawę z faktu, że nawrócenie obejmuje także moment łaski. Nie ma nawrócenia bez istotnego współdziałania w nim ze strony Boga. Za pośrednictwem nawrócenia w słowach, symbolach i gestach, wspólnota pojednuje się rzeczywiście z Bogiem i ze światem. Liturgia jest także celebrazją tego pojednania. Obrzęd liturgiczny, w którym i przez który wypełnia się nawrócenie, dokonuje także pojednania z Bogiem zbawiającym, który wychodzi naprzeciw człowiekowi z darem nowego życia. I znowu, nie chodzi tylko o pojednanie indywidualne, lecz także pojednanie ze wspólnotą w jej makrowymiarach. Gdy uwypukli się ten aspekt, wyrażenie nawrócenia w naszej kulturze znajdzie bardziej zrównoważone wyrażenie.

## Uwielbienie

Uwielbienie jest niekwestionowanym szczytem wszelkiej realizacji wiary. Właśnie tutaj znajdujemy się wobec poważnej trudności. W naszej kulturze, zdominowanej pragmatyzmem, wierzący nie dostrzegają już potrzeby uwielbienia Boga (adoracja, doksologia). Czy nieskończony Bóg może potrzebować naszego uwielbienia, które przecież jest tak bardzo ograniczone? Wydaje się, że tę trudność pogłębia, wspomniane już wyżej, zubożenie w kulturze zachodniej ludzkiej percepcji, w której ukrywa się uczucia i pojmuje się rzeczywistość na sposób platoński, to znaczy kierując się czystymi ideami, nie mającymi związku z rzeczywistością. Podstawą antropologiczną uwielbienia jest taka percepcja, której dokonuje osoba jako całość, wychodząc na spotkanie ze światem i z historią. Chodzi o pewne bardzo pierwotne odczucie jedności z całą rzeczywistością oraz potrzebę sięgnięcia ponad nią. Takie spotkanie z rzeczywistością, w którym uczestniczy cały człowiek, ze swoimi władzami i zmysłami, prowadzi do *podziwu*, który jest początkiem filozofii, ale także adoracji. Dopóki wierzący nie powróci do tej pierwotnej wizji rzeczywistości, dopóty nie będzie mógł odkryć przedziwnych dzieł Bożych (*mirabilia Dei*) i dojść do uwielbienia Tego, który był, jest i przyjdzie – uwielbienia, które wyraża się w słowach, pieśniach, gestach, odczuciach.

Uwielbienie Boga posiada także wymiar poznawczy. Odnosi się to do adoracyjnego wyznania wiary w liturgii. Pierwotne wyznanie wiary miało charakter doksologiczny. Cechą charakterystyczną starożytnych wyznań wiary jest to, że mają formę doksologii – są głoszeniem (*logos*) chwały Bożej (*doxa*). Główny akcent nie jest więc kładziony na treść doktrynalną, którą zawierają, ale na zwrócenie się do Boga, który jest ponad formułami. W późniejszym okresie nastąpiło przesunięcie akcentów. Od Soboru Chalcedońskiego rozpoczęła się ewolucja liturgiczno-doksologicznego wyznania wiary w kierunku wyznania rozumianego jako sformułowanie doktryny. Taka ewolucja osiągnęła punkt kulminacyjny w *Professio Fidei Tridentina* i w przysiędze antymodernistycznej. Także *Credo Populi Dei* Pawła VI ma taki charakter. W takich wyznaniach wiary trudno uchwycić ich charakter doksologiczny.

Wydaje się, że w obecnej sytuacji, ten wymiar doksologiczny wyznania wiary jest mocno ukryty. Jednak, aby go odkryć na nowo, trzeba zwrócić uwagę na fakt, że cała liturgia jest wyznaniem wiary, a formuła wyznania jest tylko jej streszczeniem. Liturgia symbolicznie urzeczywistnia to, co jest treścią wiary. Wskazuje na to starożytna formuła: *Lex orandi – lex credendi*. Chodzi o to, by pokazać liturgię jako wyrażenie treści doktrynalnych wiary, poprzez które Kościół, a w nim każdy wierzący, odkrywa Boga, w którego wierzy i od którego oczekuje zbawienia. Aby to stało się możliwe, poszczególne elementy liturgii domagają się wyjaśnienia teologicznego. Kościół stale zachęca, aby obrzędy liturgiczne były wyjaśniane w ich autentycznym znaczeniu, w ich wymowie doktrynalnej i przesłaniu duchowym.

Innym czynnikiem, który przeszkadza w wyrażeniu wiary uwielbiającej, jest świadomość zła w świecie. Wciąż pozostaje aktualne pytanie psalmisty: „Jakże możemy śpiewać pieśń Pańską w obcej krainie?” (Ps 137, 4). Obcość jest w tym przypadku metaforą doznawanego zła. Jak głosić chwałę, gdy poniża się człowieka, gdy całe stworzenie jęczy i wzdycha? A przecież Bóg oczekuje uwielbienia właśnie w tym świecie. Droga do głoszenia chwały Bożej otwiera się dopiero wtedy, gdy wejdzie się na drogę osobistego nawrócenia, o której wyżej była mowa. Wtedy można sercem uwielbiać Boga, ponieważ odkrywa się, że Jezus zwyciężył śmierć przez swój krzyż i swoje zmartwychwstanie. Liturgia jest pełna doświadczenia krzyża, ale także zbawczego pojednania oraz przejścia do życia w zmartwychwstaniu. Nawrócenie w wierze prowadzi do uczestniczenia w uwielbieniu i radości odkupionych. W takim przypadku śmierć nie jest już tym, co przeraża człowieka, ponieważ Ten, który umarł, żyje. Uwielbienie, rodzące się z Misterium Paschalnego Chrystusa, prowadzi do nawiązania solidarnych więzi z cierpieniem świata.

## **5. Wymiar eklezjalny wiary**

Wyrażenie wiary nie jest wydarzeniem czysto indywidualnym. Wypełnia się we wspólnocie i za pośrednictwem wspólnoty Kościoła, do której zostaje włączony każdy ochrzczony. Chodzi więc o wyrażenie wiary Kościoła powszechnego, który urzeczywistnia się i jest konkretnie przeżywany we wspólnocie lokalnej. Oznacza to, że wyrażenie wiary jest związane ze wspólnotą lokalną i splata się z tkanką społeczno-kulturową, w której egzystuje wspólnota. Wrazem tego faktu jest narodzenie się w Kościele starożytnym rozmaitych liturgii związanych z różnymi środowiskami kulturowymi. Wspólnoty lokalne żyją w historii, dlatego liturgiczne wyrażenia wiary ulegały różnorodnym przemianom, modyfikacjom i udoskonaleniom. Także dzisiaj istnieje wielość wyrażeń wiary, która ulega dalszemu rozszerzeniu, ponieważ wzrasta zróżnicowanie społeczno-kulturowe naszego świata. Jego odbicie widać także w rozmaitych liturgicznych wyrażeniach wiary.

Odnosnie do eklezjalnego wymiaru wyrażenia wiary obecnie istnieją w Kościele różne napięcia, wobec których należy zająć określone stanowisko. Wyrazem tego faktu jest mocne akcentowanie po II Soborze Watykańskim znaczenia Kościoła lokalnego – zasadniczego podmiotu życia eklezjalnego. Ma to niewątpliwie wpływ na liturgię, gdyż wspólnoty lokalne domagają się prawa do twórczego wyrażenia swoich doświadczeń właśnie w liturgii. Z drugiej strony, Kościół jest świadomy, że liturgia jest i ma pozostać znakiem jedności wszystkich wierzących, będąc jej wyrażeniem i drogą do jej utrwalania. Pojawia się zasadnicze pytanie, jak zachować więź między wiarą osobistą i liturgią w zmieniającym się świecie, w ramach odnowionej eklezjologii i w nowym kontekście społeczno-kulturowym? Jest to wielkie zadanie dla refleksji teolo-



giczno-liturgicznej, które w tym miejscu tylko sygnalizujemy, gdyż wymaga ono osobnego potraktowania. Nie ulega jednak wątpliwości, że Kościół nie może być przedstawiany jako *coś*, co sytuuje się między Bogiem i człowiekiem, jako czynnik obcy, czy też czysta struktura prawna. Kościół należy do wiary jako jej element pierwotny i jej oparcie.

## **6. Serce Kościoła bije w liturgii**

W liturgii Kościoła wiara urzeczywistnia się w sposób najbardziej oryginalny, wyrazisty i dostrzegalny. W bogatym kompleksie słów, symboli i gestów, które zwracają się do człowieka i które tworzy, jak również za ich pośrednictwem, wypełnia się – w Jezusie Chrystusie i przez Jego Ducha – prawdziwe spotkanie Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Takie pewne i decydujące spotkanie dokonuje się za pośrednictwem liturgii i nie może dokonać się w inny sposób, dlatego wyrażenie wiary w liturgii pozostaje o wiele bogatsze i ważniejsze niż jakiegokolwiek teoretyczne streszczenie wiary lub jej opisanie za pośrednictwem dogmatów i tez teologicznych. Troska o liturgię i jej przeżycie jest więc troską o wiarę, a troska o wiarę musi być troską o liturgię.

## SYLWETKI DIAKONÓW STAŁYCH I PROMOTORÓW DIAKONATU STAŁEGO

### *Diakon Andrzej Płodowski (1916-1995)*

Andrzej Płodowski był jednym z niewielu diakonów stałych odwiedzających i posługujących w naszym kraju od końca lat siedemdziesiątych do połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia<sup>1</sup>. Wiele grup parafialnych, *Ruchu Światło-Życie* i *Ruchu Odnowa w Duchu Świętym* miało okazję spotkać się z nim i doświadczyć jego posługi. Po latach pobytu na emigracji, powracał do Polski jako w pełni dojrzały i doświadczony chrześcijanin – diakon stały, by z wielką gorliwością dzielić się swoim największym skarbem: poznaniem żywego Boga oraz mocą Jego Ducha.

Urodził się w Warszawie w 1916 r. Kiedy miał osiem lat zmarła mu matka i odtąd największy wpływ na jego rozwój duchowy i religijny wywierała bardzo pobożna babcia, matka jego ojca. Andrzeja jako młodego chłopca, od dziewiątego roku życia ministranta, cechowała pobożność i sumiennosc. Świadectwo dojrzałości uzyskał w Gimnazjum św. Stanisława Kostki w 1935 r. i został przyjęty na Wydział Prawa Uniwersytetu Warszawskiego. Żeby utrzymać się, pracował na nocnej zmianie w redakcji „Nowin Codziennych”, gdzie objął stanowisko nocnego redaktora.

W roku akad. 1937/1938 zgłosił się jako ochotnik do wojsk lotniczych Polskich Sił Zbrojnych. Kiedy wojska hitlerowskie napadły na Polskę, walczył w obronie lotniska warszawskiego, a po kapitulacji Polski dołączył do podziemnego ruchu oporu. W noc sylwestrową 1939/1940 przedarł się przez granicę polsko-słowacką (w pobliżu Krościenka n. Dunajcem) i poprzez Słowację, Węgry i Jugosławię dotarł do Francji ze skrzętnie ukrywanymi tajnymi dokumentami.

Po kapitulacji Francji, gdy rozpoczęto ewakuację Polaków na Wyspy Brytyjskie, Andrzeja przydzielono do uformowanego w 1940 r. *Dywizjonu 305*. Dzięki swoim doświadczeniom dziennikarskim został także redaktorem dwutygodnika „Skrzydła” – pisma polskich lotników. Kapitan Andrzej Płodowski (stopień kapitana otrzymał od *Royal Airforce*) brał udział m. in. w walkach o Düsseldorf, za co został odznaczony orderem *Virtuti Militari*.

Postawa głębokiej wiary oraz gorliwe zaangażowanie religijne, widoczne również podczas prób i doświadczeń jego życia, jako żołnierza i lotnika, ema-

---

<sup>1</sup> Zob. omówienie książki poświęconej A. Płodowskiemu (Tom Noe. *Into the lion's den*. South Bend 1994) zamieszczonej w tym numerze „Diakona” (s. 117-118).

nowały na wszystkich. W miarę możliwości, wspierał kapelana wojskowego w prowadzeniu rekolekcji dla Polaków.

W 1942 r., w Blackpool, poznał swoją przyszłą żonę, Beryl Dowd. Zawarli związek małżeński 28 IV 1943 r. Jeszcze w czasie trwania wojny urodziły się im dwie córeczki – Krystyna i Barbara. W trzy lata po zakończeniu wojny postanowili wyemigrować do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, gdzie podjął przerwane studia prawnicze. Ukończył je w 1952 r. Już w USA przyszedł na świat ich syn, Andrzej Jan.

W 1960 r. Andrzej Płodowski został przedstawicielem Stanów Zjednoczonych w Komitecie „Książka dla Polski” (*Books for Poland Committee*). Docierał do Rzymu na każdą sesję Soboru Watykańskiego II, by dostarczać polskim biskupom Biblię, katechizmy i książki religijne, które mogli oni bez przeszkód przewozić do kraju.

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, wraz z grupą przyjaciół dał początek jednej z pierwszych w świecie wspólnot przymierza w *Ruchu Odnowy w Duchu Świętym* (South Bend, Indiana). Po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II, kiedy pojawiły się możliwości wprowadzenia diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim (KK 29), Andrzej podjął studia przygotowujące do przyjęcia święceń diakonatu. Przyjął je wraz z kilkoma braćmi ze swojej wspólnoty. Wtedy rozpoczął się nowy etap jego zaangażowania w Kościele.

Pierwszym polem jego posługi diakonackiej stała się wspólnota przymierza *People of praise (Lud chwaly)* w South Bend. To w niej głosił słowo Boże i przewodniczył spotkaniom modlitewnym. Był jednym z głównych filarów tej wspólnoty. Ponieważ doskonale władał językiem polskim, dlatego bracia ze wspólnoty zasugerowali, by podjął się kontaktów z Polską. Był to czas, kiedy zaczęły pojawiać się różne grupy modlitewne, wspólnoty ewangelizacyjne i eklezjalne. Istniało ogromne zapotrzebowanie na formację i dzielenie się doświadczeniami ich życia. Andrzej bez wahania podjął się tej posługi.

W latach 1977-1982 często razem z żoną przyjeżdżał do Polski, niekiedy nawet na kilka miesięcy. Był dobrze znany w kręgach *Ruchu Odnowy w Duchu Świętym*, szczególnie w dużych miastach: Warszawie, Krakowie, Łodzi, Poznaniu, Gdańsku czy Lublinie. Nie unikał jednak również małych miejscowości, takich jak: Jutrosin, Maniowy, Krościenko n. Dunajcem czy Łącko k. Nowego Sącza. Jako diakon stały włączał się w życie parafialne i swoją osobą niejako „przecierał szlaki”. Ludzie mogli zobaczyć żonatego mężczyznę posługującego przy ołtarzu podczas celebracji liturgii mszy św. czy udzielającego sakramentu chrztu, jak to miało miejsce w Łącku.

Mając wiele osobistych kontaktów oraz uczestnicząc w spotkaniach modlitewnych różnych grup, Andrzej Płodowski często zachęcał do modlitwy o odnowienie życia w mocy Ducha Świętego. Jego naturalny autorytet, poparty sakramentem święceń, dawał poczucie bezpieczeństwa i umacniał entuzjazm osób odpowiedzialnych za rodzący się *Ruch Odnowy w Duchu Świętym*. Jego

zachęta szła jednak dalej: nie można poprzestać na tzw. seminariach Odnowy w Duchu Świętym, potrzebna jest pogłębiona formacja, trwająca kilka lat, która utwierdzi w wierze i pozwoli podjąć odpowiedzialność za życie duchowe swoje i innych. Pomagał również w formowaniu płaszczyzny współpracy między osobami świeckimi a prezbiterami i biskupami. Jedni i drudzy traktowali go jak jednego spośród siebie.

Znaczącą część jego posługi stanowiło nauczanie. Przemawiał w kościołach, salach katechetycznych, a także w domach prywatnych, podczas kameralnych spotkań osób odpowiedzialnych za różne grupy modlitewne czy formacyjne. Podkreślał przy tym, że jego wiedza i doświadczenie wynikają wprost z jego relacji z własną wspólnotą w South Bend. To w niej zdobywał szlify i otrzymywał wsparcie dla posługi.

Szansę dla duchowej odnowy Polski widział w pojawiających się grupach modlitewnych i aktywnym włączeniu się katolików świeckich w życie Kościoła. Drogą do tego była nowa ewangelizacja, której domagał się papież Paweł VI oraz Sobór Watykański II. Jego zapał i entuzjazm w sprawach Bożych, czego mogli pozazdrościć mu studenci, udzielał się słuchaczom. Nie wszyscy wtedy zwracali uwagę na jego diakonat. Część traktowała ten fakt jako pewnego rodzaju osobliwość, których wiele było w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej.

Andrzej Płodowski zmarł 17 III 1995 r. w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Znając jego serce, możemy się domyślać, że wstawia się teraz za naszą Ojczyznę, zatroskany o jej duchowe dobro i rozwój rodzącego się na naszych oczach diakonatu stałego.

*Jerzy Demski*

## OMÓWIENIA I RECENZJE

**Tom Noe. Into the lion's den. South Bend 1994 ss. 182. Greenlawn Press**

Tom Noe jest pisarzem, autorem wielu artykułów i wydawcą zaangażowanym w życie wspólnoty przymierza *People of praise* (*Lud chwaly*) w South Bend (stan Indiana USA), która powstała jako jedna z pierwszych w świecie katolickim, w wyniku doświadczeń wyniesionych z *Ruchu Odnowy w Duchu Świętym*. Jego książka *Into the lion's den – Wejść do jaskini lwa* to publikacja powstała na kanwie przyjaźni z Andrzejem Płodowskim – Polakiem mieszkającym na stałe w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej<sup>1</sup>. Był jednym z odpowiedzialnych za życie *People of praise*. Za jej poręczeniem został wysłany do Polski, by dzielić się świadectwem życia i bogatym doświadczeniem wspólnot związanych z *Ruchem Odnowy w Duchu Świętym*.

Andrzej Płodowski, wkrótce po wprowadzeniu diakonatu stałego w Kościele rzymskokatolickim USA, przyjął święcenia. Głównym jego zadaniem była posługa we *Wspólnocie Przymierza – People of praise*. Książka Toma Noe stanowi faktograficzną relację z jego przyjazdów do Polski – kraju przodków. Świadczą o tym tytuły rozdziałów, które stanowią chronologiczny obraz tych podróży: Rozdział I: 1976; Rozdział II: *Summer 1977*; Rozdział III: *Fall and Winter 1977*; Rozdział IV: 1978 to 1979; Rozdział V: *Frankfurt to Warsaw*; Rozdział VI: 1982; Rozdział VII: 1983; Rozdział VIII: 1984 to 1985; Rozdział IX: 1986 to 1989.

Śledząc poszczególne rozdziały z łatwością zauważa się, że właściwie jest to niejako dziennik z podróży ewangelizacyjnych Andrzeja Płodowskiego, wplecionych w realia polskiej rzeczywistości u schyłku rządów PRL-u. Wszystko zaczęło się jeszcze w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, gdzie poproszono go, by zajął się gościem z Polski, który przyjechał zapoznać się z życiem we wspólnocie – ks. Tadeuszem Zasępą. Był on w okresie studiów w seminarium duchownym związany z *Ruchem Światło-Życie*, którego założycielem był Sługa Boży, ks. Franciszek Blachnicki (1921-1987). W krótkim czasie pojawił się w podobnym celu ks. Marian Piątkowski z Poznania odpowiedzialny za *Ruch Odnowy w Duchu Świętym* w tym mieście. Obaj księża sugerowali Andrzejowi Płodowskiemu, by przyjechał do Polski i opowiadał o działaniu Pana we wspólnotach amerykańskich. Zaproszenie nie pozostało bez odpowiedzi. Po okresie modlitwy, zasięgnięcia rady i znalezienia zastępcy

---

<sup>1</sup> Zob. życiorys A. Płodowskiego w tym numerze „Diakona” (s. 113-115).

do pracy w swojej kancelarii adwokackiej, Andrzej Płodowski przyjechał do Polski. Zgodnie z sugestią wspomnianych księży, pojawił się w czasie wakacji, kiedy odbywały się letnie rekolekcje członków *Ruchu Światło-Życie*, tzw. *oazy*. Miał wtedy okazje do spotkania się z wieloma ludźmi i grupami, poznania duchowości polskiego ruchu eklezjalnego i ewangelizacyjnego oraz służenia swoim doświadczeniem tym, którzy pragnęli dowiedzieć się więcej o życiu *Odnowy w Duchu Świętym*.

Pierwsza podróż do Polski utwierdziła Płodowskiego w przekonaniu, że to Duch Święty posłał go do naszego kraju, i że jest to dopiero początek dzieła, które tak obiecująco rozpoczyna się. Tak było rzeczywiście. Każdy kolejny wyjazd, to nowe zaproszenia do nowych miejsc, ale również i nowe wyzwania. Ludzie prosili o radę, o wsparcie modlitwą, nauczanie w grupach nieformalnych, w parafiach (np. Jutrosin) czy w rekolekcjach. Pojawiają się coraz to nowe twarze i grupy ludzi. Andrzej Płodowski starał się tak planować każdy swój pobyt w Polsce, aby odpowiedzieć na możliwie wszystkie pojawiające się potrzeby. Niewiele osób z tamtych czasów kojarzyło go jako diakona stałego.

Książka ukazuje, że Pan Bóg znalazł dla Andrzeja miejsce jego posługi, kierował jego krokami i znał jego możliwości. Tam, gdzie służył, pozostawało błogosławieństwo Boże, wzmacniała się więź między ludźmi i ich wiara. Po prostu działał człowiek o czystym sercu, który chciał służyć Panu.

Czytając *Into the lion's den*, otrzymamy duchowy szkic, „mapę” działania Ducha Świętego w naszym kraju końca lat siedemdziesiątych i połowy lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia, widzianą oczami człowieka „z zewnątrz”. Jest to ciekawa analiza duchowych zależności i sposobów działania Ducha Świętego w Kościele.

Łącko

*Jerzy Demski*

**Hanna Markiewiczowa. Działalność opiekuńczo-wychowawcza  
Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności 1814-1914. Warsza-  
wa 2002 ss. 300. Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej**

Autorka jest pracownikiem naukowym Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie. Podejmuje zagadnienia dotyczące historii wychowania (praca doktorska była poświęcona Macierzy Polskiej w okresie międzywojennym) oraz historii dobroczynności w Polsce. Prezentowana książka stanowi owoc badań w zakresie odtworzenia dziejów *Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności* od jego powstania do wybuchu I wojny światowej<sup>1</sup>, a więc drugiego nurtu naukowych eksploracji. Jak sama zaznacza, pozostaje do opracowania dalsza część historii tej instytucji: „Kres 140-letniej działalności Towarzystwa nastąpił 22 października 1949 r. na podstawie decyzji likwidacji zarządzonej przez prezydenta miasta Warszawy, która wpisywała się w ówczesną akcję likwidatorską wymierzoną przez nową władzę w pozostałości niezależnego ruchu społecznego w Polsce”<sup>2</sup>.

Praca ma układ chronologiczno-problemowy. Składa się ze *Wstępu*, pięciu rozdziałów, *Zakończenia*, *Bibliografii*, *Wykazu tabel*, *Aneksu* i *Indeksu nazwisk*<sup>3</sup>. W rozdziale pierwszym przedstawiono powszechną i polską historię dobroczynności od XVII do pierwszego dziesięciolecia XIX w., a więc do czasu założenia *Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności*. Powstanie, założenia i strukturę organizacyjną opisano w rozdziale drugim, sytuując zagadnienie w kontekście polityczno-gospodarczym i społecznym miasta. Powstanie i rozwój Towarzystwa stanowiły przede wszystkim odpowiedź na to, co w konkretnej sytuacji ubogiej i potrzebującej ludności stanowiło bezpośrednią konieczność. Sprawy te ujęto w ramy rozdziału trzeciego. U podstaw tych wielorakich inicjatyw i charyzmatycznych zaangażowań stali ludzie społecznie aktywni, wyrobieni i odpowiedzialni. Ich krótkie biogramy zawarto w rozdziale czwartym. Ocenę działalności Towarzystwa ze strony rosyjskich władz zaborczych i społeczeństwa polskiego zawarto w rozdziale piątym. Nie oznacza to wcale, że odniesień potwierdzających akceptację jego poczynań

<sup>1</sup> Za datę powstania przyjmuje się 24 XII 1814 r., choć zatwierdzenie ustawy Towarzystwa nastąpiło 15 VI 1825 r. Akceptowano wówczas jego wcześniejsze, nieformalne istnienie i działalność (H. Markiewiczowa. *Działalność opiekuńczo-wychowawcza Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności 1814-1914*. Warszawa 2002 s. 63).

<sup>2</sup> Tamże s. 11.

<sup>3</sup> *Wstęp* (s. 5-11); Rozdz. I: *Działalność dobroczynna w XVII, XVIII i początkach XIX wieku* (s. 13-38); Rozdz. II: *Powstanie i organizacja Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności* (s. 39-100); Rozdz. III: *Kierunki i formy działalności Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności* (s. 101-234); Rozdz. IV: *Ludzie zasługi niepospolitej* (s. 235-254); Rozdz. V: *Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności w ocenie władz i opinii publicznej* (s. 255-275); *Zakończenie* (s. 276-280); *Bibliografia* (s. 281-286); *Wykaz skrótów* (s. 287); *Wykaz tabel* (s. 288); *Aneks* (s. 289); *Indeks nazwisk* (s. 291-300).

nie znajdujemy we wcześniejszych partiach książki. Owszem, są one liczne, co potwierdza znaczenie społecznej posługi instytucji, która odegrała znaczącą rolę w życiu ubogich i potrzebujących oraz niosących pomoc.

\*\*\*

1. Inicjatywa założenia *Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności* wyszła od Zofii z Czartoryskich Zamoyskiej (1779-1837), żony Stanisława Zamoyskiego, która była oddana bez reszty pracy dobroczynnej. Mimo licznych obowiązków rodzicielskich, była bowiem matką dziesięciorga dzieci, znajdowała czas „nie tylko na bezpośrednie działanie”, ale również na zaznajamianie się z najnowszymi osiągnięciami w pracy socjalnej<sup>4</sup>.

W skład pierwszego zarządu obok założycielki weszli: Adam Jerzy Czartoryski, Stanisław Zamoyski, Julian Ursyn Niemcewicz, Józef Lipiński, Anna z Zamoyskich Sapieżyna, Teresa Gutakowska, Maria Wirtemberska, Teresa Kicka, Cecylia Beydale, Michał Bergonzoni. Początkowo Towarzystwo miało dwa wydziały: Powszechnego Opatrzania i Wydział Lekarski<sup>5</sup>. Autorem projektu pierwszego statutu (ustawy) był J. U. Niemcewicz. Za datę rozpoczęcia działalności przyjęto 24 XII 1814 r., chociaż do ogłoszenia statutu doszło w 1820 r., a jego zatwierdzenia przez cesarza w 1825 r. Początkowo prace prowadzono bez formalnej zgody, dzięki przychylności władz, jednanych znajomościami Założycielki (s. 59-62)<sup>6</sup>. Celem podjętej inicjatywy społecznej było „kierować, ile być może najużyteczniej ofiarami dobroczynności publicznej, ku wsparciu rzeczywiście ubogich; używać w tym zamiarze nie tylko darów

---

<sup>4</sup> Markiewiczowa, jw. s. 237. Warta odnotowania jest charakterystyka jej postaci skreślona przez Juliana Ursyn Niemcewicza: „Szczęśliwem nader a rzadko trafiającym się pomiarkowaniem sprzeczne na pozór zalety kojarzyły się w jej osobie. Do najtkliwszego serca, do najdelikatniejszych poruszeń, łączyła gruntowny rozsądek, do doskonałej niewieściej, męską, że tak powiem, stałość, zamiłowanie porządku i statecznych prawideł we wszystkich sprawach życia. Jej rozum kobiecy gładki, trafny, miły w sercu czerpany, przybierał gdy potrzeba wymagała, ścisłość, surowość mocne objęcie i daleko sięgającą przenikliwość” (J. U. Niemcewicz. *Zofia Zamoyska*. „Kronika Emigracji Polskiej” 6:1937 s. 65-66 – cyt. za: Markiewiczowa, jw. s. 237).

<sup>5</sup> W 1822 r. *Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności* składało się z sześciu wydziałów: Powszechnego Opatrzania, Lekarskiego, Wsparcia po Domach, Administracyjnego, Opiekuńczego, Egzaminacyjnego. W 1826 r. powstał Wydział Zupy Rumfordzkiej, w 1838 r. - Wydział Ochron, w 1842 r. Wydział Sierot (przemianowany w 1844 r. na Wydział Sierot i Ubogich Dzieci), w 1860 r. Wydział Czytelni Bezpłatnych, Wydział Kas Pożyczkowych. W 1891 r. istniały następujące wydziały: Gospodarczy, Starców i Kalek, Wsparć, Ochron i Żłobków, Sal Zajęć i Szwalni, Sierot, Lekarski, Kas Groszowych Oszczędności, Czytelni Bezpłatnych, Rachunkowości i Kontroli, Kas Pożyczkowych i Cyrkułowych, Tanich Kuchni, Przytułków dla Rekonwalescentów, Kąpieli Ludowych, Dochodów Niestalych, Wyszukiwania Pracy (w 1901 r. przy tym wydziale powstało Biuro Poradnictwa Pracy) (Markiewiczowa, jw. s. 61-67, 289).

<sup>6</sup> W nawiasach będziemy podawać strony pracy, na których znajduje się omawiane zagadnienie lub cytaty tekstu.



pieniężnych i różnych ofiar w naturze, ale nadto talentów, gorliwości i poświęcenia się przyjaciół cierpiącej ludzkości”<sup>7</sup>.

Po upadku powstania styczniowego (1864 r.) Towarzystwo musiało „podać się presji władz i rozpocząć prace nad nowym statutem”, który został zatwierdzony w 1891 r. (s. 72). Środki na utrzymanie i rozwój dzieła pozyskiwano z wielu źródeł. Były to: „składki członków, różnego rodzaju ofiary, zapisy testamentowe, darowizny, wpływy z imprez, takich jak: bale, loterie, koncerty, widowiska oraz sumy ze sprzedaży wyrobów fabryki Towarzystwa”<sup>8</sup>.

Już wcześniej zaznaczyliśmy, że *Warszawskie Towarzystwo Dobroczynności* (skrót: WTD) było organizacją pomocy społecznej, na wskroś charyzmatyczną, to znaczy odpowiadającą na to, co w konkretnej sytuacji stanowiło bezpośrednią konieczność: „O ile w pierwszych latach istnienia formy świadczonych pomocy ograniczały się zaledwie do kilku rodzajów, to w II połowie XIX w. w związku z przemianami społeczno-gospodarczymi zachodzącymi w Królestwie Polskim potrzeby narastały lawinowo i zdecydowanie wyprzedzały przyrost środków finansowych. Z jednej strony sytuacja ta stawiała WTD wobec konieczności aktywnego i ciągłego poszukiwania funduszy na prowadzenie działalności, z drugiej zaś ubożające społeczeństwo i nieprzychylność władz (zwłaszcza po powstaniu styczniowym) utrudniały egzystencję podopiecznym. Niemalym problemem finansowym obciążającym budżet Towarzystwa była również nieuczciwość różnych pseudopotrzebujących, którzy przy szeroko zakrojonej działalności WTD korzystali z jego pomocy, uszczuplając finanse rzeczywistym ubogim” (s. 99-100).

2. Konsekwentnie realizowaną zasadą Towarzystwa było „dawanie żebrakom jakiegokolwiek pracy społecznie użytecznej”. Pani Profesor pisze, że „problem zarobienia na własne utrzymanie był trudny do rozwiązania głównie w sferze psychologicznej, a nie ekonomicznej” (s. 106-107)<sup>9</sup>. Nie oznacza to, że wymóg pracy był stosowany bezwzględnie, ale oczekiwano jej od tych, którzy byli do tego zdolni lub wiązano z roztoczeniem opieki nad potrzebującym. Na przykład pobyt w *Domu Starców i Kalek* „oznaczał zgodę na obowiązkową pracę” (s. 109). Już wtedy zdawano sobie sprawę z tego, że najgorszym sposobem niesienia pomocy jest jałmużna, zwłaszcza pieniężna (s. 138).

---

<sup>7</sup> *Ustawa Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności*. Warszawa 1826 s. 1 – cyt. za: Markiewiczowa, jw. s. 63.

<sup>8</sup> Markiewiczowa, jw. s. 63. Szczegółowe informacje: s. 77-98.

<sup>9</sup> „Podczas publicznego posiedzenia sprawozdawczego w kwietniu 1817 r., omawiający sprawy rękodzielni powiedzieli: »Domyślcie się łatwo, szanowni koledzy, że w fabryce prócz walczenia z właściwymi tej klasie ludu trudnościami, jakimi są wstręt do pracy i zupełna od niej odwykłość, trzeba było uczyć od początku wszystkiego, to zaś ludzi w wieku podeszłym, znarowionych, niezdolnych, po większej części niezdolnych i że w fabryce takiej nie mogło iść wszystko z pośpiechem«” (*Sprawa z rocznych czynności Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynnego od 1 I-31 XII 1816 r. na posiedzeniu publicznym dnia 20 kwietnia 1817 r. zdawana*. Warszawa 1817 s. 3 – cyt. za: Markiewiczowa, jw. s. 106 przyp. 429).

Kolejną cechą *Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności* było nie tyle szczególne wyczulenie na pojawiające się formy ubóstwa, lecz umiejętność niesienia pomocy potrzebującym, powiązana z ich wychowaniem do świadczenia pracy, zdobywania wiedzy i umiejętności, oszczędzania lub łagodzeniem trudów życia (ochronki, żłobki). Warto zatem zapoznać się z kierunkami i formami działalności Towarzystwa. Pani Markiewiczowa podzieliła tę część pracy na następujące działy: (a) opieka nad dorosłymi, (b) opieka nad dziećmi i młodzieżą (c) opieka medyczna, (d) pomoc doraźna.

a. Opieka nad dorosłymi była prowadzona w Domu Starców i Kalek, Domu Zarobkowym i w przytułkach. Konkretną pomoc realizowano poprzez założenie sklepu, kas groszowych i pożyczkowych, wydawanie obiadów i prowadzenie tanich kuchni, a także wsparcie w naturze i pieniądzu.

*Dom Starców i Kalek – Dom Zarobkowy* stanowiły początek działań opiekuńczych Towarzystwa. Pierwszy dom powstał już pod koniec 1815 r. Podstawą pobytu było świadczenie pracy przez mieszkających w nich na stałe lub dochodzących. Najpierw była to produkcja bandaży, później „powstały prymitywne warsztaty”. Tych, którzy byli sterani życiem, nękani chorobą i niemocą, umieszczono w majątku oddanym w tymczasowe użytkowanie. Sprawnych umieszczano w *Domu Zarobkowym* (s. 101-103). W 2. poł. XIX w. praca pensjonariuszy nie dawała znaczących przychodów, ale miała znaczenie moralno-wychowawcze oraz zaopatrywała mieszkańców w odzież i obuwie (s. 107-108).

Prócz wyżej wymienionych powstawały kolejne inicjatywy, jak: *Przytułek dla Podupadłych Rzemieślników Fabrycznych*, do którego „przyjmowani byli robotnicy i rzemieślnicy od 60. roku życia” oraz młodsi tylko w przypadku kalectwa (s.115), *Schronienie dla Starych Szwaczek* (1893), *Przytułek dla Wychoźdzących ze Szpitali* (1870), w którym chodziło o zapewnienie „biednym godziwych warunków rekonwalescencji” (s. 116). Dla kobiet znajdujących się w trudnych sytuacjach utworzono „*Przytulisko*” (1858). Przebywały w nim „zarówno rekonwalescentki, jak i kobiety po wyrokach i były więźniarki” (s. 117)<sup>10</sup>. Nadto powstawały specjalne miejsca schronienia częściowo poddane WTD lub od niego niezależne (s. 118-119).

Biedni i potrzebujący zyskiwali pomoc nie tylko w naturze, ale też przez założenie sklepu (1817), opłacanie czynszu mieszkaniowego, udzielanie wsparcia czasowego lub jednorazowego wdowom, nieszczęśliwym matkom czy podupadłym rodzinom na sumę nie większą niż 15 zł. miesięcznie; „zasiłek jednorazowy nie mógł przekroczyć 40 zł.” (s. 120).

Zadaniem kas groszowych i pożyczkowych miało być formowanie „ludzi niepodległych pod względem swego sposobu utrzymania się”, celem zaś, zmniejszanie liczby „wyrobników od woli i upodobania najmujących ich

<sup>10</sup> „Decyzją Rady Dobroczynności Publicznej »Przytulisko« wyszło spod opieki WTD w 1881 r., zmieniając nazwę na Warszawski Dom Przytułku” (Markiewiczowa, jw. s. 117).

pracę zawisłych<sup>11</sup>. Sukcesem Towarzystwa było założenie *Groszowych Kas Oszczędnościowych*: „Nazwa »kasy groszowe« wzięła się stąd, iż najmniejszą złożoną kwotą mógł być grosz” (s. 125). W 1861 r. przy dziewięciu ochronach, prowadzonych przez WTD, powstało tyleż kas. Od 1859 r. pojawiła się nowa forma oszczędzania – *Kasy Pożyczkowe*<sup>12</sup>, które były związane z parafią (*Kasa św. Marcina* 1864) lub grupami społecznymi: *Kasa Pożyczkowa dla Literatów* (1880), *Kasa Pożyczkowa dla Rzemieślników i Robotników* (1881).

Rozdawnictwo żywności było pierwszą formą pomocy ubogim: „Stałą pomoc w postaci produktów żywnościowych otrzymywało przez cały pierwszy okres pracy WTD około 40 najuboższych rodzin. Nie zapomniano również o więźniach i biedocie żydowskiej (...). W 1826 r. każda osoba ubiegająca się o wsparcie otrzymała 1 garniec kaszy, 3 kwarty mąki, 7 funtów chleba, 10 łutów słoniny i jedną kwaterekę soli” (s. 131). Wzrastająca liczba potrzebujących skłoniła władze Towarzystwa do rozdawnictwa ubogim tzw. *zupy rumfordzkiej* (1827): „Codziennie przez prawie sześćdziesiąt lat, ponad stu żebraków otrzymywało gorący posiłek. Wydział Zupy Rumfordzkiej miał ponad osiemdziesięciu stałych ofiarodawców, wspomagających finansowo rozdawnictwo żywności. Jednym z najbardziej zaangażowanych finansowo w to przedsięwzięcie był baron Leopold Kronenberg, znany bankier i filantrop warszawski” (s. 134-135).

Dla osób nieco zamożniejszych wprowadzano tzw. *obiady pięciogroszowe* (s. 135) oraz *Tanie kuchnie* (s. 137-146)

**b.** Skoro „najemna praca fizyczna była źródłem utrzymania ponad 2/3 ogółu pracujących kobiet w Warszawie w drugiej połowie XIX w.”, postanowiono objąć opieką dzieci w wieku przedszkolnym niezamożnych matek w tzw. ochronkach. Pierwszą, dzięki inicjatywie Teofila Janikowskiego, założono w 1839 r., doprowadzając równocześnie do powstania w ramach Towarzystwa *Wydziału Ochron* (s. 147). W wychowaniu wykorzystywano doświadczenia wypracowane w Czechach przez Jana Svobodę (s. 152-154)<sup>13</sup>. Pierwszy *żłobek* otwarto w grudniu 1857 r. Przyjmowano doń dzieci od szóstego miesiąca życia

<sup>11</sup> F. Skarbek. *O ubóstwie ubogich*. Warszawa 1827 s. 38 – cyt. za: Markiewiczowa, jw. s. 124.

<sup>12</sup> „Regulamin Kas Pożyczkowych opracowany przez [Konstantego] Józefowicza przewidywał, iż pożyczek udzielać można rzemieślnikom, czeladnikom, kobietom pracującym zawodowo, stałym mieszkańcom Warszawy. Pierwszeństwo przed kawalerami mieli żonaci, przed bezdzietnymi – obarczeni potomstwem. Wysokość pożyczki nie mogła być niższa niż 12 rb ani też przekraczać 72 rb” (Markiewiczowa, jw. s. 127).

<sup>13</sup> „Rada Główna Opiekuńcza w wydanym w maju 1857 r. *Projekcie instrukcji dla przełożonych sal ochron ubogich dzieci* zalecała systematyczne prowadzenie zajęć dydaktycznych w zakresie szkoły elementarnej. Program przewidywał obok nauki Pisma św., sylabizowanie, elementy arytmetyki, geografii, przyrody i ćwiczenia fizyczne, a w miastach zapoznanie z określonym rzemiosłem. Ochronkom WTD wyznaczono rolę placówek wzorcowych. W ochronkach WTD znalazły opiekę dzieci z różnych środowisk. W roku 1862 na ogólną liczbę 3 958 dzieci przebywających w placówkach Towarzystwa 1591 wywodziło się z rodzin wyrobników, 1331 z rzemieślniczych, 485 było dzieci służących, 241 oficjalistów, 123 wojskowych, 119 handlarzy i 68 sierot” (Markiewiczowa, jw. 155).

do ukończenia dwóch lat. Opłata dzienna wynosiła 2 kopiejki. Inicjatywa ta nie utrzymała się, bo już w 1870 r. zamknięto ostatni żłobek z powodu braku chętnych (s. 169).

Zakładem wzorcowym, przeznaczonym dla chłopców, okazał się *Dom Sierot i Ochrony Małych dzieci* założony przez Stanisława Jachowicza, który znalazł swe miejsce w specjalnie do tego celu wybudowanym obiekcie (1842). Oczywiście, dzieje tego zakładu są o wiele wcześniejsze, a związane z nazwiskiem S. Jachowicza, wybitnego pisarza dla dzieci i opiekuna osieroconych, były od 1832 r. do jego śmierci w 1857 r. (s. 170-175).

Spośród innych inicjatyw należy wymienić *Warsztaty Rzemieślnicze im. Władysława Kronenberga* (s. 181) i „*Nazaret*” – placówkę przejściową „dla młodszych chłopców, w której mogliby przebywać do czasu znalezienia stałego schronienia i stałych opiekunów (...). Koszty działalności „Nazaretu” pokrywał Michał Radziwiłł, który własnym sumptem wybudował budynek przy ul. Starej. Początkowo przyjęto 10, a z czasem 50 chłopców. W tej placówce doraźnej pomocy mieszkali zazwyczaj około 3 miesiące. Koszty utrzymania „Nazaretu” w 1906 r. doszły do 9 000 rb rocznie” (s. 182).

Władze Towarzystwa postanowiły utrzymywać więź ze swymi wychowankami, by w ten sposób wspomóc ich pierwsze kroki w dorosłym życiu, dać możliwość pożytecznego spędzenia wolnego czasu lub wyjść z propozycją internatu dla wychowanków chwilowo pozbawionych mieszkania. W tym celu założono „*Patronat*” (s. 180-181).

Paralelnie do opieki nad chłopcami rozwijano rozmaite formy pomocy dziewczętom. W 1844 r. utworzono *Zakład Sierot Dziewcząt*, do którego przyjmowano dzieci od trzeciego do czternastego roku życia (s. 184). Dom ten cieszył się powodzeniem. Dozór nad nim miały siostry miłosierdzia Wincen-tego á Paulo. Nadto istniały pod nadzorem WTD *przysyłki* pod wezwaniem różnych patronów (św. Józefa – s. 190; św. Małgorzaty – s. 190-191)<sup>14</sup>.

W 1884 r. generał-gubernator Warszawy zażądał od *Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności* „zabrania z ochronek wszystkich dzieci powyżej 7. roku życia” (s. 192). W związku z tym postanowiono utworzyć dla chłopców sale zajęć, a dla dziewcząt szwalnie. Dziewczęta przebywały w szwalni przez trzy lata, gdzie bezpłatnie pobierały naukę zawodu: „Te, które kończyły naukę, a nie miały pracy, mogły pozostać i pomagać przy nauczaniu kolejnych roczników” (s. 195). Jeśli chodzi o chłopców, to w 1914 r. istniało w Warszawie dwadzieścia *Sal zajęć*. Pierwsza powstała w 1887 r. Młodzi chłopcy uczyli się pleść wyroby ze słomy i szpagatu, kleili pudełka, wyplatali koszyki. Nauczano ich wyrobu szczotek, prac introligatorskich, snycerskich. Nauka starszych była prowadzona przez nauczyciela (s. 204-206).

---

<sup>14</sup> „Luźne i krótkie związki z WTD miały przysyłki: św. Zyty i Zakład Sierot św. Zofii” (tamże s. 191).

Młodzieży, która podejmowała naukę w szkołach, Towarzystwo spieszyło z różnorodną pomocą czy to w formie stypendiów, opłaty wpisowego, czy fundowania pomocy naukowych (s. 208), bezpłatnych obiadów dla studentów i uczniów (s. 211), czy płacenia czesnego za uczące się dzieci (s. 212).

c. Do zadań Wydziału Lekarskiego *Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności* należało „»ratowanie radą lekarską i dawanie bezpłatnych lekarstw chorobą jakąkolwiek złożonym, a nie mającym leków ani lekarza opłacić; szczepienie ochraniającej ospy dzieciom ubogich rodziców; dawanie pomocy ubogim kobietom w trudniejszych przy rodzeniu zdarzeniach«<sup>15</sup>.

Lekarze prowadzili szczegółową rejestrację pacjentów, którą przekazywano prezesowi Wydziału. Z lekarzami współpracowali aptekarze, dając rabat na potrzebne lekarstwa. Towarzystwo zwracało aptekom koszty wydanych leków. W latach dwudziestych XIX stulecia pomocy biednym i potrzebującym udzielało ponad pięćdziesięciu lekarzy (s. 216-217). Na przełomie wieków uruchomiono ambulatoria, „z których dziennie korzystało od 30 do 50 osób”. Otwarto też własny szpital w Gościeradowie, „w którym w 1914 r. udzielono pomocy 747 osobom i wykonano 37 operacji” (s. 219).

d. Pomoc doraźna stanowiła odpowiedź na klęski żywiołowe (powódzie, epidemia cholery) lub odruch ludzkiej solidarności, by wspomóc ubogich. Szukano także dróg wyjścia, by opanować plagę żebractwa poprzez utworzenie bezpłatnego biura pośrednictwa pracy (s. 227). W 1870 r. przy *Warszawskim Towarzystwie Dobroczynnym* powstało *Biuro Informacyjne o Nędzy Wyjątkowej*: „Różnica między działalnością Biura a pracami prowadzonymi w tym zakresie przez WTD polegała na tym, iż Towarzystwo miało nędzy zapobiegać, natomiast Biuro miało ją wyszukiwać”. Jego praca została zdynamizowana przez powołanie *Wydziału Wyszukiwania Pracy WTD* (1904) (s. 228). Dzięki poręczeniom Towarzystwa prace znajdowało dość dużo bezrobotnych. Działalność Wydziału była realizowana przez instytucje pomocnicze (sekcje), a mianowicie: robót publicznych (s. 230-231), szwalni, warsztatów, prania i prasowania, *Schroniska Dzieci Maryi* (s. 231-232), Koła św. Ładysława, koła karmienia głodnych (s. 230).

\*\*\*

Obecne starania o ulżenie doli biednych i potrzebujących, w tak trudnym dla naszej Ojczyzny okresie po tzw. transformacji ustrojowej i gospodarczej, można konfrontować z wcześniej dokonanymi działaniami w sferze pomocy społecznej, w myśl zasady *historia magistra vitae est*. W swej książce Pani Profesor Markiewiczowa wskazała na niezwykle możliwości osób i dzieł przez nie tworzonych, gdy motorem działania staje się pragnienie niesienia pomocy

---

<sup>15</sup> Archiwum Miasta Warszawy. *Pamiętniki Warszawskiego Towarzystwa Dobroczynności*. T. 1-6 – t. 1 s. 15 – cyt. za: Markiewiczowa, jw. s. 214 przyp. 967.

bliźniemu. W ponad sto lat później Ojciec Święty Jan Paweł II temu działaniu nadał określenie *opcji preferencyjnej na rzecz ubogich*: „Jest to rodzaj opcji, czyli *specjalna forma* pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej, poświadczona przez całą Tradycję Kościoła. Odnosi się ona do życia każdego chrześcijanina, które ma być naśladowaniem życia Chrystusa, ale stosuje się również do naszej *społecznej odpowiedzialności*, a zatem do stylu naszego życia, do decyzji, które trzeba stosownie podejmować w odniesieniu do własności i użytkowania dóbr. Dziś, gdy kwestia społeczna nabrała wymiarów światowych, owa miłość preferencyjna oraz decyzje, do jakich pobudza, nie mogą nie obejmować wielkich rzesz głodujących, żebrzących, bezdomnych, pozbawionych pomocy lekarskiej, a nade wszystko nie mających nadziei na lepszą przyszłość<sup>16</sup>.”

Lublin

Marek Marczewski

---

<sup>16</sup> *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II skierowana do biskupów, kapłanów, rodzin zakonnych, synów i córek Kościoła oraz wszystkich ludzi dobrej woli z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio. Città del Vaticano 1987 art. 42.*

**Ks. Andrzej Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej.* Lublin 2003 ss. 356. Wydawnictwo KUL**

Wydaje się, że koniec 1985 r. stanowi cezurę zainteresowania się pojęciem wspólnoty w teologii. Wydarzeniem, które z niezwykłą siłą postawiło w centrum zainteresowania Kościoła to zagadnienie, było zwołanie przez Ojca Świętego Jana Pawła II Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, który obradował tego roku w Rzymie w dniach od 25 listopada do 8 grudnia, a szczególnie opublikowanie *Relacji końcowej*, w której zaznaczono, że „eklezjologia »komunii« (*communio*) jest ideą centralną i podstawową w dokumentach Soboru”<sup>1</sup>. Wprawdzie w pięć lat później H. J. Pottmeyer<sup>2</sup> stwierdził, że „nie znalazła ona jak dotąd należnego jej uznania (...), mimo że biskupi wraz z papieżem podkreślili (...), że to Kościół rozumiany jako *communio* winien stać się punktem odniesienia w interpretacji dokumentów Soboru i swego rozwoju”, to nie przeszkodziło w nieprzerwanej pracy nad przygotowaniem i publikacją kolejnych dokumentów tak papieskich, jak i kongregacji watykańskich<sup>3</sup>. W liście apostołskim *Tertio millennio adveniente* (art. 36) papież uczynił *wspólnotę* przedmiotem rachunku sumienia Kościoła na granicy tysiącleci<sup>4</sup>.

Niewątpliwie, dzięki refleksji Ojców Nadzwyczajnego Synodu z 1985 r. na temat eklezjologii wspólnoty na nowo powrócono do idei Kościoła jako wspólnoty<sup>5</sup>. Obecnie okazuje się ważne, by w refleksji teologicznej nie zagubić zarówno dorobku teologów epoki przedsoborowej i przedsynodalnej, jak też zadbać

---

<sup>1</sup> Synod Biskupów 1985. *Relacja końcowa: Główny temat obecnego Synodu: uczczenie – potwierdzenie – wdrożenie Soboru Watykańskiego II*. ChS 18:1986 nr 4 s. 83.

<sup>2</sup> *Kirche als communio*. BuLit 63:1990 s. 3.

<sup>3</sup> Między innymi: adhortacji *Christifideles laici* (1988), listu Kongregacji Nauki Wiary *Communio notio* (1992), *Katechizmu Kościoła katolickiego* (1992).

<sup>4</sup> „Rachunek sumienia nie może pominąć także przyjęcia *nauki Soboru* - tego wielkiego daru Ducha, ofiarowanego Kościołowi u schyłku drugiego tysiąclecia. W jakiej mierze słowo Boże stało się, w pełniejszy sposób, duszą teologii i natchnieniem całego chrześcijańskiego życia, jak tego żądała Konstytucja *Dei verbum*? Czy liturgia jest przeżywana jako »źródło i szczyt« życia Kościoła, zgodnie z nauczaniem Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*? Czy w Kościele powszechnym i w Kościołach partykularnych umacnia się eklezjologia komunii, sformułowana w Konstytucji *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, ale nie ulegająca demokratyzmowi ani socjologizmowi, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła i autentycznego ducha *Vaticanium II*? Żywotne znaczenie ma też pytanie, które należy zadać o styl relacji między Kościołem a światem. Zalecenia Soboru, zawarte w Konstytucji *Gaudium et spes* i w innych dokumentach, dotyczące dialogu otwartego (...), pozostają w mocy i wzywają nas do dalszych wysiłków”.

<sup>5</sup> Cz. S. Bartnik. *Kościół*. 1. *Kształtowanie się pojęcia*. C. *Główne idee i obrazy K. W.*: *Encyklopedia katolicka*. T. 9: *Kinszasa – Krzymuska*. Red. nac. A. Szostek [et al.]. Lublin 2002 kol. 997-1001.

o prezentację nauki ostatnich dziesięcioleci w tej kwestii<sup>6</sup>. Funkcję tę spełnia niewątpliwie praca habilitacyjna Księdza Profesora Andrzeja Czaji, poświęcona eklezjologii *communio* w posoborowym nauczaniu teologów niemieckich. Składa się ze *Wstępu*, trzech części, *Zakończenia*, *Bibliografii*, streszczeń oraz *Indeksu*. Poszczególne partie materiału są rozłożone proporcjonalnie. Pobieźny rzut oka na podział książki i zapoznanie się ze *Spisem treści* pozwala na stwierdzenie, że Autorowi chodzi przede wszystkim o podkreślenie głębokiego pragnienia Ojców Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r., „aby Kościół był wyraźniej rozumiany jako »komunia« i bardziej konkretnie jako »komunia« urzeczywistniany”<sup>8</sup>. To życzenie, a zarazem przekonanie, że eklezjologia *communio* stanowi *clou* wszelkiego myślenia o Kościele po Soborze Watykańskim II i wynikającej z niego posługi zbawczej Ksiądz Czaja przedstawia i uzasadnia na podstawie posoborowej katolickiej (a szkoda, że tylko katolickiej) teologii niemieckiej. W jego przekonaniu ów wybór „nie jest przypadkowy”, bo „wielu teologów niemieckich należy do grona największych krzewicieli eklezjologii *communio*”. By nie być gołosłownym, przytacza ich całą plejadę, dokumentując jednocześnie bogatą bibliografią (J. Ratzinger, W. Kasper, K. Lehmann, G. Müller, P.-W. Scheele, K. Hemmerle, G. Greshake, M. Kehl, B. J. Hilberath, H. J. Pottmeyer, M. Figura, W. Breuning, M. Garijo-Guembe, W. Tönissen)<sup>9</sup>. Autorowi niniejszej pracy chodzi o przedstawienie nauki o Duchu Świętym jako (1) współdzielającym daru komunii Kościołowi, (2) współuczestniczącym w darze komunii Kościoła i (3) współtworzącym dar komunii Kościoła<sup>10</sup>. W tym też porządku przedstawimy treść książki. Na końcu zamieścimy uwagi krytyczne.

<sup>6</sup> Prezentacji wkładu teologów w eklezjologię *communio*, których prace ukazały się przed Nadzwyczajnym Synodem z 1985 lub po nim, służy praca zbior. pod red. A. Czaji i M. Marczewskiego *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele* (Lublin 2005).

<sup>7</sup> *Wstęp* (s. 13-33); [Cz. 1] *Duch Święty jako współtwórca kościelnej komunii* (s. 35-129: 1. *Ożywiciel historiozobawczego dialogu Boga z człowiekiem*; 2. *Ożywiciel udziału człowieka w trynitarniej komunii*; 3. *Ożywiciel Chrystusa i udziału w Nim człowiekiem*); [Cz. 2] *Duch Święty jako źródło dynamiki życia kościelnej komunii* (s. 131-199: 1. *Ożywiciel aktu wiary*; 2. *Ożywiciel Bożego słowa*; 3. *Ożywiciel świętych sakramentów*); [Cz. 3] *Duch Święty jako zasada katolickiej jedności kościelnej komunii* (s. 199-290: 1. *Ożywiciel komunii wiernych*; 2. *Ożywiciel komunii Kościołów partykularnych (lokalnych)*; 3. *Ożywiciel komunii hierarchicznej*); *Zakończenie* (s. 291-299); *Bibliografia* (s. 301-328).

<sup>8</sup> *Relacja końcowa* – cyt. za A. Czaję. *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*. Lublin 2003 s. 14-15.

<sup>9</sup> Tamże s. 23-25. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu pewnego rodzaju niekonsekwencji Księdza Czaji, gdy pisze: „(...) pneumatologiczne interpretacje eklezjologii *communio* są w teologii niemieckiej zazwyczaj fragmentaryczne bądź, jeśli oferują całościowe spojrzenie, pozostają na poziomie ogólnych wskazań” (tamże s. 27-28).

<sup>10</sup> Ksiądz Profesor pisze: „Problem badawczy można sformułować następująco: jak katolicka teologia niemiecka po Soborze postrzega komunię Kościoła jako rzeczywistość ukształtowaną i stale urzeczywistnianą przez Ducha Świętego; w jaki sposób Duch Święty daje jej udział (*Teilgabe*) w Boskim życiu, jak czyni ją *communio sanctorum* przez posiadanie udziału (*Teilbabe*) w Boskich darach (przez słowo Boże i sakramenty) i jak dysponuje jej członków do aktywnego uczestnictwa (*participatio actiosa*), tzn. do jej współtworzenia (*Teilnahme*)” (tamże s. 27).



1. Komunia Kościoła lub lepiej – Kościół jako komunია „mają swoją podstawę w porządku stworzenia”, którą Bóg – komunია osób – zrealizował w porządku zbawienia. Ojciec od początku pragnął mieć królestwo, bo „Jego odwiecznym zamiarem jest obdarowanie ludzi udziałem w Boskim życiu i zawiązanie przez to wspólnoty (1 Kor 1, 9; [Ef 1, 3-14]; KK 2)” (s. 35-36)<sup>11</sup>. Tym samym *communio* jest darem: „(...) kościelnej komunii nie można postrzegać głównie jako przejawu ludzkiej aktywności, lecz jako boskie obdarowanie” (s. 36). To przekonanie jest charakterystyczne dla niemieckiej posoborowej teologii *communio*. Jest ona przede wszystkim „wspólnotą między Bogiem a człowiekiem poprzez partycypację w Boskim życiu” lub lepiej: „mówi się o osobowej komunii Kościoła poprzez wspólny udział w owocach zbawienia” (s. 36). W refleksji teologicznej prawda ta zasadza się na Karola Rahnera łaaskawym *samoudzielaniu się Trójjedynego Boga* człowiekowi, w którym Duch Święty współtworzy komunię w „dwojakim znaczeniu”: jako ten, który ma udział w posłaniu, (oddaniu) Syna oraz jako przyjmujący Boga w człowieku (w nas) (s. 39-43), a także Józefa Ratzingera „zasadzie pierwszeństwa przyjmowania przed działaniem, przed własnymi dokonaniem”, przez co jeszcze bardziej podkreśla on darmość komunii. I to znowu w podwójnym znaczeniu: jako daru suwerennego trójjedynego Boga, przez, którego Bóg obdarowuje i jako ten, który „rozdaje to wszystko, co przyjął od Chrystusa” (s. 44-46).

Reinterpretacji Rahnerowskiego samoudzielania się Ojca w Chrystusie i w Duchu Świętym dokonał Walter Kasper (s. 46-50). Zarzuca mu bowiem „ekstremalny indywidualizm” (s. 46) i podkreśla, że z treści *Arcykapłańskiej modlitwy* Chrystusa (J 17) wynika, iż „jedność Boga określana jest tu jako wspólnota Ojca, Syna, a pośrednio i niewyraźnie także jako wspólnota Ojca, Syna i Ducha świętego, jako jedność w miłości” (s. 47). I jak w Trójcy Świętej Duch Święty jest owocem miłości Ojca i Syna, a więc samą miłością, owocem obdarowania i oddania, tak też „funkcja Ducha Świętego nie może się ograniczyć do bycia darem”. On jest także w Ojcu, w Jezusie i w każdym człowieku „osobowym dawcą tego daru” (s. 48).

Heribert Mühlen jest kolejnym teologiem wyjaśniającym rolę i znaczenie Ducha Świętego w procesie osobowej komunii z Chrystusem. Dzieła tego dokonuje jako „posłany i samoudzielający się” (s. 52). Kościół w jego ujęciu stanowi kontynuację namaszczenia Chrystusa Duchem Świętym. Oznacza to, że „wiąże [chrześcijan] z historycznym Jezusem i między sobą” (s. 53). Tym samym historiozbowcze samoudzielanie się Boga Ojca człowiekowi w jego historii Mühlen określa jako samoudzielanie się Ojca *przez* Chrystusa *w* Duchu Świętym (s. 56).

Gerhard Müller, biskup Regensburga i dogmatyk na uniwersytecie w Monachium, uważa, że Kościół nie jest dziełem człowieka, lecz „raz na zawsze zrealizo-

---

<sup>11</sup> Cytaty pochodzą z książki Księdza Czaji. W nawiasach półokrągłych podajemy strony, z których zostały zaczerpnięte. W nawiasach kwadratowych będziemy zamieszczać swoje uzupełnienia lub uwagi.

waną w Chrystusie bosko-ludzką komunikacją miłości”, zrealizowaną przez Ducha Świętego, który stanowi wewnątrztrynitarną jedność Ojca i Syna (s. 60-61).

Gisbert Greshake, dogmatyk z Fryburga Bryzgowijskiego, zwraca uwagę, że celem wcielenia było podjęcie na nowo planu stworzenia, a mianowicie obdarowanie stworzenia – komunია z Bogiem: „Ojciec jako źródło, podstawa i cel wszelkiej komunii posyła Syna i Ducha Świętego, aby zagubionego człowieka na nowo włączyć w swoje życie” (s. 63).

Z kolei Medard Kehl, jezuita, dogmatyk wykładający w St. Georgen (Frankfurt nad Menem), określa Ducha Świętego mianem „przestrzeni osobowej komunikacji, z której wyrasta Kościół jako komunია”, „środowiskiem wzajemnej miłości między Ojcem i Synem”, a równocześnie jej „społeczną formą” (s. 65).

Powyższe określenia Ducha Świętego dotyczyły jego roli, miejsca i znaczenia w życiu Trójcy Świętej. Obecnie należy ukazać jego rolę w realizacji komunii człowieka z Trójczym Bogiem. Sobór Watykański II, jak przypomina ks. Czaja, przejął od św. Cypriana określenie Kościoła jako „ludu zjednoczonego jednością Ojca i Syna i Ducha Świętego” (KK 4). Stajemy zatem wobec pytania, w jaki sposób dokonuje się ta tajemnica jedności? Odpowiedzi szuka w nauczaniu współczesnych teologów.

Najpierw odwołuje się do Józefa kardynała Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI: „Als Geistgeschöpf, als der von Pneuma gebaute Leib des Herrn, der ja Leib Christi dadurch wird, daß das Pneuma die Menschen zur »Communio« stiftet = [Kościół] jako dzieło Ducha, utworzone Jego mocą ciała Pana, a tym samym ciało Chrystusa, staje się dzięki Niemu wspólnotą (*communio*) osób”<sup>12</sup>. Krytyczne uwagi Księdza Czaji na temat sposobu tworzenia wspólnoty osób z Trójcą Świętą, jakoby Ratzinger przyjmował za Augustynem „czysto relacyjną koncepcję osoby”, nie są słuszne. Wydaje się, że rola Ducha Świętego polega na przyjmowaniu Boga w nas, dzięki wcześniejszemu zamieszkaniu w każdej osobie ludzkiej na mocy chrztu (zob. 1 Kor 3, 16) (s. 72).

Heribert Mühlen uważa, że udział w wewnątrzosobowej komunii Ducha Świętego polega na wiązaniu osób ze sobą: „W Jego Osobie Kościół urzeczywistnia się jako osobowa wspólnota Chrystusa i chrześcijan (...). Ten sam Duch Święty, który jest w jednorazowy sposób obecny w Jezusie, mieszka również w naszych »sercach« i wnika w głębokości naszego osobowego bycia. On jest »Bogiem między nami« (1 Kor 14, 25)” (s.76-77). O jedności osób z Chrystusem stanowią więzy Ducha, którego wszyscy ochrzczeni otrzymują w darze (por. J1 3, 1) (s. 99).

---

<sup>12</sup> J. Ratzinger. *Der Heilige Geist als Communio*. W: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hrsg. von C. Heitmann, H. Mühlen. Hamburg 1974 s. 232 – cyt. za Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem* s. 71 przyp. 200. Trudno zgodzić się ze zdaniem Księdza Czaji, który powołuje się na byłego prefekta Kongregacji ds. Wiary i stwierdza: „Po zmartwychwstaniu – przypomina Ratzinger – Duch Święty stanowi sposób egzystencji uwielbionego Chrystusa, jest formą cielesności wywyższonego Pana”. Wydaje się, że w tym stwierdzeniu gubi się Osoba Ducha Świętego. Jest to cytat, co najmniej ryzykowny.

2. Dzięki odnowie biblijnej, patrystycznej i liturgicznej w początkach XX w. przypomniano naukę o *communio sanctorum*, którą wprowadzono w IV w. do wyznania wiary. Wówczas, jak pisze Ksiądz Czaja, oznaczała ona „wspólnotę tych, którzy mają udział w rzeczach świętych, w przepowiadaniu, życiu sakramentalnym i diakonii (...). Dopiero później rozwinęło się drugie znaczenie: wspólnota ze świętymi w niebie” (s. 131). W swym nauczaniu Ojcowie Soboru podkreślają tak pierwszy (DA 4; KL 8, 14, 10, 85; KK 3, 11, 26), jak i drugi aspekt tego pojęcia (KK 41; por. ChL 19).

W jaki sposób dochodzi do *communio sanctorum* przez uczestnictwo w „rzeczach świętych”, a więc dzięki wierze, przepowiadaniu, sprawowaniu urzędu kościelnego, Ofiary mszy św. i sakramentów, pełnieniu posługi dobroczynnej? Oczywiście, dokonuje się to za sprawą Ducha Świętego, który wzbudza akty wiary, ożywia słowo Boże, sprawia, że sakramenty stają się znakami rzeczywistości, którą oznaczają, a urząd kościelny – znakiem *communio hierarchica*.

Kościół stanowi wspólnotę wiary w dwojakim sensie: „Jest wspólnotą tych, którzy wierzą i tych, którzy wyznają wiarę (...). Treść wiary ma wtórne znaczenie w stosunku do aktu wiary” (s. 137-138). Jest oczywiste, że akt wiary jest darem Bożym, ale rzadko wskazuje się nań jako na szczególne dzieło Ducha Świętego. Biskup Gerhard Müller, powołując się na Pismo św., zwraca uwagę na wiarę jako dzieło Ojca (Mk 16, 17) i dar Chrystusa (Hbr 12, 2), ale też na Ducha Świętego jako gwaranta trwałości, tożsamości i rozwoju aktu wiary (J 14, 26; 16, 13; Łk 24, 49). Z kolei J. Ratzinger podkreśla wspólnotowy charakter tego aktu, który swój fundament posiada we wspólnocie Trójcy Świętej i rozszerza się on na wspólnotę Kościoła (s. 141).

Georg Langemeyer akt wiary osoby uzasadnia „inegzystencją Ducha [Świętego] w Chrystusie i w nas”, „dokonuje się jakby »na« Nim jako nośnej podstawie, ogarniającej związek [Chrystusa i wierzącego]” (s. 143). Podobnie uważa Mühlén, który każe widzieć „u początku pełnego bycia chrześcijaninem (...) swoistą aktywność Ducha polegającą na bezpośrednim poruszeniu ludzkiego serca” (s. 144). Teolog ten zwraca uwagę na dwojaką działalność Ducha Świętego w osobie ludzkiej, a mianowicie przed chrztem, która prowadzi do aktu wiary i po chrzcie, a więc w sakramencie bierzmowania, który uzdalnia do składania świadectwa wierze (s. 146).

Medard Kehl podkreśla z kolei, że w obecnym etapie historii zbawienia „każde spotkanie w wierze z samoudzielającym się Bogiem realizuje się zawsze już tylko »w Duchu Świętym«: »W Duchu« jesteśmy przez Niego całkowicie wypełnieni, przeniknięci i poruszeni, tak, że z wiarą możemy wyznać: »Jezus jest Panem« (Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3; Flp 2, 11)”. W tym też Duchu „może się rozwijać zarówno osobowa wiara jednostki, jak i powszechna wiara Kościoła” (s. 148-149).

Szkoda, że Ksiądz Czaja problem eklezjotwórczej/komunijnej mocy słowa omawia po przedstawieniu aktu wiary. Burzy bowiem w ten sposób organicz-

ny porządek, jaki wynika i stoi u podstaw historiozbawczego dialogu Boga z człowiekiem: słowo – wiara – sakrament. Uwaga ta ma za zadanie przypomnieć o pewnej prawidłowości. Natomiast w żadnej mierze nie wpływa na zmianę faktu, a nawet go podkreśla, że wraz z *Vaticanum II* Kościół rzymskokatolicki stał się także „Kościółem słowa”. Dokumenty podkreślają obecność Chrystusa w słowie Pisma św. czytanego w Kościele (KL 7; KO 17) i przepowiadanego/wyjaśnianego.

Źródła zbawczej i eklezjotwórczej skuteczności słowa Bożego upatruje się coraz wyraźniej w działaniu Ducha Świętego. Karl H. Schelkle zwraca uwagę na fakt, że Pismo św. zawiera nie tylko słowa Chrystusa, lecz „samego Chrystusa-Słowo”. Jest ono „swego rodzaju wcieleniem Chrystusa, porównywalnym z Jego ucieleśnieniem w Eucharystii, jak i w Kościele” (s. 159), a obietnicę Chrystusa, że Duch Święty przypomni wszystko swoim uczniom (J 14, 26) należy – w przekonaniu Henircha Schliera – rozumieć trojako. Jako: uobecnianie, odsłanianie/wyjaśnianie i udostępnianie doświadczeniu: „Dzięki Duchowi Świętemu zwiastowane w Kościele słowo nie jest żadnym »nowym« słowem, ani też jedynie prostym powtórzeniem, czyli powtarzaniem za kimś, lecz uobecnieniem słowa Chrystusa i uobecnianiem Jego samego” (s. 160)<sup>13</sup>.

Duch Święty jest dawcą słowa Bożego jako ten, który pełni funkcję pośredniczącą pomiędzy faktem historycznym a dalszą interpretacją tego faktu w Kościele: „Bóg, do którego ono przybliża, jest Bogiem nie przeszłości, lecz wieczności, ciągłej teraźniejszości” (s. 162), a także współkonstituującą treść Bożego słowa (s. 163), do czego skłania tekst KO 7. Jest On także tym, który sprawia właściwą interpretację słowa Bożego i tradycji (W. Kasper) (s. 164).

Duch Święty jest przedstawiany także jako ożywiciel sakramentów, co wiąże się z nauczaniem Kościoła o eklezjotwórczej/komunijnej roli sakramentów (por. KL 59); szczególnie inspirujące okazuje się w tym względzie nauczanie *Konstytucji o Objawieniu Bożym*, art. 61, 63; por. KKK 1108. Duch Święty jest ukazywany jako ten, który inicjuje spotkanie z Chrystusem, rozwija je, wspiera i urzeczywistnia: „W dziele upamiętniania, aktualizacji i rzeczywistego uobecniania (historycznie jednorazowego) zbawczego działania Jezusa posługuje się ludzką aktywnością jako środkiem i narzędziem” (s. 177).

Sakrament jest rzeczywistością epikletyczną Kościoła: „Ten, który ma udział w samooddaniu Jezusa na krzyżu, ma również udział w sakramentalnym uobecnieniu tego oddania; w sprawowanych sakramentach uobecnia samooddanie Jezusa na krzyżu. Z drugiej strony wyzwala człowieka do oddania się Chrystusowi; budzi chęć w człowieku i uzdalnia go do coraz większego upodobnienia się do Chrystusa” (s. 178).

---

<sup>13</sup> „Zwiastowanie Bożego słowa jest misją i darem Ducha (J 15, 26 n.; 17, 7-15; Rz 15, 18 n.; Ef 6, 17 n.); budzi wiarę, wzywa do chrztu i daje Ducha (2 Kor 11, 4; Ga 3, 2. 26; Ef 4, 13 n.; Flp 1, 27; 1 tes 1, 5 n., Dz 2, 37 n.)” – *Kirchengemeinschaft im Wort und Sakrament* nr 10 – cyt. za Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem* s. 167.

3. Kościół epoki *Vaticanum II* odkrył siebie jako „świętą tajemnicę jedności” (DE 2), jako jedność wyjątkową, bo bosko-ludzką, rzeczywistość złożoną (KK 8), Kościół pielgrzymów i uczestniczący w liturgii niebiańskiej (KL 8; KK 50), Kościół „kresu wieków”, bo „już zostało ustanowione nieodwołalnie odnowienie świata i w pewien sposób jest ono antycypowane w doczesności” (KK 48), „Kościół pielgrzymujący w swoich sakramentach i instytucjach, które należą do obecnego wieku”, posiadający postać tego świata i wyglądający swego Pana (KK 49).

Ksiądz Czaja pisze, że nauczanie Soboru Watykańskiego II o Kościele jako sakramencie, *communio sanctorum, fidelium, ecclesiarum* i *bierarchica* zasadza się na „uświadomieniu teandrycznego charakteru eklezjalnej rzeczywistości” (s. 199-200). Kościół, który ukazuje się jako „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (KK 4), objawia sobie i światu swą zasadniczą tezę eklezjologii *communio*, szczególnie w tych trzech wymiarach. Jako jedność w różnorodności wiernych (KK 7, 11-12, 32) – *communio fidelium*, jako jedność w wielości Kościołów lokalnych – *communio ecclesiarum* i jako wspólnota pasterzy – *communio hierarchica* (s. 201). Tę różnorodność należy odróżnić od prostego pluralizmu. Dlatego „mówi się najczęściej o jedności w uprawnionej różnorodności bądź pojednanej różnorodności” (s. 202-203) lub jedności „organicznej” (Jan Paweł II).

W *Dekrecie o ekumenizmie* zwrócono uwagę, że zasadę tej jedności stanowi Duch Święty (DE 2; por. KK 13, 7; ChL 20). Należy zatem zapytać, w jaki sposób staje się On ożywciolem komunii wiernych, komunii Kościołów lokalnych i komunii hierarchicznej.

*Communio fidelium* stanowi najbardziej podstawową formę struktury Kościoła, którą kształtują wszyscy wierni, a więc biskupi, prezbiterzy, diakoni, zakonnicy i świeccy. Wyrazem tego jest *wspólne* im kapłaństwo (KK 10), *jedność* misji (DA 2)<sup>14</sup>, *powszechnie* wezwanie do świętości (KK 40), *powszechna* zgodność w wierze (*sensus fidei*) oraz darach charyzmatycznych, danych dla wspólnego dobra (KK 12; DP 9), które tworzą z Kościoła wspólnotę charyzmatów i wynikających zeń służb.

*Communio fidelium* zasadza się, według Mühlena, na biblijno-patrystycznej idei namaszczenia Jezusa i chrześcijan (s. 210) lub wiąże się ono – w ujęciu Ratzingera – z Jego „paradoksalną osobowością, z Jego byciem komunią i samą miłością” (s. 213) lub faktem, jak to stwierdza kard. Walter Kasper, że „Duch Święty jest Kościołowi powszechnie dany” (s. 213)<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> „(...) przez swe zamieszkanie w wiernych Duch udoskonala ich osobowość; przyznaje każdemu tę samą godność stanowiącą podstawę podmiotowego bycia w Kościele i zobowiązuje do podjęcia wspólnego wszystkim posłannictwa” (Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem* s. 222).

<sup>15</sup> „Zdaniem Pottmeyera przez rozdawnictwo charyzmatów Duch urzeczywistnia *komunię* wzajemnego dopełniania się wiernych, będąc równocześnie zasadą wielości i zespolenia” (Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem* s. 218; podkr. moje: M. M.).

Jeśli chodzi o rolę Ducha Świętego jako stróża nieomyłnej wiary ogółu wiernych, to w przekonaniu o. Kehla „Duch dopomaga Kościołowi identyfikować się ciągle na nowo z pierwotnym orędem Ewangelii, a przez to z własną tożsamością wspólnoty Chrystusa; posługuje się przy tym zwłaszcza zinstytucjonalizowanymi strukturami Kościoła” (s. 215)<sup>16</sup>.

*Communio ecclesiarum* staje się możliwe dzięki powrotowi do nowotestamentalnego rozumienia terminu *ecclesia*: „Kościół na tej ziemi jest nie tylko Ciałem wielu członków w jedności z Głową, lecz także »Ciałem Kościołów« (KK 23)” (s. 237)<sup>17</sup>, a także zwrotowi ku wspólnocie Trójcy Świętej: „Według kardynała Kaspiera podobnie jak boska natura egzystuje w trzech Osobach, tak Kościół Jezusa Chrystusa istnieje w wielu Kościołach lokalnych i z nich się buduje” (s. 251).

*Communio hierarchica* staje się gwarantem nie tylko jedności na poziomie Kościoła lokalnego (wspólnota biskupa z prezbiterium)<sup>18</sup>, ale i powszechnego (wspólnota biskupów wraz z papieżem). Należy zaznaczyć, że Ksiądz Czaja, pisząc tylko o *communio hierarchica*, zbyt jednostronnie podszedł do zagadnienia kolegalności. Ograniczył je tylko do sprawujących urząd kościelny, gdy podmiotem sukcesji apostolskiej jest *cały* Kościół, a nie tylko biskupi, prezbiterzy i diakoni: „Jedność musi jednak przejawiać się również w samym sposobie działania i wykonywania poszczególnych posług. Musi to być działanie wspólnotowe, czyli kolegalne. Kolegalizm jest jednym z istotnych elementów rzeczywistości Kościoła ujętej w aspekcie wspólnotowym”<sup>19</sup>. Ksiądz Blachnicki, omawiając zagadnienie sukcesji apostolskiej, wprowadza dwa terminy: kolegalizm i kolegalność. Kolegalizm oznacza „ogólną tendencję przejawiającą się w dokumentach soborowych do uwydatnienia wartości i potrzeby społecznego lub wspólnotowego sposobu działania apostolskiego w Kościele, na wszystkich szczeblach”, a kolegalność – jako pojęcie węższe – dotyczy „spełniania posługi urzędu biskupiego w Kościele, zgodnie ze strukturą nadaną mu przez Chrystusa”<sup>20</sup>. Uwagi te muszą nam w tym miejscu wystarczyć.

Pneumatologiczne ujęcie urzędu kościelnego („wnikanie Ducha w proces przekazywania urzędu”) i wynikające z tego wszelkie konsekwencje pozwala lepiej zrozumieć zagadnienie *successio apostolica*, jak i działanie wyświęconego *in persona Christi* (s. 276), a także pneumatologiczną interpretację służebnego charakteru urzędu (s. 281).

<sup>16</sup> M. Kehl. *Kirche als Institution*. W: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 3. Hrsg. von W. Kern u. a. Freiburg-Basel-Wien 1986 s. 11 – cyt. za Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem* s. 213.

<sup>17</sup> „Papież Jan Paweł II określa go [Kościół] szczególnym »związkiem wzajemnego przenikania się« Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych” (*Przemówienie do Kurii Rzymskiej art. 9*. AAS 83:1991 s. 745-747 – cyt. za Czaja. *Credo in Spiritum Vivificantem* s. 237 przyp. 192).

<sup>18</sup> Ksiądz Czaja wyklucza z tej wspólnoty diakonów, idąc za *Relatio finalis* Nadzwyczajnego Synodu Biskupów z 1985 r. (II C 6). Nie wydaje się to słuszne. Przeczy temu, choćby dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, poświęcony diakonatowi.

<sup>19</sup> F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna*. Cz. 2: *Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 272.

<sup>20</sup> Tamże s. 273.

Przedstawiona praca Księdza Andrzeja Czaji powinna stać się ważną lekturą dla wykładowców i studentów teologii pastoralnej. Nie tylko z tego względu, że jest pracą z zakresu dogmatyki, która stanowi fundament dla refleksji pastoralnoteologicznej, lecz także z racji rozwijania *eklezjologii communio*, a więc tego nurtu refleksji nad Kościołem, który od kilkudziesięciu lat (F. Klostermann, F. Blachnicki) jest obecny w nurcie eklezjologicznej dedukcji teologii pastoralnej.

Przemyślenia Autora, przeniesione na grunt teologii pastoralnej, pozwolą lepiej zrozumieć proces samobudowania się Kościoła jako wspólnoty (*communio, koinōnia*), w poszczególnych aspektach urzeczywistniania się Kościoła: na płaszczyźnie znaku, w życiu jednostkowym i we wspólnocie osób.

Lublin

*Marek Andrzej*

**Ks. Janusz Mariański. Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne. Lublin 2005 ss. 353. Wydawnictwo „Gaudium”**

U podstaw refleksji Księdza Profesora Mariańskiego przeprowadzonej w tej książce leży przekonanie, że „socjologia może być użytecznym narzędziem w wyjaśnianiu tego, co dzieje się w Kościele i z Kościołem w społeczeństwie” (s. 11; podkr. moje: M. M.). Ów optymizm jest tonowany świadomością, że „socjologiczna analiza Kościoła nie obejmuje wszystkiego, co się przez Kościół rozumie” (s. 8)<sup>1</sup>. Niemniej, badanie roli, pozycji, nauczania i działalności Kościoła w społecznym odbiorze ma służyć „redefinicji miejsca i roli Kościoła”, oraz – i jest to postulat godny realizacji – podjęciu „swoistej dyskusji »okrągłego stołu«” nad miejscem i rolą Kościoła w życiu społecznym: „Refleksja ta mogłaby być użyteczna dla Kościoła, dla elit politycznych oraz dla całego społeczeństwa” (s. 12). Tym samym Autor wraca do pewnych idei zawartych we wcześniejszej publikacji, której kilka lat temu nadaliśmy miano »*Elementarza społeczeństwa obywatelskiego*»<sup>2</sup>.

Na marginesie dodajmy, że idea angażowania się Kościoła w życie społeczne i formowanie się społeczeństwa obywatelskiego została kilkanaście lat temu rozstrzygnięta pozytywnie przez ks. Franciszka Blachnickiego (1921-1987), twórcę polskiej teologii wyzwolenia<sup>3</sup>, i potraktowana jako realizacja posługi zbawczej Kościoła, czyli duszpasterstwa. Uważał, że Kościół *musi* sobie zdawać stale sprawę z ciężącego na nim obowiązku przejęcia i kontynuowania tej misji Chrystusa. Istnieje bowiem realne niebezpieczeństwo dystansowania się lub – co najmniej – zachowania swej neutralności wobec problemów świata lub też zachowania pozycji diametralnie odrębnej, a mianowicie preferowania niesłusznego przekonania, że pierwszym celem Kościoła jest włączenie się do walki o przywrócenie społecznej sprawiedliwości<sup>4</sup>. Z tezą o działalności na rzecz wyzwolenia człowieka, narodu czy w ogóle ludzkości, jako kontynuacji

<sup>1</sup> „Socjolog nie chce tłumaczyć do końca czegoś, co wytłumaczone być nie może, niemniej uwarunkowania społeczne zjawisk zbiorowej religijności, sposobów jej przeżywania i interpretowania, jej form organizacyjnych (Kościoły) są w zasięgu jego zainteresowań” (J. Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*. Lublin 2005 s. 8). W nawiasach, w tekście górnym, będziemy podawać strony, na które powołujemy się lub dokonujemy streszczeń tekstu książki.

<sup>2</sup> J. Mariański. *Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne*. Lublin 1998 (rec.: MPP 84(94):1999 nr 9 s. 374-377; „Rocznik Sekcji Pedagogiki Religijnej Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej »Ignatianum« w Krakowie” 2002 s. 434-443).

<sup>3</sup> M. Marczewski. *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Polska teologia wyzwolenia epoki totalitaryzmu i jej aktualne przesłanie*. „Ethos” 13:2000 nr 3 s. 126-140.

<sup>4</sup> F. Blachnicki. *Cztery rozważania o wyzwoleniu*. W: tenże. *Prawda – Krzyż – Wyzwolenie. Ku polskiej teologii wyzwolenia*. Carlsberg 1985 s. 63-74; skrót: Blachnicki. PKW.



zbawczej misji Chrystusa, jest związana następną, która wiąże się z programem formacji *nowego człowieka*<sup>5</sup>.

Założenie, które zamierza przeprowadzić Ksiądz Mariański w anonsowanej pracy, dotyczy dania odpowiedzi na pytanie o wpływ Kościoła na życie publiczne i społeczne wyborów Polaków po 1989 r. oraz o ocenę roli i pozycji Kościoła w tworzącym się społeczeństwie demokratycznym i pluralistycznym. Diagnoza postaw i zachowań została przedstawiona w sześciu rozdziałach, które dotyczą kolejno: (1) roli i miejsca religii w zsekularyzowanym świecie w ogóle, (2) miejsca i roli Kościoła w społeczeństwie polskim oraz przewidywanym scenariuszom rozwoju Kościoła, (3) społecznego zaufania wobec Kościoła, (4) roli Kościoła i religii w życiu publicznym, (5) Kościoła w procesie demokratyzacji społeczeństwa, (6) określenia i znaczenia „znaków czasu” w życiu Kościoła polskiego. Całość wieńczy *Zakończenie*, streszczenie pracy w języku angielskim oraz bogaty wykaz bibliograficzny<sup>6</sup>.

Refleksje, zawarte w prezentacji książki Księdza Profesora Mariańskiego – prócz oczywistego zaznaczenia jej treści – będą miały charakter własnej analizy problemów przez niego poruszanych. Praca bowiem jest niezwykle inspirująca i wyzwala – dzięki obiektywnemu wprowadzeniu w zagadnienia zasadnicze – pragnienie wyrażenia swego stanowiska.

1. Do niedawna relację pomiędzy religią a wielowarstwowym procesem społecznym i kulturowym, jakim miała być sekularyzacja, traktowano jako punkt odniesienia w wyjaśnianiu przyczyn upadku religii/religijności: „Religię traktowano jako przejściową fazę ludzkości, a proces sekularyzacji uznano za nieodwracalny” (s. 16). Obecnie część socjologów religii zdecydowanie odchodzi od tej tezy i zwraca się uwagę na „religijny megatrend”, by użyć jed-

---

<sup>5</sup> „Jak dotąd żadna rewolucja, żaden program społecznego wyzwolenia, żaden program reformy społecznej nie potrafił rozwiązać problemu nowego człowieka, przemiany człowieka, wychowania nowego człowieka. Jedyne zbawienie, które przynosi Chrystus, ma moc przemiany człowieka od korzenia, *in radice*. Opierając się na tym uzdrowieniu, mogą być rozwiązane inne problemy” (Blachnicki. PKW 23). Zob. F. Blachnicki. *Ruch Światło-Życie jako pedagogia Nowego Człowieka*. W: tenże. *Charyzmat i wierność. Do Ruchu Światło-Życie z Obczyzny 1981-1984*. Carlsberg 1985 s. 103-124. Jeśli tego nie przyjmie się, to dalej społeczeństwa będą popełniać błąd, o którym pisze W. Morawski: „Klasa polityczna, zwłaszcza jej kręgi liberalne, wierzą w swoisty automatyzm celów, jakie rzekomo narzuca budowa gospodarki rynkowej i liberalnej demokracji. Nie zachęca to do budowy społeczeństwa obywatelskiego” (*Globalizacja: wyzwania i problemy*. W: *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*. Red. M. Marody. Warszawa 2002 s. 460 – cyt za J. Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*. Lublin 2005 s. 263). Teoria »samoczynnego działania struktur« jest utopią. Jej źródła należy szukać w liberalizmie; przejął ją marksizm (Blachnicki. PKW 64).

<sup>6</sup> *Wstęp* (s. 5-14); Rozdz. I: *Religia i Kościół w zsekularyzowanym świecie* (s. 15-76); Rozdz. II: *Kościół katolicki w Polsce w procesie przemian* (s. 77-107); Rozdz. III: *Religijne i społeczne zaufanie wobec Kościoła* (s. 109-158); Rozdz. IV: »Władza« *Kościół w społeczeństwie* (s. 159-202); Rozdz. V: *Kościół i demokracja* (s. 203-265); Rozdz. VI: *Kościół wobec radykalnych wyzwań społecznych i religijnych* (s. 267-300); *Zakończenie* (s. 301-310); *Summary* (s. 311-315); *Bibliografia* (s. 317-353).

nego z nośnych haseł odwrotu<sup>7</sup>. Inni nie tylko ją podtrzymują, lecz i bronią. Ksiądz Profesor Mariański w tym względzie prezentuje stanowisko pośrednie: pragnie przestrzec „przed zbyt pochopnym odrzucaniem *en bloc* teorii sekularyzacyjnych” (s. 20). Interesujące, tak to odbieram, że teorię sekularyzacji odrzucają socjologowie Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej<sup>8</sup>, gdzie nie przyjęto marksizmu, a później neomarksizmu. Bowiem teza sekularyzacji zawiera w sobie ów marksistowski nurt krytyki religii.

Wraz z teorią sekularyzacji przewidywano i przewiduje się ograniczenie religii do sfery prywatnej (s. 17), co określono mianem procesu indywidualizacji, wyróżniając cztery jego cechy<sup>9</sup>. Wydaje się, że indywidualizacja zdaje się sięgać swymi korzeniami dziewiętnastowiecznego protestanckiego indywidualizmu i subiektywizmu. Oczywiście, tak w przypadku sekularyzacji, jak i indywidualizacji mamy do czynienia z procesami, które dokonują się w społeczeństwie przełomu tysiąclecia, ale nurtuje mnie wciąż pytanie, na ile są one rzetelną próbą opisaną rzeczywistości, a na ile zależnymi od liberalizmu i wyrosłymi na gruncie liberalizmu sposobami tłumaczenia rzeczywistości. Z pewnością wyważone stanowisko Księdza Mariańskiego w sprawie sekularyzacji może stanowić dla czytającego ważne wskazanie.

W odniesieniu do indywidualizmu oczywistym wydaje się przyjęcie przekonania opartego na refleksji Franza X. Kaufmanna, że dla Kościoła „ważnym polem działania jest uzgodnienie instytucjonalnych wymogów wiary z nasilającymi się tendencjami indywidualizacyjnymi i rodzącymi się nowymi formami uwspólnotowienia religijności” (s. 35).

W przedstawionej tu pracy słowami kluczowymi są przede wszystkim religia i Kościół. Nie znajdujemy jednak wyraźnego opisu tych rzeczywistości. Trudno bowiem założyć spójne u czytelnika i Autora rozumienie/definicję obu tych rzeczywistości<sup>10</sup>. To niewątpliwie przeszkadza, tak jak utrudnia lekturę

---

<sup>7</sup> Tych określeń nasz Autor wymienia kilkadziesiąt (s. 17).

<sup>8</sup> Peter L. Berger, Ronald Inglehart (s. 27), Samuel P. Huntington (s. 28), Rodney Stark i William S. Bainbridge (s. 28-32).

<sup>9</sup> Za Moniką Wohlrab-Sahr wskazuje się na: (a) prywatyzację religijnych decyzji, (b) zindywidualizowane przyznanie jednostce odpowiedzialności w tzw. problemach ostatecznych, (c) pluralizację zinstytucjonalizowanej wiary, (d) pluralizację pozakościelnego, religijnego albo duchowego krajobrazu (*Religiöse Individualisierung oder religiöse Kulturverteidigung? W: Religion – Kirche – Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung*. Hrsg. von K. D. Hildemann. Leipzig 2003 s. 39-53 – cyt za J. Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 49-50).

<sup>10</sup> Definicja Kościoła pojawia się dopiero w rozdziale trzecim: „Prawda o Kościele wyznawana w *Credo* oznacza, że jest on nie tylko przedmiotem wiary, ale równocześnie podmiotem: wyznając wiarę w Kościół, sami jesteśmy Kościołem wierzącym i modlącym się. »Z przesłanki tej wynika, że wiara w Kościół, wypowiedzenie z wiarą akceptującego »tak« w stosunku do niego jest logiczną konsekwencją całego *Credo*, w szczególności wyznania wiary w Chrystusa, Boga-Człowieka. O nakazach tej wewnętrznej logiki *Credo* musimy pamiętać zwłaszcza dzisiaj, gdy spotykamy się często z rozdzieleniem czy wręcz przeciwstawieniem Kościoła Chrystusowi, gdy na przykład słyszymy słowa: »Chrystus – tak, Kościół – nie«. Przeciwstawienie nie całkiem nowe, a jednak w niektórych kręgach naszej współczesności na nowo lansowane» (s. 111).

brak wartościowania (oceny) analizowanej sytuacji oraz zwrócenia uwagi na konsekwencje wynikające dla życia jednostkowego i społecznego. Mamy do czynienia jedynie z wyczerpującym opisem zjawiska (analizą sytuacji).

Jeśli chodzi o zagadnienie pierwsze, to problem ostatecznie sprowadza się do wypracowania rozumienia/definicji Kościoła, bo poza rozdziałem pierwszym treść pracy koncentruje się na Kościele<sup>11</sup>. Przez Kościół będziemy rozumieć wspólnotę wierzących, której istotą jest uczestnictwo w trynitarnym życiu Boga, udzielanym przez Ojca posyłającego Syna i Ducha Świętego. Oznacza to, że nasze eklezjologiczno-pastoralne ujęcie Kościoła sytuujemy w kontekście *eklezjologii* »*communio*«<sup>12</sup>.

Problem kolejny można rozwiązać na płaszczyźnie teologii pastoralnej, a głównie jej dyscyplin szczegółowych: kairologii teologiczno-antropologicznej i teologiczno-socjologicznej oraz prakseologii pastoralnej. Zadaniem tej ostatniej jest „ustalanie dyrektyw, planów, środków i metod działania Kościoła zmierzającego do swego urzeczywistnienia się jako wspólnota we współczesności”<sup>13</sup>. Dla tych właśnie dyscyplin szczegółowych materiał socjologów religii stanie się podstawą postulowanego powyżej osądu i idącego w ślad za nim działania.

2. Istota refleksji zawartych w rozdziale drugim sprowadza się do przedstawienia sporu na temat roli i miejsca Kościoła rzymskokatolickiego w życiu Polaków po 1989 r. oraz zarysowania scenariuszy/modeli obecności Kościoła w Polsce. Zbiór opinii wskazuje jednoznacznie, że Kościół, to znaczy hierarchia i świeccy w dalszym ciągu pozostają obiektem ataku ateistów, partyjnych towarzyszy, którzy dysponują w dalszym ciągu możliwościami formowania opinii. Kościół natomiast, zamiast przystąpić do decydującej rozprawy z ateizmem, pozostaje bierny i pozwala narzucać sobie taktykę walki, pozostaje w defensywie.

Klasycznym przykładem ateistycznej demagogii, która tu została przedstawiona, jest opinia ideologa „Polityki” Pana Ireneusza Krzemińskiego, który konstatuje: „Większość ankietowanych ludzi bardzo wyraźnie oddziela społeczne znaczenie i społeczną rolę Kościoła, a nawet jego udział w debacie publicznej od roli Kościoła jako bezpośredniego aktora politycznego. Ta ostatnia wyraźnie jest kwestionowana przez opinię publiczną, w tym – przez znaczącą część katolików”<sup>14</sup>. Chodzi, oczywiście, o rozumienie terminu *polityka*.

---

<sup>11</sup> „Kościół powstał i istnieje dzięki temu, że Pan udziela się ludziom, wchodzi z nimi w Komunię i w ten sposób wprowadza ich do komunii wzajemnej. Kościół to komunikacja Pana z nami, która jednocześnie stwarza prawdziwą komunikację między ludźmi” (J. Ratzinger. *Eucharystia. Bóg blisko nas*. Pod red. S. O. Horna i V. Pfnüra. Kraków 2005 s. 5).

<sup>12</sup> »*Communio*« w *chrześcijańskiej refleksji o Kościele*. Red. A. Czaja, M. Marczewski. Lublin 2005.

<sup>13</sup> F. Blachnicki. *Teologia pastoralna ogólna. Cz. 2: Eklezjologiczna dedukcja teologii pastoralnej*. Lublin 1971 s. 479.

<sup>14</sup> I. Krzemiński. *Socjologiczne przemiany współczesnego świata. W: Socjologia a przemiany współczesnego świata*. Red. I. Krzemiński. Warszawa 2004 s. 25 – cyt za Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 81.

Publicyści narzucają swoiste jego rozumienie, podczas, gdy w istocie oznacza troskę o dobro wspólne<sup>15</sup>. Tym samym tekst Pana Krzezińskiego stanowi przejaw przemyślanego wprowadzania w błąd. To pozbawienie Kościoła należnego mu miejsca dotyczy wszystkich niemal dziedzin życia społecznego. Jest to absurdalne. Należy się bowiem spodziewać ze strony Kościoła zdecydowanego oporu, to znaczy wyciągnięcia konsekwencji z nauczania Ojca Świętego – choć z tym zawsze jest najgorzej – w kwestii natury osoby i podmiotowości społeczeństwa. Kościołowi zlecono służbę strzeżenia tych wartości, co zostało podkreślone w programowych dla tego pontyfikatu encyklikach *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* i *Laborem exercens*.

Jakie w związku z tym należałoby przewidywać scenariusze /modele wynikające z frontalnego zakwestionowania obecności Kościoła? Ksiądz Profesor wskazuje na trzy warianty: pesymistyczny, optymistyczny i realistyczny (s. 95-105), opisując każdy z nich. Przewidywanie pierwsze („hipoteza rozpadu religijności kościelnej i Kościoła ludowego”), jak i drugie („utrzymanie się religijności i kościelności w ich dotychczasowych kształtach”) dalekie są od ich spełnienia. Pozostaje wariant realistyczny, który opiera się na „hipotezie wielokierunkowych przemian religijności i kościelności (hipoteza transformacji)”, za którym opowiada się Autor: „Za wcześnie jest odprawiać *requiem* dla teorii sekularyzacji i drukować klepsydry dla Kościoła ludowego czy pisać jego testament. Przemiany w religijności są i będą wielokierunkowe, a wiara w Boga pozostanie nieodzownym elementem ludzkiej egzystencji” (s. 102). Przekonanie to zyskuje swe uzasadnienie w trzech kolejnych rozdziałach pracy.

3. Zaufanie jest tym kapitałem społecznym, który zakłada wzajemność i wyraża się gotowością do podejmowania działań; charakteryzuje ono sto-

---

<sup>15</sup> „Ludzie, rodziny i różne grupy, składające się na wspólnotę obywatelską, są świadomi, że sami nie zdołają urządzić w pełni ludzkiego życia i rozumieją konieczność stworzenia szerszej wspólnoty, w której wszyscy pracowaliby codziennie w celu coraz lepszego osiągnięcia dobra wspólnego. Dlatego tworzą wspólnotę polityczną zróżnicowaną w swych formach. *Wspólnota polityczna istnieje zatem ze względu na to dobro wspólne, w którym uzyskuje pełne usprawiedliwienie i znaczenie i z którego czerpie pierwotne, właściwe sobie prawo*. Dobre wspólne obejmuje zaś sumę tych warunków życia społecznego, dzięki którym ludzie, rodziny i grupy społeczne mogą w pełniejszy i szybszy sposób osiągnąć swoją własną doskonałość” (KDK 74; podkr. moje: M. M.); „Z coraz ściślejszej, rozszerzanej stopniowo na cały świat współzależności wynika, że *dobro wspólne – to znaczy suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jego członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość – staje się dziś coraz powszechniejsze, a co za tym idzie, obejmuje także prawa i obowiązki, które odnoszą się do całego rodzaju ludzkiego*. Każda grupa winna brać pod uwagę potrzeby i uzasadnione dążenia innych grup, a co więcej, dobro wspólne całej rodziny ludzkiej” (KDK 26; podkr. moje: M. M.). Por. Paweł VI. »*Octogesima adveniens*« list Jego Świątobliwości Pawła VI do Ks. Kardynała Maurice'a Roy Przewodniczącego Rady do Spraw Świeckich i Papieskiej Komisji »*Iustitia et Pax*« z okazji 80 rocznicy ogłoszenia encykliki »*Rerum novarum*« art. 46. W: *Nauka Kościoła katolickiego. Program komputerowy*. Kraków 2003 (skrót: NKK CD); Jan Paweł II. *Przemówienie w obozie dla uchodźców Debeisba* art. 2. [Pielgrzymka do Ziemi Świętej 20-26 III 2000]. NKK CD.

sunki pomiędzy osobami oraz osobami a instytucją/instytucjami<sup>16</sup>. „Ponieważ Kościół jest instytucją społeczną i religijną, zaufanie do niego należy badać na płaszczyźnie (a) religijnej i (b) społecznej” (s. 111).

**a.** W badaniach przeprowadzonych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC dla Polski (s. 113), jak i poszczególnych diecezji (s. 114) odnotowano wzrost znaczenia wspólnotowości Kościoła w świadomości Polaków<sup>17</sup>, co w połączeniu z wysokim procentem akceptacji podstawowych, charakterystycznych cech i przymiotów Kościoła (ponad 75, 0 %) stawia nas w sytuacji uprzywilejowanej. Niepokoi natomiast wzrost o 19, 0 % przekonania, że można być religijnym bez Kościoła (s. 118) oraz wysoki poziom opinii<sup>18</sup>, że „w sprawach wiary nie jest potrzebne pośrednictwo Kościoła” (s. 120). Świadczy to o poważnym niebezpieczeństwie (na ile świadomego?) radykalnego autonomizmu. Podobne wyniki w odniesieniu do Kościoła jako instytucji zbawienia<sup>19</sup>. Uprawniają Księdza Profesora do stwierdzenia, że „krąg ludzi »religijnych bez Kościoła« może się powiększać w XXI w., zwłaszcza jeżeli Kościół nie potrafi wypracować nowych metod i form działania w kształtującym się społeczeństwie pluralistycznym” (s. 121). Trzeba też zdać sobie sprawę z tego, iż „pomimo stosunkowo wysokiego poziomu praktyk religijnych może coraz wyraźniej zaznaczać się »deficyt kościelności« w świadomości zbiorowej Polaków” (s. 123). Przyczyn tego stanu rzeczy należałoby upatrywać w braku odpowiedzi działalności ewangelizacyjnej Kościoła na zapotrzebowania wiernych.

**b.** Przekonanie o spadku społecznego zaufania do Kościoła nie jest aż tak oczywiste, jak mogło by się wydawać. Oceny w tym względzie „są dość zróżnicowane”. Można nawet mówić o zahamowaniu swoistego syndromu nieufności (s. 126-127), a „oceny działalności Kościoła były tym lepsze, im częstsze były praktyki religijne, głębsza wiara i częstsze słuchanie »Radia Maryja«”

<sup>16</sup> P. Sztompka wyróżnia zaufanie osobiste, pozycyjne, komercyjne, technologiczne, instytucjonalne i systemowe (*Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków 2002 s. 312, 326 – cyt. za Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 109).

<sup>17</sup> W świadomości zbiorowej Polaków: z 46, 2 % w 1991r. do 54, 6 % w 1998 r. (Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 113). „Na płaszczyźnie instytucjonalnej częściej pojmuje się Kościół jako instytucję strzegącą wiary i obyczajów lub instytucję świętą z papieżem i duchowieństwem niż realizującą cele świeckie” (tamże s. 116).

<sup>18</sup> 50, 5 % wśród młodzieży katolickiej i protestanckiej w 1995 r. (B. Milerski. *Prywatyzacja religijności młodzieży polskiej. Raport z badań*. RT 39:1997 nr 1-2 s. 47-84 – cyt. za Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 120). Podobnie wśród dorosłych i młodzieży w badaniach J. Mariańskiego (*Wierzenia religijne i doświadczenie wiary*. W: *Wartości i religia. Postawy i zachowania młodzieży archidiecezji łódzkiej*. red. S. H. Zaręba, T. Zembrzusi. Łódź 2000 s. 183-201 – cyt. za Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 120).

<sup>19</sup> W zbiorowości policjantów 56, 4 % respondentów było przekonanych, że „niekoniecznie trzeba być katolikiem, aby być zbawionym” (Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 120).

(s. 127)<sup>20</sup>. Problemem pozostaje wciąż sprawa tzw. angażowania się Kościoła w politykę. Pominąwszy wskazaną już wcześniej niewłaściwość tego określenia, to „hipoteza, według której autorytet Kościoła zmniejsza się, jeżeli włącza się on w dyskurs polityczny, i wzrasta, jeżeli się z niego wyłącza, nie ma dostatecznego empirycznego uprawomocnienia. Opiera się na zestawianiu pewnych wydarzeń z życia publicznego z aktualnie uzyskanymi wynikami z sondaży, bez udowodnienia ich związku” (s. 144).

Pozostaje jeszcze potrzeba odpowiedzi na pytanie, czy Kościół „daje w naszym kraju zadowalające (adekwatne) odpowiedzi na problemy jednostki, rodziny, młodzieży, warstw społecznych (rolnicy, robotnicy, inteligencja) i narodu”? (s. 147-148)<sup>21</sup>. Ocena w przekonaniu Księdza Mariańskiego jest „bardzo krytyczna” (s. 150-153): „Można by nawet twierdzić, że zbliżamy się do sytuacji kryzysowej, bowiem większość młodych Polaków, wyraża niezadowolenie – mniej lub bardziej intensywne – z odpowiedzi, jakie daje Kościół na problemy społeczne rodzin, narodu, jednostek, młodzieży i warstw społecznych” (s. 152).

4. Obowiązuje przekonanie, że wysoko rozwinięte społeczeństwa charakteryzują się „funkcjonalną dyferencjacją”, to znaczy, że poszczególne sfery działania społecznego uniezależniają się, a „świeckie subsystemy nie potrzebują już Kościołów do usprawiedliwienia swoich działań czy tworzenia motywacji” (s. 159). Oczywiście, jest to jedna z wielu bzdur, które narzuca się społeczeństwu. Gdyby tak rzeczywiście było, to nigdy nie doszłoby do zniszczenia muru berlińskiego, tzw. jesieni ludów czy stopniowego wyzwalania się Polaków z komunizmu. Rozprawa z komunizmem, który obecnie przyjął nazwę socjaldemokracji, by być bliżej chorych na socjalizm kolegów z Zachodu, jest bardzo trudna i wymaga tak wielkiego potencjału wszystkich sił społecznych,

---

<sup>20</sup> Szczegółowa analiza wielu badań: Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 128-134. Warto przypomnieć przedłożone wnioski badań OBOP-u: „Najwyższy jest odsetek osobistego zaufania respondentów do Kościoła. Utrzymuje się on na poziomie ponad siedemdziesięciu procent. Niespełna połowa Polaków popiera potrzebę stosowania przez władze państwowe zasad nauki społecznej Kościoła. Blisko dwie trzecie uważa, że udział Kościoła w życiu politycznym kraju jest za duży. Można więc powiedzieć, że Polacy mają generalnie zaufanie do Kościoła katolickiego, niechętnie natomiast widzą jego zaangażowanie w życie polityczne, szczególnie to bezpośrednie” (*Postawy Polaków wobec Kościoła i konkordatu w lutym i marcu 1997 roku. Komunikat z badań OBOP (marzec 1997)*. Warszawa 1997 s. 9 – cyt. za Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 133).

<sup>21</sup> Jest to – niewątpliwie – pytanie o polityczną działalność Kościoła, o jego *ponoszenie odpowiedzialności* za dobro wspólne. Interesujące, że na opacznie sformułowane pytanie Ośrodka Sondaży Społecznych OPINIA w 2002 r., w jakich sprawach powinni wypowiadać się księża i biskupi, bo to przecież *cały* Kościół jest podmiotem apostołowskiego posłannictwa, „61, 4 % badanych było zdania, że biskupi i księża powinni się wypowiadać w sprawach stosunków pozamałżeńskich, 62,5 % – na temat przerywania ciąży, 70, 4% – na temat eutanazji (uśmiercanie osób upośledzonych, nieuleczalnie chorych lub umierających), 53, 1% – w sprawach stylu i treści publikacji, audycji i programów w mediach, 66, 5% – antysemityzmu, 72, 6% – bezrobocia, 70, 0 % – rosnących różnic socjalnych, 34, 6% – polityki rządu” (s. 149).

jak wielkim było i jest w dalszym ciągu dzieło odnowy narodu niemieckiego *Aktion Sühnezeichen*, po okresie narodowego socjalizmu, w którą zaangażowały się Kościoły Niemiec. U nas, w Polsce nie poparto takiego zrywu odnowy moralnej, jakim był program polskiej teologii wyzwolenia, wypracowany wraz z upadkiem ideologii marksistowskiej przez Sługę Bożego Księdza Franciszka Blachnickiego (1921-1987). Rozpoczęła się natomiast jałowa dyskusja na temat *władzy* Kościoła w społeczeństwie i *mieszania się* Kościoła w życie polityczne. Została ona sprytnie podjęta przez liberalne i socjaldemokratyczne ośrodki i narzucona społeczeństwu przez zależne od nich media, dlatego pozwolono sobie zarówno na operowanie zafałszowanym terminem Kościół (Kościół to biskupi, księża, instytucje kościelne) i polityka. Co gorsza – jak to zauważył Ksiądz Profesor – „narzucano wówczas ludziom wierzącym obowiązujące definicje rzeczywistości społecznej, moralnej i religijnej” i trzeba było zdecydowanej interwencji Ojca Świętego, który w Skoczowie 22 V 1995 r. bronił gwałconych praw sumienia w Polsce i przeciwstawiał się nietolerancji (s. 163-164).

Nie zaskakują też wyniki badań, w których starano się zapoznać z opiniami na temat „mieszania się Kościoła do polityki”. Istnieje przekonanie, że jest ono bardzo duże. Sięga zawsze powyżej 55 %. Sytuacja jest przy tym kuriozalna, bo prezentują je także ludzie wierzący, a więc Kościół, którzy podcinają gałąź, na której siedzą, oddając dziedzinę polityki postkomunistom i liberalom, co wychodzi na jedno lub odgrywiają się na Kościele, czyli hierarchii, co też należy odebrać jako zło.

Tymczasem Kościół – wspólnota wierzących (1 J 1, 7) jest zanurzony w świecie: „Radość i nadzieję, smutek i lęk ludzi w naszych czasach, szczególnie ubogich i wszelkich uciśnionych, są również radością i nadzieją, skutkiem i lękiem uczniów Chrystusa i nie można znaleźć nic prawdziwie ludzkiego, co nie odbijałoby się echem w ich sercach” (KDK 1). Nie można zepchnąć Kościoła na margines, bo jesteśmy wszędzie, i jak każdy obywatel, mamy prawo i obowiązek udziału w rozwoju świata. Co więcej – jesteśmy bogatsi od tych, którzy nie zawierzyli objawiającemu się Bogu, bo przepowiadamy Chrystusa, w którym wyjaśnia się naprawdę tajemnica człowieka (RH 8). Nie bez powodu Ojciec Święty Jan Paweł II napisał, że „podstawowy błąd socjalizmu ma charakter antropologiczny” (CA 13). Jeśli będziemy pytać dalej, gdzie należy szukać źródeł błędnej koncepcji „natury osoby i »podmiotowości« społeczeństwa”, to otrzymamy odpowiedź, że jest nim ateizm, bo „negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w końcu prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby” (tamże).

Pytanie zatem nie powinno być postawione, czy Kościół i organizacje wyznaniowe w naszym kraju mają o wiele za dużo władzy, lecz czy Kościół i organizacje wyznaniowe kontynuują zbawczą misję Chrystusa, której istota sprowadza się przede wszystkim do wyzwolenia człowieka i formowania nowego

człowieka: „Otóż wszelkie naturalne, ludzkie akcje na rzecz wyzwolenia człowieka załamują się w końcu w obliczu tego właśnie problemu. Jak dotąd, żadna rewolucja, żaden program społecznego wyzwolenia, żaden program reformy społecznej nie potrafił rozwiązać problemu nowego człowieka, przemiany człowieka, wychowania nowego człowieka. Jedynie zbawienie, które przynosi Chrystus, ma moc przemiany człowieka, stworzenia nowego człowieka. Ono przynosi uzdrowienie człowieka od korzenia, »*in radice*«. Dopiero w oparciu o to uzdrowienie, mogą być rozwiązane inne problemy”<sup>22</sup>.

5. Istotne w tym rozdziale okazuje się rozumienie demokracji w społeczeństwie: „Oceny funkcjonującej demokracji mogą się różnić w zależności od tego, jakie aspekty demokratycznego ustroju są uważane przez oceniających za ważniejsze, a jakie za mniej ważne” (s. 236)<sup>23</sup>. Wprowadzając to stwierdzenie, zdaje sobie sprawę z tego, że pomijam niezwykle ważne zagadnienia demokracji w ogóle i opinii Kościoła na jej temat. Zostały one szczegółowo i pouczająco przedstawione w pierwszej części rozdziału piątego (s. 205-225)<sup>24</sup>.

Większość Polaków uznaje demokrację za najlepszą ze znanych form rządzenia, a w latach 1992-1999 to przekonanie powoli wzrastało od 55 % badanych do 64 %; w 2000 r. – 53 %. Polacy są w większości niezadowoleni z jej funkcjonowaniu (57 %) (s. 232-234), co przekłada się m. in. na nostalgię za komunizmem (63 % w porównaniu do 53 % badanych z dziesięciu krajów Europy Środkowowschodniej (s. 226). Według sondażu CBOS z maja 2001 r. więcej korzyści niż strat notowało 14, 2 % Polaków, tyle samo korzyści, co strat – 24, 4 %, więcej strat niż korzyści – 47, 2 %, same straty – 7, 3 %, trudno powiedzieć – 6, 3 % (s. 227-228).

Sprawnie i prawidłowo działający system demokratyczny tworzy podstawy do zaistnienia społeczeństwa obywatelskiego: „Państwo demokratyczne współtworzy społeczeństwo obywatelskie, społeczeństwo obywatelskie podtrzymuje demokratyczne państwo (...). Jest ono niezbędnym elementem sprawnie funkcjonującej demokracji” (s. 246). Jaka zatem rola przypada w procesie formowania społeczeństwa obywatelskiego Kościołowi? Czy tylko strażnika demokracji? Niewątpliwie byłoby to bardzo dużo i zdecydowało o możliwości zaistnienia społeczeństwa obywatelskiego. Oczywiście, nie jest to jedyne pytanie. Książę Profesor takich pytań, dotyczących miejsca i roli Kościoła/religii

<sup>22</sup> Błachnicki. PKW 23. Tamże s. 37-74.

<sup>23</sup> Treści, jakie wiążą Polacy z ustrojem demokratycznym, to: „swobody polityczne (61 % badanych), równe prawa dla kobiet i mężczyzn (49 %), system wielopartyjny (48 %), prawo do uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym (46 %), równość wobec prawa (43 %), więcej decyzji na szczeblu lokalnym i regionalnym (36 %), większa równość społeczna (36 %), swoboda w sferze moralnej i seksualnej (32 %), polepszenie materialnych warunków życia (28 %), więcej miejsc pracy, mniej bezrobocia (27 %), mniej korupcji i nadużywania wpływów politycznych (21 %), kontrola rządu nad bankami i dużymi prywatnymi przedsiębiorstwami (18 %) (Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 235).

<sup>24</sup> Dodajmy na marginesie, że tekst ten mógłby stanowić samoistne opracowanie, do czego serdecznie i usilnie namawiam Autora.



w kreowaniu społeczeństwa obywatelskiego, stawia kilkanaście (s. 247-248). Ów dyskurs, zamykający rozdział piąty pracy, jest normatywny, skupiony na zagadnieniach teoretycznych i dotyczy wyznaczenia „możliwych obszarów działania Kościoła niż jego rzeczywistej działalności” (s. 249). Zanim przejdziemy do krótkiego przedstawienia stanowisk, należy zwrócić uwagę na ustalenia terminologiczne. Pojawiają się tu zamiennie nazwy Kościół i religia. Możemy na to przystać, pod warunkiem przyjęcia klasycznej definicji religii (nie jej genezy!) w ujęciu Emila Durkheima.

„Relacje religii i demokracji są ujmowane dość rozbieżnie, od niemal ich korelatywności do wzajemnych sprzeczności i wykluczania się. Niektórzy stawiają nawet pytanie, ile religii może tolerować społeczeństwo demokratyczne. Inni podkreślają, że rozdział Kościoła i państwa nie musi oznaczać eliminowania religii z życia publicznego, które nie redukuje się do polityki” (s. 255). Wielu socjologów religii (Stefano Martinelli, Peter L. Berger, Samuel Huntington, Vittorio Possenti, José Casanova, Thomas Meyer, Dirk Lenschen) (s. 249-253) opowiada się za uznaniem Kościoła/religii w formowaniu społeczeństwa demokratycznego. Wymieniony D. Lenschen wskazuje w związku z tym na cztery ważne sfery działania Kościoła/religii: (a) przekaz wartości podstawowych, (b) kształtowanie sensu życia, (c) funkcje integracyjno-legitymizacyjne, (d) funkcje krytyczne<sup>25</sup>. By zakończyć ten wątek, wystarczy wskazać na Księdza Profesora Hansa Künga *projekt etosu światowego*<sup>26</sup> tak ważny dla stabilizacji i rozwoju współczesnego świata.

6. Ostatnia część pracy jest poświęcona przedstawieniu stanowiska Kościoła „w odniesieniu do dokonujących się przemian społecznych i religijnych w społeczeństwach współczesnych, traktowanych jako »znaki czasu«” (s. 267). Ksiądz Profesor Mariański wymienia dwa z nich, a mianowicie (a) *demokrację* i (b) *zmiany religijne*. Chodzi więc o to, by je interpretować w świetle Ewangelii. Wyjaśnienie ma z kolei służyć udzieleniu odpowiedzi, w jaki sposób te znaki czasu pozwalają zrozumieć rozwój świata i sens tych zmian, które wciąż przybierają nowy kształt i domagają się rozwiązania przez współczesnych oraz wskazaniu sposobów zaangażowania w budowę nowego świata<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> D. Lenschen. *Kirche und Zivilgesellschaft in Polen. W: Katholische Kirche und Zivilgesellschaft in Osteuropa. Postkommunistische Transformationsprozesse in Polen, Tschechien, der Slowakei und Litauen.* Hrsg. von M. Spieker. Paderborn 2003 s. 388-395 – cyt. za Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 253-255).

<sup>26</sup> H. Küng. *Projekt Weltethos.* München-Zürich 1990; *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen.* Hrsg. H. Küng, K.-J. Kuschel. München-Zürich 1993; *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen.* Hrsg. H. Küng, K.-J. Kuschel. München-Zürich 1993; *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung.* Hrsg. H. Küng. München-Zürich 1995.

<sup>27</sup> „By wykonać to zadanie [solidarności w doświadczaniu świata – uwaga moja: M. M.] Kościół zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowania w świetle Ewangelii, tak aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na od-

a. Można wskazać na cztery możliwe postawy, jakie może przyjąć Kościół wobec problemów świata, a mianowicie: może pozostać wobec nich neutralny, może głosić prymat wyzwolenia społeczno-politycznego nad sprawami czysto religijnymi, może przyjąć teorię „samoczynnego działania struktur”<sup>28</sup>. Każda z tych możliwości jest błędna. Pierwsza „głosi jakąś kapitulację czy słabość religii”<sup>29</sup>, druga – równoznaczna jest z odrzuceniem misji zbawienia człowieka i „realizowania Bożego planu zbawienia”, trzecia z kolei – ignoruje podstawową prawdę o skażeniu ludzkiej natury<sup>30</sup>. Jedynym wyjściem i jedyną rolą Kościoła/religii w budowaniu społeczeństwa demokratycznego jest przyjęcie nauki o ewangelizacyjnej funkcji Kościoła (Paweł VI)<sup>31</sup>, czyli tego, co w tej pracy Książd Mariański określa mianem „wypełniania funkcji profetyczno-krytycznej”. Oznacza to także uzasadnione przekonanie, że „społeczeństwa pluralistyczne bez wspólnych wartości wiążących ludzi nie mogą się ostać w dłuższej perspektywie czasowej”<sup>32</sup>.

b. Istnieje wiele prób opisu odpowiedzi Kościoła na nową sytuację społeczno-religijną: Opcja krytycznego kontrastu/Opcja krytycznej komunikacji (o. Medard Kehl); Opcja tradycjonalistyczna/Opcja liberalna/Opcja misjonarska (bp Kurt Koch); Rozwiązanie fundamentalistyczne/Chrześcijaństwo alternatywne/Katolicyzm różnopostaciowy (Peter Neuner); Model świata chrześcijańskiego/Model zsekularyzowanego społeczeństwa/Model legitymizacji nowoczesności/Model »ukościelnienia« chrześcijaństwa/Model religii cywilnej/Model religii jako instancji krytycznej wobec społeczeństwa i Kościoła (Franz X. Kaufmann) (s. 285-288). Pluralizm i związany z nim indywidualizm religijny, co podkreślają wymienione wyżej możliwe opcje, są niewątpliwie darem i zadaniem. A skoro tak, to słuszna jest sugestia Autora, by Kościołem nie kierowała „troska o rozbudowę własnego subsystemu kościelnego w społeczeństwie z całym aparatem władzy i środkami przymusu dla zapewnienia instytucjonalnego uczestnictwa wiernych w życiu religijnym, lecz taki typ ewangelizacji, który zmierza do rozwijania głębokiej identyfikacji ludzi

---

wieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację” (KDK 4; por. art. 11).

<sup>28</sup> „Głosi ona, że jeżeli się zreformuje, udoskonali pewne struktury społeczne, gospodarcze, polityczne, jeżeli się tutaj zaprowadzi pewien porządek odpowiadający wymaganiom sprawiedliwości, to już tym samym zbliża się Królestwo Boże ludziom” (Blachnicki. PKW 64).

<sup>29</sup> „Niepodjęcie ryzyka, trwanie w izolacji i wygodnej niszy społecznej sprawia, że Kościół popada w swoisty immobilizm, nie zadowolając nikogo, staje się po prostu zbędny” (Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 270).

<sup>30</sup> Tamże s. 63-65.

<sup>31</sup> Tamże s. 68-74.

<sup>32</sup> Th. Herr. *Patient Kirche – Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung*. Paderborn 2001 s. 32 – cyt. za Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 274. „Socjologowie wywodzący się z nurtu ideologii liberalnego podkreślają, że państwo powinno być neutralne światopoglądowo i nie może rozstrzygać dylematów moralnych; powinno ograniczać się do etycznego minimum” (Mariański. *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne* s. 272) – pytanie, co ma stanowić owo etyczne minimum?

wierzących z wartościami, normami i wzorami zachowań religijnych (nowy typ komunikacji religijnej). Wiąże się z tym kwestia sposobu przepowiadania Ewangelii i głoszenia głównych prawd wiary (...). Kościół nie powinien wzywać do walki z radykalnym pluralizmem religijnym i strukturalną indywidualizacją religijną, lecz przekształcać je w ramach misji ewangelizacyjnej poprzez otwarty dyskurs i dialog z innymi ludźmi reprezentującymi odmienne propozycje rozwiązań problemów ludzkich i religijnych” (s. 290).

\*\*\*

Ostatni rozdział pracy Księdza Profesora Mariańskiego ma charakter refleksji nad wynikami badań socjologicznych i sondaży opinii publicznych nad miejscem i rolą w życiu społecznym Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Wskazano w nim, co winien czynić w „warunkach sekularyzmu, pluralizacji i indywidualizacji religijnej” (s. 296). Przywołana przy tym wypowiedź Ojca Świętego, że „przyszłość Kościoła nie będzie rezultatem jedynie ludzkich zabiegów, ale przede wszystkim działania Ducha Świętego, któremu nie powinniśmy przeszkadzać, ale pomagać”<sup>33</sup> ma za zadanie wzmocnić przekonanie, że w kontekście poważnych wyzwań przyszłości nie pozostaje sam, bo nie on jest najważniejszy, lecz Pan, który dzięki Duchowi Świętemu dalej przepowiada, ofiarowuje się siebie Ojcu za grzech świata i pochyla się nad biednymi i potrzebującymi.

Kościół ma jedynie – *i aż* – służyć. Ów służebny akt umycia nóg, który z zaskoczonych apostołów uczynił ludzi zdolnych zająć miejsce przy stole i stworzyć wspólnotę (J 13, 1-17)<sup>34</sup>. Ta służba jest powiązana też z wyculonym zwracaniem uwagi na znaki czasu<sup>35</sup>. Autor zwrócił uwagę na dwa: demokrację i zmiany religijne.

Podczas czytania wynotowałem cztery uwagi szczegółowe, które – choć wchodzą w zakres treści już przedstawionych – dotyczą one jednego problemu, który wydaje się bardzo ważny, a mianowicie kryzysu kościelności, który rzutuje na brak w polskim duszpasterstwie doświadczenia Kościoła jako Kościoła, to znaczy tego, kim jest on w swej istocie – *wspólnotą*.

(a) Pierwsza dotyczy przekonania większości młodzieży, że „religijność i bycie katolikiem (więź z instytucją Kościoła) nie są według opinii większości młodzieży - ściśle ze sobą powiązane” (s. 121). Powstaje pytanie, czy mamy do czynienia z poważnym kryzysem poczucia bycia Kościołem? Jeśli tak, to należy pytać, gdzie leży przyczyna. Być może, że badania nad katechetycznym nauczaniem o Kościele w jakimś momencie odsłonią bolesną prawdę

<sup>33</sup> OsRomPol 16:1995 nr 3 s. 27.

<sup>34</sup> Myśl tę przejąłem z cytowanego już tekstu Ojca Świętego Benedykta XVI (Ratzinger, jw. s. 31).

<sup>35</sup> Zob. A. L. Szafrński. *Katologia. Zarys nauki o Kościele w świecie współczesnym*. Lublin 1990 s. 91-124.

o nieprawidłowościach, jak tego przykład mamy w przypadku katechetycznego nauczania o małżeństwie i rodzinie<sup>36</sup>. Chodzi więc o to, by wyciągnąć konsekwencje w duszpasterstwie parafialnym z preferowanej obecnie *eklezjologii communio*.

(b) Chciałbym powrócić do stwierdzenia opartego na przemyśleniach Franza X. Kaufmanna: „Dla Kościoła ważnym polem działania jest uzgodnienie instytucjonalnych wymogów wiary z nasilającymi się tendencjami indywidualizacyjnymi i rodzącymi się nowymi formami uwspólnotowienia religijności” (s. 35). Istnieje bowiem związek pomiędzy tym, co wyżej wskazaliśmy. Uważamy bowiem, że „»religijność bez Kościoła«” jest jednym z podstawowych przejawów tendencji indywidualizujących.

(c) „Pomimo stosunkowo wysokiego poziomu praktyk religijnych może coraz wyraźniej zaznaczać się »deficyt kościelności« w świadomości zbiorowej Polaków” (s. 123). Nie wydaje się, by przyczyn należy szukać tylko w spadku społecznego zaufania do Kościoła. Ksiądz Profesor wskazał też na następną, i o wiele ważniejszą, cytując Ojca Świętego Jana Pawła II: „ (...) podstawą owego »nie« dla Kościoła jest często nie sam sprzeciw wobec ludzkich ułomności jego członków, ale raczej ogólna zasada odrzucenia pośrednictwa” (s. 112)<sup>37</sup>.

Postawa radykalnego autonomizmu świadczy o poważnym kryzysie nauczania katechetycznego. Sięga bowiem nieznamość jednej z podstawowych cech chrześcijaństwa, a mianowicie, że jest religią pośrednictwa.

(d) Przekonanie o spadku społecznego zaufania do Kościoła pojawia się w pracy jako poważne ostrzeżenie: „W świetle zgromadzonych danych empirycznych można by mówić o tym, że początek »wymarszu« (emigracji) z Kościoła ludzi młodych jest już przygotowany (...). Równocześnie można wnosić – w świetle wypowiedzi respondentów – że misja Kościoła powinna koncentrować się przede wszystkim na sprawach duszpasterskich i specyficznie religijnych (duchowych). Kontrowersje wokół problemów politycznych, społecznych i moralnych osłabiły przywiązanie wielu młodych ludzi do Kościoła, nie naruszając jednak ich podstawowej tożsamości jako katolików” (s. 152).

Jest to bardzo ważny tekst, który wymaga poważnej dyskusji. Przede wszystkim w kontekście nauk wygłoszonych przez Ojca Świętego Benedykta

---

<sup>36</sup> J. Stala. *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II. Próba oceny*. Tarnów 2004 (omówienie: Kat 49:2005 nr 9 s. 74-78).

<sup>37</sup> „Głębokim źródłem tych postaw jest psychika zdominowana przez wolę całkowitej autonomii, płynącą z poczucia samowystarczalności osobistej lub zbiorowej. To poczucie pozwala człowiekowi uważać się za niezależnego od ponadludzkiej Istoty, która jest przedstawiana lub też wewnętrznie odkrywana jako twórca i pan życia, fundamentalnego prawa i porządku moralnego, a zatem jako źródło rozróżnienia między dobrem i złem. Niektórzy roszczą sobie prawo do ustanawiania na własną rękę, co jest dobrem, a co złem, i tym samym nie zgadzają się być »kierowani z zewnątrz« ani przez transcendentnego Boga, ani przez Kościół, który reprezentuje Go na ziemi” (Jan Paweł II. »Tak« dla Kościoła art. 6. W: tenże. *Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II – Kościół*. Cz. 1. W: *Nauczanie Kościoła katolickiego. Program komputerowy*. Kraków 2003). Tekst ten jest cytowany przez Księdza Mariańskiego na s. 112.

XVI do biskupów polskich z racji ich wizyty *ad limina Apostolorum*. Przeciętny katolik po ich wizycie mógł się dowiedzieć, że chodziło tylko o kontrowersje z Radiem Maryja. Tymczasem Papież wyznaczył tok przemian Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Czy nie zrozumieli tego, co do nich mówił?

Zdaję sobie sprawę z powagi postawionego zarzutu. Nie mam też zamiaru obarczać jedynie biskupów odpowiedzialnością, bo czuję się współodpowiedzialny za Kościół, choć skutecznie w tej współodpowiedzialności ignorowany. Biskupi muszą z całą powagą i odpowiedzialnością przyjąć prawdę o Kościele i naukową refleksję nad urzeczywistnianiem się Kościoła, którą wypracował Sługa Boży Ksiądz Franciszek Blachnicki.

Lublin

*Marek Górski*

Niemal we wszystkich dyscyplinach naukowych – także w szeroko pojętych naukach o moralności – toczy się dyskusja wokół właściwych sposobów poszukiwań badawczych. Socjologia, jako nauka empiryczna, zajmuje się moralnością od strony jej społecznego tworzenia się i funkcjonowania, a także społecznych uwarunkowań całości zjawisk, które składają się na dziedzinę moralności. Rozumiana, jako zewnętrznie funkcjonujący zespół wartości, norm i wzorów zachowań oraz wewnętrzny składnik indywidualnej świadomości, moralność jest empirycznie dostępna i stanowi właściwy przedmiot badań dla socjologii i innych dyscyplin empirycznych. Opisuje zmienność moralności i jej elementy stałe występujące w odmiennych kulturach i w różnych okresach historycznych. Chociaż nie odpowiada na pytania co do genezy i istoty moralności, to funkcje diagnostyczno-wyjaśniające (a nie normatywne) socjologii moralności, wraz z relacjami do innych dziedzin życia społecznego, pozostają interesującym tematem badawczym. Moralność z socjologicznego punktu widzenia podlega ciągłemu rozwojowi, tak więc socjolog ma do czynienia z pluralizmem moralności zarówno w wymiarach indywidualnych, jak i społecznych. Dlaczego więc w literaturze jest socjologia moralności niejednokrotnie przedstawiana jako kwestia dyskusyjna? Czy to tylko problem jej przeszłości, statusu i definicji?

Ksiądz Profesor Janusz Mariański uważa, że nawet dokładne wyliczenie szczegółowych działów tej dziedziny wiedzy to problem „dość skomplikowany i dotychczas nie rozwiązany”. Przedmiot swoich analiz określa jako „naukę opisowo-teoretyczną, będącą integralną częścią socjologii empirycznej”. Interesuje ją to wszystko, co w społeczeństwie uchodzi za moralne, analizuje w kontekście struktur i zależności społecznych, w których żyje i działa człowiek. Socjologia zajmuje się moralnością, jako zjawiskiem i przejawem życia codziennego, ustala jej społeczne „korzenie”, drogi wpływania struktur na życie moralne społeczeństwa. Jego kondycja moralna staje się coraz bardziej ambiwalentna i wieloznaczna. Autor przedstawił jej wstępny obraz w znanym raporcie Komitetu Socjologii PAN z 2000 r., a także w wielu wcześniejszych opracowaniach, które wyraźnie określiły kształt dyskursu na temat miejsca i roli socjologii moralności w Polsce. Teraz ponownie zabiera głos w tej sprawie, dodajmy, że jest to głos wolny od przedwczesnych i niepodważalnych konstatacji. W tym tkwi też istotny walor omawianej monografii. Kategoria „moralność”, pomimo wieloznaczności, nie straciła swojego sensu i poznawczej atrakcyjności.

Przedmiotem zainteresowań badawczych Księdza Mariańskiego, obok socjologii moralności, są: socjologia religii i katolicka nauka społeczna. W swojej imponującej twórczości naukowej zajmuje się: wpływem modernizacji społecz-

nej na życie religijne, jego przemianami, etosem pracy w różnych kategoriach społeczno-zawodowych, wartościami podstawowymi, religijnością społeczeństwa polskiego w kontekście jego zmian, a także ponowoczesności. Kieruje Katedrą Socjologii Moralności w Instytucie Socjologii KUL, gdzie pełni funkcję p.o. kierownika Katedry Socjologii Religii, sprawuje również wiele innych funkcji organizacyjnych i dydaktycznych w kraju i za granicą. Jest autorem polskiej bibliografii socjologii moralności za lata 1946-1982, a współudział Profesora we wspomnianej ekspertyzie Komitetu Socjologii PAN (książka: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*. Kraków 2002) potwierdza wyjątkową i znaczącą pozycję naukową lubelskiego socjologa. W 1989 r. ogłosił publikację *Wprowadzenie do socjologii moralności*, w której przedstawił podstawowe problemy teoretyczne i metodologiczne związane z historycznym rozwojem socjologii moralności jako odrębnej dyscypliny socjologicznej. Jego twórczość, obejmująca dotąd trzydzieści tytułów książkowych i setki artykułów, ilustruje kompetencje Profesora do wnikliwych, interesujących analiz i wniosków. Umiejętnie oddziela filozoficzne i socjologiczne aspekty zagadnień, które analizuje z zachowaniem metodologicznego ładu.

Otrzymaliśmy nową książkę nie będącą odmianą czy wznowieniem wspomnianego *Wprowadzenia do socjologii moralności*. Czytelnik znajdzie w niej zbiór kwestii i problemów, co prawda wcześniej sygnalizowanych, ale teraz ujętych w nowy sposób, wieloaspektowy, pogłębiony i zaktualizowany. Uwzględnione zostały historyczne, metodologiczne, filozoficzno-antropologiczne, aksjologiczne i pedagogiczne wątki analizy z obszaru socjologii moralności. Widoczna jest doskonała znajomość omawianej tematyki, narrację łączy z polemiką, co pośrednio implikuje fakt poszukiwania nowych spojrzeń i propozycji w zakresie naukowej eksplikacji problematyki. W rzeczowym sporze uobecnia się nie tylko racjonalna argumentacja, ale też autentyczna troska o status i miejsce socjologii moralności w Polsce, którą – jak pisze – dotknął „swoisty niedorozwój”.

Czym on się wyraża? Autor nie ukrywa, że dyscyplina jest młoda, teoretycznie i metodologicznie niedojrzała, co nawet zapożycza od innych nauk wiele pojęć, „konstruktów wyjaśniających” oraz metod i technik badawczych. Stara się wykazać, że przysługuje jej status metodologiczny samodzielnej dyscypliny socjologicznej, nie zajmującej miejsca etyki normatywnej. Nauki empiryczne o moralności posiadają inną perspektywę badawczą, problematykę oraz metody.

Książka składa się z siedmiu rozdziałów. Ich tytuły to w kolejności: *Z historii socjologii moralności*, *Socjologia moralności jako nauka empiryczna o faktach moralnych*, *Socjologia moralności wśród innych nauk o moralności*, *Moralność jako przedmiot badań socjologicznych*, *Oceny, normy i wartości moralne*, *Spoleczne uwarunkowania moralności*, *Typologie moralności*.

Jak bardzo aktualna jest historia socjologii moralności zaprezentowana przez Księdza Mariańskiego, niech świadczy to, że obok prezentacji wielu definicyjnych propozycji (E. Durkheim, G. Gurvitch, G. Le Bras, E. Westermarck, T. Par-

sons. F. Znaniecki, L. Krzywicki, S. Czarnowski, J. Chałasiński, M. Ossowska), odniósł się także do postmodernizmu (ponowoczesności), a więc kierunku, który kompleksowo rozpoznaje znaki i symbole przemian społecznych, na przykład w zakresie indywidualizacji i pluralizacji stylów życia. Nie bez znaczenia są dla niego prace etyków, zarówno katolickich, jak i laickich, mimo że w swoich badaniach jedynie sporadycznie wkraczają na teren socjologii moralności.

Ksiądz Profesor podkreśla wagę tezy: moralności jako faktu nie można redukować tylko do uwarunkowań społecznych. Wykazuje, że nieuprawnione i nieuzasadnione jest deterministyczne łączenie obu elementów w badaniach naukowych. Wyolbrzymianie roli czynników społecznych prowadzi do socjologizmu, natomiast ich pomniejszanie jest promocją psychologizmu bądź biologizmu w wyjaśnianiu moralności. Moralności nie można wyprowadzić z samej struktury społecznej, gdyż nie jest wynikiem oddziaływania sił społecznych. Wartości moralne odnoszą się do socjalizacji i wychowania („personalizacji”). Autor nie rozróżnia wyraźnie obu kategorii, ale niewątpliwie idzie mu o to, aby wskazać, że wychowanie jest elementem personalizacji jako procesu ciągłego.

Autor odnotowuje zmiany w języku, czyli semantyce moralności, dokonujące się szybciej niż w hierarchiach wartości. Ludzie posługujący się tymi samym etycznymi wartościami zasadniczo mówią o nich różnymi językami. Różnice bada socjolingwistyka moralności, w której chodzi o coś więcej niż tylko o terminy i normy gramatyczno-fonetyczne: relacje słów do rzeczywistości pozajęzykowej mają również charakter moralny. Zatem socjolog jest zdolny ukazać stopień obowiązywalności reguły moralnej poprzez analizę słownictwa i struktury zdań, wyrażających oceny moralne. Badając je może dostarczyć naukom normatywnym wielu interesujących danych na temat zróżnicowania ocen, norm i wartości, uwarunkowań różnych przejawów życia moralnego, roli tworzących się *kontrobyczajów*, a więc tego, co określa się etosem grup społecznych.

Kolejnym, niezwykle nośnym i ważnym spostrzeżeniem Profesora jest stwierdzenie, że badania procesu transformacji po 1989 r. koncentrują się bardziej na opisie kształtowania się nowego ładu instytucjonalnego, mniej natomiast zwraca się uwagę na elementy aksjologiczno-moralne. Brak równowagi pomiędzy oboma wymiarami może realnie zagrażać treściom więzi moralnej, która w warunkach radykalnej zmiany jest często ignorowana. To może przesądzać o słabości formułowanych diagnoz, prognoz i wyjaśnień. Trzeba pamiętać, że społeczeństwo polskie jest w fazie przemian społecznych, które nie przebiegają jednoznacznie. Wartości i normy moralne, przedstawione w piątym rozdziale książki, także podlegają zmianom. Zadania empirycznej socjologii moralności w nowych warunkach społeczno-kulturowych są coraz większe i zmiernie winny w kierunku poszukiwania odpowiedzi na pytanie: jaka jest i jak zmienia się moralność Polaków?

Dzieje socjologii moralności informują nie tylko o strukturze i wewnętrznej dynamice dyscypliny, ale i o najważniejszych problemach badawczych. Wi-



doczny jest stopniowy proces jej uwalniania się od wpływów filozofii oraz odchodzenie od socjologizmu etycznego w stronę empirii. Niezwykle istotna jest uwaga Księdza Mariańskiego, że historii tej dyscypliny nie sposób zredukować tylko do rozwoju systemów idei bądź rejestru pomysłów poszczególnych socjologów. Trzeba głębiej sięgać, aby poznać pozycję i rolę socjologii jako nauki o społeczeństwie. Jego historia to coś więcej niż żywoty idei i projektów.

Przedmiot socjologii moralności w procesie operacjonalizacji jest mniej uchwytne aniżeli przedmiot badań socjologii religii bądź socjologii prawa. Moralność bowiem nie pojawia się w formach wyraźnie zinstytucjonalizowanych. Podstawowe pojęcie „moralność” charakteryzuje się nieostrością i różnorodnością treści. Proces jej instytucjonalizacji wciąż trwa. Wkład Profesora jest tu wyjątkowy, a potwierdzeniem tego jest zawartość problemowa rozdziałów drugiego i trzeciego. Socjolog analizuje określony aspekt faktu moralnego, charakteryzuje go i wyjaśnia, natomiast nie ocenia i nie formułuje reguł. Nie ma identyczności w ujmowaniu moralności na płaszczyźnie opisowo-empirycznej i postulatyno-aksjologicznej. Słusznie podkreśla, nie tylko ku przestrodze metodologicznej, że sensowniej jest mówić nie tyle o jednej moralności, ile o wielu moralnościach. Za V. Zsifkovitsem przyjmuje cztery obszary problemowe, którymi zajmuje się socjologia moralności: 1) świadomość moralna; 2) zachowania moralne; 3) badanie wartości i norm moralnych funkcjonujących w społeczeństwie; 4) studia porównawcze różnych ludów i kultur w zakresie życia moralnego. Każdy został wszechstronnie omówiony i uzasadniony dla pokazania, że socjologia moralności odkrywa i wyjaśnia wartości oraz normy moralne, ale ich nie tworzy, nie stawia znaku równości między ważnością i skutecznością jakiejś normy. Jeśli wartości i normy mają swój cel osiągnąć, jako pomoc i wskazówka dla człowieka i społeczeństwa na drodze ku samo-realizacji, to nie mogą być adresowane w stronę człowieka *w ogóle*, ale do konkretnego, historycznie istniejącego *tu i teraz*.

Tezy odnoszące się do społecznego charakteru moralności winny korespondować z określonym modelem człowieka. Od tego, jaką jego koncepcję przyjmuje socjolog, wiele zależy. Moralność jawi się na różnych poziomach i w różnych obrazach. Badając ją, ciągle jakby balansujemy, aby uniknąć ekstremizmów grożących utratą realistycznej perspektywy poznawczej. Autor taką posiadał, co widać w jego propozycji definicji socjologii moralności (s. 135). Człowiek jako osoba jest w niej ukazany jako punkt centralny, odniesienie i racja uzasadniająca badanie różnicowań środowiskowych, zależności postaw i zachowań moralnych. W propozycji Księdza Mariańskiego nie ma jednostronności, a człowiek, jako wartość podstawowa i najwyższa, został ukazany także w perspektywie jego dynamizmu i możliwości rozwojowych odnoszących się do grup i całego społeczeństwa.

Socjologia znacząco poszerza pole doświadczenia moralnego, ale nie jest jedyną interpretatorką życia moralnego. To kolejna istotna teza autora. Trzeba więc niezmiennie mieć na uwadze walor zasady ustawicznej zmienności

w socjologii, której ustalenia nie są nigdy ostateczne, ale mają raczej prowizoryczny charakter i mogą być udoskonalane. Wskazując, jak moralność jest praktykowana w życiu codziennym, socjolog nie może eksponować tego, jak być powinno.

Zapoznając się z socjologicznym ujęciem moralności (G. Gurvitch, T. Geiger, L. Fuller, H. Klages, K. Kiciński, A. Podgórecki, K. Szafraniec) czytelnik zauważy, że ks. Janusz Mariański ogranicza się do zasygnalizowania najbardziej istotnych cech przywołanych typologii, nie wnikając w zagadnienie ich wewnętrznej złożoności i komplementarności. Jego zdaniem porównywanie i ocenianie jest trudne ze względu na brak dostatecznej informacji o przesłankach, na jakich opierają autorzy swoje koncepcje. Są socjologowie nie wyróżniający jednoznacznie określonego kompleksu zjawisk, które badają. Każda z omówionych propozycji może okazać się użytecznym narzędziem przy formułowaniu hipotez lub konceptualizacji problemów badawczych w celu uchwycenia zależności istniejących pomiędzy realnymi elementami rzeczywistości społecznej.

Podając zagadnienie związków socjologii moralności z pokrewnymi dyscyplinami naukowymi, opisowymi i normatywnymi, autor dostrzega w literaturze przedmiotowej wyraźne napięcia między etycznym i socjologicznym punktem widzenia życia społeczno-moralnego. O ile etyka rozpatruje moralność w świetle norm, o tyle nauka o moralności uwzględnia porządek ocen. Aby dostrzec podobieństwa i różnice opisowej, i normatywnej perspektywy, trzeba dokonać odpowiedniego porównania. W tym celu należy zbadać dorobek socjologii w obszarze normatywnych nauk o moralności. Czytelnik znajdzie pogłębione i krytyczne opinie wybranych autorów na ten temat (M. Ossowska, A. Szostek, T. Styczeń, K. Wojtyła, S. Kamiński, J. Majka, F. Bednarski), które mogą pomóc w ustaleniu wzajemnego stosunku pomiędzy socjologią moralności a innymi dyscyplinami naukowymi zajmującymi się badaniem moralności. Trzeba uwzględnić różne punkty widzenia, szukać momentów stycznych. Podkreślając zmienność moralności, nie można ignorować faktów ciągłości. W rzeczywistości tylko częściowo zmienia się struktura normatywna moralności, którą przejmujemy od poprzednich pokoleń. Wbrew pozorom – uzasadnia Książ Mariański – moralność społeczeństw współczesnych tkwi korzeniami w przeszłości. Elementy kontynuacji są tak samo ważne jak *dyskontynuacji*.

Prezentowana publikacja potwierdza sąd, że Książ Profesor jest socjologiem żywo reagującym na przemiany polskiego społeczeństwa, bada ich kształt i kierunki rozwoju. Głosi tezę, że nie ma jednej teorii wyjaśniającej te przemiany ani jednego ogólnego scenariusza rozwoju. Wyróżnia cztery modele przemian wartości i norm moralnych w nowoczesnych społeczeństwach. Są to: a) sekularyzacja moralności, rozumiana jako odchodzenie od modelu moralności chrześcijańskiej; b) indywidualizacja moralności związana z postmodernistycznym rozpadem wartości; c) przemiana wartości, rozpad daw-

nych i tworzenie się nowych, dopasowanych do społeczeństwa pluralistycznego; d) reorientacja wartości moralnych w duchu chrześcijańskim, często bez zabarwienia religijnego. Owe scenariusze występują równolegle, częściowo przeciwstawiają się sobie, częściowo dopełniają. Kryzys moralny, rozumiany jako proces deinstytucjonalizacji moralności chrześcijańskiej, przejawia się najdobitniej w selektywnym traktowaniu oferty moralnej Kościoła, aż po jej całkowite odrzucenie. Indywidualizacja jako proces społeczny – zauważa autor – wiąże się z uwalnianiem jednostek z historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi. U podstaw tych zmian jest przekonanie, że to nie świat podporządkowuje sobie jednostkę, ale ludzkie *ja* jest podstawową rzeczywistością koncentrującą wysiłki zmierzające do zaspokojenia indywidualnych potrzeb. Paradygmat ulega zmianie: od podmiotu nastawionego na świat zewnętrzny – do świata zewnętrznego nastawionego na jednostkę. Można przyjąć, że przemiany w moralności w społeczeństwie polskim będą dokonywać się w sposób zróżnicowany i w różnych kierunkach.

Socjolog analizuje to, co ludzie w danym społeczeństwie uważają za swoją powinność moralną, bada moralność taką, jaka jest w doświadczeniu ludzkim. Konfrontując normy z faktami moralnymi ujawnia rzeczywisty stan ich obowiązywania w społeczeństwie. W Polsce, tak jak we współczesnym świecie, ścierają się dwie tendencje: uniwersalistyczna i relatywistyczna, zarówno na poziomie refleksji teoretycznej, jak i w praktyce zachowań codziennych. Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe w normach i wartościach moralnych, jest niezwykle istotne, chociaż nie rozstrzyga problemu: czy istnieją obiektywne i ogólnie obowiązujące wartości i normy niezależne od świadomości zbiorowej. Społeczeństwa, zdaniem niektórych socjologów, tracą zbiorowe źródła sensu i ich bezwzględnie obowiązującą moc. W warunkach dyferencjacji pogłębia się indywidualizacja ryzyka (U. Beck), co oddziałuje nie tylko na więzi, ale też utrwalony konsens w sferze wartości i norm. Autor postuluje potrzebę instytucjonalnego wzmocnienia spontanicznych procesów przemian wartości i podkreśla, że moralne myślenie globalne potrzebuje wsparcia w lokalnym, konkretnym działaniu. Wychowanie moralne oczekuje obecności różnych instytucji społecznych, a ich zróżnicowanie i wielostronność są wartością pożądaną (rodzina, grupy rówieśnicze, szkoła, otoczenie sąsiedzkie, Kościół, środki społecznego przekazu).

Przedstawiając nurty i typy podejść teoretycznych w odniesieniu do socjologii moralności, autor dostrzega w nich złożony proces interferencji. Typologie moralności nie muszą pokrywać się w pełni z rzeczywistością społeczną, w przeciwieństwie do klasyfikacji, nie są ani wyczerpujące, ani rozłączne. Ponadto należy je odróżnić od typologii etyk. Pierwsze dotyczą pewnego zespołu wartości, norm i wzorów zachowań, natomiast drugie odnoszą się do etyki, jako dyscypliny naukowej o charakterze teoretycznym, formułującej określone dyrektywy postępowania. M. Ossowska zauważyła, że typologia etyki może stać się typologią moralności tylko w takim przypadku, gdy reguły

i normy jakiegoś systemu etycznego przenikają głęboko w życie społeczne i są powszechnie akceptowane.

Proces emancypacji socjologii moralności spod wpływów filozofii rozpoczął się ponad sto lat temu w szkole Emila Durkheima. Trwa on nadal, bo jako nauka empiryczna pozostaje *in statu nascendi*. Czy to przekonanie Księdza Mariańskiego jest prawdziwe, przekona się czytelnik sam. To prawda, że stabilne początki socjologii moralności wiąże się z osobą i dziełem Marii Ossowskiej (1896-1974), która sformułowała i zrealizowała program tzw. nauki o moralności. Jej książka *Socjologia moralności* stanowiła ważny krok w kierunku uprawomocnienia tej nauki i zbudowania w miarę jednolitej jej koncepcji. Uczonym, który od lat wytrwale i twórczo poszukuje dróg do usamodzielnienia i zbudowania systematycznej teorii socjologii moralności, zarówno w przedmiocie badań empirycznych, jak i określenia jej statusu, jest – ukształtowany w KUL-owskiej szkole – Ksiądz Janusz Mariański. Dzisiaj jest on szeroko, w kraju i za granicą, znanym i cenionym jej reprezentantem, jemu też zawdzięcza polska socjologia rezultaty niestrudzonych starań o obecność w niej ważnych wątków teoretyczno-metodologicznych z zakresu socjologii moralności. Jego determinacja w usuwaniu dysproporcji między rangą moralności w życiu jednostki i społeczeństwa a żywym nią zainteresowaniem przynosi sukcesywnie rezultaty. Nowe hipotezy teoretyczne, wyjaśnianie i przewidywanie procesów społeczno-moralnych i budowanie teorii socjologicznej to tylko niektóre elementy charakteryzujące sposoby uprawiania socjologii moralności przez Księdza Profesora. Warto mieć na uwadze to, że moralne skutki transformacji ustrojowej są rzadko przedmiotem badań socjologicznych. Wkład Profesora jest tutaj nie do przecenienia.

Wydaje się, że tą publikacją wyprowadził polską socjologię moralności z fazy „niedorozwoju” i to na długie lata. Jego twórczość ma istotne znaczenie także dla praktyki społecznej, zwłaszcza w obszarze pedagogiczno-wychowawczym. Ma on świadomość złożoności zagadnień, które podejmuje, ale śmiało rozszerza swoje badania o aspekty dotąd nieobecne. To prawda, że wiedza socjologiczna nie wypowie wszystkiego i do końca o kondycji moralnej społeczeństwa, ale jej diagnozy nie powinny być ignorowane. Zjawiska i procesy moralne w społeczeństwie, ich geneza i mechanizmy rozwojowe są bardzo ważne w określeniu kontekstu społeczno-kulturowego i sensu szczególnie analizowanych zjawisk.

Lublin

*Edward Balawajder*

## SPRAWOZDANIA

### **Protokół przedstawiony podczas zgromadzenia członków Internationales Diakonatszentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates Rottenburg-Stuttgart (*Freising, 23 IX 2005*)<sup>1</sup>**

Co pięć lat odbywa się w różnych miastach Europy międzynarodowy kongres diakonów stałych, stowarzyszonych w Międzynarodowym Centrum Studiów i Promocji Diakonatu (*Internationales Diakonatszentrum zum Studium und zur Förderung des Diakonates Rottenburg-Stuttgart*), który posiada swą siedzibę w Rottenburgu (Niemcy), stolicy diecezji Rottenburg-Stuttgart.

Członkowie IDZ zatwierdzili protokół z poprzedniego zgromadzenia międzynarodowego, które miało miejsce w Austrii (Salzburg, 29 III-1 IV 2001 r.)<sup>2</sup>. Po czym Przewodniczący przedstawił (1) działalność Prezydium Stowarzyszenia i Delegatów w minionym pięcioleciu, (2) zaangażowanie IDZ na forum ekume-

---

<sup>1</sup> Niniejsze opracowanie stanowi zwięzłe przedstawienie tekstu Przewodniczącego (Roba Masciniego) i Sekretarza IDZ (Klausa-Jürgena Kauşa) pt. *Das Protokoll der Mitgliederversammlung des IDZ in Freising/Deutschland am 22. September 2005*, który został przesłany w lipcu br. na ręce Marka Marczewskiego.

IDZ to skrót założonego 26 X 1969 r. we Fryburgu Bryzgowijskim stowarzyszenia *Das Internationale Diakonatszentrum*. Źródłem powstania tej instytucji należy upatrywać w założonym przez Hannesa Kramera (1929-2001) na wiosnę 1951 r. pierwszego *Kręgu diakonackiego*. Po kilkuletnim pobycie w Monachium (1954-1959) rozpoczął pracę jako asystent Sekretarza Generalnego *Deutsche Caritasverband* ks. dra Georga Hüßlera oraz uczestnik *Gemeinschaft des Diakonatskreises*. Grupa ta przygotowała, opracowaną w latach 1961/1962 przez Prałata Jean Rodhain, petycję wybitnych teologów oraz osób zaangażowanych w dzieło charytatywnej posługi Kościoła *Und sie legten ihnen unter Gebet die Hände auf ...*, dzieło zbiorowe pod red. K. Rahnera i H. Vorgrimlera *Diaconia in Christo* (Freiburg-Basel-Wien 1962) oraz międzynarodową konferencję *Diakon in Kirche und Welt von heute* (22-24 X 1965) w Rzymie (M. Morche. *Zur Erneuerung des Ständigen Diakonats. Ein Beitrag zur Geschichte unter besonderer Berücksichtigung der Arbeit des Internationalen Diakonatszentrum in seiner Verbindung zum Deutschen Caritasverband*. Freiburg i. Br. 1996 39-71, 97-103). W 1965 r. zostało powołane do życia we Fryburgu Bryzgowijskim *Internationales Informationszentrum für Fragen des Diakonates* (skrót: *Diakonatszentrum*), jako owoc kongresu w Rzymie. Stowarzyszenie to było prowadzone przez H. Kramera, przy współpracy M. Morche i Aleksandra Gondana do 1992 r., tzn. do Międzynarodowego Kongresu w Bredzie (Holandia, 1-4 X 1992). Po tym zjeździe przybrało obecną nazwę i zmieniło swoją siedzibę.

<sup>2</sup> Brali w nim udział dwaj przedstawiciele Kręgu Diakonackiego w Lublinie (M. Czajczyk, M. Marczewski). Zob. M. Marczewski. *Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Diakonów Stałych, Salzburg 29 III-1 IV 2001*. HD 71:2001 nr 3 s. 127-131. W obradach we Freisingu nie wzięli udziału uczestnicy Kręgu Diakonackiego z Lublina, mimo że IDZ przygotował ze swej strony wszystko; w tym wsparcie finansowe. Zabrakło wyrażenia zgody na ich wyjazd ze strony ordynariusza lubelskiego (abpa Józefa Życińskiego), który w uzasadnieniu swej decyzji powołał się na trudną sytuację finansową Kościoła katolickiego w Niemczech.

nicznym, (3) postęp prac w tworzeniu Fundacji Diaconia Christi Internationalis, (4) aktualny stan liczbowy i (5) sprawy finansowe. Podkreślił przede wszystkim znaczenie międzynarodowej współpracy na polu studiów nad zagadnieniem diakonatu oraz nawiązaniem nowych kontaktów z Kościołami wielu krajów na różnych kontynentach, które pragną wprowadzić diakonat stały.

## 1. Sprawozdanie z działalności Prezydium oraz Delegatów IDZ<sup>3</sup>

W październiku 2001 r. odbyło się pierwsze spotkanie Prezydium w Paryżu, na które nie mogli przybyć Amerykanie ze względu na konsekwencje związane z wydarzeniami, jakie miały miejsce 11 IX 2001 r. w USA. Głosowanie nad ustaleniami mogło dokonać się, dzięki połączeniom internetowym. W Paryżu zaplanowano, że kolejne spotkanie Prezydium Stowarzyszenia odbędzie się w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej. Tak też się stało. Miało ono miejsce w marcu 2002 r. Prócz oczywistych spotkań ze wspólnotami diakonów stałych, doszło do wymiany poglądów z osobami odpowiedzialnymi za rozwój diakonatu stałego przy Konferencji Biskupów Amerykańskich, nawiązaniem współpracy z czasopismem diakonów amerykańskich „Deacon Digest” oraz wzmocnieniem działalności na polu werbowania nowych członków Stowarzyszenia ze Stanów Zjednoczonych.

Stowarzyszenie włączyło się w realizację trzyletniego projektu Unii Europejskiej pod nazwą *Solidarität leben und lernen (Uczyć się solidarności i wdrażać do niej)*. W kwietniu 2002 r. przedstawiciele IDZ brali udział w sympozjum sumującym efekty programu wśród 30 ekspertów z 11 krajów trzech kontynentów.

W sierpniu 2002 r. w Bogocie (Kolumbia) odbył się kongres krajów latynoamerykańskich poświęcony diakonatowi stałemu. Jego organizatorem był CELAM. Zgromadziło się na nim wielu biskupów, prezbiterów i diakonów z czternastu krajów. Prezydium IDZ reprezentowali prof. dr hab. Albert Biesinger (Niemcy) i prof. dr hab. Ludwig Schmidt (Wenezuela). Tematyka zebrania dotyczyła związków, jakie istnieją pomiędzy sakramentalnością małżeństwa i diakonatu. Obecność przedstawicieli IDZ zaowocowała, podobnie jak w USA, nowym naborem na członków Stowarzyszenia.

W październiku 2002 r. miało miejsce drugie spotkanie zgromadzenia Delegatów IDZ w St. Gallen (Szwajcaria), podczas którego doszło do niezwykle owocnego spotkania z bp. Ivo Fürerem, wieloletnim Sekretarzem Generalnym Europejskiej Konferencji Biskupów. Między innymi poruszono sprawę braku odpowiednich dotacji na sprawne działanie sekretariatu IDZ.

---

<sup>3</sup> IDZ posiada strukturę dwupoziomową. Istnieje bowiem (zazwyczaj) czteroosobowy Zarząd (IDZ-Vorstand): Prezydent, Wiceprezydent, Przedstawicielka żon diakonów stałych, Sekretarz, Członek dokooptowany (*Kooptiertes Vorstandsmitglied*) oraz kilkuosobowe gremium Delegatów.

W marcu 2003 r. spotkanie Zarządu IDZ odbyło się w Rzymie pod znakiem rozmów w kongregacjach watykańskich ds. duchowieństwa oraz edukacji katolickiej. Prócz interesujących zebrań z przedstawicielami włoskich diakonów stałych, doszło także do odwiedzin u kard. Waltera Kaspera, przewodniczącego Rady ds. Jedności Chrześcijan.

W kwietniu 2003 r. delegacja Prezydium IDZ (Wiceprezydent, prof. dr hab. A. Biesinger oraz Sekretarz, K.-J. Kauß) wraz z kierownikiem referatu kurii ds. Kościoła na świecie (dr. Klausem Krämerem) odbyli podróż na Kubę na zaproszenie bpa Petit. Doszło tam do dwóch spotkań z diakonami stałymi i zapoznaniem się z ich pracą w Kościele na Kubie.

W maju tego roku Prezydent IDZ odbył podróż do RPA oraz Namibii, by na miejscu dokonać analizy realizacji posługi diakonów stałych pośród chorych na aids. W czerwcu 2003 r. odbył podróż do Zimbabwe, by zapoznać się z programem formacji diakonów stałych w tym kraju oraz formami posługi, szczególnie w hospicjach, szpitalach i w parafii. W sierpniu, na zaproszenie władz kościelnych archidiecezji lwowskiej, był we Lwowie (Ukraina), by podjąć pracę nad realizacją projektów współpracy charytatywnej pomiędzy Ukrainą a Holandią oraz rozpatrzyć możliwości wprowadzenia diakonatu stałego na Ukrainie.

## **2. Działalność ekumeniczna**

W listopadzie 2003 r. w Stuttgarcie-Hohenheim odbyło się pierwsze ekumeniczno-teologiczne sympozjum zorganizowane przez IDZ we współpracy z Instytutem Ekumenicznym Uniwersytetu w Tybindze. Zostali na nie zaproszeni przedstawiciele Kościoła anglikańskiego (Church of England), narodowego Kościoła protestanckiego ze Szwecji (Church of Sweden), Kościoła episkopalnego USA (Episcopal Church of USA) i skromna, bo licząca zaledwie osiem osób delegacja wybranych biskupów, teologów, diakonów i diakonis. Celem tego zjazdu było ponowne podkreślenie znaczenia *diakonii*, jako wymiaru służby Kościoła, analiza związku zachodzącego pomiędzy służebnym wymiarem parafii a sakramentalnym diakonatem, podniesienie problemu urzędowego nauczania Kościoła na temat urzędu, święceń i odniesienia ich do diakonów/diakonis, przemyślenie związku, jaki zachodzi pomiędzy teologią kierowania parafią czy Kościołem a pasterską funkcją diakona. Rezultaty zjazdu ukażą się niebawem jako publikacja książkowa.

## **3. Fundacja Diaconia Christi Internationalis**

W kwietniu 2003 r. została oficjalnie zatwierdzona Fundacja Diaconia Christi Internationalis przez protektora IDZ, bpa Rottenburga dra Gebharda Fürsta. W październiku 2004 r. odbyło się pierwsze zebranie założycielskie Fundacji,

podczas którego wygłosili przemówienia – ważne dla rozwoju tego dzieła – kard. Rodriguez z Hondurasu oraz minister federalny dr Heiner Geißler.

#### **4. Liczba członków IDZ**

W porównaniu z 2001 r. liczba członków IDZ wzrosła w ciągu ostatnich czterech lat o ok. 32, 0 %, tzn. z 700 do 917. Szczególnie cieszy wzrost liczby członków z krajów pozaeuropejskich: z 157 w 2001 r. do 271 w 2005 r.; wzrost o ok. 73, 0 %. Wzrosła również liczba abonentów czasopisma „Diaconia Christi” (z 804 egz. w 2001 r. do 858 egz. w 2005 r.; wzrost o ok. 7, 0 %).

#### **5. Sprawy finansowe**

Wiele niepokoju w działalność IDZ wprowadza brak finansów na realizację dotychczasowych inicjatyw. Sytuacja jest wręcz dramatyczna. Roczne składki członków pokrywają zaledwie część kosztów. Sprawozdanie finansowe za lata 2001-2005 wykazuje deficyt ok. 20 tys. euro, który dotychczas pokrywają konferencje biskupów, głównie Niemiec i Holandii. Za kilka lat sytuacja być może ulegnie poprawie, gdy potrzebne pieniądze będzie się zyskiwać z Fundacji Diaconia Christi Internationalis.

\*\*\*

Ustępujący Zarząd IDZ uzyskał ze strony członków Stowarzyszenia wymagane statutem absolutorium. Można było przystąpić do wyboru nowych władz. W wyniku głosowań wybrano następujące osoby:

*Zarząd:* Prezydent – Rob Mascini; Wiceprezydenci – José Espinos, prof. dr Klaus Kießling; Przedstawicielka żon diakonów stałych – dr Nelleke Wijngaards Serrarens; Sekretarz – Klaus-Jürgen Kauß; Członek dokooptowany – prof. dr William Ditewig.

*Delegaci:* o. Christoph Eisentraut (Zimbabwe), prof. dr William Ditewig (USA), Yves Brisciano (Francja), dr Michael Kuhn (Austria), Ferenc Molnar (Węgry), José Duran y Duran (Brazylia), Jiří Palacky (Czechy), Tonny Schmitz (Szkocja); Delegaci dokooptowani: Terttu Pohjolainen (Finlandia), Willem Konjore (Namibia), dr Enzo Petrolino (Włochy).

*Oprac. Marek Górski*



## BIBLIOGRAFIA

Oprac. Andrzej Michniewicz

### Bibliografia diakonatu (2005-2006)

#### **Wypowiedzi papieży i kongregacji watykańskich publikowane w języku polskim:**

- Benedykt XVI: *Encyklika Deus caritas est Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich O miłości chrześcijańskiej*. Kraków 2006 art. 21-23
- Benedykt XVI: *Bądźcie sługami Prawdy, aby dawać ludziom radość. Do diakonów stałych diecezji rzymskiej* (18 II 2006). OsRomPol 27:2006 nr 6-7 s. 53-54
- Benedykt XVI: *Bądźcie ludźmi modlitwy i apostołami Chrystusa. Spotkanie z kapłanami i diakonami stałymi*. OsRomPol 27:2006 nr 11 s. 32-34

#### **Wypowiedzi krajowych konferencji biskupów i biskupów diecezjalnych publikowane w języku polskim:**

- Dekret wprowadzający diakonat stały w Diecezji Toruńskiej*. „Toruńskie Wiadomości Kościelne” 14:2005 nr 1-2 s. 80
- Dekret wprowadzający stały diakonat w Archidiecezji Warmińskiej*. „Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne” 60:2005 nr 78 s. 17-18.

#### **Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej:**

- Diakonat. ewolucja i perspektywy*. „Diakon” 2: 2005 s. 75-160

#### **Opracowania w encyklopediach i słownikach:**

- Marczewski M.: *Diakon*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski. Lublin 2006 s. 167-171
- Przygoda W.: *Diakonia*. Tamże s. 171-175
- Krakowiak Cz.: *Sakrament święceń*. Tamże 761-767
- Nadolski B.: *Diakon, diakonat*. W: *Leksykon liturgii*. Oprac. B. Nadolski. Poznań 2006 s. 313-315
- Nadolski B.: *Diakonia*. Tamże s. 315
- Nadolski B.: *Diakonikum*. Tamże s. 315-316
- Nadolski B.: *Diakonisa*. Tamże s. 316-317
- Nadolski B.: *Sakrament święceń*. Tamże s. 1404-1429
- Nadolski B.: *Stuła*. Tamże s. 1475
- Nadolski B.: *Tunika, (tunicella), dalmatyka*. Tamże s. 1639

### Zeszyty tematyczne i książki:

„Diakon”. Czasopismo poświęcone diakonatowi i promocji diakonatu stałego w Polsce. Lublin 2005 nr 2

### Prace dyplomowe, magisterskie, licencjackie i doktorskie:

Michalczyk J.: *Diakonat stały w polskim piśmiennictwie po Soborze Watykańskim II*. Olsztyn 2004 (ArchUWM; praca magisterska)

### Artykuły i teksty informacyjne:

- Adamowicz L.: *Jaki diakon stały w Polsce? Refleksje kanonisty*. „Diakon” 2:2005 s. 63-66
- Barth G.: *Sprawozdanie z przebiegu sympozjum*. Tamże s. 53-59
- Cieślak I.: *Wbrew nadziei wierzymy nadziei. Z teologiem Markiem Marczewskim rozmawia Ireneusz Cieślak*. TPow 59:2005 nr 49 s. 10-11
- Cisło M., Krasowski A.: *Krąg diakonacki*. W: *W służbie ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992-2002*. Red. J. Mariański. Lublin 2005 s. 636-637
- Czaja A.: *Wprowadzenie* [do konferencji „Diakon stały w Polsce” 27 X 2004 r. Katolicki Uniwersytet Lubelski]. „Diakon” 2:2005 s. 17-18
- Dąbrowska-Macura W.: *Nie zastąpią księdza*. „Gość Niedzielny” 82:2005 nr 29 s. 17
- Dębiec K.: *»Promemoria« w sprawie kandydatów do diakonatu stałego*. „Toruńskie Wiadomości Kościelne” 14:2005 nr 1-2 s. 89-92
- Diakon stały w Polsce*. „Anamnesis” 12:2006 nr 1 s. 98
- Dziesięciu żonatych mężczyzn przygotowuje się do diakonatu stałego*. „Wiadomości KAI” 2005 nr 43 s. 2
- Kowalczyk P.: *Diakon stały – historia i teraźniejszość*. W: *»A nadzieja zawieść nie może ...« (Rz 5, 5). Książka dedykowana papieżowi Janowi Pawłowi II w pierwszą rocznicę jego śmierci*. Red. nauk. S. Skobel. Łódź 2006 s. 222-243
- Marczewski M.: *Od redaktora*. „Diakon” 2:2005 s. 9-10
- Marczewski M.: *Realizacja charyzmatu diakona stałego w Kościele i polskim społeczeństwie*. Tamże s. 33-52
- Marczewski M.: *Ks. prof. dr hab. Adam Ludwik Szafranski (1911-2004)*. Tamże s. 179-184 [tekst podpisany pseud.: Marek Andrzej]
- Marczewski M.: *Bibliografia dotycząca diakonisy*. Tamże s. 227-238
- Marczewski M.: *Diakon stały – znak żywotności Kościoła*. HD 76:2006 nr 2 s. 63-75
- Marczewski M.: *Wbrew nadziei wierzymy nadziei. Z teologiem Markiem Marczewskim rozmawia Ireneusz Cieślak*. TPow 59:2005 nr 49 s. 10-11

- Michniewicz A.: *Jakich diakonów potrzebujemy – Was für Diakone brauchen wir?* „Diakon” 2:2005 s. 11-13 [tekst polsko-niemiecki], 73-74
- Michniewicz A.: *Bibliografia diakonatu (2003-2004)*. Tamże s. 223-226
- Michniewicz A.: *Statystyka diakonat stałego za rok 2002*. Tamże s. 239-240
- Paczkowski J.: *Jakiego diakona potrzebujemy?* Tamże s. 67-71
- Papieskie uznanie dla pracy diakonów*. „Wiadomości KAI” 2006 nr 8 s. 19
- Riccardo [diakon stały]: *Dar diakonatu stałego*. „Pastores” 2006 nr 1 s. 159-162
- Sadowski B.: *Czytając encyklikę* [„Deus caritas est”]. „Gość Niedzielny” 83:2006 nr 6 s. 15
- Sakowicz E.: *Posługa diakonów stałych w Kościele według Federacji Konferencji Biskupów Azji*. „Diakon” 2:2005 s. 161-168
- Skowronek A. J.: *Tożsamość diakona stałego w prespektywie soborowej eklezjologii*. Tamże s. 19-32
- Skowronek A. J.: *Tożsamość diakona stałego. Diakonat według soborowej eklezjologii*. PP 122:2005 nr 4 s. 12-28
- Tobolski B.: *Diakon, czyli sługa*. „Przewodnik Katolicki” 2005 nr 32 s. 22
- Uznanie dla diakonów*. „Gość Niedzielny” 83:2006 nr 9 s. 15
- Watykan przeciwny »Kościołowi tubylczemu«*. „Wiadomości KAI” 2006 nr 11 s. 24
- W Medziugorju zdarzają się prawdziwe cuda! Rozmowa przeprowadzona z Wilfriedem Jockel'em [diakonem stałym] 10 września 2004 roku, w Medziugorju. „Vox Domini” 2005 nr 2 s. 36-37.
- Wójcicki D.: *Prawie jak ksiądz*. „Gazeta Wyborcza” 17:2005 nr 150 s. 4
- Zasada S.: *Byle nie ksiądz w cywilu*. TPow 59:2005 nr 49 s. 10-11
- Zasada S.: *Diakon żonaty*. „Wiadomości KAI” 2005 nr 44 s. 9-10

### Recenzje:

- Marczewski M.: J. Kochanowicz. *Für euch Priester, mit euch Christ, Das Verhältnis von gemeinsamen und besonderem Priestertum*. Frankfurt a. M. 2000 ss. 327. „Diakon” 2:2005 s. 185-202
- Marczewski M.: D. Reininger. *Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion*. Ostfildern 1999 ss. 737. „Diakon” 2:2005 s. 203-219
- Nowakowski P.: R. Selejdak. *Tożsamość, duchowość, formacja i posługa diakonów stałych*. Częstochowa 2003 ss. 161. „Diakon” 2:2005 s. 221-222
- Sakowicz E.: Konferencja Episkopatu Polski. *Wytyczne dotyczące formacji, życia i posługi diakonów stałych w Polsce*. Częstochowa 2004 ss. 52. HD 75:2005 nr 1 s. 99-102

## NOTA O AUTORACH

Edward Balawajder	dr socjologii, prac. naukowy KUL
Jerzy Demski	mgr lic. teologii, katecheta
Ireneusz Cieślak	mgr teologii, publicysta
Klein Pierre	członek Międzynarodowego Ruchu ATD Czwarty Świat
Janusz Królikowski	ks. prof. dr hab. PAT
Marek Marczewski	dr hab. teologii pastoralnej, prac. WBP w Lublinie. Publikuje pod pseud. Marek Andrzej, Marek Górski
Janusz Mariański	ks. prof. dr hab. KUL, socjolog
Andrzej Michniewicz	mgr teologii, nauczyciel