

ROCZNIK TEOLOGII KATOLICKIEJ

Tom XIV/1

Białystok 2015

KATEDRA TEOLOGII KATOLICKIEJ
UNIwersytetu w Białymstoku



Spis treści

ks. Andrzej Proniewski	
<i>Słowo wstępne</i>	7

TEOLOGIA PAPIEŻA FRANCISZKA

Piotr Drożdżewicz	
<i>Misyjne przeobrażenie Kościoła i nawrócenie duszpasterstwa w świetle adhortacji Evangelii gaudium</i>	9
Paweł Adam Makowski	
<i>Pastoralny wymiar nauczania papieża Franciszka do dyplomatów</i>	35
ks. Andrzej Proniewski	
<i>Theological issues in the ecological encyclical Laudato si</i>	49

HERMENEUTYKA

ks. Grzegorz Barth	
<i>Karl Barth's doctrine about Menschlichkeit Gottes. Theological and hermeneutical implications</i>	63
ks. Alfred Marek Wierzbicki	
<i>Hermeneutyka ojcostwa w prozie Brunona Schulza</i>	77
ks. Józef Zabielski	
<i>Prawo naturalne jako hermeneutyczna podstawa etyki uniwersalnej</i>	89
Andrzej Zawadzki	
<i>Teologia jako wyzwanie dla hermeneutyki (radikalnej)</i>	103

TEOLOGIA
DUCHOWOŚCI

ks. Radosław Kimsza	
<i>The spirituality of St. John XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli)</i> <i>and his ministry of teaching in the encyclical of his pontificate</i> <i>(1959-1963).....</i>	117
o. Yves-Marie Lequin	
<i>Mélancolie de la Beauté. L'hymne à Pulchritudo de saint</i> <i>Augustin.....</i>	129
s. Teresa Paszkowska	
<i>Misterium życia konsekrowanego – wyzwania i nadzieje</i> <i>naszych czasów</i>	141
s. Teresa Paszkowska	
<i>Three notions important for consecrated life: Christ-forming –</i> <i>the formation of persons – humility.....</i>	159
Bernadetta Puchalska-Dąbrowska	
<i>Potrydencki ideał życia zakonnego na przykładzie staropolskich</i> <i>żywołów św. Teresy od Jezusa</i>	177

TEOLOGIA
PASTORALNA

ks. Andrzej Kobyliński	
<i>Etyczne aspekty stosowania psychologii w przestrzeni życia</i> <i>religijnego</i>	193
ks. Dariusz Lipiec	
<i>Lojalność względem Kościoła w świetle marketingu</i> <i>partnerskiego.....</i>	213
ks. Bogdan Skłodowski	
<i>Pedagogia czterech progów wiary w biblijnej katechezie</i> <i>dorosłych Mess'AJE</i>	227

ks. Mirosław Brzeziński	
<i>Głoszenie Ewangelii życia i miłości misją rodziny</i>	237
Andrzej Dakowicz	
<i>Małżonkowie transgresyjni i zachowawczy – psychologiczna analiza szansy powodzenia i ryzyka rozpadu związku małżeńskiego</i>	255
Joanna E. Dąbrowska	
<i>Universal values of Klementyna Tańska-Hoffmanowa's pedagogy</i>	271
Beata Krzesińska-Żach	
<i>Dom rodzinny jako obszar zainteresowań współczesnej pedagogiki rodziny</i>	285
ks. Tadeusz Zadykowicz	
<i>Komplementarność argumentacji w stanowisku Kościoła katolickiego na temat początku życia ludzkiego</i>	299
Noty o autorach.....	311
Indeks tematyczny.....	316
Indeks osobowy.....	320

Relacja Boga, który objawia się i działa w świecie, do człowieka i człowieka, który szuka egzystencjalnego spełnienia w kontakcie z Bogiem jest istotną częścią egzystencjalno-teologicznej refleksji naukowej. Temu fundamentalnemu zagadnieniu poświęca się bardzo dużo uwagi ze względu na poszerzenie i pogłębienie zainteresowania interakcją między Bogiem a człowiekiem w środowiskach intelektualnych, w których czyni się starania, aby racjonalnie odnieść się do zagadnień obecności Boga w świecie i aby zrozumieć szczególne akty Jego ingerencji w rzeczywistość kształtowaną także przez człowieka.

Bóg realizuje odwieczny plan Zbawienia w stosunku do człowieka i każde Jego działanie tworzące doświadczenie egzystencjalno-charytologiczne człowieka jest zadaniem, przed którym staje człowiek, ukierunkowującym na przybliżenie się do zrozumienia niepojętej tajemnicy istoty Boga i aktu samoudzielającej się Jego miłości. Na każdym poziomie życia ta wzajemna relacja kształtuje obraz świata i procesy w nim przebiegające, w których człowiek jest protagonistą postrzegającym w Bogu ostateczny sens pochodzenia i spełnienia.

Kolejny XIV tom „Rocznika Teologii Katolickiej” zawiera spectrum szerokiego odniesienia się do porządkowania relacji Bóg – człowiek – świat. Wiara chrześcijańska jest tym narzędziem, które wspiera intelektualne dywagacje tutaj zawarte. W zróżnicowanych tematycznie działach zawierających naukowe spojrzenie umożliwia refleksję nad szczególnymi aktami działania Boga, który uzdalnia w misteryjny sposób człowieka do interpretacji faktów i wydarzeń dokonujących się w świecie, w indywidualnym życiu, a także w zorganizowanych społecznościach. Chodzi o przedłożenie kluczowych dla ludzkiego istnienia zagadnień, które pozwolą na osiągnięcie ontologicznego sensu istnienia.

Poruszana w tym zakresie problematyka znajduje swoje odzwierciedlenie w teologii papieża Franciszka, hermeneutyce, teologii duchowości, teologii pastoralnej, teologii rodziny, teologii dialogu, mariologii i teologii moralnej – działach, które tworzą strukturę niniejszego numeru Rocznika Teologii Katolickiej.

ks. dr hab. Andrzej Proniewski
Redaktor Naczelny „Rocznika Teologii Katolickiej”

The relationship of God who has revealed himself and acts in the world with man and man who is looking for existential fulfillment in the contact with God is an essential part of the existential - theological reflection of science. This fundamental issue devotes a great deal of attention due to the broadening and deepening interest in the interaction between God and man in intellectual circles, where efforts are made to rationally address the issues of the presence of God in the world and to understand the particular acts of his intervention in reality shaped also by man.

God carries out his plan of salvation of man and his every action constituting an existential – charitological experience of man is the task faced by a man, targeting at closer understanding the essence of the inexpressible mystery of God and act of his love. At every level of life this reciprocal relationship shapes the picture of the world and processes running in it, in which man is the protagonist perceiving in God the definitive meaning of origin and fulfillment.

This fourteenth volume of the Yearbook of Catholic Theology includes a wide spectrum of reference to organize the relationship between God – man – world. The Christian faith is the tool that supports the intellectual digressions included here. The different sections of topics containing scientific view allows you to reflect on the specific acts of God's action, who enables in a mystery way a man to interpret facts and events taking place in the world in the individual life as well as in organized communities. It is to submit the key to human existence issues that will bring the ontological meaning of existence.

The issues raised in this regard are reflected in the theology of Pope Francis, hermeneutics, theology, spirituality, pastoral theology, the theology of the family, the theology of dialogue, Mariology and moral theology – sectors that form the structure of this volume.

*Rev. Assoc. Andrew Proniewski
Editor-in-Chief of RTK*

Piotr Drożdżewicz

Pallotyńska Szkoła Nowej Ewangelizacji w Lublinie

Misyjne przeobrażenie Kościoła i nawrócenie duszpasterstwa w świetle adhortacji *Evangelii gaudium*

MISSIONARY TRANSFORMATION OF THE CHURCH AND THE PASTORAL CONVERSION ACCORDING TO THE ADHORTATION *EVANGELII GAUDIUM*

Missionary transformation of the Church and the pastoral conversion is a basic postulate in the teaching of pope Francis. He sees in it one of the most urgent tasks, which the community of the Church has to face now. The transformation has to rely primarily on the total focusing on evangelization, what was the experience of the community of the early Christians. Everything in the Church, each of its space and structure, has to serve the fundamental vocation for preaching the Gospel. For this purpose it is necessary to revise the existing methods, forms and language of evangelization, and update them to modern socio-cultural conditions. The author of *Evangelii gaudium* points to the vision of the Church coming out to the man to find him in his living environment, to lead to the experience of a personal encounter with God and start participating in the Community. Not only ecclesiastical structures, but also the life of every baptized person should become of evangelistic orientation, manifesting itself in full of enthusiasm answering for personal call to evangelization.

Key words: new evangelization, pastoral conversion, pastoral conversion, Pope Francis, *Evangelii gaudium*.

Wprowadzenie

Kościół zrodził się z misji Jezusa, którą pozostawił swoim uczniom odchodząc z tego świata¹. Wzrost i rozwój wspólnoty jest skutkiem ochoczej odpowiedzi na ewangelizacyjny nakaz Mistrza z Nazaretu, której udzielili Apostołowie, a następnie kolejne pokolenia wierzących. Głoszenie Ewangelii jest zatem związane z Kościołem i stanowi o jego istocie². Ewangelizacyjna misja wprowadza chrześcijan w serce Boga, którego najgłębszym pragnieniem jest doprowadzenie każdego człowieka do Zbawienia (por. 1 Kor 2, 4)³. Celem głoszenia Ewangelii jest spełnienie woli Bożej dotyczącej Zbawienia, nie jest ono więc jednym z zadań Kościoła, ale eliksirem jego życia i wyrazem jego istoty⁴. *Lineamenta* do Synodu Biskupów nt. „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej” przypominają słowa Pawła VI, który podkreślił, iż ewangelizacja stanowi pierwszorzędne i naturalne posłannictwo Kościoła, które powinien uważać za łaskę i właściwe powołanie⁵. Autor *Evangeliæ nuntiandi* stwierdził jasno, że „Kościół jest dla ewangelizacji”⁶.

Papież Franciszek zauważył, iż z biegiem czasu i rozwoju chrześcijaństwa, w wielu rejonach świata działalność Kościoła, w mniejszym lub większym stopniu, utraciła swe ewangelizacyjne ukierunkowanie, a jej miejsce zajęła troska o zachowanie i rozwój zdobytej przez Kościół pozycji w narodzie i kulturze, oraz utrzymanie w swych szeregach ludzi już ochrzczonych⁷. Stąd, by Kościół mógł w pełni realizować swe najgłębsze powołanie, niezbędne jest dziś misyjne przeobrażenie całej wspólnoty wierzących i nawrócenie duszpasterstwa⁸. Konieczność

¹ Por. Synod Biskupów – XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta* (dalej: Lin), Watykan 2011, 2.

² Por. Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus* (dalej: DM), [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, 2.

³ Por. I. Dias, *Ewangelizacja dzisiaj*, [w:] G. Augustin (red.), *Nowa ewangelizacja. Impulsy do ożywienia wiary*, Ząbki 2012, s. 87.

⁴ Por. G. Augustin, *Drogi skutecznej ewangelizacji*, [w:] idem (red.), *Nowa ewangelizacja. Impulsy do ożywienia wiary*, Ząbki 2012, s. 139.

⁵ Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangeliæ nuntiandi* (dalej: EN), Wrocław 2001, 14; Lin 2.

⁶ EN 14.

⁷ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie *Evangeliæ gaudium* (dalej: EG), Kraków 2013, 27.

⁸ Por. EG 25.

tę Franciszek wskazuje w swoich licznych wypowiedziach, a także poświęcił jej pierwszy rozdział adhortacji *Evangelii gaudium*. Można więc stwierdzić, iż urzędujący następca św. Piotra postrzega ją jako najważniejsze i najbardziej pilne zadanie Kościoła.

Misyjne przeobrażenie Kościoła

Postulat misyjnego ukierunkowania Kościoła nie jest nowy, gdyż sięga początków chrześcijaństwa i ówczesnego dynamizmu misyjnego, którym naznaczona była cała działalność wspólnoty Kościoła. Pierwsi chrześcijanie potrafili nieustannie poszukiwać nowych okoliczności do głoszenia Ewangelii, nie byli w stanie zatrzymać jej dla siebie i pod natchnieniem Ducha Świętego nieśli ją na krańce świata⁹. Franciszek wskazuje, iż także dziś całe Ciało Chrystusa wraz ze wszystkimi strukturami ma przyjąć misyjne ukierunkowanie¹⁰. Wszystkie jego działania muszą być podporządkowane zadaniu głoszenia Ewangelii współczesnemu człowiekowi, a więc wszystko, cokolwiek czyni, ma głosić Ewangelię i prowadzić człowieka do osobowego spotkania z Bogiem. Odmienione duszpasterstwo musi zakładać nową wizję Kościoła – wizję Kościoła ewangelizującego, który z ogromnym i pełnym zaangażowania zapalem wszystkie swoje siły włoży w próbę przyprowadzenia do Chrystusa tych, którzy utracili osobistą relację z Nim i odeszli ze wspólnoty¹¹. George Augustin trafnie opisuje ewangelizacyjne ukierunkowanie Kościoła stwierdzając, iż nie wolno oddzielić działań duszpasterskich Kościoła od jego misji¹². Jego zdaniem „misje nie stanowią jednego z wymiarów duszpasterstwa, lecz całe duszpasterstwo musi mieć charakter misyjny”¹³. Papież Franciszek podkreśla, że dla każdego dzieła kościelnego wzorcem jest działalność misyjna¹⁴. Dokument z Aparecidy, wydany jako pokłosie V Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, podkreśla, że konieczne jest przejście „od duszpasterstwa zwykłego zachowywania stanu rzeczy

⁹ Por. Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014, 369.

¹⁰ Por. EG 27.

¹¹ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, Gubin 2015, s. 141.

¹² Por. G. Augustin, *Drogi skutecznej ewangelizacji*, s. 138;

¹³ Ibidem, s. 138.

¹⁴ Por. EG 15.

do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego”¹⁵. Działalność Kościoła, która skupia się na utrzymywaniu i podtrzymywaniu tego, co udało się mu osiągnąć, w rzeczywistości sprawia zahamowanie jego rozwoju¹⁶.

Aby duszpasterstwo przybrało ewangelizacyjne ukierunkowanie niezbędna jest refleksja zarówno na poziomie Kościoła powszechnego, jak i partykularnego. Potrzebne jest dokonanie rozeznania duszpasterskiego, które pozwoli ocenić poziom życia chrześcijańskiego w poszczególnych Kościołach lokalnych¹⁷. Należy stanąć w prawdzie o tym, jak wielkie spustoszenie dokonały sekularyzacja, dechrystianizacja i konsumpcjonizm, tak bardzo uderzające w chrześcijańską tożsamość na progu nowego tysiąclecia. Nie wolno uciekać od konfrontacji z tą trudną sytuacją i uznania pewnych przestrzeni działalności Kościoła za nieaktualne i niedostosowane do współczesności¹⁸. Przyczyn obecnej sytuacji nie można dopatrywać się jedynie w złym świecie, ale z pokorą należy je dostrzec również we wnętrzu Ciała Chrystusa¹⁹. Właściwą postawą nie jest przyjmowanie postawy obronnej i udawanie, że nic się nie stało, lecz odważne poszukiwanie rozwiązania, które przyniesie poprawę sytuacji. Zebrane wnioski pozwolą na opracowanie konkretnej strategii ewangelizacji, której następnie trzeba będzie podporządkować całe działanie Kościoła.

Postulując nawrócenie duszpasterstwa i jego struktur, Franciszek nie rozpoczyna od spojrzenia na wszystkich wokół, ale na samego siebie. Píše o nawróceniu papieżstwa i zaznacza, iż Biskup Rzymu powinien być otwarty na sugestie odnoszące się do swej posługi, tak by mógł ją uczynić bardziej wierną zamysłowi Chrystusa i ewangelizacyjnej działalności Kościoła²⁰. Jako głowa Kościoła musi on w sposób szczególny promować dzieło nowej ewangelizacji i troszczyć się o misyjne przeobrażenie całej wspólnoty.

¹⁵ Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, 370.

¹⁶ Por. D. Rey, *Definicja nowej ewangelizacji*, [w:] P. Sowa, K. Kaproń (red.), *Kerygmatyczny impuls w Kościele*, Gubin 2012, s. 52.

¹⁷ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, s. 141.

¹⁸ Por. L. M. Pignatiello, *Comunicare la fede. Saggi di teologia pastorale*, Torino 1996, s. 40.

¹⁹ Por. EG 63.

²⁰ Por. ibidem, 32.

Nawrócenie duszpasterskie Kościoła lokalnego

Do misyjnego nawrócenia jest zaproszony w sposób szczególny każdy Kościół lokalny, który stanowi część Kościoła powszechnego²¹. W danym miejscu na ziemi jest on wyrazem powszechności Ciała Chrystusowego, które jest w nim prawdziwie obecne wraz ze swymi wszystkimi przymiotami. Wspólnota Kościoła lokalnego jest wpisana w określone terytorium i dysponuje „wszystkimi środkami zbawienia przekazanymi przez Chrystusa, lecz z lokalnym obliczem”²². Nawrócenie duszpasterskie w pierwszej kolejności ma stać się udziałem pastora diecezji i całego prezbiterium. Zadaniem biskupa jest sprzyjanie komunii misyjnej w swojej diecezji i dążenie do ewangelizacyjnego ideału pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej²³. Ordynariusz i jego współpracownicy powinni swe siły pożytkować nie na organizowanie instytucjonalnego wymiaru wspólnoty, ale na realizację misyjnego pragnienia o dotarciu z Ewangelią do wszystkich swych podopiecznych²⁴. Nawrócenie Kościoła lokalnego, podobnie jak w przypadku Kościoła powszechnego, ma uwrażliwić wspólnotę na wagę misji ewangelizacyjnej i pobudzić do aktywnego działania na rzecz uczynienia jej priorytetem we wszystkich przejawach działalności wspólnoty lokalnej. Wszystkie wydziały Kurii i struktury Kościoła partykularnego powinny zostać nastawione na realizację wezwania do nowej ewangelizacji. Biskupi zgromadzeni na V Ogólnej Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów w dokumencie końcowym stwierdzają, iż cały plan pastoralny każdej diecezji – „konkretne elementy programu, cele i metody pracy, zasady formacji i doskonalenia duszpasterzy i ich współpracowników”²⁵ – powinien być kształtowany tak, by jak najbardziej skutecznie głosić Ewangelię współczesnemu człowiekowi²⁶. Duszpasterskie nawrócenie lokalnej wspólnoty wierzących owocować będzie pobudzeniem całej społeczności do aktywnego zaangażowania w głoszenie Ewangelii.

²¹ Por. ibidem, 30.

²² Ibidem, 30.

²³ Por. EG 31.

²⁴ Por. ibidem, 31.

²⁵ Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aporecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, 371.

²⁶ Por. ibidem, 371.

Misyjne ukierunkowanie parafii i jej pastoralne nawrócenie

Parafia jest podstawowym środowiskiem potrzebującym misyjnego przeobrażenia i pastoralnego nawrócenia. Dzieło nowej ewangelizacji wymaga nowej parafii, która wszystkie swoje siły zaangażuje w głoszenie Dobrej Nowiny. *Evangelii gaudium* podkreśla szczególną rolę tej podstawowej komórki w ewangelizacyjnej działalności Kościoła²⁷. Jest ona znakiem i formą obecności Kościoła powszechnego na danym terytorium, a zatem wszystko, co w kwestii nowej ewangelizacji można powiedzieć o całej wspólnotie Kościoła, należy odnieść w pierwszej kolejności do parafii, w której to dzieło realizuje się w sposób konkretny. Papież Franciszek zauważa również bogactwo metod i form ewangelizacji, które mogą być realizowane we wspólnotie parafialnej z racji na jej wielką elastyczność²⁸. Parafia powinna być miejscem doświadczenia wiary i jej wzrostu zwłaszcza w obliczu kryzysu rodziny, która w wielu regionach świata przestała być pierwszą wspólnotą żywej wiary, miłości i jedności²⁹.

Jan Wal wymienia trzy modele wspólnot parafialnych: usługowe, które świadczą usługi religijne; rodzinne, które budują się do wewnątrz i stanowią swoiste getto; i misyjne, które budując się do wewnątrz pozostają otwarte na zewnątrz³⁰. W świetle adhortacji *Evangelii gaudium* najlepszym modelem jest oczywiście ostatni. Papież Franciszek stwierdza jasno, iż wspólnota parafialna musi całkowicie ukierunkować się na misję³¹. Nie może ona skupić się jedynie na tych, którzy pojawiają się co tydzień na Eucharystii i mniej lub bardziej angażują się w jej życie. Nowa parafia, jak cały Kościół, ma wychodzić poza samą siebie i poszukiwać tych, których nie ma w kościele³². Ma również za zadanie skierować ożywiającą moc Dobrej Nowiny na tych, którzy mimo podejmowania praktyk religijnych, nie posiadają żywej wiary i osobowej relacji z Bogiem. Skupienie oddziaływania jedynie na tych,

²⁷ Por. EG 28.

²⁸ Por. ibidem, 28.

²⁹ Por. Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, 304.

³⁰ Por. J. Wal, *Diakonia wspólnoty a przekaz wiary chrześcijańskiej*, [w:] G. W. Dryl (red.), *Nowy człowiek w dziele nowej ewangelizacji*, Kraków 2013, s. 185.

³¹ Por. EG 28.

³² Por. G. Ryś, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary*, [w:] G. W. Dryl (red.), *Nowy człowiek w dziele nowej ewangelizacji*, s. 28.

którzy doświadczyli już spotkania z Bogiem i są we wspólnocie, jest jedną z najczęstszych pokus parafialnego duszpasterstwa. Takie duszpasterstwo staje się ekskluzywne i prowadzi do powstania chrześcijańskiego getta, skupionego tylko na sobie. Misją nowej parafii nie jest jedynie konserwowanie tego, co już udało jej się osiągnąć, ale odważne wychodzenie naprzeciw ludziom, którzy odłączyli się od Boga i Kościoła. Wspólnota parafialna nie będzie doświadczała wzrostu, dopóki pierwszego miejsca w jej działalności nie zajmie ewangelizacja osób, które nie wierzą i nie podejmują praktyk religijnych lub uczęszczają do Kościoła pomimo braku osobowej relacji z Bogiem. Jeśli nowa ewangelizacja nie stanie się pastoralnym priorytetem parafii i wspólnot ją tworzących, zamkną się one w sobie, popadną w samozachwyt i będą dążyły jedynie do usatysfakcjonowania swoich członków. Cała wspólnota parafialna, zarówno jej duszpasterze, jak i wszyscy parafianie, powinna stale troszczyć się o ewangelizacyjną twórczość i poszukiwać nowych sposobów dotarcia do swoich niezewangelizowanych członków. Musi jej towarzyszyć nieustanna gotowość do reformowania się i przystosowywania do aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej³³. Parafia nie może poprzestać na wypracowanych już metodach i formach ewangelizacji, gdyż patrząc na liczbę swoich członków oddalonych od Boga i wspólnoty, z pokorą musi uznać je za niewystarczające i nieaktualne. Dzisiejszy świat przynosi człowiekowi wielką ilość atrakcji, które odciągają go od zaangażowania w życie parafialne i wspólnotowe. Jeśli parafia chce przyprowadzić go do Kościoła i żywej relacji z Bogiem, jej metody i formy ewangelizacyjnego oddziaływania muszą stać się dla niego nie tylko aktualne, ale również atrakcyjne.

Papież Franciszek zadanie parafii określa jako towarzyszenie swoim podopiecznym w taki sposób, by ewangelizatorzy wychodzący ku zagubionym owcom mieli na sobie ich zapach³⁴. Duszpasterze i odpowiedzialni za ewangelizację we wspólnocie muszą znać okoliczności życia i problemy tych, wśród których żyją. Ich nieznanomość stanowi konkretny hamulec dzieła ewangelizacji i wzrostu wspólnoty. Wspólnota ma być blisko ludzi, gdyż brak tej bliskości uniemożliwi skuteczne głoszenie Ewangelii³⁵. W wielu regionach świata wspólnoty chrześcijańskie na własne życzenie wyobcowały się ze swoich środowisk i nie znają potrzeb lokalnych społeczności, przez co nie są w stanie odpowiednio zinkulturować Dobrej Nowiny i dotrzeć z nią do tych, których nie ma w kościele. Brak wychodzenia poza bramy kościoła

³³ Por. EG 28.

³⁴ Por. EG 24.

³⁵ Por. *ibidem*, 24.

na spotkanie z człowiekiem, który do niego nie przyjdzie, z pewnością jest łatwiejszy od wystawienia się na ryzyko popełnienia błędu czy odniesienia porażki, ale stanowi on rażące zaniedbanie podstawowego powołania wspólnoty, którym jest prowadzenie do Chrystusa. Wyjście na spotkanie z człowiekiem i poznanie okoliczności jego życia umożliwia wspólnocie sformułowanie odpowiedniej wizji ewangelizacyjnej oraz zaplanowanie działań, które pozwolą na skuteczne głoszenie Dobrej Nowiny. Wspólnoty chrześcijańskie powinny poznać oczekiwania otoczenia i wyjść im naprzeciw tak, by jak najwięcej ludzi pozyskać dla Chrystusa.

W ewangelizacyjnym przeobrażeniu parafii i wspólnot niezwykle istotne jest zaangażowanie wiernych w realizację wezwania do nowej ewangelizacji. Powinni oni pełnić zarówno funkcje przywódcze, jak i podejmować działalność w ramach poszczególnych posług wspólnoty³⁶. Wielkim błędem jest skupienie całej odpowiedzialności w rękach duszpasterzy. Powinni oni dzielić się odpowiedzialnością i władzą ze świeckimi tak, by w pełni wykorzystać złożone w nich przez Boga dary i charyzmaty. Parafie i wspólnoty są szczególną przestrzenią Kościoła, która powinna rozbudzać ewangelizacyjną odpowiedzialność laikatu, wypływającą z sakramentów chrztu i bierzmowania³⁷. Niestety w wielu wspólnotach świeccy trzymeni są na dystans od ewangelizacyjnego zaangażowania, gdyż uważa się ich za zdolnych nie do posługi, ale do przyglądania się jej i korzystania z jej owoców³⁸. Duszpasterze i liderzy nie mogą wykorzystywać swej pozycji do realizacji osobistych planów i celów, ale powinni pełnić swą misję tak, by umożliwić wszystkim członkom swych wspólnot rozwijanie posiadanego przez nich ewangelizacyjnego potencjału³⁹. Działanie liderów w pojedynkę ogranicza skuteczność ewangelizacyjnych przedsięwzięć do ich własnych pomysłów i możliwości. Zadaniem odpowiedzialnych jest zaangażowanie wszystkich członków wspólnoty w jej ewangelizacyjne posłannictwo, stosownie do ich możliwości, darów i umiejętności⁴⁰. Oczywiście

³⁶ Por. P.-A. Giffard, *Wzrastanie Kościoła. Narzędzia i sposoby ożywienia wiary w parafii*, Gubin 2013, s. 49.

³⁷ Por. EG 102.

³⁸ Por. Rada ds. Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie USA, *Co-workers in the vineyard of the Lord: A resource for guiding the development of lay ecclesial ministry*, Washington DC 2005, s. 11.

³⁹ Por. P.-A. Giffard, *Wzrastanie Kościoła. Narzędzia i sposoby ożywienia wiary w parafii*, s. 49.

⁴⁰ Por. M. White, T. Corcoran, *Odbudowana. Czyli jak przebudzić wiernych, dotrzeć do zagubionych i nadać Kościołowi znaczenie*, Gubin 2013, s. 231-232.

początkowo powinny to być mało wymagające i niezbyt angażujące czasowo zadania, które umożliwią im sprawdzenie się w danej posłudze przy jednoczesnym poczuciu otrzymania odpowiedzialności i związanej z tym satysfakcji. Stopniowo można powierzać wiernym bardziej odpowiedzialne zadania, które zwiększą ich zaangażowanie i związek ze wspólnotą. Wiadomo, że nie każdy będzie głosił Ewangelię na ulicy czy prowadził modlitwę na spotkaniu wspólnoty, ale istnieje wiele różnych posług, jak choćby parzenie kawy czy troska o czystość podczas spotkań ewangelizacyjnych. Ważne jest uświadamianie posługujących, iż nie ma posług nieważnych, gdyż każda posługa, bez względu na stopień jej trudności i związanej z nią odpowiedzialności, włączona jest w całość ewangelizacyjnej działalności wspólnoty i umożliwia owocne jej prowadzenie.

Misyjne zaangażowanie wszystkich wiernych sprowadza na odpowiedzialnych za wspólnoty obowiązek dostarczenia im odpowiedniej formacji. Parafie i wspólnoty powinny formować i kształtować swoich podopiecznych tak, by nigdy nie byli jedynie uczniami, lecz zawsze uczniami-misjonarzami⁴¹. Liderzy mają zachęcać swoich członków do tego, by z oddaniem angażowali się w ewangelizacyjną działalność swojej wspólnoty. Ich zadaniem jest rozbudzenie w nich odpowiedzialności za dzieło nowej ewangelizacji Kościoła, która sprawi, że nie będą mogli zatrzymać dla siebie doświadczenia spotkania z żywym Bogiem, ale zapragną ofiarnie głosić Go tym, wśród których żyją.

Wspólnota ewangelizacyjna nie jest obojętna na owoce swojej misji. Ma świadomość, że zależą one całkowicie od daru Bożej łaski, ale zwraca na nie uwagę, gdyż wie, iż Bóg oczekuje jej apostolskiej płodności⁴². Widząc niepowodzenia w dziele ewangelizacji, wspólnota nie załamuje się i nie lamentuje. Z odwagą i twórczością wyszukuje sposobów, by Ewangelia wydała owoce w konkretnych okolicznościach życia, nawet jeśli początkowo wydają się być niedojrzałe lub niedoskonałe. Bóg nie tylko pragnie owoców ewangelizacyjnej działalności wspólnoty, lecz także je obiecał i sam się o nie troszczy (por. J 15, 16; Mt 21, 43; Mk 16, 17-18; Dz 2, 47). Gdy działalność ewangelizacyjna parafii i wspólnoty nie przynosi rezultatów, należy zatrzymać się i zadać pytanie, czy są one wierne Bogu wzywającemu je do głoszenia Ewangelii⁴³. Wspólnota ma się wówczas zastanowić, co robi niewłaściwie, co należy zachować,

⁴¹ Por. EG 120.

⁴² Por. ibidem, 24.

⁴³ Por. M. White, T. Corcoran, *Odbudowana. Czyli jak przebudzić wiernych, dotrzeć do zagubionych i nadać Kościołowi znaczenie*, s. 47-48.

a co odrzucić. Wszystko po to, by jak najowocniej realizować powołanie, które stanowi o jej tożsamości i istocie.

Pastoralne nawrócenie wszystkich członków Kościoła

Nawrócenie duszpasterstwa w kluczu ewangelizacyjnym musi stać się udziałem poszczególnych członków Kościoła. W pierwszej kolejności powinno ono stać się udziałem tych, którzy przewodzą ewangelizacyjnej misji Kościoła, a więc biskupów, kapłanów i liderów wspólnot, gdyż „nawrócenie grzeszników jest wynikiem nawrócenia pasterzy”⁴⁴. Jeśli życie każdego z chrześcijan nabierze ewangelizacyjnego ukierunkowania, jednocześnie nabierze go cała wspólnota Kościoła. W życiu chrześcijan ma się ono przejawiać pełną zapałą i gotowości do poświęceń realizacją osobistego powołania do głoszenia Ewangelii. Wszyscy członkowie Ludu Bożego powinni odkryć, iż ich życie w Bogu wzrasta i dojrzewa, gdy z radością przekazują je innym⁴⁵. Kiedy z wygody lub lęku nie dzielą się ze światem otrzymaną łaską Zbawienia, ich życie duchowe ulega osłabieniu i deformacji. Każdy ochrzczony powinien zrozumieć, iż wzywając go do misyjnego zaangażowania, Kościół ukazuje mu drogę osobistego rozwoju i satysfakcjonującej realizacji chrześcijańskiego powołania.

Życie chrześcijan musi być głęboko przeniknięte słowami św. Pawła: „biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9, 16)⁴⁶. Powinni oni odkryć, że wezwanie do głoszenia nie jest dla nich kwestią wyboru, ale nakazem pozostawionym przez ich Pana⁴⁷. Zwracał na to uwagę już Paweł VI, który pisał, iż ludzie, którym zaniechamy głosić Ewangelię, dzięki Miłosierdziu Boga będą mogli doświadczyć Zbawienia na innych drogach, ale chrześcijan powinno nurtować pytanie o to, czy oni dostąpią Zbawienia, jeśli z powodu lęku, wstydu czy lenistwa zrezygnują z dzieła ewangelizacji⁴⁸. Niektórzy teolodzy uznają, iż głoszenie Ewangelii jest nie tylko podstawowym zadaniem ochrzczonych, ale także warunkiem ich Zbawienia⁴⁹. Chrześcijanin, który nie ewangelizuje, odrzuca misyjny nakaz swego Zbawiciela i Pana, sprzeciwiając się swemu podstawowemu powołaniu. Jose Prado Flores, świecki

⁴⁴ D. Rey, *Definicja nowej ewangelizacji*, s. 58.

⁴⁵ Por. EG 10.

⁴⁶ Por. ibidem, 9.

⁴⁷ Por. I. Dias, *Ewangelizacja dzisiaj*, s. 87.

⁴⁸ Por. EN 74.

⁴⁹ Por. Cz. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012, s. 85.

ewangelizator i założyciel działającej w kilkudziesięciu krajach świata Szkoły Ewangelizacji Świętego Andrzeja, odważył się wręcz stwierdzić, iż jeśli osoba ochrzczona nie głosi Ewangelii, nie może nazywać się ani nie jest uczniem Jezusa i chrześcijaninem⁵⁰. Nie można być chrześcijaninem i uczniem, jeśli nie odpowiada się na Chrystusowy nakaz ewangelizacji, gdyż należy on do istoty tożsamości chrześcijanina i ucznia. Nakaz ewangelizacji łączy się z największym z przykazań – przykazaniem miłości Boga i bliźniego. Najlepszą bowiem drogą miłowania Boga i bliźniego jest głoszenie bezwarunkowej miłości Ojca i dzieła Zbawienia, którego dokonał Jego Syn⁵¹. Ewangelizacja jest wyrazem miłości względem Boga, gdyż przez nią prowadzi On ludzi do Zbawienia, a to jest Jego największym pragnieniem. Jest ona również drogą miłowania bliźniego, ponieważ doprowadzenie go do żywego spotkania z Bogiem i doświadczenia zbawienia stanowi największe dobro, jakie można komukolwiek ofiarować⁵².

Ewangelizacyjne przeobrażenie ma stać się udziałem każdego z ochrzczonych. Papież jasno stwierdza, że powinno ono się ujawniać przede wszystkim w uznaniu ewangelizacji za istotę swojej tożsamości⁵³. Nowe zaangażowanie chrześcijan może się w nich zrodzić jedynie wtedy, gdy w pełni utożsamia się z pełnioną przez siebie posługą, tak iż będą mogli powiedzieć „ja jestem misją na tym świecie”⁵⁴. Ewangelizacyjna działalność nie jest dla członków Ludu Bożego częścią ich życia lub jakimś dodatkiem, który może być dowolnie przyjęty lub odrzucony. Franciszek podkreśla, że jest ona czymś, z czego nie można zrezygnować, jeśli nie chce się siebie zniszczyć⁵⁵. Zachęca on wszystkich wiernych: „trzeba przyjąć samych siebie jako naznaczonych ogniem przez tę misję”⁵⁶. Nowi ewangelizatorzy muszą zrezygnować z wygodnego poczucia bezpieczeństwa i podjąć z pasją zadanie głoszenia Ewangelii światu⁵⁷. Misja ta nie może być pełniona z grobową miną, smutkiem, zniechęceniem czy lękiem, lecz potrzebuje świadków

⁵⁰ Por. J. P. Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*, Poznań 2013, s. 84-85.

⁵¹ Ibidem, s. 83.

⁵² Por. EG 156.

⁵³ Por. EG 78.

⁵⁴ Ibidem 273.

⁵⁵ Por. ibidem, 273.

⁵⁶ Ibidem, 273.

⁵⁷ Por. ibidem, 10.

pełnych zapału i radości, gdyż tylko oni mogą skutecznie przekazywać życie zaczerpnięte od Boga⁵⁸.

Nowemu ewangelizatorowi musi towarzyszyć świadomość, że trudności i mroki współczesnego świata są w świetle wiary szczególną przestrzenią, w którą może wejść światło Ewangelii, przynosząc jej przemianę i uzdrowienie⁵⁹. Dzieje się tak, gdyż jak powiedział św. Paweł „gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska” (Rz 5, 2). Jednym z podstawowych błędów, który całkowicie hamuje ewangelizacyjny zapał chrześcijan, jest poddanie się bez walki i ogłoszenie kapitulacji⁶⁰. Nigdy nie może wkraść się w serce głoszącego poczucie przegranej, które przemieni go w niezadowolonego i rozczarowanego pesymistę. Autor *Ewangelii gaudium* wskazuje, iż „nikt nie może podjąć walki o zbawienie braci, jeśli nie wierzy w zwycięstwo”⁶¹. Zaczynając dzieło ewangelizacyjne bez nadziei i ufności, traci się szansę na powodzenie i zakopuje swoje talenty. Poczucie przegranej Franciszek widzi jako działanie złego ducha, który próbuje zniechęcić i wprowadzić w lęk.

Ewangelizacyjne ukierunkowanie ochrzczonych nie pozwoli im zwlekać z rozpoczęciem misji do czasu, gdy będą do niej całkowicie przygotowani, a ich życie będzie odznaczało się całkowitą świętością⁶². Ani jedno, ani drugie nie jest zresztą możliwe. Z jednej strony ewangelizator doświadcza, iż pełniona posługa zawsze go przerasta, a jej skuteczność zależy od prowadzącego go w niej Ducha Świętego⁶³. Z drugiej zaś jego świętość nie polega nigdy na bezgrzeszności i gdyby ktoś chciał odkładać rozpoczęcie ewangelizacji do czasu usunięcia wszystkich niedoskonałości, nigdy by jej nie rozpoczął. Franciszek z całą mocą wskazuje, iż niedoskonałość moralna lub brak należytego przygotowania do ewangelizacji nie mogą sprawić rezygnacji z misji⁶⁴. Niezależnie od aktualnej kondycji moralnej i doświadczenia, każdy chrześcijanin jest wezwany do wyraźnego głoszenia miłości Boga, który zbawia i obdarza łaską właśnie niedoskonałych i słabych. Niedoskonałość nie może być nigdy wymówką do zaniechania głoszenia.

⁵⁸ Por. ibidem, 10.

⁵⁹ Por. ibidem, 84.

⁶⁰ Por. N. Medina, *Dwanaście błędów, których nie możemy popełnić*, [w:] P. Sowa, K. Kaproń (red.), *Kerymatyczny impuls w Kościele*, Gubin 2012, s. 76.

⁶¹ EG 85.

⁶² Por. ibidem, 121.

⁶³ Por. ibidem, 128.

⁶⁴ Por. ibidem, 121.

Wręcz przeciwnie, podjęcie dzieła nowej ewangelizacji jest bodźcem, który nie pozwoli godzić się z przeciętnością i da pragnienie stałego wzrostu⁶⁵. Nauczanie to stanowi pewne novum względem jego poprzedników na Stolicy Piotrowej, którzy jako warunek podjęcia dzieła ewangelizacji wskazywali świętość życia i jego zgodność z Ewangelią. Jedynym warunkiem, o jakim pisze autor *Evangelii gaudium*, jest osobiste spotkanie z miłującym człowieka Bogiem, które daje ochrzczoneму nie tylko możliwość ewangelizowania, ale sprawia, że nie jest on w stanie tego nie robić⁶⁶. Nawet doświadczając swojej własnej słabości i grzeszności, ewangelizator powinien odważnie kroczyć naprzód i nie brać pod uwagę myśli o poddaniu się. Kościół i jego ludzie nie mogą zatrzymać dla siebie Ewangelii, która przynosi nowe, obfite życie i pozwala doświadczyc zbawienia⁶⁷.

Ewangelizacja jako istotowe zadanie Kościoła

Kwestia ewangelizacyjnego przeobrażenia i nawrócenia Kościoła dotyczy jego natury i istoty. Postulaty te nie są spowodowane jedynie względami funkcjonalnymi, zmierzającymi do poprawy działań ewangelizacyjnych i strategii głoszenia⁶⁸. W swym najgłębszym znaczeniu są one pytaniem o to, czy Kościół nie zagubił swej istoty i podstawowego posłannictwa. Ewangelizacja jest powodem, dla którego Bóg powołał do istnienia Kościół, jeśli więc nie wypełnia on racji swego istnienia, zachwiany jest jego fundament i sens trwania⁶⁹. W nawróceniu duszpasterskim chodzi więc o to, by Kościół nieustannie przyglądał się samemu sobie, odradzał się przez przyjęcie łaski oraz na nowo rozpoznawał znaczenie i charakter swej zbawczej misji wśród narodów. Odkrywając na nowo istotę i podstawowe posłannictwo, Kościół powinien porównać się z idealnym obrazem, jaki Jezus widział, jakiego zapragnął i jaki umiłował jako swą Oblubienicę, za którą oddał życie (por. Ef 5, 27)⁷⁰. To porównanie ideału z rzeczywistym obliczem wspólnoty Kościoła powinno zrodzić w nim „ofiarnie i niemal niecierpliwe pragnienie odnowy, to znaczy poprawy błędów”⁷¹, jakie w sobie dostrzega.

⁶⁵ Por. ibidem, 121.

⁶⁶ Por. EG 120-121.

⁶⁷ Por. Lin 25.

⁶⁸ Por. Lin 2.

⁶⁹ Por. D. Rey, *Definicja nowej ewangelizacji*, s. 37.

⁷⁰ Por. EG 26.

⁷¹ EG 26.

W soborowym dekreście o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* czytamy, że nawrócenie wspólnoty Kościoła jest otwarciem się na nieustanną reformę samej siebie, a „wszelka odnowa Kościoła w istocie polega na wzrastaniu w wierności jego powołaniu”⁷². Nawrócenie duszpasterskie i ewangelizacyjne Kościoła pozwoli mu powrócić do swego pierwotnego powołania, które stanowi o jej naturze⁷³. Będzie to skutkowało rzeczywistym uznaniem nowej ewangelizacji za priorytetowe zadanie wspólnoty wierzących, któremu odda się ona w całości.

Postawienie Boga w centrum życia i działalności Kościoła

Istotą ewangelizacyjnego i duszpasterskiego nawrócenia jest postawienie Boga w centrum całej działalności Kościoła. Wydaje się to oczywiste, ale niejednokrotnie rzeczywistość pokazuje, że jakkolwiek w Kościele wiele mówi się o Bogu, to często dla wielu Jego dzieci pozostaje On jedynie ideą, bezosobowym zbiorem prawd wiary i przykazań, które nie mają rzeczywistego wpływu na ich życie⁷⁴. W tej przestrzeni pierwszym problemem, którym powinien zająć się Kościół nie jest obecny w świecie zewnętrznym sekularyzm i ateizm, ale brak osobowej relacji z Bogiem i obojętność na Niego, które dotyczą wnętrza wspólnoty. Kryzys działalności ewangelizacyjnej jest skutkiem kryzysu wiary, braku doświadczenia bezwarunkowej miłości Ojca i żywej relacji z Chrystusem. Papież Franciszek wyraźnie stwierdził, iż „każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie”⁷⁵. Dotyczy to zarówno całego duszpasterstwa i jego struktur, jak również wszystkich członków Ludu Bożego. Jeżeli duszpasterstwo i jego struktury nie są ukierunkowane na pełne dynamizmu i poświęcenia przepowiadanie Ewangelii, jest to znakiem tego, że ludzie za nie odpowiadający nie są rozpaleni miłością Chrystusa, która stanowi pierwszą motywację do podjęcia dzieła nowej ewangelizacji⁷⁶. Bowiem „cóż to za miłość, która nie odczuwa potrzeby mówienia o ukochanej istocie, ukazywania jej, starania się, by inni ją poznali”⁷⁷? Aby więc doświadczyć ewangelizacyjnego nawrócenia,

⁷² Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, 6.

⁷³ G. Augustin, *Drogi skutecznej ewangelizacji*, s. 145.

⁷⁴ Por. ibidem, s. 141.

⁷⁵ EG 120.

⁷⁶ Por. ibidem, 264; Cz. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, s. 85.

⁷⁷ EG 264.

Kościół wraz ze swymi dziećmi musi zacząć na nowo wsłuchiwać się w głoszoną przez siebie Dobrą Nowinę o Zbawieniu. Powinien on mieć świadomość, że jest pierwszym adresatem nowej ewangelizacji. Autor *Evangelii gaudium* podkreśla, iż w życiu ewangelizatora niezbędne jest stałe odnawianie żywej relacji z Chrystusem i doświadczenia Zbawienia⁷⁸. Nawiązując do słów Pawła VI, *Lineamenta* do Synodu poświęconego nowej ewangelizacji stwierdza, że „Kościół zaczyna od ewangelizowania samego siebie”⁷⁹. Papież Franciszek wskazuje, że nieustannie muszą we wspólnocie Kościoła rozbrzmiewać treści pierwszego głoszenia, a więc prawdy o Bożej miłości objawionej w Jezusie Chrystusie, która przemienia życie⁸⁰. Postuluje on również utworzenie dla osób zaangażowanych w ewangelizację odpowiednich przestrzeni, które będą służyły odnowie ich wiary, dzieleniu się przez nich swymi pytaniami i problemami oraz dostarczeniu motywacji do nieustannego podejmowania ewangelizacyjnej posługi wobec świata⁸¹. Jeśli w duszpasterstwie i jego strukturach Bóg będzie rzeczywiście na pierwszym miejscu, a relacja z Nim będzie punktem odniesienia dla całej kościelnej działalności, postulowane nawrócenie stanie się rzeczywistością, a wspólnota będzie pełna ewangelizacyjnego dynamizmu.

Kościół wychodzący na poszukiwanie człowieka

Papież Franciszek zauważa, że w *Biblii*, zarówno w *Starym*, jak i w *Nowym Testamencie*, niemal na każdym kroku można dostrzec dynamizm wyjścia, do którego Bóg wzywa wierzących⁸². W Chrystusowych nakazach ewangelizacji, odnotowanych przez Ewangelistów, wskazanie „idźcie” poprzedza drugie z poleceń – „ewangelizujcie”. Oznacza to, iż uczniowie nie mają głosić Ewangelii pozostając tam, gdzie przebywają. Nie mogą czekać na to, że nieznający Chrystusa sami odnajdą ich i poproszą o ewangelizację. Uczniowie mają najpierw iść, wychodzić poza bezpieczne dla nich miejsca, poszukiwać tych, którzy nie spotkali żywego Boga objawionego w Jezusie, a dopiero wówczas, gdy znajdą ich w okolicznościach i warunkach ich życia, mają im głosić Słowo.

Podstawowi adresaci nowej ewangelizacji, a więc chrześcijanie, którzy odeszli od Boga i wspólnoty Kościoła porzucając praktyki

⁷⁸ Por. EG 266.

⁷⁹ Lin 2; por. EN 15.

⁸⁰ Por. EG 11.

⁸¹ Por. ibidem, 77.

⁸² Por. EG 20.

chrześcijańskie lub podejmują je w oderwaniu od żywej relacji z Nim, pozostają poza obrębem oddziaływania zwykłego duszpasterstwa, zorganizowanego najczęściej na poziomie parafii. Mimo formalnego bycia wewnątrz Kościoła wskutek otrzymanego chrztu św., w rzeczywistości są oni na zewnątrz wspólnoty⁸³. Kurt Koch zauważa, że minęły już czasy uspołecznienia chrześcijaństwa, które sprawiało, że człowiek stawał się chrześcijaninem i wrastał we wspólnotę Kościoła ze względu na urodzenie w społeczności chrześcijańskiej⁸⁴. Do ludzi pozostających na zewnątrz wspólnoty nie można dotrzeć za pomocą metod i struktur, które znajdują się wewnątrz Kościoła. Nie można również oczekiwać, choć nierzadko tak się zdarza, iż to oni podejmą działanie jako pierwsi i zaczną szukać ewangelizującej wspólnoty. Należy ich szukać w ich środowisku życia, a więc na zewnątrz Kościoła. Ludzi, którzy odeszli od wiary i Boga, trzeba szukać tam, gdzie się znajdują. To poszukiwanie ma się dokonywać nie przez działania akcyjne, lecz konsekwentne i stałe. Duszpasterstwo ewangelizacyjne nie może oczekiwać biernie na ludzi pozostających poza obrębem Kościoła, lecz ma aktywnie poszukiwać zagubionych owiec⁸⁵. Dokument z Aparecidy podkreśla, że „nie możemy dłużej pozostawać w spokoju, w biernym oczekiwaniu, w naszych kościołach”⁸⁶. Kościół nie może trwać w bezruchu, który stanowi lęk przed nowym porządkiem duszpasterskim.

Franciszek pisze, że wyjście Kościoła poza siebie oznacza rezygnację z wygodnego kryterium duszpasterskiego, które stwierdza „zawsze tak się robiło” lub „nigdy się tak nie robiło”⁸⁷. To wyjście wymaga odwagi, by swoje kroki skierować na peryferia świata, które potrzebują światła Dobrej Nowiny⁸⁸. Wszyscy uczniowie są zaproszeni do ewangelizacyjnego dynamizmu wyjścia – poza siebie, poza własną wygodę i bezpieczeństwo, poza swoje przyzwyczajenia i schematy myślowe. Kościół, jak Jezus i Jego pierwsi uczniowie, ma dziś wychodzić poza siebie, by głosić Ewangelię człowiekowi wszędzie, gdzie się znajduje, korzystając z każdej możliwej okazji. *Evangelii gaudium* wskazuje, iż ma on być

⁸³ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, s. 65.

⁸⁴ Por. K. Koch, *Misja czy dymisja Kościoła*, [w:] G. Augustin (red.), *Nowa ewangelizacja. Impulsy do ożywienia wiary*, Ząbki 2012, s. 41.

⁸⁵ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, s. 65.

⁸⁶ Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, 548.

⁸⁷ Por. EG 33.

⁸⁸ Por. ibidem, 20.

wspólnotą „wyruszającą w drogę”, która z radością i odwagą przyjmuje ewangelizacyjną inicjatywę⁸⁹. Zostawiając swoim uczniom trudną i wymagającą misję głoszenia Ewangelii, Jezus pragnął, by Kościół nie był statyczny i pasywny, lecz dynamiczny i wychodzący naprzeciw człowiekowi. Musi w nim pojawić się nowa aktywność misyjna, która nie będzie udziałem jedynie wąskiej grupy specjalistów, ale zaangażuje każdego członka Ludu Bożego⁹⁰. Potrzebny jest nowy rozmach w ewangelizacji, która będzie przeżywana jako codzienne zadanie poszczególnych chrześcijan i wspólnot. Misyjne przeobrażenie Kościoła postuluje zdynamizowanie i odnowienie działań ewangelizacyjnych.

Pierwsze jest pierwsze – priorytetowa rola głoszenia kerygmatu i jego pierwszeństwo względem katechezy

Według Franciszka ewangelizacyjne przeobrażenie Kościoła zakłada również nadanie priorytetowej roli pierwszemu przepowiadaniu, a więc kerygmatowi. Pierwsze głoszenie musi zająć pierwsze miejsce we wszelkiej działalności wspólnoty Kościoła⁹¹. Bez pierwszeństwa w głoszeniu kerygmatu nie może istnieć prawdziwa ewangelizacja⁹². Wychodząc do ludzi, którzy odeszli od Boga i zaniechali praktyk religijnych lub spełniają je jedynie w sposób zewnętrzny, pierwsze przepowiadanie stanowi uprzywilejowany sposób ewangelizacji⁹³. Choć na jego rolę wskazuje już sama nazwa i wydaje się to być oczywiste, praktyka pokazuje, że niestety często bywa inaczej.

W kościelnym przepowiadaniu miejsce kerygmatu niejednokrotnie zajmuje katecheza. Papież Jan Paweł II nauczał, że pierwsze głoszenie i katecheza są dwoma różnymi rodzajami przepowiadania⁹⁴. Stanowią one komplementarne i następujące po sobie kroki duszpasterskiego oddziaływania. Jose Prado Flores twierdzi, że „tworzą nierozłączny dwumian, w którym wszystko ma swoje miejsce i w którym granice

⁸⁹ Por. EG 24.

⁹⁰ Por. Lin 24.

⁹¹ Por. EG 164.

⁹² Por. ibidem, 110.

⁹³ Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998, 58; Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy *Ecclesia in Europa* (dalej: EE), Wrocław 2003, 46.

⁹⁴ Por. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o katechizacji *Catechesi tradendae* (dalej: CT), Kielce 1996, 19.

połączone są wieloma mostami”⁹⁵. Obie formy przepowiadania są niezbędne i żaden z nich nie może zastąpić drugiego, ale jednocześnie nie może mieć miejsca zamiana ich kolejności w procesie ewangelizacji, gdyż różnią się ze względu na treści i zamierzone cele. Kerygmat, mający w swym sercu bezwarunkową miłość Boga objawioną w Jego Synu, prowadzi do osobistego spotkania z Nim i doświadczenia Zbawienia, które staje się udziałem człowieka przez decyzje wiary, nawrócenia i poddania życia Jezusowi. Skierowany jest on przede wszystkim do serca człowieka. Katecheza natomiast stawia sobie za cel rozwój wiary i prowadzenie człowieka do pełnej komunii z Chrystusem⁹⁶. Jej treścią jest całość nauczania Magisterium Kościoła, normy moralne, dogmaty i prawdy wiary, wywody apologetyczne i prawidła życia duchowego. Oddziałuje w sposób szczególny na wolę i rozum człowieka. W uproszczeniu można stwierdzić, że kerygmat rodzi człowieka do nowego życia, a katecheza ma za zadanie doprowadzić go do życia w obfitości⁹⁷.

Franciszek wskazuje, że aby działalność Kościoła rzeczywiście rozdziła żywą wiarę i prowadziła do Boga, przepowiadanie kerygmatyczne musi stać się absolutnym priorytetem⁹⁸. W przeciwnym wypadku katecheza usiłuje w człowieku karmić życie, które w ogóle nie zostało w nim zrodzone⁹⁹. Bardzo często ma miejsce sytuacja, w której w nauczaniu katechetycznym uczestniczą osoby potrzebujące pierwszego głoszenia¹⁰⁰. Kiedy w Kościele zamieniamy kerygmat w katechezę, a żywe świadectwo wiary w nauczanie teologiczne, odbiorcy ewangelizacji nie spotkają żywego Boga. Zostanie im przekazana nauka i chrześcijańskie wartości, będą posiadali wiedzę o istocie Boga, prawdę o powszechności Zbawienia i mądre tezy z pneumatologii, ale nie doświadczą osobiście bycia ukochanymi dziećmi Ojca, zbawienia w Jezusie Chrystusie i nowego życia w Duchu Świętym¹⁰¹. Prawdy moralne i prawa wiary podane człowiekowi przed Jego spotkaniem z Bogiem, będzie on najczęściej odbierał jako niezrozumiałe krępowanie jego wolności, w związku z czym nie będzie chciał przyjąć ani tego nauczania, ani Kościoła, który nim go karmi. Zupełnie inaczej

⁹⁵ Por. J. P. Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*, s. 62.

⁹⁶ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, 21-22.

⁹⁷ Por. J. P. Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, Łódź 1993, s. 14-15.

⁹⁸ Por. EG 110.

⁹⁹ Por. J. P. Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych*, s. 14.

¹⁰⁰ Por. Lin 19.

¹⁰¹ J. P. Flores, *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*, s. 159.

jest w przypadku, gdy zostanie zachowane pierwszeństwo kerygmatu. Głęboko głoszone treści kerygmatyczne prowadzić będą człowieka do przyjęcia norm moralnych i prawd wiary, do których zacznie on dostosować swoje życie.

Priorytetowa rola kerygmatu w ewangelizacji domaga się przełożenia akcentu z duszpasterstwa skoncentrowanego na nauczaniu moralnym i sakramentalizacji na rzecz duszpasterstwa misyjnego, nastawionego na aktywne poszukiwanie osób nieznających Chrystusa osobiście¹⁰². Nie oznacza to w żadnym wypadku odejścia od pierwszego rodzaju duszpasterstwa, gdyż jest ono niezbędne dla rozwoju i dojrzewania w wierze. Nie może ono jednak zastąpić pierwszego głoszenia, gdyż prawdy moralne i teologia sakramentów nie służą rodzeniu człowieka do nowego życia w Chrystusie, lecz prowadzą do umocnienia i wzrostu tego życia. W minionych wiekach w Kościele sprawowanie sakramentów dominowało nad głoszeniem słowa, uznawano bowiem, że kraje chrześcijańskie są już wystarczająco zewangelizowane i nie potrzebują ewangelizacji. W rzeczywistości jednak warunkiem duszpasterstwa sakramentalnego i nauczania katechetycznego jest głoszenie kerygmatyczne¹⁰³. Ewangelizacyjne przeobrażenie Kościoła wymaga, by oczyścić kerygmat z elementów katechetycznych i apologetycznych, które pojawiły się w nim w ostatnich stuleciach. Tylko wówczas będzie on mógł realizować swój podstawowy cel, a więc prowadzić do żywego spotkania z Chrystusem we wspólnocie Kościoła.

Fakt, iż kerygmat jest pierwszy, nie oznacza, że ma się pojawić jedynie na początku ewangelizacji, a później można o nim zapomnieć lub zastąpić go innymi treściami. Jest on pierwszy ze względów jakościowych, gdyż stanowi główne orędzie, po które trzeba wciąż sięgać i wykorzystywać je również w nauczaniu katechetycznym¹⁰⁴. Papież Franciszek przypomina, że cała formacja katechetyczna wypływa z kerygmatu i jest jego pogłębieniem. Pierwsze głoszenie zawsze pozostaje rdzeniem katechezy, oświeca ją i pozwala w pełni zrozumieć poruszane w niej kwestie¹⁰⁵. Głoszenie kerygmatyczne musi nieustannie powracać na usta ewangelizatora¹⁰⁶. Nie może ono zostać zaniechane po spełnieniu swojej roli i doprowadzeniu człowieka do żywej relacji z Bogiem. Pierwszeństwo kerygmatu polega na niegasnącej

¹⁰² Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, s. 150.

¹⁰³ Por. K. Koch, *Misja czy dymisja Kościoła*, s. 45.

¹⁰⁴ Por. EG 164.

¹⁰⁵ Por. *ibidem*, 165.

¹⁰⁶ Por. *ibidem*, 164.

aktualności i potrzebie ciągłego wsłuchiwania się w niego, także ludzi zaangażowanych w dzieło nowej ewangelizacji.

Nowe wino wlewa się do nowych bukłaków – nowość metod i form ewangelizacji

Postulat duszpasterskiego nawrócenia pociąga za sobą potrzebę zrewidowania dotychczasowych metod i form przekazu Ewangelii. Przekształcające się warunki społeczno-kulturowe sprawiły, że niektóre ze sposobów i środków ewangelizacji utraciły moc swego oddziaływania. Zmieniający się język komunikacji niektóre z nich pozostawił w tyle, czyniąc je niezrozumiałymi dla współczesnego człowieka¹⁰⁷. Nowe okoliczności życia kwestionują utarte schematy i osłabiają działanie konwencjonalnych dróg głoszenia Dobrej Nowiny, co sprawia, że Kościół jest zobowiązany do odważnego spojrzenia na te środki i odpowiedzi na pytanie, czy używanie ich jest wciąż zasadne, czy też należy z nich zrezygnować¹⁰⁸. Nie można zamknąć się w tradycyjnej kulturze kościelnej i metodach pracy, które utraciły dziś swą skuteczność¹⁰⁹.

Nowe metody i środki wyrazu mają rodzić się wskutek pomysłowości nowych ewangelizatorów, którzy w ich odkrywaniu powinni wykorzystywać osiągnięcia psychologii, pedagogiki i socjologii¹¹⁰. Autor *Evangelii gaudium* przypomina, że wielkość i znaczenie treści nowej ewangelizacji nie może przesłaniać ogromnego znaczenia metod i środków, jakimi należy się posługiwać¹¹¹. *Lineamenta* wskazują, że należy wypracować takie metody i formy przepowiadania, które przedstawią Boga w nowy sposób, zdolny odpowiedzieć na ludzkie pragnienia pokoju, prawdy i pełni życia¹¹². Troska o nowe sposoby głoszenia Ewangelii nie jest działaniem jedynie technicznym, ale głęboko duchowym. Z jednej strony jest ona przejawem miłości względem Boga, która poświęca swe zdolności i talenty, aby jak najowocniej wypełnić powierzone przez Niego zadanie¹¹³. Z drugiej zaś strony

¹⁰⁷ Por. EG 41.

¹⁰⁸ Por. Cz. Parzyszek, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, s. 283.

¹⁰⁹ Por. P.-A. Giffard, *Wzrastanie Kościoła. Narzędzia i sposoby ożywienia wiary w parafii*, s. 20.

¹¹⁰ Por. R. Kamiński, *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007, s. 129-133.

¹¹¹ Por. EG 156.

¹¹² Por. Lin 19.

¹¹³ Por. EG 156.

poszukiwanie nowych metod i form przepowiadania stanowi przejaw miłości do drugiego człowieka, gdyż jest ono próbą ofiarowania mu czegoś, o jak największej wartości. Nowe mają być również miejsca wykorzystywania metod i form ewangelizacji, gdyż tradycyjne ich miejsca są coraz rzadziej uczęszczane. Potrzeba miejsc pełnych życia i atrakcyjnych dla współczesnego człowieka, gdyż tylko one pozwolą ewangelizatorom się z nim spotkać i głosić mu słowo życia¹¹⁴.

Nowy język przepowiadania Dobrej Nowiny ma przekazywać ją człowiekowi w zrozumiały i odpowiedni dla niego sposób tak, by przenikała jego serce i prowadziła do spotkania z Bogiem. Nowi ewangelizatorzy nie używają języka, który jest zbyt ogólny, pozostaje poza rzeczywistością odbiorcy lub nie potrafi ukazać doniosłego znaczenia Ewangelii¹¹⁵. Dobra Nowina powinna być przepowiadana tak, by budziła w adresatach pragnienie Boga, zaspokajała je w pełni i udzielała odpowiedzi na obecne w ich sercach tęsknoty¹¹⁶. W procesie ewangelizacji za priorytet uznać należy rzeczywiste potrzeby i pytania osób ewangelizowanych, w przeciwnym bowiem wypadku Dobra Nowina stanie się pozbawioną wpływu na życie abstrakcją¹¹⁷. Nowy język nie ogranicza się do powtarzania utartych terminów chrystologicznych, ale usiłuje przedstawić Jezusa i Jego zbawcze dzieło w kontekście aktualnego pojmowania rzeczywistości i współczesnych doświadczeń egzystencjalnych ludzi. W doborze odpowiedniego języka głoszenia Ewangelii chodzi o jej powtórny interpretację w świetle dzisiejszych sposobów myślenia i rozumienia otaczającego nas świata¹¹⁸. Trzeba pamiętać, że czym innym jest istota prawd wiary, a czym innym sposób jej formułowania, w związku z tym Kościół musi „starać się wyrażać niezmiennie prawdy w języku pozwalającym dostrzec ich stałą nowość”¹¹⁹.

Poszukiwaniu nowych metod, form i języka powinien przyświecać jeden cel – uczynienie ich drogą do osobistego spotkania człowieka

¹¹⁴ Por. J.-L. Moens, *Na czym polega nowa ewangelizacja?*, [w:] P. Sowa, K. Kaproń (red.), *Kerygmaticzny impuls w Kościele*, Gubin 2012, s. 26-27.

¹¹⁵ Por. B. Matuszczyk, *Retoryka Kościoła dziś – „siedem grzechów głównych” współczesnego kaznodziejstwa*, [w:] E. Laskowska (red.), *Skuteczność słowa w działaniach politycznych i społecznych. Materiały konferencyjne. Bydgoszcz, 3-5 kwietnia 1997 r.*, Bydgoszcz 1999, s. 131n.

¹¹⁶ Por. M. Figura, *Nowa ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, Kolekcja Communio, t. 8, Nowa ewangelizacja, Poznań 1993, s. 16.

¹¹⁷ Por. W. Przyczyna, *Ewangelizacja*, [w:] R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2007, s. 256.

¹¹⁸ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, s. 272.

¹¹⁹ EG 41.

z żywym Bogiem¹²⁰. Papież Franciszek w *Evangelii gaudium* zaprasza do odważnej i twórczej refleksji nad metodami i formami ewangelizacji, gdyż jest ona niezbędna w doprowadzeniu do celu działalności misyjnej Kościoła¹²¹. W refleksji tej nie należy obawiać się form wykraczających poza nasze przyzwyczajenia i łamiących utarte schematy. Nie można bać się również popełniania błędów czy odnoszenia porażek, gdyż są one wpisane w próbę inkulturacji Ewangelii. Z tych potknięć trzeba wyciągać konkretne wnioski i przekuć je na przyszły sukces¹²². W procesie tym nie wolno przede wszystkim zapomnieć, iż źródłem ewangelizacyjnej twórczości i pomysłowości jest Duch Święty, który nieustannie obdarza ewangelizatorów swoimi darami¹²³.

Nawrócenie struktur kościelnych

Ewangelizacyjne i duszpasterskie nawrócenie ma dotknąć również struktur kościelnych. Ich reforma ma zmierzać w tym kierunku, by stały się one całkowicie nastawione na ewangelizację¹²⁴. Dążenie do ewangelizacyjnego nawrócenia duszpasterstwa sprawia, że nie można zgadzać się na pozostawienie struktur kościelnych w takim stanie, w jakim się znajdują. Aktualne uwarunkowania społeczno-kulturowe doprowadziły do sytuacji, w której nie można się zadowolić zwykłym administrowaniem tym, co Kościół posiada, ale konieczne jest znalezienie się w „permanentnym stanie misji”¹²⁵. *Lineamenta* do Synodu Biskupów nt. nowej ewangelizacji podkreślają, iż poważną przeszkodą w odnowie struktur kościelnych jest „zwykle powielanie stereotypowych czynności”¹²⁶. Jeśli nie są one podporządkowane realizacji zasadniczego powołania Kościoła, którym jest głoszenie Ewangelii, nie mają one mocy oddziaływania na współczesnego człowieka i nie rodzą w nim życia¹²⁷. W celu odmiany struktur i nadania im mocy ewangelizacyjnego oddziaływania, należy z pełną pokorą odwagą pójść naprzód zachowując to, co wciąż przynosi owoce, zostawiając za sobą to, co nie

¹²⁰ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, s. 276.

¹²¹ Por. EG 33.

¹²² A. Shorter, *Toward a theology of inculturation*, New York 1988, s. 252.

¹²³ Por. S. Dyk, *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, s. 276.

¹²⁴ Por. EG 27.

¹²⁵ EG 25.

¹²⁶ Lin 18.

¹²⁷ Por. EG 26.

rodzi życia, i szukając tego, co pozwoli zebrać jeszcze bardziej obfite żniwo w dziele ewangelizacji świata.

Teologia
papieża
Franciszka

Zakończenie

Misyjne przeobrażenie Kościoła i nawrócenie duszpasterstwa jest jednym z podstawowych postulatów w nauczaniu papieża Franciszka. Widzi on w nim jedno z najważniejszych i najbardziej pilnych zadań, z którym musi się dziś zmierzyć wspólnota Kościoła. Misyjne przeobrażenie i nawrócenie Kościoła ma polegać przede wszystkim na jego całkowitym ukierunkowaniu na ewangelizację, które było doświadczeniem wspólnoty pierwszych chrześcijan. Wszystko w Kościele ma służyć jego pierwotnemu i podstawowemu powołaniu do głoszenia Ewangelii człowiekowi i wprowadzaniu go w doświadczenie osobistego spotkania z Bogiem. Gdy tak się nie dzieje, Kościół zaprzecza swojemu powołaniu, które stanowi o jego istocie, i nie realizuje w pełni najgłębszego pragnienia Boga, dotyczącego zbawienia wszystkich ludzi.

Refleksja w tej dziedzinie jest niezbędna zarówno na poziomie Kościoła powszechnego i jego struktur, jak również w poszczególnych diecezjach, których cała działalność pastoralna ma być kształtowana tak, by jak najowocniej głosić Ewangelię współczesnemu człowiekowi. Szczególną przestrzenią potrzebującą misyjnego przeobrażenia jest podstawowa komórka wspólnoty wierzących, czyli parafia. Zdaniem papieża Franciszka ma ona być całkowicie ukierunkowana na misję, a pozyskiwanie nowych członków poprzez realizację dzieła nowej ewangelizacji ma stać się jej absolutnym priorytetem. Nawrócenie duszpasterskie i zaangażowanie w dzieło nowej ewangelizacji ma stać się udziałem nie tylko osób duchownych i konsekrowanych, ale wszystkich członków Ciała Chrystusowego, którzy przez sakramenty chrztu i bierzmowania uczestniczą w prorockiej misji Chrystusa. Życie każdego z ochrzczonych ma nabierać ewangelizacyjnego ukierunkowania, które będzie się przejawiać w pełnym zapału i gorliwości podjęciu osobistego powołania do głoszenia Ewangelii. Autor *Evangelii gaudium* podkreśla, że chrześcijanie są zawsze uczniami-misjonarzami. Uczniami, gdyż podstawą wszelkiej działalności ewangelizacyjnej jest trwanie w osobowej relacji z Bogiem i kształtowanie życia według praw Ewangelii. Misjonarzami, gdyż wezwanie do nowej ewangelizacji stanowi podstawę ich chrześcijańskiego powołania, bez realizacji której nie mogą nazywać się uczniami i chrześcijanami.

Papież Franciszek wskazuje na wizję Kościoła wychodzącego ku człowiekowi, by go odnaleźć w jego środowisku życia, wprowadzić

w zażyłą relację z Chrystusem i włączyć we wspólnotę. Nie może się to dokonać, jeżeli ochrzczeni pozostaną w murach swoich kościołów w biernym oczekiwaniu, aż ludzie nieznający Boga odnajdą ich i poproszą o ewangelizację. Uczniów-misjonarzy ma cechować dynamizm wyjścia, nie tylko w rozumieniu dosłownym, ale również w znaczeniu wyjścia poza siebie – poza utarte schematy i wygodne kryterium duszpasterskie stwierdzające „zawsze się tak robiło” lub „nigdy się tak nie robiło”. Kościół ma być wspólnotą „wyruszającą w drogę”, która z radością podejmuje dzieło ewangelizacyjne. Wiąże się z tym konieczność sięgnięcia po nowe formy i metody głoszenia Ewangelii, dostosowane do zmieniających się warunków społeczno-kulturowych. Należy zrewidować dotychczasowe sposoby przekazu Dobrej Nowiny i z odwagą zrezygnować z tych, które utraciły moc oddziaływania. Nowa ewangelizacja wymaga nowego języka, zrozumiałego dla współczesnego człowieka i zdolnego doprowadzić go do osobistego spotkania z Bogiem. Według papieża Franciszka postulat misyjnego przeobrażenia Kościoła i nawrócenia duszpasterstwa domaga się uznania priorytetowej roli pierwszego głoszenia, czyli chrześcijańskiego kerygmatu o miłości Boga i zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Kerygmat, który rodzi człowieka do nowego życia z Bogiem, zawsze winien poprzedzać nauczanie katechetyczne, która pozwala zrodzonemu życiu rozwinąć się i dojść do pełni. Głoszenie kerygmatyczne ma nieustannie powracać na usta ewangelizatorów i przenikać całe dzieło ewangelizacyjnej misji Kościoła.

Słowa kluczowe: nowa ewangelizacja, nawrócenie duszpasterstwa, nawrócenie pastoralne, Franciszek, *Evangelii gaudium*.

Bibliografia:

1. Augustin G. (red.), *Nowa ewangelizacja. Impulsy do ożywienia wiary*, Ząbki 2012.
2. Augustin G., *Drogi skutecznej ewangelizacji*, [w:] idem (red.), *Nowa ewangelizacja. Impulsy do ożywienia wiary*, Ząbki 2012.
3. Dias I., *Ewangelizacja dzisiaj*, [w:] G. Augustin (red.), *Nowa ewangelizacja. Impulsy do ożywienia wiary*, Ząbki 2012.
4. Dyk S., *Nowa ewangelizacja – konkretne wezwanie*, Gubin 2015.
5. Figura M., *Nowa ewangelizacja jako centralne zadanie Kościoła*, Kolekcja Communio, t. 8, Nowa ewangelizacja, Poznań 1993.
6. Flores J. P., *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*, Poznań 2013.
7. Franciszek, *Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie Evangelii gaudium*, Kraków 2013.

8. Giffard P.-A., *Wzrastanie Kościoła. Narzędzia i sposoby ożywienia wiary w parafii*, Gubin 2013.
9. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy *Ecclesia in Europa*, Wrocław 2003.
10. Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska o katechizacji *Catechesi tradendae*, Kielce 1996.
11. Kamiński R., *Działalność zbawcza Kościoła w teorii i praktyce pastoralnej*, Lublin 2007.
12. Koch K., *Misja czy dymisja Kościoła*, [w:] G. Augustin (red.), *Nowa ewangelizacja. Impulsy do ożywienia wiary*, Ząbki 2012.
13. Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów, *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014.
14. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
15. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*, Poznań 1998.
16. Matuszczyk B., *Retoryka Kościoła dziś – „siedem grzechów głównych” współczesnego kaznodziejstwa*, [w:] E. Laskowska (red.), *Skuteczność słowa w działaniach politycznych i społecznych. Materiały konferencyjne. Bydgoszcz, 3-5 kwietnia 1997 r.*, Bydgoszcz 1999.
17. Medina N., *Dwanaście błędów, których nie możemy popełnić*, [w:] P. Sowa, K. Kaproń (red.), *Kerygmaticzny impuls w Kościele*, Gubin 2012.
18. Moens J.-L., *Na czym polega nowa ewangelizacja?*, [w:] P. Sowa, K. Kaproń (red.), *Kerygmaticzny impuls w Kościele*, Gubin 2012.
19. Parzyszek Cz., *Znaczenie nowej ewangelizacji dla odnowy współczesnego świata*, Ząbki 2012.
20. Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi*, Wrocław 2001.
21. Pignatiello L. M., *Comunicare la fede. Saggi di teologia pastorale*, Torino 1996.
22. Przyczyna W., *Ewangelizacja*, [w:] R. Kamiński (red.), *Leksykon teologii pastoralnej*, Lublin 2007.
23. Rada ds. Apostolstwa Świeckich przy Episkopacie USA, *Co-workers in the vineyard of the Lord: A resource for guiding the development of lay ecclesial ministry*, Washington DC 2005.
24. Rey D., *Definicja nowej ewangelizacji*, [w:] P. Sowa, K. Kaproń (red.), *Kerygmaticzny impuls w Kościele*, Gubin 2012.
25. Ryś G., *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary*, [w:] G. W. Dryl (red.), *Nowy człowiek w dziele nowej ewangelizacji*, Kraków 2013.
26. Shorter A., *Toward a theology of inculturation*, New York 1988.
27. Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.

28. Sobór Watykański II, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002.
29. Synod Biskupów – XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne, *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta*, Watykan 2011.
30. Wal J., *Diakonia wspólnoty a przekaz wiary chrześcijańskiej*, [w:] G. W. Dryl (red.), *Nowy człowiek w dziele nowej ewangelizacji*, Kraków 2013.
31. White M., Corcoran T., *Odbudowana. Czyli jak przebudzić wiernych, dotrzeć do zagubionych i nadać Kościołowi znaczenie*, Gubin 2013.

Paweł Adam Makowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Pastoralny wymiar nauczania papieża Franciszka do dyplomatów

PASTORAL DIMENSION OF POPE FRANCIS' TEACHING ADDRESSED TO DIPLOMATS

Diplomacy in the contemporary world is put into jeopardy and faces numerous threats such as armed conflicts, terrorism or economic crises. It is often the case the above problems stem from failure to implement moral values in the international life and relations. The situation requires an in-depth reflection and change of mentality. The issue can be handled best with the teaching of Pope Francis addressed to diplomats. He presents his thoughts on the world and the changes which take place therein together with the assessment of the present events, all this being made via a thorough analysis of the development of international relations and specific incidents around the world. By addressing international issues the Pope shows paths which modern diplomacy should follow. The problems of utmost importance are respecting human dignity, overcoming poverty, striving for brotherhood and dialog as well as commitment to achieve world peace. The above topics gain a pastoral dimension in the teaching of Pope Francis addressed to diplomats.

Key words: diplomacy, moral value, Francis, moral diplomacy.

Wprowadzenie

Dyplomacja we współczesnym świecie zmagą się z wieloma zagrożeniami takimi, jak: konflikty zbrojne, terroryzm czy kryzysy ekonomiczne. Często przyczyny tych problemów leżą u podstaw braku urzeczywistniania wartości moralnych w życiu międzynarodowym. Sytuacja ta domaga się pogłębionej refleksji i przemiany mentalności. Z pomocą w tej kwestii przychodzi nauczanie papieża Franciszka skierowane do dyplomatów. Papież jest nie tylko głową Kościoła katolickiego, ale także – w świetle prawa międzynarodowego – głową państwa: Stolicy Apostolskiej. Przemawiając do dyplomatów, dokonuje oceny najważniejszych wydarzeń z życia międzynarodowego i zwraca uwagę na te problemy, które wymagają niezwłocznej reakcji ze strony dyplomacji. Styl nauczania Franciszka różni się od jego poprzedników, gdyż z jednej strony jest pozbawiony skomplikowanej terminologii teologicznej stając się bardziej zrozumiały, zaś z drugiej strony wpływa na łatwość nawiązywania bezpośrednich relacji, łamiąc utarte schematy postępowania. Nuncjusz apostolski w Polsce abp Celestino Migliore zwrócił uwagę, że bezpośredniość i naturalność, które charakteryzują styl nauczania Papieża powinny być cechami każdego współczesnego lidera¹.

Celem niniejszej publikacji jest ukazanie pastoralnego wymiaru nauczania Franciszka skierowanego do dyplomatów. Papież dzieli się z nimi refleksją na temat świata, zachodzących w nim zmian czy oceną aktualnych wydarzeń. Dokonuje tego za pomocą starannej analizy rozwoju stosunków międzynarodowych i poszczególnych wydarzeń na całym świecie. Papieskie nauczanie w tym zakresie jest z jednej strony komentarzem do aktualnych wydarzeń na arenie międzynarodowej, zaś z drugiej strony ukazuje kierunki, którymi powinna podążać dyplomacja. Już samo ich przytoczenie wskazuje, że są najpilniejszymi sprawami, z którymi współczesna dyplomacja powinna się zmierzyć.

Respektowanie godności człowieka

Poszanowanie godności człowieka jest pierwszym wskazaniem pastoralnym dla dyplomatów. W trakcie wizyty w Parlamencie Europejskim i w Radzie Europy w Strasburgu 25 listopada 2014 roku Franciszek zwrócił uwagę, że godność człowieka była kluczem do odbudowy świata po drugiej wojnie światowej. W powojennej rzeczywistości promowanie godności człowieka, oznaczało także uznanie

¹ Por. *Franciszek – papież niewygodny?* <http://www.niedziela.pl/arttykul/6887/Franciszek---papiez-niewygodny> (23.11.2013).

jego podstawowych praw, których nie mógł być pozbawiony. Jednak we współczesnym świecie kryzys finansowy i gospodarczy spowodował, że „istota ludzka jest uważana za dobro konsumpcyjne, które można użyć, a potem wyrzucić”². Z tego powodu godność człowieka i przysługujące mu prawa ulegają różnorodnym zagrożeniom, które uniemożliwiają ich należyte respektowanie.

Pojawianiu się tych zagrożeń sprzyja odrzucenie etyki, którą uważa się za rzecz szkodliwą, zbyt ludzką, relatywizującą pieniądź i władzę, odrzucającą manipulację innymi. Franciszek podkreśla, że dzieje się tak dlatego, iż etyka prowadzi do Boga, który nie podlega kategoriom rynkowym. Zatem politycy, dyplomaci czy ekonomiści odrzucając etykę, odrzucają samego Boga, który nie jest zarządzany i stanowi zagrożenie dla wielu partykularnych interesów, gdyż wzywa człowieka do pełnego rozwoju i urzeczywistniania siebie w codziennym życiu³. W ocenie Papieża coraz bardziej widoczny globalny konflikt wartości powinien skłonić całą wspólnotę międzynarodową do wypracowania powszechnie podzielanych wartości, które na nowo umożliwią globalną współpracę dla wspólnego dobra, jakim jest godności osoby ludzkiej⁴. W tym kontekście pomocne jest przeprowadzenie takiej reformy finansowej, która w oparciu o zasady etyczne, zrodziłaby dla wszystkich zdrową reformę gospodarki. Wymaga to jednak odważnej zmiany postawy wielu przywódców politycznych. Jest to wyzwanie, które domaga się bezinteresownej solidarności i powrotu do etyki opowiadającej się po stronie człowieka. Dobro wspólne nie powinno być zwykłym dodatkiem czy małowartościowym schematem pojęciowym, włączonym do programów politycznych, lecz ich integralną częścią. Wytworzy się wówczas nowa mentalność polityczna i ekonomiczna, która przyczyni się do przeobrażenia dychotomii między sferą ekonomiczną i sferą społeczną w zdrowe współzycie⁵. „W świecie dążącym do globalizacji ekonomicznej i kulturowej trzeba podejmować wszelkie wysiłki, aby wzrost i rozwój były dostępne dla wszystkich, a nie tylko dla pewnej

² Franciszek, *Między godnością i transcendencją*, przemówienie w Parlamencie Europejskim (25 listopada 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie (dalej: L'OssRom (PL) 12 (2014), s. 9.

³ Por. idem, *Pieniądź musi służyć, a nie rządzić*, audiencja dla nowych ambasadatorów przy Stolicy Apostolskiej (16 maja 2013 r.), L'OssRom (PL) 7 (2013), s. 13.

⁴ Por. idem, *Nie można akceptować prześladowań z powodu wiary*, przemówienie do uczestników kongresu poświęconego wolności religijnej i prawu międzynarodowemu (20 czerwca 2014 r.), L'OssRom (PL) 7 (2014), s. 14.

⁵ Por. idem, *Pieniądź musi...*, op. cit., s. 14.

części ludzkości”⁶. Jeżeli rozwój ten nie będzie zrównoważony, sprawiedliwy i uwzględniający praw ubogich – nie będzie autentyczny⁷.

Papież podkreśla, że negowanie godności człowieka powoduje, iż zagrożeniu ulega pokój⁸. Dlatego pielgrzymując do Izraela i spotykając się z prezydentem tego państwa Franciszek zwrócił uwagę, że budowa pokoju na świecie wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich bez wyjątku.

Należy stanowczo odrzucić wszystko, co jest sprzeczne z dążeniem do pokoju i naznaczonego szacunkiem współistnienia żydów, chrześcijan i muzułmanów. Uciekanie się do przemocy i terroryzmu, wszelkiego rodzaju dyskryminację ze względów rasowych lub religijnych, roszczenie prawa do narzucania swojego punktu widzenia kosztem praw innych osób, antysemityzm we wszystkich możliwych formach, a także przemoc czy przejawy nietolerancji wobec osób lub miejsc kultu żydów, chrześcijan i muzułmanów⁹.

Zdaniem Papieża to wszystko stanowi o pogwałceniu prawa do wolności oraz godności każdego człowieka¹⁰.

Przewycięzanie ubóstwa

Kolejnym wezwaniem pastoralnym dla dyplomatów jest przewycięzanie ubóstwa. Na temat materialnego i duchowego ubóstwa Franciszek mówił już w trakcie pierwszego spotkania z korpusem dyplomatycznym 22 marca 2013 roku. Szczególną uwagę poświęcił ubóstwu duchowemu, które dotyka w coraz większym stopniu kraje bogate, a nie biedne. Benedykt XVI określił to zjawisko jako dyktaturę relatywizmu, która czyni człowieka miarą samego siebie i zagraża współżyciu międzyludzkiemu. Uniemożliwia to dążenie do

⁶ Idem, *Pokojowe współistnienie różnych religii jest możliwe*, spotkanie z przedstawicielami rządu i władz państwowych w pałacu prezydenckim w Tiranie (21 września 2014 r.), L'OssRom (PL) 10 (2014), s. 11.

⁷ Por. ibidem.

⁸ Por. Franciszek, *Główną drogą pokoju jest dialog*, audyencja dla korpusu dyplomatycznego (12 stycznia 2014 r.), L'OssRom (PL) 2 (2014), s. 17.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Por. Franciszek, *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich*, przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela (26 maja 2014 r.), L'OssRom (PL) 6 (2014), s. 23-24.

prawdziwego i trwałego pokój na świecie, gdyż człowiek domagając się tylko własnego dobra, nie troszczy się o dobro innych¹¹.

Pomimo iż coraz bardziej widoczne jest zmniejszanie się absolutnego ubóstwa, to nie można nie dostrzec poważnego wzrostu ubóstwa względnego. Chodzi tu o nierówności między ludźmi i grupami mieszkającymi razem w danym regionie lub w konkretnym kontekście historyczno-kulturowym, które często wynikają z podłoża ekonomicznego. We współczesnym świecie poważne kryzysy finansowe i gospodarcze, których źródłem z jednej strony jest pogoń za dobrami materialnymi i oddalaniem się od Boga i drugiego człowieka, zaś z drugiej strony, zubożenie relacji międzyludzkich i społecznych, powodują poszukiwanie zadowolenia, szczęścia oraz bezpieczeństwa w konsumpcji i zysku, które wykraczają poza logikę zdrowej gospodarki¹².

Ubóstwo względne powodują także konflikty w różnych częściach świata. Przykładem jest rejon Półwyspu Somalijskiego i Wielkich Jezior, gdzie wiele tysięcy ludzi zostało zmuszonych do ucieczki i opuszczenia własnej ojczyzny z powodu niedostatku żywności oraz stosowanej wobec nich przemocy¹³. Wielu z tych ludzi żyje jak przesiedleńcy w obozach dla uchodźców. Poszukują oni często lepszego życia i wyruszają w podróż, która kończy się tragicznie. Papież ma tu na myśli licznych migrantów z Ameryki Łacińskiej, którzy kierują się do Stanów Zjednoczonych oraz uchodźców z Afryki oraz Bliskiego Wschodu szukających azylu w Europie. Potwierdzeniem skali tych dramatów jest wyspa Lampedusa, gdzie tysiące uchodźców zginęło i w dalszym ciągu ginie na Morzu Śródziemnym w poszukiwaniu lepszego życia w Europie¹⁴.

W ocenie Franciszka przezwyciężanie ubóstwa w wymiarze duchowym, absolutnym czy względnym domaga się podjęcia zdecydowanych działań dyplomatycznych. Powinny być one oparte na solidarnym współdziałaniu całej wspólnoty międzynarodowej. Jest to trudna droga, która wymaga wiele wysiłku na rzecz powrotu cnót takich, jak: roztropność, umiarkowanie, sprawiedliwość i męstwo. Cnoty te są

¹¹ Por. idem, *Działajcie na rzecz budowana pokoju*, audyencja dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej (22 marca 2013 r.), L'OssRom (PL) 5 (2013), s. 26.

¹² Por. idem, *Braterstwo podstawą pokoju i droga do niego*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2014 r.), L'OssRom (PL) 1 (2014), s. 7.

¹³ Por. Franciszek, *Główną drogą...*, op. cit., s. 18.

¹⁴ Por. ibidem.

niezbędne do budowy i utrzymania społeczeństwa na miarę ludzkiej godności¹⁵.

Braterstwo podstawą pokoju

Kolejnym wskazaniem pastoralnym dla dyplomatów jest dążenie do braterstwa. W trakcie spotkania z korpusem dyplomatycznym 13 stycznia 2014 roku Franciszek stwierdził, że braterstwo jest podstawą pokoju i drogą prowadzącą do niego¹⁶. Papieskie rozważania w tym zakresie są kontynuacją przesłania na Światowy Dzień Pokoju z dnia 1 stycznia 2014 roku, w którym mówił o braterstwie jako fundamencie pokoju. Dla Franciszka braterstwo jest istotnym wymiarem człowieka jako istoty społecznej. Powinno to prowadzić do postrzegania i traktowania każdej osoby jako prawdziwej siostry i prawdziwego brata. Bez tego budowanie stabilnego i trwałego pokoju staje się niemożliwe. Papież podkreśla, że najpierw człowiek uczy się braterstwa w rodzinie. „Rodzina jest źródłem wszelkiego braterstwa, a zatem również podstawą pokoju i główną drogą do niego, ponieważ z racji swego powołania powinna «zarazić» świat swą miłością¹⁷”.

Zdaniem Franciszka zrozumienie prawdziwego braterstwa między ludźmi zakłada i wymaga ujęcia jego transcendentnego wymiaru. Fundamentalne znaczenie w tym poznaniu odgrywa *Pismo Święte*. Papież w pierwszej kolejności zwraca uwagę na fragment ze *Starego Testamentu*: „Gdzie jest brat twój, Abel?” (Rdz 4,9). W jego ocenie z historii pierwszej rodziny odczytujemy genezę społeczeństwa oraz ewolucję relacji między ludźmi i narodami. Dotyczy to szczególnie historii Kaina i Abla, która ukazuje, że w ludzkość wpisane zostało powołanie do braterstwa, ale również możliwość zdrady tego powołania. We współczesnym świecie w zdradą tą jest m.in. codzienny egoizm, który stanowi podłoże wielu konfliktów, wojen i niesprawiedliwości. W ich konsekwencji wielu ludzi umiera z rąk braci i sióstr, którzy nie potrafią uznać swego braterstwa oraz tego, że są istotami stworzonymi do wzajemności i współdziałania¹⁸.

Kolejny fragment, który przytacza Papież pochodzi z *Nowego Testamentu*: „A wy wszyscy jesteście braćmi” (Mt 23,8). Franciszek dokonując parafrazy słów Jezusa ujął je w następujący sposób: „skoro jeden

¹⁵ Por. Franciszek, *Braterstwo podstawą...*, op. cit., s. 8.

¹⁶ Por. idem, *Główną drogą...*, op. cit., s. 16.

¹⁷ Idem, *Braterstwo podstawą...*, op. cit., s. 4.

¹⁸ Por. ibidem, s. 5.

jest wasz Ojciec, który jest Bogiem, to wy wszyscy jesteście braćmi”¹⁹. Braterstwo pochodzi z ojcostwa Boga, które nie jest ogólnikowe, nie-określone i bez wpływu na historię, ale osobowe oraz ukierunkowane na miłość do każdego człowieka (por. Mt 6,25-30). Papież zwraca uwagę, że ludzkie braterstwo odrodziło się w Jezusie Chrystusie przez Jego śmierć i Zmartwychwstanie. Krzyż powinien być symbolem powstania braterstwa, którego człowiek nie jest w stanie sam stworzyć. Jezus Chrystus, który przyjął naturę ludzką, aby ją odkupić, przez swoje zmartwychwstanie stwarza nową ludzkość, w pełnej komunii z wolą Bożą i Jego planem obejmującym pełną realizację powołania do braterstwa²⁰.

Franciszek podkreśla, że cenną pomocą w zrozumieniu istoty braterstwa jako podstawy dążenia do pokoju są encykliki jego poprzedników. Pierwszą z nich jest *Populorum Progressio* Pawła VI, która przedstawia integralny rozwój narodów jako nowe imię pokoju. Paweł VI podkreślał, że nie tylko ludzie, ale również państwa powinny dążyć do braterstwa, wzajemnej życzliwości i przyjaźni²¹. Drugą encykliką jest *Sollicitudo rei socialis* Jana Pawła II, w której pokój określony został jako *opus solidaritatis* (dzieło solidarności). Jan Paweł II podkreślał, że

pokój jest dobrem niepodzielnym – albo jest dobrem wszystkich, albo też nie jest dobrem niczym. Może on być rzeczywiście osiągnięty i wykorzystywany jako najlepsza jakość życia i jako najbardziej ludzki i zrównoważony rozwój tylko wówczas, gdy we wszystkich obudzi się mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego²².

Chrześcijańska cnota solidarności zakłada, że bliźni powinien być miłowany nie tylko jako istota ludzka z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich, ale jako żywy obraz Boga, odkupiony krwią Chrystusa i poddany stałemu działaniu Ducha Świętego²³.

Braterstwo w kontekście międzynarodowym spełnia istotną rolę, gdyż pomaga tłumić wojnę. Jest to szczególnie ważne w sytuacji, w której wiele współczesnych konfliktów rozgrywa się przy powszechnej obojętności. W życiu wielu narodów konflikty zbrojne uniemożliwiają

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Por. ibidem, s. 6.

²¹ Por. Paweł VI, *Encyklika Populorum Progressio*, O popieraniu rozwoju ludów, Watykan 26 marca 1967 r. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html, n.43.

²² Franciszek, *Braterstwo podstawą...*, op. cit., s. 6

²³ Por. Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II, Z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia Populorum progressio*, Rzym 30 grudnia 1987 r., [w:] *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. I, Kraków 2006, n. 40.

osiągnięcie zgody międzynarodowej, powodując głębokie podziały i bolesne rany. Każda wojna jest rezygnacją z wysiłków na rzecz budowania ładu międzynarodowego, który powinien być najważniejszym celem dla wszystkich narodów²⁴.

Braterstwo rodzi pokój, gdyż stwarza równowagę między wolnością a sprawiedliwością, między odpowiedzialnością osobistą a solidarnością, między dobrem indywidualnym a dobrem wspólnym. Stąd rodzi się papieskie przekonanie, że wspólnota polityczna w każdym kraju powinna dążyć do takiego braterstwa, które z jednej strony sprzeciwia się wszelkim przejawom egoizmu, niszczenia praworządności, sprawiedliwości i godności człowieka, zaś z drugiej strony pomaga w przejrzystym i odpowiedzialnym działaniu na rzecz dobra wspólnego danego narodu. Franciszek zwraca uwagę, że wymaga to jednak ciągłego odkrywania i miłowania braterstwa, które powinno być stale doświadczane, głoszone i okazywane, aby mogło być określane jako nowe imię pokoju²⁵.

Dialog jako główna droga do pokoju

Kolejnym wskazaniem pastoralnym dla dyplomatów jest dążenie do dialogu. W trakcie spotkania z korpusem dyplomatycznym 12 stycznia 2014 roku Franciszek stwierdził, że: „Wszędzie drogą do rozwiązania otwartych problemów musi być dyplomatyczna droga dialogu”²⁶. Jest to główna droga, która prowadzi do osiągnięcia oraz utrwalenia pokoju na świecie. W papieskiej ocenie rozpoczęcie dialogu w sytuacjach konfliktowych, wymaga wielkiej odwagi. Franciszek jako przykład podaje wznowienie rokowań pokojowych między Izraelczykami a Palestyńczykami, w celu odnalezienia sprawiedliwych i trwałych rozwiązań toczącego się od wielu lat konfliktu²⁷. Kolejnym przykładem było porozumienie zawarte między Stanami Zjednoczonymi i Kubą. Prowadzony dialog między tymi państwami przerwał milczenie trwające od ponad pół wieku i rozpoczął proces wzajemnego zbliżania się obydwu narodów²⁸.

²⁴ Por. Franciszek, *Braterstwo podstawą...*, op. cit., s. 8.

²⁵ Por. ibidem.

²⁶ Por. Franciszek, *Główną drogą...*, op. cit., s. 17.

²⁷ Por. ibidem.

²⁸ Por. Franciszek, *Przemówienie Papieża Franciszka do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, Sala Królewska Pałacu Apostolskiego (12 stycznia 2015 r.) http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150112_corpo-diplomatico.html.

W trakcie spotkania z prezydentem i przedstawicielami władz państwowych w Ankarze 28 listopada 2014 roku Franciszek podkreślił, że:

Potrzebujemy dialogu, który pogłębiłby znajomość i rozważnie dowartościował wiele rzeczy, które nas łączą, a jednocześnie pozwolił nam rozważyć różnice z mądrością i z pogodnym usposobieniem, abyśmy mogli również z nich wyciągnąć naukę²⁹.

Dialog sprzyja poszanowaniu godności i podstawowych praw człowieka i narodu oraz prowadzi do budowy trwałego pokoju. W ten sposób pomaga przezwyciężyć uprzedzenia i obawy, stwarzając odpowiedni klimat dla wzajemnego szacunku, współpracy oraz rozwoju. Klimat ten oddala różnorodne nieporozumienia i prowadzi zwaśnione strony do pojednania.

Franciszek z niepokojem obserwuje sytuację na Bliskim Wschodzie, który od wielu lat jest sceną bratobójczych wojen. Wydarzenia w tej części świata domagają się konstruktywnego dialogu. Jednak, aby mógł on w pełni zaistnieć, należy wszystkim zagwarantować wolność religijną i wolności słowa, które rozwijają przyjaźni i relacje między różnorodnymi grupami społecznymi. Działanie to może doprowadzić do współpracy i stworzyć odpowiedni klimat do prowadzenia negocjacji na rzecz trwałego pokoju na Bliskim Wschodzie³⁰.

Zaangażowanie dyplomatów na rzecz budowy pokoju na świecie

Ostatnim wskazaniem pastoralnym dla dyplomatów jest ich zaangażowanie na rzecz pokoju. W trakcie pierwszego spotkania z korpusem dyplomatycznym 22 marca 2013 roku Franciszek podkreślił, że należy podjąć bardziej zdecydowane działania w kwestii osiągania i utrwalania pokoju na świecie³¹. Największym zagrożeniem dla pokoju we współczesnym świecie, w dalszym ciągu pozostają toczące się konflikty zbrojne, gdyż „pokazują najbardziej znamienne oblicze kultury odrzucenia, ponieważ ludzkie życie jest rozmyślnie znieważane przez tych, którzy mają władzę”³².

²⁹ Idem, *Wierzący zjednoczeni przeciwko fanatyzmowi i fundamentalizmowi*, Spotkanie z prezydentem i przedstawicielami władz państwowych w Ankarze (28 listopada 2014 r.), *L'OssRom (Pl)* 12 (2014), s. 22.

³⁰ Por. *ibidem*.

³¹ Por. Franciszek: *Działajcie na rzecz...*, op. cit., s. 25-27.

³² Idem, *Przemówienie Papieża Franciszka do korpusu dyplomatycznego*, op. cit.

Przemawiając do korpusu dyplomatycznego 12 stycznia 2015 roku Papież stwierdził, że konsekwencją toczących się konfliktów na Bliskim Wschodzie jest odradzający się fundamentalizm religijny, który rozprzestrzenił się na państwa sąsiednie takie, jak: Syria oraz Irak. Fundamentalizm religijny odrzuca Boga i wykorzystuje Go tylko do walki ideologicznej. Jego ofiarami są przede wszystkim chrześcijanie oraz inne grupy etniczne i religijne m.in. jazydzi. W papieskiej ocenie potrzebna jest stanowcza i jednomyślna reakcja całej wspólnoty międzynarodowej, aby powstrzymać przemoc i terror oraz przywrócić zgodę. Pomóc w tym może podjęcie konkretnych inicjatyw i działań o charakterze dyplomatycznym na rzecz obrony tych, którzy są prześladowani oraz zmuszani do opuszczenia własnych domów i ojczyzny³³. Dyplomaci powinni dążyć do tego, aby przywódcy religijni, polityczni, intelektualiści (zwłaszcza muzułmańscy), potępiali wszelkie przejawy fundamentalistycznych oraz ekstremistycznych interpretacji religii, które usprawiedliwiają przemoc i terror³⁴.

Zdaniem Franciszka wiele wspólnot chrześcijańskich znajdujących się na Bliskim Wschodzie daje świadectwo wiary i męstwa w dążeniu do pojednania i rozwoju społeczeństw, w których żyją. Przykładem współistnienia różnorodnych wspólnot etnicznych i religijnych jest Republika Albanii. Przemawiając do przedstawicieli rządu i władz państwowych tego kraju Papież podkreślił, że „pokojowe i owocne współzycie ludzi i wspólnot należących do różnych religii nie tylko jest pożądane, ale również praktycznie możliwe i wykonalne”³⁵. Pokojowe współzycie pojedynczych osób oraz grup społecznych jest bezcennym dobrem, które pomaga w rozwoju narodu i prowadzi do pokoju³⁶.

Spotykając się z przedstawicielami rządu i władzami państwowymi w pałacu prezydenckim w Seulu 14 sierpnia 2014 roku Franciszek podkreślił, że: „Pokój nie jest po prostu brakiem wojny, lecz «dziełem sprawiedliwości». A sprawiedliwość jako cnota wymaga ćwiczenia się w cierpliwości”³⁷. Jest to droga, która prowadzi do przebaczenia, tolerancji, dialogu oraz wzajemnej współpracy. Wymaga ona jednak

³³ Por. idem, *Wierzący zjednoczeni...*, op. cit., s. 23.

³⁴ Por. idem, *W poszukiwaniu trwałego pokoju*, przemówienie podczas spotkania z władzami państwowymi w pałacu królewskim w Ammanie (24 maja 2014 r.), L'OssRom (PL) 6 (2014), s. 5.

³⁵ Por. idem, *Pokojowe współistnienie...*, op. cit., s. 11.

³⁶ Por. ibidem.

³⁷ Por. Franciszek, *W krainie spokojnego poranka*, spotkanie z przedstawicielami rządu i władz państwowych w pałacu prezydenckim w Seulu (14 sierpnia 2014 r.), L'OssRom (PL) 8-9 (2014), s. 5

dobrej woli obu stron, w rozpoznawaniu i osiąganiu celów prowadzących do pokoju³⁸. Papież jest przekonany, że jednym z najważniejszych zadań dyplomacji powinno być stworzenie odpowiednich warunków pod budowę trwałego pokoju na świecie. Powinny być one oparte na fundamencie sprawiedliwości, respektowania godności, praw i bezpieczeństwa każdej ze stron. Dlatego dyplomacja powinna wystrzegać się działań, które nie służą osiągnięciu prawdziwego porozumienia. Tak kształtowany pokój, przyniesie liczne dobrodziejstwa dla danego narodu, regionu i całego świata³⁹. Franciszek podkreśla, że aby

osiągnąć dobro, jakim jest pokój, trzeba przede wszystkim do niego wychowywać, odrzucając kulturę konfliktu, która dąży do zastraszenia drugiego, do zepchnięcia na margines tych, którzy myślą lub żyją inaczej⁴⁰.

Konfliktów nie należy ignorować, lecz trzeba się z nimi zmierzyć.

Gdy zatrzymujemy się w sytuacji konfliktowej, tracimy poczucie głębokiej jedności rzeczywistości, powstrzymujemy historię i popadamy w wewnętrzne wyniszczanie przez bezowocne sprzeczności⁴¹.

Podsumowanie

Z powyższych treści wynika, że respektowanie godności człowieka, przewyższanie ubóstwa, braterstwo, dialog oraz zaangażowanie dyplomatów na rzecz budowy pokoju na świecie, to najważniejsze wskazania pastoralne dla dyplomatów. Papieskie nauczanie kierowane jest do współczesnego dyplomaty, który ma wpływ na obecny i przyszły kształt świata, w którym żyjemy. Franciszek wzywa dyplomację do podjęcia działań w oparciu o wartości, które nie ulegają przelotnym modom. Z analizy papieskiego nauczania wynika, że w działaniach dyplomatycznych można dostrzec pewien paradoks. Z jednej strony dąży do sprawiedliwości i pokoju, zaś drugiej strony odrzuca argumenty aksjologiczne, na których można taki świat zbudować. Drogą prowadzącą do stworzenia pokojowego ładu międzynarodowego jest uporządkowanie relacji w wymiarze transcendentnym oraz międzyludzkim.

³⁸ Por. *ibidem*.

³⁹ Por. Franciszek, *Pora zdobyć się na odwagę w służbie dobra*, przemówienie podczas spotkania z władzami palestyńskimi w Betlejem (25 maja 2014 r.), L'OssRom (PL) 6 (2014), s. 9.

⁴⁰ Idem, *Pamięć, odwaga, utopia*, przemówienie w Radzie Europy (25 listopada 2014 r.), L'OssRom (PL) 12 (2014), s. 14.

⁴¹ *Ibidem*, s. 15.

Niezbędne w tej kwestii jest prowadzenie konstruktywnego dialogu. Sprzyja on rokowaniom, które są kluczem do rozwiązania wielu problemów zagrażających światowemu pokoju.

Franciszek wyraźnie zachowuje równowagę między poprawnością nauczania a poprawnością postępowania. Jego nauczanie do dyplomatów jest praktyczne i poruszające istotę problemów, z którymi dyplomaci powinni się zmierzyć. Papież proponuje drogę braterstwa jako płaszczyznę łączącą różne narody w dążeniu do ładu międzynarodowego. Z nauczania Franciszka do dyplomatów wynika także nowe spojrzenie na rolę dyplomacji we współczesnym świecie. Powinna ona budować mosty łączące wszystkich ludzi i narody, w taki sposób, aby każdy mógł znaleźć w drugim człowieku i narodzie swojego brata, a nie wroga czy konkurenta. Dlatego wzywa dyplomatów, aby dawali odważne i radosne świadectwo wiary i braterskiej miłości, których uczy Jezus Chrystus.

Słowa kluczowe: dyplomacja, wartości moralne, Franciszek, moralność dyplomacji.

Bibliografia:

1. Franciszek, *Braterstwo podstawą pokoju i droga do niego*, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju (1 stycznia 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1(2014), s. 4-10.
2. Franciszek, *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich*, przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela (26 maja 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 6 (2014), s. 23-24.
3. Franciszek, *Działajcie na rzecz budowania pokoju*, audyencja dla korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej (22 marca 2013 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 5 (2013), s. 25-27.
4. Franciszek – papież niewygodny? <http://www.niedziela.pl/arttykul/6887/Franciszek--papiez-niewygodny> (23.11.2013).
5. Franciszek, *Główną drogą pokoju jest dialog*, audyencja dla korpusu dyplomatycznego (12 stycznia 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 2 (2014), s. 15-19.
6. Franciszek, *Nie można akceptować prześladowań z powodu wiary*, przemówienie do uczestników kongresu poświęconego wolności religijnej i prawu międzynarodowemu (20 czerwca 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 7 (2014), s. 13-14.
7. Franciszek, *Między godnością i transcendencją*, przemówienie w Parlamencie Europejskim (25 listopada 2014 r.), „L'Osservatore Romano” 12 (2014), s. 9-13.
8. Franciszek, *Pamięć, odwaga, utopia*, przemówienie w Radzie Europy (25 listopada 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 12 (2014), s. 14-18.

9. Franciszek, *Pieniądz musi służyć, a nie rządzić*, audycja dla nowych ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej (16 maja 2013 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 7 (2013), s. 13-14.
10. Franciszek, *Pokojowe współistnienie różnych religii jest możliwe*, spotkanie z przedstawicielami rządu i władz państwowych w pałacu prezydenckim w Tiranie (21 września 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 10 (2014), s. 10-11.
11. Franciszek, *Pora zdobyć się na odwagę w służbie dobra*, przemówienie podczas spotkania z władzami palestyńskimi w Betlejem (25 maja 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 6 (2014), s. 9-10.
12. Franciszek, *Przemówienie Papieża Franciszka do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, Sala Królewska Pałacu Apostolskiego (12 stycznia 2015 r.) http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150112_corpo-diplomatico.html.
13. Franciszek, *Wierzący zjednoczeni przeciwko fanatyzmowi i fundamentalizmowi*, spotkanie z prezydentem i przedstawicielami władz państwowych w Ankarze (28 listopada 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 12 (2014), s. 22-23.
14. Franciszek, *W krainie spokojnego poranka*, spotkanie z przedstawicielami rządu i władz państwowych w pałacu prezydenckim w Seulu (14 sierpnia 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 8-9 (2014), s. 4-5.
15. Franciszek, *W poszukiwaniu trwałego pokoju*, przemówienie podczas spotkania z władzami państwowymi w pałacu królewskim w Ammanie (24 maja 2014 r.), „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 6 (2014), s. 5.
16. Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis Ojca Świętego Jana Pawła II*, Z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum progressio*, Rzym 30 grudnia 1987 r., [w:] *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. I, Kraków 2006, s. 280-324.
17. Paweł VI, *Encyklika Populorum Progressio*, O popieraniu rozwoju ludów, Watykan 26 marca 1967 r. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html.

ks. Andrzej Proniewski
Uniwersytet w Białymstoku

Theological issues in the ecological¹ encyclical *Laudato si*

ZAGADNIENIA TEOLOGICZNE W ENCYKLICE LAUDATO SI

Papież Franciszek encyklikę *Laudato si* poświęcił problematyce kryzysu ekologicznego. Treść encykliki ukierunkowuje na podkreślenie prawdy, że człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest w bliskiej relacji ze środowiskiem naturalnym. Relacja ta powinna być odzwierciedleniem odpowiedzialności i troski człowieka. Niedopuszczalne jest zatem takie jego postępowanie, które by miało przyczyniać się do degradacji środowiska i traktowania go wyłącznie eksploatacyjnie.

¹ Ecology is the branch of biology which is the subject of mutual relationship between living beings (animate or inanimate) and their environment forming in this case the ecosystem. The term „ecology” has received much richer meaning, thanks to public discussion initiated by the Club of Rome in 1972 (the Club of Rome – an international *think tank* organization founded in 1968, bringing together scientists, politicians and businessmen, dedicated to researching and publishing the global problems of the world, including those related to environmental hazards). It defines the scientific knowledge and popular science. It says that a man is highly threatening his environment and at the same time he determines the practical efforts for the long-term, environmentally friendly, removing the threat. By environment we mean here the natural environment, or the entire biosphere with all living beings and ecosystems, as well as remaining closely linked human environment. In journalism, the term „ecology” is understood as a worldview. The importance of this spread in the eighties of the twentieth century. Today the term is used to describe focused on nature or the life of a fundamental human attitude towards the whole of reality. Cf. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia* [And God saw that it was good. *Theology of creation*], Poznań 2008, p. 487-488.

Podje muje w niej refleksję teologiczną nad tematyką stworzenia. Skupia swoją uwagę nad takimi zagadnieniami jak aspekty biblijne macierzyństwa ziemi, chrystologiczne spełnienie wszechświata, duchowy wymiar relacji we wszechświecie, eschatologiczne spełnienie dzieła stworzenia.

Słowa kluczowe: Papież Franciszek, encyklika *Laudato si*, ekologia, teologia, wszechświat, ziemia, odpowiedzialność, człowiek.

Introduction

In the face of the growing crisis of the modern world in various fields of life, part of which is the environmental crisis, more and more often we hear statements of social or political leaders showing the negative effects of invasive operations in human nature.

Pope Francis in the issued encyclical *Laudato si*, attempted to awaken environmental responsibility in all people of good will. The content of the encyclical focused on the issues on the one hand close to every man, because man created in the image and likeness of God has been accommodated in the created world by God and is bound with the natural environment, because he grows up in it and shapes his personality, on the other, far due to the lack of attention to the natural environment to which man really got used to and which he treats often operationally.

Environmental degradation and lack of concern for good and responsible use of it led to the situation when Pope Francis devoted just to this issue a document that is placed the most important of the solemn papal teaching, which is the encyclical. Every encyclical contains a message addressed to the bishops and to the faithful, and is a document drafted by the pope referring to the formalities and doctrine of the Church and the world. This one the Pope dedicated all living in the common home of what is a planet – Earth.

The Pope in his encyclical *Laudato si*² also took a reflection on the issues of creation. The main themes that form the structure of the entire document and are articulated throughout the text refer to the idea that all existing beings in the universe are interrelated to each other. The truth about the relational nature of the functioning of the entities

² Cf. The Holy Father Francis, *Encyclical Laudato si* (hereinafter: LS), Kraków 2015.

is confirmed in today's emerging discoveries in quantum physics³ and the new cosmology⁴. The existence of harmony in the universe is possible by linkages of beings with each other through mutual influence on each other and the their complementary functioning. Such an existence is conditioned by its purpose recorded in the structure of every existing being. Noticing cause and effect conditions in the universe is the guarantor for the implementation of God's plan, which he carries out in relation to his creatures. All entities that exist, animate and inanimate, are in relationships and through relationships they verify the identity inscribed in the form of their existence and their tasks. This truth is reflected in the words that were written in the description of creation in Genesis, and which is the expression of acceptance of creatures according to God's plan: "And God saw everything that he had made was very good" (Gen 1:31).

Purposefulness and relational of beings is well anchored in theological argument which confirms that the God of the Christians is not alone but in communion, in the community and personal relationships of Three People always and eternally united internally with each other. This is the concept of the Christian's Triune God. If the Triune God is the one that is expressed in relationships and through a relationship that is the same love, so the whole creation which is his work reflects the relational nature of all beings. From this concept originates another saying that there is an inner relationship between all beings and collective responsibility sharing destiny of the Earth and humanity.

Biblical aspects of the motherhood of land

In the Bible, in the Book of Genesis we read that God said to the people: "Be fertile and have increase, and make the earth full and be masters of it" (Gen 1:28). In 1967 Lynn White published an article in which he portrayed Christianity from the dock position, due to the growing environmental crisis. In his article he commanded, as if Genesis had to state the reasons on domination of man over creation,

³ Cf. Ł. Mściślawski, *Wyzwania realizmu. Strukturalne i konceptualne zagadnienia teorii kwantów w świetle badań nad kwantową grawitacją Chrisa Ishma* [*Challenges of realism. Structural and conceptual aspects of quantum theory in the light of research on quantum gravity by Chris Ishma*], Kraków 2014, p. 150-153.

⁴ Cf. A. Peacocke, *Gottes Wirken in der Welt*, Mainz 1998; J. Polkinghorne, *The Interaction of Science and Theology*, Princenton/New Jersey 1987; J. Polkinghorne, *Science and Christian Belief*, London 1994; J. Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, London 1998.

thus leading to over-exploitation of mineral resources⁵. Carl Amery, the German writer, entitled his book – *The devastating consequences of Christianity*⁶, which would suggest that Christians are in particular responsible for the ecological crisis in the world.

Faced with these attacks, the question arises whether the first order of God, who spoke about to populate the Earth and the capture of the world, there is a major cause of ecological disaster, to which, as we hear more and more often, inevitably the universe is going?

There is an answer to this question in the Book of Genesis. Indeed, man is not the master of creation, but the manager and also the partner of God. The doctrine of creation, which lies in the Book of Genesis, even underlines man's responsibility for the world around him⁷. In addition, Calvin B. DeWitt argues that from the doctrine of creation we can distinguish four basic ecological principles:

- The principle of preserving the earth as the Creator preserves and maintains the world in existence, so humanity must take care of the work of creation and keep them from destruction⁸.
- The principle of "Shabbat": the creation must be allowed to rest on the exploitation of natural resources⁹.
- The principle of fertility: we should enjoy creatures fertility, not destroy it¹⁰.
- The principle of limited action: the role of man in creation is limited; there are limits of its activities, which should not be exceeded¹¹.

Pope Francis being aware of the depending relationship: God – man – Earth in the first chapter of the encyclical *Laudato si* gives spectrum of threats dictated by the rapid pace of change and the dynamics of technical progress, imposed by a man who often contributed to the degradation of life in the world. A panorama of threats includes: the problems caused by rapidly changing technology and pollution caused by "transport, industrial fumes, substances which contribute to the acidification of soil and water, fertilizers, insecticides, fungicides, herbicides and agrotoxins in general" (LS 20), global warming, depletion

⁵ Cf. A. McGrath, *Nauka i religia [Science and religion]*, Kraków 2009, p. 161.

⁶ Cf. Ch. Schoenborn, *Cel czy przypadek? [Target, or an accident?]*, Kielce 2009, p. 140.

⁷ Cf. A. McGrath, *Nauka i religia [Science and Religion]*, p. 161.

⁸ Ibidem, p. 164.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem.

of natural resources and the problem of clean water for drinking as well as gradually evolving nature as “loss of woodlands and forests (...), the disappearance of thousands of species of plants and animals (...), the destruction of ecosystems and coral reefs (cf. LS 38-41) shows their direct and indirect impact on the deterioration of the quality of life and social collapse of many of the poorest inhabitants of the planet Earth. Worth noting is the weakness of international politics, subordinated technical – economic paradigm, as well as rising corruption and mock ecology.

But let's concentrate on theological grounds, which are used by the Pope from the second chapter, pointing to the need for help of belief in a conscious and responsible use of the environment in which we live, which gave mother earth. The Pope inspires not only believers but all people of good will to “assemble a synthesis of faith and reason” (LS 62) and “together we can seek paths of liberation” (...) to care for nature and for the most vulnerable of their brothers and sisters”(LS 64). For Christians, faith is an important incentive, which “promotes environmental protection, which (people) are part of (...) to treat their responsibility as order within creation and their responsibilities towards nature and the Creator as part of their faith” (LS 64). The dialogue between ethics, the search for scientific, political responsibility, concern for the destiny of the planet Earth and a willingness to care for the “common house” which is the voice of the Pope seems to be essential in order to motivate the thinking and actions of Christians united in faith and teaching coming from word of God contained in the Bible.

The first and most important place on earth is man. His special relationship, by virtue of being made out of love in the image and likeness of God, has contributed to the exceptional dignity, self-knowledge, self-control and ability to create community (cf. LS 65). The man has been turned into a unique cycle, which is headed by God in his providence. Earth, which was endowed with the quality of motherhood. The Pope assures: “each human life is not adrift in the midst of hopeless chaos, in a world ruled by pure chance or endlessly recurring cycles!” (LS 65). And he adds: “The Creator can tell each of us: ,Before I formed you in the womb I knew you” (Jer 1:5)” (LS 65). Pope Francis explains that the man's unite three closely linked basic relations: the relationship with God, with others and with the earth (cf. LS 66). The earth is our mother, had existed and provided relevant to life products so it favours the preservation of life not only of man but of all living creatures on it. The man was given Mother Earth, received it as a gift, did not choose

but received along with the task “to cultivate and care products” (cf. Gen 2:15). The Pope explains, “the practice of plowing and cultivating means (...), care means protecting, safeguarding, preserving, defending, vigil. This entails responsible relationship of reciprocity between man and nature” (LS 67). The special relationship between man and Earth, through which enjoys the natural environment meant that “man is called to respect creation, together with the laws governing it (...) because in relation to other creatures we could speak about priority (man) *to be before to be useful*”(LS 68).

Respect for the earth as Mother was expressed by the pope in pointing out that man cannot and should not operate land indefinitely, it has its own rhythm which results in a constant birth and delivery of products necessary for human life. This rhythm, however, requires respect out of justice the rest periods, “inscribed in nature by the hand of the Creator” (LS 71). Pope writes: “We see this, for example, in the law of the Sabbath. On the seventh day, God rested from all his work. He commanded Israel to set aside each seventh day as a day of rest, a *Sabbath*, (cf. Gen 2:2-3; Ex 16:23; 20:10). Similarly, every seven years, a sabbatical year was set aside for Israel, a complete rest for the land (cf. Lev 25:1-4), when sowing was forbidden and one reaped only what was necessary to live on and to feed one’s household (cf. Lev 25:4-6). Finally, after seven weeks of years, which is to say forty-nine years, the Jubilee was celebrated as a year of general forgiveness and “liberty throughout the land for all its inhabitants” (cf. Lev 25:10). Pope Francis also notes that this law came about as an attempt to ensure balance and fairness in their relationships with others and with the land...” (LS 71).

The Pope in the second chapter of the encyclical, entitled *The Gospel of creation*, realizes its dual objectives. In the light of the conditions of theology he wants to bring closer the believers current ecological issues that the Church overworked and deepened while to the unbelievers he wants to show clearly the biblical and spiritual foundations which are to become both for one and the other, an incentive to undertake the task of respect for motherhood land, the protection of creation and the natural environment and the strengthening of a more just and fraternal world. Through subsequent pages of the encyclical he comments the mystery of the universe in the light of the Judeo-Christian tradition, which considers the relationship between man and nature on the one hand so that to de-mythologise it and not admit the divine character, on the other hand to hold it in the “project of love of God in which every being has value and meaning (LS 76) because “the

universe was not created as a result of arbitrary omnipotence, as a manifestation of the strength or the will of self-affirmation, creation belongs to the order of love” (LS 77).

It is important to differentiate the terms: nature – a creature, that uses the Pope. The scope of semantic notion of creation is broader than that contained in the notion of nature. Nature refers to the reality of which man associates and which he knows, from which he draws the knowledge of how from the best mother and which he enriches through daily intercourse with it. Creation includes a quality that is associated with God’s plan of love and therefore this expanded the categories of external played out on the level of relationships: “By the word of the Lord the heavens were made” (Ps 33, 6). The existence of created beings conditioned by the presence of the Creator who called them into existence. “You love all things, and loathe nothing that what you have done, because if you had something to hate, you would not have” (Wis 11, 24). The Pope refers to the basic principle in creatology *creatio ex nihilo*¹². God is the only Creator of the universe and the beings in it called into existence. Motherhood of land contains a different truth *creatio* and *nihili*. God sustains the works of art created in existence and does so through repeating a cycle of fertility of the earth. Creation is a gift, “from the outstretched hand of the Father of all, and as a reality illuminated by the love which calls us together into universal communion” (LS 76). Nature is closer to the mother earth, which is capable of continuous birth only because “the world is derived from a decision” (...) the love of God is the root cause of all creation. An important role is played by the Spirit, who “filled the universe of possibilities, so that from the very womb of things can always give birth to something new” (LS 79).

Pope Francis in this section, so much theological, retains the style of writing and varied colors and citations that characterized him in the Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*¹³. In this way he wants to confirm the identity of each of the men is associated with nature, in which man lives and lived, which by analogy can be compared to a caring mother who looks after their children and providing everything they need for natural growth. The Pope not only reminds that maternal nature of this “soil, water, mountains” (LS 84), but also indicates the source of its origin, which is the tenderness of God” (LS 84).

¹² Cf. Z. J. Kijas, *Początki świata i człowieka, [Origins of the world and man]*, Kraków 2004, p. 126-144.

¹³ Cf. The Holy Father Francis, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium [The Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium]*, Kraków 2013.

Pope Francis referring to the memories even more individual and personal, that everyone can be regarded as their own because dictated by personal experience of the past, shows the enduring principle of “who has grown up in the hills or used to sit by the spring to drink, or played outdoors in the neighbourhood square; going back to these places is a chance to recover something of their true selves” (LS 84). This is a unique experience, underlines the Pope, and adds that the community of the universe to which we are involved is not associated with the trend of destruction of it, but it is band relationships, memory, history, passion and solidarity which include not only human beings but all creation: “Everything is related, and we human beings are united as brothers and sisters on a wonderful pilgrimage, woven together by the love God has for each of his creatures and which also unites us in fond affection with brother sun, sister moon, brother river and mother earth” (LS 92).

Christological aspects of the fulfillment of the universe

Throughout the second chapter we can note the development of theological reflection about ecology through a consideration which leads the pope, referring to the various passages in the Old and New Testaments, both of these basic as the description of creation in Genesis, as well as from the source of the poetry – prayer psalms from the Book of Psalms to the exhorting and full of warnings from the Books of the Prophets. Old Testament texts represent the encyclical prelude to the central Christological theme. Pope reveals an authentic vision of doxological relationship between Jesus, the Son of God who became man and the earth on which he lived as one of us. The look of Jesus renews gaze of God the Creator, who saw beautiful and good things as they were created. It's a look that no one had before because he looks at the world with the eyes of God and man. The life of Jesus was full, which fits in both the natural and cultural environment between men and women of Palestine, in his time, the life beautiful for full harmony with the creatures, good as based on love and care for creatures, blessed as it is capable of reading the transformation, which is expected this earth and this sky to become a “new earth and new heaven”.

In the last paragraphs of the second chapter, which is a genuine theological foundation of the whole encyclical – Pope Francis draws attention to the “universal destination of goods” accommodated in the universe. The Pope explains, echoing St. John Paul II that “is not consistent with God's plan to dispose of the gift (the common good

which is the earth) so that its benefits were available only to a few (LS 93). To give this account the relevant reference should again take into account the gaze of Jesus, which suggests a diagnosis of “fatherly relationship with all creatures” (LS 96), the need for harmony with nature, animate and inanimate through a lifestyle that would be far “from philosophy despised the body, matter and the things of this world” (LS 98). Pope Francis reminds, however, that no Church has always managed to maintain solidarity and merciful gaze of Jesus on creation. There were in fact “undoubtedly the harmful duality that had a significant impact on some Christian thinkers throughout history and which distorted the Gospel” (LS 98).

Pope refers to the biblical sources in a special way for the content of the Gospel and those contained in the letters of Paul, presenting at the same time creating a work of the Triune God, that is, as the work of God the Father fulfilled by His Son Jesus Christ in the power of the Holy Spirit. The wisdom of the eternal, the architect of creation is the Son of God through whom all things were created: “For us there is only one God, the Father, from whom all things came and for whom we exist, and one Lord, Jesus Christ, through whom are all things and through whom we exist and we are (1 Cor 8: 6). The Son of God is, “the firstborn of all creation” (Col 1: 15), is the one through whom all things were made (cf. Jn 1: 3; Col 1: 16-17). The Son of God is the mediator of the whole creation, is the foundation of the existence of the whole creation and therefore the universe.

Creation is the work of God the Father “all things through him and for him they were created” (Col 1: 16). It is the work of the Son, “without whom nothing was made that was made, in Him was life” (Jn 1: 3-4) and who is the “heir of all things, by whom also he (God) created the universe” (Heb 1:2) because the whole creation in him “was united, revived and renewed” (cf. Eph 1:10) so that” God may be all in all “(1 Cor 15: 28). The universe so it is not only a work of God, its Creator, as the Old Testament revealed this truth, it is inhabited by God, is designed to salvation and glory, it is invited to the wedding with God through His Son, who became man made possible residence in human, created body, the fullness of life of God. Only in such a theological interpretation directed in a christocentric way it is possible to restore proper reality created in Christ, through Christ and in the eyes of Christ and the approach of our vocation and destiny of the universe to salvation and transformation and completion is predictable.

These paragraphs of the encyclical offer reading, which may prove very little familiar also to the believers. However, they are key to

understanding the basic fact of the Christian faith, emphasizing that the Father through the Son is inextricably united from the beginning of time of the world with the earth, the universe and humanity, the Son of God is the firstborn of creation. It was beautifully presented one of the pillars of the cathedral in Chartres, in the face of the Son Jesus Christ is accommodated in perspective calculates Adam created in his image. Fathers medieval with wisdom and common sense say that God in creating Adam looked at the pattern which was His firstborn Son, the Only Begotten, our first brother. Adam came to earth as the first, created by God but before him the prototype became the second Adam, Jesus Christ. Therefore let us make everything to look Jesus also became our look at the whole created world. And when it comes to that we will certainly be surprised that “the same wild flowers and birds, which admired his human eyes (Risen), are now filled with His shining presence” (LS 100). Nothing else is left to us as soon as they let our hearts, life and everything around us shine.

Spiritual aspects of the relationship in the universe

Pope Francis looking on the environment through the eyes of faith, sees in him God’s creation that has been entrusted to man by God to be looked after and cared for. The relationship of man to nature, that is to the natural living environment and to other creatures, requires a different quality of life, calls for changes from the consumer to awaken in the direction of respect for life and care for the environment.

The primary virtue of creatures, underlines the Pope Francis, which refers to the Creator is the joy and gratitude (LS 210). It can be said that gratitude is one of the foundations of Christian spirituality. Through it man can best and most fully respond to God’s creative action. With an attitude of gratitude man turns out to be a real creature that sees, recognizes and appreciates the truth, which is the world, which is a gift¹⁴. The relationship of man to God should be in accordance with the will of God reflected in man’s relation to other creatures that is a gift¹⁵.

Pope calls that human in his spiritual development should also care about environmental education, which will raise awareness and prevent threats to the environment (LS 210). Education people need to realize that nature has been given to him as an inherent conditionality of its operations, without which nothing would be able to do. This

¹⁴ Cf. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia [And God saw that it was good. The theology of creation]*, p. 492.

¹⁵ Ibidem.

is about the basic and most important elements, such as water, light, oxygen, etc. Nature has its limits, which define a limit to man when it comes to handling it. In the concrete situation it is very difficult to determine these limits on the use of pre-existing natural gifts. It should be emphasized, however, that the willingness to accept certain impassable boundaries in the treatment of the natural living environment, its resources and other living creatures, plants, animals makes a man becomes more responsible in their thinking and actions.

Earth with all animals and natural goods has been entrusted to man as a deposit, which is not his own. It cannot belong to the individual, society, or the entire population. God gave it to man as his manager, to be cared for and looked after it. That is why man can use its wealth, but there is one condition – he must take care of it, there are enough stocks for the future generations. The man conscious having the earth as a deposit realizes that he will have to tell God at the end wheather he handled appropriately with the gift entrusted to him.

The Pope suggests the practice of ecological conversion (cf. LS 216-221). The experience of personal relationships, reveals a difference, where the best form of unity is not blurring in uniformity, but recognition in created beings differences which divide them. Only such an attitude enables man the recognition of specific elements of all creation and recognition of their value. According to the Pope, ecological conversion is the richness of Christian spirituality, which also must be focused on the responsibility for nature. Human bears ethical responsibility for creation (LS 221). If man is created in the image of God, so that he could represent Him to the other creatures as their Lord.

Responsibility in the eschatological trust

Pope Francis writes in the encyclical that: at the end of life (...) person will be able to read the mystery of joyful wonder of the universe, which will be participating fully with a man without end (LS 242). It is an incentive to maintain the eschatological perspective as a complement of the reality of human existence and the existence of the universe.

It is a proposal that is based on a combination of faith in creation with eschatological hope. Even if a man would lead to the total destruction of all creatures of the earth, the earth does not collapse into nothingness. Ecological catastrophe cannot be equated with an annihilation of any sense of the earth and all life upon it. It is crucial that the promises of God can change even the worst of human behavior or

the heaviest human guilt. The Pope adds, “with all creatures we are pilgriming on this earth, seeking God (...)” (LS 244). It is therefore essential human contribution to the work of the completion of the world, which will take place in the eschatological perspective of the completion of all things in God. “Although having all make up the kingdom of God is entirely the work of God, but God is not indifferent whether we, the people, live according to the original command given in the description of creation – or for expected from him the fulfilling gift we offer him well-managed land or land increasingly plundering and devastated. In completed kingdom of God old creature is not kept on the sidelines and left, but – cleaned and renovated – is transformed by God into a new creation and so “elevated” will remain. Therefore, the command given at the beginning of man means that – according to their possibilities – he is supposed to transform the ground into the “stuff” of the kingdom of God that all lifts up and completes¹⁶.

Therefore, all human actions should aim to ensure that the world was in a relationship aimed towards the realization of the will of God. The will means that the full of goodness, which gives God should emanate from every creature, through a variety ways of its incarnation. Therefore man should serve God, not only by the theological virtues (faith, love, hope), but also through concrete actions. The pope asserts: “God, who calls us to generous commitment and to give him our all, offers us the light and the strength needed to continue on our way.” (LS 245).

Instead of conclusion

Chris Patten, British Environment Minister, said: “The relationship between man and his environment is based – and always will be based – on something more than just – sensible science and economics. For the individual human relationship is also of metaphysical nature. Believers can – if they’re lucky – experience the beauty as well as utility in the world, which is another manifestation of God’s love and creative power¹⁷.

Key words: Pope Francis, encyclical *Laudato si*, ecology, theology, Universe, Earth, responsibility, man.

¹⁶ M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia [And God saw that it was good. The theology of creation]*, p. 504.

¹⁷ Cf. R. J. Berry, *Bóg i biologia [God and biology]*, Kraków 2005, p. 144.

Bibliography:

1. Berry R. J., *Bóg i biolog [God and biologist]*, Kraków 2005.
2. Kehl M., *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia [And God saw that it was good. Theology of creation]*, Poznań 2008.
3. Kijas Z. J., *Początki świata i człowieka, [Origins of the world and man]*, Kraków 2004.
4. McGrath A., *Nauka i religia [Science and religion]*, Kraków 2009.
5. Mściślawski Ł., *Wyzwania realizmu. Strukturalne i konceptualne zagadnienia teorii kwantów w świetle badań nad kwantową grawitacją Chrisa Ishma [Challenges of realism. Structural and conceptual aspects of quantum theory in the light of research on quantum gravity by Chris Ishma]*, Kraków 2014.
6. Peacocke A., *Gottes Wirken in der Welt*, Mainz 1998.
7. Polkinghorne J., *Belief in God in an Age of Science*, London 1998.
8. Polkinghorne J., *Science and Christian Belief*, London 1994.
9. Polkinghorne J., *The Interaction of Science and Theology*, Princeton/New Jersey 1987.
10. Schoenborn Ch., *Cel czy przypadek? [Target, or an accident?]*, Kielce 2009.
11. The Holy Father Francis, *Adhortacja apostolska Evangelii Gaudium [The Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium]*, Kraków 2013.
12. The Holy Father Francis, *Encyclical Laudato si*, Kraków 2015.

ks. Grzegorz Barth
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Karl Barth's doctrine about *Menschlichkeit Gottes*. Theological and hermeneutical implications

NAUKA KARLA BARTHA NA TEMAT MENSCHLICHKEIT GOTTES. IMPLIKACJE TEOLOGICZNE I HERMENEUTYCZNE

Nauka Karla Bartha na temat *Menschlichkeit Gottes* („Człowieczeństwo Boga”) uchodzi za wizytówkę twórczości wielkiego bazylejczyka, która implikuje ważne treści i aspekty teologiczne oraz hermeneutyczne. Koncepcję tę szwajcarski teolog opiera na regule metodologicznej, determinującej specyficzne rozumienie Boskiego samoobjawienia się, które ma rozjaśnić i zinterpretować każdą postać chrześcijańskiej doktryny w świetle tego, co zostało poznane w Jezusie Chrystusie. Zgodnie z regułą, potwierdzającą kierunkowość i powszechność chrystologicznego myślenia, Barth podejmuje wysiłek opisanego za pomocą tzw. „doktryny łaskawego wyboru” (*doctrine of gracious election*) preegzystencję Jezusa Chrystusa, aby pokazać, że Bóg „od początku” jest ukierunkowany na człowieka; jest jego odwiecznym „Miłośnikiem”. Z nauki o *Menschlichkeit Gottes*, której sedno stanowi relacja Boga wobec ludzi, wyrażająca Jego łaskawość, wynikają liczne implikacje teologiczne i hermeneutyczne.

Słowa kluczowe: Karl Barth, *Menschlichkeit Gottes*, teologia, hermeneutyka, Zbawienie, ucłowieczenie.

The original theological (and hermeneutical) project is hidden under the cover of such formulated theme, which creator is Karl Barth, one of the most outstanding representatives of Reformed theology. It is

a kind of showcase of his work, namely *Menschlichkeit Gottes* study, which implies important content and aspects of theological and hermeneutical for contemporary thinking.

Methodological rule of Barth's theology

"The humanity of God – says Barth – certainly would mean: God's relationship and his generosity for man: God, who speaks to him in the promise and commandment: God's existence, ascent and action for him: a community that God sustains with people: free grace of God, in which [He] is not anyone else, because when God wants to be man's God, he really is"¹.

His teaching on *Menschlichkeit Gottes* the Swiss theologian based on *methodological rule*, which implies a specific understanding of God's self-revelation, embracing reflection on any other "subject" of the doctrine and try to interpret in the light of what has been learned in Jesus Christ. To better understand this postulate of "christological-ness" Barth takes into account and tries to think through a number of properties (*Trinität, Offenbarung, Ereignis, Verberung*) in the horizon of the *hidden mystery* of God. The theologian from Basel, rejecting apophatic approach that invalidates "meaningful content" in speaking about God, insists on the vision of God as – remaining in an absolutely unique relationship to the people and to the world – the Secret. God, being incomprehensible mystery *covers* himself (*Verberung*), and also *discovers* himself to man (*Entbergung*) and manifests. Concealment (*Verstellung*) is inseparable from the nature of the truth itself (*aletheia*). Christ's humanity no less conceals the divinity of God than is able to reveal it by human eyes². Nevertheless, Jesus Christ, the eternal Word of God, is, according to Barth – "knowability of God" (*die Erkennbarkeit Gottes*)³. Continuing his reflections on the understanding of the divinity of God, the Swiss theologian emphasizes that divinity is revealed not so much in the empty space of the divine being-for-itself (*Fürsichseins*), which in the most authentic existence as a *Partner* of a man who speaks to him and co-works with him. The way of God's self-revelation corresponds to the very nature of God as a living creature and fully free. Three issues are of fundamental importance for Barth: 1) inseparability of formal and substantive aspect of the event

¹ K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, „Theologische Studien. Eine Schriftenreihe“, Heft 48, Zürich 1956, p. 3.

² Ibid.

³ Cf. *Church Dogmatics*, II/1, (Edinburgh 1956–75).

of divine revelation, 2) everything *that* God does and *how* he does, is the fruit of his freedom, which is his true divinity (*Divinität*), 3) what is significant for Barth's doctrine – divinity as such is the nature of what is human (*Humanität*)⁴. Theologian depends on exposure of God's sovereignty (freedom) in its self-establishing through its self-describing, limited and orderly *coexistence* with people. It is essentially an event which really made our knowledge. This event is the dynamic center of theology, which having its own *ratio* surrenders whole Christian existence to its norm.

According to the *methodological rule* confirming the directivity and the universality of Christological thinking, Barth makes an effort to describe with the so-called "*doctrine of gracious election*" pre-existence of Jesus Christ. It shows that God "from the beginning" is *directed* at the man. Election is God's self-choice, God's decision to be God in that sense in which and to the man Jesus. The consequence of this approach is that God is the one who decides about *being in relation to us* by Jesus Christ⁵. If this is God's election, which is the essence of God, we cannot then argue about the second person of the Trinity, it is the *Logos asarkos*. We cannot talk about *Logos asarkos* as someone abstract, who is eternally self-existent, without any need of reference it being a *pro nobis*. For Barth, the whole divine Essence cannot be determined on a different basis, but on the perception of his presence and acting as the Incarnate Word. Therefore theologian speaks of the *Logos incarnandus*, who is determined in his being the "eternal divine decision against incarnation in time"⁶. The unique contribution of Barth in the doctrine of election lies in the fact that Jesus Christ is not only "the subject of elections" (object of election), but that he is also "*object of election*", and as such he is not an abstract *Logos asarkos* but he was, is and always will be Jesus Christ, God-Man.

The relationship between *divinum* and *humanum* explains about reality *mutually maintained relationship* where there is the most complete opening and exchange. This is achieved in the Person, because Jesus Christ is true God of man (*Gott des Menschen*) and true Man of God (*Mensch Gottes*). In looking at Jesus Christ there is something definite, however, the divinity of God does not exclude his own humanity,

⁴ Cf. *Die Menschlichkeit Gottes*, p. 10.

⁵ J. Webster, Introduction to *God's Being Is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*, Eerdmans, 2001, p. 17.

⁶ Cf. B. L. McCormack, *Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology*, [in:] *The Cambridge Companion to Karl Barth*, J. Webster(ed.), Cambridge 2000, p. 94; See: M. O'Neil, *Karl Barth's Doctrine of Election*, EQ 76(2004), p. 311-326.

but *includes* it in itself. Therefore, Barth reports the need to undertake actions aimed at further insights and findings on how divinity (*divinum*) and humanity (*humanum*) *contain in each other*.

Hermeneutyka

In and *through* this relationship, it can be brighten up what is the most important for people and their history, and what was more or less consciously considered as ordinary, having lost its meaning. Trying to recover these forgotten areas is a hermeneutic penetration into the essence of our humanity, which is ultimately the *humanity of God*.

Humanization as salvation – salvation as humanization

In view of the fact that in the aforementioned sense: God is *human*, it results – according to Barth – quite specific *promotion of human* (*Auszeichnung des Menschen*): every creature that has a human face with the entire inventory of their skills and capabilities that are partially common with other creatures and partially different from them⁷. With the same human nature also strange, crazy and desperate, you should see in it *something* unique and specific. Given the above assumption, you need to accept the idea that the basis of free decision (“gracious choice”) of God is Jesus Christ, who is for us to *be* a Brother and God – *being* a Father⁸. Underlying the decision of God, who *humanizes* himself is a real desire for the salvation of man, which should be accepted by him. From the perspective of the recipient of God’s decisions – as noted by Barth – humanization does not mean, however, that the sinful fall of man is “extinguished”, and his well-being will be able to minimize it. *Humanization* – says theologian – is a *true* and *real salvation*! In the literalness of this statement the Swiss theologian presupposes a clear opposition to any illusory interpretations of the work of salvation accomplished by God, as well as attempts to bring it to a form of human self-redemption. Salvation – continues the theologian – is given to man as a free act of God that brings him real *recapitulatio*, *recreatio* and *deificatio* as *humanisatio*.

In Jesus Christ, and specifically in his *omnipotentia oboedientialis* – as it was defined by a traditional theology – the man is irrevocably launched into space of large (almost unlimited) opportunities as a way of realizing a sovereign divine freedom. Salvation as humanization, then, is nothing more than a “metaphysics of possible”, based on God’s offered promise that reliably brings Christ. A man can become this what he himself could never become or be. Being condemned to his

⁷ *Menschlichkeit Gottes*, p. 16.

⁸ *Ibidem*.

human possibilities, he can surpass each other towards the otherness of God – this creative diversity, thanks to which *impossible henceforth is considered as possible*.

Culture and *practicing* theology

Hermeneutyka

The second implication associated with the teaching of *Menschlichkeit Gottes* concerns – according to Barth – *theological* culture (pre- and post-Kantian philosophy, classical philosophy, socialism and theoretical and practical nuclear physics), whose *object* (*die Sache*) is determined as a whole by the humanity of God. Starting from Barth's axiom that God in his divinity is human, it cannot be dealt with God (*in se*) or man (*in se*), but always a man meeting God and God meeting man: their mutual intercourse and a common history in which this community becomes an event aimed towards the upcoming (*adventus*) goal. According to this famous resident of Basel there is a need of mental return (*Verkehr*): what is *divine* (as defined theologically) in the direction of the man, leading to the return of the human (anthropology, culture) towards God in order to be able to *see, understand, try to speak* the Word, as well as the grace of God, which constantly cry and arouse human gratitude (*eucharistein*). Divinity and humanity of God in Jesus are united in a particular sequence of diversity and unity. So when we stick to this basic axiom, then there the modest figure of that good appears which is cultivated theology (*kultivierte Theologie*)⁹. Culture and theology need each other in order to better speak what they have to communicate to man. In the spirit of Barth's paradigm the task of theology as a field of interpreting and interdisciplinary becomes clearer. Its case is an attempt to lighten the ontological tension in human existence (theology as a *modus experiendi*). In the light of Revelation it wants to explain hermeneutic construction of the world lived and articulated in the form of language. In this way they endorse a new way to learn about theology, and also explains the existence of man in the world around him. Starting from the Word mediated (historically, linguistically, symbolically, by cultural artifacts) comes to words, to sense and reflection, making a continuous exegesis of all the meanings that appear in the world and culture, as well as negotiating their ideological distortion¹⁰.

⁹ Cf. *Die Menschlichkeit Gottes*, p. 19.

¹⁰ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka* [*Existence and hermeneutics*], K. Tarnowski, [in:] S. Cichowicz (ed.), *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie* [*Existence and hermeneutics. Dissertation about the method*], Warszawa 1975, p. 146.

Of course, in this approach prospect relations of the subject to an objective basis, and therefore a situation in which the subjective element is eliminated to achieve the highest possible objectivity, they are relativized by the basic recognition of hermeneutical reference to the subject. In this way the impact of the traditional relationship between subject and object – in which the subject interrogates the subject, and if it is the champion, it gets an answer from him – has been significantly reversed. Now the object – which henceforth should be called the *subject of matter* – puts the entity in question. This is true not only at the formal level, in interrogating whether he understands himself correctly, but also at the material level, in interrogating whether the response of the text enlightens it¹¹. In this context, the debate between Barth and Adolf von Harnack is noteworthy. For Harnack, it was obvious that the purpose of theology is to “determine the content of the gospel,” that is “to gain intellectual control over the object”¹². Barth answers that the scientific nature of theology is a commitment to the mind that its *object* is primarily subject (ultimately the Holy Spirit), which has to become the subject again¹³. This is what emerges here is the memory that God is not a phenomenon which is at the disposal of the scientific inquisitiveness, as the other phenomena are available in the world. Barth establishes a category of revelation in opposition to the scientific, as we know it today, and so in relation to imperiousness of *objectum* and normative *method* widespread today. Perhaps Barth felt perfectly this insight when he refused to be defined by the protest of the spirit of the present time, which must probably first learn to understand itself¹⁴.

Theology as an attitude of the *understanding* faith

The third implication for the teaching about *Menschlichkeit Gottes* demands from us a certain attitude (*Haltung*) and equilibrium (*Ausrichtung*) between the Christian and theological thinking and the way of its expression. In theology – notes Barth – we are not dealing with a “subject” in an empty space or bare theory. He states that the theology should not describe the truths remaining at rest, or even those restless,

¹¹ Cf. J. M. Robinson, *Hermeneutics Since Barth*, [in:] J. M. Robinson, J. B. Cobb (ed.), *The New Hermeneutic*, New York, Evanston, London 1964, p. 24.

¹² See *Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack*, [in:] K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten: Gesammelte Vorträge*, vol. 3, Zollikon-Zürich 1957, p. 8.

¹³ Cf. *ibidem*, p.10.

¹⁴ Cf. *ibidem*, p.19.

conceived and coming down to the language, being an abstract truth about God. It can never monologically ascertain, reflect and refer. Divine humanity creates in this respect completely new opportunity because it is an event (*Geschehen*) rather than *pictorial fixation*. So Barth emphatically points out that the main form of theology exists in connection with the prayer and the preaching of the Word (kerygma). Consequently, it can only be dialogic¹⁵. Theology must be accompanied by awareness of the inseparability of form and content in the discourse. Any attempt to conceptualize the center of theology will try to control the object of theology. Barth is fully aware that the actualistic center of his theology has its own *ratio*, from which a system can be only developed.

Theology as a *modus experiendi* demands a certain attitude. The essence of understanding involvement in theology should not be established (*a priori*) without any reference to the theological topic (*die Sache*), but on the basis of reflection on its specific nature. What will or will not be understood, it becomes apparent only in the process of understanding each other, so it is not needed to lay down any prior rules at this point. Even if the issue of understanding is realized in three aspects: a) comprehension, b) understanding of the “subject of matter”, which is coming to an expression in the text, c) intelligibility of modern testimony is held by the “object”, understanding that commitment ultimately is something *one*¹⁶.

This attitude carries decisive and existential momentous attitude, an example of which we have in the St. Paul's letters. In the phenomenological interpretation of the *Letter to the Galatians*, Heidegger notes that Paul's explication of the Christian experience of life has its foundation in the sense of life itself, where theoretical things are relegated to the sidelines. The Apostle “achieves explicatory system, which presents itself as a theoretical explication. It is about a return to the source of experience and understanding of religious explication”¹⁷. It's all about awareness of faith, upon which the explication is based. An expression of *logos* becomes typical for the articulation of the awareness of faith which allows a particular person to understand

¹⁵ Cf. *ibidem*, *Die Menschlichkeit Gottes*, p. 20.

¹⁶ Cf. H. Ott, *What Is Systematic Theology?* [in:] *The Later Heidegger and Theology*, J. M. Robinson, J. B. Cobb (ed.), New York 1963, p. 79.

¹⁷ Cf. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego* [*Phenomenology of religious life*], G. Sowiński, Kraków 2002, p. 68.

the attitude of faith¹⁸. Heidegger warns against an attempt to extract individual terms (faith, justice, flesh) in order to construct their meanings of many passages of Paul's writings. He says that the idea of his theological system is also misguided. It should be highlighted the basic religious experience and staying in the *horizon* of this experience, trying to understand the relationship that exists between it and any source religious phenomena. The religiosity of early Christianity – says Heidegger – is contained in his actual life experience and it is. Moreover, the life experience is historical, therefore this religiosity lives temporality. Central phenomenon revealing a direct reference of Paul's life is – in the opinion of Heidegger – preaching. It is subordinated to the “how” of preaching, which is epistolary. This analysis needs to emerge from the Paul's situation – from the motivation of epistolary communication. It is the situation of his religious passion, the fight that takes place between “law” and “faith” as two distinct attitudes and ways of salvation.

There is here a twofold movement, consisting in the unity of belief, and then explaining the beliefs in thinking. The first relates to the fact that theology should adapt itself to the basic situation that faith is *one* and *indivisible*, and therefore also its subject is one and indivisible. It appears that in the case of Barth's theology this assumption, especially in its eschatology or unitary charitology is symptomatic. The second element of the earlier statement addresses the problem of a “thinking belief”. It is about the fact that theological act of reflection is the specific mode of belief. The fact that an act of theological reflection is an act of belief, movement of the same faith, it does not mean that only believers can understand the theological thinking. For the “subject

¹⁸ This general phrase captures the sense of the ministry of St. Paul, who says: οὐκ οἰῶμαι ἑαυτὸν σοφῶς κατανοεῖν, ὥστε ἐπαινεῖσθαι ὑμᾶς ὡς ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν ὑμᾶς (2 Cor 3:5). It does not mean that the Apostle is a thinker, but it is explained in the broad sense. The expression λογισαίμαι means: 1. matter: a) judging, taking into account (Rom 4: 8; 1 Cor 13: 5) b) evaluation, assessment, treatment (Acts 19: 27); 2. thinking (about), meditation, focus one's mind (John 11, 50, Heb 11, 19), right to take plans (1 Cor 13: 11); 3. to think, believe, opine (Rom 2: 3; Phil 3, 13). This general expression gives meaning to the ministry of St. Paul, who has in mind a whole *existential reflection* within the structure of its activity Apostolic: reflection, judging, planning, solving. The intention of Paul is not purely logical act divorced from deeds. There is always thinking originates in deeds. Only God allows Apostle advent of proper judgment. Cf. *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel (ed.), trans. G. W. Bromiley, Vol. 4, Michigan 1995, p. 288.

matter” of faith and theology, Christ is understandable, he is designed for the process of understanding to communicate with him¹⁹.

Theology is a movement of faith, where faith is growing the understanding that this is essentially the same clarity of thought. Faith is trying to seek this clarity, from which it is directed toward preaching, communication and achieves a common understanding. Theology is realized in this sense as an unfolding of the structures of meaning of the one and indivisible meaning-content understood in believing”²⁰.

Uniting the divine and human nature in *Verbum*, Christ overcame the inadequacy(imperfect) of human expression of God. As an event, Logos is not a-temporal spirit, but still updated and renewable word from the act of understanding. The word (*verbum exercitus*) is not formed and shaped in thinking (*verbum interius*)²¹. This word is directed towards the thing (*die Sache*)²², but it cannot embrace it together as a whole, so the thinking goes into constantly new ideas and basically in none of them is fulfilled completely. The identity of the thinking of its linguistic manifestation, proves that the meaning of words cannot be separated from the process of the preaching²³. Therefore, any attempt to reconstruct the speech, simplification of it without thinking about the *thing* which language speaks, must be regarded as irrelevant. Thanks to the teaching of *Menschlichkeit Gottes* theology is able to discover its own potential – as J.-L. Marion says currently only theology can provide the intellectual fun, because it can jump between small and big words. Its greatness lies between an act of trust and suspicion, trust in revealing and giving God as stored and unconditioned act of God, and criticism of its acceptance by the man’s faith in the intricacies of its existence.

¹⁹ H. Ott, *What Is Systematic Theology?*, p. 90-92.

²⁰ Ibidem, p. 94.

²¹ See M. Oliva, *Das innere Verbum in Gadamer's Hermeneutik*, “Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie”, Tübingen 2009; A. Wiercinski, *The hermeneutic retrieval of a theological insight: verbum interius*, [in:] *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, (ed). A. Wierciński, “The Hermeneutic Press”, Toronto 2002, p. 12;

²² “Articulus fidei est perceptio divine veritatis tendens in ipsam” (“perception of the truth of God, striving to itself”). S. Th., II-II q.1, a. 6.

²³ Cf. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* [*The Truth and Method. The outline philosophical hermeneutics*], translated by B. Baran, Warszawa 2007, p. 576.

God's saving humanism

The fourth implication of reflection on the humanity of God refers to the *sense* and *tone* of our words, which should be *creative* and *positive*. The main theological task – as noted theologian – is the proclamation of God's covenant with man and an indication of the place where it was given to a man once and for all the data. It confirms the truth about man – the constant rebel, denouncing “no” to whom God remains faithful love and does not turn away from him. Theology in the context of addressed issues must take the word “no” that Jesus Christ took upon himself to protect us from further nagging and bullying. While every “no” close man within himself, an ongoing God's humanity makes *affirmation* (*Bejahung*) of man. Necessary becomes competent constellation of our words that would express God's saving humanism – his solidarity with man²⁴. Barth wants to say that the most existentially important issues, and this is the work of salvation is binding regardless of time and place – is still renewable in the Holy Spirit response to questions asked by man. This intuition should be developed in relation to Barth's *Römerbrief*. In the preface to the first edition, the Swiss theologian in a few deft brush strokes outlined the direction of his hermeneutics, which is a part of the saving humanism. He stressed the importance of our view *through* the “historical” on the spirit of the Bible, which is the eternal Spirit. What was “seriously” remains “seriously”, which today is “seriously” and is not merely incidental and peripheral, it is in a direct relation to what was “serious”. Our questions if we understood correctly ourselves, are Paul's questions, and his answers; if their light enlightens us, they have to be our answers. Understanding history is continuous, more and more open and urgent discussion between yesterday wisdom and today wisdom, which are the same²⁵. *Römerbrief* and Barth's declaration exploded in the void left by the disappearance of hermeneutics²⁶. It is not a hermeneutic position, theory of interpretation, but a kind of *hermeneia* action, which is rich in its suggestive interpretation of interconnectedness of language, translation and exegesis²⁷. This is an interpretation in which

²⁴ Cf. *Die Menschlichkeit Gottes*, p. 23.

²⁵ Cf. Idem, *Der Römerbrief*, [Einleitung], Zollikon-Zürich 1947.

²⁶ Gadamer declares that Barth's work was „a hermeneutical manifesto”. Cf. H.-G. Gadamer, *Hermeneutik und Historismus*, „Philosophische Rundschau” 9 (1962), p. 246.

²⁷ Synonymy of *hermeneia* with *exegesis* has been replaced by the distinction in terminology: theory and practice. However, exegetical theology and *exegesis* and the word *exēgeisthai* can be treated as synonyms of *hermeneuein* and

the matter of Paul's language is translated and proclaimed anew in the language of our "today".

Theology finds its position in the middle of an arc extending between the text and the contemporary preaching. It is located "between" exegesis, which mainly focuses on the text as such and a practical reflection, which in turn focuses on church preaching. The discussion on its nature must be supported by the word "between" present in mind. This means constantly staying in the belief that we are dealing with "between" inside *continuation*. Theology as a "doctrine", amounting outside the "hermeneutic arc", insulated on the one hand from the exegesis and on the other from the preaching, it immediately becomes understanding without foundation. It must therefore be assumed that natural theology is hermeneutic. Hence the discussion of theology will be able to show its legitimacy if it can demonstrate the extent to which its specific function is essential to the hermeneutical transfer, which moves trans-lating of meanings. It is a translation engaging in understanding when it is perceived as a movement, encouraging us to take up theology²⁸.

In this context, attention should be paid to hermeneutic concept of David Tracy, who proposes conversation-correlation model of systematic theology. He says that generally accepted task of theology is reduced to "establish a mutually critical correlation between the reading of the Christian tradition and contemporary interpretation of the situation"²⁹. Tracy acquires and develops distinction between S. Ogden on the criteria of suitability *appropriateness* with respect to the tradition and the criteria of *intelligibility* in relation to the situation. The first criteria are taken from the apostolic testimony that determines the meaning and identity of Christianity, the other provide a criterion of the truth of Christian faith. The criteria of appropriateness are conceived as key to assessing any subsequent theological statements in expressions of that suitability for apostolic testimony expressed normatively in the Scripture (*norma normans sed not normata*)³⁰. By contrast, the criteria of intelligibility concern the

hermeneutica, and indeed can be used in a similar sense to *theologia hermeneutica* and *exegetic*. G. Ebeling, *Hermeneutik*, [in:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 3 1959³, p. 243.

²⁸ M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego* [*Fenomenology of religious life*], p. 81-82.

²⁹ Cf. R. M. Grant, D. Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1984, p. 170

³⁰ *Ibidem*, p. 176.

“*relative adequacy*” in relation to the contemporary experiences and situations. It is important that these criteria allow for the unveiling of the classic events and transformatively affecting the situation. Using the hermeneutical theory of Gadamer and Ricoeur, Tracy researches the nature of Christian *classics*³¹. Additionally, he defines systematic theology mainly as a hermeneutical proposing that its task was to recover the claims of interpretation and the truth of the Christian *classics*. According to Tracy, *classics* are those texts (actually the *events, people, images, rituals, symbols* referring to the text), which on the one hand, contain an excess and continuity of meaning, and on the other hand constantly rely on the final interpretation. They are an example of radical constancy passing into the durability and radical impermanence in excess of the importance of passing through the constantly changing reception. In this way they exist in different forms, but actually reveal “permanent possibilities of meaning and truth.” *Classic* is an unmatched exemplification of human understanding of the truth revealed through his effective nature affects our horizons of understanding and concretes our self-understanding³². Appreciating the impact of the historical-critical method and literary-critical for theological exegesis, which could see pluralism and underdetermination of own traditions, D. Tracy conceives the idea of hermeneutical theology, emphasizing its ability to combine conciliatory methods, interpretation, and the personal commitment of the theologian – his intelligence, and imagination. Such a theology has to serve the practice of reflecting life³³. The correlation method, proposed by American theologian – according F. Schüssler Fiorenza – is based on a distinction between language and reality expressed in the language. Such a distinction, however, seems to downplay the historicity of language and culture, mistakenly assuming that the various forms of expression of cultural categories and the language may change when the reality expressed in them and through them remains the same. In addition, the correlation method emphasizes continuity and identity, but not sufficiently take into account the variability and non-identity in the development of faith and theology. It formalises the tradition of bringing it to an

³¹ Cf. D. Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, New York 1987.

³² Cf. F. Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, <http://store.fortresspress.com/media/downloads/0800662911Chapter1.pdf>, p. 33.

³³ Cf. D. Tracy, *Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York 1983, p. 72.

abstract formula³⁴. Recognizing the weaknesses in the approach of the grater, Schüssler Fiorenza proposes a vision of theology, which applies the so-called *wide reflective equilibrium*, the implementation of which involves four tasks: 1. reconstructive interpretation of tradition, 2. consideration of relevant theory constituting its background, 3. assessment of the ongoing current (Christian) experience, 4. taking into account the different communities of discourse. Each of these *mentioned* elements is not isolated, but there is a close connection with the other³⁵. In the hermeneutical solutions presented above, which are developed intuition of K. Barth – especially included in his teachings about *Menschlichkeit Gottes* – dominates the clear conviction about the need for mutual correlation between interpretations of tradition and the current situation, the theological correlations which includes the *application* and the *response*.

Key words: Karl Barth, *Menschlichkeit Gottes*, theology, hermeneutics, salvation, humanization.

Bibliography:

1. Barth K., *Der Römerbrief*, [Einleitung], Zollikon-Zürich 1947.
2. Barth K., *Die Menschlichkeit Gottes*, „Theologische Studien. Eine Schriftenreihe“, Heft 48, Zürich 1956.
3. Barth K., *Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack*, [in:] K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten: Gesammelte Vorträge*, vol. 3, Zollikon-Zürich 1957.
4. Ebeling G., *Hermeneutik*, [in:] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Vol. 3 1959³.
5. Gadamer H.-G., *Hermeneutik und Historismus*, „Philosophische Rundschau“ 9 (1962).
6. Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* [The Truth and Method. The outline philosophical hermeneutics], translated by B. Baran, Warszawa 2007.
7. Grant R. M., Tracy D., *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia 1984.
8. Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego* [Phenomenology of religious life], G. Sowiński, Kraków 2002.
9. McCormack B. L., *Grace and Being: The Role of God's Gracious Election in Karl Barth's Theological Ontology*, [in:] J. Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000.

³⁴ Cf. F. Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Methods*, p. 46-47.

³⁵ Idem, *Systematic Theology and Hermeneutics*, [in:] A. Wiercinski (ed.), *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto 2002, p. 511.

10. O'Neil M., *Karl Barth's Doctrine of Election*, EQ 76(2004).
11. Oliva M., *Das innere Verbum in Gadamers Hermeneutik*, "Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie", Tübingen 2009.
12. Ott H., *What Is Systematic Theology?* [in:] J. M. Robinson, J. B. Cobb (ed.), *The Later Heidegger and Theology*, New York 1963.
13. Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka [Egzistence and hermeneutics]*, [in:] S. Cichowicz (ed.), K. Tarnowski, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie [Egzistence and hermeneutics. Dissertation about the method]*, Warszawa 1975.
14. Robinson J. M., *Hermeneutics Since Barth*, [in:] J. M. Robinson, J. B. Cobb (ed.), *The New Hermeneutic*, New York, Evanston, London 1964.
15. Schüssler Fiorenza F., *Systematic Theology and Hermeneutics*, [in:] A. Wiercinski (ed.), *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, Toronto 2002.
16. Schüssler Fiorenza F., *Systematic Theology: Task and Methods*, <http://store.fortresspress.com/media/downloads/0800662911Chapter1.pdf>.
17. *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel (ed.), trans. G. W. Bromiley, Vol. 4, Michigan, 1995.
18. Tracy D., *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, New York 1987.
19. Tracy D., *Talking About Gog: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism*, New York 1983.
20. Webster J., *God's Being Is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*, Eerdmans, 2001.
21. Wiercinski A., *The hermeneutic retrieval of a theological insight: verbum interius*, [in:] A. Wiercinski (ed.), *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, "The Hermeneutic Press", Toronto 2002.

ks. Alfred Marek Wierzbicki

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Hermeneutyka ojcostwa w prozie Brunona Schulza

HERMENEUTICS OF PATERNITY IN BRUNO SCHULZ'S PROSE

The article is an attempt to read a philosophical load of prose by Bruno Schulz, a writer whose biography marked by the tragic experiences of the Soviet and Nazi totalitarianism is an example of an artist who was turned into a slave. In Schulz's prose strikes the focus on the father and the son relationship, which is a reversal of the key projects of modernity paradigm of a slave and his master.

The axis of the dialectic of Schulz's father – son are parallel phenomena of presence and absence of the father. Schulz's narrative fits into the biblical archetype, evokes the heritage of the Patriarchs (James and Joseph), raises the question about the source of being. The fact of renewing the birth, the flow of existence from one entity to the other makes the dialectic of the father and the son a core of anthropological thought. Bruno Schulz, regardless of his break with Judaism and agnostic attitude shows the anthropological significance of the vision of Genesis, according to which man owes its existence to the creative will of God.

In Schulz's prose we meet images of deformation of the source father – son relationship in various forms of authoritarianism: the family, institutional and political.

Key words: father – son, master – slave, totalitarianism, Biblical Tradition, the essence of humanity.

„Są to ogniwa jakiejś wielkiej, niezrozumiałej intrygi zaciskającej się dookoła mojej osoby. Uciekać, uciekać stąd. Gdziekolwiek”¹. Przywołuję ten także znany cytat z zakończenia opowiadania *Sanatorium pod klepsydrą*, gdyż prowadzi on nie tylko do punktu, w którym zagęszcza się kreacyjna magia pisarstwa Brunona Schulza, ale zmierza on również w stronę samego Schulza.

Próżno w tej twórczości szukać jakiejś jednoznacznej wykładni filozoficznej, proza Brunona Schulza spotyka się z filozofią raczej za sprawą tego, że z opowiadań wyłaniają się ogniwa przeżyć, doświadczeń i kontekstów, które są zdolne rozbłysnąć nagle światłem porażającej oczywistością intuicji. Schulz nie był twórcą naiwnym, jego intuicje zakorzeniają się w rozległej erudycji i refleksji, ale nie uprawia on dyskursu typowego dla stylu akademickiego. Prowadzi utajoną rozmowę ze znanym już sobie, bądź tylko z trwogą przeczuwanym, światem współczesnym i próbuje swego rodzaju egzorcyzmów wobec demonów, jakich ludzie wcześniejszych epok nie potrafiliby dostrzec.

Ta intryga, której zbliżanie ciąży nad pisarstwem Schulza, polega również na tym, że przedmioty i sytuacje pojawiające się we frazach jego prozy jako przedmioty i sytuacje niebudzące grozy, w samej rzeczywistości za życia pisarza z Drohobycza nagle ulegną transformacji, wskutek której będą znaczyć zagładę lub ocalenie. Pociągi i szafy – ileż razy przedstawia je Schulz, gdy nie ma najmniejszego pojęcia, że pociągami ludzie pojadą na śmierć w krematoriach, a nieliczni przechowają się w szafach, na strychach, w piwnicach czy w chlewach. Demoniczna intryga wywracająca sensy opowiadań Schulza to totalitaryzm.

Schulza intrygował ponadto czas. Nie tylko jego, wystarczy przypomnieć św. Augustyna, który przyznawał, że łatwiej jest myśleć o czasie, niż o nim mówić. Schulz pozornie nie miał trudności z mówieniem o czasie. Odkrywał warstwy czasu i to odsłaniające się w trakcie krótkich godzin tego samego dnia, zamierzył próbę cofnięcia czasu, aby zatrzymać coś z życia umarłego ojca, przenosił czas w sferę mitu, będąc człowiekiem bez religijnej konfesji uczestniczył jednak w pamięci swych żydowskich przodków, dla których czas równał się stworzenie. Jego świadomość problemu czasu staje obok teoretycznych poszukiwań Bergsona (trwanie rzeczywiste) i Husserla (konstytucja podmiotu w czasie), a jego narracja o poszukiwaniu utraconego (i ukrytego) czasu dorównuje stylistycznym dokonaniom Prousta.

¹ B. Schulz, *Sanatorium pod klepsydrą*, [w:] idem: *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod klepsydrą*, Kraków 1978, s. 274 (wszystkie cytaty prozy Schulza pochodzą z tego wydania, cytowane będą tytuły opowiadania i strona w tomie).

Jest pisarzem współczesnym w znaczeniu bardzo wąskim; fakt, że interesuje go współczesność sprawia, że jest pisarzem współczesnym w sensie literalnym. Jego śmierć, skazanie na zagładę narodu, do którego należał, rozpad cywilizacji, z której czerpał i której chciał służyć, znajdują się poza jego dziełem, a mimo to czas dziejowej katastrofy sprawił, że wrosły w jego dzieło do tego stopnia, że stało się ono komentarzem do wydarzeń, o których wprost nie mówią.

Dzieło i biografia Schulza zrastają się dramatycznie. Pisarstwo Schulza rodzi się z fascynacji fenomenem twórczości. Życie artysty – rysownika, malarza i pisarza – było świadomym wyborem egzystencji realizującej wolność poprzez przetwarzanie ograniczeń materialnych, psychologicznych, geograficznych, ustrojowych, społecznych. W świadomości autora *Wiosny* twórczość jawi się jako najszlachetniejsza forma egzystencji, której on sam także doświadczał. Schulz był mistrzem zaskakujących metafor i metamorfoz, które określały kreacyjny charakter jego sztuki, lecz w jego własnym losie nastąpiła metamorfoza porażająca swą dosłownością, będąca radykalnym zaprzeczeniem mitu artysty jako człowieka wolnego.

Najpierw po inwazji Niemiec i Związku Radzieckiego na Polskę we wrześniu 1939 roku wypadło mu żyć w realiach Ukraińskiej Republiki Radzieckiej, do której została włączona Galicja. Jego awangardowa sztuka nie znalazła uznania w oczach krytyków sowieckich, opowiadania posyłane do druku we Lwowie i Moskwie zostały odrzucone przez redakcje. Władza potrzebowała propagandy i dlatego artysta, aby zdobyć środki do życia, zarabiał jako rzemieślnik. Jerzy Ficowski rekonstruuje dramat twórcy w tamtych latach.

Sam Schulz z naciskiem mówił i pisał w listach o „rzemieślniczym malowaniu” czy rysowaniu. Polegało ono na wykonywaniu zamówionych przez miejscowych urzędników okolicznościowych rysunków do gazety i wielkich malowideł, przedstawiających przede wszystkim twarze mężów stanu, ze Stalinem na czele. W rozmowach z bliskimi Schulz uskarżał się na tę konieczność pseudoartystycznego zarobkowania. Malowanie wielkich portretów na modłę naturalistyczną, metodą tzw. wcierek, nie wychodziło mu najlepiej: bruździła tu jego niedająca się – mimo wszystko – ukryć indywidualność artystyczna. [...] I kiedy któregoś dnia okazało się, że powieszzone na budynku ratusza wielkie malowidło przedstawiające podobiznę Stalina, wykonane na zamówienie miejscowych władz przez Schulza, zostało zanieczyszczone przez kawki, powiedział przyjaciółom, że oto po raz pierwszy

w życiu fakt zniszczenia dzieła jego własnych rąk sprawia mu tak żywe zadowolenie².

Hermeneutyka

Po wkroczeniu Niemców w 1941 roku sytuacja artysty jeszcze bardziej się pogorszyła. Musiał przenieść się do getta po opuszczeniu domu, w którym mieszkał ponad 30 lat. Podobnie jak za sowietów, również pod okupacją hitlerowską usiłował przeżyć z wykonywania rzemiosła. Uznany został za „potrzebnego Żyda” i otoczony protekcją Felixa Landaua, gestapowca pełniącego w Drohobyczu funkcję referenta do spraw żydowskich. Landau był sprawcą dosłownej metamorfozy artysty w niewolnika. W sypialni syna gestapowca twórca *Xięgi Bałwochwalczej* malował freski przedstawiające baśnie.

Czuł, wiedział, że swoim talentom plastycznym zawdzięcza życie. W okresie malowania fresków był ożywiony nadzieją, chodził jak w transie, wierzył, że jego praca malarska zapewnia mu przetrwanie. Wiedział, że ten stan bezpieczeństwa trwać będzie, dopóki nie ukończy nakazanych mu prac. Toteż zwlekał, opóźniał ich wykonanie i pełen obaw wyrażał w rozmowach z przyjaciółmi niepokój, czy gra na zwłokę nie została dostrzeżona przez władców jego życia i śmierci³.

19 listopada 1942 roku, w tak zwany czarny czwartek, Bruno Schulz został zastrzelony na ulicy, gdy wychodził z siedziby Judenratu, gdzie poszedł tego dnia po chleb. Przyjaciele z Warszawy przysłali mu fałszywe dokumenty i miał uciec z Drohobycza. Nie zdążył. Zastrzelony został przez gestapowca Günthera w ramach porachunków z Landauem, który wcześniej zastrzelił jego niewolnika, innego „potrzebnego Żyda”, drohobyckiego dentystę Löwa.

Dialektyka pana i niewolnika, w której Hegel upatrywał rozwojową moc dziejów ludzkich, w latach Zagłady odsłoniła oblicze, którego ani Hegel ani jego kontynuatorzy nie brali pod uwagę. Jeśli spróbujemy odczytywać prozę Schulza pamiętając o ostatecznej metamorfozie artysty w niewolnika, nie może nie zaskoczyć nas, że z jego opowiadań wyłania się intrygujące wywrócenie dialektyki pana i niewolnika. Podobnie jak Hegel, patrzy on na konstytuowanie się ludzkiej świadomości na bazie relacji międzyludzkich, lecz relacją, która nadaje wewnętrznego blasku jego narracji, jest inna dialektyka – dialektyka ojca i syna.

* * *

² J. Ficowski, *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Sejny 2002, s. 96.

³ Ibidem, s. 98.

Osią Schulzowskiej dialektyki ojca – syna są dwa fenomeny: obecności ojca i nieobecności ojca. Jest to jedna i ta sama oś integrująca dwa nie całkiem dające się oddzielić doświadczenia stanowiące materię opowiadań zawartych w obydwu opublikowanych zbiorach: *Sklepy cynamonowe* (1934) i *Sanatorium pod klepsydrą* (1938).

Ojciec jest postacią o wiele częściej portretowaną niż matka. Relikt patriarchalnej rodziny? Do pewnego stopnia tak. Ale jest jeszcze coś innego, to ekscentryczne, pełne niespodzianek zachowanie ojca bardziej inspiruje syna o skłonnościach artystycznych, niż trzeźwe, praktyczne, z gruntu mieszczańskie podejście matki do egzystencji.

Ojciec stworzył sklep i poznał arcana sztuki kupieckiej, którą z trudem przychodzi mu przekazać subiektem. Jego czynności handlowe łączą czar widowiska, napięcie walki i powagę religijnego obrzędu.

– Jakubie, handlować! Jakubie, sprzedawać! – wołali wszyscy, a wołanie to wciąż powtarzane, rytmizowało się w chórze i przechodziło powoli w melodię refrenu, śpiewaną przez wszystkie gardła. Wtedy mój ojciec dał za wygraną, zeskoczył z wysokiego gzymsu i ruszył z krzykiem ku barykadom sukna. Wyolbrzymiony gniewem, z głową spęczniałą w pięść purpurową, wybiegł jak walczący prorok, na szańce sukienne i jał przeciwko nim szaleć. Wpierał się całym ciałem w potężne bale wełny i wywazał je z osady, podsuwał się pod ogromne postawy sukna i unosił je na zgarbionych balach, by z wysokości galerii strącać je na ladę z głuchym łomotem. Bale leciały rozwijając się z łopotem w powietrzu w ogromne chorągwie, pułki wybuchały, zewsząd wybuchami draperii, wodospadami sukna, jak pod uderzeniem Mojżeszowej laski⁴.

Ojcu towarzyszy tajemniczość. Ma mapę, czyta księgę, hoduje ptaki i wstępuje do strażaków. Cechuje go erotyczna witalność pomimo słabej kondycji zdrowotnej. Wszystko, co dotyczy ojca niesie świeżość życia. Opowiadanie *Wiosna* ewokujące wtajemniczenie w powołanie artysty, odkrywanie świata i zakochanie, zaczyna się od pozornie banalnych wspomnień dziecięcych wypraw z ojcem do miasta i poza miasto. W końcu okazuje się, że była to wyprawa w głęboką strefę pamięci biblijnej

Ojciec ułożył mnie na płaszczu rozpostartym na ziemi. Z zamkniętymi oczami widziałem, jak słońce, księżyc i jedenaście gwiazd i ustawiło się w paradzie na niebie defilując przede mną. – Brawo, Józefie! – zawołał ojciec i z uznaniem klasnął w dłonie. Był to oczywisty plagiat popełniony na innym Józefie, zastosowany do innych zgoła okoliczności. Nikt nie robił mi z tego powodu zarzutu. Mój ojciec Jakub kiwał głową i cmokał językiem, a pan fotograf rozstawił swój trójnóg na piasku, rozsunał miech aparatu jak harmonię i pogrążył się cały w fałdach

⁴ Noc wielkiego sezonu, s. 106.

czarnego sukna: fotografował to osobliwe zjawisko, ten lśniący horoskop na niebie⁵.

Nieobecność ojca sygnalizuje już pierwsze zdanie opowiadania *Sierpień*, otwierającego cykl *Sklepów cynamonowych*. „W lipcu ojciec mój wyjeżdżał do wód i zostawiał mnie z matką i starszym bratem na pastwę białych od żaru i oszałamiających dni letnich”⁶. Pod nieobecność ojca dobrze znany rynek miasta przybierał nowy wygląd, pusty i rozgrzany słońcem przypominał biblijną pustynię. Ojciec oddalał się w dniach choroby, która coraz bardziej go izolowała od rodziny i sklepu. Był obecny i jednocześnie nieobecny, jego odchodzenie było długim procesem, opisywanym z czułością i ironią.

Ale nawet śmierć nie wydawała się jeszcze definitywnym odejściem. Eksperyment cofnięcia czasu pozwala na kreatywne przeżycie obecności ojca. Jest to jednak czarna baśń, jakaś anty-baśń, w której granice pragnienia i rzeczywistości są nieprzekraczalne.

Ale czegoż można było oczekiwać od ojca na wpół tylko rzeczywistego, żyjącego życiem tak warunkowym, tak relatywnym, ograniczonym tylu zastrzeżeniami! Trudno zataić, że trzeba było dużo dobrej woli, ażeby przyznać mu pewien rodzaj egzystencji⁷.

Po śmierci ojca podejmowane są próby komunikowania się z nim, a on zdaje się zjawiać w nowych formach życia, dzięki metamorfozie biologicznej, bez jakiegokolwiek metempsychozy. Staje się wypchanym kondorem, w postaci karakona łązi po podłogach domu, odwiedza meble.

Komunia jest jednak niepełna, chwieje się i łamie, ojciec bowiem przeszedł do takiej strefy bytowania, której strzeże tabu przestrzegane przez niego i osieroconą rodzinę. „Nigdy na przykład nie omieszkał ojciec w porze posiłku pojawić się w jadalni, chociaż jego udział przy obiedzie był czysto platoniczny”⁸. Obecność domaga się uporczywie jakiejś cielesności. Kiedy wniesiono ojca na półmisku w postaci potrawy, wtedy umarł naprawdę, nikt bowiem z domowników nie odważył się spożyć jego ciała. W granicach materialistycznego i biologicznego światopoglądu nie ma miejsca na sakrament. Schulza nie zawiodła teologiczna intuicja, której sam nie był wyznawcą, bo nie miał chrześcijańskiej wiary. Dochodząc do kresu możliwości mitu, nie odrzucał sfery niepojmowalnego sakramentu. Jedyne, co mógł – i co potrafił

⁵ Wiosna. s. 145.

⁶ *Sierpień*, s. 7,

⁷ *Sanatorium pod klepsydrą*, s. 258.

⁸ *Ostatnia ucieczka ojca*, s. 317.

wyrazić w niezrównanej magii wyobraźni – to pragnienie trwania możliwie na zawsze i w sposób realny konstytutywnej dla swej ontycznej i świadomościowej tożsamości relacji z ojcem.

* * *

Hermeneutyka

Można już było zauważyć, że relacja ojciec – syn wpisuje się u Schulza w archetyp biblijny. Imię narratora i imię jego ojca: Józef i Jakub to imiona biblijnych patriarchów. Obydwaj zatem narrator i jego ojciec znajdują się w analogicznej jak do siebie wzajemnie relacji do patriarchów, co znaczy, że sami są ich synami. Uczestniczą w ich doświadczeniach.

Jakub jako właściciel sklepu istotnie wie swoją walkę z aniołem. Dzieje się ona w momencie krytycznym dla kupieckich interesów, nazwanym „martwym sezonem”. Podobnie jak w *Księdze Rodzaju* walka dokonuje się we śnie w jakimś odrealnionym, ponadempirycznym, miejscu.

Na którymś kilometrze snu – czy nurt senny złączył ich ciała, czy sny ich niepostrzeżenie zeszyły się w jedno? – uczuli w jakimś punkcie tej czarnej bezprzestrzeni, że leżąc sobie w objęciach walczą ze sobą ciężkim bezprzytomnym zmaganiem. Dyszeli sobie w twarz wśród jałowych wysiłków. Czarnobrody leżał na ojcu jak Anioł na Jakubie. Ale ojciec ścisnął go ze wszystkich sił kolanami i odpływając drętwo w głuchą nieobecność, kradł jeszcze po kryjomu krótką posilną drzemkę między jedną rundą a drugą. Tak walczyli, o co? o imię? o Boga? o kontrakt? – zmagali się w śmiertelnym pocie, dobywając z siebie ostatniej siły, podczas gdy nurt snu unosił ich w coraz dalsze i dziwniejsze okolice nocy⁹.

Po martwym sezonie nastąpił znów czas rozkwitu sklepu. Schulz powstrzymuje się przed jednoznaczną kwalifikacją tego stanu jako przejawu błogosławieństwa, które otrzymał Jakub od Anioła. W podejściu do sacrum pisarz zachowuje charakterystyczną dla swej umysłowości otwartość. Dokonuje się podwójny proces: sakralizacji sytuacji fizjologicznych i ściągania samego sacrum do wymiarów quasi-empirycznych. Pomyślny kontrakt byłby śladem działania nadprzyrodzoności, w zwycięstwie nad przeciwnościami można dotknąć niedotykalnego Boga i zostać przezeń naznaczonym.

Schulzowskie teofanie dokonują się w ludzkiej kondycji cielesnej. Dostrzega rysy proroka w postaci ojca, gdy ten znalazł się w upokarzającej sytuacji cierpienia i bezradności.

⁹ *Martwy sezon*, s. 248.

Nie widziałem nigdy proroków Starego Testamentu, ale na widok tego męża, którego gniew boży obalił, rozkraczanego szeroko na ogromnym porcelanowym urnale, zakrytego wichrem ramion, chmurą rozpaczliwych łamańców, nad którymi wyżej jeszcze unosił się głos jego, obcy i twardy- zrozumiałem gniew boży świętych mężów¹⁰.

Parodystyczny styl, jakim posługuje się Schulz przedstawiając fizjologiczną scenę jako opis gniewu proroka pełni w gruncie rzeczy rolę hermeneutyczną, Schulz unika kategorii jednoznacznie naturalistycznych i jednoznacznie spirytualistycznych, zderza je i stapia, aby mogły tłumaczyć się nawzajem. Parodiując *Biblię* wcale nie odchodzi od ducha myślenia hebrajskiego, wrażliwego na połączenie różnorodnych elementów w człowieku: zwierzęcego i Boskiego. Czułość i ironia wobec ojca jest u Schulza czułością i ironią w stosunku do istoty tak dziwnej jak człowiek.

Proza Schulza nie ma charakteru narracji linearnej, krąży wokół tych samych spraw, czerpie z tych samych doświadczeń, doprowadza ku ostatecznym progom, ale ich nie przekracza. Ma strukturę palimpsestu, w którym nakładają się, dopełniają, ale również sobie przeczą, różne zapisy. Jest ona wielką księgą anamnezy, uściślijmy, że chodzi tu o anamnezę rodzinną. Klasyczne pojęcie Platońskiej epistemologii zostaje przywołane w misteryjnie skonstruowanym opowiadaniu *Wiosna*, które ma formę fragmentaryczną, składa się ono jakby z serii kolejnych przypisów i glos do rzeczy (a może więcej niż rzeczy?) pozostającej bez reprezentacji i bez imienia. Teologia zakazu używania imienia Bożego? Teologia radykalnie apofatyczna?

Sięganie po *Biblię* przez pisarza wiąże się z próbą dotarcia do korzeni. Jakich korzeni? Metafora ta jest tak dalece pojemna, że mieści się w niej wszystko: pamięć pozwalająca na tworzenie opowieści, genealogia rodzinna i enigma metafizyczna.

Jesteśmy po drugiej stronie, jesteśmy u podszewki rzeczy, w ciemności fastrygowanej płaczącą się fosforescencją. Co za krążenie, ruch i ciżba! Co za mrowie i miazga, ludy i pokolenia, tysiąckrotnie rozmnożone biblie i iliady. Co za wędrówka i tumult, płatanina i zgiełk historii! Dalej już ta droga nie prowadzi. Jesteśmy na dnie, u ciemnych fundamentów, jesteśmy u Matek¹¹.

Nie ma tu odpowiedzi, są tylko pytania.

Jest jeszcze coś więcej niż pytania, constans doświadczenia pokoleń, w którym odzwierciedla się paradoks sieroctwa i dziecięctwa. Schulz nie dąży do analitycznej ścisłości, chyba zresztą wątpi w przydatność

¹⁰ *Nawiedzenie*, s. 21.

¹¹ *Wiosna*, s. 164.

narzędzi analitycznych do podejmowania intrygi ludzkiej. Zamiast analizy rygorystycznie logicznej i rygorystycznie metafizycznej oferuje próbę metanarracji, jaką ewokuje przeżycie wiosny.

O żalność ogromna samotności, o, niezmierzone sieroctwo w przestrzeniach nocy, o blaski dalekich gwiazd! W tej historii czas nic już nie zmienia. W każdym momencie przechodzi ona właśnie przez gwiazdne horyzonty, właśnie mija nas wielkimi krokami i tak już będzie zawsze, wciąż na nowo, gdyż raz wykołejona z torów czasu już stała się niezgruntowana, bezdenna, przez żadne powtarzanie niewyczerpana. Idzie ten mąż i tuli dziecko w ramionach – rozmyślnie powtarzamy ten refren, to motto żalosne nocy, ażeby wyrazić tę intermitującą ciągłość przechodzenia, chwilami przesłanianą płataniną gwiazd, chwilami całkiem niewidoczną przez długie, nieme interwały, przez które prze-wiewa wieczność¹².

Wsluchajmy się uważnie w ten zapis stylizowany na prozę młodopolską: refren i motto przywołują pieśń i dyskurs. Sztuka o zacięciu dyskursywnym? Modlitwa wsparta na rozumie? Wszystkie te perspektywy poznawcze i duchowe nie są obce prozie Schulza; fakt, że narrator w swym błędzeniu pomiędzy płataniną korzeni a płataniną gwiazd nie wchodzi ani na drogę modlitwy ani na drogę metafizyki poszukującej racji dostatecznej nie znaczy, że zamyka drogę przed zdziwieniem tym, że istnieje raczej coś aniżeli nic i przed postawą zwracania się do Stwórcy po imieniu. Fakt odnawiania się narodzin, przepływu istnienia z jednego podmiotu na drugi czyni dialektykę ojca i dziecka jądrem myśli antropologicznej.

* * *

Schulz nie poprzestaje na metafizycznej dociekliwości, jest pisarzem doprawdy meandrycznym, okrąża rzeczy z różnych stron. Nieobce jest mu zagadnienie ojcostwa autorytarnego, aż dziwne, że nie stał się jednym z proroków pokolenia 1968 roku. Zdaje się, że pozostawał wtedy pisarzem jeszcze mało znanym, co pozwoliło uniknąć interpretacji jego twórczości fatalnego przypadku ideologicznej symplifikacji. Przedstawiając Franciszka Józefa jako smutnego i despotycznego demiurga staje w szeregu pisarzy austriackich od Josefa Rotha i Roberta Musila aż po Elfriede Jelinek. W końcu w dzieciństwie i młodości był austriackim poddanym, aby dowiedzieć się z autopsji, czym była praktyka administracyjnej nudy, posłuszeństwo władzy likwidujące wszelki odruch spontaniczności. Nie miał krzty respektu dla cesarskiego majestatu.

¹² Wiosna, s. 166.

Ten starzec oschły i stępały, nie posiadający nic ujmującego w swej istocie zdołał przeciągnąć wielką część kreatury na swoją stronę. Wszyscy lojalni i przewidujący ojcowie rodzin uczuli się wraz z nim zagrożeni i odetchnęli z ulgą, gdy ten potężny demon położył się swym ciężarem na rzeczach i zahamował wzlot świata. Franciszek Józef I pokratkował świat na rubryki, uregulował jego bieg przy pomocy patentów, ujął go w karby proceduralne i zabezpieczył przed wykojeniem w nieprzewidziane, awanturnicze i zgoła nieobliczalne¹³.

Despota na miarę Franciszka Józefa siedzi jednak w każdym ojcu, aczkolwiek nie w każdym musi się wyraźnie objawić. Narrator opowiadań Schulza nie ma złudzeń co do despotyczno-demiurgicznej natury ojca. *Traktat o manekinach* jest wizją świata, będącego totalnym ludzkim produktem, świata w którym zanika intryga relacji ja-ty, a zastępuje ją bezgraniczna manipulacja.

W Schulzowskiej wizji społeczeństwa zamienionego w roje manekinów następuje pożegnanie z opcją *Księgi Rodzaju*. „Gdybym, odrzucając respekt przed Stwórcą, chciał się zabawić w krytykę stworzenia, wołałbym: – mniej treści, więcej formy”¹⁴. Cóż to znaczy? Czy nie chodzi o sprowadzenie całej ludzkiej egzystencji do gry czynników zewnętrznych poprzez zdławienie podmiotowości i jej relacji do innego, stanowiącej treść stworzenia?

A więc rewolucja jako gwałt odnoszący się nie tylko do skostniałych i martwych form życia społecznego, lecz uderzająca w najbardziej nieredukowalne ogniwo międzyludzkiej intrygi. Rozwój prezentowanej przez ojca wizji świata manekinów zdaje się potwierdzać tę interpretację.

Nie ma żadnego zła w redukcji życia do form innych i nowych. Zabójstwo nie jest grzechem. Jest ono nieraz koniecznym gwałtem wobec opornych i skostniałych form bytu, które przestały być zajmujące. W interesie ciekawego i ważnego eksperymentu może ono nawet stanowić zasługę. Tu jest punkt wyjścia dla nowej apologii sadyzmu¹⁵.

Istotnie Schulzowi nie brakowało przenikliwości w diagnozowaniu konsekwencji antropologicznego przewrotu polegającego na zerwaniu i negacji tradycji *Księgi Rodzaju*.

Fakt, że pisarz z Drohobycza skoncentrował swe dzieło na wydobywaniu sensu dialektyki ojca i syna, czyni je dokonaniem wyjątkowym w historii myśli zachodniej, która w swym racjonalistycznym nurcie od Hegla poprzez Marksa aż do Nietzschego eksplorowała dialektykę

¹³ Wiosna, s. 179.

¹⁴ *Manekiny*, s. 36.

¹⁵ *Traktat o manekinach*, s. 39.

pana i niewolnika tłumacząc w jej kategoriach sens bytu ludzkiego i jego dziejów. Schulz nie podejmuje otwartej dyskusji z moderną, sam w dużym stopniu czuje się dłużnikiem europejskiego Oświecenia, jest zsekularyzowanym i zasymilowanym Żydem. Nie możemy wiedzieć, jak mogłaby wyglądać jego twórczość, gdyby udało mu się przeżyć gehennę Zagładę. Gdyby poznał dzieła wybitnych przedstawicieli nowoczesnej filozofii żydowskiej, w których podjęli krytykę zachodniej moderny i odnowę antropologii zgodnie z intuicjami *Tory*, czy przyłączyłby się do nich? Gdyby po wojnie przeczytał prace Bubera i Levinasa, czy znalazłby potwierdzenie i rozjaśnienie intuicji, które tak uporczywie nawiedzały go w latach trzydziestych? Jako zasymilowany Żyd, oderwany od swej wspólnoty, wówczas nie był jeszcze świadom, że najbardziej podstawowa struktura jego myślenia o problemie człowieka tkwi w treściach, jakie liczne pokolenia Żydów przekazały reszcie ludzkości, w pierwszej kolejności tym ludom, które zetknęły się z tradycją *Księgi Rodzaju* za pośrednictwem chrześcijaństwa. Twórczość Schulza odczytywana dziś wchodzi w dalszą intrygę, o której on nie mógł mieć żadnego pojęcia: skłania do przemyślenia najbardziej rdzennych treści antropologii judeochrześcijańskiej. Wystarczy jednak, że pisarz z Drohobycza bezbłędnie odczytał ogniwa tej intrygi.

Słowa kluczowe: ojciec – syn, pan – niewolnik, totalitaryzm, tradycja biblijna, istota człowieczeństwa.

Bibliografia:

1. Ficowski J., *Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia*, Sejny 2002.
2. Schulz B., *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod klepsydrą*, Kraków 1978.

ks. Józef Zabielski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Prawo naturalne jako hermeneutyczna podstawa etyki uniwersalnej

NATURAL LAW AS THE HERMENEUTICAL BASIS OF THE UNIVERSAL ETHICS

Rationalism of human nature demands to know the moral foundations and legitimacy made by human decisions and actions. This norm directs to the human nature, since a man first of all he wants – and should – be a man what means to pursue contained in its nature objectives and capabilities. This fact calls for the recognition of human nature, which is the ontological foundation of ethical norms of human action. This problem becomes more timely in the context of the development of modern civilization and cultural, scientific and technological progress and the growth of the needs and possibilities of their fulfillment. The consequence of these changes is deepening differentiation of human action evaluation and justification of ethical standards. This condition demands intensification of their search for the basics of universal ethical standards and guidance, motivation of its obliging nature of the universal dimension. Such a foundation of ethical standards of a general nature is a natural law anchored in the personal nature of the human beings that connects all people and sets them to a common norm of conduct. In this analytical reflection we will focus on two dimensions of the title issues: 1. The essence of the natural law obliging its power and attitude to the statute law; 2. The natural law as the standard valuation of human action and its deformations.

Key words: nature, natural law, the statute law, civilization and cultural transformation, ethical evaluation, moral obligations, moral deformation, moral responsibility.

Wstęp

Racjonalny charakter ludzkiej natury objawia się w aktach rozumu stawiającego pytania dotyczące fundamentów egzystencji człowieka: skąd pochodzę, kim jestem i dokąd zmierzam. Racjonalna odpowiedź na te pytania stanowi uzasadnienie wszelkich ludzkich działań, które stają się sensowne i celowościowe. W wymiarze działaniowym pytania te koncentrują się wokół natury ludzkiej, której poznanie stoi u podstaw zasadności podejmowanych decyzji i działań. Człowiek bowiem przede wszystkim chce – i powinien – być człowiekiem, czyli realizować zawarte w swej naturze cele i możliwości. Wyraża się to w powszechnie zrozumiałych i zasadnych normach: „Bądź człowiekiem”, „Żyj jak człowiek”. Realizacja tych zasad domaga się rozpoznania natury człowieka, która stanowi fundamentalną normę etyczną o charakterze powszechnym. Wszyscy bowiem ludzie – istoty posiadające tę samą osobową naturę – winni kierować się jednym prawem moralnym. Stąd też, prawo naturalne stanowi obiektywny fundament wszelkich norm ludzkiego działania oraz hermeneutyczną podstawę etyki uniwersalnej.

Problem ten staje się dzisiaj coraz bardziej aktualny w kontekście szybkiego i różnorodnego rozwoju ludzkiej cywilizacji, postępu naukowo-technicznego, mnożenia się form ludzkich potrzeb i możliwości ich spełniania. Z tym wiąże się rozbieżność społeczno-kulturowa, defraudacja ludzkiej wolności pojmowanej jako do-wolność, co przejawia się także mnożeniem się form przemocy i zagrożeń ludzkiej tożsamości i egzystencji. Konsekwencją takiego rozwoju jest pogłębiające się zróżnicowanie myślenia i ustalania norm realizacji ludzkich potrzeb. Wielu ludzi przyjmuje jako fundamentalną zasadę swojej etyki egoistyczny indywidualizm, bez liczenia się z jakąkolwiek normą powszechną. Stan ten domaga się intensywnych poszukiwań podstaw uniwersalnej normy etycznej oraz wskazania motywacji jej zobowiązującego charakteru. Takim fundamentem wszelkich norm etycznych jest prawo naturalne, zakotwiczone w osobowej naturze człowieka, która łączy wszystkich ludzi i wyznacza im ten sam sposób postępowania. W niniejszej analitycznej refleksji na ten temat chcemy skupić się na dwóch wymiarach tytułowego zagadnienia: 1. Istota prawa naturalnego, jego moc zobowiązująca i stosunek do prawa stanowionego; 2. Prawo naturalne jako norma wartościowania ludzkiego działania i jej deformacje.

Istota prawa naturalnego, jego moc zobowiązująca i stosunek do prawa stanowionego

Naczelną potrzebą ludzkiej egzystencji jest rozpoznanie fundamentalnych zasad kierujących decydowaniem i postępowaniem człowieka. Ten imperatyw koncentruje się na prawie naturalnym (łac. *ius naturale*), stanowiącym porządek prawny – różny od prawa stanowionego przez człowieka – którego podstawą jest sama natura rzeczywistości świata. Zależnie od koncepcji światopoglądowych, natura jest pojmowana jako wola Boga lub jako nakaz rozumu, bądź też wrodzonego poczucia sprawiedliwości (koncepcja psychologiczna). Zakotwiczenie w naturze jako rzeczywistości stałej i powszechnej, jest podstawą uznania prawa naturalnego jako wspólnego wszystkim kulturom, łączącego wszystkich ludzi, stanowiącego wspólne zasady postępowania. Jest ono trwałe i niezmiennie, niezależnie od przemian historyczno-kulturowych oraz społeczno-moralnych. Jako oparte na ludzkiej naturze, prawo naturalne nie jest człowiekowi nadawane; człowiek otrzymuje je w momencie poczęcia – uzyskania osobowej natury. Prawo to nie może też być mu odebrane, gdyż nikt i nic nie może pozbawić człowieka jego natury; sam człowiek też nie może zrezygnować z tego prawa, gdyż nie może pozbawić siebie ludzkiej natury – bycia człowiekiem. Prawo naturalne określa podstawowe uprawnienia i obowiązki osoby ludzkiej, broni godności człowieka, zapewniając mu prawo do życia i jego godnego utrzymania, przede wszystkim prawo samoposiadania, prawo do podejmowania decyzji, prawo posiadania własności, prawo do pracy o jej owoców¹.

Prawo naturalne jako fundamentalna i powszechna norma ludzkiego działania stanowi stały i nieprzerwany przedmiot ludzkich zainteresowań badawczych. Początki tych poszukiwań znajdujemy w filozoficznej myśli starożytnych sofistów (VI-V w. p.n.e.). Istotną rolę odgrywało tu rozróżnienie między naturą (φύσις, physis) i prawem (νόμος, nomos). Przez prawo natury rozumiano prawo oparte na wspólnej wszystkim ludziom naturze, która łączy ludzi i sprawia, że wszyscy są równi. Przeciwstawieniem prawa natury jest prawo ludzkie – pozytywne (*ius positivum*), które przeciwstawia się tej równości, dzieli ludzi i przeciwstawia ich sobie. Prawo natury jest wieczne i niezmiennie, natomiast prawa ludzkie są przygodne, oparte na społecznej konwencji, którą

Hermeneutyka

¹ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. R. Kiełtyka, Warszawa 2010, nr 1-11; M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999, s. 177-180; S. Kirste, *Der Beitrag des Rechts zum kulturellen Gedächtnis*, „ARSP”, 2008, vol. 94, z. 1, s. 47-69.

można zmieniać i dowolnie kształtować. Jedność ludzkiej natury stanowi podstawę kosmopolityzmu ukazującego równość wszystkich ludzi, będących sobie braćmi, niezależnie od społeczności (*polis*), języka czy kultury².

Hermeneutyka

Pogłębienie tych poszukiwań znajdujemy w myśli największego filozofa starożytności – Arystotelesa. Naturę człowieka postrzega on w kontekście filozofii teleologicznej: „Natura bowiem (...), nie czyni nic bez celu”³. Ludzki rozum mając na względzie naturalne cele, prowadzi człowieka do tego, co jest mu dobre, co godzi się z jego rozumną naturą. Naturalnym zaś celem ludzkiej egzystencji jest szczęście (*ἀρετή*, *arete*), które można osiągnąć żyjąc zgodnie z prawami natury. Stąd też Arystotelesowska koncepcja prawa natury ma charakter ściśle etyczny; prawo naturalne służy eudajmonii, a jego naruszenie pozbawia człowieka szczęścia. Treści prawa naturalnego wynikają z naturalnych uzdolnień człowieka do rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, co przyjmuje postać wspólnych wszystkim ludziom ocen moralnych. Społeczny charakter ludzkiej natury sprawia, że także prawo stanowione przez państwo znajduje swe oparcie w ludzkiej naturze – ma służyć osiągnięciu szczęścia. Fundamentem prawa stanowionego jest prawo naturalne, choć między nimi zachodzi istotna różnica. Prawo naturalne jest dane wszystkim ludziom jako istotom rozumnym w sposób bezpośredni, prawo zaś stanowione jest spisane i wymaga intelektualnego poznania. Prawo stanowione nie jest też prawem powszechnym, lecz obowiązuje tylko obywateli konkretnej społeczności – *polis*, i w konkretnym czasie. Oba rodzaje praw stanowią niezbędny normatyw realizacji naturalnych celów ludzkich działań, gdyż ich przestrzeganie zapewnia sprawiedliwość naturalną i stanowioną⁴.

Pogłębienie starożytnej koncepcji prawa naturalnego dokonane zostało w myśli chrześcijańskiej. Znacząca zmiana w tej interpretacji związana jest z pojmowaniem osobowego Boga jako Stwórcy i Zbawiciela świata, a tym samym źródła wszelkich norm prawno-moralnych. U początków chrześcijaństwa szczególne znaczenie posiada myśl św. Augustyna (353-430), który prezentuje woluntarystyczną filozofię

² Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2008, s. 280-282; R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 1988, s. 20-38.

³ Arystoteles, *Polityka*, 1253 a. Zob. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 56-68.

⁴ Por. Arystoteles, *Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowskiej Ekonomii*, Warszawa 1964, s. 1253-1255 a; R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, op. cit., s. 39-60. Zob. także: E. Schockenhoff, *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.

prawa, stanowiącą zwornik między klasyczną myślą starożytności a chrześcijańską myślą średniowiecza⁵. Idąc za myślą Platona i stoików, św. Augustyn wyróżnia trzy rodzaje praw: prawo wieczne (*lex aeterna*), prawo naturalne (*lex naturalis*) i prawo stanowione (*lex temporalis*). Źródłem wszelkich norm jest prawo wieczne, którego treścią jest przenikający całą naturę świata Boski porządek, będący wyrazem rozumu i woli Boga. Wyrazem zaś uczestnictwa tego Boskiego porządku – *lex aeterna* – w rozumnej naturze człowieka jest prawo naturalne, które jest normą racjonalną (*lex rationis*) i moralną (*lex naturalis moralis*). Prawo naturalne stanowi subiektywną postać porządku obiektywnego i jest możliwe do poznania wszystkim ludziom jako istotom zdolnym do intelektualnej refleksji. Prawo stanowione przez ludzi tylko wtedy może być uznane za sprawiedliwą normę zobowiązującą, gdy jest wyprowadzone z prawa naturalnego, a w konsekwencji z wiecznego – Bożego⁶.

Woluntaryistyczna koncepcja prawa św. Augustyna została przekształcona przez św. Tomasza z Akwinu (1225-1274), który podkreśla, że decyzję woli poprzedza akt rozumu (*primum principium*), będący regułą i miarą wszelkich ludzkich czynów. Akt rozumu pozwala człowiekowi rozróżnić, że źródłową podstawą wszelkich praw jest prawo wieczne (*lex aeterna*) istniejące samo przez się (*per se*). Natomiast „prawo naturalne nie jest niczym innym, jak uczestnictwem prawa wiecznego w stworzeniu rozumnym”⁷. Prawo naturalne jest wyrazem uczestnictwa (*per participationem*) prawa wiecznego w naturze człowieka. Kategorią definiującą prawo naturalne jest „prawo wieczne”, które – według św. Tomasza – „jest zamysłem Bożej mądrości, o ile ukierunkowuje wszystkie akty i poruszenia”⁸. Owo ukierunkowanie „wszystkich aktów i poruszeń” dotyczy wszystkich stworzeń, a pochodzi ono od celu ich egzystencji. Jest to związane z fundamentalnym

⁵ Por. W. Kornatowski, *Společno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 277-281; zob. także: A.-H. Chroust, *The Fundamental Ideas in St. Augustine Philosophy of Law*, „The American Journal of Jurisprudence”, 1973, vol. 18.

⁶ Por. R. Tokarczuk, *Klasyki praw natury*, op. cit., s. 109-123; zob. także: H. Olaszewski, M. Zmierzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1993, s. 46-49.

⁷ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, a. 2, resp.: „[...] *lex naturalis nihil aliud quam participatio legis aeternae in rationali creatura*”.

⁸ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 93, a. 1, resp.: „*lex aeterna (...) ratio divinae sapientiae; secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*”.

pojmowaniem prawa, które „nie jest niczym innym, jak racją działania, wszelka zaś racja działania zawarta jest w celu”⁹.

Hermeneutyka

Prawo naturalne jest tu rozumiane jako uczestnictwo człowieka w prawie wiecznym, czyli w owym „zamyśle” na cel działania poszczególnego stworzenia. Jako „uczestnictwo” w Bożym zamyśle, prawo naturalne jest możliwe do poznania człowiekowi i pozwala mu odróżnić dobro od zła. Wymaga to jednak czynnego zaangażowania w rozpoznawanie oraz przestrzeganie prawa wiecznego. Wyrazem owego wysiłku poznawczego jest prawo pozytywne – ludzkie (*lex positiva*, *lex humana*), będące ludzkim „uzupełnieniem” prawa naturalnego. Ma ono charakter zobowiązujący dopóty, dopóki nie staje w sprzeczności z prawem wiecznym, które człowiek rozpoznaje w Bożym Objawieniu¹⁰.

W czasach nowożytnych w pełni świecką koncepcję prawa naturalnego skonstruował holenderski myśliciel Huig de Grot (1585-1645), zwany Grocjusz. W jego koncepcji prawo naturalne jest nakazem prawnego rozumu (*dictatus rectes rationis*). Moralna wartość ludzkich działań zależna jest od zgodności z rozumną naturą człowieka. Rozum bowiem jest narzędziem rozpoznawania podstawowych zasad relacji międzyludzkich, których charakter zobowiązujący równy jest mocy obowiązywalności aksjomatów matematycznych: „prawo naturalne jest do tego stopnia niezmiennie, że sam Bóg nie może go zmienić [...], nawet Bóg nie może sprawić, by dwa razy dwa nie było cztery, ani też, by to, co w sobie jest złe, nie było takim”¹¹. Jako nakaz rozumu, prawo naturalne zobowiązuje człowieka do postępowania zgodnego z rozumną naturą, pozostając jedynie pod sankcją moralną – wyrzutami sumienia. Tak pojmowane prawo naturalne obowiązuje nawet przy założeniu, że Boga nie ma (*etiamsi daremus non esse Deum*) lub że nie troszczy się On o ludzkie sprawy. Grocjusz uważany jest za autora nowożytnej koncepcji praw podmiotowych, który odszedł od idei rozumu Boskiego na rzecz tworzącej prawo idei rozumu ludzkiego. W jego rozumieniu prawo naturalne jest podstawą wszelkich praw,

⁹ S. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*, III, 114, n. 5: „[...] lex nihil est sit quam ratio operis; cuiuslinet autem operis ratio a fine sumitur[...]”. Zob. M. Piechowiak, *Prawo naturalne a prawa człowieka*, [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gądek (red.), *Substancja, Natura, Prawo naturalne*, Lublin 2006, s. 396-398.

¹⁰ Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej...*, op. cit., nr 60-68; M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne*, op. cit., s. 189-207.

¹¹ H. Grocjusz, *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957, s. 93.

reguluje relacje zarówno między pojedynczymi osobami, jak też między narodami¹².

Przywołane tu fundamentalne koncepcje rozumienia prawa naturalnego w jego wymiarze normatywnym ukazują je jako fundament moralności i porządku prawno-społecznego. Prawo naturalne jawi się jako moralna podstawa ludzkiego postępowania i ostatecznego jego uzasadnienia. Historyczny rozwój i zmienność pojmowania natury wyrażał się w zróżnicowanym rozumieniu koncepcji prawa naturalnego: od fundamentu moralno-prawnego w starożytności i średniowieczu, do negatywnego odniesienia w stanowisku historyzmu i pozytywizmu XIX i XX wieku. Jednak nawet najbardziej radykalne negacje prawa naturalnego nie przekreśliły jego istotnego znaczenia w najbardziej krytycznych momentach życia ludzkich jednostek i społeczności. W takich bowiem sytuacjach człowiek doświadcza, że pozytywne sformułowanie prawa (prawo ludzkie) jest niewystarczające w stosunku do życiowych problemów podejmowania decyzji, które naruszają dane prawo pozytywne. Powszechnie znanym wyrazem i przykładem rozumienia zobowiązującej mocy prawa naturalnego był Proces Norymberski i wyroki Międzynarodowego Trybunału, który odrzucił legalność prawa państwowego dopuszczającego zabijanie ludzi, uznając moc wiążącą ponadnarodowego i ponadpaństwowego – wiążącego w sumieniu – prawa naturalnego, zakazującego realizację zła nawet w imię interesów państwa czy narodu. „Człowiek bowiem zawsze pozostaje człowiekiem, który jest zdolny do czynienia i rozumienia naturalnego układu rzeczy, ludzkiego dobra i zła spełnianego przez człowieka i w stosunku do drugiego człowieka. Właśnie owa zdolność rozumienia dobra i zła tudzież realizowanie odczytanego dobra w swoim postępowaniu wiąże się koniecznościowo z samym rozumieniem obecności naturalnego prawa wewnątrz człowieka i wśród ludzi”¹³.

Hermeneutyka

Prawo naturalne jako norma wartościowania ludzkiego działania i jej deformacje

Analityczna refleksja filozoficzno-teologiczna przekonuje, że prawo naturalne stanowi fundamentalną zasadę funkcjonowania osoby ludzkiej. Fakt ten uświadamia konieczność kierowania się tą normą

¹² Por. H. Olszewski, M. Zmierczak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1994, s. 125-127; R. Tokarczyk, *Klasycy praw natury*, op. cit., s. 171-188.

¹³ M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, op. cit., s. 8. Zob. Ph. d'Iribarne, *Conversion et résistance des cultures*, „Christus. Accompagner l'homme en quête de Dieu”, 2011, nr 229, s. 95-104.

we wszelkich decyzjach człowieka oraz ocenach jego działania. Wartość bowiem ludzkich czynów zakotwiczona jest w naturze osoby jako podmiotu oraz adresata tychże działań. Każdy „ludzki” czyn bierze początek w osobowej naturze człowieka i jego wartość winna być zgodna z normą zawartą w tejże naturze. To prowadzi do wniosku, że natura posiada charakter normatywny,

zwłaszcza gdy jest postrzegana jako wewnętrzna zasada ruchu, która prowadzi podmiot w kierunku spełnienia. Pojęcie natury nie jest statycznym motywem, ale określa dynamiczną zasadę rzeczywistego rozwoju jednolitego podmiotu i jego poszczególnych działań¹⁴.

Potwierdzeniem zasadności tego przekonania jest uświadomienie istoty działania natury osoby ludzkiej. Poznając działanie natury bytu osobowego, doświadczamy ich trwałości oraz autonomiczności w porządku aktywnego istnienia. Ta aktywność bytu osobowego charakteryzuje się relacyjną, wyrażającą się w otwartości na drugą osobę i utrzymywaniu związków przyczynowych. „W porządku duchowym osoby tworzą intersubiektywne relacje. Natury kształtują w ten sposób sieć, i w ostatecznym porządku, to oznacza jednolity szereg w odniesieniu do zasady”¹⁵. Uświadomienie tego faktu pozwala rozpoznać związek i komplementarną zależność między ludzką naturą i osobą. Faktem jest, że osoba i natura są dwoma pojęciami, które nie sprzeciwiają się sobie, lecz wzajemnie siebie tłumaczą i uzupełniają. Osoba ludzka jest jedyną w swym rodzaju realizacją metafizycznej ludzkiej natury, poprzez którą w akcie wolnego wyboru dokonuje ona działań, będących odpowiedzią na życiowe powołanie bytu osobowego.

Natura stwarza rzeczywiście warunki korzystania z wolności i wskazuje kierunek do wyborów, które musi spełnić osoba. W badaniu zrozumiałości swojej natury osoba odkrywa również drogi swojej realizacji¹⁶.

Prawda ta posiada charakter normatywny: człowiek w swoim działaniu oraz w jego ocenie winien kierować się prawem naturalnym. Stanowi ono weryfikacyjną normę moralnej zasadności podejmowanych decyzji oraz wartościowania ludzkich czynów.

We współczesnym świecie nasila się tendencja odchodzenia od tej zasady, nadająca absolutyzacyjny charakter ludzkiej wolności oraz wpływ czynników zewnętrznych. Szczególnie niebezpieczne jest to

¹⁴ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej...*, op. cit., nr 64.

¹⁵ Ibidem, nr 65.

¹⁶ Ibidem, nr 68. Zob. K. B. Schnebel, *Individuelles und Kollektiv ausgeübtes Menschenrecht als Selbstbestimmungsrecht*, „ARSP”, 2008, vol. 94, z. 1, s. 26-46.

w zakresie wartościowania ludzkiego życia oraz kwalifikacji osobowych postaw w ich wymiarze etycznym. Przykładem tego jest sztuczna prokreacja, będąca deformacją osobowej godności człowieka. U podstaw zasadności sztucznej prokreacji sytuuje się kreowana ideologia „człowieka ponowoczesnego”. Opiera się ona na zafałszowanej teorii człowieczeństwa określanej mianem biologizm. Jest to kierunek myśli i postaw, preferujący wyłącznie biologiczny punkt widzenia człowieka, degradujący osobową naturę ludzką do jednego z żywych organizmów, stanowiących wyłącznie biologiczny element przyrody. Z tym wiąże się psychoanalityczna koncepcja człowieka określanego jako „fakt ludzki”, ujmowany w niektórych ważnych aspektach „ja” neurotycznego. Do tego dochodzi materialistyczno-marksistowska koncepcja osoby ludzkiej, postrzeganej w kategorii bytu będącego w „alienacji”, w swej istocie zależny od społeczeństwa, które ma prawo pełnego decydowania o życiu konkretnej jednostki ludzkiej¹⁷.

W przypadku sztucznej prokreacji podstawową formą destrukcji osoby ludzkiej i prawa naturalnego jest brak uznania i uszanowania osobowej natury człowieka w jego prawie do życia i integralności cielesnej od poczęcia do naturalnej śmierci.

Istota ludzka powinna być szanowana i traktowana jako osoba od chwili swojego poczęcia i dlatego od tej samej chwili należy uznać jej prawa osoby, a wśród nich nade wszystko nienaruszalne prawo każdej niewinnej istoty ludzkiej do życia¹⁸.

W procesie sztucznej prokreacji pomija się lub neguje tę prawdę, która znajduje swe potwierdzenie w wynikach badań dotyczących ludzkiego embrionu, wykluczających stopniowanie kwalifikacji ontologicznej ludzkiej natury. Człowiek od poczęcia posiada pełną kwalifikację antropologiczną i etyczną właściwą osobie ludzkiej. Niemożliwość bezpośredniego doświadczenia duchowej duszy w embrionie ludzkim, nie oznacza zmiany kategorycznej natury człowieka na tym etapie rozwoju. Identyfikacja osób aktywnych umysłowo nie dokonuje się bowiem wyłącznie świadomie czy dyskursywnie – *in re* (jak to założył J. Locke), lecz także podświadomie – *in potentia*, stanowiąc spotkanie osób.

¹⁷ Por. M. Wallis, *Koncepcje biologiczne w humanistyce*, [w:] *Fragmenty filozoficzne, III. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Tadeusza Kotarbińskiego w 80. rocznicę urodzin*, Warszawa 1967, s. 307-330; T. Ślipko, *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1967, nr 2, s. 3-16. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 51-84.

¹⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae*, Rzym 2008, nr 4. Por. J. Zabielski, *Odpowiedzialność za życie*, Białystok 2007, s. 72-84.

Spotykając drugą osobę, spotykam byt o określonej strukturze, na tyle innej, że rezultaty tego spotkania są inne niż w przypadku bytów nieosobowych. Ten specyficzny rezultat nazywamy tu relacjami osobowymi. Stanowią one skutek zetknięcia się z przejawami aktu istnienia bytu osobowego¹⁹.

Brak zachowania norm prawa naturalnego wyraża się w niszczeniu życia w stanie embrionalnym oraz w wyłącznie instrumentalnym traktowaniu embrionów. Stosowane dzisiaj „metody zapłodnienia *in vitro* są akceptowane, ponieważ zakłada się, że embrion nie zasługuje na pełny szacunek z powodu tego, że staje się rywalem wobec pragnienia, które trzeba zaspokoić”²⁰. Wyraża się to także w wykorzystywaniu embrionów jako „materiału biologicznego”. Stąd też „kriokonserwację owocytów w celu sztucznego przekazywania życia należy uznać za moralnie nie do przyjęcia”²¹.

Niemoralność tych działań wyraża się w traktowaniu embrionu ludzkiego jako „materiału laboratoryjnego”. Jest to działaniem pro-aborcyjnym, wyrażającym mentalność eugeniczną, która rości sobie pretensję do wartościowania ludzkiego życia według kryteriów tzw. normalności, co stanowi uprawnienie do aborcji i eutanazji. W rzeczywistości „dochodzi do zafałszowania i zmiany również samego pojęcia godności ludzkiej. Godność przynależy w równym stopniu każdej poszczególnej istocie ludzkiej i nie jest zależna od planów rodzicielskich, pochodzenia społecznego, formacji kulturalnej i stanu rozwoju fizycznego”²². Odejście od tej normy prawa naturalnego prowadzi do odmawiania prawa do życia płodowi ludzkiemu, jeżeli zaistnieją „uzasadnione racje”. Daje to podstawę stanowienia prawa aborcji i eutanazji, będącym w sprzeczności z naturalnym prawem człowieka do życia, którego człowiek sam sobie nie nadał i nie może z niego zrezygnować ani pozbawić go drugiego człowieka. Zwolennicy aborcji i eutanazji nie liczą się z danymi nauki, która jednoznacznie stwierdza, że osoba ludzka nie jest rzeczą,

¹⁹ K. Wojcieszek, *Relacyjna identyfikacja człowieczeństwa embrionu*, „Colloquia Communia”, 2005, nr 1-2, s. 265. Por. J. Zabielski, *Sztuczna prokreacja jako destrukcja osobowej godności człowieka*, [w:] T. Reroń (red.), *Świętość ludzkiego życia. Wokół Instrukcji „Dignitas personae”*, Wrocław 2009, s. 225-242.

²⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae*, op. cit., nr 14.

²¹ Ibidem, nr 20. Zob. B. Chyrowicz, *Bezcenna „informacja”*. Uwagi na temat normatywnego statusu genomu ludzkiego, [w:] idem (red.), *Granice ingerencji w naturę*, Lublin 2001, s. 31-52.

²² *Instrukcja Dignitas personae*, op. cit., nr 22. Por. J. Zabielski, *Fertilisierung In Vitro. Die Sicht der Kirche*, [w:] A. Laun, A. Marcol (red.), *Ethisch relevante Techniken der Biologen*, Opole 2003, s. 25-31.

ani materiałem, ani tworem. [...] Natura ludzka jest obecna wraz ze swymi potencjalnościami, i oznacza to coś zupełnie innego niż być tylko potencjalnie człowiekiem; przecież nie można być bardziej lub mniej rzeczą, bardziej lub mniej osobą. Szacunek dla niej nie ma więc charakteru dowolności²³.

Innym niezwykle drastycznym deformowaniem prawa naturalnego we współczesnym świecie jest przejaw współczesnej rewolucji antropologicznej w postaci ideologii tzw. *gender*. Jest to postać totalitaryzmu kulturowo-moralnego, która niszczy podstawy ludzkiej egzystencji oraz samego człowieka. W tzw. Zasadach z Yogyakarty totalitarny program ideologii *gender* zdefiniowany jest następująco:

Jako identyfikację płciową rozumie się głęboko odczuwane wewnętrzne i osobiste poczucie przynależności do określonej płci, która to płeć odpowiada lub nie odpowiada tej płci, którą miał dany człowiek przy urodzeniu²⁴.

Mamy tu do czynienia z kuriozalną koncepcją rozumienia ludzkiej natury w jej wymiarze płciowym. Wyrazem zaprzeczenia natury (*contra naturam*) jest tu pojmowanie płci „wewnętrznego osobistego odczucia”, a nie ugruntowanie jej w cechach biologicznych, hormonalnych, neuronalnych, społecznych i psychicznych, jakie otrzymał człowiek w momencie poczęcia i urodzenia. Mamy tu do czynienia z próbą obalenia tożsamości ludzkiej natury, co znajduje już dzisiaj wyraz w stanowionym prawie wielu państw, np. Niemiecka Rada Etyki, obok płci męskiej i żeńskiej, wprowadzenie trzeciej kategorii – „inna płeć”²⁵. Tego rodzaju myślenie i działanie jest sprzeczne z powszechnym rozumieniem ludzkiej natury oraz z jej planem zawartym w woli Boga

²³ J.-M. Varaut, *Możliwe, lecz zakazane. O powinności prawa*, tłum. S. Szwański, Warszawa 1966, s. 51. Por. A. Midro, *Istota życia człowieka z perspektywy lekarza genetyka*, [w:] *Otoczmy troską życie. Międzynarodowa Konferencja Naukowa w Białymstoku w dniach 25-26 października 2013 roku*, Białystok 2013, s. 11-18.

²⁴ Cyt. za: G. Kuby, *Gender – współczesna rewolucja antropologiczna*, [w:] *Otoczmy troską życie*, op. cit., s. 69. Zob. J.-Ph. Pierron, *Éthique et sexualité. Herméneutique de l'être sexué et de ses imaginaires*, „Revue de Théologie et de Philosophie”, 2007, vol. 139, nr 1, s. 49-64; K. Demmer, *Die synthetische Biologie-Ende oder Wende der Naturrecht*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 60(2013), H. 1, s. 166-178.

²⁵ Por. G. Kuby, *Gender – współczesna rewolucja antropologiczna*, op. cit., s. 67-78; zob. także, J. Zabielski, *Odpowiedzialność za życie*, s. 11-53; J. Joblin, *Identité chrétienne dans un monde global, multiculturel et pluraliste*, „Gregorianum”, 93, 2(2012), s. 333-347; M. Zimmermann-Acklin, *Rationalität, Narrativität und selbstreflexive Hermeneutik. Zum Profil einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 59(2012), nr 1, s. 223-233.

– Stwórcy, który stworzył ludzi wyłącznie jako „mężczyznę i kobietę” (Rdz 1, 27).

Zakończenie

Rozumność i wolność ludzkiej natury sprawiają, że działanie ludzkie ma charakter moralny. Wartościowanie ludzkich czynów domaga się ustalenia konkretnych norm moralnych, które pozwolą rozpoznać etyczną możliwość tych czynów oraz ocenić ich stan. Równość i stałość ludzkiej natury uświadamia, że wszyscy ludzie podlegają tym samym normom, które zakotwiczone są w naturalnym prawie, stanowiącym podstawę etyki uniwersalnej. Moc zobowiązująca tego prawa jest stała i powszechna, tak jak niezmienna jest ludzka natura, którą Bóg – Stwórca obdarował każdego człowieka, stwarzając go „na swój obraz” (Rdz 1, 27). Wszyscy więc ludzie zobowiązani są postępować „po ludzku”, czyli zachować normy zawarte w swym człowieczeństwie. Normy te zobowiązują też ludzi do stanowienia „ludzkiego prawa” jako zasad postępowania ludzkiej społeczności. Stanowione przez człowieka prawo winno jednak przede wszystkim zachować zgodność z prawem naturalnym, które jest wyrazem woli Boga. Rozumowanie to ukazuje wartość i godność człowieka oraz jego odpowiedzialność za podejmowane czyny.

Natura wszystkich istot została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. [...] Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abyś jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał kształt, jaki zechcesz. Będiesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swojego ducha wznosić się do rzędu istot boskich²⁶.

Słowa kluczowe: natura, prawo naturalne, prawo stanowione, przemiany cywilizacyjno-kulturowe, wartościowanie etyczne, zobowiązania moralne, deformacja moralności, odpowiedzialność moralna.

Bibliografia:

1. Arystoteles, *Polityka z dodaniem pseudo-arystotelesowskiej Ekonomii*, Warszawa 1964.
2. Arystoteles, *Polityka*.
3. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996.

²⁶ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, wybór i przekład A. Nowicki, Warszawa 1967, s. 139.

4. Bocheński J., *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993.
5. Chroust A. H., *The Fundamental Ideas in St. Augustine Philosophy of Law*, „The American Journal of Jurisprudence”, 1973, vol. 18.
6. Chyrowicz B., *Bezcenna „informacja”*. Uwagi na temat normatywnego statusu genomu ludzkiego, [w:] idem (red.), *Granice ingerencji w naturę*, Lublin 2001.
7. Demmer K., *Die synthetische Biologie-Ende oder Wende der Naturrecht*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 60(2013), H. 1.
8. Grocjuś H., *Trzy księgi o prawie wojny i pokoju, w których znajdują wyjaśnienie prawo natury i prawo narodów*, tłum. R. Bierzanek, Warszawa 1957.
9. Iribarne Ph. d', *Conversion et résistance des cultures*, „Christus. Accompanyer l'homme en quête de Dieu”, 2011, nr 229.
10. Joblin J., *Identité chrétienne dans un monde global, multiculturel et pluraliste*, „Gregorianum”, 93, 2(2012).
11. Kirste S., *Der Beitrag des Rechts zum kulturellen Gedächtnis*, „ARSP”, 2008, vol. 94, z. 1.
12. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae*, Rzym 2008.
13. Kornatowski W., *Společno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.
14. Krapiec M. A., *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1999.
15. Kuby G., *Gender – współczesna rewolucja antropologiczna*, [w:] *Otoczmy troską życie. Międzynarodowa Konferencja Naukowa w Białymstoku w dniach 25-26 października 2013 roku*, Białystok 2013.
16. Midro A., *Istota życia człowieka z perspektywy lekarza genetyka*, [w:] *Otoczmy troską życie. Międzynarodowa Konferencja Naukowa w Białymstoku w dniach 25-26 października 2013 roku*, Białystok 2013.
17. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, tłum. R. Kiełtyka, Warszawa 2010.
18. Olszewski H., Zmierczak M., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 1993.
19. Pico della Mirandola G., *De hominis dignitate*, [w:] *Filozofia włoskiego odrodzenia*, wybór i przekład A. Nowicki, Warszawa 1967.
20. Piechowiak M., *Prawo naturalne a prawa człowieka*, [w:] A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gądek (red.), *Substancja, Natura, Prawo naturalne*, Lublin 2006, s. 396-398.
21. Pierron J.-Ph., *Éthique et sexualité. Herméneutique de l'être sexué et de ses imaginaires*, „Revue de Théologie et de Philosophie”, 2007, vol. 139, nr 1.
22. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2008.
23. Schnebel K. B., *Individuelles und Kollektiv ausgeübtes Menschenrecht als Selbstbestimmungsrecht*, „ARSP”, 2008, vol. 94, z. 1.
24. Schockenhoff E., *Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz 1996.
25. Ślipko T., *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1967, nr 2.
26. Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles*.
27. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*.
28. Tokarczyk R., *Klasycy praw natury*, Lublin 1988.

29. Varaut J.-M., *Możliwe, lecz zakazane. O powinności prawa*, tłum. S. Szwab-ski, Warszawa 1966.
30. Wallis M., *Koncepcje biologiczne w humanistyce*, [w:] *Fragmenty filozoficzne, III. Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Tadeusza Kotarbińskiego w 80. rocznicę urodzin*, Warszawa 1967.
31. Wojcieszek K., *Relacyjna identyfikacja człowieczeństwa embrionu*, „Colloquia Communia”, 2005, nr 1-2.
32. Zabielski J., *Fertilisierung In Vitro. Die Sicht der Kirche*, [w:] A. Laun, A. Marcol (red.), *Ethisch relevante Techniken der Biologen*, Opole 2003.
33. Zabielski J., *Odpowiedzialność za życie*, Białystok 2007.
34. Zabielski J., *Sztuczna prokreacja jako destrukcja osobowej godności człowieka*, [w:] T. Reroń (red.), *Świętość ludzkiego życia. Wokół Instrukcji „Dignitas personae”*, Wrocław 2009.
35. Zimmermann-Acklin M., *Rationalität, Narrativität und selbstreflexive Hermeneutik. Zum Profil einer theologischen Bioethik in pluralistischer Gesellschaft*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 59(2012), nr 1.

Andrzej Zawadzki

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

Teologia jako wyzwanie dla hermeneutyki (radykałnej)

THEOLOGY AS A CHALLENGE TO (RADICAL) HERMENEUTICS

The article attempts to identify certain aspects of the theological heritage that can be found in the so-called radical hermeneutics – the contemporary mainstream of the hermeneutic thoughts, which is represented among others by Gianni Vattimo and John Caput. It implies: ontologising the very concept of interpretation (there are no facts, only interpretations); move away from objectivity to the interpretation of the interpretation of productive (i.e. co-create meanings of the text by a reader) and the primacy of ethics in the act of reading (interpretation as a response to the gist of the text, and not an attempt to impose appropriation or meanings). Both the idea of interpretation productive and conviction about the role of love (*caritas*) in the act of interpretation can be traced as far back in the patristic thought (respectively in the writings of St. Gregory the Great and St. Augustine). Especially in the late thought by Vattimo the interpretation of Christian dogma of the Incarnation in the spirit of radical hermeneutics also plays an important role, assuming that every meaning is „embodied” in the historical, finite forms and contexts.

Key words: hermeneutics, theology, interpretation, ethics, Incarnation.

W moim szkicu chciałbym zastanowić się krótko nad wybranymi aspektami relacji pomiędzy teologią a współczesną hermeneutyką radykalną. Charakter tych relacji określam celowo jako wyzwanie, które to słowo rozumiem w sensie dosłownym i etymologicznym, jako prowokację, czyli *pro-vocare*: wywoływanie, apelowanie, odwoływanie

się do kogoś lub czegoś, mające charakter zaczepki czy nawet podrażnienia. Do czego zatem teologia prowokuje, czy też wzywa hermeneutykę radykalną? Na czym polega to wyzwanie, jaka jest jego natura? I jak hermeneutyka radykalna odpowiada na to wyzwanie i wezwanie? Prezentowane tu uwagi będą próbą zwięzłej, szkicowej odpowiedzi na te trzy pytania.

Zanim jednak do tej próby przystąpię, wyjaśnię pokrótce jak rozumiem hermeneutykę radykalną. Na bogatej mapie hermeneutycznych tradycji jest to nurt wywodzący się od Nietzschego oraz Heideggera i mający swą kontynuację głównie w filozofii Gianniego Vattima, określonej jako myśl słaba (*il pensiero debole*), oraz Johna Caputa, którego dwie książki – zatytułowane *Radical hermeneutics* (1987) oraz *More radical hermeneutics* (2000) – użyczyły określenia całemu nurtowi radykalnej hermeneutyki. Założenia tego nurtu były już omawiane m.in. przez Norberta Leśniewskiego i Michała Januszkiewicza¹, wystarczy więc tylko wskazać na kilka podstawowych kwestii, szczególnie tych najważniejszych z przyjętego przeze mnie punktu widzenia. Przede wszystkim, hermeneutyka pojęta w wersji radykalnej jest nie tylko metodyką lektury i interpretacji tekstów, lecz zostaje znacznie rozszerzona: na konteksty ontologiczne (mówiąc krótko: natura samego bytu jest interpretacyjna; nie ma faktów, są tylko interpretacje, jak głosi znane dictum Nietzschego, wielokrotnie przywoływane przez Vattima) i egzystencjalne (istotą bycia w świecie jest rozumienie i wykładnia, jak twierdzi Heidegger w paragrafach 31 i 32 *Bycia i czasu*). W tym znaczeniu można mówić o hermeneutycznej ontologii, która w ujęciu Vattima bliska jest nihilizmowi, jeśli pojmiemy go jako „osłabienie” bycia, rozpadu wszelkich jego mocnych (esencjalistycznych) struktur, czyli utratę przez bycie charakteru „obecności” (w znaczeniu, w jakim mówi się o metafizyce obecności, czy też metafizyce obiektywistycznej. Oznacza to tyle, że nie istnieje jeden dany raz na zawsze, sztywny, zamknięty, stabilny sens świata czy tekstu jako jego „prawda”).

Następnie (i w konsekwencji przyjęcia pierwszego założenia), hermeneutyka radykalna zrywa z obiektywizmem interpretacji, czyli wykładnią jako ustalaniem uprzednio danego znaczenia tekstu (jego odtwarzaniem, reprodukcją) na rzecz interpretacji produktywnej, czyli współtworzącej, czy wręcz konstytuującej sensy i to nie tylko wykładanych tekstów, lecz ludzkiego doświadczenia w ogólności. Innymi słowy – „sensem”, „prawdą”, „istotą” bycia są jego historyczne wykładnie. Wreszcie, kładzie ona silny nacisk na etyczne aspekty

¹ Zob. N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998; M. Januszkiewicz, *W-ko hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007 (zwłaszcza rozdziały 6 i 8).

interpretacji: zakwestionowanie obiektywizmu interpretacji, zasady zgodności z tekstem i zawartym w nim znaczeniem skutkuje odwołaniem się do wspólnoty interpretatorów jako ostatecznego kryterium prawomocności interpretacji. Te przytoczone skrótowo założenia radykalnej hermeneutyki nie są zresztą czymś całkowicie nowym; trzeba je raczej uznać za rozwinięcie i doprowadzenie do skrajnej postaci pewnych tkwiących już w bardziej tradycyjnym myśleniu hermeneutycznym wątków.

Te trzy wskazane wyżej aspekty: ontologizacja hermeneutyki, produktywność interpretacji i prymat etyki są radykalnymi konsekwencjami wyciągniętymi z rozpadu tzw. metafizyki obecności, czyli zjawiska, które Nietzsche nazwał nihilizmem, a Heidegger – zapomnieniem o Bycie na rzecz bytów, a które w wersji bardziej popularnej można określić, za Marquardem, jako rozstanie z filozofią pierwszych zasad, czyli odejście od idei bytu jako fundamentu, postawy, ugruntowania. Tak zarysowana tradycja filozoficzna wydaje się oczywiście bardzo odległa od myśli chrześcijańskiej, owszem- traktowana była jako jej zaprzeczenie i podważenie. Tymczasem można by sformułować tezę przeciwną, głoszącą, że punktem dojścia hermeneutyki radykalnej, czy to w wersji Vattima czy Caputa, jest właśnie problematyka teologiczna, religijna. Co więcej, to spotkanie nihilistycznej ontologii czy filozofii hermeneutycznej z chrześcijaństwem nie jest przypadkowe, przygodne czy podyktowane chwilową intelektualną modą, lecz ma charakter konieczny, stanowi logiczną konsekwencję rozwoju radykalnej hermeneutyki i jej najważniejszych założeń.

O tym spotkaniu, czy zbliżeniu świadczą już choćby tytuły późnych prac Vattima: *Credere in credere* (1998), *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002), czy tom rozmów z Pierangelo Sequerim i Giovannim Ruggerim *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* (2000) i Caputa: *Prayers and Tears of Jacques Derrida* (1997), *The Weakness of God: A Theology of the Event* (2006), *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church* (2007). W ten sposób radykalna hermeneutyka, wpisuje się w szerszą problematykę zwrotu religijnego we współczesnej myśli humanistycznej, zauważalnego w różnych jej tradycjach, także w fenomenologii (Marion), dekonstrukcji (późne prace Derridy), myśli krytycznej (Žižek, Badiou).

Związki hermeneutyki radykalnej z teologią – czy szerzej – z tradycją chrześcijańską są złożone i bogate, nie sposób ich wyczerpująco omówić w krótkim artykule, dlatego skupię się tylko na trzech aspektach, które wydają mi się szczególnie istotne: 1) na idei interpretacji

produktywnej, 2) na problematyce etyki interpretacji oraz 3) na konsekwencjach, jakie ma Wcielenie dla filozofii hermeneutycznej.

Scriptura cum legentibus crescit, czyli produktywność interpretacji

Rola wykładni tekstów świętych, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, filozoficznej (różne koncepcje sensu pisma i sposobów jego rozumienia, jak choćby te kojarzone ze szkołami antiocheńską i jerozolimską), jak i w praktyce (nauczanie, głoszenie słowa Bożego, jego aplikacja) są powszechnie znane i nie wymagają omówienia. Problematyka interpretacji chrześcijańskiego przekazu zyskuje jednak, w ujęciu Vattima, postać nieco odmienną i bardziej radykalną,

Mówiąc jaśniej: wydaje mi się, że – w tej mierze, w jakiej pogląd taki można uznać za zweryfikowany – fakt, że europejska kultura późnej nowoczesności „odkryła” produktywność interpretacji, czy też, co wychodzi na to samo, zrozumiała, że komentarz nie ma charakteru li tylko przygodnego, instrumentalnego, wtórnego, jest właśnie efektem interpretacji, jakiej kultura ta poddała przekaz chrześcijański. I, co za tym idzie, jest także efektem – i to bezwzględnie zbawiennym – wydarzenia chrześcijańskiego,

pisze Vattimo w szkicu *Historia zbawienia, historia interpretacji*² i dodaje:

Co produkuje interpretacja produktywna? Produkuje bycie jako nowe sensory doświadczenia, nowe sposoby przejawiania się świata, które nie są po prostu inne od tych danych wcześniej, lecz dołączają się do nich w discursus, którego cała logiczność (także w znaczeniu logosu) polega na ciągłości.

Kilka rzeczy wymaga tu podkreślenia. Po pierwsze, związek interpretacji ze Zbawieniem. Jest on nie tylko, by tak rzec, okolicznościowy (trzeba słuchać Pisma i uczyć się je rozumieć, by zostać zbawionym przez zawarty w nim przekaz), ale istotowy, pomyślany dużo głębiej. Można by nawet powiedzieć, parafrazując znaną formułę *Nulla salus extra Ecclesiam*, że *Nulla salus extra interpretationem* – nie ma Zbawienia poza interpretacją, zaś interpretacji – poza historią. „Zdarzenie zbawienia (przyjście Jezusa) jest samo w sobie faktem hermeneutycznym”³ i to na dwa sposoby: Jezus jest spełnieniem sensu *Starego Testamentu*, odcyfrowaniem jego przekazu i znaczenia, czyli

² Zob. G. Vattimo, *Dzieje zbawienia, dzieje interpretacji*, tłum. A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2005, nr 4, s. 117.

³ Ibidem, s. 114.

w pewnym sensie jest zamknięciem interpretacji, jej spełnieniem, czy też wypełnieniem. Ta Jego rola znajduje potwierdzenie u św. Pawła w prologu *Listu do Hebrajczyków*: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1). Jezus jest też jednak otwarciem interpretacji, gdyż, tak jak zdarzenie Zbawienia, które już zaszło, lecz musi się wypełnić, tak też Słowo Boże wymaga wykładni, która „produkuje” jego sens – w znaczeniu etymologicznym: wyciąga go, wysuwa naprzód, posuwa, ciągnie wprzód – i która rozwija się i rozwijać się może tylko w historii i poprzez nią, jest zatem ze swej istoty historyczna. W tym wątku rozważań Vatima widoczny jest wpływ radykalnej koncepcji czasowości z *Bycia i czasu* Heideggera, zgodnie z którą bycie jest dziejowe ze swej natury, a nie tylko ma historię jako coś wobec siebie zewnętrznego, przygodnego.

Po drugie, kwestia ciągłości i logosu jako istotnego wymiaru interpretacji. Tu patronem Vattima jest raczej Gadamer. Dzieje interpretacji, pojęte tak, jak je charakteryzuje autor *Dopo la cristianità*, nie są prostym, linearnym następstwem wykładni, lecz ich narastaniem zgodnie z wewnętrznym ukierunkowaniem, logosem, co broni je przed stoczeniem się w Hegłowską złą nieskończoność, która, jak się zdaje, może grozić niektórym koncepcjom poststrukturalistycznym, akcentującym nieskończoną semiozę, dyseminację sensu.

Taka koncepcja interpretacji, akcentująca jej produktywność oraz rozwój zgodny z wewnętrznym logosem, jest bliska idei *crescere*, wzrostu, która bardzo wcześnie pojawia się w odniesieniu do interpretacji Ewangelii, a konkretnie – związku Pisma z jego czytelnikami, z podejmowanymi przez nich aktami lektury. „Pismo w jakiś sposób wzrasta wraz ze swymi czytelnikami” (*Scriptura aliquo modo cum legentibus crescit*) pisze Grzegorz Wielki w swym komentarzu do *Księgi Ezechiela*⁴; podobne sformułowanie tej myśli można odnaleźć już wcześniej, u św. Augustyna (*Scriptura cum parvulis crescit*)⁵ a, jak się zdaje, znajduje ona swe ugruntowanie w tekście *Ewangelii* w słynnej paraboli o siewcy, który „siew słowo”, które wzrasta w zależności od gleby, na którą pada (Mk 4, 14-20), a także w idei Królestwa Bożego jako nasienia, które kiełkuje i rośnie (Mk 4, 26-29). Sformułowania te znaczą, iż sens Pisma nie jest dany ostatecznie i od razu w wersji pełnej, „rozwinętej”,

⁴ O wątku tym pisze P. C. Bori w książce *L'interpretation infini*, Paris 1991.

⁵ Zob. Augustyn, *Wyznania*, XII 27, 37. Na temat znaczenia tej formuły w kontekście wczesnochrześcijańskiego motywu *sermo humilis* (mowy skromnej) zob. E. Auerbach, *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tłum. R. Urbański, Kraków 2006, s. 29–64.

lecz jest przekazem, przesłaniem (Heideggerowskie *Geschick*), który wzrasta w dziejach, które są one jego nieodłącznym wymiarem, oraz wymaga nieustannie ponawianego wysiłku interpretacji, odczytywania, w którym i dzięki któremu żyje i przejawia się.

Hermeneutyka

Interpretacja – i to interpretacja produktywna – jest więc niezbywalnym, wręcz konstytutywnym elementem i wymiarem chrześcijańskiego przekazu, tak, jak jest nim też narracja, o czym pisał, m.in. Paul Ricoeur⁶. Ten ścisły związek chrześcijaństwa z radykalnie pojętą interpretacją może jednak ujawnić się dopiero na gruncie ontologii hermeneutycznej, która jest krytyką metafizyki obecności, metafizyki obiektywistycznej. Podobnie ma się rzecz z drugim z wymienionych wyżej wątków, czyli etyką interpretacji.

Ad regnum caritatis interpretatio perducatur, czyli etyka interpretacji

Problematyka etyczna zajmuje dziś istotne miejsce we wszystkich właściwie koncepcjach interpretacji, także w myśli Vattima, który akcentuje dobitnie ścisły związek etyki z ontologią nihilistyczną, pojęciem przekazu i interpretacją. Otóż, mówiąc najkrócej, skoro ontologia nihilistyczna opisuje proces „osłabienia” bycia w podanych wyżej znaczeniach, to etyka traci swój charakter dogmatyczny, czyli oparcie, czy też ufundowanie w jakiejś „mocnej”, metafizycznej i uniwersalnej wizji natury, świata, społeczeństwa czy człowieka. Miejsce zasad i imperatywów zajmuje akt nieskończonej, otwartej interpretacji, która jest w istocie dialogiem i odpowiedzialnością jako odpowiadaniem na głosy innych, które dochodzą do nas zarówno z przeszłości, jak i np. z innych kultur. Vattimo określa te głosy jako ślady i przekazy. Nie ma tu miejsca na dokładną analizę tych pojęć, warto jednak wspomnieć, że są one dobrze ugruntowane w tradycji hermeneutycznej: według Heideggera, jako autora *Zasady racji*, samo bycie ma postać przekazu, w którym wyraża się jego (bycia) dziejowość; Gadamer zaś, w *Prawdzie i metodzie* pisał o przekazie jako o sposobie bycia tradycji. Vattimo kładzie nacisk na to, że owe przekazy są samym byciem i jego „istotą”, zaś ich rozumienie i interpretacja jest, w istocie, aktem etycznym:

Te przekazy dotyczą bycia, tworzą jego sens-sens terminu bycie, terminu rzeczywistość – tak, jak są one nam dane, w naszym konkretnym

⁶ P. Ricoeur, *L'herméneutique biblique*, trad. F.-X. Amherdt, Paris 2001; idem, *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, trans. by D. Pellauer and M. I. Wallace, Minneapolis 1995; zob. też *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, S. Hauerwas, G. Jones (red.), Michigan 1989

doświadczeniu teraźniejszości. Przekazy te – które są tematem post-metafizycznej ontologii – nie kryją w sobie żadnej istoty, żadnej głębokiej struktury bądź koniecznego prawa; przejawiają się w nich natomiast wartości historyczne, konfiguracje doświadczenia, formy symboliczne, które są śladami życia, konkretnymi postaciami bycia i których słucha się z *pietas*, z pobożną uwagą, na jaką zasługują właśnie jako ślady życia naszych bliźnich⁷.

Relacje etyki i hermeneutyki mają charakter kolisty: z jednej strony bowiem etyczność interpretacji polega na uznaniu jej nieuchronnej „słabości”, czyli przygodności, historyczności, względności – tak, jak wtedy, gdy potocznie mówimy: to tylko interpretacja, tym samym odbierając naszym stwierdzeniom charakter autorytatywny i dogmatyczny. Z drugiej strony natomiast, relacja etyczna jest oparta na rozumieniu i interpretacji, na „pietystycznym” akcie nieskończonej i produktywnej wykładni przekazów jako świadectw doświadczenia. W tym właśnie miejscu jaśniejszy staje się związek Vattimowskiej etyki interpretacji z tradycją religijną.

Gdy Vattimo stwierdza, że

To nie przypadek, iż rozwijając nihilistyczne implikacje własnych założeń, hermeneutyka napotyka pojęcie miłości [*carità*] i odnajduje w ten sposób swój związek z religijną tradycją Zachodu⁸,

wyduje się bliski temu, co św. Augustyn, omawiając sposoby wykładania wyrażeń przenośnych w Piśmie, pisze o interpretacji:

Oto reguła, jaką należy zachować odnośnie wyrażeń metaforycznych: należy tak długo uważnie zastanawiać się nad odczytywanym tekstem, aż interpretację sprowadzi się do jej celu, czyli do prawa miłości [*donec ad regnum caritatis interpretatio perducatur*]⁹.

To piękne sformułowanie św. Augustyna bezpośrednio dotyczy interpretacji wyrażeń przenośnych, ale wydaje się, że można je rozszerzyć na interpretację wszelkich miejsc niejasnych, trudnych, czyli wymagających szczególnej wrażliwości ze strony czytelnika, hermeneutycznego słuchu, wyczulenia, prawdziwej sztuki interpretacji. Uwagi autora *Wyznań*, utrzymane w formie postulatywnej („należy...”) i przedstawione jako hermeneutyczna zasada, zdają się wskazywać, że nad tekstem należy się pochylić, rozważać jego przekaz uważnie

⁷ Zob. G. Vattimo, *Etica dell' interpretazione*, Torino 1989, s. 8.

⁸ Idem, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Bari 1994, s. 53.

⁹ Zob. św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 140.

i z pietyzmem, z *pietas*, wczytywać się w ten przekaz, a nie pośpiesznie go wyklądać, klasyfikować, zamykać w formułach dających złudne poczucie panowania nad sensem.

Hermeneutyka

Caritas jako zasada interpretacji jest jednak nie tylko jakąś ogólną intencją, pobożnym życzeniem teorii interpretacji, ale wskazuje na cztery co najmniej konkretne i istotne momenty postawy interpretatora wobec czytanego i wykładanego przezeń tekstu. Po pierwsze, zgodnie z tą zasadą tekst nie jest przedmiotem, ale podmiotem, wykładamy go nie w celu zdobycia pewnej obiektywnej wiedzy, ale dlatego, że czujemy z nim istotny związek i chcemy za nim podążać – jak w formule naśladowanie Chrystusa w znaczeniu *akoluthéo*, podążania za wzorem. Po drugie, akt interpretacji traci charakter metodyczny, nie może być oparty na jakichś obiektywnych procedurach, lecz nabiera charakteru wydarzenia, spotkania. Po trzecie, reguła *caritas* odbiera interpretacji charakter „egologiczny”, czy też narcystyczny, ogranicza interpretacyjną przemoc – *libido interpretandi* jako wyraz *libido domi-nandi* – czyli narzucanie tekstowi dowolnych wykładni (jest to chyba zagrożenie, jakie stoi przed interpretacją typu pragmatystycznego), bo odsyła do innego czyli wspólnoty, ma charakter *communio*. Po czwarte, i może najważniejsze, reguła *caritas* zmienia zupełnie sens obiegowego sformułowania wierność interpretacji. Traci ono mianowicie swój wymiar „korespondencyjny” (interpretacja wierna to interpretacja dokładna, zgodna z tekstem, tak jak mówimy o wierności literze tekstu, czyli zgodności z nim) i zyskuje wymiar etyczny, w którym na plan pierwszy wysuwa się aspekt nie przedmiotowy (wierność z czymś, w stosunku do czegoś), lecz podmiotowy – wierność komuś. Dobrze ujął ten aspekt wierności Derrida pisząc, że „wierność wiary [*fidelity of the faith*] znaczy więcej niż przedstawienie [*representation*], rządzi jego ruchem i w ten sposób poprzedza go”¹⁰.

Wcielenie i interpretacja

Wcielenie, to jak wiadomo podstawowy dogmat chrześcijaństwa, mający swe podstawy w *Nowym Testamencie* – zwłaszcza w *Ewangelii według św. Jana*: „A Słowo stało się ciałem/i zamieszkało wśród nas” (J 1, 14) – a następnie rozwijany, w różnych kierunkach i kontekstach, w teologii patrystycznej. Wcielenie, po grecku *sarkosis*, po łacinie *incarnatio*, u różnych pisarzy chrześcijańskich występujące też jako *evanthroposis* bądź *ensomatosis*, rozumiane jest jako zdarzenie historyczne,

¹⁰ J. Derrida, *Memoirs of the blind: the self-portrait and the other ruins*, trans. P.-A. Brault and M. Naas, Chicago London 1993, s. 30.

jako podniesienie natury ludzkiej, jako ciągłe istnienie odwiecznego Logosu w ciele, wreszcie – jako misterium odkupienia i Zbawienia człowieka. Co ważne i decydujące o szczególnym charakterze Wcielenia i jego soteriologicznej misji, misterium to obejmowało także *salus carnis* (zbawienie ciała), dotyczyło zatem nie tylko duszy – do której ograniczała Zbawienie, w większości swych odmian, np. gnoza – lecz całego człowieka¹¹.

Idea Wcielenia okazała się niezwykle „produktywna” w całej kulturze zachodniej, czyli także poza ścisłym kontekstem dogmatycznym. Przynajmniej od czasów Hegla Wcielenie funkcjonowało jako ważna figura myślenia filozoficznego, czy też jako swoisty filozofem wykorzystywany w różnych kontekstach, i w tej postaci wciąż przyciąga uwagę filozofów różnych orientacji, takich jak Gadamer, Vattimo, Severino, Marion, Nancy, Henry, Didi-Hubermann – by wymienić tylko niektórych¹². Rumuński filozof Constantin Noica, w swojej książce o Heglu *Povestiri despre om* zobaczył we Wcieleniu podstawowy fakt nowożytnej kultury europejskiej i uznał je za

sposób, w jaki *zasadniczo* człowiek naszej kultury dochodzi do zgody z wielkimi sensami świata, ponieważ wcielenie, tak jak i podniesienie tego, co ziemskie do istoty, miało miejsce na wszystkich planach. Cała nasza kultura jest kulturą objawienia, Syna, wcielenia. Jest faktem historycznym, że kultura europejska pod Heglu była kulturą wcielenia materii w naturę i życie, wcielenia tego co ekonomiczne w historię, a zwłaszcza wcielenia matematycznego logosu w rzeczy –jak bardzo antychrześcijańskie byłyby te momenty i jak bardzo wydawałyby się świeckie¹³.

Dogmat o Wcieleniu był, co najmniej od czasów Jana z Damazku, teologiczną podstawą ikony i odegrał wielką rolę w sporach ikonoklastycznych, a poprzez to – w całej zachodniej filozofii obrazu (do nowożytności przynajmniej), co dziś pokazują liczne prace (Marion, Didi, Belting), wprowadzające na nowo Wcielenie w ponowoczesny dyskurs o obrazie.

¹¹ Zob. *Dictionnaire encyclopedique du christianisme ancienne*, red. A. di Bernardino, „Les Editions du cerf” 1990, t. 1, s. 1222-1223.

¹² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 564-576; G. Vattimo, *Credere di credere*, Milano 1996; E. Severino, *L'incarnazione del Verbo*, [w:] idem, *Pensieri sul cristianesimo*, Milano 2010; J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris 1977, s. 272-274; J.-L. Nancy, *Verbum caro factum*, [w:] idem, *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris 2005; G. Didi-Hubermann, *L'image ouverte. Motif de l'incarnation dans les arts visuels*, Paris 2009; M. Henry, *Wcielenie: filozofia ciała*, przeł. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.

¹³ Zob. C. Noica, *Povestiri despre om (după o carte lui Hegel)*, Bucuresti 1980, s. 244.

Wcielenie ma także istotne znaczenie dla teorii interpretacji, choć było ono stosunkowo rzadziej akcentowane, niż rola dogmatu o inkarnacji dla ukształtowania się chrześcijańskiej koncepcji obrazu. Koncepcja Wcielenia jest m.in. istotnym elementem Gadamerowskiej koncepcji języka, jak też relacji prawda – interpretacja w ujęciu Luigi Pareysona.

Zdaniem Gadamera, to chrześcijańska idea inkarnacji, bardzo odmienna od greckiego podejścia do języka, „uchroniła myśl zachodnio-europejską od zupełnego zapomnienia języka”, czyli od „pogrążenia w idealności sensu”¹⁴. Rozważania niemieckiego filozofa, nawiązujące głównie do myśli scholastycznej, a zwłaszcza do św. Tomasza, krążą wokół relacji myśli i jej językowego wyrazu, koncepcji słowa wewnętrznego i zewnętrznego oraz wpływu, jaki koncepcja jedności Osób Trójcy Świętej wywarła na sposoby interpretowania relacji myślenia i mówienia. Z przyjętego tu punktu widzenia na podkreślenie zasługuje zwłaszcza konkluzja rozważań Gadamera, w istocie dość podobna zarówno do wspomnianych wyżej rozważań Vattima o związkach Zbawienia i interpretacji, jak i do koncepcji Pareysona. Otóż o ile Słowo Boże jest jedno oraz doskonałe i jako takie całkowicie wyraża Boską naturę, o tyle myśli, jak też słowa ludzkie są niedoskonałe i niezdolne do tego, by w pełni oddać i ogarnąć swój przedmiot co, zdaniem filozofa, powoduje przechodzenie myślenia do wciąż nowych koncepcji i ustanawia prawdziwą nieskończoność ducha. Opozycja Słowa Bożego oraz słowa ludzkiego jako opozycja jedności i wielości nie jest jednak jednoznaczna. Choć bowiem Słowo Boże jest jedno i jedyne, to jednak przejawia się wciąż od nowa w nauczaniu, a jego sensu nie można oddzielić od procesu głoszenia go¹⁵. Od takich wniosków niedaleko już do idei wzrostu Słowa w dziejach oraz interpretacji nieskończonej, czy to w ujęciu bardziej radykalnym, czyli u Vattima, czy też bardziej umiarkowanym i zapewne bliższym Gadamerowi, dla którego reprezentatywne są poglądy Luigi Pareysona.

Według Pareysona prawda jest jedna, niewyczerpana oraz ponadhistoryczna i transcendentna wobec dziejów, ale, jednocześnie, dana jest tylko poprzez „historyczne otwarcia” (*aperture storiche*), czyli konkretne formy kulturowe, w których się zawiera, ale do których się nie ogranicza. Prawda jest więc zawsze „wcielona”, przybiera konkretne, skończone i zróżnicowane postaci historyczne i kulturowe, gdyż inaczej byłaby w ogóle niedostępna myśli i poznaniu, albo też dostępna jedynie na drodze negatywnej, apofatycznej, która zdaniem włoskiego

¹⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, op. cit., s. 564, 565.

¹⁵ Ibidem, s. 574-576.

filozofa niebezpiecznie zbliża się do nihilizmu. Z drugiej strony, prawda nie ogranicza się do swych wymiarów historycznych i kulturowych, gdyż, gdyby tak było, groziłaby jej obiektywizacja, czyli zamknięcie w zastygłych, jednoznacznych i ograniczonych postaciach, jakimi są np. ideologie; to niebezpieczeństwo obiektywizacji Pareyson określa jako idolatrię, rozumiejąc przez ten termin wzięcie jakieś interpretacji prawdy-za prawdę samą, czyli zawłaszczenie jej i sprowadzenie wyłącznie do ludzkich poznawczych schematów:

to co 'ponadkulturowe' ['metaculturale'] to właśnie to, co wciela się w różne formy kulturowe i historyczne, nie utożsamiając się z nimi jednak, lecz podpierając je i ożywiając, nadając im znaczenie i wytwarzając dzięki własnej nieskończonej wirtualności, dzięki czemu znajduje w nich nie tylko jedyną swą siedzibę, lecz także jedyny sposób przejawiania się, wręcz jedyny *modus vivendi*, ponieważ nie ma innego życia niż te właśnie formy, w które od czasu do czasu się wciela i w których znajduje swe miejsce¹⁶.

Rola interpretacji w ujęciu Pareysona polega właśnie na tym, iż broni ona prawdy przed tymi dwoma przeciwnymi niebezpieczeństwami: apofatyzmem, czyli niedostępnością i niewyraźnością oraz idolatrią, czyli obiektywizacją i zawłaszczeniem. Dzięki interpretacji bowiem prawda staje się myśleniu dostępna, ale zawsze jedynie jako niewyczerpana, niemożliwa do ostatecznego uchwycenia.

Także interpretacja produktywna oraz interpretacja etyczna – w przedstawionych wyżej „radykałnych” wersjach – wyrastają z idei Wcielenia, co pokazuje dobrze dokonana przez Vattima interpretacja Inkarnacji jako „osłabienia” sacrum. To właśnie w tej interesującej i oryginalnej, choć z pewnością kontrowersyjnej interpretacji wyraża się najpełniej wspomniane na początku tego szkicu spotkanie nihilistycznej ontologii hermeneutycznej i tradycji chrześcijańskiej.

Według autora *Credere di credere* filozofa Wcielenie, kenosis, uniżenie to utrata przez sacrum „mocnego”, „przemocowego” charakteru, proces paralelny w istocie do „osłabienia Bycia”, zapomnienia o nim – czyli zjawiska, na którym jest oparta ontologia nihilistyczna i hermeneutyczna. Wcielenie jako osłabienie znaczy wejście Boga w ciało, historię, ludzką kondycję, z czego wynika, po pierwsze, utrata naturalistycznego, naznaczonego przemocą i ufundowanego w naturze charakteru sacrum (opisanego najpełniej w pracach René Girarda), zaś po drugie – osłabienie radykalnej transcendencji sacrum (czyli tej jego cechy, która jest akcentowana najmocniej przez Lévinasa i Derridę).

¹⁶ Zob. L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, 1971, s. 166.

Cywilizacyjnym wyrazem tak pojętego Wcielenia jest sekularyzacja, która ma pozytywne znaczenie dla religii. Przede wszystkim dlatego, że uznanie sekularyzacji nie za odejście od religijnych korzeni, lecz za logiczną konsekwencję najgłębszych zasad chrześcijaństwa usuwa konflikt religii i ateistycznej nowoczesności, owszem, pozwala uznać tę pierwszą za najważniejsze zdarzenie w obrębie tej drugiej. Następnie, sekularyzacja jako przejaw Wcielenia-osłabienia ma wymiar pozytywny gdyż może zostać uznana za oczyszczenie przekazu chrześcijańskiego z residuum metafizycznego, z pozostałości „sacrum naturalnego”, czyli „mocnej” wersji religii, którą, w ujęciu Vattima zastępują właśnie interpretacja oraz *caritas* – obie przeciwstawiona dążeniu do obiektywizacji, wyczerpania i zawłaszczenia prawdy chrześcijańskiego przekazu¹⁷.

Na postawione na początku pytanie o to, do czego wzywa radykalną hermeneutykę teologia, można tak odpowiedzieć: wzywa ją do jej własnej istoty, czyli do rozpoznania siebie w tradycji chrześcijańskiej, do uznania teologicznych korzeni własnych postulatów, pozornie odległych od dziedzictwa religijnego czy wręcz otwarcie mu przeczących.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, teologia, interpretacja, etyka, Wcielenie.

Bibliografia:

1. Auerbach E., *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*, tłum. R. Urbański, Kraków 2006.
2. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989.
3. Augustyn, *Wyznania*.
4. Bori P. C., *L'interpretation infini*, Paris 1991.
5. Derrida J., *Memoirs of the blind: the self-portrait and the other ruins*, trans. P.-A. Brault and M. Naas, Chicago London 1993.

¹⁷ Dokonana przez Vattima interpretacja sekularyzacji jako konsekwencji Wcielenia, a wręcz „istoty” chrześcijaństwa może brzmieć osobliwie, nawet paradoksalnie, ale włoski filozof nie jest odosobniony w tych poglądach: Maurice Gauchet (*Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, s. I-II) widzi w sekularyzacji i modernizacji społeczeństw zachodnich część dziedzictwa religijnego, a chrześcijaństwo nazywa „religią wyjścia religii” (*la religion de la sortie de religion*). Katolicki filozof włoski Emanuele Severino (w szkicu *Esiste la fede?* zawartym w książce *Pensieri sull cristianesimo*, Milano 2010 s. 87) pisze natomiast, „że sekularyzacja i profanacja wiary należą do istoty czystej wiary”, bo wiara nie jest wiedzą pewną, metafizyczną, opartą na idei pewności (*certum*), lecz jest czymś poniżej wiedzy, czyli, konsekwentnie, naznaczona jest wątpliwością.

6. *Dictionnaire encyclopedique du christianisme ancienne*, (red.) A. di Bernardino, Les Editions du cerf 1990, Vol. 1.
7. Didi-Hubermann G., *L'image ouverte. Motif de l'ncarnation dans les arts visuels*, Paris 2009.
8. Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.
9. Gauchet M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.
10. Henry M., *Wcielenie: filozofia ciała*, przeł. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.
11. Januszkiewicz M., *W-ko hermeneutyki literackiej*, Warszawa 2007.
12. Leśniewski N., *O hermeneutyce radykałnej*, Poznań 1998;.
13. Marion J.-L., *L'idole et la distance*, Paris 1977.
14. Nancy J.-L., *Verbum caro factum*, [w:] Nancy J.-L., *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Paris 2005.
15. Noica C., *Povestiri despre om (după o carte lui Hegel)*, Bucuresti 1980.
16. Pareyson L., *Verità e interpretazione*, Milano, 1971.
17. Ricoeur P., *Figuring the Sacred. Religion, Narrative and Imagination*, trans. by D. Pellauer and M. I. Wallace, Minneapolis 1995.
18. Ricoeur P., *L'herméneutique biblique*, trad. F.-X. Amherdt, Paris 2001.
19. Ricoeur P., *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, S. Hauerwas, G. Jones (red.), Michigan 1989.
20. Severino E., *Esiste la fede*, [w:] Severino E., *Pensieri sull cristianesimo*, Milano 2010.
21. Severino E., *L'incarnazione del Verbo*, [w:] Severino E., *Pensieri sul cristianesimo*, Milano 2010.
22. Vattimo G., *Credere di credere*, Milano 1996.
23. Vattimo G., *Dzieje zbawienia, dzieje interpretacji*, tłum. A. Zawadzki, „Teksty Drugie” 2005, nr 4.
24. Vattimo G., *Etica dell' interpretazione*, Torino 1989.
25. Vattimo G., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Bari 1994.

ks. Radosław Kimsza

Politechnika Białostocka

The spirituality of St. John XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli) and his ministry of teaching in the encyclical of his pontificate (1959-1963)

SUMMARY

Życie i posługa A. G. Roncallego jako prezbitera i biskupa ukazuje prawdę właściwą teologii duchowości chrześcijańskiej o jej absolutnie pneumatologicznym wymiarze. Stąd życie duchowe chrześcijanina określano jako życie w Duchu Świętym, a mówiąc o jego konstytutywności wskazywano na ciało, duszę i Ducha Świętego. Jednoczy On życie osobiste człowieka, z tym wszystkim, co je tworzy w ontyczną jedność. W przypadku osoby duchownej chodzi w tym wymiarze o jednoczenie tego kim się jest w porządku natury i łaski, z tym, co się głosi z jednoczesnym otwieraniem się na przenikanie życia i posługi Duchem Świętym. Nie czyni to w punkcie wyjścia z człowieka – prezbitera, biskupa świętego a raczej w doświadczeniu grzechu i słabości wprowadza na drogę nawrócenia i przemiany życia w kierunku ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Stąd właśnie echo osobistego doświadczenia duchowego Roncallego w jego apostolskim posługiwaniu. Niniejsze studium jest próbą ukazania tej części nauczania św. Jana XXIII, która zawarta jest w encyklikach z odniesieniem jej do jego duchowości poznawanej w osobistych pismach.

Słowa kluczowe: Jan XXIII, duchowość ludowa, duchowość prosta, duchowość mistyczna.

The canonization process and canonization of Pope John XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli) have given an opportunity to reach into his literary and find in it the source of his Christian experience and a spiritual inspiration to the ministry of the priest and bishop, above all, the successor of St. Peter.

The main source for this type of study are usually letters and notes consolidating inner experience. The spiritual legacy of literary by A. G. Roncalli in this regard is very rich. His *Journal of a soul* (*Il Giornale dell'anima*) has become very useful in the development of the spiritual life of many generations and was translated and published in Polish for the first time in 1965, written continuously since 1895 until the last days of his life (1963). Without a doubt, this is the primary source for Roncalli's description and interpretation of the Christian experience.

There is also another source, unfortunately, entirely unpublished, which record personal relationships and everyday life episodes that form Roncalli's path to holiness and have a particular impact on the figure of his spirituality and allowed to see him as the "Good Pope". It is a diary written by him (*Diario intimo*). Few of its parts have been placed in eyewitnesses of his life among others Bishop L. F. Capovilla, who had been the personal secretary of Roncalli for many years.

A third source for describing the spiritual experience of the Pope are his letters¹ written to his family for over 60 years in which the Saint appears as a man of evangelical simplicity. Their narrative character allows to enter into a life of the seminarian, priest and bishop (the pope) as a human being unchangeable in his engaging way of life, who can enjoy the ordinary circumstances and in a direct way talk about the difficulties in the apostolic ministry and the weaknesses of a human nature.

These three extremely important sources for Christian spirituality helped researchers of Roncalli and his work to describe his spirituality as: folk (*popolare*), simple (*semplice*), uniform (*unitarians*) and mystical (*mistica*)².

¹ They were first published in Italian and has not been translated into Polish. Cf. Giovanni XXIII, *Lettere ai famigliari*, Roma 1968. Other editions of letters A. G. Roncalli: *Questa Chiesa che tanto amo: lettere ai vescovi di Bergamo*, Cinisello 2002; *Lettere del pontificato*, Cinisello 2008; *Lettere dall'Oriente e altre inedite*, Panzano in Chianti 2010; *Il lupo, l'orso, l'agnello. Epistolario bulgaro con don K. Raev e mons. D. Theelen*, Cinisello 2013; *Lettere di fede e amicizia (1925-1963)*, Roma 2013.

² Cf. L. F. Capovilla, *La spiritualità di Giovanni XXIII e le Sue Radici*, in <http://www.papagiovanni.com/sito/pensiero/articoli-e-studi.html> [access date: 17 November 2015].

Scratches of John XXIII spirituality, which he expressed in the aforementioned sources were reflected also in his Petrine ministry, so-called “solemn teaching” expressed in encyclicals.

A short because only a five-year pontificate (1958-1963) left eight encyclicals, which by definition will help preserve unity in the Church, faith and beliefs³, but they are also seeing the ecclesial matters, the answer to the Church posed by the contemporary world of questions and often express prophecy of the Petrine ministry which is somehow the result of a mystical experience of God, His inspiration. The study of these documents reveals in them the aforementioned features of John XXIII spirituality.

Folk Spirituality

The concept of folk spirituality may mistakenly be associated with a specific Christian folklore when in fact it is a spirituality rooted in the truth about man – the image and likeness of God and concern for men requested that their Christian vocation achieve by daily assimilation to God who has revealed himself in His Son Jesus Christ.

Basic concepts relating to a human being resounded in the first encyclical *Ad Petri Cathedram (To the Chair of Peter)* which was announced June 5, 1959. Showing the goals of his pontificate John XXIII pointed the source of true happiness of man, which seem to constitute a kind of “lived spirituality” a the Saint. The Pope divided His encyclical into four chapters: the truth; unity, harmony and peace; unity of the Church and paternal encouragement. It seems that the issues raised by Roncalli do not only relate to the foundations of Christian life, but also find support in his personal path to holiness.

The truth is inextricably linked with humility. It does not mean giving up what is characteristic of human nature but on the contrary it seeks to reveal deposited in man the gift of God and serve it in the environment. In this way God’s plan for creation to the Creator is carried out. Thanks to this creature can unite with his Creator. The Saint wrote about it in the *Journal of a soul* discovering in humility the truth about human existence, the only source of true happiness of man. The Saint was aware of the need to pray for humility, hence its deliberations ended a sigh: “Oh Jesus, make me humble”⁴, to paraphrase the

³ Cf. L. Balter, *Encyklika [Encyclical]*, [in:] *Encyklopedia Katolicka [The Catholic Encyclopedia]*, Vol. 4, Lublin in 1989, col. 984.

⁴ *Dziennik duszy [Journal of a soul]*, 160.

words of this prayer, you might say, "O Jesus, make me live in the truth about myself".

Human concern about the discovery of the truth in itself is an expression of responsibility not only for himself but also for the shape of societies and states. Roncalli pointed out that the lack of the truth in man moves to the "peoples and nations" making them "poisoning", ie. perverting God's plan: "All the evils which poison men and nations and trouble so many hearts have a single cause and a single source: ignorance of the truth – and at times even more than ignorance, a contempt for truth and a reckless rejection of it. Thus arise all manner of errors, which enter the recesses of men's hearts and the bloodstream of human society as would a plague. These errors turn everything upside down: they menace individuals and society itself. And yet, God gave each of us an intellect capable of attaining natural truth. If we adhere to this truth, we adhere to God Himself, the author of truth, the lawgiver and ruler of our lives"⁵.

Roncalli expressed his interest in the man and his current issues in the encyclical, which is considered one of the most important documents: *Mater et Magistra* (1961). Its main theme are social issues. Although the encyclical is primarily entering into the history of catholic social teaching, it is not appropriate to put out of the Christian spirituality of it as well as any other documents of the Magisterium of the Church. Besides the Pope himself, in the first sentence of his allocution formulates its purpose: "Mother and Teacher of all nations – such is the Catholic Church in the mind of her Founder, Jesus Christ; to hold the world in an embrace of love, that men, in every age, should find in her their own completeness in a higher order of living, and their ultimate salvation. She is "the pillar and ground of the truth". To her was entrusted by her holy Founder the twofold task of giving life to her children and of teaching them and guiding them – both as individuals and as nations – with maternal care. Great is their dignity, a dignity which she has always guarded most zealously and held in the highest esteem"⁶.

Referring to the encyclical *Rerum Novarum* by Leo XIII, Roncalli indicates the basis for the concern of the Church to a man's life was consistent with natural law and consequently corresponding to the gospel counsels⁷.

⁵ *Ad Petri Cathedram*, 1.

⁶ *Mater et Magistra*, Introduction.

⁷ *Ibidem*, 2.

This expression of concern of the Pope for man refers to the basic principle of spiritual life: *Gratia supponit naturam et perficit eam* (grace presupposes nature and perfects it), reminding that man before he began the realization of the Christian vocation came into being as the creation of what is appropriate to the nature and only later he received supernatural gifts, allowing to achieve the ultimate goal. So if the Pope refers to issues such as economic development, social progress, the common good, the progress of civilization, and even liberalism or free competition it is not in order to write about them, but to show a man in his material and spiritual dimension in their context. The vision of a man who aspires to material well-being with the detriment of spiritual life was expressed by the Pope in one of the speeches mentioned also in *Mater et Magistra*: “our age is marked by a clear contrast between the immense scientific and technical progress and the fearful human decline shown by “its monstrous masterpiece ... transforming man into a giant of the physical world at the expense of his spirit, which is reduced to that of a pygmy in the supernatural and eternal world”⁸.

Another opportunity for Roncalli to express the truth about man as the particle of Mystical Body of Christ has become 1500 anniversary of the death of Pope Leo I. On this occasion, in November 1961 Pope promulgated the Encyclical *Dei Sapientia Aeterna* (God’s eternal wisdom). Although the leading theme of the document is the ministry of the Bishop of Rome uniting followers of Christ, it is without a doubt John XXIII was accompanied by theological and anthropological truth that the lack of unity among Christians is the result of original sin and its consequences. This truth calls for the interior conversion as the beginning to unite Christians and the pursuit of human integrated in their mental and physical structure by opening up to the unifying action of the Holy Spirit, so as to make as far as possible the unity of the human being in himself.

It should be noted that Pope indicates also in *Aeterna Dei Sapientia* one of the objectives of Vatican II: the mission of uniting divided Christians. The council called by Pope John XXIII was actually a breakthrough in the ecumenical movement initiated in the Protestant circles. Its fruit has become promulgated 21 November 1964, after the death of John XXIII, Decree on Ecumenism *Unitatis redintegratio*, which recognized “conversion of heart and holiness of life, along with

⁸ Ibidem, 4.

public and private prayer for the unity of Christians [...] for the soul of the whole ecumenical movement”⁹.

Simple Spirituality

The teaching of John XXIII, contained in his encyclicals has not got the feature of systematic doctrine of the Catholic Church. The Pope does not occur in them as a scholastic theologian but rather as a pastor pointing traveled his roads, indicating role models, in which he was finding clear signs in realizing the vocation to holiness.

Such is the second encyclical of John XXIII, announced just one month after the *Ad Petri Cathedram*, 1 August 1958, on the hundredth anniversary of the death of St. John Mary Vianney, the Curé of Ars, *Sacerdotii Nostri Primordia*. In the document, the Pope not only outlines the essential characteristics of the spirituality of the Saint from Ars, but also reveals the example of the priestly life “the radiant example of priestly asceticism as well as devotion – especially the Eucharist, and finally, pastoral zeal”¹⁰.

The simplicity of Roncalli’s spirituality, flowing from *Sacerdotii Nostri Primordia* points to the right of his pastoral teaching method. Christian *praxis* – asceticism is to culminate in the *theoria* – the contemplation of God, should become it to fill out the priestly spirituality as the ultimate union of man with God.

An important feature of spirituality of Pope John XXIII was outlined in the teaching coming from the encyclical dedicated to the sacrament of penance *Poenitentiam Agere*. First of all, it is the awareness of one’s personal sin and need for repentance, both external and internal. This truth of human fate expressed in the encyclical accompanied Roncalli in all stages of his spiritual life. It flowed from consideration of the truth about Jesus Christ, whose life is an imperative of the Christian life. In its inherent simplicity of thought Roncalli posted, usually on the occasion of the retreat notes, how much far is he from the life of the one who had called him. Before the sub-diaconate ordination he wrote:

Whenever I contemplate the great mystery of the humble and hidden life that Jesus led the first thirty years I have no words to express my shame. It is obvious that given such a great lesson it shows us all the false not only the judgement of this world, but the judgement and the way of thinking of nearly all the clergy, which are directly opposite of

⁹ Sobór Watykański II [The Second Vatican] Dekret o ekumenizmie [Council’s Decree on Ecumenism] *Unitatis redintegratio*, 8.

¹⁰ *Sacerdotii Nostri Primordia*, Introduction.

what Christ practiced. And I also do not have a clue about it yet. When I scrutinize in my conscience, it seems to me that I find there only a semblance of humility [...]¹¹.

In *Poenitentiam Agere* humility, fundamental to Christian spirituality resonates on the occasion of call for “external repentance”. Roncalli recalls the necessity of asceticism, understood in this respect as penance expressed by mortification of the body as atonement for their own and others sins. In this regard, the example is St. Paul the Apostle – mystic, but also the one who undertook the mortification of the body, “I keep under my body, and bring it into subjection” (1 Corinthians 9:27) due to adherence to Jesus Christ: “And they that are Christ’s have crucified the flesh with the affections and lusts” (Galatians 5:24). In this regard, the Pope appeals and makes himself a close call of St. Augustine: “It is not enough to become a better person and cease to do evil. It should also atone for his sins to God through the pain of repentance, humble groaning, the sacrifice of a contrite heart and alms corresponding with them”¹².

Roncalli’s call to do penance was the primary source of his personal spiritual experience. *Journal of a soul* and other writings of the Saint indicate how great emphasis he put on the one hand to various forms of mortification while taking care that they are an expression of genuine humility. Interesting in this regard is the secret of Roncalli’s personal cross, as the apostolic delegate in Turkey and Greece. It seems to be the evangelical virtue of obedience tested in relation to the Holy See and relating to difficult situation existing in Turkey. At the date of 13-16 October 1956, Roncalli wrote:

the difference between my point of view when it comes to the local situation, certain ways of judging the same things in Rome, it hurts me very much: this is my one true cross. I want to carry it humbly, with all the good will of the satisfaction of my superiors, because I want only this and not anything else. I will always tell the truth, but gently, keeping quiet what I think is personal harm or insult, being ready for sacrifice and becoming a victim. The Lord sees everything and mete out justice to me. First of all, I always want to repay good for evil and learn to put the Gospel above human tricks policy¹³.

Without a doubt, this attitude is an expression of putting spirituality on daily life as an expression of not only the Christian faith but also the confidence that what seems absurd in human reasoning is logic in

¹¹ *Dziennik duszy* [*Journal of a soul*], 172.

¹² *Paenitentiam agere*, II, 1.

¹³ *Dziennik duszy* [*Journal of a soul*], 254.

God's economy, which led Roncalli from Turkey via Paris and Venice to the See of Peter.

A significant source of spirituality of Roncalli's simplicity is Franciscan spirituality. In 1896 as a seminarian he entered the Third Order of St. Francis of Assisi¹⁴ deciding to support his life by three, as St. John Paul II called, pillars: fidelity to Christ and to the Gospel lived out in love and poverty, filial devotion to the Mother of God and fidelity to the Church¹⁵.

As a spiritual son of St. Francis, Roncalli promoted spirituality of supernatural peace and reconciliation dialogue between people¹⁶. Among others on the basis of this spirituality grew the last encyclical of John XXIII, which is a kind of the culmination of his pontificate, announced on 11 April 1963, less than two months before his death. It is a response to the so-called "Cuban missile crisis" in which arose the conflict between the two world powers: the United States and the Soviet Union and takes the side of the man threatened by it.

Once again, the Pope recalled the basic conclusions flowing from the basic principles of the natural law: the right and duty to maintain their own life, the right to respect and obligation of decent life, the right and duty to seek the truth, the right to worship, the right to free choice of state; the right and obligation to maintain and educate their children, the right and duty to gainful employment, the right to economic activity, the right to private property, the right to association, the right to emigration and immigration, the right to participate in public life¹⁷.

According to Pope's thought observance of them is needed in the development of appropriate human nature. But development has often precedes the spiritual needs of man, marginalizing them and by this kind of "degrading" hierarchy of human constitution and human needs. Hence the papal demand for synchronizing faith and life:

This raises the legitimate question of why this is happening, since to determine whether this development contributed most and continue to contribute to those who consider themselves to be Christians, and

¹⁴ Cf. Jan XXIII, *Refleksje nad regułami franciszkańskimi* [Reflections on the Franciscan rules], Warszawa – Kraków 2010, p. 37.

¹⁵ Cf. Jan Paweł II, *Spółeczeństwo potrzebuje dziś obecności świętego Franciszka. Do uczestników kapituły generalnej Zakonu Braci Mniejszych* [Society today needs the presence of St. Francis. To the participants in the General Chapter of the Order of Friars Minor], "L'Osservatore Romano" (PL), 8 (1985), p. 9.

¹⁶ Cf. S. B. Brzuszek et al., (eds.), *Błogosławiony Jan XXIII, papież, wierny naśladowca św. Franciszka z Asyżu* [Blessed John XXIII, Pope, the loyal follower of St. Francis of Assisi], Warsaw – Łódź – Zakroczym 2011.

¹⁷ Cf. *Pacem in terris*, 11-27.

indeed adapt, at least in part, their lives to the principles of the Gospel. We believe that this state of affairs comes from the fact that people do not attune their deeds with their faith. They should come to this renewal in his internal unity so as their action be guided by both the light of faith and the power of love¹⁸.

Mystical spirituality

Teologia
duchowości

According to *Sacerdotii Nostri Primordia*, the aforementioned Christian *praxis* leading to *theoria* draws from the Eucharist. Pope referring to the life of St. John Mary Vianney writes: “Almost beyond belief with what fervor of piety he was referring to Christ present in the Blessed Sacrament. “There is – he used to say – he who so loved us; why do not we love Him”? He actually surrounded the Sacrament of the Altar with tender love, and his heart was tearing towards the tabernacle a top gust, which he could not resist. He taught his parishioners a way of prayer:

You do not need many words to pray well. By faith we believe that there, in the Saint Tabernacle is present the good Lord; open the heart for him; rejoice that he let us be really close to him; it is the best way of prayer. “Nothing more did he do to arise reverence and love of the faithful for Christ hidden in the Sacrament of the Eucharist, and to persuade them to nourishing themselves with divine food. His personal example was ahead of everyone”. According to witnesses, to convince someone it was enough to look at him as he was celebrating the Mass or even just as he knelt when he passed in front of the tabernacle¹⁹.

This figure of spirituality of the Saint from Ars also characterized Roncalli. The study on his thought allows to capture his personal mystical experience. Typically, it is understood as psychosomatic, extraordinary knowledge of God, which was also shared by St. Teresa of Jesus, St. Faustina Kowalska or St. Pio from Pietralcina. However, this is only one of the forms of Christian mysticism. In fact every stand in faith to the Triune God creates mystical aspect of life. According to Fr. J. Gogola mysticism consists of four types of experiences: mystical force, as the development of the grace of baptism, which includes the life of the Trinity and allows the supernatural communion with persons of the Trinity; mystical experience in which God reveals himself in man without the mediation of concepts or images of the human being passively subjected to the action of the Holy Spirit; simple intellectual

¹⁸ Ibidem, 152.

¹⁹ *Sacerdotii Nostri Primordia*, 4.

vision of God for loving knowledge of Him or “infused contemplation” and finally the mystic in the full sense of it that is infused and loving knowledge of God through which man experiences the mystery of Christ²⁰.

Writing about Eucharistic spirituality of John Mary Vianney and his mystical experience of the Eucharistic God, Roncalli is seen not only as a person showing the way for others, but also as one who followed it.

Journal of a soul, on the date of 22 April 1903, while still a seminarian preparing for ordination he wrote: “having humbled, I’ll be trying to be in the presence of Jesus, shining in the rays of his Sacred Heart, under the Eucharistic species”²¹. Without a doubt he indicates here the value of adoration of the Blessed Sacrament. It was a source of spiritual life of the Saint of Ars and created the foundation for a future pope’s spirituality.

This “relationship” with the living God in the form of bread was not only the source of his spiritual life, but also the engine of his apostolic action. Church determines this direction of the priest spirituality, indicating that contemplation should lead to the apostolate which also should lead to the personal unification with God: “The Eucharist gives us unmatched energy that is needed to fulfill our responsibilities, maintain patience, act against everyone and everything – of course, not in combat, but by acquiring and bottling the spirit of holiness”²².

St. John Mary Vianney shown by St. John XXIII as a mystic benefiting from the Eucharistic life suited his personal vision of a Christian as “a man of the Eucharist”:

The Eucharist in nature is the sacrament of reconciliation and peace. Everyone who boasts the name of Christian, if they take it in the spirit of love and holiness, unite intimately with God and with each other into strong union, which points the community, the congregation, the body. And there’s nothing hostile to those who eat this bread, but hostility, anger, envy, which destroy the unity of brotherhood²³.

Spirituality of Roncalli was mariological. It is not difficult to find it in his teaching referring to Mary. The Pope dedicated his first encyclical *Grata Recordatio* (1959) or in the same rank *Rosary on equitable peace between nations* the document from 1961. In this way, he inscribed in

²⁰ Cf. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem* [Theology of communion with God], Kraków 2001, p. 251-270.

²¹ *Dziennik duszy* [Journal of a soul], 160.

²² Jan XXIII, *Pope paternal tenderness* [The choice of thoughts]. *Ojcowiska czulość papieża. Wybór myśli*, Częstochowa 2000, p. 30.

²³ Jan XXIII, *Myśli najprostsze* [The simplest thoughts], Kraków 2000, p. 8.

the tradition of the Church, calling by popes to pray the rosary in the month of October in various intentions of the Church.

In the message of John XXIII the rosary is a contemplative prayer, introducing into the depths of the spiritual life by meditating on the mysteries of the Gospel. The Pope writes: "First of all clean, bright and quick recollection of every secret, it is these truths of faith that tell us about the redemptive mission of Jesus. When we consider them, we are in the internal communication of thoughts and feelings with the teachings and life of Jesus, the Son of God and Son of Mary, who lived on the earth, to redeem, to teach to sanctify – in the silence of his hidden life filled with prayer and work – in the sufferings of His holy Passion – in the triumph of the Resurrection, as well as in the glory of heaven, where he sits at the right hand of the Father, always keeping in memory care and enlivened by the Holy Spirit, the Church founded by Jesus and rolling on its path through the centuries"²⁴.

The life and ministry of A. G. Roncalli as a priest and bishop reveals the truth proper to the theology of Christian spirituality about its absolutely pneumatological dimension. It unites the personal life of man, with all that it creates in him the ontological unity. In the case of a cleric it involves the unification of who you are with what you proclaim while opening up the life and ministry for the penetration of the Holy Spirit. It does not make man – the priest, the bishop a saint in the starting point but rather in the experience of sin and weakness introduces the path of conversion and change of life toward the ultimate union with God in Jesus Christ. Hence Roncalli's personal spiritual experience and his apostolic ministry formed the ontological unity.

Key words: John XXIII, folk spirituality, simple spirituality, mystical spirituality

Bibliography:

1. Balter L., *Encyklika [Encyclical]*, [in:]*Encyklopedia Katolicka [The Catholic Encyclopedia]*, Vol. 4, Lublin 1989.
2. Brzuszek S. B. et al., (Eds.), *Błogosławiony Jan XXIII, papież, wierny naśladowca św. Franciszka z Asyżu [Blessed John XXIII, Pope, the loyal follower of St. Francis of Assisi]*, Warsaw – Łódź – Zakroczym 2011.
3. Capovilla L. F., *La spiritualità di Giovanni XXIII e le Sue Radici*, in <http://www.papagiovanni.com/sito/pensiero/articoli-e-studi.html> [access date: 17 November 2015].
4. Giovanni XXIII, *Ad Petri Cathedram*.

²⁴ Apostolic Letter *Il religio so Convegno, Mystical contemplation*, 4.

5. Giovanni XXIII, Apostolic Letter *Il religio so Convegno, Mystical contemplation*.
6. Giovanni XXIII, *Lettere ai famigliari*, Roma 1968.
7. Giovanni XXIII, *Mater et Magistra*.
8. Giovanni XXIII, *Pacem in terris*.
9. Giovanni XXIII, *Paenitentiam agere*.
10. Giovanni XXIII, *Sacerdotii Nostri Primordia*.
11. Gogola J., *Teologia komunii z Bogiem* [*Theology of communion with God*], Kraków 2001.
12. Jan Paweł II, *Spółeczeństwo potrzebuje dziś obecności świętego Franciszka. Do uczestników kapituły generalnej Zakonu Braci Mniejszych* [*Society today needs the presence of St. Francis. To the participants in the General Chapter of the Order of Friars Minor*], "L'Osservatore Romano" (PL), 8 (1985).
13. Jan XXIII, *Dziennik duszy* [*Journal of a soul*].
14. Jan XXIII, *Myśli najprostsze* [*The simplest thoughts*], Kraków 2000.
15. Jan XXIII, *Pope paternal tenderness* [*The choice of thoughts*]. *Ojcowska czułość papieża. Wybór myśli*, Częstochowa 2000.
16. Jan XXIII, *Refleksje nad regułami franciszkańskimi* [*Reflections on the Franciscan rules*], Warszawa – Kraków 2010.
17. Roncalli A. G., *Il lupo, l'orso, l'agnello. Epistolario bulgaro con don K. Raev e mons. D. Theelen*, Cinisello 2013.
18. Roncalli A. G., *Lettere dall'Oriente e altre inedite*, Panzano in Chianti 2010.
19. Roncalli A. G., *Lettere del pontificato*, Cinisello 2008.
20. Roncalli A. G., *Lettere di fede e amicizia (1925-1963)*, Roma 2013.
21. Roncalli A. G., *Questa Chiesa che tanto amo: lettere ai vescovi di Bergamo*, Cinisello 2002.
22. Sobór Watykański II [The Second Vatican] Dekret o ekumenizmie [Council's Decree on Ecumenism] *Unitatis redintegratio*.

o. Yves-Marie Lequin

Nice

Mélancolie de la Beauté L'hymne à *Pulchritudo* de saint Augustin

MELANCHOLY OF THE BEAUTY THE HYMN TO *PULCHRITUDO* OF ST. AUGUSTINE

In Book X of his *Confessions*, Augustine calls God *Pulchritudo*, "Beauty". This "Beauty" is invoked at a point in his book where we move from biographical elements to a series of philosophical and theological treatises on Creation and Time. Creatures possess beauty, only the Creator is beauty in himself, free of disharmony, and only He can grant access to His beauty. This irruption of *Pulchritudo* lighting up his memoirs gives Augustine's life a new meaning. This is where he confesses his transgressions, through hymns of praise, and eventually through a life marked by the longing to eventually meet Beauty. There is great melancholy in the *Confessions* which the hymn to *Pulchritudo* gives both the tone and the key to understanding to.

Key words: Creator, creatures, creation, beauty, Augustine.

« *Sero te amavi...*

Bien tard, je t'ai aimée...

Ô *Beauté* si ancienne et si neuve !

Bien tard je t'ai aimée !

Et voici, Tu étais au-dedans, et moi au-dehors,

Et là je te cherchais ;

Et sur ces *belles* choses, que tu as faites

Tout disgracieux je me précipitais ! »

« Sero te amavi ;
pulchritudo tam antiqua et tam nova !
 sero te amavi !
 Et ecce intus eras et ego foris,
 et ibi te quærebam ;
 et in ista *formosa*, quæ fecisti,
 deformis irruebam ! »

(*Confessions* X, 27, 38)

Lorsque saint Augustin invoque Dieu au livre X des *Confessions*, il le nomme *Pulchritudo*, *Beauté*. C'est un terme que l'on traduit comme si cela allait de soi. Or, d'autres termes en latin reçoivent la même traduction, comme par exemple celui de *formosa* que nous trouvons dans notre citation et qui offre d'ailleurs un intéressant jeu de mots : « sur ces *belles* (« gracieuses », *formosa*) choses que tu as faites, tout *disgracieux* (*de-formis*), je me précipitais ».

Pour comprendre le sens de *Pulchritudo*, il faut revenir au contexte de l'ouvrage si particulier dans lequel il apparaît : les *Confessions*. Augustin l'écrit vers l'an 400. Il est alors évêque d'Hippone, (plus tard Bône, l'actuelle Annaba, au nord-est de l'Algérie, à cent kilomètres de la frontière tunisienne). Dans ce livre, d'un style tout à fait singulier, il raconte son parcours humain et spirituel.

Il est issu d'une famille de la petite bourgeoisie de Thagaste (Souk Ahras en Algérie, à cent kilomètres au sud-est d'Annaba, une ville stratégique où Rome avait implanté une forte colonie). Là, le petit Aurélius Augustinus grandit. Le foyer, en voie de prolétarisation, se sacrifie pour l'éducation de leur fils envoyé à seize ans à Carthage, la seconde ville de l'Empire romain. « Je vins à Carthage (*Carthago*) et autour de moi, partout, crépitait la poêle à frire (*sartago*) des honteuses amours. » Il connaît alors une crise et des errances dont le fameux récit du vol des poires offre une synthèse saisissante. Il fait connaissance d'une femme avec laquelle il vit quinze ans, dont il a un fils, Adeodat (« Dieu-donné »). La lecture de l'*Hortensius* de Cicéron le bouleverse. Il découvre la philosophie, « l'amour de la sagesse ». Il cherche une voie de salut dans le manichéisme et dans l'astrologie. À l'occasion de la mort d'un ami très cher, Augustin bouleversé découvre que l'amitié la plus forte a encore un amour au-dessus d'elle, l'amour d'un objet que, malgré toutes ses recherches, il ne connaît pas encore.

Le « De pulchro et apto »

Nous en arrivons à notre sujet. À ce moment de son parcours, il écrit un premier livre aujourd'hui perdu : « De pulchro et apto » (*le beau et le convenable*, ou le beau et le « *seyant* »). Il en donne un aperçu dans ses *Confessions*, au livre IV : « Je disais à mon âme : Aimons-nous autre chose que le beau (*pulchrum*) ? Et qu'est-ce que la beauté (*Pulchritudo*) ? Qu'est-ce qui nous attire et nous attache aux choses que nous aimons ? En vérité s'il n'y avait pas en elles de l'éclat et de la grâce (*decus et species*), elles n'exerceraient sur nous aucune espèce d'attrait. (...) Je voyais dans les corps deux aspects : d'un côté ce qui constitue en quelque sorte un tout, et par suite le beau, d'un autre côté ce qui convient en raison d'une adaptation et d'une harmonie avec autre chose, comme la partie du corps avec son ensemble, la chaussure avec le pied » (*Conf.* IV, 13, 20).

Teologia
duchowości

En mettant en avant cette distinction, Augustin ne cherche pas tant à séparer qu'à montrer ce que les différentes « beautés » ont en commun. Il découvre que les choses sont belles, et donc attirantes, par quelque chose qui est en elles, soit parce « qu'elles sont en accord avec autre chose », soit par une sorte de « totalité » (*quasi totum*), « ce qui va bien par soi-même » (IV, 15, 24), autrement dit le « beau », « *pulchrum* ». Par ailleurs, l'attraction née de la rencontre du *quasi totum* ou du *pulchrum*, n'est pas un effet d'abord de la volonté, mais celui de l'intelligence qui reconnaît le tout dans sa perfection propre : le beau. Cela est également vrai pour l'harmonie de ce qui se correspond (comme dans le poème *Correspondances* de Baudelaire : « Les parfums, les couleurs et les sons se répondent »).

À cette découverte il faut en ajouter une deuxième, fruit de la rencontre d'une énigme : il y a de la disharmonie. L'âme la repousse comme contraire à sa nature, et pourtant elle y succombe. Elle perd sa paix, sa quiétude, son repos (sous la forme de colère, débauche, discorde,...). Cette perturbation qui atteint la tranquillité et la constance est décrite en des termes semblables par Cicéron dans les *Tusculanes* (IV, 5, 10). Cette difficulté, Augustin « la roule dans son esprit » et avant même d'avoir trouvé une solution, il cueille un premier fruit inattendu : il découvre la faculté de contempler. Sans avoir besoin de personne, il admire (IV, 14, 23), de cette admiration de l'intelligence qui questionne les réalités et s'étonne et s'émerveille en même temps de sa puissance de questionnement.

Mais la contemplation le conduit sur un chemin de traverse. D'où vient la dysharmonie de l'âme ? La solution qui lui paraît alors évidente est celle qu'il trouve dans l'enseignement des manichéens :

l'âme est divisée entre un élément rationnel asexué appelé « monade » et une substance mauvaise « dyade » qui produit des erreurs et de fausses opinions qui contaminent (*contaminant*) la vie (IV, XV, 24). En cela très manichéen, l'auteur des *Confessions* comprend le refus du beau et du convenable par une défaillance de l'âme : elle est divisée et en conflit avec elle-même. Il reprend au fond la gnose des adeptes de Mani qui faisait de la beauté l'icône vivante de Dieu, beauté de la bonne partie de l'âme, qui s'oppose à la partie mauvaise et qui peut à force d'exercice l'affaiblir¹.

« Mais je ne voyais pas encore que le pivot d'un si grand problème résidait dans ton art (*in arte tua*), Ô Tout-puissant qui seul fait des merveilles » (IV, XV, 24).

L'art divin, la création, sauve Augustin du dualisme. Il existe en effet une autre solution. Les créatures (et non les choses) sont belles non pas par elles-mêmes, mais parce que produites par le créateur, qui seul est sage, qui seul fait des merveilles. Le mal qui entraîne tant d'in-tranquillité, de troubles, de défaillances, est le fait non du créateur, mais du péché. Il est remarquable d'entendre dans la citation, le passage du psaume qui fait de Dieu le seul artiste capable de faire des choses admirables : « Ô Tout-puissant *qui seul fait des merveilles* (Ps 71 et 135) »

Mais il reste à Augustin du chemin à faire vers non seulement la compréhension, mais la rencontre de *Pulchritudo*.

La butée du livre X

« J'avais peut-être, vingt-six ou vingt-sept ans quand j'ai composé le rouleau de cet écrit, roulant dans mon esprit des fantômes de corps menant tintamarre aux oreilles de mon cœur. C'est pourtant ô douce Vérité, vers ta mélodie intérieure (*interiorem melodiam*) que je cherchais à les tendre, lorsque je réfléchissais sur le beau et le convenable ; mon désir, c'était d'être là, debout, de t'écouter et jouir de joie à la voix de l'époux. » (IV, XV, 27).

Cette finale au commentaire du traité perdu *De pulchro et apto*, prépare une scène mémorable, celle du jardin de Milan. Augustin part à Rome faire l'enseignant. Grâce à l'appui d'amis manichéens, il trouve un poste de rhéteur à Milan. Il écoute les sermons de l'évêque Ambroise qui lui fait découvrir la lecture symbolique de la Bible. Sa mère lui arrange un mariage avec un riche parti. Il doit se séparer de

¹ Fragment de Médinêt Mâdî, psaume de la Bema, CCXLI, [in:] *A Manichaean Psalm-Book*, (ed.) Allberry, part II, Stuttgart, 1938.

sa concubine, et en attendant que la promesse soit en âge de se marier, il prend une maîtresse.

Alors, il reçoit une visite bouleversante d'un compatriote un peu verbomoteur, Ponticianus, qui lui raconte la conversion spectaculaire de deux de ses collègues haut placés. Augustin entre en crise, et par l'entremise d'une voix mystérieuse chantant « *tolle, lege, prends, lis* », il se saisit des lettres de saint Paul, les ouvre et lit la première phrase qui lui tombe sous les yeux : « Plus de disputes, de jalousies, ... revêtez-vous du seigneur Jésus-Christ » (Romains 13, 13). Il retrouve alors la paix, la tranquillité de l'âme : « Ce fut comme une lumière de sécurité infuse dans mon cœur » (VIII, XII, 29). L'âme a trouvé la mélodie intérieure promise et les corps ne sont plus les bruyants fantômes cacophoniques du cœur. La conversion a rendu l'œuvre à son artisan et la rendue à la fois belle et seyante, formant un tout harmonieux et paisible. Suit le baptême en 387, il a alors environ 33 ans.

Teologia
duchowości

Cette perspective biographique vient rencontrer la butée des quatre derniers des treize livres des *Confessions*. Il est important de le souligner, car c'est sur cette butée même, au livre X, que nous trouvons la fameuse citation qui nous occupe : « Beauté si ancienne et si nouvelle... ».

En effet, le fil du discours du rhéteur Augustin semble s'interrompre, non pas tant par son style (une sorte de long psaume en prose), mais les éléments de sa vie disparaissent pour de grands traités de théologie et de philosophie. Sitôt le récit de la mort de la mère d'Augustin achevé, le lecteur des *Confessions* est entraîné dans la lecture ardue des livres X à XIII, livres qui devaient déjà paraître aux contemporains de l'ouvrage, un peu artificiellement rattaché au reste. D'ailleurs, l'auteur doit se justifier dans ses « Révisions » lorsqu'il prend soin de rappeler que son ouvrage comporte bien treize livres et qu'on ne saurait le diviser : « Les treize livres de mes *Confessions* de ce qui est mal en moi et de ce qui est bien, louent le Dieu juste et bon »².

C'est ici qu'il faut s'interroger sur ces « treize livres » dont l'unité ne peut être maintenue si l'on s'en tient à l'autobiographie. Certes, dans *Les confessions*, l'auteur suit le déroulement chronologique en montrant le travail ambivalent du temps, à la fois destructeur (les errances de l'auteur) et facteur de progrès, de maturation (le chemin vers la conversion). Mais tout d'un coup ces éléments disparaissent pour laisser place à des éléments de pensée et leur enchaînement rationnel. Pourquoi ?

² Augustin, *Retractationes* 2, 32.

En fait, il faut comprendre qu'Augustin écrit une louange, plus précisément un long psaume. Il s'adresse à Dieu avec sa vie, mais également avec sa pensée, ses interrogations philosophiques et théologiques. Comme dans le recueil biblique du livre des psaumes, il chante de manière poétique les merveilles du Seigneur, et comme le fit David, il puise dans son expérience des éléments de vie, – actes, désirs, pensées –, où il voit la trace providentielle du Dieu qui s'y révèle. On connaît l'artiste à son œuvre : Dieu est loué non pas de manière abstraite, comme un concept, mais dans les traces de son action créatrice continue : la vie d'Augustin, son désir, sa mémoire, son intelligence. Il a créé le monde, il continue son œuvre, il change la vie d'Augustin dans tous ses aspects en le sauvant aussi bien des erreurs de l'idolâtrie (louer un autre dieu que Dieu), que celles de la vie (mauvais choix, péchés) et de l'intelligence (erreurs philosophiques et théologiques). En tout cela Augustin est reconnaissant.

La « confession de louange »

Cette reconnaissance, c'est cela la « confession », mieux encore, comme le rappelle le titre même : « les confessions ». Car *Confessio* a un triple sens : la « *confessio fidei* » (confession de foi), la « *confessio laudis* » (la confession de louange) et la « *confessio vitae* » (la confession de la vie, à la fois aveu et récit de vie). Il y a donc trois « confessions ». La **confession de la foi** qui fait référence à la période toute récente des persécutions. Les martyrs ont donné leur vie jusqu'au sang pour leur foi. Il s'agit de l'engagement total à la suite du Christ, jusqu'à la mort. La **confession de louange** est celle du « je » psalmiste universalisable avec son style incantatoire, si particulier quand par exemple il transforme des noms communs en noms divins. Dieu est appelé « Repos », « Douceur », « Beauté ». La **confession de vie** quant à elle, prend des éléments significatifs de la vie passée qui disent à la fois comme l'écrit Augustin : « ce qui est mal en moi et ce qui est bien »³.

En commentant le premier verset du psaume 105 (*confessez au Seigneur parce qu'il est bon, parce que sa miséricorde est éternelle !*), Augustin remarque : « On pourrait croire qu'il s'agit de la *confessio peccatorum* (confession des péchés). Car quelques versets plus loin, on lit : *nous avons péché contre nos pères, nous avons agi injustement, nous avons commis l'injustice*. Mais, puisque le psalmiste dit : *parce qu'il est bon, parce que sa miséricorde est éternelle*, il s'agit assurément de la louange de Dieu, et c'est dans la louange que consiste la confession.

³ Augustin, *Retractationes* 2, 32.

Et même, quand on confesse ses péchés, on doit le confesser en louant Dieu. En effet, la confession des péchés n'est pieuse que si elle ne désespère pas et si elle réclame la miséricorde de Dieu. Elle contient donc la louange de Dieu ».

Le livre des *Confessions* le résume de manière saisissante : « Je veux te confesser mes honte à ta louange » (*ego tamen confitear tibi dedecora mea in laude* (IV, I, 1) ». Cette phrase est aussitôt suivie d'une prière pour que revienne à la mémoire présente (*praesenti memoria*) le parcours des erreurs passées (*praeteritos erroris*) afin que soit immolée une « victime de jubilation » (*hostiam jubilationis*). La louange est « sacrifice de louange ». La *confessio laudis* contient la *confessio vitae*. On pourrait dire que la confession de louange porte stylistiquement les deux autres.

C'est dans cette perspective de triple *confessio*, qu'il nous faut aborder la butée du livre X principalement consacré à la mémoire des traces de la divinité.

La mémoire des « traces »

La confession de louange est indissociable de la reconnaissance et de l'examen des « traces ». En effet, si on loue, qui est loué ? Qui est ce Dieu, objet de cette louange ? Le monde nous dit-il quelque chose de lui ? Augustin interroge les réalités extérieures, le ciel, la terre. Elles ne sont pas Dieu. « Dites-moi quelque chose de lui. Et d'une voix forte, elles me clamèrent : *c'est lui qui nous a faites !* En fait, les interroger c'était les regarder de tous mes yeux ; écouter leur réponse, c'était voir leur beauté (*species*) » (X, VI, 9). L'être humain seul peut interroger et écouter la réponse des créatures. Cela lui vient de l'intérieur, de son âme spirituelle. Qu'a-t-elle de différent de l'âme simplement corporelle ? Quelle en est la nature spécifique ?

En se tournant vers la source de la perception de la beauté, l'âme humaine, Augustin y trouve un lieu étonnant, mystérieux et même un peu effrayant : « l'immense palais de la mémoire » (*lata praetoria memoriae*) (X, VIII, 14), un vaste sanctuaire rempli de sensations passées, d'images, de sons, mais également des notions, des nombres, des mesures. On y trouve aussi l'oubli (*oblivium*), ce tombeau « cet ensevelissement des souvenirs » (X, XVI, 25). Mais l'oubli n'est pas toujours définitif. Lorsque qu'on a oublié l'endroit où on a déposé un objet, on le cherche et quand on le trouve, nous revient en mémoire le fait de l'avoir rangé là. On cherche un mot, on l'a au bout de la langue, des mots se présentent, aucun ne convient, on le connaît, on

ne connaît que lui, impossible de s'en souvenir. Puis soudain, le voilà qui réapparaît, on le reconnaît. Il était quelque part dans la mémoire, mais il était devenu inaccessible.

Dans la mémoire, la voix des créatures disant : « c'est lui qui nous a faites ! » trouve un écho, une reconnaissance. C'est cela « voir leur beauté ». L'oubli se dissipe, nous voyons les choses dans leur vérité et cela nous procure de la joie, « une joie née de la vérité », ce qui est exactement la définition du bonheur pour Augustin (X, XXV, 33).

On comprend alors qu'il n'y a pas de beauté sans mémoire, pas de beauté sans sortie de l'oubli (du tombeau), pas de beauté sans vérité retrouvée, pas de beauté sans bonheur.

Mais qu'en est-il de Dieu ? Dieu ne se trouve pas dans la mémoire, mais il est trouvé par la mémoire, et dès lors il est dans la mémoire. C'est paradoxal : il n'y est pas, mais à l'occasion d'une recherche, il est discerné en creux, un peu comme un élément chimique du tableau périodique de Mendeleïev, le gallium par exemple, dont l'existence et les propriétés étaient connues avec précision, alors même qu'on ne l'avait pas encore découvert. Il s'y trouve *nécessairement* quoiqu'encore introuvé. Et alors la mémoire conserve cette découverte. Il ne reste plus qu'à partir en quête de celui qui est discerné mais pas encore rencontré et dont il doit bien y avoir des signes directs d'existence.

Augustin trouve dans la mémoire une multitude de traces qui lui paraissent correspondre à ce Dieu qu'il loue. Mais, le palais est vaste et fourmille de prétendants qui se présentent comme d'authentiques traces (on pense au *Politique* de Platon, 268c, quand il s'agit de donner des critères du prétendant légitime au gouvernement de la cité). Beaucoup prétendent apporter du bonheur à cause de la joie qu'ils procurent. La mémoire devrait consulter la vérité pour faire le tri entre les bons et les faux « candidats », mais elle préfère y renoncer de peur de voir une joie aimée qui, dans la lumière de la vérité se révèle erronée et doit donc être rejetée. Tout au plus, elle demande conseil, ne retenant que ce qui lui plaît et éloignant la douleur de la mise en lumière des fautes.

L'irruption de *Pulchritudo*

Il est donc nécessaire qu'il y ait dans la mémoire l'irruption de Dieu, et cela produit un bouleversement du fonctionnement habituel. La vérité n'est plus consultée, elle est désormais écoutée (X, XXVI, 37) : « Ton meilleur serviteur, c'est celui qui est plus attentif, non pas à entendre de toi ce qu'il veut lui-même, mais plutôt à vouloir

ce qu'il entend de toi ». Dans ce renversement, on retrouve le même cheminement que pour les créatures. On est passé de l'interrogation à l'écoute. « Les interroger c'était les regarder de tous mes yeux ; écouter leur réponse, c'était voir leur beauté » (X, VI, 9). Interroger la vérité, c'est la regarder de tous ses yeux, mais l'écouter, c'est voir son rayonnement, son éclat (*species*, traduit ici par « beauté »), avec la douleur que cela suppose.

Cette fois il s'agit de Dieu, celui qui crée et qui est incréé. En lui, le rayonnement et la réalité rayonnante ne font qu'un. La beauté que l'on devine dans le miroir des choses (*speculum*), elle ne leur appartient pas en propre, elles ne sont pas belles de la même beauté que celui qui est beauté en soi. Cette dernière nous la pressentons à travers l'ordre, l'harmonie du créé, mais un jour nous la verrons telle qu'elle est, « face à face ». Comme dit saint Paul : « Maintenant nous voyons dans un miroir, d'une manière obscure ; mais alors nous verrons face à face ; aujourd'hui, je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu. » (I Corinthiens, XIII, 12). Donc, lorsque l'on doit parler de cette « Beauté en soi », ce n'est pas la *species* (« la belle apparence », « l'éclat ») qui convient, ni la *bellitudo* (la joliesse, le charme délicieux), ni la *venustas* (la délicatesse, le charme séducteur), ni la *formositas* (« la grâce des belles formes »), ni le *decor* (l'élégance ornementale). Chacun de ces termes peut être traduit par « beauté », mais aucun ne convient à cette Beauté qui s'annonce dans ce qu'elle crée, mais qui doit faire irruption pour être connue pour elle-même.

Dieu est donc *Pulchritudo*, « Beauté en soi », ce terme dont les Latins ont fait l'équivalent du grec *Καλλονή*, à la fois la beauté et le bien, selon l'adage *καλὸς κἀγαθός* (précisons qu'en latin, *bellum*, le beau, et *bonum*, le bon, sont apparentés : sauf que *bellum* est le diminutif familier de *bonum*, au sens de « mignon, délicieux », donc rien à voir avec *Pulchritudo* ; la langue française fera le choix de ce *bellum* pour parler de la beauté en soi). *Pulchritudo* en latin désigne la gloire, la noblesse, la magnificence, la perfection. Ce terme a, depuis les origines, véhiculé l'idée de puissance, de force. *Pulchritudo* est une beauté qui s'impose par sa perfection qu'elle ne tient d'aucun autre. Elle introduit une différence, une rupture, entre ce qui a de la beauté, et ce qui est beau.

Au livre X des *Confessions*, Augustin se tourne vers cette beauté : « Bien tard, je t'ai aimée ; Ô Beauté si ancienne et si neuve ! Bien tard je t'ai aimée ! » (Confessions X, 27, 38). Dieu a toujours été là, dans la mémoire, mais il n'y était pas en tant que *Pulchritudo*, en tant que *Beauté-en-soi*, parce qu'il n'était pas écouté. Il n'était pas entendu pour lui-même. Augustin nous confesse sa faiblesse, qui est en même

temps la reconnaissance d'une réalité théologique. De conversion en conversion, jusqu'au moment décisif du jardin de Milan et de et de la lecture du passage de la lettre de saint Paul, il en aura fallu du temps pour accueillir la nouveauté si ancienne de cette Beauté qui ne cesse de se donner à connaître.

« Tard, je t'ai aimée... »

Cette déclaration est à la fois un aveu, une expérience de vie, mais également une louange (« Ô Beauté »). On a donc une *confessio vitae* (aveu des péchés et récit de vie) associée à une *confessio laudis* (« foi et louange », « beauté » est un attribut divin qui dit la grandeur de Dieu).

Nous avons reconnu deux des « confessions » annoncées dans le titre de l'ouvrage. Tout cela se trouve largement développé dans le *Sermon LXVII « Sur les deux sortes de confession »*. Mais qu'en est-il de la troisième, la *confessio fidei*, la confession de foi, celle de l'engagement à la suite du Christ.

Il y a bien une présence sacrificielle, au sens du martyr, dans le passage : *Sero te amavi*, « tard je t'ai aimée ». C'est sur le choix d'un terme, *sero* qui signifie « bien tard », « si tard », « peut-être trop tard ». *Sero* en latin évoque dans sa définition même l'heure vespérale, paisible, de la fin de la journée où le temps est encore clair avec la certitude peut-être angoissée de la nuit à venir.

Sero, « tard », c'est introduire l'image d'un temps sur lequel on ne peut pas revenir, un temps destructeur d'une partie de l'avenir, comme Cronos dévorant ses enfants (on pense au fameux tableau de Goya, *Saturne dévorant ses enfants*), un sentiment contradictoire d'horreur et d'extase (pour reprendre Baudelaire dans *Mon cœur mis à nu*), la tension entre l'infini et le fini au sens spirituel, le fini, c'est-à-dire les sens, le savoir de la créature limitée, et l'infini divin paradoxal qui appelle la foi (Kierkegaard, *Crainte et tremblements*).

Pour l'auteur des *Confessions*, le choix de suivre le Christ lumière de vérité est libérateur. Mais il entraîne un rapport particulier au temps, celui de la patience. C'est *Pulchritudo* qui parle dans l'évangile de Matthieu : « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive » (Mt XVI, 24) avec le commentaire d'Augustin dans un de ses sermons :

O membres qu'appelle ici le Christ... Chargez votre croix, c'est-à-dire souffrez, pour le Christ, dans ce monde, tout ce que vous fera endurer le monde; aimez-le, car seul il ne trompe pas, aussi incapable de vous tromper que de se tromper lui-même, aimez-le, car ses promesses sont

pleines de vérité. Néanmoins, comme il ne les accomplit pas actuellement, ta foi chancelle. Ah! tiens ferme, persévère, prends courage, accepte ce retard et ce sera porter ta croix (*Sermon* XCVI, 9)

« Accepte ce retard et ce sera porter ta croix ». Ce terme choisi, *sero* ouvre un hymne à la tonalité particulière, un chant, qu'Augustin entonne en réponse à celui du Jardin de la conversion. Augustin en s'adressant à *Pulchritudo*, chante la mélancolie de ce « bien tard » de la conversion. Même s'il n'est pas trop tard, il est tard.

Dieu comble son serviteur de sa nouveauté, mais que de temps perdu, car celui qu'il cherchait avait toujours été là, toujours présent, depuis toute éternité.

Teologia
duchowości

Mélancolie de la Beauté

Patrice Cambrone, intitule justement ce passage poétique du livre X⁴, « le chant de la mélancolie ». Il y a une continuité depuis le tout début qui chante la grandeur de dieu (« *Magnus es Domine* », I, 1) jusqu'à la révélation de ce Nom au-dessus de tout nom qui illumine la créature et la met en attente d'un plus de lumière, d'un plus de vie qui paradoxalement vient avec la mort. Au mot d'ouverture, « *magnus* », « grand », répond le mot final des *Confessions* « *aperietur* », « on ouvrira [la porte] ».

Entre le resplendissement à venir de cette grandeur, Beauté au-delà de toute beauté, et notre temps, il y a ce long cheminement mélancolique, impatient, vers la paix définitive, la porte enfin ouverte, ou, pour reprendre saint Jean de la Croix, ce moment où se rompt enfin « la toile de cette douce rencontre », « *irrompe la tela de este dulce encuentro!* »⁵.

L'hymne à *Pulchritudo*, offre un saisissant résumé de tout l'ouvrage dont on a pu dire qu'il était non pas une biographie, mais une *chronographie* spirituelle, une « description » des étapes et du dynamisme de la conversion, une clé de déchiffrement de l'expérience religieuse chrétienne. Le converti Augustin s'engage résolument dans un temps mélancolique où Dieu lui-même, en Jésus-Christ, l'a rejoint.

Bien tard je t'ai aimée, ô beauté si ancienne et si neuve,
 Bien tard je t'ai aimée !
 Et voici que tu étais au-dedans, et moi au-dehors
 Et c'est là que je te cherchais,
 Et sur ces choses gracieuses que tu as faites,
 Tout disgracieux, je me ruais !

⁴ P. Cambrone, *Mélancolie de la Beauté*, Édition de la Pléiade, 1998, pp. 1006-1007.

⁵ Jean de la Croix, *Vive Flamme d'amour*.

Tu étais avec moi et je n'étais pas avec toi ;
Elles me retenaient loin de toi, ces choses qui pourtant,
Si elles n'étaient pas en toi, ne seraient pas !
Tu as appelé, tu as crié et tu as brisé ma surdité ;
Tu as brillé, tu as resplendi et tu as dissipé ma cécité ;
Tu as embaumé, j'ai respiré et haletant j'aspire à toi ;
Je t'ai goûté, et j'ai eu faim et soif ;
Tu m'as touché ; et je me suis enflammé pour ta paix...
Tetigistime ; et exarsi in pacem tuam...

Mots-clés: Créateur, créatures, la création, la beauté, Augustin.

Bibliographie:

1. Augustin, *Retractationes*.
2. Cambrone P, *Mélancolie de la Beauté*, Édition de la Pléiade, 1998.
3. Jean de la Croix, *Vive Flamme d'amour*.

s. Teresa Paszkowska
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Misterium życia konsekrowanego – wyzwania i nadzieje naszych czasów

THE MYSTERY OF CONSECRATED LIFE – THE CHALLENGES AND HOPES OF OUR TIMES

A parable, applied to the structure of the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* and the essence of the personal consecration, is the key to interpret the mystery of the Church and personal consecration through the profession of the evangelical counsels.

The consecration has been presented as a “proper experience”: of the Son of God (Jn 10:36 – *hēgiasen kai apesteilen*); of the Church (all are consecrated through the baptism and confirmation; some through a new consecration); of a person called to this state.

The essence of personal consecration has been defined in three elements: *vocatio* (verified by the Church); *sacrificatio* (the response for calling, in the form of giving one’s life to ministry); *sanctificatio* (a life transformed to appeal in a meaningful way – cf. VC 20).

The ideal fulfilled in Christ and in the Church (various historical and new forms) is a challenge for contemporary vocations. The challenge lies in the deformations, crises; the hopes are related to God’s faithfulness, the radicalism of the young (evangelical radicalism) and solid formation.

Key words: consecration, mystery, vocation (*vocatio*), devotion (*sacrificatio* – devoting oneself), sanctification (*sanctificatio*), formation, Christ-forming.

Cytat, od którego rozpocznie się niniejsza refleksja, pozwoli zrozumieć, dlaczego do oglądu misterium przydatny jest klucz paraboli:

Spółeczeństwo dobrobytu szuka coraz bardziej laickich spowiedników. Ich naukowe poznanie ma doprowadzić do ładu rozbite i puste życie ludzkie. Oni mają odkryć co to jest miłość, słowo i w ogóle wszystkie podstawowe wartości. Ale, czy naprawdę mogą pomóc ci lekarze? Wprawdzie mogą oni określić, *jak* funkcjonują poszczególne siły duszy ludzkiej, lecz nie mogą powiedzieć, *po co* działają. Rozpad duszy ludzkiej polega tymczasem właśnie na tym, że jej siły poruszają się w pustce [...] Dusza żyje w otwartym układzie krążenia, powiedzmy ściślej: *w otwartej paraboli*, i nie można jej uleczyć pomijając punkt odniesienia, który leży poza nią samą¹.

Refleksja dotycząca „misterium życia konsekrowanego” odsyła już przez sam tytuł do trzech pojęć, które niełatwo jest pochwycić w słowo, i stąd trudnych do wyrażenia od strony treści.

Truizmem byłoby powtarzać, że *misterium* nie podlega definowaniu, jest raczej przedmiotem oglądu kontemplacyjnego, który można przełożyć na teologiczny opis. Poza tym, przedmiotem naszej refleksji nie są instytuty życia konsekrowanego, ale życie (sic!), a więc tajemnica, której nauki szczegółowe nie mogą uchwycić integralnie (badają ją tylko aspektowo: medycznie, psychicznie, biologicznie itd.). Wreszcie, samo pojęcie ‘konsekracja’ zastosowane do życia vel osoby – niejednoznaczne w punkcie wyjścia – domaga się uwzględnienia wielu płaszczyzn, by odsłonić jego istotę i sens praktyczny.

W prezentowanej refleksji misterium życia konsekrowanego odsłoni się w kilku wymiarach powiązanych wzajemnie i tworzących integralną całość:

- jako doświadczenie własne Jezusa Chrystusa;
- doświadczenie własne Kościoła;
- personalne doświadczenie tego, który do konsekracji życia został powołany.

Arcybiskup Edward Ozorowski postawił słuszny zarzut, że sakramentologia, eklezjologia i trynitologia zostały w teologii akademickiej „zobiektywizowane, żeby nie powiedzieć urzeczowione [...] sakramenty i Kościół to przede wszystkim sprawa *życia* człowieka: pojedynczego i we wspólnocie. Chodzi tu o to, co nazywamy życiem wewnętrznym nadprzyrodzonym, które wynosi istnienie człowieka na

¹ J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München 1973, s. 444, cyt. za: J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie, Myśli na każdy dzień*, tł. ks. A. Warkotsch, Poznań – Warszawa – Lublin 1986, s. 78. Opracowanie powstało za aprobatą ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary, uzyskanego przez s. Irenę Grassl w maju 1977 roku. Za przyzwoleniem Autora, zestawiała ona fragmenty wyjęte z różnych jego pism, tworząc antologię tekstów do medytacji na każdy dzień roku.

poziom właściwy Bogu”². Dla uniknięcia wskazanego niebezpieczeństwa, zagadnienie zostanie przedstawione językiem relacji interpersonalnych odnoszonym do wymiaru wiary, która – jak podkreślił Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* jako jedyna, „tylko wiara, pozwala wnikać do wnętrza tajemnicy [*misterium*] i pomaga ją poprawnie zrozumieć” (nr 13).

Papież Franciszek zalecił, by w Roku Życia Konsekrowanego uwzględnić w namyśle przeszłość, teraźniejszość i przyszłość³. Wyzwania z tej przestrzeni można sprowadzić do kwestii przenikania się wzajemnego powyższych wymiarów, określonej drożności w tym względzie. Nadzieje zaś do skuteczności łaski wobec tego, co od strony człowieka niedojrzałe i zdeformowane.

Teologia
duchowości

Konsekracja życia – doświadczenie własne Syna Bożego

Pierwszą osobą konsekrowaną, wpisaną w przedwieczne zamysły Boże jest Jednorodzony Syn, którego „Ojciec poświęcił [*konsekrował*] i posłał na świat” (J 10,36: grec. *hēgiasen kai apesteilen* – uświęcił i wysłał).

Znaczy to, że kwestia „poświęcenia” zrodziła się w życiu wewnętrznym Boga. Fakt, iż „Ojciec poświęcił” Syna – to największe *revelatio* w wierze Kościoła, gdyż nie jest ono zaledwie dobrą „wieścią”, ale rewelacyjnym faktem, skonkretyzowanym personalnie darem. „Ten, który jest Synem Bożym na łonie Ojca i który jest Słowem Ojca, został *wybrany*, aby objawić ludziom, że są na Jego wzór przeznaczeni, aby byli synami przybranymi”⁴.

Jego poświęcenie jawi się jako „pierwsze” wobec każdego innego poświęcenia się osoby. W tym misterium odsłania się głęboki wymiar miłosiernej Miłości Boga, o której św. Jan Paweł II napisał: „Miłość Ojca objawiła się w Synu jako *miłość odkupieńcza*. Ta właśnie miłość stanowi właściwą cenę Odkupienia człowieka i świata”(adh. *Redemptionis donum*, nr 3). Kryje się w niej zarówno *poświęcenie Ojca*, który własnego „Syna nie oszczędził”(por. Rz 8,31), by człowiek w doczesności mógł doświadczyć intymnego spowicia Bożą miłością, które usuwa grzech i napełnia świętością. Łaskawy zamysł Ojca nie

² E. Ozorowski, *Bóg – Życie, Miłość, Komunia*, [w:] A. Czaja, P. Jaskóła (red.), *Wokół Tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000, s. 15.

³ Por. Franciszek, List do wszystkich osób konsekrowanych na Rok Życia Konsekrowanego: *Świadkowie radości*, (21 XI 2014), nr 1-3, por. *Vita consecrata*, nr 110.

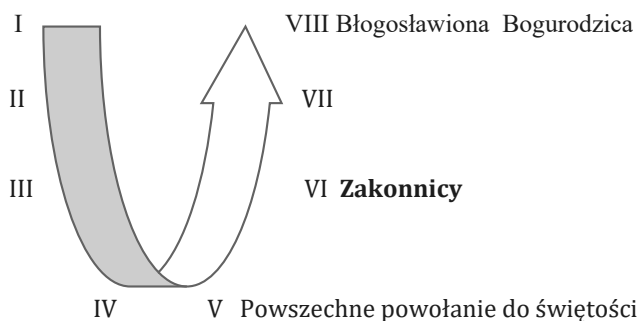
⁴ S. Moysa, *Rola Kościoła w przekazywaniu Objawienia*, [w:] H. Bogacki, S. Moysa (red.), *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968, s. 21.

obejmuje nawracania ludzkości za pomocą jakiejś „instrukcji życia”, którą miałyby być zbawienną. Ojciec postawił pośród ludzi umiłowanego Syna, by naocznie mogli przekonać się, że w doczesności można wytrwać w jedności z Nim i wypełnić Jego wolę.

Jezus Chrystus ten odwieczny zamysł Ojca wpisał w misterium Kościoła, o którym, tak jak o Ojcu mówi z dodaniem zaimka „mój” (np. J 5, 31; J 6, 39; J 8, 18 oraz Mt 16, 18). Do *misterium Ecclesiae* zastosujemy również klucz paraboli.

Okazuje się on przydatny do odczytania struktury konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Lektura w kluczu parabolicznym pozwala łatwiej uchwycić soborowy zamysł odnowy życia chrześcijańskiego i zakonnego (*ad fontes; accomodata renovatio*). Tekst, którego strukturę ułoży się liniowo, dla osób konsekrowanych może być deprymujący, gdyż rozdział im poświęcony sytuuje się dopiero na szóstym miejscu⁵, po laikacie, którego teologię omówiono w czwartym rozdziale.

Misterium Ecclesiae



Uczestnik Soboru i współtwórca tej wizji Kościoła, Jan Paweł II – później, w jednej z katechez papieskich (5 IV 1995) – podkreślił: „Ojciec, który swym sercem obejmuje wszystkich, poprzez Syna i Ducha ustanawia kult powszechny. Jak powiedziałem w encyklice *Redemptoris missio*, Kościół wyłania się z serca Ojca i jest katolicki, ponieważ Ojciec otwiera swoje ojcostwo wobec całej ludzkości (por. n.12)”⁶. Misją Kościoła jest więc prowadzenie całej ludzkości, człowieka każdej kultury i religii, do Serca Ojca.

⁵ Zob. T. Paszkowska, *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2005, s. 33-35.

⁶ Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Watykan 1996, s. 567.

Konsekracja osób jako doświadczenie Kościoła

Kościół jest tą wybraną przez Boga „przestrzenią” (*certus locus*), w której dokonuje się odsłanianie misterii Bożych wobec kolejnych pokoleń. Kościół jest *epifanią misterium* i sam ma naturę misterium.

„Kościół nie wyczerpują kategorie apersonalne: rzeczy, idee, struktury, stany...”⁷. *Misterium Ecclesiae* wyłania się z *misterium Trinitatis*, dzięki czemu „życie Przenajświętszej Trójcy staje się udziałem ludzi” (*Lumen gentium*, nr 1). Już Orygenes utworzył formułę: „Kościół pełen Trójcy”⁸, którą spożytkowano później w instrukcji Kongregacji poświęconej formacji osób zakonnych. W tym znaczeniu można powiedzieć, że Kościół – na sposób sakramentalny – jest „obecnością Misterium” (*la présence du Mystère*)⁹ albo „konkretyzacją Misterium” (*la concrétisation du mystère*)¹⁰.

Termin *misterium* w eklezjalnym kontekście nabiera wyraźnie znaczenia pozytywnego, wskazuje na odsłanianie się, objawianie tego, co było dotąd niepojęte lub zasłonięte (*re-velatio*).

Kościół wprowadza ludzi w Misterium Boga – według trafnego określenia kard. de Lubaca – „poprzez podwójne drzwi zawsze otwarte Doktryny i Liturgii”¹¹. Nie jest możliwe zrozumieć Kościół inaczej niż „poprzez dochodzenie do jego źródeł i próby zrozumienia go w epokach jego eksplodującej żywotności? Jak odnaleźć znaczenie wielu doktryn i wielu instytucji, jeśli nie poprzez wysiłek dotarcia do tej myśli kreującej, której stały się one konkretyzacją? [...] potrzeba było czterdziestu lat, by wejść do Ziemi Obiecanej. Czasami potrzeba wiele

Teologia
duchowości

⁷ R. Skrzypczak, *Kościół jako Niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca*, Warszawa 2001, s. 70.

⁸ *Selecta in Psalmos* – Psal. XXIII vers 2; PG 12, 1265: „...ὁ δὲ ἐκκλησία τυχάνων τηπεπληρωμένη της ἁγίας Τριάδος...”; „...qui vero in Ecclesia, quae sanctissimae Trinitatis plena est...”. Zob. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Wskazania dotyczące formacji w instytucjach zakonnych: *Potissimum Institutioni* (2 II 1990), nr 23. Tekst grecki i łaciński przytaczam z 12 tomu *Patrologiae cursus completus. Series Graeca.*, wyd. J. P. Migne.

⁹ Określenie M.-J. Le Guillou, G. Lafont, *L'Eglise en marche*, Paris 1964, s. 211, cyt. za: G. R. Alberti, *Teología del misterio el pensamiento teológico de Marie-Joseph Le Guillou O.P.*, Mursia 2000, s. 121. Alberti – pracownik Uniwersytetu Laterańskiego – w rozprawie doktorskiej podjął refleksję nad kategorią *misterium* charakteryzującą myśl teologiczną francuskiego dominikanina M.-J. Le Guillou (1920-1990). Zob. zwłaszcza rozdz. III rozprawy, s. 73-138.

¹⁰ Takie określenie przyjął L. Cerfaux, zob. *La sotériologie paulinienne*, „Divinitas” 5(1961) s. 112, cyt. za: Alberti, *Teología del misterio*, s. 121.

¹¹ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, Kraków 1997, s. 227.

suchej pracy archeologicznej, by wytrysły od nowa fontanny wody żywej”¹². Dla wierzących to Chrystus stanowi zasadniczy „kwantyfikатор tej Boskiej Ekonomii: Ekonomii Przyjścia, Przejścia i Wejścia...”¹³, który wprost wskazuje na inność Bożych dróg w porównaniu z drogami ludzkimi. Światło tej ekonomii prześwieśla strukturę ludzkiego bytowania ujawniając, że „człowiek – to byt ku chwale”¹⁴.

Jeżeli Syn Boży codziennie przychodzi do swego Kościoła przede wszystkim drogą (gr. *methodos*) konsekracji. Jeśli w Ciele i Krwi jednoczy się z tymi, których wybrał i przywołał, by ich prowadzić do Ojca, to już sam akt włączenia człowieka do Kościoła musi mieć charakter konsekracji. Poprzez chrzest „człowiek zmienia niejako swoją naturę stając się «jednym» z Chrystusem (Rz 6,5)”¹⁵. Dzieje się to zwykle w okresie niemowlęcym, co tym wyraźniej ujawnia się moc łaski:

człowiek może zmienić mentalność, choć trzeba do tego długotrwałych zabiegów; może zmienić wolę, przyjmując nowe motywacje i uznając nowe cel; człowiek może zmienić postępowanie ku niemałemu zdumieniu własnemu i bliźnich; ale nie może człowiek zmienić swojej istoty. Tylko Bóg Stwórca może to zrobić. I Bóg to robi, dając nowe tchnienie życiowe¹⁶.

W przyjętej logice, Kościół jawi się jako przestrzeń, w której istnieje wiele konsekracji – wszystkie w ścisłym powiązaniu z konsekracją eucharystyczną – a osoby włączone do Kościoła są wielorako konsekrowane. Ta wielorakość najpierw odnosi się do sakramentów: „wszyscy w Kościele są konsekrowani przez chrzest i bierzmowanie”¹⁷, a posługa święceń i życie konsekrowane (w sensie ścisłym) wiążą się z dodatkową formą konsekracji, która przygotowuje także do specjalnej misji w Kościele¹⁸.

Przy tym, należy zauważyć, że „wizja Kościoła złożonego wyłącznie z szafarzy i z wiernych świeckich nie odpowiada zamiarom jego

¹² H. de Lubac, cyt. za: E. dal Covolo, *Studium Ojców Kościoła dla kultury zjednoczonej Europy*, „Seminare”20(2004), s. 241.

¹³ K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu, Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Kraków 1995, s. 69.

¹⁴ Ibidem, s. 71.

¹⁵ E. Samsel, „Święci” a wspólnota chrześcijan według świętego Pawła Apostoła, [w:] B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t.6, *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, Warszawa 1972, s. 358.

¹⁶ J. Dąbrowski, *Nowość życia w liturgii chrztu świętego*, [w:] A. J. Nowak, W. Słomka (red.), *Chrzest – nowość życia*, *Homo meditans*, t. 10, Lublin 1992, s. 58.

¹⁷ *Vita consecrata*, nr 31.

¹⁸ Por. ibidem.

Boskiego Założyciela, jakie możemy odczytać z *Ewangelii* i z innych pism *Nowego Testamentu*” (VC 29).

Życie zakonne w Kościele nie jest zwykłą radykalizacją chrztu, gdyż chrzest „nie czyni nikogo świeckim ani zakonnikiem”, można powiedzieć, że „otwiera wszystkie drogi, lecz sam w sobie nie określa jeszcze żadnego konkretnego wyboru [...] nie tworzy drogi laikatu, lecz drogę chrześcijaństwa”¹⁹. To raczej bierzmowanie specyfikuje to powołanie, które chrześcijanin dojrzewający – w wierze i osobowościowo – odkrywa jako właściwe dla siebie, by podjąć zadania w Kościele i świecie.

Ogólnie można przyjąć, że w Kościele konsekracja nie uniformizuje i nie unifikuje wybranych, lecz specyfikuje charyzmatycznie do zadań, które muszą być podjęte w ramach misji zleconej przez Pana Kościołowi.

Do eklezjalnych form konsekracji życia adhortacja *Vita consecrata* zalicza:

- monastycyzm na Wschodzie i Zachodzie (VC 6 – mnisi są niosącymi Krzyż i niosącymi Ducha – gr. *staurophóroi*; *pneumatophóroi*);
- stan dziewic Bogu poświęconych, konsekrowanych wdów (wdowców); pustelników (pustelnic) wywodzących się ze świeckich, zakonów i zgromadzeń (VC 7);
- instytuty monastyczne i zakonne oddane całkowicie kontemplacji (VC 8);
- liczne zgromadzenia zakonne oddane dziełom apostołskim (VC 9);
- nowe formy życia konsekrowanego, jak instytuty świeckie czy kleryckie instytuty niezakonne (VC 10);
- stowarzyszenia życia apostołskiego (VC 11).

W jednej osobie powołanej mogą zbiegać się różne formy konsekracji, przyjęte w różnej kolejności (np. chrzcielna, z bierzmowania, z profesji rad ewangelicznych, z sakramentu święceń).

Nie konsekracja różni osoby powołane i Bogu poświęcone, ale forma ich profesji (ślubów, przyrzeczeń, zobowiązań) złożonych Bogu i wypełnianych dla dobra całego Kościoła (w ramach określonego charyzmatu, przez Kościół rozeznanego i potwierdzonego).

Zwykle profesja odnosi się do rad ewangelicznych – dopiero od drugiego tysiąclecia istnienia Kościoła – jednak w przypadku indywidualnych form życia konsekrowanego nie chodzi o triadę: czystość, ubóstwo, posłuszeństwo, ale np. dziewicze czy wdowie oddanie życia przez pośrednictwo biskupa (na rzecz Kościoła lokalnego).

Można spojrzeć na całą rzeczywistość Kościoła jako na wspólnotę osób (wielorako) konsekrowanych czy – inaczej ujmując – jako na

¹⁹ P. Liszka, *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Wrocław 1996, s. 80.

przestrzeń dokonywania się wielorakich konsekracji wzajemnie dopełniających się i sobie przyporządkowanych.

Sprawę wzajemnych powiązań pomiędzy różnymi stanami życia chrześcijańskiego na obecnym etapie dziejów Kościoła, objaśnia adhortacja *Vita consecrata* w nr 31-32²⁰.

20

VC 31: Zgodnie z zamysłem Pana Jezusa życie Kościoła urzeczywistnia się w różnych formach. Istnieją między nimi wzajemne powiązania, którym warto poświęcić uwagę. Dzięki odrodzeniu w Chrystusie wszyscy wierni mają udział we wspólnej godności; wszyscy są powołani do świętości; wszyscy współdziałają w budowaniu jedynego Ciała Chrystusa, każdy zgodnie z własnym powołaniem i darem otrzymanym od Ducha Świętego (por. Rz 12, 3-8). Równa godność wszystkich członków Kościoła jest dziełem Ducha, opiera się na chrzcie i bierzmowaniu, a umacnia się dzięki Eucharystii. Jednakże dziełem Ducha jest także wielość form. To On buduje Kościół jako organiczną komunię, obejmującą wielorakie powołania, charyzmaty i posługi.

Powołania do życia świeckiego, do posługi święceń i do życia konsekrowanego mają charakter paradygmatyczny, jako że w taki czy inny sposób wywodzą się z nich lub do nich się odwołują wszystkie powołania szczególne, przyjęte oddzielnie lub łącznie, zależnie od bogactwa daru Bożego. Ponadto służą one sobie nawzajem, wspomagając wzrost Ciała Chrystusa w historii i jego misję w świecie. Wszyscy w Kościele są konsekrowani przez chrzest i bierzmowanie, ale posługa święceń i życie konsekrowane zakładają istnienie odrębnego powołania oraz szczególnej formy konsekracji, która przygotowuje do specjalnej misji.

Dla misji wiernych świeckich, którzy mają „szukać Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej”, odpowiednim fundamentem jest konsekracja przez chrzest i bierzmowanie, wspólna wszystkim członkom Ludu Bożego. Szafarze pełniący posługę święceń otrzymują oprócz tej konsekracji podstawowej także konsekrację w sakramencie święceń, aby kontynuować w czasie posługę apostołską. Osoby konsekrowane, które obierają drogę rad ewangelicznych, otrzymują nową i specjalną konsekrację, która, co prawda, nie jest sakramentalna, ale zobowiązuje je do naśladowania – przez praktykę celibatu, ubóstwa i posłuszeństwa – tej formy życia, jaką sam Jezus przyjął i dał za wzór uczniom. Choć te różne kategorie członków Kościoła objawiają jedyną tajemnicę Chrystusa, to charakterystyczną, lecz nie wyłączną cechą laikatu jest świeckość, pasterzy – służebność, zaś osób konsekrowanych – szczególne upodobnienie do Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego.

VC 32: W tej harmonijnej jedności darów każdy z podstawowych stanów życia ma za zadanie wyrażać – we właściwym mu zakresie – taki lub inny wymiar jedynej tajemnicy Chrystusa. Jeśli głoszenie ewangelicznego orędzia w sferze rzeczywistości doczesnych jest szczególną misją życia świeckiego, to w łonie wspólnoty kościelnej niezastąpioną rolę odgrywają ci, którzy należą do stanu duchownego, a nade wszystko Biskupi. Ci ostatni mają prowadzić Lud Boży głosząc Słowo, udzielając sakramentów i sprawując świętą władzę w służbie kościelnej komunii, która jest komunią organiczną, zorganizowaną według porządku hierarchicznego.

Natomiast w ukazywaniu świętości Kościoła obiektywne pierwszeństwo należy przyznać życiu konsekrowanemu, jako że odzwierciedla ono sposób życia Chrystusa. Właśnie dlatego najobficiej objawiają się w nim ewangeliczne dobra

Sięgając do przeszłości, dostrzegamy, że Duch Święty zawsze wzbudzał odpowiednie charyzmaty, adekwatne do potrzeb czasu i miejsca. Każda z tych form znajdzie właściwe sobie odniesienie do Jezusa Chrystusa, do etapów Jego życia i działalności. Ogólnie ujmując, eklezjalne życie konsekrowane poznało etapy:

- w świątyni (od czasów apostołskich: dziewice, wdowy, asceci);
- na pustyni (monastycyzm anachorecki i cenobityczny; jeśli nie można przemieniać życia całej społeczności, podejmuje się odpowiedzialność za przemianę siebie. Mocowano się ze Złym, nabywano cnoty i umiejętność rozeznawania duchowego, by prowadzić innych potrzebujących formacji duchowej (np. święci: Antoni Egipski, Pachomiusz, Bazyli, Paweł z Teb, Hieronim ze Strydonu itd.);
- pośród ludzi w mieście (np. św. Augustyn w Tagaście i Hipponie – wspólnota w mieście jako przestrzeń pogańskiej, zmienia je w miejsce chwały Bożej; w średniowieczu franciszkanie z klasztorami w murach miejskich);
- na górze: (np. św. Benedykt – wyeksponowanie sursum, wejście w szkołę służby Bożej z wertykalnym postrzeganiem rzeczywistości swego życia, które ma być posłuszne Bogu);
- w wędrówce z orędem Ewangelii (np. święci: Franciszek, Dominik, Ignacy);

Na obecnym etapie dziejów obserwujemy powrót do pierwotnych form i osławiamy się z różnorodnymi formami nowymi, które wzbudza Duch Święty wobec potrzeb naszego czasu.

Konsekracja życia przez profesję rad ewangelicznych

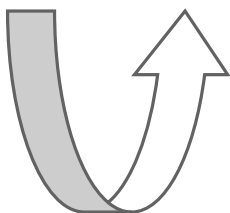
Człowiek powołany do służby Bogu – w sytuacji wewnątrzeklezjalnej – nie nadaje własnemu poświęceniu „autorskiego” kształtu, lecz „jest formowany” w ramach tej Ofiary z siebie, jaką złożył za wszystkich Syn Boży, jest dopuszczony do jedynego *Opus Dei*, które przywraca ludzkość Ojcu.

W kluczu paraboli można oddać istotę konsekracji życia za pomocą trzech elementów, mających też charakter etapów: powołanie, poświęcenie, uświęcenie.

i najpełniej urzeczywistnia cel Kościoła, to znaczy uświęcenie ludzkości. Życie konsekrowane zapowiada i w pewien sposób uprzedza nadejście przyszłej epoki, kiedy to nastąpi pełnia Królestwa niebieskiego, które już teraz jest obecne w załączku i w tajemnicy, i kiedy po zmartwychwstaniu ludzie nie będą się już zenić ani wychodzić za mąż, lecz będą niezym aniołowie Boży (por. Mt 22, 30)...

(wybraństwo i wezwanie) VOCATIO

SANCTIFICATIO (przemienione życie)



SACRIFICATIO

(ofiarowanie się i profesjonalna wierność)

Tajemnicze Boże wybranie, dociera do osoby w formie „głosu powołania” (*vocatio*), który sygnalizuje Boży zamysł wobec niej. Można powiedzieć, że powołanie jest swego rodzaju „myślą opatrnościową Stwórcy [...] Jego ideą-projektem, jakby pewnym marzeniem, które jest w sercu Boga...”²¹. Człowiek, czując się jego adresatem, staje się zdolny do wyjścia z dotychczasowego stylu życia i poddania się prowadzeniu, które pozwoli zweryfikować, czy Bóg rzeczywiście wzywa i do jakich zadań prowadzi.

Doświadczenie wyjścia jest paradygmatem życia chrześcijańskiego, zwłaszcza tych, którzy przyjmują powołanie specjalnego poświęcenia się służbie Ewangelii. Polega ono na postawie nieustannego nawrócenia i przemiany, na byciu zawsze w drodze, na przechodzeniu ze śmierci do życia, tak jak to celebrujemy w całej liturgii: jest dynamiką paschalną²².

Należy podkreślić zdecydowanie, że konieczne jest zweryfikowanie – osobiste i przez przedstawicieli Kościoła – tego co jawi się jako powołanie, rozeznane subiektywnie. W przypadku rzeczywistego powołania, odpowiedź osoby przybiera postać decyzji ofiarowania siebie.

Oto sens powołania do życia konsekrowanego: jest ono wyłączną inicjatywą Boga (por. J 15, 16), który oczekuje od tych, których wybrał, odpowiedzi w postaci całkowitego i wyłącznego oddania się Jemu. Doświadczenie tej bezinteresownej miłości Boga jest tak głębokie i silne, że człowiek czuje się zobowiązany odpowiedzieć na nie bezwarunkowym poświęceniem Mu własnego życia, złożeniem w ofierze wszystkiego – teraźniejszości i przyszłości – w *Jego ręce* (VC 17).

²¹ Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołanie dla nowej Europy: In verbo tuo...*, nr 13a; Pallottinum 1998, s. 21. Jest to dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do kapłaństwa i życia konsekrowanego, jaki odbył się w Rzymie (5-10 V 1997).

²² Franciszek, *Wyjście jako fundamentalne doświadczenie powołania*. Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania, 29 III 2015, L'OssRom (PL) 5(2015), s. 16.

Sacrificum ze swej natury wpisuje się w kontekst liturgii, czynności starannie przez Kościół dopracowanych teologicznie i obrzędowo. Ofiarowanie się osoby powołanej dla całego Kościoła staje się świętem, stąd oprawa liturgiczna złożenia profesji ma charakter uroczysty. Zwykle wpisuje się w celebrację Eucharystii, której kwintesencję stanowi konsekracja tego, co ofiaruje Lud (chleb i wino) przez pośrednictwo kapłana (czynności zarezerwowane), by tenże Lud otrzymał przeistoczone przez Boga dary, na pożytek osobisty i wspólnotowy. Zachodzi wyraźna analogia między konsekracją eucharystyczną a konsekracją osób w tym, co ściśle określone:

- **co** jest ofiarowane (tam chleb i wino) – tu życie osoby (teraźniejszość i przyszłość);
- **gdzie** jest ofiarowane (tam w rękach kapłana, relacja osobowa) – tu w charyzmacie danego instytutu lub indywidualnej formie życia konsekrowanego;
- **jak** jest ofiarowane (tam własne Chrystusowe słowa – On Ofiarą i Kapłanem) – tu formuła profesji zatwierdzona przez Kościół, adekwatna do formy ofiarowania się (różne formuły przyrzeczeń, ta sama konsekracja).

To, co jest „aktem” w celebracji (fakt o wymiarze mistycznym) konsekracji osoby, mocą prawa kanonicznego wprowadza osobę do „stanu życia” w Kościele, mającym trwałą formę. Prawo kościelne zabezpiecza – nie tylko prewencyjnymi kanonami przed niewiernością i deformacją – sakralność tego faktu, tj. danego Bogu słowa, w którym człowiek oddaje Mu siebie (*res sacrum*). Strzeże też jego konsekwencji, które powinny przełożyć się na kolejne godziny i lata życia, które nie należą już do człowieka („wydane” w ręce Boga, by je spożytkował według swych zamysłów).

Docelowo wszystko zmierza do tego, by osoba konsekrowana upodobniła się całkowicie przez swą wierność do Jezusa Chrystusa, w takim stopniu, by mogła z Nim – na sposób oblubieńczy – tworzyć jedno. Adhortacja *Vita consecrata* podkreśla, że rady ewangeliczne „bardziej niż wyrzeczeniem” są dla powołanego „specyficzną formą przyjęcia tajemnicy Chrystusa” (VC 16).

Rady ewangeliczne – w przeciwieństwie do norm Dekalogu – „nie zajmują się bezpośrednio grzechem, ale dobrym, lepszym i najlepszym wyborem”²³. Hans Urs von Balthasar podkreśla, że tym, co człowiek ofiaruje Bogu nie może być zaledwie

²³ B. Cole, P. Conner, *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, tł. A. M. Nowak, D. Dowjat, Poznań 1997, s. 26.

rezygnacja, lecz aktywna, żarliwa miłość. Z tego tworzywa Bóg może uformować wszystko, co tylko zechce [...] bez tego tworzywa Bóg nie mógłby zrealizować wszystkiego, co zechce. Nie mógłby np. «jednać ze sobą świata»...²⁴.

Zasada *sequela Christi* nie odnosi się jedynie do naśladowania cnót i postaw historycznej osoby Chrystusa; osoba konsekrowana poprzez ślubu jednoczy swoje życie ze Zmartwychwstałym, obecnym w Kościele (zob. Mt 28,20). Zabiega o autentyczną „chrystomorfozę i chrystyfikację życia”²⁵, jego całkowitą chrystoformizację²⁶. *Kodeks Prawa Kanonicznego* podkreśla, że wskutek ofiarowania się ludzkiej osoby Bogu, odtąd „całe jej istnienie staje się ustawiczną czcią Boga w miłości” (kan. 607 §1), a to możliwe jest jedynie w Chrystusie. Ta sytuacja przynosi zarazem szansę pocucia sensu życia, w myśl tego, co podkreślił Sobór: „Człowiek [...] nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”²⁷.

Rozpoczyna się intensywny proces formacji osoby²⁸ zmierzający do całościowego jej przemienienia, które dokonuje się przy ludzkim zaangażowaniu, ale ostatecznie opiera się o dynamizm łaski. W tym procesie potrzeba – jak to ujął bł. papież Paweł VI – „bardziej niż wykształcenia intelektualnego czy wychowania woli – prawdziwego wtajemniczenia zmierzającego do chrystianizacji całej istoty człowieka, aż do głębi, w duchu ewangelicznych błogosławieństw”²⁹. Konieczny jest duch i postawa pokory³⁰, aby nie przeceniać zbyt ludzkiej inwencji (np. projekty formacyjne zbyt nasycone psychologią czy filozofią), ale dowartościować teologiczny wymiar wysiłku wychowawczego i dostrzegać Boże zaangażowanie nieodłączne od daru powołania³¹.

²⁴ H. U. von Balthasar, *Życie oddane Bogu. Sens życia według rad ewangelicznych w dzisiejszych czasach*, „Znak” 219 (1972), tł. A. Niklewicz, s. 1165. Tekst opublikowany wcześniej w „Vie Consacrée”, 1971, nr 1.

²⁵ Por. S. R. Rybicki, *Paschalny charakter zakonnej konsekracji*, [w:] L. Balter (red.), *Apostolskie posłannictwo zakonów*, Poznań 1987, s.189.

²⁶ Znaczenie terminu zob. T. Paszkowska, *Three notions important for consecrated life: Christ-forming – the Formation of Persons – humility*, „Rocznik Teologii Katolickiej” XIV/1 2015, s. 157.

²⁷ Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 24.

²⁸ T. Paszkowska, *Three notions...*, s. 161.

²⁹ Paweł VI, *Evangelica testificatio*, nr 36.

³⁰ T. Paszkowska, *Three notions...*, s. 168.

³¹ Tym wszystkim, którzy „nadal uważają konsekrację tylko za «poświęcenie się» człowieka, grozi ryzyko, że nigdy nie pojmą «nowości» Soboru” – uważa karmelita

Ostatecznie poświęcenie – przyjęte i zatwierdzone przez Kościół – zmierza do uświęcenia osoby powołanej³², a więc takiego doskonalenia formy tych osób, by dla nich relacja (więź) z Bogiem stała się „samym istnieniem. Nie chodzi tylko o to, by «sprawy» Boże stawiali zawsze na pierwszym miejscu; chodzi o to, aby nie posiadali innych «spraw» niż Boże”³³.

Adhortacja *Vita consecrata* eksponuje wręcz mistyczny wymiar praktykowania rad ewangelicznych, gdy stały się one poprzez profesję „prawem życia” osoby. Praktykując je w sposób gorliwy i wierny, osoba konsekrowana „wyznaje” (*confessio Trinitatis*) wiarę w Tróję Przenajświętszą i objawia tajemnice życia wewnętrznego Osób Boskich (zachowując – wyznaje)³⁴. Stanowiące treść profesji „rady ewangeliczne bardziej niż przyczyną są skutkiem, czy raczej wymogiem konsekracji, dokonanej przez Boga wskutek wyboru danej osoby” – stwierdza kanonista E. Gambari³⁵. Konsekracja nie jest „dziełem

Teologia
duchowości

Arnoldo Pigna, zob. *Wprowadzenie*, [w:] A. A. Ballestrero, *Konsekracja*, przeł. E. Dobrzelecka, Kraków 2000, s. 7.

³² *Lumen gentium*, nr 47: „Każdy zaś do ślubowania rad ewangelicznych powołany usilnie starać się winien o to, aby wytrwał i wzniósł się wyżej w tym powołaniu, do którego Bóg go wezwał, dla przysporzenia świętości Kościołowi, na większą chwałę jednej i niepodzielnej Trójcy, która w Chrystusie i przez Chrystusa jest źródłem i początkiem wszelkiej świętości”.

³³ A. Pigna, *Wprowadzenie*, op. cit., s. 9.

³⁴ VC 16: „Istotnie, przez profesję rad ewangelicznych osoba konsekrowana nie tylko czyni Chrystusa sensem swojego życia, ale stara się też odtworzyć w sobie – w miarę możliwości – «tę formę życia, jaką obrał sobie Syn Boży przyszedłszy na świat».

Zachowując dziewictwo, przyjmuje do swego serca dziewiczą miłość Chrystusa i wyznaje Go wobec świata jako Jednorodzonego Syna, jednego z Ojcem (por. J 10, 30; 14, 11); naśladowując Jego ubóstwo, wyznaje Syna, który wszystko otrzymuje od Ojca i z miłością wszystko Mu oddaje (por. J 17, 7. 10); czyniąc ofiarę z własnej wolności, a przez to włączając się w tajemnicę Jego synowskiego posłuszeństwa, wyznaje Chrystusa jako nieskończenie umiłowanego i miłującego, jako Tego, który ma upodobanie jedynie w woli Ojca (por. J 4, 34), jest z Nim bowiem doskonale zjednoczony i we wszystkim od Niego zależy.

Dzięki takiemu «upodabniającemu» utożsamieniu się z tajemnicą Chrystusa życie konsekrowane w szczególnie sposób urzeczywistnia ową «*confessio Trinitatis*», która jest znamioną cechą całego życia chrześcijańskiego: wyraża uznanie i podziw dla wzniosłego piękna Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego i z radością świadczy o Jego miłościwej łaskawości wobec każdej ludzkiej istoty”.

Zob. więcej T. Paszkowska, *Życie konsekrowane – dynamiczny akt wiary i confessio Trinitatis*, „Roczniki Teologii Duchowości” 4(59) 2012, s. 75-95.

³⁵ E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, przeł. J. E. Bielecki, Kraków 1998, s. 98.

trzech rad ewangelicznych. To raczej odwrotnie, konsekracja skłania do ich ślubowania”³⁶.

Wyzwania dotyczące życia konsekrowanego

Wpływają ze stanu faktycznego (kondycja duchowa osób i instytucji), okoliczności czasu (duch światowości obecny także w Kościele, każdy wnosi go, gdy nie dość zabiega o czystość wiary i swych postaw w świecie).

Przed czterdziestu laty, niedługo po Soborze, ostrzegał o. Piotr Rostworowski, że w poruszeniach

gorączkowych reform w życiu zakonnym niemalą rolę odgrywa niestalość charakteru, nuda, jakaś acedia, znudzenie czy chandra zakonna i potrzeba zmiany. Wtedy się mówi „aggiornamento”, trzeba czegoś nowego, to nas uratuje: zmienia się formy a dusza [pozostaje] pusta³⁷.

Tymczasem, gdy „dla człowieka sprawy świata stają się bardzo ważne, wartości ziemskie zajmują pierwsze miejsce, to taki człowiek staje się bałwochwalcą”³⁸.

Święta Teresa od Jezusa – której Rok Jubileuszowy 500-lecia urodzin właśnie zamknęto – w swej *Twierdzy wewnętrznej* (przy siódmym mieszkaniu) poucza:

[...] abyśmy nie wznosiły wysokich wież bez fundamentów, gdyż Pan patrzy nie tyle na wielkość naszych dzieł, ile na miłość, z jaką są one wykonywane. A jeżeli będziemy robiły to, co możemy, Jego Majestat sprawi, że każdego dnia będziemy mogły coraz więcej i więcej, pod warunkiem, że nie zniechęcimy się / przedwcześnie, ale przez ten krótki czas, jaki trwa to życie – a być może będzie on jeszcze krótszy niż każda z nas przypuszcza – ofiarujemy Panu wewnątrz i zewnątrz taką ofiarę, jaką jesteśmy w stanie Mu ofiarować, gdyż Jego Majestat połączy tę naszą ofiarę, z tą, którą On sam złożył Ojcu za nas na krzyżu, ażeby

³⁶ Ibidem, s. 99. Por. adhortacja *Redemptionis donum*, nr 7: „Zobowiązanie przez śluby do spełniania rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa[...] stanowi z jednej strony wyraz całkowitego poświęcenia się Bogu, równocześnie zaś środek prowadzący do jego urzeczywistnienia”.

³⁷ *Wykłady dla mistrzyń nowicjatu*, Kraków 1970, mps w Archiwum Dawida Bantzelebensa w Paryżu, sygn.DSB-P.R-1-5, s. 13, cyt. za: P. R. Pawlik, *Mnisi? Mnisi? Ale jacy?*, Kraków 2007, s. 185.

³⁸ Ibidem, s. 15, cyt. za: ibidem, s. 191.

– jakkolwiek te nasze dzieła same w sobie są niewielkie – miała ona przed Bogiem wartość według miary zasługi naszej woli³⁹.

Wyzwania aktualne dotyczą przede wszystkim tego, by konsekrowani:

- nie rozumowali i nie żyli w logice, która ich życie sytuuje na jakimś innym korzeniu niż Jezus Chrystus (panmonastycyzm, dialog międzyreligijny czy filozoficzny);
- nie zanurzali się zbyt w przeszłości, nie smakując tej nowości życia, którą daje Chrystus (homilie, konferencje w których nie dochodzi się do interpretacji Ewangelii – w wiele czasu zajmują analizy *Starego Testamentu* przy niedostatku odniesień do tekstów *Nowego Testamentu*, będących świadectwem życia Kościoła, jego formacji i dbałości o doktrynę);
- nie marnotrawili okazji jakie niesie Eucharystia do obcowania z Bogiem (skonkretyzowanym na drodze konsekracji⁴⁰; konieczna jest żywa świadomość Kogo mamy przed oczyma po Przeistoczeniu, by nie obcować z abstrakcyjnymi wizjami Boga;
- by nie przedkładali ceremonii (teatralność w wymiarze horyzontalnym) nad celebracje (zawsze dające priorytet temu, co wartościowe), recytacji nad modlitwę⁴¹.

Te cztery filary wystarczą do rozpoczęcia przeformowania myślenia, postępowania, przekazywania innym Ewangelii na sposób życia przemienionego (por. VC 20).

Uzasadnione nadzieje

Nadzieja wierzącego zawsze znajduje możliwość zakotwiczenia *in altum (sursum)*. Oddolna interpretacja tajemnicy własnego życia

³⁹ Teresa od Jezusa, Doktor Kościoła, *Zamek wewnętrzny*, przeł. D. Wandzioch, W. Ciak, z oryg. *Castillo interior o las Moradas*, Burgos 1994; Poznań 2010, s. 452-453.

⁴⁰ Teresa od Jezusa: „Chwile po komunii świętej jest to czas, w którym dusza może zebrać zyski niezmiernie. Jeśli posłuszeństwo zaraz po komunii zawoła was do innego obowiązku, idźcie, ale starajcie się, by dusza wasza pozostała z Panem. Bo jeśli przyjąwszy Go do serca, zaraz pozwalacie myślom waszym odbiegać gdzie indziej i mało zważacie na obecność Jego w was, jakże On ma dać wam siebie poznać? To jest czas najstosowniejszy, by nas nauczał nasz Mistrz, byśmy Go słuchali...” (*Droga doskonałości*, rozdz. 34, 10), [w:] Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 1987, s. 174.

⁴¹ Teresa od Jezusa uczy: „Kto modli się bez zastanowienia się nad tym, do kogo mówi, o co prosi i kto jest on, który prosi, a kto Ten, którego prosi, tego modlitwy, jakkolwiek by długo i pilnie poruszał wargami, ja nie nazwę modlitwą” – *Twierdza wewnętrzna*, mieszkanie I,7, [w:] Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, s. 228. Zob. T. Paszkowska, *Nie roztrwonić życia duchowego*, „Pastores” 68(2015)3, s. 47-56.

i powołania (tożsamości), w konsekwencji także własnej misji w Kościele i świecie – zawiedzie na bezdroża. Rozeznawanie w obecnym czasie dotyczy kwestii rozpoznania tych „znaków” czy wyzwań czasu, którym można zaradzić dzięki charyzmatowi już rozeznanemu i zatwierdzonemu przez Stolicę Apostolską.

Charyzmat (instytutu czy osoby) jest tą „płonącą lampą”, z pomocą której można rozświetlać ciemności dnia, otoczenia, nadmiaru trosk... Logika wewnątrzkościelna ma swoje zasady i punkty, które – począwszy od punktu wyjścia – wiodą jednoznacznie ku misterium wiecznego obcowania z Bogiem.

Wiara Kościoła – jak „wieczna lampka” przy *Sanctissimum* – powinna świecić w nas, nie wygasając, stale podtrzymując płomień oliwą wierności czerpaną z doktryny i liturgii. Naszą powinnością jest uchronić ją przed podmuchami świata i Złego, aż do dnia przyjścia Pana. Nadzieje płynące z wiary i miłości, zawsze można oprzeć:

- na Bogu, który jest wierny i działa aż do tej chwili (por. J 5, 17);
- na młodych, którzy w Kościele chcą widzieć bardziej niż słuchać, czym zmuszają do praktykowania tego, co w profesji zostało przyrządzone (publicznie – łac. *profiteri*). Powinni otrzymać od formatorów zachętę, by nie widząc w starszych pokoleniach ideału, przetestowali Ewangelię na własnym życiu, choć to ciężka próba...;
- na zatroskaniu nie tyle o tzw. dzieła własne Instytutu (te mogą zniknąć wkrótce), ale o dzieła Boże, które Kościół zawsze wskaże...;
- na zharmonizowaniu w sobie postaw Marii i Marty (ugościć Pana – znaczy także słuchać Go z otwartą duszą, dzień po dniu...);

Takie cztery filary nadziei, mogą dać początek innym, które się ujawniają.

Niech św. Teresa od Jezusa wypowie ostatnie słowo do nas i za nas, swym pierwszym wołaniem do Boga: „O życie, życie! Jak możesz trwać, zostając z dala od Życia twego?” (W 1,1)⁴². W ostatnim dodaje: „Wolę żyć i umierać w pożądaniu i oczekiwaniu żywota wiecznego, niż posiadać na tym świecie wszystkie stworzenia, wszystkie dobra i wszystko, co wraz ze światem się kończy [...] Niechaj Tobie służę na każdy dzień, a Ty czyń ze mną, co chcesz!” (W 17,6)⁴³.

⁴² *Wołania duszy do Boga*, [w:] Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 3. *Dzieła mniejsze*, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 1995, s. 153.

⁴³ *Ibidem*, s. 183.

* * *

Kluczem do odczytania *misterium* Kościoła i konsekracji osób przez profesję rad ewangelicznych jest w tej refleksji parabola, zastosowana do struktury konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i do istoty konsekracji osób.

Konsekrację ujęto „jako doświadczenie własne”: 1) Syna Bożego (J 10, 36: *hēgiasen kai apesteilen*); 2) Kościoła (wszyscy konsekrowani przez chrzest i bierzmowanie; niektórzy w nowej konsekracji); 3) osoby powołanej do tego stanu.

Teologia
duchowości

Istotę konsekracji osób sprowadzono do trzech elementów: *vocatio* (zweryfikowane przez Kościół); *sacrificatio* (odpowiedź na powołanie w formie oddania życia na służbę); *sanctificatio* (życie przemienione, by wymownie oddziaływało – por. VC 20).

Ideał zrealizowany w Chrystusie i Kościele (różne formy dawne i nowe) stanowi wyzwanie dla współczesnych powołanych. Wyzwaniem są deformacje i kryzysy; nadzieje wiążą się z wiernością Boga, idealizmem młodych (radykałny ewangeliczny) oraz solidną formacją.

Słowa kluczowe: konsekracja, misterium, powołanie (*vocatio*), poświęcenie (*sacrificatio* – ofiarowanie się), uświęcenie (*sanctificatio*), formacja, chrystoformizacja.

Bibliografia:

1. Alberti G. R., *Teología del misterio el pensamiento teológico de Marie-Joseph Le Guillou O.P.*, Mursia 2000.
2. Balthasar H. U. von, *Życie oddane Bogu. Sens życia według rad ewangelicznych w dzisiejszych czasach*, „Znak” 219 (1972), tł. A. Niklewicz.
3. Cole B., Conner P., *Pełnia chrześcijaństwa. Teologia życia konsekrowanego*, tł. A. M. Nowak, D. Dowjat, Poznań 1997.
4. Covolo E. dal, *Studium Ojców Kościoła dla kultury zjednoczonej Europy*, „Seminare” 20(2004).
5. Dąbrowski J., *Nowość życia w liturgii chrztu świętego*, [w:] A. J. Nowak OFM in. (red.), *Chrzest – nowość życia*, Lublin 1992.
6. Franciszek, List do wszystkich osób konsekrowanych na Rok Życia Konsekrowanego: *Świadkowie radości*, (21 XI 2014).
7. Franciszek, *Wyjście jako fundamentalne doświadczenie powołania*. Orędzie na Światowy Dzień Modlitw o Powołania (29 III 2015), L'OssRom(PL), 5(2015).
8. Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, przeł. J. E. Bielecki, Kraków 1998.
9. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Redemptionis donum*, 1984.

10. Jan Paweł II, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Libreria Editrice Vaticana 1996.
11. Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Wskazania dotyczące formacji w instytutach zakonnych: *Potissimum Institutioni* (2 II 1990).
12. Liszka P., *Charyzmatyczna moc życia zakonnego*, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław 1996.
13. Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, tł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 1997.
14. Moysa S., *Rola Kościoła w przekazywaniu Objawienia*, [w:] H. Bogacki, S. Moysa (red.), *Kościół w świetle Soboru*, Poznań 1968.
15. Ozorowski E., *Bóg – Życie, Miłość, Komunia*, [w:] A. Czaja, P. Jaskóła (red.), *Wokół Tajemnicy Trójcy Świętej*, Opole 2000.
16. Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołanie dla nowej Europy: In verbo tuo...*, Pallottinum 1998.
17. Paszkowska T., *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2005.
18. Paszkowska T., *Nie roztrwonić życia duchowego*, „Pastores” 68(2015)3, s. 47-56.
19. Paszkowska T., *Życie konsekrowane – dynamiczny akt wiary i confessio Trinitatis*, „Roczniki Teologii Duchowości” 4(59) 2012.
20. Pawlik P. R., *Mniszki? Mnisi? Ale jacy?*, Kraków 2007.
21. Pigna A., *Wprowadzenie*, [w:] A. A. Ballestrero, *Konsekracja*, przeł. E. Dobrzelecka, Kraków 2000, s. 7-11.
22. Ratzinger J., *Służyć Prawdzie, Myśli na każdy dzień*, tł. ks. A. Warkotsch, Poznań – Warszawa – Lublin 1986.
23. Rybicki S. R., *Paschalny charakter zakonnej konsekracji*, [w:] L. Balter (red.), *Apostolskie posłannictwo zakonów*, Poznań 1987.
24. Samsel E., „Święci” a wspólnota chrześcijan według świętego Pawła Apostoła, [w:] B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 6: *Błogosławiony Maksymilian wśród nas*, Warszawa 1972.
25. Skrzypczak R., *Kościół jako Niewiasta w relacji do Chrystusa swego Oblubieńca*, Warszawa 2001.
26. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, przeł. D. Wandzioch, W. Ciak, z oryg. *Castillo interior o las Moradas*, Burgos 1994; Flos Carmeli, Poznań 2010.
27. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, [w:] Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 1987.
28. Teresa od Jezusa, *Twierdza wewnętrzna*, [w:] Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 2, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 1987.
29. Teresa od Jezusa, *Wołania duszy do Boga*, [w:] Św. Teresa od Jezusa, *Dzieła*, t. 3. *Dzieła mniejsze*, przeł. H. P. Kossowski, Kraków 1995.
30. Wojtyła K., *Znak sprzeciwu*, Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976, Kraków 1995.

s. Teresa Paszkowska
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Three notions important for consecrated life: Christ-forming – the formation of persons – humility¹

Presented below keywords-concepts have been prepared (in Polish) to the *Encyclopedia of Pedagogical Axiology*, Vol. 1-2, edited by prof. Assoc. Krystyna Chałas and Rev. Assoc. Adam Maj, prof. KUL, which will be released in Polish Publishing House by Peter and Joseph Wojcieszek, based in Radom (in the first quarter of 2016). Their content was part of the formation and pedagogical context of ongoing Year of Consecrated Life and the scientific conferences taking up the issue organized in the universal Church. Published in English they are promoting Polish theological thought, which can be of use in a broader research area.

Christ-forming

– term denoting a principle and formative process based on theological anthropology, assuming that a human person is created “in the image and similarity” of the Son of God and within ecclesial formation acquires the “form” of humanity revealed in Jesus Christ.

In the strict sense, this principle has intra-ecclesial (inside-Church) character, since the formation based on it does not refer to an ideal

¹ Prezentowane niżej hasła-pojęcia zostały przygotowane (w języku polskim) do *Encyklopedii Aksjologii Pedagogicznej*, tom 1-2, pod red. prof. dr hab. K. Chałas i ks. dr. hab. A. Maja, prof. KUL, która ukaże się w Polskim Wydawnictwie Encyklopedycznym s.c. P. i J. Wojcieszek, z siedzibą w Radomiu (w pierwszym kwartale 2016 roku). Ich treść wpisuje się w kontekst formacyjno-pedagogiczny trwającego Roku Życia Konsekrowanego i organizowanych w Kościele powszechnym konferencji naukowych podejmujących to zagadnienie. Opublikowane w języku angielskim propagują polską myśl teologiczną, która może być spożytkowana w szerszym obszarze badawczym.

verbalized evangelically or theologically, but is a process of shaping the interior life of a person (*homo novus*) in relation to the resurrected Christ (ie. living, not just historical), who finalizes the work of mankind redemption. In a broader sense it refers to every human being as a creature with a particular ontological status (*homo religiosus*).

Anthropological/theological aspect

“Person” is an adequate term to denote a human being due to the fact that the human being cannot be reduced to an individual within its species, since it has in itself a particular ontological fullness². The structure of his/her inner life markedly differs from other mammals and is not restricted to the biological/psychological dimension. “The person is a being for which love is the proper and full reference”³. It was already John Duns Scotus (+1308) who emphasised that a person develops properly only *in ordine amoris*, that is in the space of interpersonal relationships.

Among many other creatures, human being stands out through his/her status of an ontologically complex creature (perishable matter – immortal spirit) and through enjoying a particular relationship with God, who offers him/her two stages of life (earthly and eternal). Recognizing this ontological complexity presents many problems.

Man is to himself the most wonderful object in nature; for he cannot conceive what the body is, still less what the mind is, and least of all how a body should be united to a mind. This is the consummation of his difficulties, and yet it is his very being⁴.

Theology comes to aid, using the Revelation content to illuminate the mystery of man.

Now, man is not wrong when he regards himself as superior to bodily concerns, and as more than a speck of nature or a nameless constituent of the city of man. For by his interior qualities he outstrips the whole sum of mere things. He plunges into the depths of reality whenever he enters into his own heart; God, Who probes the heart, awaits him there; there he discerns his proper destiny beneath the eyes of God⁵.

² Cf. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność* [Love and Responsibility], TN KUL, Lublin 2001, p. 24.

³ Ibidem, p. 43.

⁴ B. Pascal, *Pensees*, no. 72, transl. by W.F. Trotter [no. 84 – Polish transl. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1989].

⁵ Pastoral Constitution on the Church in the modern world: *Gaudium et spes*, (7.12.1965), no. 14.

Therefore the Church accompanies man in his/her development, aware that “The Church cannot abandon man, for his ‘destiny’, that is to say his election, calling, birth and death, salvation or perdition, is so closely and unbreakably linked with Christ”⁶. In relation to Christ, the mystery of man “truly takes on light”, since He “fully reveals man to man himself and makes his supreme calling clear”⁷. In this personal scheme man stops being an incomprehensible being to himself, especially when accepting this Love, “will make it his own” in a way”⁸. Finding here the meaning of life and starting a life participation in God’s involvement with humanity, man gradually discovers his ontological identity, gazing at Him, who being the Divine Person “became a man” and followed every developmental stage typical of man in order to directly reveal this “mode of humanity,” which expresses the original creative concept.

Formative/spirituality aspect

High dignity of man (resulting from the origin and calling) was compromised by sin (*misterium iniquitatis*), breaking the relationship with God and impeding the process of development towards the fullness of humanity. Due to this fact, man is not conceived in an optimally pure state, but inherits ontological blemish, which he can confront and gradually free himself of it through the process of development and education as well as auto-formation. Christian formation has a complex character, based on getting rid of sinful deformations (*pars destruens*) and acquiring moral and spiritual abilities (*pars construens*). The personal criterion for decisions in these areas is the *Redemptor hominis*, who initiated the process of man’s *re-forming*, that is forming him anew.

A remarkable feature of this Divine-human process is “forming the person inside a person” (by analogy to the pre-natal period). St Paul speaks about gradual formation of Christ in the believers (cf. Gal 4:19). St. Augustine (+430) calls Our Lady the *forma Dei* (*Sermo* 208), in whom the Humanity of the Son of God was shaped, while St. Louis M. Grignion de Montfort (+1716) developed this thought, emphasizing that “saints are formed in Mary”⁹.

⁶ John Paul II, *Redemptor hominis* Encyclical Letter [Latin: *The Redeemer of Man*], (4.03.1979), no. 14.

⁷ *Gaudium et spes*, no.22.

⁸ John Paul II, *Redemptor hominis* Encyclical, no.10.

⁹ See *The Treatise of the Perfect Devotion to Our Lady*, VII, 6.

In the contemporary literature the term *christoformisation* was recalled and popularized by A. J. Nowak OFM (+2013), referring to the early Christian insight about christification of man or his Christ-like form. What is meant by the present usage is the purposeful effort of the Church towards every baptised person, aimed at configuring him or her to Christ. It was already Cyril of Alexandria (+444) who taught:

forms us according to his image, in such a way that the traits of his divine nature shine forth in us through sanctification and justice and the life which is good and in conformity with virtue [...] The beauty of this image shines forth in us who are in Christ, when we show ourselves to be good in our works¹⁰.

Anthony Nowak speaks about the process of progressive christoformisation¹¹, which brings out from man his natural abilities and integrating them with the power of grace, forms “full humanity” in him. This is done in the intra-personal space, in which two poles are discernible: Christ in man (Gal 4:19: *until Christ be formed in you*; Gal 2:20: *nevertheless I live, yet not I, but Christ lives in me*), and man in Christ (1P 5:14: *peace be with you all that are in Christ Jesus*). In this meaning earthly life of a believer has in a way a pre-natal character (in the Church-Mother), finally directed at being born to eternity, where Divine Persons exist in each other and open their unity to human persons. Such anthropology refers directly to the mystical dimension of personal life.

The Church taken in a personal way is one with Christ (*una persona mistica*), and her individual members are the members of the Mystical Body of Christ, accustoming themselves ontologically and functionally to undertake His mission towards mankind. This has been emphasised by L. Grignon de Montfort in relation to Mary:

Whoever has been put in the God’s mould, he is at once formed in Jesus Christ and Jesus Christ in him. At a small cost and in a short time [...] it is necessary to destroy and melt the old Adam in oneself in order to become a new Adam (Christ) in Mary;

A. J. Nowak extends this sense to the Church. Ever, who has become a “new man” through baptism (here grace does not require the awareness of the recipient), undergoes an intensive formation of humanity, whose perfect image is found in Christ. Disposing of the heritage of the “old man” (natural and social burdens), in this place he introduces

¹⁰ Quote after: *Veritatis splendour* Encyclical, (6.08.1993), no. 73.

¹¹ Cf. *Psychologia eklezjalna* [*Ecclesial Psychology*], ch. 3, pp. 110-159; See the same author *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, 1997; *Osoba – fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010.

abilities and attitudes of the “new man”, co-inherited with Christ (he was called *New Man* already by St Ignatius of Antioch, +107).

The process of christification (Christ-forming) involves more than imitating Christ or being a disciple understanding His ideas. It proceeds towards internal and external resemblance, which is achieved not just by human effort, but also by submitting one's existence to God, who dwells inside man, “above all that we ask or think” (Eph 3:20). This is actualised effectively by sacramental life, where Christian pedagogy is contained within the option of “passing” (*pascha*) from the old to the new. The Paschal character of this process is realized in several significant stages of progressive christoformisation:

- a) from the plane of religious life towards sacramental life (from *homo religiosus* to *homo novus*);
- b) from excessive individualism to the sphere of *communio personarum*;
- c) from the collective to the sphere of ecclesial life;
- d) from the attitude of “have” to the priority of the “be” attitude (*esse in Christo*);
- e) from heteronomic conscience (guilty according to law) to personal conscience (relationship to Person: *I have sinned against you*);
- f) from the attitude of giving alms to one's neighbour (unwanted surplus) to loving Christ in every man (*as I have loved you*);
- g) from trying to find meaning in value systems (various hierarchies) to finding it in the Incarnate Logos (Col 2:17: *the reality is of Christ*).

Even without entering the theological plane, it is possible to notice that each culture (the whole world) owes to Christ five fundamental, value-changing theses (L. Kořakowski): the superiority of love over law; absolute equality of all men; the principle that man shall not live by bread alone; abolishing the idea of a chosen nation; the belief that the world is organically imperfect¹².

So, because of Christ man loses his central position in the world and, at the same time, regains it in another option.

Person formation

(Latin: *formatio, formare* – shape, form, model)

– complex and long lasting process directed at achieving a specified form in various ranges of a person's life. Formative effort has

¹² Cf. L. Kořakowski, M. Machovec, *Jesus – Modell des unbedingten Anspruchs an den Menschen*, “Theologische Berichte” vol. 7 (1978), Zurich, p. 72-79.

intrapersonal character (auto-formation) and interpersonal one (mentors, ie. “formators” – the person undergoing formation) and also a multidimensional one through reference to many planes of the person and surrounding reality. It is based on the assumption that the person can develop abilities written into his/her genetic code or acquired, both internal and external, striving for a suitable “form” of humanity. It corresponds to the theological thought that we receive the gift of “being” from God as life already *formed*, not starting with something shapeless¹³.

Formation overlays the natural process of personal development and the social process of upbringing, introducing into this space, as the goal, “the full image of a person”, toward which the efforts of a formed person and his/her tutors are directed, using suitable means. In this sense formation is always directed “at” (profession, marriage, prayer, apostolate, accepting suffering etc.) and is carried out “through” instruction, practice, endurance, faithfulness to ideals, forgiveness etc.

The formators’ accompany and influence the formed person in a supportive way (inspiring and correcting), it is always at the service of the charge’s development. Its essential elements include: proper diagnosis of the formed person’s potential abilities, giving dynamics to interests and strengthening them, supporting in crisis or conflict situations, preparing for autonomy and social maturity. It is absolutely unacceptable – in view of human dignity – to manipulate the person’s genetic endowment, his/her conscious decisions and free choices, aiming at accomplishing in the charge some “image of person” ideologically chosen by mentors (eg. mechanistic psychology, biologism, existential pessimism). The most adequate form of the “fullness of humanity”, which could be realized in the mentored person, is not an “idea”, but a “real ideal” achieved by a person (eg. the Humanity of Christ). This method of formation can be called *iconic*¹⁴. When the ideals which fascinate the formed person, are translated into self-fulfillment, the ambivalence of the mentors’ function becomes evident. Inspirations and correcting decisions are then situated clearly in the relation: the formed person – the Icon Person, whose authority has an efficient impact. In particular, the experience of God’s love “creates facts and changes life”¹⁵, yet personal effort in efficient “formation of the heart”¹⁶ is also necessary.

¹³ T. Paszkowska, *Formacja i godność* [Formation and dignity], Kraków 2004, p. 8.

¹⁴ The term used by A. Siemieniewski and Jan Paweł II, *Letter to the Priests for Holy Thursday* 2002; Exhortation *Vita consecrata*, no. 14.

¹⁵ Benedict XVI, Encyclical *Spes salvi*, (30.11.2007), no. 2.

¹⁶ Benedict XVI, Encyclical *Deus Caritas est*, (25.12.2005), no. 31.

In the formation process several stages can be distinguished (eg. initial, progressive, concluding), without breaching the assumption that it is a permanent process.

By differentiating, through additional terms, several formation processes are usually indicated, criss-crossing inside a person and overlaying each other:

1. Human formation – it refers to the natural potential of the person (genetic, acquired through upbringing or personal effort) and the dignity of the person, implying duties towards oneself and the others.

Among various values, a human person has a clear priority in his/her dignity, one also accepts responsibility for the shape and style of one's life. On this formative plane the *sense* of one's own dignity develops, as well as the sense of value, responsibility, meaning of life and activity. There is also the formation of intellect, will and emotional responses. Objects of personal effort include: personality development (in the intellectual, emotional, volitional aspect); acquiring specific attitudes (ethical, moral, social, religious); shaping the character through achieving difficult goals, connected with a "high measure of life" chosen for oneself¹⁷.

When a person comes to this world, he or she "is given to him/herself in some kind of an initial stage, is an outline for a future picture," and when he/she clasps this state tightly (an unfulfilled one), the horizons are limited and the person loses him/herself. By opening to reality and undertaking its challenges – creating various works, serving high ideas, being devoted to people – "the person becomes oneself more fully and in reality"¹⁸.

2. Social/cultural formation – it has cultural values as its object (man as a recipient and creator of culture in many areas), as well as professional ones (professionalism, flexibility, involvement, efficiency, innovativeness etc.) and social obligations (eg. military service, co-financing common good through taxes). The formative role is fulfilled here by educational system, specific cultural institutions, companies, legal system (administrative, penal etc.), models accepted in the concrete culture or local community.

It is indispensable to achieve a suitable personal distance in the area of social ideologies to evaluate them properly and to be a conscious participant. For example, in the essence of modern materialism one should discern the subtlety, which does not negate the spirit directly, but states that

¹⁷ Cf. John Paul II, Apostolic Letter *Tertio millennio adveniente*, (10.11.1997), no. 31.

¹⁸ R. Guardini, *Bóg daleki. Bóg bliski*, transl. J. Koźbiał, Poznań 1991, p. 269-270.

matter comes first, is the source; in the beginning there is matter, not Logos. From this matter everything develops in a process of incidences, which becomes a process of necessity. The spirit is always a product of the matter [...] The spirit is transformed by restructuring its material conditions [...], mechanically, through changing or creating structures. The core of the contemporary materialism is usurping for oneself the ability to create a perfect man and perfect humanity by creating structural recipes and this core has proved to be a mistake¹⁹.

3. Spiritual or religious formation – it has the spiritual dimension as its object, proper for the human person, related to originating from God and the call to eternal life. Human spirit is shaped also within human and social formation, but it has its own specific quality and requires formation in this unique area.

At the heart of the world there dwells the mystery of man discovering himself to be God's son in the course of a historical and psychological process in which constraint and freedom as well as the weight of sin and the breath of the Spirit alternate and struggle for the upper hand²⁰.

In the case of Christians evangelical values are meant, logically connected with faith, which are the personal and communal ideal of the believers, shaping their beliefs and attitudes, forming the conscience and giving direction to callings. "*The Redemptor hominis* cannot fail to be the Re-formator of man, who, before being subject to de-formation – was wonderfully formed by the Creator in his image and similarity"²¹.

All ways of life in the Church – laity, clergy, consecrated persons – undertake formation proper for themselves, closely integrated with the spirituality of the concrete way²².

3a) Formation of laity – is based on the responsibility of a baptised person for their faith and life. There must be a

personal responsibility for formation: this, in fact, is essentially a "formation of self". In addition, there is the conviction that at one and the same time each of us is the goal and principle of formation. [...] It is particularly important to know that the work of formation, while having

¹⁹ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata* [*The Time of change in Europe. The place of the Church and the World*], transl. M. Mijalska, Kraków 2005, p. 75-76. 77.

²⁰ Paul VI, Apostolic Letter *Octogesima adveniens*, (14.05.1971), no. 37.

²¹ A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* [*About Dignity, Truth and Love. Ethical reflections*], Lublin 1995, s. 325.

²² Cf. *Formacja zakonna*, ed. J. W. Gogola, v. 1-7, Kraków 1997-2002.

intelligent recourse to the means and methods available from human science, is made more effective the more it is open to the action of God²³.

This formation is based here on the spirituality of baptismal participation in the death and resurrection of Christ. It is not enough to enrich personality through asceticism, mortifying what is not decent for man, it is necessary to have the *pars construens* of formation, that is being configured to Christ²⁴. This formation, determined by grace takes out from the “old man” the whole Man (“a new man”), the efforts related to this are the *pedagogy of holiness*²⁵, they deepen the kerigma, responding to the “desire for the infinite which abides in every human heart”²⁶ and connect the formation to the “way of beauty” (*via pulchritudinis*), which facilitates conveying the faith²⁷. In this pedagogy, “which will introduce people step by step to the full appropriation of the mystery” and to free and responsible decisions there must be much time and patience²⁸.

Teologia
duchowości

3b) **Formation of presbyters** – it includes first the seminary time, then

because of the circumstances particularly of contemporary society, must it be pursued and perfected even after the completion of the course of studies in seminaries [...] the younger clergy would be gradually introduced into the priestly life and apostolic activity, under its spiritual, intellectual, and pastoral aspects, and would be able, day by day, to renew and foster them more effectively²⁹.

Doing their ministry, if they remain

open to the Spirit of Christ, who gives them life and direction. By the sacred actions which are theirs daily as well as by their entire ministry which they share with the bishop and their fellow priests, they are directed to perfection in their lives³⁰.

²³ John Paul II, Apostolic Exhortation of the Lay Faithful in the Church and in the World: *Christifideles laici*, (30.12.1988), no. 63.

²⁴ See term: *Christoformisation*; and A. Vergote, *Jezus Chrystus jako fundament wychowania*, „Communio” 11(1991) nr 2, s. 89-97.

²⁵ John Paul II, Apostolic Letter *Novo millennio ineunte*, [English: *At the beginning of the new millennium*], (6.01.2001), no. 31.

²⁶ Francis, Apostolic Exhortation on the proclamation of the Gospel in today's world: *Evangelii gaudium*, [English: *The Joy of the Gospel*], (24.11.2013), no. 165.

²⁷ See *ibid.*, no. 167.

²⁸ See *ibid.*, no. 171.

²⁹ Decree on priestly training: *Optatam totius*, (28.10.1965), no. 22.

³⁰ Decree on the ministry and life of priests: *Presbyterorum ordinis*, (7.11.1965), no. 12.

Both diocesan and religious presbyters “should strive during the whole course of their lives to perfect the culture they have received in matters spiritual and in arts and sciences”³¹. In a similar degree “permanent formation is an intrinsic requirement” in relation to bishop, “his vocation and mission”³²; for this purpose special courses are organized, as well as yearly meetings of bishops in their initial years, days of study and renewal through spiritual exercises. In the case of every man who was ordained the idea is to be “configured to Christ, the Head and Shepherd” of the whole Mystical Body as well as to acquire pastoral love³³. Different dimensions of priestly formation aim at shaping “balanced people, strong and free, capable of bearing the weight of pastoral responsibilities” and sustain relationships with others³⁴. It is equally important to have emotional maturity and capacity for abstinence connected with celibacy, connected with the “formation to liberty”, which can enable one to be a master of himself³⁵. The whole is completed by “spiritual formation”, leading to a deep intimacy with Christ³⁶. Intellectual formation has also a clear practical meaning, resulting in the “understanding of faith”³⁷, as well as the pastoral one, fortifying the ability to using everything for the good of the God’s People³⁸. Finally, permanent formation is an indispensable aid to overcome the temptation of “reducing his ministry to an activism which becomes an end in itself, to the provision of impersonal services” and guarding with a vigilant love the “mystery” which was entrusted to him for the good of the Church and humanity.

3c) Formation of consecrated persons – concerns their radical decision, expressed in public vows, to undertake life “after Christ” poor, obedient and chaste, in a charismatic community of people acknowledged by Church authorities. Devoting one’s life to God aims at making the person holy and at undertaking mission towards the others in the world.

³¹ Decree on the adaptation and renewal of religious life: *Perfectae caritatis*, (28.10.1965), no. 18.

³² John Paul II, Apostolic Exhortation on the bishop servant of the Gospel of Jesus Christ: *Pastores gregis*, (16.10.2003), no. 24.

³³ John Paul II, Apostolic Exhortation on the Formation of Priests in the Circumstances of the Present Day: *Pastores dabo vobis*, (25.03.1992), no. 21n.

³⁴ Ibidem, no. 43.

³⁵ Cf. ibidem, no. 44.

³⁶ Ibidem, no. 45-50.

³⁷ Cf. ibidem, no. 51-56.

³⁸ Ibidem, no. 51-59.

As a consequence, the life of consecrated person is “a path of gradual identification with the attitude of Christ towards the Father”³⁹, lasting for the whole life and involving the whole person, heart, mind and will (Matt 22:37). Formation is here not only

a teaching period in preparation for vows but also represents a theological way of thinking of consecrated life which is in itself a never ending formation “sharing in the work of the Father who, through the Spirit, fashions in the heart the inner attitudes of the Son”⁴⁰.

Teologia
duchowości

From the human side, initiating this *process of taking on the thoughts and feelings of Christ* is integrated with the acquired theological, human and technical knowledge, as well as with spiritual and apostolic life proper for the institute⁴¹. A principle characteristic for the economy of salvation is

the transformation of the entire cosmos through the heart of man, from within [...] In the economy of the Redemption the evangelical counsels of chastity, poverty and obedience constitute the most radical means for transforming in the human heart this relationship with “the world”: with the external world and with one’s personal “I” – which in some way is the central part “of the world” in the biblical sense, if what “does not come from the Father” begins within it⁴².

The effectiveness of formation is

linked to the ability to establish a method characterized by spiritual and pedagogical wisdom [...] individuals are converted to the Word of God in the depths of their being and, at the same time, learn how to discover the signs of God in earthly realities⁴³.

The formative effort must

have a profound effect on individuals, so that their every attitude and action, at important moments as well as in the ordinary events of life, will show that they belong completely and joyfully to God⁴⁴.

³⁹ John Paul II, Apostolic Exhortation on the Consecrated Life and its Mission in the Church and in the World: *Vita consecrata*, (25.03.1996), no. 65.

⁴⁰ Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, Instruction: *Starting Afresh from Christ: A Renewed Commitment to Consecrated Life in the Third Millennium*, (19.05.2002), no. 15.

⁴¹ Cf. *ibidem*, no. 18.

⁴² John Paul II, Apostolic Exhortation to Men and Women Religious on Their Consecration in the Light of the Mystery of Redemption: *Redemptionis donum*, (25.03.1984), no. 9.

⁴³ Exh. *Vita consecrata*, no. 68.

⁴⁴ *Ibidem*, no. 65.

Consecrated persons undertake a task – for the Church and the world – consisting in showing

that the Incarnate Son of God is the eschatological goal towards which all things tend, the splendour before which every other light pales, and the infinite beauty which alone can fully satisfy the human heart. Consecrated life, then [...] is the matter of living and expressing this by conforming one's whole existence to Christ in an all-encompassing commitment which foreshadows the eschatological perfection⁴⁵.

A precious fruit of permanent formation is the everyday ability to live out one's calling as a gift always new and treasured⁴⁶.

In conclusion, it should be stressed that in formation man is taken as a person in his *idem* and in his *ipse*. In the *idem* dimension – pointing to his identity – he always remains “himself”. In the *ipse* dimension – emphasizing subjectivity – man is not always “the same.” Paradoxically, he is “always himself” precisely to the extent he is “not the same” in his development and activity⁴⁷.

Humility

(Greek: *tapeinosis*, Latin: *humilitas*)

– virtue (spiritual skill) and external attitude, affirming the truth about one's own limitedness, expressed in one's meekness towards God and lack of haughtiness towards people. A humble person is free of vanity, producing resentment and boastfulness of one's own skills or achievements. He or she finds a proper measure for self-assessment, being ready to accept recognition, without lingering over it, but focusing on future goals instead. He/she acts independently of opinion, underassessment or envy; him/herself praises the others willingly (an authentic act of humility – J. Woroniecki OP⁴⁸).

Among biblical characters, Moses is considered the humblest of people (Num 12:3) and the mysterious Servant of Jahwe, who realizes God's plans in obedience, is a very special model of humility (Is

⁴⁵ Ibidem, no. 16.

⁴⁶ Instruction *Starting Afresh from Christ*, no. 15.

⁴⁷ Cf. I. Sanna, *L'antropologia tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001, s. 352.

⁴⁸ See M. J. Kempys, *Rola cnót moralnych w dążeniu do pełni człowieczeństwa w świetle pism o Jacku Woronieckiego*, [The role of the moral virtues in the pursuit of full humanity in the light of the writings of Jacek Woroniecki], Kraków 2005; M. Zawada, *Podstawy architektury duchowej. Pokora*, [Basics of spiritual architecture. Humility], Kraków 2006.

53:4-10). Wisdom books teach: “The greater you are, the more you must humble yourself; so you will find favour in the sight of the Lord” (Sir 3:18; cf. Dan 3:39: *in spiritu humilitatis*). The Creator is “the Good of the humble” (Judith 9:11n) and the Messiah – “quiet and of humble heart” (Matt 11:29), who meekly washes his disciples’ feet (Jn 13:14nn) and teaches by his own example, how they should treat each other. “Being clothed in humility” (cf. 1P 5:5; Col 3:12) they should care for the other person’s good, choosing the last place for themselves. Voluntary lowliness attracts God’s gaze and results in graces. Mary’s *Magnificat* highlights this experience (cf. Lk 1:46-49: “he has looked with favor on the lowliness ... the Mighty One has done great things for me...”). Also in trouble, the humble one will meet God’s look and support⁴⁹.

The practice of humility is connected with the awareness of one’s own sinfulness, so having constantly in mind one’s past sins supports the conviction that sin is a deep evil⁵⁰. Because of this, a humble person is submissive towards people who admonish him/her and receives good counsel with gratitude⁵¹. St. Augustine considers the first step of humility to be the listening “in lowliness the words of truth”, remembering them and putting into practice⁵². In this way the process of ascending to heaven begins, also closely connected with the fear of God, which leads to perfect charity, driving away all slavish fear of God (cf. 1J 4:18). St. Basil sees humility as the highest virtue, a ladder to the heights of perfection⁵³. St. Alphonsus Liguori adds that “it is a good thing to humiliate oneself before the others, but even better – to accept humiliations we receive from the others, because there is less of our own activity and more of God’s work” (*The Recipe for Good Life*), so they bring a greater spiritual benefit.

Such spiritual auto-formation is written into the space of the “ascesis of weakness”⁵⁴, in the hope that weakness calls towards grace, as

⁴⁹ H. Witczyk, „*Pokorny wołał, i Pan go wystuchał* [This poor man cried, and the Lord heard him]” (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafonicznej w psalmach*, Lublin 1997, p. 164.

⁵⁰ Cf. Leon XIII, *Praktyka pokory*, [The practice of humility] transl. S. Gaworek, Warszawa 2006, no. IV.

⁵¹ Ibid., no. XLI.

⁵² *The Sermon of True Humility and Fear of God*, in: Leon XIII, *Praktyka pokory*, p. 94.

⁵³ See M. Szram, *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, [The Virtue of Humility in the Teaching of the Fourth-Century Greek Fathers], Lublin 2014, p. 72-79.

⁵⁴ A. Louf, *Pokora i posłuszeństwo* [Humility and obedience], Kraków 2003.

long as the sinner is contrite. Its antithesis is pride, grown from the focus on oneself and from haughtiness preventing one from a solid discernment of the reality. At the root of pride there is fear, deforming external relations and the internal way of perceiving reality. The “I” emerges from a community of existence, isolates itself and relates to everything in a pretentious way⁵⁵.

In this situation it is helpful to accept the truth about “the humility of God,” which gives the courage to come out of isolation and to recognize one’s insufficiency. “If God was not humble, His forgiveness would have a doubtful value for us [...] would it not be more proper for us to reject this forgiveness rather than accept it?”⁵⁶. In this very meaning humility is not an ordinary moral virtue, but a passive virtue, that is a spiritual “disposition to accept what cannot be born either from blood, or from the carnal desire, or from the will of man (Jn 1:13), to accept the Gift which has come down (see. Eph 4:9)”⁵⁷.

In this respect the Christian practice of “brotherly admonition” (*correctio fraterna*) is helpful, where pointing out the error is connected with a sincere care about the correction of the errant person’s life and not with a tendency to hurt one’s neighbour.

St. Benedict lists twelve degrees of humility⁵⁸, seeing its highest dimension in obedience⁵⁹ and considering it an efficient weapon against the pride of Satan.

The ladder thus set up is our life in the world, which the Lord raises up to heaven if our heart is humbled. For we call our body and soul the sides of the ladder, and into these sides our divine vocation has inserted the different steps of humility and discipline we must climb⁶⁰.

A warning against “doing one’s own will”⁶¹ is connected with this dynamic vision. Having ascended all the rungs of the ladder the monk becomes accustomed “to good and finds joy in virtue”⁶², free from the

⁵⁵ Cf. W. Zatorski, *Pokora [Humility]*, Kraków 2008.

⁵⁶ F. Varillon, *Pokora Boga [God’s humility]*, transl. W. Sukiennicka, Warszawa 1977, p. 158.

⁵⁷ H. de Lubac, *O naturze i łasce [About nature and grace]*, Kraków 1986, p. 33.

⁵⁸ Cf. *Rule*, chapter 7.

⁵⁹ *Ibidem*, chapter 5.

⁶⁰ *Ibidem*, 7,5-9.

⁶¹ *Ibidem*, Prologue 3.

⁶² *Ibidem*, 7,69.

feeling of exhaustion and renunciation. St. Bernard of Clairvaux in humility sees the warrant of graces and mystical vision of God⁶³.

Humility is an efficient antidote for individualism. It makes it possible to appreciate the others and to set oneself free from excessive focus on oneself. It should not be mistaken for the lack of self-dignity or value, or the lack of confidence, since precisely this produces defensive attitude⁶⁴ or even aggression towards the others. Also shyness or timidity can feign humility, while true humility requires courage, in order to have sound judgment and to undertake specific actions, even contrary to everybody else's opinion.

Christians, getting rid of pride – the hotbed of all sin – acquire the attitude of Christ (*magister humilitatis*), who “did not regard equality with God as something to be exploited [...] but humbled himself” (see Phil 2:5-11) and set example (cf. Jn 13:1-17) for human relationships. Authentic humility “is one of the best weapons we have at our disposal” in the fight against our problems (accepting the truth, getting out of egocentrism, excessive care about the others etc).

In the theological sense it also means accepting Christ as the only *fundum* – foundation, on which beliefs and actions rest. As a consequence, man does not rely on himself and becomes stronger, as St. Bernard of Clairvaux teaches: “Timidity will not be able to slip under the guise of true humility since the soul, the more it distrusts itself in small things, the more hope it has in the power of God, when great and difficult issues arise”⁶⁵.

Key words: Christ-forming, the formation of persons, humility.

Bibliography:

1. Augustine St., *The Sermon of True Humility and Fear of God*, [in:] Leon XIII, *Praktyka pokory*.
2. Benedict XVI, Encyclical to the bishops, priests and deacons men and women religious and all the lay faithful on christian love *Deus Caritas est*, [God is Love] (25.12.2005).

⁶³ Cf. *Tractatus de gradibus humiliatis et superbiae*, PL 182, 941-972.

⁶⁴ Cf. M. Kinzer, *Pokora chrześcijanina* [Christian humility], transl. S. J. Demscy, Kraków 1996; M. Janukowicz, *Pedagogiczny kontekst pokory*, [Pedagogical context of humility], Częstochowa 2008; C. A. Kustra, *Znaczenie pokory w wychowaniu chrześcijańskim w ujęciu ks. Bronisława Markiewicza* (1842-1912), [The importance of humility in Christian education by Fr. Bronislaw Markiewicz], Toruń 1998.

⁶⁵ *Myśli św. Bernarda* [The Thoughts of St. Bernard], oprac. M. Pachocki, Poznań 1935, p. 142 (fotooffset Poznań 1996).

3. Benedict XVI, Encyclical to the bishops, priests and deacons men and women religious and all the lay faithful on christian hope: *Spes salvi*, [In hope we were saved] (30.11.2007).
4. Bernard of Clairvaux, *Tractatus de gradibus humiliatis et superbiae*, PL 182, 941-972.
5. Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, Instruction *Starting Afresh from Christ: A renewed commitment to consecrated life in the third millennium*, (19.05.2002).
6. *Formacja zakonna*, Jerzy W. Gogola OCD (ed.), vol. 1-7, Kraków 1997-2002.
7. Francis, Apostolic Exhortation on the proclamation of the Gospel in today's world: *Evangelii gaudium*, [English: *The Joy of the Gospel*], (24.11.2013).
8. Grignon de Montfort L. M., *The Treatise of the Perfect Devotion to Our Lady*, Electronic Copyright © 1998 EWTN.
9. Guardini R., *Bóg daleki. Bóg bliski*, transl. J. Koźbiał, Poznań 1991.
10. Janukowicz M., *Pedagogiczny kontekst pokory*, [Pedagogical context of humility], Częstochowa 2008.
11. John Paul II, Apostolic Exhortation of the Lay Faithful in the Church and in the World: *Christifideles laici*, (30.12.1988).
12. John Paul II, Apostolic Exhortation on the bishop servant of the Gospel of Jesus Christ: *Pastores gregis*, (16.10.2003).
13. John Paul II, Apostolic Exhortation on the consecrated life and its mission in the Church and in the world: *Vita consecrata*, (25.03.1996).
14. John Paul II, Apostolic Exhortation on the Formation of Priests in the Circumstances of the Present Day: *Pastores dabō vobis*, (25.03.1992).
15. John Paul II, Apostolic Exhortation to men and women religious on their consecration in the light of the mystery of redemption: *Redemptionis donum*, (25.03.1984).
16. John Paul II, Apostolic Letter *Novo millennio ineunte*, [At the beginning of the new millennium], (6.01.2001).
17. John Paul II, Apostolic Letter on preparation for the Jubilee of the Year 2000: *Tertio millennio adveniente*, (10.11.1997).
18. John Paul II, Encyclical of the catholic Church regarding certain fundamental questions of the church's moral teaching: *Veritatis splendor*, [The Splendour of Truth] (6.08.1993).
19. John Paul II, *Redemptor hominis* Encyclical Letter [The Redeemer of Man], (4.03.1979).
20. Kempys M. J., *Rola cnót moralnych w dążeniu do pełni człowieczeństwa w świetle pism o. Jacka Woronieckiego*, [The role of the moral virtues in the pursuit of full humanity in the light of the writings of Jack Woroniecki], Kraków 2005.
21. Kinzer M., *Pokora chrześcijanina* [Christian humility], transl. S. J. Demscy, Kraków 1996.
22. Kołakowski L., Machovec M., *Jesus – Modell des unbedingten Anspruchs an den Menschen*, "Theologische Berichte" vol. 7 (1978), Zurich, s. 72-79.
23. Kustra C. A., *Znaczenie pokory w wychowaniu chrześcijańskim w ujęciu ks. Bronisława Markiewicza (1842-1912)*, [The importance of humility in Christian education by Fr. Bronislaw Markiewicz], Toruń 1998.

24. Leon XIII, *Praktyka pokory*, [The practice of humility] transl. S. Gaworek, Warszawa 2006.
25. Louf A., *Pokora i posłuszeństwo* [Humility and obedience], Kraków 2003.
26. Lubac H. de, *O naturze i łasce* [About nature and grace], Kraków 1986.
27. *Myśli św. Bernarda* [The Thoughts of St. Bernard], oprac. M. Pachocki, Poznań 1935, (fotooffset Poznań 1996).
28. Nowak A. J., *Osobowość sakramentalna*, [Sacramental Personality], Lublin 1992, 1997.
29. Nowak A. J., *Psychologia eklezjalna* [Ecclesial Psychology], Lublin 2005.
30. Nowak A. J., *Osoba – fakt i tajemnica*, [Person – Fact and Mystery] Rzeszów 2010.
31. Pascal B., *Pensees*, no. 72, transl. by W.F. Trotter [no. 84 – Polish transl. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1989].
32. Paszkowska T., *Formacja i godność* [Formation and dignity], Kraków 2004.
33. Paul VI, Apostolic Letter on the Occasion of the Eightieth Anniversary of the Encyclical “*Rerum Novarum*”: *Octogesima adveniens*, (14.05.1971).
34. Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata* [The Time of change in Europe. The place of the Church and the World], transl. M. Mijalska, Kraków 2005.
35. Sanna I., *L'antropologia tra modernità e postmodernità*, Brescia 2001.
36. Szostek A., *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* [About Dignity, Truth and Love. Ethical reflections], Lublin 1995.
37. Szram M., *Cnota pokory w nauczaniu greckich Ojców Kościoła IV wieku*, [The Virtue of Humility in the Teaching of the Fourth-Century Greek Fathers], Lublin 2014
38. Varillon F., *Pokora Boga* [God's humility], transl. W. Sukiennicka, Warszawa 1977.
39. Vatican Council II's Decree on priestly training: *Optatam totius*, (28.10.1965).
40. Vatican Council II's Decree on the adaptation and renewal of religious life: *Perfectae caritatis*, (28.10.1965).
41. Vatican Council II's Decree on the ministry and life of priests: *Presbyterorum ordinis*, (7.11.1965).
42. Vatican Council II's Pastoral Constitution on the Church in the modern world: *Gaudium et spes*, (7.12.1965).
43. Vergote A., *Jezus Chrystus jako fundament wychowania*, „Communio” 11(1991) nr 2, s. 89-97.
44. Witczyk H., “*Pokorny wołał, i Pan go wysłuchał* [This poor man cried, and the Lord heard him.]” (Ps 34,7a). *Model komunikacji diafonicznej w psalmach*, Lublin 1997.
45. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność* [Love and Responsibility], Lublin 2001.
46. Zatorski W., *Pokora* [Humility], Kraków 2008.
47. Zawada M., *Podstawy architektury duchowej. Pokora*, [Basics of spiritual architecture. Humility], Kraków 2006.

Bernadetta Puchalska-Dąbrowska
Uniwersytet w Białymstoku

Potrydencki ideał życia zakonnego na przykładzie staropolskich żywotów św. Teresy od Jezusa

THE POST-TRENT MODEL OF RELIGIOUS LIFE IN OLD POLISH BIOGRAPHIES OF ST. THERESE OF JESUS

The aim of the article is to present the figure of St. Therese of Jesus as a role model of religious life in selected works of post-Trent hagiography. The source material comprises of a biography included in the 1780 edition of Peter Skarga's lives of saints and a collection of the lives of Carmelite saints by Fr. Philip of the Holy Trinity (1746). Besides the basic biographical content, the texts under discussion include characteristic features of Therese as a role model of a religious, following the Trent Council regulations. The article is published to commemorate the 500th anniversary of St. Therese's birthday (1515-2015).

Key words: Therese of Jesus, hagiography, religious life, role model.

Sobór Trydencki (1543-1536) nadał określoną, wysoką rangę życiu zakonnemu, upatrując w nim źródła wielu duchowych korzyści dla odradzających się struktur Kościoła katolickiego¹. Apologia życia całkowicie poświęconego Bogu stanowiła istotny element strategii kontrreformacyjnej, przeciwstawionej protestanckiej koncepcji świata – pozbawionego ośrodków życia monastycznego – jako wizji niemającej

¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV (1511-1870), układ i opr. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2005, s. 785.

potwierdzenia w *Piśmie Świętym*². Przedstawione w czasie obrad Soboru poglądy przedstawicieli wyznań reformowanych negowały sens składania ślubów zakonnych, upatrując w tej praktyce akt sprzeciwu wobec idei wolności chrześcijańskiej³. Idąc śladem wskazań sformułowanych przez Marcina Lutra, uznawali oni wstrzemięźliwość seksualną za rzecz niemożliwą⁴, zaś ślub ubóstwa jako nieusankcjonowany nakazami ewangelicznymi⁵. W konsekwencji postulowano likwidację wszystkich wspólnot zakonnych jako „bezbożnych i wymyślonych wbrew Pismu”⁶. Powyższe kwestie stawały się przedmiotem dyskusji również w łonie samego Kościoła katolickiego, zwłaszcza wobec faktu rozbieżności pomiędzy zaleceniami teoretycznymi a rzeczywistą praktyką życia zakonnego, nierzadko odbiegającą od norm określonych w *Ewangeli*⁷.

W odpowiedzi na tak sformułowane zarzuty Sobór wypracował zdecydowane stanowisko uzasadniające doniosłe znaczenie monastycznych form egzystencji. Postanowienia trydenckie uczyniły z zakonników i zakonnic drugą co do ważności (po kapłanach) kategorię

² M. Laven, *Dziewice weneckie*, przekł. A. Szymański, Warszawa 2005, s. 89.

³ *Dokumenty Soborów ...*, op. cit., s. 90.

⁴ Komentarz Marcina Lutra do VI przykazania Dekalogu dowodził: „Dlatego przykazanie to potępia śluby wszelkiej pozamałżeńskiej czystości i usuwa je, a nawet nakazuje wszystkim biednym w sumieniu skrępowanym, którzy zostali oszukani przez śluby zakonne, aby porzuciwszy ten stan, wstąpili w stan małżeński, zważywszy, że życie klasztorne poza tym było nawet zbożne, to jednak zachowanie czystości nie jest w ich mocy, a jeśli w niej będą chcieli pozostawać, tylko coraz bardziej i więcej będą musieli grzeszyć przeciwko temu przykazaniu”. Zob. *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, przekł. A. Wantuła, W. Niemczyk, Warszawa 1980, s. 71.

⁵ „Ewangelia nie nakazuje ani nie radzi dobrowolnego ubóstwa; opuszczanie posiadłości, jeśli się ich nie traci, i przekazywanie do użytku wspólnego, niw wypływa ani z przykazania, ani z rady ewangelicznej (...)”. Zob. *Dokumenty Soborów ...*, op. cit., s. 427.

⁶ Ibidem, s. 427.

⁷ Zob. np. wypowiedzi Erazma z Rotterdamu: „(...) wielka ich część [zakonników – B.P.-D.] jest jak najdalsza od zachowywania zakonu, i mnichami – czyli samotnikami – zgoda oni nie są. (...) jak przed tojadem wzdragają się przed dotknięciem grosza, ale nie wzdragają się przed dotknięciem wina lub niewiasty (...). Wielu z nich tak bardzo liczy na swoje obrzędy i na malusieńkie takie, ludzkie „reguły”, iż jedno niebo uważa za nie dość godną ich nagrodę, przy czym o tym nie myśli, że Chrystus, który na tamto wszystko nie zwróci zgoda uwagi, zażąda od nich rachunku, czy spełniali wielkie jego przykazanie miłości”. Zob. Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, przekł. M. Cytowska, Wrocław 1992, s. 114 i nast.

stanową⁸, zaś wszyscy uznający wyższość modelu życia małżeńskiego nad celibatem podlegali karze klątwy⁹. Nieunikniona w ówczesnych uwarunkowaniach reforma zakonów polegać miała na ścisłym zachowywaniu przepisów normatywnych poszczególnych wspólnot oraz wierności klasztornej tradycji. Precyzyjnie formułowane postanowienia dotyczyły m.in. zachowywania klauzury i wymagań stawianych kandydatom¹⁰.

Przyczyną wyżej wymienionych posunięć była m.in. niezadowolająca kondycja życia zakonnego. Do zjawisk nagminnych należało łamanie zasad nakazujących życie w ścisłym zamknięciu, naruszanie ślubów w wyniku dowolnej interpretacji przepisów, ingerencje osób z zewnątrz – krewnych, znajomych i dobrodziejów – skutkujące przenikaniem poza mury klasztoru nowinek ze świata, rozluźnieniem obserwacji oraz konfliktami wewnątrzspołnotowymi. Usiłowania reformy zmierzały zatem w stronę zaostrzenia zasad normujących życie zakonne, jak również wyegzekwowania właściwych postaw w odniesieniu do praktyki rad ewangelicznych¹¹.

Obok oficjalnie formułowanych dyrektyw ważną rolę narzędzi odnowy pełniło piśmiennictwo realizujące postulat dydaktyzmu, wskazujące przykłady odpowiednich zachowań i pobudzające do naśladowania. Datująca się od starożytności tradycja żywotopisarska popularyzowała zróżnicowane modele życia poświęconego Bogu: eremickiego (św. Antoni Pustelnik), mendykanckiego (św. Franciszek z Asyżu), kaznodziejskiego (św. Dominik), klauzurowego (św. Klara). Przykłady kanonizowanych przedstawicieli życia konsekrowanego

⁸ E. E. Wróbel, *Życie religijne i zakonne w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku*, [w:] A. Ruszała (red.), *Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce (1605-2005)*, Kraków 2005, s. 20.

⁹ „Gdyby ktoś mówił, że stan małżeński trzeba stawiać ponad stanem dziewictwa lub celibatu (...), niech będzie wyklęty”. Zob. *Dokumenty Soborów...*, op. cit., s. 719.

¹⁰ „Ponieważ święty sobór dobrze wie, jak wielki blask i korzyść w Kościele Bożym rodzi się z klasztorów (...), dlatego uznał za konieczne, że lepiej i dojrzalej dokona się odnowa w dawnej i stałej dyscyplinie (...). Dlatego (...) nakazuje, aby wszyscy zakonnicy (...) stosowali i podporządkowali swe życie nakazom reguły, którą ślubowali (...), zasady posłuszeństwa, ubóstwa i czystości (...), jak również przepisy dotyczące życia wspólnego, wyżywienia i ubioru. (...) Zakonnikom nie wolno także oddalać się ze swoich konwentów (...), jeżeli nie zostaną (...) wysłani albo wezwani. (...) jeśli dziewczynka mająca więcej niż dwanaście lat chciałaby przyjąć habit zakonnny nie może go przyjąć (...), zanim nie zostanie pilnie zbadana jej wola (...), na okoliczność tego, czy nie została przymuszona albo oszukana oraz czy wie co czyni. Zob. ibidem, s. 785, 789 i 801.

¹¹ E. E. Wróbel, *Życie religijne...*, op. cit., s. 27.

miały zachęcać do modlitwy, ascezy, pokory i wyrzeczenia. Wpisane w świat przedstawiony dyskursu hagiograficznego sylwetki charyzmatycznych przełożonych czy reformatorów (np. św. Benedykt, św. Kolumban Młodszy) miały służyć przykładem przestrzegania obserw zakonnej i konsekwencji w działaniu – niezbędnych w procesie kierowania klasztorną społecznością.

Rozpatrywaną kategorię wzorców osobowych reprezentuje m. in. św. Teresa od Jezusa (z Avili), reformatorka klasztorów karmelitańskich¹², centralna postać często publikowanych w potrydenckiej Polsce samodzielnych biografii¹³ bądź jednostek tekstowych włączanych do kolekcji żywotów i pism Świętej¹⁴. Okazją do przywołania jej sylwetki jest przypadający w bieżącym roku jubileusz pięćsetlecia urodzin (1515-2015). W niniejszym opracowaniu wykorzystano biografie zamieszczone

¹² Święta Teresa de Ahumada (św. Teresa od Jezusa, św. Teresa Wielka) urodziła się 28 marca 1515 roku w Avili (Hiszpania). W wieku lat dwudziestu wstąpiła do klasztoru Karmelitanek w rodzinnym mieście. Doświadczywszy wielu przeciwności (sprzeciw ojca, choroba, trudności w prowadzeniu życia wewnętrznego), dostąpiła nadzwyczajnych łask mistycznych (m. in. przebicia serca, duchowych zaślubin z Chrystusem). Od roku 1560 zaangażowała się w działalność reformatorską, mającą na celu przywrócenie dawnej, surowej obserwacji w klasztorach karmelitańskich. Autorka autobiografii (*Księga życia*), *Księgi fundacji* (relacje z podróży podejmowanych w celu zakładania nowych klasztorów), *Twierdzy wewnętrznej*, *Drogi doskonałości* (przewodniki życia duchowego), listów, reguł, obrazków scenicznych. Zmarła 4 października 1582, kanonizowana w roku 1622, ogłoszona Doktorem Kościoła w (1970). Wspomnienie liturgiczne przypada na 15 października. Zob. H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i świętych*, t. 5, Kraków 2005, s. 494-497.

¹³ Zob. np. przekład żywota św. Teresy pióra Franciszka de Ribery: *Żywot s. Teresy Zakonu Karmelitów i Karmelitanek Bosych, fundatorki. Przez Sebastiana Nucierina, ... z włoskiego na polskie przełożony y skrócony*, Kraków 1608, Poznań 1638, Kraków 1664; *Splendory seraphiczne, świętobliwego życia i cnot, Matki reformowanego Karmelu, Teresy s., różnych authorów dowcipnym i aśniejące piorem; teraz w iednę księgę zebrane pracą, y na zachęcenie serc ludzkich do nabożeństwa ku tey seraphicznej pannie*, Kraków 1701. Zob. A. Witkowska, J. Nastalska, *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, Lublin 2007, s. 152 i 170.

¹⁴ Zob. np. *Krotkie zebranie świętobliwych żywotów s. Isidora Rolnika..., s. Ignacego Loyole ..., s. Franciszka Xawiera..., s. Teresy fundatorki oo. carmelitow bosych panien tego Zakonu ...*, Jarosław 1622, Poznań 1622; kolekcja hagiograficzna Mikołaja Łęczyckiego *Gloria s. Ignatii Societatis Iesu fundatoris...*; *s. Francisci Xaverii, ejis socij et spiritualis filij ...*, a s. *Teresia, varijs modis vulgata...* Cracoviae 1622, Vilnae 1624; *Księgi duchowne świętej Matki Teresy od Pana Jezusa ... z włoskiego na polskie ...*, t. I – Kraków 1664, t. II – Kraków 1665 (tu: *Żywot s. Matki Teresy ... napisany od niejże samey*). Zob. ibidem, s. 56, 98-99 i 188.

w *Żywotach świętych* Piotra Skargi¹⁵, oraz *Ozдобie Karmelu* o. Filipa od Trójcy Świętej, karmelity bosego¹⁶.

Najpoczytniejszy spośród wymienionych przekazów – żywot Teresy ze zbioru Piotra Skargi – stanowił kompilację źródeł hiszpańskich, m.in. autobiografii samej bohaterki (*Księga życia*) oraz żywotów zrehabilitowanych przez jezuitę Franciszka Ribeirę i Macieja Martinezę (od XVII wieku funkcjonujących w przekładach na język polski)¹⁷ i kształtował opinię o Świętej przez kilka stuleci¹⁸. Dwudzielna kompozycja tekstu obejmuje zasadnicze wiadomości biograficzne oraz wywód na temat cnót bohaterki. Aktywność Teresy i jej wpływ na wzrost nowych powołań zakonnych ukazana jest w opozycji do dyskutowanych wyżej działań Marcina Lutra: „(...) kiedy Luter, wszeteczny świętokradca, z klasztorów poświęcone Bogu oblubienice za niecnotę wywodził, ta Święta przeciwnym sposobem do klasztorów wiele świętobliwych osób na oddanie się P. Bogu przywodziła”¹⁹. Charakterystyka okresu poprzedzającego wstąpienie bohaterki do Karmelu zmierza do uwydatnienia jej naturalnych skłonności do życia kontemplacyjnego: zamiłowania do modlitwy (za przykładem pobożnych rodziców)²⁰, lektury ksiąg religijnych, przebywania w odosobnieniu²¹. Zgodnie z poetyką ówczesnej hagiografii, akcentującej duchową ewolucję jednostki, rejestruje także momenty pokus i słabości (np. przejawiane w młodości

¹⁵ Życiorys św. Teresy od Jezusa ukazał się po raz pierwszy w edycji *Żywotów* Skargi z lat 1700-1702. Zob. ibidem, s. 166. Dla potrzeb niniejszego artykułu korzystam z wydania: *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu na każdy dzień przez cały rok...*, Wilno 1780

¹⁶ *Ozdoba Karmelu zakonnego w splendorach świętych y życia doskonałością znaczniejszych karmelitów i karmelitanek... niegdyś łacińskim językiem przez ...Oycę Filipa od Trójcy Przenajsw... pokazana, teraz zaś Światu Polskiemu na publiczny pobożnie ciekawych Dusz Widok... wydana...*, Kraków 1746.

¹⁷ Tłumaczem dzieł terezańskich na język polski w XVII wieku był m. in. Sebastian Nuceryn, kaznodzieja katedry krakowskiej (przyp. aut).

¹⁸ Wznowienia i reprinty *Żywotów świętych* ukazywały się do lat 90. XX wieku (przyp. aut.).

¹⁹ *Żywoty świętych...*, op. cit., s. 263.

²⁰ „Rodzice jej byli oboje zacnych i dawnych familij (...), ludzie cnotliwi i wielce bogobojni, swym przykładem do nabożeństwa tę świętą córkę z młodu zaraz pobudzający”. Zob. ibidem, s. 263.

²¹ „(...) dwiema sposobami, czytaniem nabożnych ksiąg, i ćwiczeniem się w modlitwie (...) począł Bóg zagrzewać miłością swoją serce Teresy Ś., sześć lub siedem lat mającej. (...) przy domu w ogrodzie czynili sobie [Teresa z bratem – B.P.D.] komórki do osobnego mieszkania dla modlitwy. Lecz co sklecili, to im się rozwaliło, z niemalym panienki frasunkiem, że nie miała gdzie w osobności nabożeństwa swego odprawować”. Zob. ibidem, s. 264.

zainteresowanie różnymi przejawami życia świeckiego)²², przeciwstawiając im mocno ugruntowany system aksjologiczny Teresy, nieprzekraczającej, mimo tymczasowej akceptacji logiki świata, wyznaczonych sobie granic. Wplecione w tok narracji fragmenty autobiografii Świętej służą zilustrowaniu działania łaski Bożej w człowieku, jak również pouczeniu odbiorcy:

Nie byłam skłonna do jakiego wielkiego złego; albowiem brzydziłam się nie wstydem wszelkim okrom zabawek dobrego towarzystwa. (...) Bodajbym miała tyle męstwa, w niedopuszczaniu się niczego przeciwko czci Boskiej, ilem go z przyrodzenia miała do uchronienia uczciwości swojej. (...) Proszę dla miłości Bożej, każdej, aby się takich towarzyskich zabaw strzegła, i daj Boże, aby się mną tyle zbudowało, ilem ich zgorszyła i zawiodła²³.

Czas młodości to również okres zmagania w kwestii ostatecznego wyboru drogi życia; sprzeciw wobec woli ojca, potajemna ucieczka z domu i wstąpienie do klasztoru odczytywane są w kategoriach zwycięstwa bohaterki nad własną naturą²⁴. Pojawiające się już w życiu zakonnym przeszkody w realizacji powołania (choroby, brak zrozumienia u spowiedników) stanowią okazję do ćwiczenia się w cnotach: ufności, cierpliwości i skupieniu na modlitwie²⁵. Wizja cierpiącego Chrystusa oraz lektura *Wyznań* św. Augustyna mają przekonywać – również czytelnika żywota – o doniosłym znaczeniu kontemplacji „nabożnych obrazów” (kwestionowanych przez wyznania protestanckie) oraz czytania „duchownych ksiąg” w procesie ostatecznego nawrócenia do Boga²⁶.

²² „Tym początkom pobożności młodej panienki zajrzał szatan; (...) wiodąc ją do czytania świeckich rzeczy i książek, do których ona z wielkim smakiem obróciła się była”. Zob. *ibidem*, s. 263.

²³ *Ibidem*, s. 264.

²⁴ „Miała przy wychodzeniu z domu taką afekty własnego przeciwność, i wojnę w myśli swojej, że od żalu tak bolała, jakby ją po członku rozbierał; jednak za łaską Boską a umysłu swego męstwem, otrzymała wielkie zwycięstwo nad samą sobą, i wstąpiła do zakonu, i habit przyjęła, i mocno trwając, co dzień w pobożności postępek brała”. Zob. *ibidem*, s. 264.

²⁵ „(...) ciężkie boleści cierpliwie znosiła, a choroba jej nie opuściła do trzech lat, aż za przyczyną Józefa świętego, do którego miała osobliwe nabożeństwo, wzmacniać i chodzić poczęła. (...) Trafiła na spowiedników (...), którzy to, co było grzechem powszednim, dla nieumiejętności nazywali rzeczą wielką; a podczas co było grzechem śmiertelnym, powszednim być powiadali. (...) Z tej okazji, i z porady (...) aby się do pilniejszego ćwiczenia w modlitwie udała, uczynił jej defektom Pan Bóg koniec (...)”. Zob. *ibidem*, s. 264-265.

²⁶ „(...) zapatrzyła się na obraz P. Jezusa wszystkiego zranionego, i pocznie gorąco o tem myśleć, jako ona niewdzięczna była takowych ran, a stąd serdecznym żalem tak się kruszyć, iż się jej zdało, że się serce jej rozpadło. (...) Nie była daremna

Schemat nakreślonego przez hagiografa perswazyjnego wizerunku Teresy jako doskonałej zakonnicy wyznaczają cnoty sygnalizowane na marginaliach tekstu głównego. Na pierwszym miejscu sytuuje się pokora, w dalszej kolejności m.in. miłość Boga i bliźniego, wiara i nadzieja, praktyka rad ewangelicznych – ubóstwa, posłuszeństwa i czystości, cierpliwość, asceza zewnętrzna. Tekst przynosi także charakterystykę łask przyrodzonych (uroda, dowcip, rozsądek) oraz nadzwyczajnych, będących udziałem Teresy (dar łez, doświadczenia mistyczne). Przejawem pierwszej z wyżej wymienionych cech jest inklinacja do zasięgania opinii wykształconych duchownych w kwestii otrzymywanych wizji i kierowanie się ich wskazówkami, nawet wbrew wewnętrznym przekonaniom²⁷. Miłość bliźniego idzie w parze z miłością Boga i przekłada się na konkretne czyny – możliwe do naśladowania dla odbiorcy – jak ofiarowanie aktów pobożności i ascezy w szczególnie aktualnej w realiach kontrreformacyjnych intencji nawrócenia innowierców²⁸ czy uwolnienia innych od pokus²⁹, natychmiastowe reagowanie na prośby, życzliwość wobec nieprzyjaciół okazywana na wzór Chrystusa³⁰. Uznanie żywotopisarza budzi także niezłomność wiary bohaterki, zwłaszcza w negowaną przez środowiska różnowiercze obecność

jej modlitwa, bo od tego czasu poczęła znacznie i gorąco w służbie Bożej (...) pomnażać się. Do czego jej bardzo pomogło czytanie ksiąg Confessionum Augustyna Ś., gdzie doczytawszy się nawrócenia tego Świętego, i jako do niego stał się głos (...), zdało się jej jakby właśnie do niej on był głos (...). Od onej godziny poczęła do modlitwy pilniej jeszcze uczęszczać, i zabawy (...) oddalać (...). Zob. *ibidem*, s. 265.

²⁷ „(...) się bardzo bała, aby to nie szatańskie oszukanie było, iż tak wielkie słodkości wewnętrzne na modlitwie czuła (...). Bardzo ją ta bojaźń trapiła i umyśliła ją leczyć rozmową i poradą osób duchownych uczonych. Zob. *ibidem*, s. 265. W innym miejscu czytamy: „(...) Miała (...) spowiednika (...). który (snać na jej próbę, albo na większą wysługę, z dopuszczenia Bożego) kazał jej, aby się w zwyczajnych sobie objawieniach krzyżem żegnała (...) i pogarda zbywała. Czyniła tak wedle rozkazu, lubo z niejaką swoją ciężkością, gdyż niepodobna to u niej było, aby nie osobę Boską w objawieniu widziała; (...)”. Zob. *ibidem*, s. 266.

²⁸ „A jako miała miłość wielką ku Bogu, tak i ku bliźniemu nie mniejszą; z której ustawicznymi prawie łzami ślepotę niewiernych i heretyków opłakiwała, i za oświecenie ich, nie tylko modlitwy swoje, ale też posty, dyscypliny i inne ciała trapienia ofiarowała; dla pozyskania jednaj duszy tysiąckroć rada by umarła”. Zob. *ibidem*, s. 268.

²⁹ „Raz kapłan jeden pokusy (...) wielkie cierpiący (...) prosił jej o modlitwę, którą zaraz uczyniła (...). Stało się tak: kapłana pokusy opuściły a ona miesiąc jeden nieznośne boleści cierpiała”. Zob. *ibidem*.

³⁰ „Dziwnie też naśladowała P. Jezusa w miłości nieprzyjaciół swoich (...). Co uważając, ludzie poważni, zwykli byli mawiać: Kto chce, aby go Teresa kochała, niech jej krzywdę uczyni”. Zob. *ibidem*.

Chrystusa w Najświętszym Sakramencie³¹. Miniaturowe egzemplum ukazujące Teresę udającą się w podróż w celu założenia nowej fundacji z symboliczną kwotą pieniędzy ma dowodzić jej niezachwianej nadziei i ufności w pomoc Bożą³².

Referując sposoby realizacji przez bohaterkę kluczowych w życiu zakonnym trzech rad ewangelicznych, autor podkreśla – poprzez zastosowanie kontekstów zdarzeniowych – heroizm postaw i konkretnych posunięć:

Gdy widziała, że choć potrzebnego czego jej nie dostawało, bardzo się cieszyła i za to Bogu dziękowała; gdy zaś dostatek postrzegła, frasowała się; żywność sobie rękoma własnymi wyrabiała. Kochała się w odzieniu starem i wytartem, byle chędogie było. Stąd, gdy zobaczyła która z zakonnice w podłej sukni, niż jej była, zaraz się z nią przemieniła. Posłuszeństwo przeciw przełożonym, albo spowiednikom, dziwne w niej było. (...) Napisała była nabożną księgę na pienia Salomonowe, z rozkazu pewnego spowiednika, gdy inszy mniej uważny kazał jej oną świętą i pełną nabożeństwa pracę spalić, zaraz nic się nie ociągając, w ogień ją wrzuciła i spaliła. (...) O czystości jej panieńskiej (...) dość to powiedzieć, że nie tylko ją od dzieciństwa swego, żadnym niezmazana grzechem zachowała zupełną aż do śmierci, ale też nie zaznała pokusy tej cnocie przeciwnej³³.

Hagiograficzno-parenetyczny portret Teresy uzupełniają wartości takie, jak cierpliwość, wewnętrzna równowaga w znoszeniu sądów krytycznych i umiejętność powierzania swych losów opiece Opatrzności³⁴. Nieodłącznym komponentem wizerunku idealnej mniszki jest także skłonność do surowej ascezy, zaprezentowanej z wykorzystaniem drastycznych, pobudzających wyobraźnię szczegółów:

Umartwienie ciała tak ostre czyniła, że ją spowiednicy hamować musieli. Czyniła dyscypliny aż do krwi; a gdy to się jej mało zdało, gotowa

³¹ „Wiarę tak wielką miała, że (oprócz innych artykułów katolickich) mocno wierząc, oczyszcza swą duszę na przytomne w Najświętszym Sakramencie Ciało Chrystusowe jasnie się zapatrywała; i mówiła więc: Nie zazdrośćcie błogosławieństwa tym, którzy cielesnymi oczyszcza P. Jezusa żyjącego na świecie widzieli”. Zob. ibidem.

³² „Jadąc do Hispalu na zakładanie klasztoru, tylko jeden szeląg miała, na zapomożenie nikogo tam nie znajdując; a przeciwnie, wsparta wielką w Bogu nadzieją dokazała, że nie powróciła stamtąd, aż za cztery tysiące czerownych złotych klasztor wystawiła”. Zob. ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ „W naśmiewiskach i zelżywościach na sławie i honorze niewinnie zadanych, weseliła się i onych bardziej pragnęła; stąd często do P. Jezusa mówiła: Panie, albo cierpieć, albo umierać”. Zob. ibidem.

będąc (...) szarpać na kawałki ciało swoje pokrzywami aż do zropienia parzyła się, skąd poczyniły się wrzody, które powtórzonymi dyscyplinami rozpuknąwszy się, znowu odnawiać się musiały. Tej zaś ostrości na ciało swoje nawet i wtenczas nie opuszczała, gdy chorobami i boleściami złożona, ruszyć się nie mogła³⁵.

Podjęta przez bohaterkę reforma klasztorów karmelitańskich jest przedmiotem osobnego, obszernego wywodu, z wpisana weń idea wzorcowego klasztoru żeńskiego, odpowiadającego wymaganiom *tridentinum*. Nowa, zreformowana struktura ma być ostoją wartości wypracowanych u początku monastycyzmu, a zaprzepaszczonych w ciągu wieków – życia kontemplacyjnego, milczenia, wzgardy świata oraz posłuszeństwa jako wartości nadrzędnej³⁶. Inicjowaniu kolejnych fundacji przyświeca cel przywrócenia dawnej obserwacji karmelitańskiej oraz otwarcie zakonu na nowe zadania w Kościele – zwłaszcza duchowe wspieranie kapłanów angażujących się, poprzez działalność kaznodziejską, w walkę z przeciwnikami katolicyzmu:

Tu przynależy powiedzieć, co było z a przedsięwzięcie i intencja Św. matki Teresy, w fundowaniu zakonów życia ostrzejszego. Pierwsza tedy jej myśl była, (...) aby nowe naśladowanie życia i sposobu dawnego, z początku na górze Karmelu zwyczajnego, wzbudziła, usiłując zakon do zachowania pierwotnej doskonałości przywrócić. Druga, widząc wielkie Kościoła Bożego potrzeby i niebezpieczeństwa, a słysząc jak wielkie szkody heretycy wierze św. poczynili (...), życząc z uprzejmej miłości ratować tych, którzy się za Kościół Chrystusów zastawują, poczęła myśleć, jakoby im pomoc dać mogła. Przeto, uchwyciwszy się doskonałości Ewangelii Ś., umyśliła sama, ze zgromadzeniem sióstr swoich, obrócić swe zakonne modlitwy, nabożeństwa, umartwienia, za te, którzy są obrońcami Kościoła Bożego, jacy są kaznodzieje, i insi (...) uczeni im podobni. Dość wielki jest pierwszy tej Św. matki zamysł; lecz ten drugi nie tylko wielki, ale i nowy, dla którego nie znajduje się między zakonami białogłowskimi większy, zaciejszy i tak wysokiej doskonałości koniec³⁷.

Opis zgonu Teresy stanowi ważne uzupełnienie hagiograficznego wizerunku doskonałej zakonnicy. Moment śmierci poprzedza choroba – okres wypełniony wieloma czynnościami: pobożnym rozmyślaniami³⁸,

³⁵ Ibidem, s. 268.

³⁶ „(...) jeszcze za żywota swego postanowiła [klasztor – B.P.-D.], w których kwitnęły zakonne cnoty, rozmyślanie, zamknienie w milczeniu, wzgarda świata, a najwięcej posłuszeństwo święte”. Zob. ibidem, s. 267.

³⁷ Ibidem, s. 267.

³⁸ „W tej chorobie trzema dniami przed śmiercią była całą noc na gorącym rozmyślaniu”. Zob. ibidem.

pragnieniem zjednoczenia z Chrystusem w Komunii św.³⁹, dziękczynieniem (zwłaszcza za łaskę zachowania w wierze katolickiej)⁴⁰, aktem przeprosin za popełnione przewinienia, udzielaniem ostatnich pouczeń i przyjęciem sakramentu namaszczenia⁴¹. Żywotopisarz zanotował dokładny czas i datę odejścia oraz właściwą – bynajmniej nie naturalną – przyczynę zgonu, bardziej odpowiadającą wizerunkowi oblubienicy Chrystusa, ponoszącej śmierć z miłości do Niego⁴². W konkluzji żywota zamieszczono krótką informację na temat literackiej spuścizny Świętej⁴³, darów łaski (proroctwa, rozeznawania duchów, uzdrawiania)⁴⁴ i pośmiertnych cudów. Niezwykłość życia i dokonań bohaterki stanowi potwierdzenie etymologii jej imienia: Teresa – „cudowna”⁴⁵, przywołanej w inicjalnych partiach żywota.

W poprzedzającej edycję II części *Ozdoby Karmelu* przedmowy do czytelnika autor zaznajamia odbiorcę z podstawowymi zasadami życia reprezentowanego przez siebie zakonu. Zamyka się ono pomiędzy dwoma biegunami: nieustanną kontemplacją i aktywnością⁴⁶, z uwzględnieniem ograniczeń wynikających z faktu przebywania

³⁹ „O Panie mój! Oblubieńcze mój! Przyszła godzina pożądana! (...) już czas, abym Ciebie widziała, i z Tobą wzajem się cieszyła”. Zob. ibidem.

⁴⁰ „Przytem dziękowała P. Bogu, że była Kościoła jego córką, i w wierze ś. katolickiej umierała”. Zob. ibidem. .

⁴¹ Prosiła przytem odpuszczenia grzechów od P. Boga i od sióstr, których wprzód przez miłość Boską prosiła, aby z wszelką pilnością regułę zakonną zachowywały”. Zob. ibidem.

⁴² „A w nocy o 9 godzinie oddała ducha swego w ręce Twórcy swemu, we czwartek R.P. 1582.(...) ukazała się pewnemu zakonnikowi, powiadając: Jam dla inszej przyczyny nie umarła, tylko iż przypadło na mnie w sercu tak gorące, albo raczej palające miłości Bożej zapalenie, iż go przyrodzenie strzymać i wytrwać nie mogło”. Zob. ibidem, s. 267.

⁴³ „(...) jako to dar mądrości Niebieskiej (...), wiele nauk i ksiąg pożytecznych bardzo, napisanych zostawiła”. Zob. ibidem, s. 268.

⁴⁴ „Dar proroctwa, którym przyszłe rzeczy przepowiadała. Dar uzdrawiania chorób, których bardzo wiele zleczyła (...). Dar rozeznawania dobrego ducha od złego i prawdziwej bogomyślności od fałszywej”. Zob. ibidem.

⁴⁵ „Za co niech będzie Bogu, jako cudownemu w Świętych swoich, a osobliwie w tej tak wielkiej Świętej, nie tylko imieniem, lecz rzeczą cudownej, po wszystkie wieki części chwala. Amen”. Zob. ibidem, s. 269.

⁴⁶ „Najpierwszy zakonu naszego koniec jest, niebieskich rzeczy rozmyślanie, którego dostępujemy i nabywamy rozmyślając w Prawie Boskim we dnie i w nocy. Drugi zaś koniec jest akcją, albo czynieniem, które (...) z bogomyślności pochodzi (...). Nasi fundatorowie, do kontemplacji, akcją także przyłączyli, która z tej pochodzi i spływa na dobro bliźniego, zasługi przyczynia, bardziej aniżeli inne uczynki. Zob. *Ozdoba Karmelu* ... op. cit. (brak paginacji).

w ścisłej klauzurze. Poza przestrzeganiem trzech rad ewangelicznych: ubóstwa, czystości i posłuszeństwa, do istotnych wyróżników karmelińskiego stylu życia zalicza się praktykę umartwienia, realizowanego na rozmaite sposoby: zamieszkiwanie w osobnych celach bez możliwości odwiedzania się⁴⁷, post w wyznaczonych okresach⁴⁸, całkowitą abstynencję od pokarmów mięsnych⁴⁹, zachowywanie milczenia kanonicznego⁵⁰, stosowanie dyscypliny, chodzenie boso, odmawianie jutrzni o północy, znoszenie niewygód w czasie spoczynku, praktykę dobrowolnej ascezy w innych formach⁵¹. Tak wypracowany model egzystencji przypisuje hagiograf reformatorskiej działalności św. Teresy, inspirowanej natchnieniem Bożym⁵² i – podobnie jak w analizowanym wyżej przekazie – zestawionej z antymonastyczną aktywnością Lutra⁵³. Podstawowe informacje biograficzne (zasadniczo pokrywające się z faktami przywołanymi w *Żywotach* Skargi) poprzedza obszerny wywód genealogiczny. Wybór życia zakonnego oraz widoczne postępy w realizacji powołania – mimo rozmaitych przeciwności – uznaje autor

⁴⁷ „(...) niech z osobna wszyscy mieszkają, w celach swoich (...) nie mogą się wzajemnie nawiedzać w celach albo po ogrodzie”. Zob. ibidem (brak paginacji).

⁴⁸ „(...) post każdego dnia wyjąwszy niedzielę, obserwować będziecie, od Podwyższenia Krzyża S. aż do dnia Zmartwychwstania Pańskiego, chyba żeby choroba albo słabość ciała, albo jaka inna słusza przyczyna pościć nie pozwoliła, bo potrzeba prawu nie podlega”. Zob. ibidem (brak paginacji).

⁴⁹ „Trzeci punkt, od jedzenia mięsa wstrzymywać się będziecie, którego chyba na poratowanie sił chorobą zesłabionych zażywać się pozwala”. Zob. ibidem (brak paginacji).

⁵⁰ Czwarty punkt. Postanawiamy, abyście po odprawionej Kompletie, milczenie zachowali, aż do zmówienia Prymy, następującego dnia, inszego zaś czasu, lubo nie będzie takiej milczenia obserwacji, z pilnością jednak wielomówstwa wystrzegać się będziecie; skąd pokazuje się, że przez ośm godzin, od niemówienia do nikogo (...) każą się nam wstrzymywać (...)” Zob. ibidem (brak paginacji).

⁵¹ „Przez trzy dni w tydzień dyscyplinę czynić, boso chodzić, Jutrznia o północy, na łóżku twardym sypiać, którego szerokość dwie deszczki, na nim dwa albo trzy koce, tunika wełniana, oprócz chorych i słabych. I innego także dobrowolnego umartwienia, jako to włosiennic ostrych, łańcuszków żelaznych i tym podobnych, które naturze są przeciwne i straszne (...). Te to są orężę żołnierzy naszych, którymi tak wielu godnych i sławnych zakonników i zakonnic Zakonu naszego karmelińskiego (...) świętobliwości nabyli, i nieba przez gwałt, śmieie dobyli”. Zob. ibidem (brak paginacji).

⁵² „To nasze Karmelu odnowienie, przez S. matkę naszą Teresę, od P. Jezusa, wyrokiem Boskim było opowiedziane i objawione, nie tylko Karmelitom, ale i innym”. Zob. ibidem (brak paginacji).

⁵³ „ (...) Pan Bóg tę S. pannę, tak wielom reformowanego Karmelu zakonnikom i zakonnicom dał jakoby za wodza, przeciwko Lutrowi, Kościołowi Ś. rebelizującemu (...). Zob. ibidem, s. 3.

za potwierdzenie zasadności poczynionych przez Teresę wyborów i spełnienie prognostyku rozpowszechnionego wśród mieszanek klasztoru w Avili⁵⁴. Katalog cnót przypisywanych bohaterce zostaje poddany starannej klasyfikacji zgodnie z porządkiem katechizmowym: roztropność (okazywana w sprawach wielkich i mniej znaczących), sprawiedliwość (oddawana wszystkim bez wyjątku, stosownie do wieku), wstrzemięźliwość (w codziennym postępowaniu), męstwo (w realizacji trudnych zadań)⁵⁵. Przejawem głębokiej wiary, manifestującej się od czasów dzieciństwa, miała być próba ucieczki z domu, motywowana pragnieniem śmierci męczeńskiej w krajach pogańskich⁵⁶. „Stateczna nadzieja” umożliwiała zachowanie wewnętrznego spokoju w momentach doświadczania szatańskich pokus i przeszkód ze strony ludzi⁵⁷. Miłość Boga znajdowała ujście w praktykach pobożności, uczucie względem bliźniego – w trosce o ich zbawienie i potrzeby doczesne oraz podejmowanych w ich intencjach aktach umartwienia⁵⁸. Wśród innych eksponowanych przez autora wartości warto wymienić inne, przytaczane w kontekście zdarzeń z udziałem bohaterki, współtworzące obraz idealnej zakonniczki:

Wstrzemięźliwość w niej dziwna nader była, kiedy od wszelkich potrzebnych nawet wygod oddalając się cieszyła się, gdy często (...)

⁵⁴ „Przyjawszy habit świętego zakonu naszego, rok nowicjatu z wielką ducha gorącością skończyła, wielkie w cnotach świętych postępy i znaki przyszłej świętobliwości pokazując. Przywodzi się na pamięć jeden prognostyk niby prorocki, o którym panny owe zakonne powiadały (...), że będzie w tym klasztorze zakonnica, prawdziwie święta, i mieniem Teresa, co skutek potwierdził. Zob. ibidem, s. 5.

⁵⁵ „Roztropności w tak wielkich potrzebach i sprawach nieporównanej, sprawiedliwości, aby oddać każdemu (...) starszym weneracją, równym łaskowość, młodszym łaskowość świadczyła. Wstrzemięźliwości osobliwej i wszędzie z skromnością interesa swoje odprawowała, ciało duchowi poddając męstwo w niej wielkie było, gdy się narzeczy trudne odważnie rezolwowała i wszystko wspaniale odprawowała”. Zob. ibidem, s. 9.

⁵⁶ „Wiara jej żywa była, kiedy jeszcze w dzieciństwie umyśliła pójść do ziemi niewiernych i krajów pogańskich, aby za wiarę świętą krew niewinną wylała i męczeństwo poniosła”. Zob. ibidem.

⁵⁷ Nadzieja jej zawsze była stateczna, i tak w Panu Bogu ufność jej wielka była, że w pośród prześladowania ludzkiego i w wszelkich szatańskich impetycjach nieporuszona była”. Zob. ibidem.

⁵⁸ „Jak zaś w niej wielką była miłość ku Bogu, dała tego próbę na sobie, kiedy często mawiała: *Znośniej szaby na mnie rzecz była widzieć w chwale (...) wielu świętych pierwszych ode mnie, aleby mi nie było miło widzieć pierwszych w miłości Pana Boga nade mnie*. Dla której tak gorącej Pana Boga miłości bliźnich także osobliwie kochała, za ich zbawienie i potrzeby, modlitwy i umartwienia ustawiczne czyniła i cierpiała”. Zob. ibidem, s. 34.

w podrózach na fundacje nic do posilenia ciała dostać nie mogła. Rezygnacja i zgadzanie się z wolą Bożą (...), przez którą w najcięższych przygodach nigdy sturbowana nie była. W każdej akcji (...) szczerowość się rzetelna wyrażała. Skromność i układność niezwykła w niej znajdowała się, która na nią patrzących niezmiennie budowała (...). Milczenie z tak wielką ostrością chowała, że (..) w drodze jadąc na fundacje w zwyczajne godziny nic do sióstr nie mówiąc zachowała, i woźniców do niego naprowadzała i żeby nie gadali, płaciła. Zakonnej obserwancyi, która sama szczepiła, tak pilnowała, (...) żeby w niczym uszczerbku najmniejszego nie ponosiła (...); do niej słowem i przykładem napominała (...), a nawet po śmierci, pokazując się, niektóre defekta i niedoskonałości strofowała⁵⁹.

Aktywność fundacyjna św. Teresy, zasygnalizowana w *Przemo-
wie* autora z wykorzystaniem metaforyki florystycznej („Kwitnie Karmel, podrasta w lilie i róże/ Jaki frukt wkrótce wyda, świadczy kwiat w odorze”)⁶⁰ stanowi przedmiot szczegółowego omówienia, z uwzględnieniem konkretnych miejsc, okoliczności i osób. Sylwetka reformatorki klasztorów charakteryzowana jest poprzez pryzmat cech predestynujących ją do pełnienia wyznaczonych zadań, jak odwaga („żadnej nie lękając się pracy, żadnego niebezpieczeństwa”)⁶¹, konsekwencja w działaniu mimo trudności („Nie mając żadnej ludzkiej pomocy, i owszem przeciwności wielkie ponosząc”)⁶², upór i umiejętność argumentowania⁶³. Często przywoływana postawa wiary i ufności w pomoc Bożą umożliwia bohaterce osiąganie zamierzonych celów⁶⁴. Podsumowując życie i dokonania Teresy autor posługuje się charakterystyczną dla potrydenckiej hagiografii poetyką laudacji, wyliczając kolejne dowody jej wyjątkowości:

Ta jest wysoka owa Panna i Matka Teresa, tak wiele przywilejami i darami wślawiona; bo jest osobiwą matriarchinią zakonnic i zakonników Zakonu Najświętszej Panny Maryi z góry Karmelu, odnowicielką duchem prorockim obdarzona z samego imienia cudowna, do ścisłych z Bogiem rozmów i zachwycenia przypuszczona, przykład cierpliwości

⁵⁹ Ibidem, s. 17.

⁶⁰ Ibidem (brak paginacji).

⁶¹ Ibidem, s. 18.

⁶² Ibidem.

⁶³ „(...) jedzie Teresa Święta na fundacyą, której przeciwnego znajduje gubernatora, ale go i prośbami, i mocnemi racjami tak nakłoniła, że jej dał pozwolenie fundowania klasztoru (...). Zob. ibidem, s. 19.

⁶⁴ „(...) a gdy bardzo była chora (...), dodawał jej serca sam Chrystus, mówiąc do niej: *Czegoż się boisz, kiedyżem ja nie był przy tobie. Ten ja jestem, który byłem, nie przedstawiajże od czynienia tych fundacyi*”. Zob. ibidem, s. 20.

i wysokiej czystości. (...) między Doktorów policzona, wolą męczennica, dla gwałtownej miłości Pana Boga umarła. Gwoździem Męki z Chrystusem zrękowana (...) od anioła na sercu przebita i zraniona (...). Często światłością a nieba otoczona (...), której imię i do niej nabożeństwo po całym się świecie rozniosło.

Wpisana w wyżej analizowane teksty postać św. Teresy od Jezusa ześrodkowuje w sobie najważniejsze wyznaczniki doskonałości zakonnej w duchu ustaleń trydenckich. Kreacja bohaterki, odnajdującej sens powołania życiowego w ramach struktur klasztoru, rzeczniczki zachowywania dawnej obserw, aktywnej na polu działalności odnowicielskiej i konsekwentnej w przestrzeganiu zakonnych przepisów, z pewnością odgrywała znaczącą rolę animacyjną w kształtowaniu postaw odbiorczych. Działająca w rzeczywistości skomplikowanej dziejowo i ideologicznie, św. Teresa od Jezusa przyczyniła się do przywrócenia – jak przekonują autorzy jej biografii – właściwego wymiaru życia konsekrowanego.

Słowa kluczowe: Teresa od Jezusa, hagiografia, życie zakonne, wórzec osobowy.

Bibliografia:

1. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. IV (1511-1870), układ i opr. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2005.
2. Erazm z Rotterdamu, *Wybór pism*, przekł. M. Cytowska, Wrocław 1992.
3. Franciszek de Ribery: *Żywot s. Teresy Zakonu Karmelitów i Karmelitanek bosych, fundatorki. Przez Sebastiana Nuceriną...* z włoskiego na polskie przełożony y skrocony, Kraków 1608, Poznań 1638, Kraków 1664.
4. Fros H., Sowa F., *Księga imion i świętych*, t. 5, Kraków 2005.
5. *Gloria s. Ignatii Societatis Iesu fundatoris...*; *s. Francisci Xaverii, ejis socij et spiritualis filij ...*, a *s. Teresia, varijs modis vulgata...* Cracoviae 1622, Vilnae 1624.
6. *Krotkie zebranie świątobliwych żywotów s. Isidora Rolnika...*, *s. Ignacego Loyole ...*, *s. Franciszka Xawiera...*, *s. Teresy fundatorki oo. carmelitow bosych panien tego Zakonu...*, Jarosław 1622, Poznań 1622.
7. *Księgi duchowne świętej Matki Teresy od Pana Jezusa ... z włoskiego na polskie ...*, t. I – Kraków 1664, t. II – Kraków 1665.
8. Laven M., *Dziewice weneckie*, przekł. A. Szymański, Warszawa 2005.
9. *Ozdoba Karmelu zakonnego w splendorach świętych y życia doskonałością znaczniejszych karmelitów i karmalitanek... niegdyś łacińskim językiem przez ...Oyca Filippa od Troycy Przenaysw:... pokazana, teraz zaś Swiatu Polskiemu na publiczny pobożnie ciekawych Dusz Widok... wydana...*, Kraków 1746.

10. *Splendory seraphiczne, świątobliwego życia i cnot, Matki reformowanego Karmelu, Teresy s., różnych authorów dowcipnym iaśniejące piorem; teraz w iedną księgę zebrane pracą, y na zachęcenie serc ludzkich do nabożeństwa ku tey seraphicznejey pannie*, Kraków 1701.
11. Witkowska A., Nastalska J., *Staropolskie piśmiennictwo hagiograficzne*, Lublin 2007.
12. Wróbel E. E., *Życie religijne i zakonne w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku*, [w:] A. Ruszała (red.), *Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce (1605-2005)*, Kraków 2005.
13. *Wybrane księgi symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, przekł. A. Wantuła, W. Niemczyk, Warszawa 1980.

ks. Andrzej Kobyliński

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Etyczne aspekty stosowania psychologii w przestrzeni życia religijnego

ETHICAL ASPECTS OF THE USE OF PSYCHOLOGY IN THE AREA OF RELIGIOUS LIFE

The main aim of this paper is to present the contribution of psychology in the area of religious life and to vocational discernment and christian formation. The vocation to the priesthood and its discernment lie outside the strict competence of psychology. In some cases, recourse to experts in the psychological sciences can be useful. It can allow a more sure evaluation of the candidate's psychic state. It can help evaluate his human dispositions for responding to the divine call and it can provide some extra assistance for the candidate's human growth. The use of psychology and psychotherapy must be combined necessarily with compliance with fundamental ethical principles. In particular, the current challenge is now to respect ethical principles in the context of new forms of psychological manipulation, which appear today in various forms of religious life.

Key words: anthropology, depth psychology, ethical principles, pentecostalizacion, psychoanalytic methods, psychological manipulation.

Wprowadzenie

Dnia 12 marca 2015 roku Konferencja Episkopatu Polski wydała dekret zakazujący sprawowania tzw. spowiedzi furtkowej i praktykowania

rachunku sumienia w oparciu o koncepcję furtek złego ducha. Ta osobliwa praktyka religijna, odwołująca się do niektórych form religijności zielonoświątkowej oraz do antropologii i kosmologii typowej dla mentalności Czarnego Lądu, przypomina w swej istocie afrykańską koncepcję obecności w świecie różnego rodzaju duchów i ich potężnej władzy nad życiem człowieka. Nowa forma praktykowania rachunku sumienia i sakramentu pojednania – w ostatnich kilku latach zmodyfikowana i „udoskonalona” w dużym stopniu przez niektórych księży na Mazowszu – rozprzestrzeniła się w wielu środowiskach katolickich w Polsce i na świecie.

Teologia
pastoralna

Spór antropologiczny, teologiczny i etyczny o furtki złego ducha zawiera w sobie także pytanie o zasady moralne, które powinny regulować funkcjonowanie różnego rodzaju grup religijnych czy wspólnot modlitewnych. Co wolno duchownym różnych wyznań w stosunku do członków ich wspólnot wyznaniowych? Jakie zasady etyczne powinny obowiązywać w relacji duchownych i liderów religijnych wobec osób, za które są odpowiedzialni? W jaki sposób przekazywać treści o charakterze religijnym, których prawdziwość trudno zweryfikować naukowo? Jak unikać, w różnego rodzaju praktykach religijnych, działań i zachowań, które mogą być, z różnych racji, szkodliwe dla zdrowia fizycznego i psychicznego ludzi?

Niestety, działalności liderów wspólnot i ruchów religijnych nie regulują dzisiaj *de facto* jakiejkolwiek kodeksy etyczne. W konsekwencji w wielu krajach – w różnego rodzaju kościołach, związkach wyznaniowych i sektach – dość często dochodzi do tego, że niektórzy liderzy religijni przejmują władzę psychiczną nad członkami swoich wspólnot, stosują niedozwolone środki psychomanipulacji, niesprawdzone bądź fałszywe treści religijne przekazują jako pewne i prawdziwe, ograniczają indywidualną wolność swoich wyznawców i zbyt głęboko wpływają na ich osobiste decyzje itd.

Wykorzystywanie różnego rodzaju wiedzy psychologicznej i metod psychoterapeutycznych w przestrzeni życia religijnego wymaga także przejrzystych zasad etycznych. Jakie formy psychoterapii wolno wprowadzać do praktyk religijnych? Jak nie utożsamiać religii z psychologią i psychologią z religią? Jakie nurty psychologii i psychoterapii pozostają w zgodzie z chrześcijańską wizją człowieka czy światopoglądem katolickim? Jaką antropologię zakłada psychoanaliza? Jak oceniać psychoterapię o charakterze psychoanalitycznym, którą czasami stosuje się w niektórych środowiskach katolickich nad Wisłą i łączy np. z różnego rodzaju rekolekcjami?

Celem artykułu jest ukazanie kilku wybranych problemów etycznych, związanych ze stosowaniem psychologii i psychoterapii w przestrzeni życia religijnego¹. Wydaje się, że tego rodzaju kwestie są dzisiaj bardzo aktualne w Polsce w wielu seminariach duchownych, wspólnotach życia zakonnego, ruchach religijnych, duszpasterstwie akademickim czy duszpasterstwie parafialnym.

Psychologizacja religii

W styczniu 2013 roku porzucił kapłaństwo i życie zakonne o. Jacek Krzysztofowicz OP. Ten znany w całej Polsce duchowny pracował także jako terapeuta w dominikańskim Ośrodku Pomocy Psychologicznej w Gdańsku. W bardzo licznych komentarzach medialnych, dotyczących decyzji podjętej na początku 2013 roku przez tego cenionego dominikanina, pojawiło się wiele ciekawych wątków. Niektóre z nich były związane z oceną jednej z metod psychoterapii, która odwołuje się do koncepcji ustawień rodzinnych niemieckiego psychologa i psychoterapeuty Berta Hellingera. Inne głosy w dyskusji dotyczyły m.in. relacji istniejącej między psychologią i religią oraz tzw. psychologizacji religii. Niewątpliwie ta ostatnia kwestia staje się dzisiaj poważnym wyzwaniem duchowym i intelektualnym dla chrześcijan różnych nurtów i denominacji. Psychologizacja religii odnosi się do współczesnego pojęcia duchowości i religii bez Boga czy Transcendencji.

Teologia
pastoralna

Istnieje nurt psychologii religii – twierdzi włoski autor Mario Aletti – który ma swoje korzenie w pismach Williama Jamesa oraz swoją formę wyrazu w pojęciu „religii humanistycznej” Ericha Fromma, ale częściowo także w idei „absolutów zastępczych” Gordona Allporta, która ma wpływ na pojęcie „doświadczenia religijnego”. Tego rodzaju ujęcie doświadczenia religijnego podkreśla emocje i „uczucie religijne”, otwierając w ten sposób drogę do współczesnego pojęcia duchowości lub religii bez Transcendencji/Boga oraz do tzw. psychologizacji religii (*la psicologizzazione della religione*), tzn. do redukowania religii do subiektywnego doświadczenia „duchowości”, w którym to, co duchowe,

¹ Por. A. Valerio, *Diventa ciò che sei. Un cammino di psicospiritualità cristiana*, Cinisello Balsamo 2005; G. Lämmermann, *Einführung in die Religionspsychologie*, Neukirchen-Vluyn 2006; B. Grom, *Religionspsychologie*, München 2007; J. R. Prada Ramirez, *Psicologia e formazione. Principi psicologici utilizzati nella formazione per il sacerdozio e la vita consacrata*, Roma 2009; W. Vial, *Psicologia e vita cristiana. Cura della salute mentale e spirituale*, Roma 2012; S. De Simone, *Premesse e promesse dell'esperienza credente cristiana. Una ricomprensione dell' „Analysis fidei” a partire dal rapporto tra teologia della grazia e psicologia*, Assisi 2015; J. A. Belzen, *Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft*, Berlin – Heilderberg 2015.

dąży do roztopienia się w szerszych ramach sfery psychicznej (*lo spirituale tende a svanire nei più ampi contorni dello psichico*)².

Problem psychologizacji religii pojawia się w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego m.in. w opracowaniu z 2003 roku dotyczącym ruchu New Age³. Dokument ten został przygotowany przez Papieską Radę ds. Kultury i Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego, przy współpracy Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów oraz Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan. W dokumencie czytamy, że duchowość New Age jest poszukiwaniem wewnętrznej harmonii i jedności z całym kosmosem. Człowiek ma odkryć, że jest ściśle powiązany z Uniwersalną Mocą czy Energią, która jest święta i stanowi źródło wszelkiego życia. To doświadczenie jedności ma uzdrowić człowieka z wszelkiej niedoskonałości czy ograniczoności. Doskonałość zaś pojmowana jest jako doprowadzenie do pełni własnego „ja”, zgodnie z systemem wartości, które człowiek sam sobie stworzy.

Ruch New Age traktuje człowieka jako boga, zaś na pytanie, dlaczego ludzie nie uświadamiają sobie swojej boskości, odpowiada, iż przyczyną jest niewiedza. Zdaniem propagatorów tego ruchu, nasza kultura wykształciła w nas ograniczenia, wpoila pojęcie grzeszności i skończoności. To sprawiło, iż człowiek zapomniał, kim jest, zapomniał, że jest bogiem. Aby osiągnąć pożądaną stan boskości, człowiek musi włożyć wiele wysiłku w samodoskonalenie się. Tu naprzeciw wychodzą propagatorzy różnego rodzaju kursów doskonalenia umysłu, odkrywania nieograniczonego potencjału ludzkiego czy innych technik prowadzących do tzw. zmiany świadomości. Stosowanie różnego rodzaju technik w celu doskonalenia siebie ma doprowadzić do powszechnej zmiany naszego sposobu myślenia, zmiany spojrzenia na świat, wreszcie do nowego sposobu widzenia rzeczy⁴.

² M. Aletti, *Il senso religioso e la psicologia della religione. Decostruire un concetto, elaborare un metodo, proporre strumenti*, [w:] M. T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo (red.), *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*, Roma 2012, s. 270. „Di qui la duplice scelta della maggior parte dei psicologi della religione: a) di considerare non la religione nella sua essenza, ma il funzionamento psichico della persona nei confronti di una specifica forma religiosa oggettivamente rilevabile in una cultura, e b) di riservare il concetto di religione a quelle forme che fanno riferimento ad un essere che è ritenuto trascendente e divino. La consapevolezza di questo riferimento intenzionale e l'assenso prestatovi sarebbero costitutivi della religione e la distinguerebbero dalla generica spiritualità (*ibidem*)”. Por. M. Aletti (red.), *Psicologia della religione. Prospettive psicosociali ed empiriche*, Torino 2001.

³ Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska nt. New Age*, Poznań 2003.

⁴ *Ibidem*, s. 30-33. Por. P. McGuire, *Jak ewangelizować New Age?*, Toruń 1995.

Jednym z ważnych prekursorów New Age był szwajcarski psycholog Carl Gustaw Jung, który podkreślał transcendentalny charakter świadomości i wprowadził ideę nieświadomości kolektywnej – rodzaj magazynu symboli i wspomnień wspólnych dla ludzi w różnym wieku i z różnych kultur⁵. Jung przyczynił się do „sakralizacji psychologii” przez wprowadzenie do niej elementów ezoterycznych spekulacji. W konsekwencji ludzie mówią o Bogu, mając na myśli ich własną psychikę, i mówią o swojej własnej psychice, myśląc w rzeczywistości o boskości. Jeśli psychika jest „umysłem” i również Bóg jest „umysłem”, wówczas mówiąc o jednym nie można równocześnie nie mówić o drugim.

Teologia
pastoralna

Psychologia głębi

Carl Gustaw Jung jest m.in. autorem terminu „psychologia głębi” (niem. *Tiefenpsychologie*), który określa różne koncepcje psychologiczne, wywodzące się genetycznie z psychoanalizy Sigmunda Freuda, lecz znacznie się od niej różniące. Koncepcje te stanowią teoretyczne zaplecze dla różnych form psychoterapii (niekoniecznie psychoanalitycznych). Wspólnym elementem różnych szkół psychologii głębi są kategorie podświadomości i nieświadomości oraz założenie, że są to sfery ludzkiej psychiki znajdujące się w ukryciu, do których dostęp jest możliwy przy pomocy psychoterapii. Psychoterapia jest w psychologii głębi metodą hermeneutyczną polegającą na interpretowaniu snów, swobodnych skojarzeń, przejęzyczeń i konfabulacji badanej czy też terapeutyzowanej osoby.

Możliwość wykorzystania psychologii głębi w kręgach katolickich stała się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku przedmiotem badań włoskiego jezuitę Luigię Rulli. W 1971 roku stworzył on Instytut Psychologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie⁶. Należy zauważyć, że w tamtym okresie wielu innych autorów, szczególnie psychologów amerykańskich (Elizabeth Liebert, Richard Sweeney, Morton Kelsey), próbowało łączyć metody psychoanalityczne z chrześcijaństwem. Specyfiką badań Rulli było wykorzystanie metod psychoanalitycznych oraz odwoływanie się do tomizmu transcendentnego belgijskiego intelektualisty Josepha Maréchala, który w drugiej połowie XX wieku był bardzo ważnym nurtem myśli filozoficznej i teologicznej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

⁵ Por. Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga*, Warszawa 2009.

⁶ Por. S. Morgalla, *Dojrzałość osobowościowa i religijna. Luigi Maria Rulla i jego teorie psychologiczne oraz poglądy antropologiczne*, Kraków 2006.

Rulla opierał swoją refleksję intelektualną głównie na analizach kanadyjskiego filozofa i teologa Bernarda Lonergana, który twórczo rozwijał dzieło Maréchala⁷.

Rulla wypracował pierwszą psycho-społeczną teorię powołania chrześcijańskiego. Tworzył zręby swojej koncepcji psychologicznej i psychoterapeutycznej w klimacie rewolucji seksualnej 1968 roku oraz w dobie kryzysu Kościoła katolickiego, jaki rozpoczął się w wielu krajach świata po Vaticanum II. W tym czasie w niektórych kręgach katolickich – w atmosferze ogólnego zagubienia i głębokiego zamieszania, przy dziesiątkach tysięcy księży, zakonników i zakonnic porzucających służbę Bożą w Kościele – dostrzeżono pilną konieczność głębszego zrozumienia podstawowych procesów psychologicznych, mających wpływ na odkrycie i realizację powołania kapłańskiego i zakonnego⁸.

W oparciu o psychologię głębi, w drugiej połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, Rulla prowadził badania empiryczne oraz wywiady wśród amerykańskich duchownych i seminarzystów. Dążył do postawienia adekwatnej diagnozy, gdy chodzi o wybór drogi powołania, realizację i ewentualne porzucenie drogi życia zakonnego czy kapłańskiego. Badania Rulli pokazały, że od 60% do 80% księży i zakonników kierowało się motywami podświadomymi przy wyborze swej drogi życiowej. Przy podejmowaniu decyzji sugerowali się oni zasadniczo tym, jak unikać czegoś bądź jak zaspokajać pewne potrzeby⁹. Owocem

⁷ Por. E. B. Howard, *Affirming the Touch of God: A Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment*, Lanham 2000, s. 40; B. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, t. I-III, Toronto 1992.

⁸ P. Egenolf, *Vocation and Motivation. The Theories of Luigi Rulla*, „The Way” 42 (2003) 3, s. 81-93. „We need to bear in mind the other basic human characteristic which Rulla names. Humanity is not simply endowed with the capacity for theocentric self-transcendence and with the quality of freedom that this entails; it is also in many ways finite, limited. And these limitations can restrict to a greater or lesser extent human freedom for self-transcendence towards God. Thus Christian vocation occurs within a fundamental tension or dialectic, shaped by two opposing tendencies: a capacity for self-transcendence fostering human partnership with God, and a limitation on freedom that can impair this partnership. The programmes of formation that were set in place after Vatican II did not, for Rulla, pay enough attention to these limitations. Rulla is concerned to put forward an account of Christian vocation that does justice to both sides of the tension: to what a person should be and what they actually are. Thus Rulla presents his account as a mediating position between two extremes, both of which are in danger of oversimplifying what a human being is” (ibidem, s. 84).

⁹ „According to Rulla’s researches, between 60% and 80% of priests and religious are influenced by unconscious inconsistencies. Typical manifestations of this are stereotypical styles of behaviour inappropriate to the real situation; uncontrolled projections; the inability to change one’s behaviour even given

wieloletnich badań włoskiego jezuity była książka *Psychologia głębi i powołanie. Perspektywa psycho-społeczna*, która ukazała się w języku angielskim w 1971 roku¹⁰.

Wydaje się, że propozycje Rulli wymagają dzisiaj wnikliwej analizy, aby lepiej zrozumieć szerszy kontekst kulturowy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Być może nie wszystkie ustalenia i propozycje Rulli są obecnie aktualne? W Polsce, z jednej strony, w wielu środowiskach katolickich – w tym w wielu seminariach duchownych i wspólnotach zakonnych męskich i żeńskich – korzysta się z różnych form psychoterapii odwołujących się do koncepcji tego autora, z drugiej – właściwie nie ma publikacji w naszym języku, które by poddawały dzieło Rulli głębszej analizie krytycznej, szczególnie w kontekście nowych badań nad szeroko rozumianą psychoanalizą, prowadzonych w wielu krajach na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat, które zwracają uwagę na błędy i ograniczenia psychoanalitycznej wizji człowieka¹¹.

Teologia
pastoralna

Sigmund Freud czy Romano Guardini?

29 listopada 1993 roku ukazał się w USA oraz na całym świecie nowy numer magazynu „Time”. Na okładce tego pisma umieszczono twarz Sigmunda Freuda ułożoną z rozpadających się puzzli. Temu niezwykle

good insight into the situation and a ready will. These restrictions on human maturity impede spiritual growth and apostolic effectiveness” (ibidem, s. 87).

¹⁰ Por. L. Rulla, *Depth psychology and vocation. A psycho-social perspective*, Roma 1971. Najważniejszym opracowaniem tego autora jest trzypięciotomowe dzieło *Antropologia powołania chrześcijańskiego*. Por. idem, *Antropologia della vocazione cristiana*, t. I, *Basi interdisciplinari*, Bologna 1986; *Antropologia della vocazione cristiana*, t. II, *Conferme esistenziali*, Bologna 1989; *Antropologia della vocazione cristiana*, t. III, *Aspetti interpersonali*, Bologna 1998.

¹¹ Por. G. Magnani, *La crisi della metapsicologia freudiana*, Roma 1981. „Il rigetto della metapsicologia non può (...) interpretarsi come rigetto di ogni teoria né dell'intera teoria generale psicoanalitica come è in Freud, ma molto meno come è nella psicologia dell'io e nelle varianti concernenti il narcisismo e la teoria del Self. Tuttavia l'abbandono della metapsicologia lascia aperta una ristrutturazione della teoria psicologica, esistente solo a tratti non coordinati e per la quale (...) sono per ora presenti non più che tentativi o semiparadigmi. Forse, ma non è ancora chiaro, essi sono coordinabili, almeno per una certa sezione della psicologia dell'io americana. Restano aperti molti problemi, che vanno dal riconoscimento della necessità di un riferimento filosofico specie per il rapporto mente-corpo, a quello di una risistemazione ulteriore sul conscio, sul Self e sulla persona; si può sperare che la liberazione dal riduzionismo positivista possa condurre a una migliore considerazione di quest'ultima anche all'interno della scuola freudiana” (ibidem, s. 261-261).

wymownemu obrazowi towarzyszył napis: „IS FREUD DEAD?”. Artykuły opublikowane w tym numerze amerykańskiego tygodnika – poświęcone m.in. kłamstwom ludzkiego umysłu w tzw. *Repressed-Memory Therapy* – rozpoczęły ciekawą i niezwykle inspirującą debatę filozoficzną, psychologiczną i psychoterapeutyczną w wielu krajach świata. Z poważną dyskusją na temat blasków i cieni psychoanalizy można się było spotkać w tym czasie m.in. na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Jednym z kluczowych problemów w ocenie różnych koncepcji psychologicznych i psychoterapeutycznych, odwołujących się do idei psychoanalitycznych Freuda, jest kwestia antropologiczna. Ojciec psychoanalizy opowiadał się za typowo pozytywistyczną wizją człowieka, w której bycie jednostki ludzkiej zostaje zasadniczo zredukowane do sfery biologicznej i popędowej. W systemie myślowym Freuda nie ma miejsca na wizję człowieka jako osoby, w której akcentuje się harmonię tego, co cielesne z tym, co duchowe i psychiczne. Antropologia ojca psychoanalizy jest radykalnym zakwestionowaniem chrześcijańskiej wizji człowieka jako „ducha wcielonego” czy „ciała uduchowionego”.

Kwestia antropologiczna jest niewątpliwie największym ograniczeniem koncepcji Freuda. Rzetelna wiedza psychologiczna o człowieku i adekwatne modele psychoterapii muszą opierać się o właściwą antropologię. Jedną z najciekawszych koncepcji antropologicznych, wypracowanych w XX wieku, jest propozycja niemieckiego filozofa i teologa Romana Guardiniego, który był jednym z reprezentantów personalizmu dialogicznego. Niemiecki myśliciel tworzył zręby swojej teorii antropologicznej w latach dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia, naznaczonych tragiczną sytuacją kultury europejskiej. W tym okresie zanegowano w kulturze zachodniej tradycyjne sposoby rozumienia człowieka, wypracowane w przeszłości przez humanizm grecko-chrześcijański i naukę nowożytną. Przejawem tego kryzysu były dzieła takich myślicieli jak Charles Darwin, Ludwig Feuerbach, Karl Marx czy Sigmund Freud, którzy zakwestionowali antropologię, bazującą na człowieku jako bycie cielesno-duchowym.

Antropologia Guardiniego stanowi radykalne zaprzeczenie m.in. psychoanalitycznej wizji bytu ludzkiego. Niemiecki filozof i teolog twierdził, że odkrycia nauki nowożytnej spowodowały trzy wielkie upokorzenia człowieka. Na pierwszym miejscu należy postawić odkrycie Kopernika, że człowiek i jego ziemia nie stanowią centrum świata. Drugi szok został spowodowany teorią Darwina, zgodnie z którą człowiek nie jest stworzeniem Bożym, ale jedynie kaprysem natury i owocem ewolucji. Trzecie upokorzenie wywołało odkrycie Freuda dotyczące

obecności w człowieku sił nieświadomych, które w znaczący sposób wpływają na nasze wolne decyzje¹².

Antropologia Guardiniego obejmuje trzy różne poziomy refleksji: fenomenologiczną strukturę warstw, dedukcję dialogiczną i podstawę metafizyczną. Wszystkie trzy poziomy opierają się na przekonaniu, że człowiek jest w swej istocie osobą¹³. Pojęcie osoby jest pojęciem demokratycznym, ponieważ osobą jest każdy człowiek. Być człowiekiem oznacza być osobą¹⁴. W konsekwencji pojęcie osoby jest pojęciem rewolucyjnym, ponieważ zwraca się przeciw jakiegokolwiek formie przywileju. W pojęciu osoby zakorzenia się autentyczna równość między ludźmi: prawo do życia, prawo do wolności, prawo do szacunku, równość wobec prawa¹⁵.

Teologia
pastoralna

Guardini odwoływał się do tradycji filozoficznej Platona i Arystotelesa, w której rzeczywistość nie jest skonstruowana w sposób jednorodny, ale są w niej do odkrycia różne poziomy jakościowe¹⁶. Idąc tym tropem, postrzegał człowieka jako istotę przepełnioną napięciem przeciwstawnych sił. Aktualizacja egzystencji jest określona przede wszystkim przez drogę, która prowadzi od tego, co niższe, w kierunku tego, co wyższe. W ten sposób dokonuje się dzieło uduchowienia i sublimacji. Całe życie człowieka zasadza się na przeciwieństwie, które polega na tym, że w strukturze żywego bytu realizuje się specyficzny stosunek dwóch elementów. Przeciwieństwo jest sposobem ludzkiego życia. Wszystko co jest żywe, posiada strukturę przeciwieństwa.

Niemiecki filozof i teolog wyodrębnił dwa szeregi przeciwieństw, na które składa się wiele par, ułożonych następnie w grupy i tworzących cały system. Jeden szereg jest wyrazem dynamiki, drugi natomiast reprezentuje element statyczny. Życie nie jest syntezą wszystkich tych

¹² Por. A. Schilson, *Welt und Person. Der geistesgeschichtliche Hintergrund. Perspektiven der Anthropologie zu Beginn des 20 Jahrhunderts*, „Burgbrief” (1991) 3, s. 10-11.

¹³ Por. R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, t. I, Mainz – Paderborn 1993, s. 200.

¹⁴ „Der Begriff der Person ist ein ontologischer, kein kulturphilosophischer oder pädagogischer Begriff. Er richtet sich auf den Menschen als solchen, nicht auf seine Begabung und Leistung. Der Mensch als solcher ist Person; auch wenn er noch unbegabt, noch so ungebildet, noch zu farblos ist” (ibidem, s. 207).

¹⁵ Por. R. Guardini, *L'esistenza del cristiano*, Milano 1977, s. 405.

¹⁶ Por. L. Börsig-Hover, *Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini*, Mainz 1987, s. 53-55; E. Biser, *Chi era Romano Guardini? Domande rivolte a una risposta*, [w:] S. Zucal (red.), *Romano Guardini e la sua visione cristiana del mondo*, Padova 1989, s. 32-33.

przeciwieństw, nie jest ich zmieszaniem, ale jest specyficzną jednością, będącą związkiem dwoistości elementów.

Wydaje się, że tego rodzaju rozumienie człowieka jako jedności przeciwieństw ma dzisiaj niezwykle ważne znaczenie dla psychologii i psychoterapii. Z pewnością w wielu sytuacjach, gdy chodzi o pomoc psychologiczną i psychoterapeutyczną, lepiej skoncentrować się na akceptacji siebie jako jedności różnych przeciwstawnych sił i popędów, niż szukać w nieskończoność nieuświadomionych motywów naszych zachowań, z którymi czasami trzeba nauczyć się żyć. Pytanie o podstawy antropologiczne psychoterapii jest dzisiaj niezwykle aktualne m.in. w wielu polskich zakonach i seminariach duchownych.

Wykorzystanie testów psychologicznych

Jedną z najważniejszych rzeczy, jaką zawdzięczamy wiedzy psychologicznej jest badanie osobowości z opisem. Różne formy badania osobowości odgrywają niezwykle istotną rolę także w pracy nad sobą w ramach przygotowania do małżeństwa, kapłaństwa czy życia zakonnego. Problemem wielu ludzi jest dzisiaj tzw. brak wglądu w siebie. Jeśli ktoś miesza fikcję z rzeczywistością i nie ma realnej oceny siebie samego, nie jest w stanie podjąć skutecznej pracy nad sobą. Problem ten może zostać usunięty dzięki odpowiednim testom psychologicznym i badaniu osobowości z opisem. Przy stosowaniu tego rodzaju badań należy zachować podstawowe standardy etyczne,

Wykorzystanie różnego rodzaju badań psychologicznych i terapii psychologicznej ma dzisiaj charakter globalny. W Kościele katolickim zaczęto stosować kompetencje psychologiczne w procesie rozeznania powołania i formacji seminaryjnej oraz zakonnej w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Prekursorami w tym zakresie były niektóre środowiska katolickie w krajach anglosaskich. Od samego początku usiłowano wypracować zasady etyczne, którymi należy się kierować w tego rodzaju działaniach. W połowie lat siedemdziesiątych XX wieku Kongregacja Edukacji Katolickiej, na polecenie Sekretariatu Stanu, podjęła własne badania dotyczące wykorzystania psychologii w trakcie przyjmowania kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego oraz w procesie wychowawczym. 19 listopada 1975 roku ówczesny Sekretarz Stanu kard. Jean-Marie Villot skierował w tej sprawie specjalny list do Kongregacji Wychowania Katolickiego, do którego była dołączona *Nota indicativa*. Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej zwrócił szczególną uwagę na konieczność obrony intymności osoby w obliczu możliwości

różnego rodzaju naruszenia prywatności przy stosowaniu zdobywczy współczesnej psychologii i psychoterapii.

Po tym liście Sekretariatu Stanu Kongregacja Wychowania Katolickiego rozpoczęła prace nad przygotowaniem odpowiedniego dokumentu na temat wykorzystania różnego rodzaju badań psychologicznych i terapii psychologicznej. W prace nad dokumentem zostały włączone także trzy inne kongregacje: Kongregacja Doktryny Wiary, Kongregacja ds. Duchowieństwa i Kongregacja ds. Życia Zakonnego (obecnie Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego). Sekretariat Stanu polecił wówczas Kongregacji Nauki Wiary przygotowanie w tej sprawie odpowiedniej deklaracji, ale żadna z dykasterii rzymskich nie wypracowała dokumentu programowego. Prowadzone prace nad przygotowaniem odpowiedniego dokumentu na temat wykorzystania różnego rodzaju badań psychologicznych i terapii psychologicznej nie przyniosły spodziewanych owoców.

W konsekwencji od lat siedemdziesiątych XX wieku jedyną wiedzą oficjalną Kościoła katolickiego na ten temat była *Nota indicativa* Sekretariatu Stanu z 1975 roku. Znajdujemy w tym dokumencie m.in. dwa ważne kryteria wykorzystania psychologii w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego. Po pierwsze, nikomu z przełożonych zakonnych czy diecezjalnych nie wolno wkraczać w intymność psychologiczną czy moralną (*intimità psicologica o morale*) kleryków, księży, sióstr zakonnych czy braci zakonnych – nie mając uprzednio wyrażonej bezpośrednio przez nich zgody całkowicie świadomej (*il previo, esplicito, informato ed assolutamente libero consenso*). Sekretariat Stanu uznał za niedozwolone korzystanie przez przełożonych zakonnych czy diecezjalnych z wiedzy psychologicznej dotyczącej ich podwładnych, jeśli nie wyrazili oni uprzednio świadomej zgody. Po drugie, Sekretariat Stanu stwierdził, że bez świadomej zgody zainteresowanych, psychologowi nie wolno udostępniać jakimkolwiek osobom trzecim – niezależnie od ich funkcji religijnych czy politycznych – wiedzy uzyskanej w trakcie badań i dotyczącej osób badanych.

W 1995 roku na Sesji Plenarnej Kongregacji Wychowania Katolickiego zgłoszono konieczność zbadania problemu stosowania testów psychologicznych przy przyjmowaniu kandydatów do seminariów i nowicjatów. Trzy lata później, na Sesji Plenarnej tej samej Kongregacji w 1998 roku została zaprezentowana pierwsza wersja robocza dokumentu pt. *Badania psychologiczne i korzystanie z psychologii w przyjęciu i formacji kandydatów do kapłaństwa i życia konsekrowanego* (*Lo screening psicologico e l'uso della psicologia nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio e alla vita consacrata*).

Dokument spotkał się ze słowami uznania oraz krytyki. Autorzy tego opracowania wzywali przede wszystkim do roztropności, gdy chodzi o naturę egzaminu psychologicznego i rodzaje stosowanych testów. W dyskusji nad wersją roboczą zwrócono uwagę na konieczność doprecyzowania, jaką rolę ma odgrywać badanie psychologiczne w formacji do kapłaństwa i życia zakonnego? W 1998 roku na Sesji Plenarnej Kongregacji Wychowania Katolickiego przyjęto wspólne stanowisko w tej sprawie: tego rodzaju dokument jest potrzebny, ale trzeba go konieczności udoskonalić.

W latach 2000-2002 tekst został poddany pod ocenę różnych ekspertów. Wiele dykasterii Kurii Rzymskiej zostało poproszonych o zgłaszanie swoich uwag i sugestii. Większość propozycji została włączona do tekstu roboczego. W sposób szczególny uwzględniono uwagi przedstawione przez Kongregację Nauki Wiary. Dokument poprawiony został przedstawiony na Sesji Plenarnej Kongregacji Wychowania katolickiego w 2002 roku. W trakcie dyskusji głos zabrał m.in. kard. Joseph Ratzinger, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, który wyraził swoją pozytywną ocenę dokumentu i podkreślił, że może być on bardzo pomocny w rozumieniu problemów duszy kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego na etapie dojrzewania ich powołania.

W październiku 2002 roku rozpoczęto dalsze konsultacje zainteresowanych dykasterii Kurii Rzymskiej. W lipcu 2004 roku dokument został ponownie przesłany do Sekretariatu Stanu i do innych Kongregacji Stolicy Apostolskiej. Kolejny raz, po naniesieniu poprawek, dokument wszedł pod obrady na Sesji Plenarnej Kongregacji Wychowania Katolickiego w 2005 roku. Dokument został ostatecznie przyjęty na Sesji Plenarnej Kongregacji Wychowania Katolickiego w styczniu 2008 roku. Wyniki głosowania były następujące: 23 głosy *placet*, 1 głos *non placet* i 5 głosów *placet iuxta modum*.

13 czerwca 2008 roku Ojciec Święty Benedykt XVI zatwierdził dokument i polecił jego publikację¹⁷. 30 października 2008 roku dokument

¹⁷ „Il 12 giugno 2006, il Dicastero ha affidato ad uno dei suoi Consultori la bozza del documento presentata alla Plenaria 2005, con le osservazioni dei Padri e delle diverse Congregazioni. Il testo rielaborato è intitolato Orientamenti per l'utilizzo della psicologia nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio, contenente i suggerimenti dei Dicasteri interessati, è stato presentato alla Plenaria del gennaio 2008. I Padri l'hanno ritenuto maturo, valido e utile; l'hanno approvato chiedendone la pubblicazione con 23 *placet*, 1 *non placet* e 5 *placet iuxta modum*. Avendo accolto e inserito le ultime osservazioni dei Padri, il Card. Zenon Grocholewski, Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, il 13 giugno 2008, nel corso dell'Udienza concessa dal Sommo Pontefice Benedetto XVI, ha presentato il documento chiedendo al Papa la conferma del testo e la possibilità di pubblicarlo. Il Santo Padre ha confermato il suddetto

Zasady korzystania z dorobku psychologii w procesie przyjmowania kandydatów i ich formacji do kapłaństwa – po czterdziestu latach przygotowań – został oficjalnie zaprezentowany w Rzymie. Prezentacji jakże długiej historii prac nad tym dokumentem dokonał ówczesny sekretarz Kongregacji Wychowania Katolickiego, francuski dominikanin abp Jean-Louis Bruguès – od 2012 roku archiwista Tajnych Archiwów Watykanu oraz bibliotekarz Biblioteki Watykańskiej¹⁸. Dokument z 2008 roku potwierdza rozstrzygnięcia Sekretariatu Stanu z 1975 roku i stanowi kompleksowe opracowanie na temat wykorzystania psychologii i psychoterapii w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego oraz w chrześcijańskim życiu religijnym *tout court*.

Teologia
pastoralna

Religia i psychomanipulacja

Pod koniec marca 2015 roku media ogólnopolskie szeroko informowały opinię publiczną o trzydniowych rekolekcjach wielkopostnych w Gryficach (woj. zachodniopomorskie), które prowadziła Szkoła Nowej Ewangelizacji z Koszalina¹⁹. W rekolekcjach brało udział ok. 1000 uczniów szkół gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych z powiatu gryfickiego. Podczas spotkania niektórzy młodzi uczestnicy zanosili się płaczem, a nawet mdleli. Gdy już uczniowie podnosili się z ziemi sami, zachowywali się dziwnie: zataczali się, wybuchali histerycznym śmiechem czy płaczem. Rekolekcje wielkopostne w Gryficach rodzą wiele pytań etycznych związanych m.in. ze stosowaniem technik psychomanipulacyjnych.

Różne formy psychomanipulacji w życiu religijnym chrześcijan łączą się w ostatnich latach z ogólnościowym procesem tzw. pentekostalizacji katolicyzmu i chrześcijaństwa w wymiarze planetarnym. Pentekostalizację (ang. *Pentecostalization*, niem. *die Pentekostalisierung*, wł. *pentecostalizzazione*) można określić jako

documento senza porre alcun problema, notando che un solo voto contrario non può essere ostacolo alla pubblicazione” (ibidem).

¹⁸ Por. J.-L. Bruguès, *Conferenza Stampa di presentazione del documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica: „Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio”*, Aula Giovanni Paolo II della Sala Stampa della Santa Sede, 30 ottobre 2008 – http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20081030_conf-orientamenti_it.html (dostęp: 14.07.2015).

¹⁹ Por. M. Kokolus, *Horror w Gryficach. Rekolekcje jak egzorcyzmy. Dzieci mdlały przy modlitwie*, „Fakt” 26.03.2015 – <http://www.fakt.pl/wydarzenia/podczas-rekolekcji-w-gryficach-gimnazjalisci-plakali-i-tracili-przytomnosc,artykuly,533964.html> (dostęp: 14.07.2015).

niezwykle szybki wzrost liczebny różnego rodzaju wspólnot *stricto* zielonoświątkowych oraz proces stopniowego przekształcania wielu innych chrześcijańskich kościołów i związków wyznaniowych w jedną uniwersalną odmianę chrześcijaństwa charyzmatycznego w wymiarze globalnym²⁰.

Globalny proces pentekostalizacji można także nazwać „ucharyzmatycznieniem” chrześcijaństwa (niem. *die Charismatisierung des Christlichen*) bądź „uzielonoświątkowaniem” (niem. *die Verpfingstkirchlichung*) religii chrześcijańskiej, albo narodzinami chrześcijaństwa pentekostalnego, charyzmatycznego lub ewangelikalnego.

Pentekostalizacja dotyczy również wielu wspólnot i środowisk katolickich w Polsce. Obecnie mamy do czynienia – także nad Wisłą – z tzw. trzecią falą rozwoju ruchu pentekostalnego. Charakteryzuje się ona szczególnie intensywną manifestacją znaków i cudów, która oznacza

fizyczne uzdrowienia, uwolnienia od demonów i inne somatyczne manifestacje mocy, które przejawiały się np. przez często zbiorowe padanie na podłogę, histeryczny śmiech i różnego rodzaju konwulsje. Ten sposób praktykowania duchowości wywarł duży wpływ na styl spotkań odbywających się również w Polsce²¹.

Neopentekostalizm trzeciej fali przekazuje wiernym to, co święte zasadniczo nie poprzez *Biblię* – jak czynił to klasyczny pentekostalizm – ale przez święte symbole jak namaszczenie olejem, nałożenie rąk, palenie karteczek z prośbami modlitewnymi, różnego rodzaju egzorcyzmy, uwalnianie od złych duchów itp. Stosowane dzisiaj bardzo często w Polsce przez setki tysięcy katolików – pod wpływem religijności neopentekostalnej trzeciej fali – tzw. nowe sakramentalia (woda egzorcyzmowana, sól egzorcyzmowana i olej egzorcyzmowany) są środkami, które mają pomagać w przepędzaniu mocy złych duchów i chronić ludzi przed wpływem sił demonicznych.

Jako naganne moralnie należy ocenić wszelkie formy psychomanipulacji, stosowane w wielu religiach – w tym także podczas niektórych spotkań charyzmatycznych i zielonoświątkowych w wielu krajach

²⁰ A. Kobyliński, *Etyczne wymiary współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 50 (2014) 3, s. 94. Por. W. J. Hollenweger, *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*, Göttingen 1997; D. Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Boston 1993; idem, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Boston 2001; S. M. Studebaker (red.), *Pentecostalism and Globalization: The Impact of Globalization on Pentecostal Theology and Ministry*, Eugene 2011.

²¹ A. Migda, *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, Kraków 2013, s. 169. Por. idem, *Służba uwolnienia w Kościołach i wspólnotach nurtu zielonoświątkowego w Polsce*, Stanisławów Pierwszy 2010, s. 21-45.

świata. W ten sposób narusza się prywatność ludzi oraz ich wolność, co może niekiedy prowadzić do różnych form zniewolenia, uzależnienia lub rozbicia psychicznego.

Wydaje się, że analogicznie do relacji lekarz–pacjent, także w relacji liderów charyzmatycznych do członków wspólnot religijnych powinna obowiązywać zasada świadomej zgody (ang. *informed consent*), tzn. liderzy stosujący podczas spotkań modlitewnych różnego rodzaju techniki oddziałujące na świadomość lub podświadomość uczestników, powinni mieć obowiązek uprzedniego przekazania im jak najbardziej rzetelnych informacji, które mogą stać się podstawą podjęcia przez nich świadomej zgody na udział w tego rodzaju spotkaniach²².

Teologia
pastoralna

Jaskrawym działaniem psychomanipulacyjnym i zdecydowanie nagannym moralnie jest stosowanie obecnie w wielu chrześcijańskich wspólnotach religijnych tzw. Toronto Blessing, nazywanego także „darem śmiechu”. Istotą Toronto Blessing jest wywoływanie u uczestników spotkań modlitewnych dziwnych form histerycznego śmiechu lub wprowadzanie ich w różne rodzaje transu czy histerii. Ruch Toronto Blessing narodził się w 1994 roku w kanadyjskim zborze Toronto Airport Christian Fellowship, należącym do rodziny Kościołów Vineyard²³.

Pomimo tego, że w wielu środowiskach charyzmatycznych uznano Toronto Blessing za przejaw oszustwa ze strony złych mocy i działalność demoniczną, także dzisiaj w wielu krajach na świecie liderzy pentekostalni wywołują u swoich słuchaczy m.in. ataki histerycznego, niepohamowanego śmiechu lub płaczu, stany „upojenia w duchu” polegające na utracie wszelkiej kontroli nad ciałem i mową, aż po wydawanie przez uczestników tego typu nabożeństw zwierzęcych odgłosów (np. świni, psa, lwa, koguta itp.), które rzekomo są darem Boga i mają prorocze znaczenie²⁴.

Podsumowanie

Roztropne korzystanie z wiedzy psychologicznej i stosowanie adekwatnych modeli psychoterapii jest dzisiaj niezwykle potrzebne. Dotyczy to także różnego rodzaju środowisk katolickich w naszym

²² A. Kobyliński, *Etyczne wymiary...*, op. cit., s. 120.

²³ Por. J. A. Beverley, *Holy Laughter and the Toronto Blessing: An Investigative Report*, Michigan 1995; St. Jebb, *Nie do śmiechu*, tłum. E. Modnicka, Toruń 1996; M. M. Poloma, *Toronto Blessing*, [w:] St. M. Burgess, E. M. van der Maas (red.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Michigan 2002, s. 1149-1152; J. Bowker, *Toronto Blessing*, [w:] *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford 2008, s. 754.

²⁴ A. Kobyliński, *Etyczne wymiary...*, op. cit., s. 120-121.

kraju: duszpasterstwa parafialnego, ruchów religijnych, poradni życia rodzinnego, formowania kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego. Wykorzystanie psychologii i psychoterapii musi się jednak łączyć koniecznie z przestrzeganiem podstawowych zasad etycznych²⁵.

Wiele cennych rozstrzygnięć w tej dziedzinie zawiera dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego z 2008 roku, którego przygotowanie zajęło ok. czterdziestu lat. W oparciu o ten dokument należy eliminować różnego rodzaju nadużycia, jakie pojawiają się m.in. w niektórych seminariach duchownych czy zakonach. Warto pamiętać o tym, że osoby poddane badaniom psychologicznym mają zawsze pełne prawo do poznania wyników swoich badań. Niestety, czasami wyniki takich badań znają bardziej przełożeni niż sami zainteresowani. Psychologowi, który przeprowadza badania, nie wolno w żaden sposób przekazywać wiedzy na temat osób badanych, jeśli nie wyraziły one swojej zgody na taką praktykę. Odrębną kwestią, która wymaga regulacji jest bezpieczna archiwizacja wyników badań psychologicznych oraz ochrona danych osobowych kleryków, nowicjuszy i siostr zakonnych, poddawanych badaniom psychologicznym w polskich seminariach duchownych, zakonach, nowicjatach i domach formacyjnych.

Dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego z 2008 roku stwierdza, że psychoterapia powinna być prowadzona poza seminarium czy domem zakonnym. Niestety, w naszym kraju czasami poddaje się psychoterapii kleryków czy nowicjuszki w trakcie ich pobytu w seminarium czy domu formacyjnym. Może to prowadzić do negatywnych skutków – jednym z nich mogą być np. niepotrzebne konflikty w życiu wspólnotowym, spowodowane tym, że osoby uczestniczące w psychoterapii są czasami pobudzone lub rozbite emocjonalnie i w trakcie trwania terapii nie potrafią się odnaleźć we wspólnocie seminaryjnej czy zakonnej.

Poważnym wyzwaniem w niektórych środowiskach katolickich w Polsce jest stosowanie adekwatnych modeli psychoterapii, dopasowanych do potrzeb i oczekiwań pacjentów. Wydaje się, że czasami psychoterapia psychoanalityczna może przynieść w życiu religijnym więcej szkody niż pożytku. Chyba nie zawsze trzeba szukać najgłębszych podświadomych uwarunkowań wszystkich naszych zachowań. Czasami z niektórymi skłonnościami czy predyspozycjami, które nie są szczególnie niebezpieczne, trzeba po prostu żyć i nad nimi panować – ucząc się cierpliwie kontroli nad całym swoim bytowaniem. W wielu sytuacjach praca nad sobą powinna być ukierunkowana nie tyle na

²⁵ Por. J. D'Arms, D. Jacobson (red.), *Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics*, Oxford 2015.

eliminowanie niektórych elementów swojej osobowości, ile na głębsze rozumienie siebie i panowanie nad tym, co jest w nas niewłaściwe, ale stanowi część naszego jestestwa. W tym przypadku niezwykle pomocna jest koncepcja antropologiczna Romana Guardiniego, który mówił o człowieku jako jedności i harmonii przeciwieństw. Szkoda, że wielkie dzieło niemieckiego filozofa i teologa jest tak słabo wykorzystywane w różnego rodzaju środowiskach katolickich w Polsce.

Szczególnie aktualnym wyzwaniem jest dzisiaj respektowanie zasad etycznych w kontekście nowych form psychomanipulacji, jakie pojawiają się obecnie w różnych formach życia religijnego. Pod żadnym pretekstem nie wolno wykorzystywać wiedzy psychologicznej do psychomanipulacji i przejmowania władzy psychicznej nad członkami grup religijnych. Należy za wszelką cenę eliminować różne formy nadużyć w tym zakresie. Wydaje się, że stosowanie w wielu środowiskach katolickich w Polsce tzw. upadków czyli spoczynku w duchu w niektórych przypadkach w jakiś sposób uzależnia psychicznie i emocjonalnie ludzi, którzy tego doświadczają od tych, którzy stosują wobec nich takie metody.

Wydaje się, że ksiądz katolicki, który zastosował choć raz wobec swoich penitentów tzw. spoczynek w duchu, nie powinien być już dla nich spowiednikiem czy kierownikiem duchowym – jeśli chcemy zachować zasadę wolności penitenta w stosunku do spowiednika czy kierownika duchowego. Niestety, w języku polskim nie ma żadnych opracowań naukowych na ten temat. Zagadnienie wymaga niewątpliwie dalszych pogłębionych badań interdyscyplinarnych z pogranicza antropologii, etyki, psychologii, teologii czy prawa kanonicznego.

Stosowanie różnych dziwnych praktyk religijnych, np. wprowadzania ludzi w tzw. odmienne stany świadomości czy łączenie historycznego śmiechu z adoracją Najświętszego Sakramentu, powinno zawsze zakładać zasadę świadomej zgody. Zasada świadomej zgody i odpowiedzialności rodziców bądź opiekunów prawnych – analogicznie jak w medycynie – powinna w sposób szczególny dotyczyć osób nieletnich, ponieważ bardzo często to właśnie osoby poniżej 18. roku życia padają ofiarą psychomanipulacji ze strony różnych liderów religijnych.

Słowa kluczowe: antropologia, metody psychoanalityczne, pentekostalizacja, psychologia głębi, psychomanipulacja, zasady etyczne.

Bibliografia:

1. Aletti M. (red.), *Psicologia della religione. Prospettive psicosociali ed empiriche*, Torino 2001.

2. Aletti M., *Il senso religioso e la psicologia della religione. Decostruire un concetto, elaborare un metodo, proporre strumenti*, [w:] M. T. Moscato, R. Gatti, M. Caputo (red.), *Crescere tra vecchi e nuovi dei. L'esperienza religiosa in prospettiva multidisciplinare*, Roma 2012.
3. Belzen J. A., *Religionspsychologie. Eine historische Analyse im Spiegel der Internationalen Gesellschaft*, Berlin – Heilderberg 2015.
4. Beverley J. A., *Holy Laughter and the Toronto Blessing: An Investigative Report*, Michigan 1995.
5. Biser E., *Chi era Romano Guardini? Domande rivolte a una risposta*, [w:] S. Zucal (red.), *Romano Guardini e la sua visione cristiana del mondo*, Padova 1989.
6. Börsig-Hover L., *Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini*, Mainz 1987.
7. Bowker J., *Toronto Blessing*, [w:] *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford 2008.
8. Bruguès J.-L., *Conferenza Stampa di presentazione del documento della Congregazione per l'Educazione Cattolica: „Orientamenti per l'utilizzo delle competenze psicologiche nell'ammissione e nella formazione dei candidati al sacerdozio”*, Aula Giovanni Paolo II della Sala Stampa della Santa Sede, 30 ottobre 2008 – http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20081030_conf-orientamenti_it.html (dostęp: 14.07.2015).
9. D'Arms J., Jacobson D. (red.), *Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics*, Oxford 2015.
10. De Simone S., *Premesse e promesse dell'esperienza credente cristiana. Una ricomprensione dell'„Analysis fidei” a partire dal rapporto tra teologia della grazia e psicologia*, Assisi 2015.
11. Dudek Z. W., *Podstawy psychologii Junga*, Warszawa 2009.
12. Egenolf P., *Vocation and Motivation. The Theories of Luigi Rulla*, „The Way” 42 (2003) 3.
13. Grom B., *Religionspsychologie*, München 2007.
14. Guardini R., *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, t. I, Mainz – Padeborn 1993.
15. Guardini R., *Lesistenza del cristiano*, Milano 1977.
16. Hollenweger W. J., *Charismatisch-pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*, Göttingen 1997.
17. Howard E. B., *Affirming the Touch of God: A Psychological and Philosophical Exploration of Christian Discernment*, Lanham 2000.
18. Jebb S., *Nie do śmiechu*, tłum. E. Modnicka, Toruń 1996.
19. Kobyliński A., *Etyczne wymiary współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „Studia Philosophiae Christianae” 50 (2014) 3.
20. Kokolus M., *Horror w Gryficach. Rekolekcje jak egzorcyzmy. Dzieci mdlały przy modlitwie*, „Fakt” 26.03.2015 – <http://www.fakt.pl/wydarzenia/podczas-rekolekcji-w-gryficach-gimnazjalisci-plakali-i-tracili-przytomnosc-artykuly,533964.html> (dostęp: 14.07.2015).
21. Lämmermann G., *Einführung in die Religionspsychologie*, Neukirchen-Vluyn 2006.

22. Lonergan B., *Insight: A Study of Human Understanding*, t. I-III, Toronto 1992.
23. Magnani G., *La crisi della metapsicologia freudiana*, Roma 1981.
24. Martin D., *Pentecostalism: The World Their Parish*, Boston 2001.
25. Martin D., *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Boston 1993.
26. McGuire P., *Jak ewangelizować New Age?* Toruń 1995.
27. Migda A., *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, Kraków 2013.
28. Migda A., *Służba uwolnienia w Kościołach i wspólnotach nurtu zielonoświątkowego w Polsce*, Stanisławów Pierwszy 2010.
29. Morgalla S., *Dojrzałość osobowościowa i religijna. Luigi Maria Rulla i jego teorie psychologiczne oraz poglądy antropologiczne*, Kraków 2006.
30. Papieska Rada ds. Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Refleksja chrześcijańska nt. New Age*, Poznań 2003.
31. Poloma M. M., *Toronto Blessing*, [w:] S. M. Burgess, E. M. van der Maas (red.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Michigan 2002.
32. Prada Ramirez J. R., *Psicologia e formazione. Principi psicologici utilizzati nella formazione per il sacerdozio e la vita consacrata*, Roma 2009.
33. Rulla L., *Antropologia della vocazione cristiana*, t. I, *Basi interdisciplinari*, Bologna 1986.
34. Rulla L., *Antropologia della vocazione cristiana*, t. II, *Conferme esistenziali*, Bologna 1989.
35. Rulla L., *Antropologia della vocazione cristiana*, t. III, *Aspetti interpersonali*, Bologna 1998.
36. Rulla L., *Depth psychology and vocation. A psycho-social perspective*, Roma 1971.
37. Schilson A., *Welt und Person. Der geistesgeschichtliche Hintergrund. Perspektiven der Anthropologie zu Beginn des 20 Jahrhunderts*, „Burgbrief” (1991) 3.
38. Studebaker S. M. (red.), *Pentecostalism and Globalization: The Impact of Globalization on Pentecostal Theology and Ministry*, Eugene 2011.
39. Valerio A., *Diventa ciò che sei. Un cammino di psicospiritualità cristiana*, Cinisello Balsamo 2005.
40. Vial W., *Psicologia e vita cristiana. Cura della salute mentale e spirituale*, Roma 2012.

ks. Dariusz Lipiec
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Lojalność względem Kościoła w świetle marketingu partnerskiego

LOYALTY TO THE CHURCH IN THE LIGHT OF AFFILIATE MARKETING

The article concerns the way of developing loyalty to the Church. The necessity to develop loyalty with regard to the people who constitute the ecclesial community and to build it with regard to the people whose loyalty has decreased is an urgent problem nowadays. The processes of laicization and secularization in Poland influence loosening of the bonds with the Church and often result in leaving the Church. This situation forces priests to counteract the effects of the processes. In their efforts they can make use of the principles developed on the basis of economics. The ones which are particularly effective, as it seems, are the principles used in the affiliate marketing which aims at customer retention and which is based on cooperation. The article takes up the issue of developing loyalty to the Church through common values, strengthening self-confidence, maintaining contacts and recognition as well as through engagement and prizes.

Key words: the Church, pastoral care, loyalty, marketing, affiliate marketing, relationship marketing.

Współczesne przemiany społeczno-religijne w Polsce cechują się sekularyzacją przestrzeni publicznej i laicyzacją życia ludzi wierzących. Urzędowa ateizacja społeczeństwa polskiego, jaka miała miejsce w czasach PRL, jest zastępowana laickimi wpływami kultury

zachodniej. Procesy sekularyzacyjne nie są całkowicie spontaniczne, ale są wspierane przez różnorakie siły, zarówno krajowe, jak i zagraniczne, za pomocą mediów. Zwolennicy liberalizmu nie są neutralni wobec religii i ludzi wierzących, lecz – wbrew głoszonym tezom, wzywającym chrześcijan do tolerancji – sami wykazują daleko idącą nietolerancję względem nich. Taka postawa sprzyja rozwijaniu się konfliktu ideowego i religijnego na linii wierzący – niewierzący, który przebiega często w sposób zakamuflowany i niemal niezauważalny dla zwykłych obywateli. Dzięki intensywnej promocji liberalnego stylu życia, zorientowanego materialistycznie i docześnie, przedstawianego w atrakcyjnej formie, wielu chrześcijan, zwłaszcza względnie słabo związanych z Kościołem, jeszcze bardziej rozluźnia swoje więzi z nim. Wprawdzie formalne wystąpienia z Kościoła nie są w Polsce liczne, ale faktyczne zerwanie więzów lub ich poważne osłabienie staje się udziałem coraz liczniejszej grupy osób.

Kościół w Polsce po raz kolejny jest stawiany w sytuacji konfrontacji z przeciwną ideologią. Sytuacja ta jest, zdaniem niektórych autorów, bardziej skomplikowana niż w czasach PRL, ponieważ przeciwnik jest trudniejszy do określenia i zidentyfikowania. Odpowiedzialni za duszpasterstwo, a także pastoraliści są świadomi położenia, w jakim Kościół się znajduje, dlatego usiłują przeciwdziałać procesom zachodzącym w jego otoczeniu. Korzystając z doświadczeń Kościołów lokalnych oraz wskazań papieża Franciszka, podejmują dzieło nowej ewangelizacji, skłaniając się ku nowym środkom pastoralnym oraz próbując wykrzesać nowy zapal duszpasterski i apostolski¹.

W dziele nowej ewangelizacji pomocne może okazać się korzystanie z nauk o zarządzaniu. Złaszcza stosowany coraz częściej w ostatnich dziesięcioleciach marketing partnerski, zwany także marketingiem relacji, skupiający się na utrzymaniu klienta², może okazać się pomocny w budowaniu lojalności wierzących do Kościoła. Programy lojalnościowe, stosowane w firmach produkujących towary przemysłowe, jak również w firmach usługowych, obejmują różnorakie elementy, obliczone na długotrwałe lub krótkotrwałe relacje z klientem oraz odwołujące się do jego sfery intelektualnej i emocjonalnej. Są to: wartości, poczucie własnej wartości, ciągłe kontakty, rozpoznanie, nagrody oraz zaangażowanie czyli włączenie³.

¹ Por. K. Świąś, *Aktualne wyzwania nowej ewangelizacji w Polsce*, [w:] *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, K. Świąś, D. Lipiec (red.), Lublin 2014, s. 23-41.

² I. H. Gordon, *Relacje z klientem. Marketing partnerski*, Warszawa 2001, s. 35-37.

³ J. Horovitz, *Strategia obsługi klienta*, Warszawa 2006, s. 113.

Lojalność do Kościoła przez wartości

Kościół „oferuje” najwyższą możliwą wartość, którą jest Zbawienie rozumiane jako wspólnota z Bogiem. Jest ono rozumiane jako wspólnota w wymiarze doczesnym i wiecznym. Zjednoczenie z Bogiem jest spełnieniem wszystkich pragnień człowieka i jego szlachetnych dążeń. Z punktu widzenia marketingu jest to najlepsza możliwa jakość, jaką oferuje się człowiekowi, i którą wszyscy powinni posiadać.

W celu realizacji posłannictwa zbawczego Kościół został wyposażony w różnorodne środki, będące również wartościami w rozumieniu ekonomicznym. Są to: Słowo Boże, sakramenty i modlitwa oraz miłość chrześcijańska. Objawienie Boże, zawarte w *Piśmie Świętym* i Tradycji jest samą prawdą, dlatego ma wartość większą, niż jakakolwiek wiedza i mądrość ludzka. Wartość Słowa Bożego wynika z jego pochodzenia: Bóg nie może się mylić, nie może także wprowadzać człowieka w błąd. Wiedza, którą daje człowiekowi jest pewna i pełna. Dotyczy ona świata stworzonego i nadprzyrodzonego, człowieka – jego godności, pochodzenia, jego życia – sensu i celu, a także relacji człowieka do Boga. Wbrew rozpowszechnianym twierdzeniom, nie jest ona sprzeczna z wiedzą naukową, dlatego że stwórcą świata, poznawanego drogą badań, jest Bóg – Dawca Objawienia. Ponieważ Objawienie odgrywa decydującą rolę w budowaniu światopoglądu, ma ono zasadnicze znaczenie dla człowieka, a przez to jest wartością samą w sobie⁴.

Podobnie sakramenty, są środkiem łączącym człowieka z Bogiem, zwłaszcza Eucharystia, która jednoczy z Nim, dając przedsmak komunii w wieczności. Sakramenty, tak jak Słowo Boże, stanowią wartość, której nie można zastąpić inną wartością, gdy chodzi o nadanie sensu i ostatecznego celu ludzkiej egzystencji. Podobną rolę pełni modlitwa, której Kościół uczy. Ona również wiąże człowieka z Bogiem, a także z innymi ludźmi, tworząc z nich wspólnotę – jeden organizm, mający własną egzystencję.

Również chrześcijańska miłość jest wartością, której siła jest zdolna przemieniać człowieka. Dzięki miłości człowiek może nie tylko przekraczać własne słabości, lecz także wykraczać przed siebie ku innym, nawet wbrew sobie. Miłość umożliwia budowanie wspólnoty ludzkiej opartej nie na konsensusie interesów, lecz na dążeniu do dobra drugiego człowieka, a przez to osiągnięciu własnego dobra. Ten paradoks miłości, która daje człowiekowi szczęście, gdy ten daje szczęście innym, jest *novum* chrześcijaństwa. Dzięki miłości przewyciężane jest

Teologia
pastoralna

⁴ Por. M. Rusecki, *Z teologii wiary*, [w:] K. Kaucha, A. Pietrzak, W. Rebeta (red.), *Rok wiary – rok odnowy*, Lublin 2013, s. 23-26.

nie tylko prawo siły, ale następuje humanizacja życia społeczeństw i poszczególnych ludzi⁵.

Na tych podstawach została zbudowana cywilizacja chrześcijańska. Jej podstawową wspólnotą jest rodzina. Model rodziny chrześcijańskiej obejmuje relacje między kobietą i mężczyzną, a także problematykę zrodzenia i wychowania potomstwa. Wiąże się ona z problematyką seksualności człowieka, w tym także wartość czystości.

Chrześcijański charakter cywilizacji europejskiej przejawia się także w sposobie budowania życia społecznego, opartego na zasadach dobra wspólnego, pomocniczości i solidarności. Realizacja funkcji wychowawczej Kościoła przyczyniła się do rozwoju duchowego ludzi i podniesienia poziomu kulturowego społeczeństw. Pod wpływem chrześcijan nastąpił rozwój duchowy i materialny ludów i narodów. Znaczący jest wkład chrześcijan w rozwój nauki i techniki, który wpływa nie tyle z ich formalnej przynależności do wspólnoty kościelnej, ile ze sposobu myślenia i wartościowania, wynikającego z orędzia ewangelicznego. Ceniona, także współcześnie, jest edukacja prowadzona przez instytucje kościelne. Wszystko to sprawia, że Kościół dysponuje „marką”, dostrzeganą nawet przez jego adwersarzy. Pojawiające się obecnie różnorakie wystąpienia przeciwko Kościołowi i wywieranie nacisków, aby zmienił on swoje nauczanie i praktykę w różnorakich sprawach społecznych i moralnych, świadczy pośrednio, że jego adwersarze liczą się z nim nie tylko jako instytucją, ale przede wszystkim z jego przesłaniem.

Współczesne wystąpienia przeciwko Kościołowi zmierzają do deprecjonowania chrześcijańskiego stylu życia, zwłaszcza rodzinnego. Konieczna jest zatem jego promocja. Przyjmowanie pozycji obronnej w działalności pastoralnej, a zwłaszcza w *public relations* sprawia, że Kościół stawia siebie w pozycji słabszego, co w odbiorze skutkuje postrzeganiem go jako winnego, który musi się tłumaczyć z wciąż nowych zarzutów. Te zaś są coraz bardziej absurdalne, chociaż przez coraz większą grupę osób uznawane za zasadne. Istnieje zatem potrzeba przedstawiania pozytywnego obrazu Kościoła, a przede wszystkim pozytywnego obrazu chrześcijaństwa⁶. Wspominanie dawnych dokonań, chociaż potrzebne, nie może być dominujące w kreowaniu obrazu chrześcijaństwa, ponieważ utrwała głoszony przez przeciwników pogląd, że chrześcijaństwo było dobre w przeszłości, ale obecnie

⁵ Por. W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościołów w Polsce*, Lublin 2004, s. 78-90.

⁶ Por. M. M. Przybysz, *Public relations w nowej ewangelizacji*, [w:] W. Przygoda, E. Robek (red.), *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, Sandomierz 2011, s. 414-417.

i w przyszłości nie sprawdzi się jako fundament życia jednostek i społeczeństw. Bardziej niż dotychczas istnieje potrzeba promocji chrześcijańskiego stylu życia: ewangelicznej hierarchii wartości, chrześcijańskiej wizji płciowości, małżeństwa i rodziny oraz chrześcijańskich zasad w życiu społecznym. Potrzeba także wskazywać na rozwiązywanie problemów społecznych i trudności osób indywidualnych, w tym także egzystencjalnych, w oparciu o Ewangelię. Chodzi zatem bardziej o promocję tego, co Kościół proponuje, niż o promocję samego Kościoła. Kościół ma bowiem rolę służebną wobec świata, jak uczy Sobór Watykański II (KDK 3).

Teologia
pastoralna

Lojalność względem Kościoła przez poczucie własnej wartości

Poczucie własnej wartości u klienta rodzi się wtedy, gdy kupując produkt lub usługę danego przedsiębiorstwa jest z tego powodu dumny. Nabywanie produktu lub usługi sprawia, że człowiek czuje się kimś ważnym lub wyjątkowym, albo przez innych za takiego jest uważany. Korzystanie z produktów lub usług danej firmy sprzyja zaspokajaniu niektórych potrzeb psychicznych człowieka, jak poczucie uznania, poczucie własnej wartości. Firma taka posiada markę, która nobilituje osoby korzystające z oznaczonych nią produktów i usług⁷.

W społeczeństwie tradycyjnym Kościół cieszył się dobrą „marką”. Przez realizację funkcji wychowawczej oraz funkcji kontroli społecznej troszczył się o podnoszenie poziomu kultury, zarówno kultury wyższej, jak i kultury życia codziennego wierzących. Ta troska o doskonalenie życia społecznego i życia poszczególnych osób cieszyła się poparciem, zaś sam Kościół pozycjonowała wysoko jako instytucję służącą rozwojowi cywilizacyjnemu i realizującą na ziemi misję zleconą przez swego Założyciela. Uczestnictwo w życiu Kościoła na szczeblu parafialnym i ponadparafialnym postrzegano jako działalność nobilitującą. Podobnie postrzegane było członkostwo w zrzeszeniach religijnych, ponieważ dawało ono „korzyści” w postaci formacji intelektualnej, duchowej i ludzkiej. Jako nobilitujące uważano podejmowanie takich działań jak np. służenie do Mszy św., noszenie baldachimu, chorągwi i feretronów podczas procesji. Nobilitujące było pełnienie etatowych urzędów w parafii jako kościelny czy organista.

Aktualnie w przestrzeni publicznej można dostrzec proces osłabiania „marki” Kościoła, a przez to jego pozycji w społeczeństwie. Służą temu działania mające na celu ośmieszanie Kościoła jako wspólnoty

⁷ J. Horovitz, *Strategia obsługi klienta...*, op. cit., s. 114.

i instytucji, jego urzędowych przedstawicieli, jak również zaangażowania w działalność kościelną. Sprzyjają temu skandale z udziałem duchownych. Pojedyncze przypadki są uogólniane i wyolbrzymiane, a w sytuacji braku skandalu przywoływane są wydarzenia z przeszłości lub z innego miejsca⁸.

Mimo działań zmierzających do osłabienia „marki” Kościoła, wiele różnorodnych inicjatyw podejmowanych przez katolików cieszy się uznaniem w społeczeństwie, także wśród niechrześcijan. Wzmacniają one jego wizerunek, a przede wszystkim umacniają jego obecność w przestrzeni publicznej. Do takich działań należy szkolnictwo katolickie, mające dobrą renomę – „markę”. Opieka w żłobkach i przedszkolach prowadzonych przez instytucje kościelne, kształcenie w szkołach i uczelniach katolickich jest oceniane pozytywnie i lokowane na poziomie ponadprzeciętnym. Do takich placówek wychowawczych i edukacyjnych posyłane są dzieci rodziców nierzadko słabo związanych z Kościołem, a nawet deklarujących się jako niewierzący. Podobnie postrzegane są instytucje opiekuńcze prowadzone przez podmioty kościelne, jakimi są domy pomocy społecznej, hospicja i im podobne. Cenione są one nie tylko za profesjonalizm pracujących tam osób, ale głównie za szacunek dla podopiecznych i ofiarną posługę względem nich.

Wzmocnienie pozycji Kościoła, aby przynależność do niego była uważana za nobilitującą, możliwe jest na dwa sposoby, które należy realizować łącznie. Są to: podniesienie jakości jego życia i posługiwania oraz *public relations*. Zaufanie do Kościoła zasadza się głównie na tym, że jest postrzegany jako wspólnota i instytucja solidna, uczciwa i solidaryzująca się ze słabymi. Zwłaszcza solidność i uczciwość są cechami pożądanymi w społeczeństwie polskim. Solidność jest cechą określającą jakość produktu lub usługi podmiotów w przestrzeni publicznej, zaś uczciwość jest cechą ich pracowników⁹. Na niej buduje się zaufanie. Podobnie w Kościele: solidność jest cechą sprawowanych posług wobec wiernych i ewangelizacji skierowanej do niewierzących lub dystansujących się, natomiast uczciwość w relacjach duszpasterzy i ich pomocników w stosunku do wierzących. Sprzyjają one budowaniu zaufania do Kościoła w wymiarze całościowym oraz nawiązywaniu

⁸ Por. M. Przybysz, *Public relations w nowej ewangelizacji*, [w:] K. Świąt, D. Lipiec (red.), *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, Lublin 2014, s. 179-183.

⁹ Por. R. Furtak, *Marketing partnerski na rynku usług*, Warszawa 2003, s. 146-147.

i rozwijaniu relacji między odpowiedzialnymi za duszpasterstwo a jego adresatami¹⁰.

W *public relations* konieczna jest troska o pozytywny wizerunek Kościoła w świecie i wśród wierzących. W programach duszpasterskich stałe miejsce powinno znaleźć PR. Kościół powinien także planować relacje z otoczeniem. Konieczne jest również umiejętne zarządzanie wizerunkiem Kościoła, zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych, nagłaśnianych szeroko przez media liberalne. Umiejętne posługiwanie się narzędziami PR pomaga wzmacniać pozytywny obraz Kościoła¹¹.

Teologia
pastoralna

Lojalność przez kontakty i rozpoznawanie

Marketing partnerski zmierza do nawiązywania i utrzymywania długotrwałych relacji z klientem. Wymagają one pewnego wysiłku, związanego z prowadzeniem baz danych, kierowaniem do klientów nowych ofert i tym podobnych działań. Zwraca się uwagę, że znaczącą rolę w podtrzymywaniu relacji odgrywają bezpośrednie kontakty.

Kościół wykształcił na przestrzeni wieków wiele różnorodnych form nawiązywania i podtrzymywania kontaktów. Na szczeblu parafialnym kontakty duszpasterzy z wiernymi podtrzymywane są poprzez odwiedziny w domach parafian, w ich miejscach pracy, odpoczynku, a także poprzez odwiedzanie duszpasterzy w kościołach, domach parafialnych. Za szczególnie cenne uważa się kontakty w domach parafian. Należą do nich te, które mają miejsce podczas wizyty duszpasterskiej zwanej kolędą. Atmosfera domu rodzinnego, w którym wierni czują się bezpiecznie sprzyja otwarciu na odwiedzających duchownych, proponowaną przez nich tematykę rozmów, a także proponowaniu własnych tematów, związanych z życiem religijnym, osobistym lub rodzinnym. Celem wizyty kolędowej jest nie tylko sprawdzenie stanu religijności parafian i pomoc w pokonywaniu problemów religijnych i egzystencjalnych, lecz także podtrzymywanie i rozwijanie więzi między nimi a wspólnotą parafialną¹².

Wskazuje się także na potrzebę nawiązywania kontaktów z nowo przybyłymi rodzinami do parafii poprzez odwiedzanie ich w domach, jak również odwiedzanie młodych małżeństw. Często przynajmniej

¹⁰ Por. T. Mironczuk, *W trosce o odpowiedzialne postawy pastoralne*, [w:] I. Celary, G. Polok (red.), *Odpowiedzialność w przestrzeni społeczno-pastoralnej*, Katowice 2013, s. 241-243.

¹¹ M. M. Przybysz, [w:] *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła...*, op. cit., s. 402-408.

¹² Por. W. Śmigiel, *Wizyta duszpasterska, zwana kolędą, jako szansa na ewangelizację osób dystansujących się od Kościoła*, „Teologia Praktyczna” 14(2013), s. 118.

jedno z małżonków pochodzi z innej parafii; dzięki odwiedzinom można nie tylko pomóc w rozwoju wzajemnych więzi między małżonkami, towarzysząc im w pierwszych miesiącach po ślubie, ale także rozwijać ich więzi z parafią. Odwiedziny duszpasterskie dają okazję do składania propozycji dalszego angażowania się w życie wspólnoty parafialnej, zwłaszcza w ruchach i stowarzyszeniach religijnych¹³.

Za szczególnie cenne uważane są przez ekonomistów te kontakty, które są inicjowane przez klientów. Wynikają one z ich potrzeb, które skłaniają do podjęcia inicjatyw zmierzających do ich zaspokojenia¹⁴. Analogicznie można postrzegać kontakty nawiązywane przez wierzących lub inne osoby z duszpasterzami parafialnymi. W perspektywie tych kontaktów należy postrzegać zwłaszcza relacje nawiązywane lub realizowane w kancelarii parafialnej. Takie wydarzenia o charakterze rodzinnym i religijnym jak: ślub, pogrzeb, chrzest dziecka i im podobne skłaniają do przyścia osoby nie tylko głęboko wierzące i mające silne więzy z Kościołem, lecz także dystansujące się lub nawet niewierzące. Nawiązanie kontaktu z osobami niemającymi pogłębionych więzi z Kościołem, nawet wymuszone sytuacją życiową i odbywające się w atmosferze uprzedzeń i nieufności, stwarza okazję do wzajemnego poznania się, a następnie rozwijania kontaktu i budowania więzi z Kościołem. Spotykane coraz częściej w kancelarii parafialnej nietaktowne zachowanie przychodzących utrudnia kontakt z nimi. Pozwala jednak duszpasterzom na poznanie ich rzeczywistych potrzeb religijnych, nie rzadko przez nich samych nieuświadomionych. Postawienie diagnozy duszpasterskiej w odniesieniu do takich osób umożliwia określenie sposobów ich zaspokojenia oraz podjęcia odpowiednich form i metod pastoralnych¹⁵.

W przeszłości owocne były kontakty inicjowane przez duszpasterzy. Starali się oni odczytywać potrzeby społeczne, kulturalne czy religijne wiernych, aby pobudzać ich do pogłębiania życia duchowego. Duchowni inicjowali kontakty przez zainteresowanie sportem, muzyką, dzięki czemu powstawały kluby sportowe, kluby parafialne, zespoły muzyczne i schole. Na ich bazie organizowano sportowe ligi diecezjalne, parafiady, konkursy i festiwale muzyczne oraz wiele różnorodnych imprez o charakterze kulturalnym i religijnym. Kontakty inicjowane

¹³ Por. D. Lipiec, *Odwiedziny duszpasterskie rodzin*, [w:] R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń (red.), *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, Lublin – Rzeszów 2013, s. 418-430.

¹⁴ J. Horovitz, *Strategia obsługi klienta...*, op. cit., s. 116.

¹⁵ Por. A. Kaczor, *Kancelaria parafialna*, [w:] R. Kamiński (red.), *Teologia pastoralna*, t. 2., Lublin 2002, s. 86-93.

i podtrzymywane w oparciu o takie inicjatywy były traktowane jako punkt wyjścia do właściwej formacji chrześcijańskiej. Nie wszystkie jednak kontakty były systematycznie rozwijane. Powodem tego były m.in. odmienne oczekiwania uczestników, którzy korzystali z „oferty” kulturalnej lub rekreacyjnej Kościoła, lecz nie byli zainteresowani dalszą formacją. Innym powodem były także działania duszpasterzy, którzy skupiali uwagę na tym, co przyciągało zainteresowanych, ale nie zawsze rozwijali dalszą pracę formacyjną. Takie działania kierowane były głównie do ludzi młodych, których starano się zainteresować Kościołem, przedstawiając go w sposób atrakcyjny.

Wiele inicjatyw podejmowanych w przeszłości nie jest obecnie rozwijanych, głównie ze względu na trudności w zainteresowaniu ludzi, zwłaszcza młodych, życiem Kościoła. Także indywidualizacja życia społecznego, skupianie się jego uczestników przede wszystkim na własnych potrzebach i doznaniach oraz zaspokajaniu ich w sposób indywidualny, stanowią trudność w nawiązywaniu i podtrzymywaniu kontaktów przez duszpasterzy. Konieczne jest, jak się wydaje, odczytanie na nowo potrzeb wierzących, zarówno ludzi młodych jak dorosłych, aby skonstruować adekwatne sposoby oddziaływania na nich i budowania kontaktów. Dotychczasowe, sprawdzone i skuteczne w przeszłości, nie gwarantują efektywności w odniesieniu do ludzi współczesnych.

Budowanie lojalności przez rozpoznawanie polega na dostrzeganiu człowieka, jego indywidualności, odrębności i wyjątkowym traktowaniu go. W firmach produkcyjnych, a przede wszystkim usługowych, strategia budowania lojalności przez rozpoznawanie realizowana jest przez okazywanie klientowi, że jest on znany, a kierowana do niego oferta jest dostosowana do jego indywidualnych potrzeb. Jego obsługa ma charakter indywidualny i sprawia wrażenie wyjątkowej. Kierowane są do niego podziękowania za współpracę i zaangażowanie we wspólne działania, jego rady i sugestie są słuchane. Wszystkie te zabiegi mają podkreślać jego wyjątkowość oraz wagę jego wskazówek dla funkcjonowania przedsiębiorstwa¹⁶.

W duszpasterstwie dawno już zwrócono uwagę na potrzebę indywidualnych kontaktów z wiernymi. Za wzorcową parafię uznano taką, w której proboszcz zna osobiście parafian, a oni znają się nawzajem. Bezpośrednie interakcje, w jakie wchodzi proboszcz i parafianie sprzyjają budowaniu lojalności względem Kościoła i budowaniu jego wspólnotowości¹⁷. Istniejąca współcześnie anonimowość w parafiach,

¹⁶ J. Horovitz, *Strategia obsługi klienta...*, op. cit., s. 118.

¹⁷ Por. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999, s. 54-92.

zwłaszcza dużych, oraz migracja ludności z parafii do parafii nie sprzyja budowaniu kontaktów duszpasterzy z wiernymi, chociaż pragną ich zarówno duchowni, jak i świeccy. Ci drudzy cenią indywidualne traktowanie przez księży, które przejawia się w rozmowach po Mszy św., w ciepłym klimacie rozmów w kancelarii czy zakrystii, w rozpoznawaniu w miejscach publicznych. Obecnie, bardziej niż dotychczas, konieczne są osobiste i zindywidualizowane kontakty duszpasterzy z wiernymi, zasadzające się na szacunku dla nich i dowartościowaniu ich obecności.

Teologia
pastoralna

Lojalność przez zaangażowanie i nagrody

Budowanie lojalności przez zaangażowanie ma miejsce wtedy, gdy klient jest włączany w życie firmy i uczestniczy w rozwiązywaniu jej problemów. W ten sposób sprawy firmy stają się jego sprawami i następuje, przynajmniej częściowa, identyfikacja klienta z przedsiębiorstwem¹⁸. Sobór Watykański II wskazuje, że Kościół jest wspólnotą składającą się z osób dążących do Zbawienia, opierających swe życie na wskazaniach zawartych w Objawieniu Bożym, budujących relacje na miłości braterskiej. Duszpasterstwo dąży do aktywizacji religijnej członków Kościoła. Wszyscy oni mogą angażować się w działalność zrzeszeń religijnych, a zwłaszcza ruchów, przeżywających dynamiczny rozwój w dobie posoborowej¹⁹. Szczególnym sposobem zaangażowania świeckich w życie Kościoła jest członkostwo w radach diecezjalnych i parafialnych, zwłaszcza radach duszpasterskich.

Uczestnictwo w diecezjalnych i parafialnych radach duszpasterskich wiąże się z udziałem w odpowiedzialności za Kościół lokalny. Łączy więc członków tych gremiów ze wspólnotą kościelną ściśle i sprzyja coraz większemu utożsamianiu się z nią. Uczestnictwo w radach duszpasterskich mobilizuje jednak nie tylko ich członków. Jednym z celów rad jest bowiem aktywizacja ogółu diecezjan i parafian przez pobudzanie ich do coraz szerszego włączania się w życie własnych wspólnot. Zwraca się uwagę, żeby włączanie świeckich w rady duszpasterskie związane było z przekazywaniem realnej odpowiedzialności za życie wspólnoty Kościoła. Formalne uczestnictwo w nich nie tylko

¹⁸ J. Horovitz, *Strategia obsługi klienta...*, op. cit., s. 124.

¹⁹ Zob. II Polski Synod Plenarny. *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa* nr 43, Poznań 2002, s. 22.

nie pogłębia aktywności i odpowiedzialności wiernych za Kościół, ale zniechęca do dalszej aktywności. Ich bierność zniechęca następnie inne osoby²⁰.

Włączanie w aktywną działalność w Kościele dokonuje się także przez uczestnictwo w zrzesczeniach religijnych. Wielorakie stowarzyszenia, ruchy i małe grupy religijne proponują różne formy aktywności, zgodne z ich charyzmatem. Oferują one możliwość formacji chrześcijańskiej członków, a w jej ramach pogłębianie więzów ze wspólnotą Kościoła. Zrzeszenia religijne stają się przez to platformami, przez które wierni włączają się w życie parafii, diecezji i Kościoła powszechnego. Dzięki działalności zrzeszeń religijnych parafia staje się wspólnotą wspólnot²¹.

Teologia
pastoralna

Za słabość zrzeszeń religijnych w Polsce uważane jest przeakcentowanie zaspokajania potrzeb religijnych w formacji ich członków. Zbyt mało natomiast akcentowany jest – w niektórych z nich – aspekt apostołski formacji, związany z przyjmowaniem odpowiedzialności za Kościół oraz bardziej aktywnym angażowaniem się w jego działalność w celu powiększania dobra wspólnego²². Może to skutkować traktowaniem zrzeszeń religijnych jako swego rodzaju grup terapeutycznych, w których uczestnictwo ma charakter głównie utylitarny. Włączanie w zrzeszenia religijne, w świetle marketingu partnerskiego, może odbywać się ze względu na realizację indywidualnych potrzeb duchowych i egzystencjalnych, jednak formacja realizowana w nich powinna prowadzić do głębszego zaangażowania i podejmowania odpowiedzialności za Kościół.

Budowanie lojalności względem Kościoła przez nagrody ma bardzo ograniczone zastosowanie w jego praktyce. Podkreśla się, że Bóg powołuje człowieka z miłości i w miłości, a także miłości od człowieka oczekuje. Życie wspólnoty kościelnej opiera się na bezinteresownej miłości braterskiej, wywodzącej się ze zbawczej miłości Ojca. Świadectwo życia chrześcijańskiego, do jakiego zobowiązani są wierzący, wyraża się w bezinteresownych czynach. Także zorganizowana działalność charytatywna Kościoła nie jest ukierunkowana na werbowanie nowych członków i umacniania obecności dotychczasowych, ale na bezinteresowną służbę bliźniemu będącemu w potrzebie.

²⁰ Por. T. Wielebski, M. Tutak, *Diecezjalne Rady Duszpasterskie w Polsce. Między ideałem a rzeczywistością*, „Teologia Praktyczna” 13(2012), s. 29-32; T. Wielebski, *Rady duszpasterskie w Polsce w służbie budowania communio Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 165(2015), z. 2, s. 277-283.

²¹ Por. A. Żądło, *Parafia w trzecim tysiącleciu...*, op. cit., s. 98-100.

²² Por. D. Lipiec, *Duszpasterstwo parafialne wobec współczesnych wyzwań*, „Ateneum Kapłańskie” 165(2015), z. 2, s. 249-250.

Programy lojalnościowe oparte na nagrodach kieruje się głównie do dzieci. Najbardziej znane spośród nich są inicjatywy zmierzające do zachęcania ich do systematycznego uczestnictwa w nabożeństwach maryjnych w maju i październiku. Wtedy to rozdaje się obrazki, naklejki i inne przedmioty, odmienne każdego dnia, zaś na koniec najaktywniejszych uczestników nagradza się. Podobnie nagradza się uczestnictwo we Mszach św. roratnych, obchodach pierwszych piątków miesiąca i innych wydarzeniach religijnych. Nagrody przyznawane bywają także dzieciom i młodzieży za systematyczne zaangażowanie w różnorakie inicjatywy duszpasterskie w parafii. Nagradzani są najaktywniejsi ministranci, lektorzy, bielanki. Formą nagradzania jest organizowanie wspólnych wyjazdów na wycieczki czy pielgrzymki dla wszystkich ministrantów, lektorów i członków innych grup parafialnych, bez względu na stopień zaangażowania. Nagrody nie mają formy pieniężnej, aby unikać wrażenia płacenia za zaangażowanie w Kościele. Duszpasterze starają się natomiast nadawać charakter wychowawczy i edukacyjny przyznawanym nagrodom i wyróżnieniom, by kierowały one uwagę ku większym, duchowym wartościom.

Zakończenie

Stosujący marketing partnerski w sferze towarów i usług starają się wpływać zarówno na sferę intelektualną jak emocjonalną klienta, mając na uwadze transakcje sporadyczne, nieciągłe, jak i długotrwałe relacje z klientami. Mają oni za cel przyciągnięcie nowych klientów oraz ich utrzymanie. Celem ekonomicznych przedsiębiorstw przemysłowych i usługowych jest zysk i własny rozwój. Chociaż celem Kościoła nie jest zysk materialny i umacnianie pozycji w świecie w rozumieniu ekonomicznym, to rozumienie i stosowanie mechanizmów marketingu partnerskiego może pomóc w realizacji jego posłannictwa. Konieczne jest przy tym traktowanie podmiotowe osób, do których kierowana jest działalność pastoralna, aby uniknąć wrażenia, że są oni jedynie środkiem do osiągnięcia przez Kościół ukrytych celów. Narzędzia marketingu partnerskiego mogą przyczynić się do zwiększenia skuteczności duszpasterstwa, zwłaszcza zrozumienie rzeczywistych potrzeb religijnych i egzystencjalnych wierzących. Może to pomóc w konstruowaniu form i metod duszpasterskich adekwatnych do potrzeb wiernych i ich sytuacji życiowych.

Słowa kluczowe: Kościół, duszpasterstwo, lojalność, marketing, marketing partnerski, marketing relacji.

Bibliografia

1. II Polski Synod Plenarny, *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa*, Poznań 2002.
2. Furtak R., *Marketing partnerski na rynku usług*, Warszawa 2003.
3. Gordon I. H., *Relacje z klientem. Marketing partnerski*, Warszawa 2001.
4. Horovitz J., *Strategia obsługi klienta*, Warszawa 2006.
5. Kaczor A., *Kancelaria parafialna*, [w:] R. Kamiński (red.), *Teologia pastoralna*, t. 2, Lublin 2002.
6. Lipiec D., *Duszpasterstwo parafialne wobec współczesnych wyzwań*, „Ateneum Kapłańskie” 165(2015), z. 2.
7. Lipiec D., *Odwiedziny duszpasterskie rodzin*, [w:] R. Kamiński, G. Pyżlak, J. Goleń (red.), *Duszpasterstwo rodzin. Refleksja naukowa i działalność pastoralna*, Lublin – Rzeszów 2013.
8. Mironczuk T., *W trosce o odpowiedzialne postawy pastoralne*, [w:] I. Celary, G. Polok (red.), *Odpowiedzialność w przestrzeni społeczno-pastoralnej*, Katowice 2013.
9. Przybyś M., *Public relations w nowej ewangelizacji*, [w:] K. Świąś, D. Lipiec (red.), *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, Lublin 2014.
10. Przybyś M. M., *Public relations w nowej ewangelizacji*, [w:] W. Przygoda, E. Robek (red.), *Ewangelizacja odpowiedzią Kościoła w Polsce na wyzwania współczesności*, Sandomierz 2011.
11. Przygoda W., *Posługa charytatywna Kościołów w Polsce*, Lublin 2004.
12. Rusecki M., *Z teologii wiary*, [w:] K. Kaucha, A. Pietrzak, W. Rebeta (red.), *Rok wiary – rok odnowy*, Lublin 2013.
13. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1986.
14. Śmigiel W., *Wizyta duszpasterska, zwana kołędą, jako szansa na ewangelizację osób dystansujących się od Kościoła*, „Teologia Praktyczna” 14(2013).
15. Świąś K., *Aktualne wyzwania nowej ewangelizacji w Polsce*, [w:] K. Świąś, D. Lipiec (red.), *Polskie drogi nowej ewangelizacji*, Lublin 2014.
16. Wielebski T., *Rady duszpasterskie w Polsce w służbie budowania communio Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 165(2015), z. 2.
17. Wielebski T., Tutak M., *Diecezjalne Rady Duszpasterskie w Polsce. Między ideałem a rzeczywistością*, „Teologia Praktyczna”, 13(2012).
18. Żądło A., *Parafia w trzecim tysiącleciu*, Kielce 1999.

ks. Bogdan Skłodowski

Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku

Pedagogia czterech progów wiary w biblijnej katechezie dorosłych Mess'AJE

THE PEDAGOGY OF THE FOUR THRESHOLDS OF FAITH IN THE BIBLICAL CATECHESIS OF ADULTS MESS'AJE

The catechesis of adults is considered as the principal form of catechesis. The Church is constantly looking for methods and forms of catechesis appropriate for an adult recipient. The biblical catechesis of adults *Mess'AJE* is one of the interesting catechetical proposals, which has enjoyed success in France and in many other countries around the world.

The foundation of the pedagogy of faith is the *Bible*, and its source is divine pedagogy. What constitutes the originality of the pedagogy of adult catechesis *Mess'AJE*, is the proposal of travelling through the history of the faith of God's people in the *Bible*. It is the history of salvation containing milestones – the so-called "thresholds of faith", which becomes the history of acts of faith to remain faithful to God. The catechized know the history of the faith of God's people and they discover in it their own history. Professor Jacques Bernard, the founder of this catechesis, shows in the *Bible* four thresholds of faith: *Exodus*, *Exile*, *Jesus*, *The Church*. Each catechetical meeting, according to the *Mess'AJE* approach, includes five elements: presentation and discussion of audiovisual material inspired by the *Bible*, biblical and historical approach, theological approach, sharing in groups, prayer.

Key words: catechesis, *Mess'AJE* catechesis, catechesis of adults, biblical catechesis, pedagogy of faith.

Wprowadzenie

W *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* czytamy, że „katecheza dorosłych uznawana jest w dokumentach katechetycznych Kościoła za problem wielkiej wagi i najznakomitszą formę katechezy”¹. Istotnie, od Soboru Watykańskiego II – kiedy to postulowano m.in. przywrócenie katechumenatu dorosłych² – w refleksji katechetyczno-pastoralnej dostrzega się pilną potrzebę katechezy dorosłych, motywując ową troskę powszechnym doświadczeniem³. W kwestii zainteresowania katechezą dorosłych praktyka zdaje się jednak nie nadążać za teorią. Z jednej strony bowiem, katecheza nadal kojarzona jest często z lekcją religii w szkole, a jej odbiorcami w powszechnym przekonaniu są dzieci i młodzież. Z drugiej zaś strony, dorośli uświadamiają sobie braki w formacji religijnej, stając w obliczu pytań, na które nie są w stanie udzielić odpowiedzi. Próba szukania pomocy w *Biblii* kończy się niejednokrotnie zniechęceniem i frustracją powodowaną natłokiem trudnych imion, nazw miejscowości lub wydarzeń, które czasem mogą zaskakiwać, czy wręcz szokować.

Biblijna katecheza dorosłych Mess’AJE, która zrodziła się we Francji w roku 1970 dzięki francuskiemu egzegecie ks. Jacquesowi Bernardowi, stanowi oryginalną odpowiedź na potrzebę formacji dorosłych – odpowiedź, która znalazła już wielu odbiorców w Europie i w świecie. Co sprawia, że w wielu krajach, w tym w Polsce w Archidiecezji Białostockiej, podejmuje się trud tłumaczenia materiałów na języki narodowe, szukania animatorów, formowania grup katechetycznych i prowadzenia regularnych spotkań katechetycznych dla dorosłych metodą Mess’AJE? Co stanowi o oryginalności i uniwersalności katechezy? Odpowiedź na te pytania zawarta jest w tytule: *Pedagogia czterech progów wiary*.

¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, 98.

² Zob. Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*, 14.

³ Zob. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna (Directorium Catechetisticum Generale)*, 92; Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae* (dalej: CT), 43; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (dalej: DOK), 171-176. Katecheza dorosłych stała się przedmiotem zainteresowań m.in. ks. D. Kurzydło, *Koncepcja katechezy dorosłych we współczesnych dokumentach Kościoła*, Kraków 2003. Warto również sięgnąć do pracy zbiorowej pod redakcją ks. K. Misiaszka, *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 2002, w której to publikacji znajdziemy m.in. artykuł E. Młyńskiej, *Katecheza dorosłych we Francji*, s. 277-304. Autorka pisze w nim również o katechezie Mess’AJE.

Pedagogia wiary

Na jakiej podstawie można mówić o pedagogii wiary? Czy rzeczywistość wiary pozwala się ująć w kategoriach ludzkich, pedagogicznych, odwołujących się do wychowania? Jeśli – według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* – „wiara jest najpierw osobowym przylgnięciem człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił”⁴, to w jaki sposób wpłynąć na tajemnicę spotkania łaski Bożej z wolnością osoby ludzkiej? W Adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* Jan Paweł II określił jednak katechezę mianem „wychowania w wierze”, wskazując przy tym na dwie inne funkcje katechezy: na nauczanie i wtajemniczenie⁵. Te trzy funkcje katechezy uwypuklają jej trzy różne wymiary. Mówienie o katechezie jako wychowaniu w wierze zakłada pragnienie, by katecheza kształtowała postawy, ożywiając i wspomagając wiarę, nawet jeśli to oddziaływanie nie ma charakteru bezpośredniego, lecz tylko pośredni. Chodzi o integralną formację osoby ludzkiej, tj. sfery cielesnej, intelektualnej i duchowej, o kształtowanie żywej relacji z Bogiem i wychowanie do dialogu z Nim, o otwarcie na wspólnotę Kościoła i inkulturację wiary⁶.

Teologia
pastoralna

Fundamentem pedagogii wiary jest *Biblia*, a źródłem tejże pedagogii jest Boża pedagogia. W *Dyrektorium ogólnym o katechizacji* czytamy, że „zbawienie człowieka [...] ukazuje się także jako owoc właściwej i skutecznej «pedagogii Bożej» w ciągu historii”⁷. Istotnie, Bóg jest „genialnym i przenikliwym wychowawcą”, który poucza, formuje i prowadzi swój lud⁸. Pedagogię Boga Ojca i Syna kontynuującego „pedagogię Bożą”⁹ kontynuuje z kolei Kościół – „nauczyciel naszej wiary”¹⁰. Według *Dyrektorium*, katecheza „inspiruje się pedagogią Bożą, jaka rozbrzmiewa w Chrystusie i w Kościele”¹¹. Z jednej strony nie miesza działań pedagogicznych człowieka z działaniem łaski Bożej, z drugiej zaś strony nie przeciwstawia ich ani nie rozdziela. Zasada wierności Bogu i człowiekowi staje się prawem obowiązującym

⁴ *Katechizm Kościoła Katolickiego* (dalej: KKK), 150.

⁵ Zob. CT, 18.

⁶ Zob. W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010; A. Orczyk, *Pedagogia wiary*, „Katecheta” 42 (1998) 6-7, s. 24-31.

⁷ DOK, 139.

⁸ Por. ibidem.

⁹ Por. ibidem, 140.

¹⁰ Zob. KKK, 169; DOK, 141.

¹¹ DOK, 143.

w pedagogii wiary – prawem, według którego katecheza podejmuje wysiłek pomocy w rozpoznawaniu działania Boga poprzez postawę „słuchania, dziękczynienia i modlitwy” oraz prowadzenia katechizowanego do wolnej odpowiedzi i uczestnictwa¹². Przed katechezą stoi zatem „nigdy niekończące się zadanie znalezienia języka zdolnego do komunikowania słowa Bożego i *Credo* Kościoła, które jest jego rozwinięciem, w różnych warunkach słuchaczy”, skoro Bóg zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i przystosowuje „swoje mówienie do kondycji ziemskiej”¹³.

Biblijna katecheza dorosłych Mess’AJE, będąca przedmiotem naszej refleksji, chce być wierna Bogu i człowiekowi, szanując działanie łaski Boga i wysiłek człowieka, oraz pragnie inspirować się Bożą pedagogią. Proponuje jednak coś, co stanowi o jej oryginalności, a mianowicie katechetyczną wędrówkę przez historię wiary ludu Bożego zawartą w *Biblii*. *Pismo Święte* opowiada o stopniowym odkrywaniu Boga przez naród, któremu Bóg towarzyszy w jego wędrówce. Droga, jaką należy pokonać, nie jest z góry wyznaczona ani nie jest prosta. Zawiera bowiem momenty przełomowe, wymaga podejmowania ważnych decyzji, przeżywania zmiennych okresów oraz przekraczania progów – progów wiary. Jest to historia wiary¹⁴.

Biblia jako historia wiary

Rzeczownik „historia” należy do wyrazów powszechnie używanych. Jednak jest on różnie rozumiany, a jego zakres semantyczny jest dość szeroki. W związku z tym katecheza Mess’AJE rozróżnia potrójne jego znaczenie: „historia” jako dyscyplina naukowa, „historia święta” i „historia Zbawienia”¹⁵.

Po pierwsze *historia* jest nauką humanistyczną i społeczną. Historycy badają archiwa, źródła archeologiczne i wszelkie świadectwa. Starają się zrekonstruować fakty, ukazując związek przyczynowo-skutkowy badanych zdarzeń. Pomagają zrozumieć przeszłość, stawić czoła teraźniejszości i przygotować się na przyszłość. Praca historyczna

¹² Zob. ibidem, 144-145.

¹³ Ibidem, 146; por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, 13.

¹⁴ C. Le Peltier (red.), *Les Seuils de la Foi. Entrer dans la foi avec la Bible. Jalons pour une catéchèse d'adultes*, Paris 2009, s. 9.

¹⁵ Zob. ibidem, s. 21; E. Młyńska, *Biblia w katechezie dorosłych w ujęciu Jacquesa Bernarda*, „Studia Katechetyczne”, t. 8; *Kerygma, Biblia, katecheza*, R. Czekalski (red.), Warszawa 2012, s. 325-326.

w odniesieniu do *Biblii* pozwala odkryć w niej naród o określonej tożsamości, lud, który odwołuje się do swojej pamięci, ma swoje wierzenia i podkreśla swoją tożsamość, czego świadectwem są teksty biblijne¹⁶.

Drugie rozumienie historii w pedagogii czterech progów wiary to „historia święta”. Chodzi tu o chronologię wydarzeń znaną z układu ksiąg biblijnych: stworzenie, Adam, potop, Abraham, Mojżesz, wyjście z Egiptu, król Dawid, wygnanie, prorocy itd. Jest to „scenariusz” własnych dziejów ułożony przez naród po powrocie z wygnania – scenariusz, który powstał w określonej epoce, w perspektywie teologicznej. Jako chrześcijanie, odczytując tę historię świętą w świetle wydarzenia Jezusa Chrystusa, dostrzegamy niekiedy pewne niezgodności między nią a historią powszechną. Historia święta jest bowiem wynikiem kompozycji teologicznej, co nie zmienia faktu, że zasługuje na miano historii¹⁷.

Wreszcie trzecie ujęcie historii sytuuje się gdzieś pomiędzy historią świętą a archeologią. Jest to „historia Zbawienia”. Celem nie jest tu zrekonstruowanie wydarzeń historycznych, przez które Bóg przyniósł Zbawienie. Chodzi raczej o nakreślenie historii wiary, tj. historii aktów wiary ludu biblijnego podejmowanych, by trwać w wierności Bogu. Te akty wiary są głęboko zakorzenione w wydarzeniach historycznych, które niekiedy wprost są możliwe do wskazania. Katecheza Mess'AJE i jej pedagogia czterech progów wiary wpisują się właśnie w tę perspektywę historii Zbawienia, czyli „historii wiary”. Katechizowany jest zaproszony do tego, by odkrywać drogę wiary ludu biblijnego, przeżywać z nim istotne momenty, pokonywać kolejne etapy – progi¹⁸.

Teologia
pastoralna

Historia ludu biblijnego a nasza historia

Biblia w katechezie Mess'AJE jawi się jako świadectwo dialogu między Bogiem a Jego ludem w historii. Każdy z progów wiary stanowi wezwanie i łaskę, jaką pragnie On ofiarować człowiekowi. Boża pedagogia polega na tym, że Stwórca stopniowo objawia siebie w dziejach ludu, który zachowuje w pamięci wydarzenia zbawcze. Kolejne progi wiary prowadzą do coraz głębszej relacji z Bogiem, lecz człowiek pozostaje wolny w swej odpowiedzi. Na przykład, w czasach Jezusa niektórzy spośród Żydów w sposób radykalny poszli za Nim; inni natomiast skazali Go na śmierć¹⁹.

¹⁶ *Les Seuils de la Foi. Entrer dans la foi avec la Bible...*, op. cit., s. 21.

¹⁷ Ibidem, s. 22.

¹⁸ Ibidem, s. 23.

¹⁹ Zob. ibidem, s. 23-24.

Zaproponowana w pedagogii czterech progów wiary katechezy Mess'AJE droga indukcji, tj. poznawania Objawienia przez stopniowe odkrywanie ewolucji w wierze ludu biblijnego, różni się więc od ujęcia dedukcyjnego, w którym zgłębia się usłyszane uprzednio Słowo Boże. Zdaniem Jacquesa Bernarda, należy najpierw umożliwić dorosłemu poznanie etapów rozwoju wiary człowieka biblijnego i jego dochodzenia do uznania Jedyne Boga. Do czytania *Biblii* potrzebne jest poznanie historii, która nadała kształt wierze ludu Bożego i wierze Kościoła²⁰.

Lud Boży, czytając *Biblię*, odkrywał w niej swoją własną historię. Niejako przedłużał historię biblijną i aktualizował ją. Podobnie jest z historią życia każdego człowieka. Człowiek, analizując bieg swojego życia, dostrzega różne etapy i momenty, z których niektóre posiadają szczególne znaczenie. Dostrzega interwencje Boga, nawet jeśli nie do końca wie, kim ten Bóg jest. Tak oto biblijna katecheza dorosłych Mess'AJE jest nie tylko opowiadaniem o historii wiary ludu Bożego od początku aż po *Credo* Kościoła, nie tylko opowiadaniem o wydarzeniach towarzyszących narodzinom wiary, jej pogłębianiu i o stopniowym objawianiu się Boga, lecz jest nieustannym odwoływaniem się do naszej historii życia i historii naszej wiary. Dzięki temu jest to katecheza żywa i dynamiczna. Jacques Bernard osadził na realiach historycznych proces dojrzewania wiary – nie tylko wiary ludu *Biblii*, ale wiary każdego z nas²¹.

4. Cztery progi wiary w *Biblii*

Według francuskiego egzegety, twórcy katechezy Mess'AJE, można wskazać cztery istotne etapy w dziejach ludu biblijnego, cztery momenty przełomowe w historii Zbawienia, czyli cztery progi wiary. Z pewnością nietrudno jest domyślić się istotnego momentu – progu, jakim było przejście ze *Starego* do *Nowego Testamentu* i Nowego Przymierza w Chrystusie. Jednak nie był to jedyny przełom w historii wiary w *Biblii*. A zatem, jakie są pozostałe progi wiary, czyli te momenty, w których konieczne było podejmowanie nowych aktów wiary?

²⁰ Zob. E. Młyńska, *Biblia w katechezie dorosłych w ujęciu Jacquesa Bernarda*, op. cit., s. 323-324.

²¹ Zob. B. Skłodowski, *Biblia, sztuka, katecheza. Rozmowa z ks. prof. Jacquesem Bernardem, Catherine Le Peltier i Bertille Vernier z Uniwersytetu Katolickiego w Lille we Francji, twórcami biblijnej katechezy dorosłych Mess'AJE, którzy gościli w Białymstoku w dniach 3-7 marca 2014 r.*, „Drogi Miłosierdzia”, kwiecień 2014, nr 4 (44), r. 5, s. 32.

Pierwszy próg nosi nazwę „Wyjście” i opowiada dzieje narodzin wiary biblijnej. Naród odkrywa obecność i działanie Boga, od którego wszystko otrzymuje i dzięki któremu zwycięża, bo sam jest małym narodem i dysponuje skromnym orężem. Zwycięstwo Izraelitów pod wodzą Debory i Baraka nad wojskami kananejskimi (Sdz 4-5), wyzwolenie z niewoli egipskiej (Wj 14-15), przejście przez Jordan (Joz 3-4) to trzy charakterystyczne doświadczenia „wyjścia” – wyzwolenia dzięki interwencji Boga. Na pierwszy próg wiary składa się stopniowe wychodzenie z systemu religii naturalnych, odejście od pogańskich praktyk religijnych na rzecz relacji Przymierza z Bogiem Wyzwawicielem.

Drugi próg to „Wygnanie”. Obejmuje on doświadczenie próby, jakiej zostało poddane Przymierze z Bogiem w związku z wygnaniem (tzw. niewolą babilońską czy przesiedleniem babilońskim). Czy Bóg Wyzwolicielem pamięta o swoim ludzie? – pytano. Zawirowania wygnania babilońskiego pogłębiły jednak relację Przymierza. Był to czas proroków i czas odkrywania Boga, który objawiał się w ciszy jako Bóg miłujący, Bóg Jedyny, Stworzyciel wszechświata. Pozorna nieobecność Boga pośród nieszczęść przyczyniła się do pogłębienia wiary jako relacji z Bogiem Przymierza, zdolnym przemieniać serca. Tożsamość narodu wybranego budowana była wokół kapłanów, świątyni i Tory.

Trzeci próg nosi tytuł „Jezus”. Chodzi o moment spotkania dwóch nurtów wiary żydowskiej tamtego czasu – judaistycznego i apokaliptycznego – z Jezusem z Nazaretu, głoszącym Królestwo Boże, miłosierdzie i przebaczenie. Jezus wypełnił Prawo i głęboko je odnowił. Dla Żydów był to kolejny etap do pokonania – kolejny próg: odtąd to sam Jezus jest nową Torą i nową Świątynią. Trzeci próg jest zatem historią przyjęcia albo odrzucenia Jezusa Chrystusa i zainaugurowanego przez Niego Królestwa Bożego.

Czwarty próg nosi nazwę „Kościół”. To historia rodzącej się wspólnoty Kościoła po pozornej porażce i zgorszeniu krzyża. Jezus Chrystus zmartwychwstał i to Zmartwychwstanie zmieniło rzeczywistość w sposób radykalny. Uczniowie doświadczyli obecności Zmartwychwstałego i tego, jak po Wniebowstąpieniu pozostał w swoim Kościele, w sakramentach świętych. Dzięki Duchowi Świętemu Ewangelia może być głoszona wszystkim narodom – Żydom i poganom. A Kościół – wspólnota dynamiczna i żywa, w której trwa historia Zbawienia – jest wezwany, by żyć nowością przyniesioną przez Jezusa Chrystusa. Tak oto katechetyczna wędrówka przez cztery progi wiary prowadzi

do odkrycia Boga, który wkroczył w historię, stopniowo objawiał się człowiekowi i pozwalał mu poznać swój zbawczy plan²².

Katecheza czterech progów wiary rozłożona jest zazwyczaj na cztery lata, choć nie jest to obligatoryjne. Jednemu rokowi odpowiada wówczas jeden próg wiary. Na każdy z progów przypada około 12-15 spotkań katechetycznych, trwających od półtorej do dwóch godzin. Każde spotkanie zawiera pięć istotnych elementów. Rozpoczyna się od prezentacji materiału audiowizualnego inspirowanego *Biblią*, który staje się punktem wyjścia do dzielenia się na temat tego, co zostało przedstawione (1). Następnie animatorzy katechezy sięgają do tekstów biblijnych i do ich historii (2). Kolejnym elementem jest odniesienie się do teologii i próba zrozumienia, w jaki sposób Bóg objawia się na danym etapie historii (3), po czym następuje czas dzielenia się w małych grupach. To moment aktualizacji usłyszanych i przeżytych treści poprzez odniesienie do własnego życia (4). Spotkanie kończy modlitwa wynikająca z tematu spotkania (5)²³.

Zakończenie

W świetle przeprowadzonej refleksji katecheza Mess'AJE oparta na pedagogii czterech progów wiary jawi się jako interesująca propozycja dla wszystkich dorosłych. Nie zakłada ona bowiem konieczności posiadania podstaw w postaci określonego zasobu wiadomości, poziomu intelektualnego, czy poziomu rozwoju wiary. Nie polega też na usystematyzowanym przekazie prawd teologicznych, co dla niektórych odbiorców stanowiłoby poważną barierę. W katechezie Mess'AJE nie chodzi o przekaz teorii, lecz o pedagogię wiary. Teologia została bowiem wpisana w całość pasjonującej wędrówki rozumianej jako odkrywanie historii wiary²⁴.

Biblijna katecheza dorosłych Mess'AJE z powodzeniem prowadzona jest dziś nie tylko we Francji i nie tylko w Europie, lecz również w Afryce, Ameryce Północnej i w Azji. Wiele dobrego może się stać za jej przyczyną również w Polsce. Wczytujemy się zatem w historię wiary ludu biblijnego, by odkrywać w niej naszą historię i wzrastać w poznawaniu i umiłowaniu *Pisma Świętego*.

²² Zob. *Les Seuils de la Foi. Entrer dans la foi avec la Bible...*, op. cit., s. 12-13, 20-23; E. Młyńska, *Biblia w katechezie dorosłych...*, op. cit., s. 330-340.

²³ Zob. B. Skłodowski, *Biblia, sztuka, katecheza...*, op. cit., s. 32.

²⁴ Por. M. De Visscher, *Une catéchèse audiovisuelle pour adultes*, [w:] *L'Exode. Dieu fait Alliance avec son peuple. Guide d'animation* (2^{ème} édition), Lille 2005, s. 3.

Słowa kluczowe: katecheza, katecheza Mess'AJE, katecheza dorosłych, katecheza biblijna, pedagogia wiary.

Bibliografia:

1. Cichosz W., *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010.
2. Czekański R. (red.), *Kerygma, Biblia, katecheza*, Warszawa 2012.
3. De Visscher M., *Une catéchèse audiovisuelle pour adultes*, [w:] *L'Exode. Dieu fait Alliance avec son peuple. Guide d'animation* (2^{ème} édition), Lille 2005.
4. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*.
5. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*.
6. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ogólna instrukcja katechetyczna* (*Direktorium Catechetisticum Generale*).
7. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*.
8. Kurzydło D., *Koncepcja katechezy dorosłych we współczesnych dokumentach Kościoła*, Kraków 2003.
9. Le Peltier C. (red.), *Les Seuils de la Foi. Entrer dans la foi avec la Bible. Jalons pour une catéchèse d'adultes*, Paris 2009.
10. Misiaszek K. (red.), *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 2002.
11. Młyńska E., *Biblia w katechezie dorosłych w ujęciu Jacquesa Bernarda*, „*Studia Katechetyczne*”, t. 8.
12. Młyńska E., *Katecheza dorosłych we Francji*, [w:] K. Misiaszek (red.), *Katecheza dorosłych we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 2002.
13. Orczyk A., *Pedagogia wiary*, „*Katecheta*” 42 (1998) 6-7.
14. Skłodowski B., *Biblia, sztuka, katecheza. Rozmowa z ks. prof. Jacquesem Bernardem, Catherine Le Peltier i Bertille Vernier z Uniwersytetu Katolickiego w Lille we Francji, twórcami biblijnej katechezy dorosłych Mess'AJE, którzy gościli w Białymstoku w dniach 3-7 marca 2014 r.*, „*Drogi Miłosierdzia*”, kwiecień 2014, nr 4 (44), r. 5.
15. Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*.
16. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*.

ks. Mirosław Brzeziński
Katolicki Uniwersytet Lubelski

Głoszenie Ewangelii życia i miłości misją rodziny

PREACHING THE GOSPEL OF LIFE AND LOVE MISSION OF THE FAMILY

Family in the Church's teaching is often referred to as a sanctuary of life and love. Love and life tell us about the identity of the family, her task and mission, which is to meet. The family built on the foundation of conjugal love of man and woman who draws from his only source – God, who is Love, has the task of witness to the love and serve life. The service life of the family is done by caring for the life of each of its members from the moment of conception until natural death, at every stage of its life and regardless of physical condition. The service life of the family also applies to care for the moral and spiritual life, as well as the perspective of a holy life and eternal life.

The service life and love in the family is also the proclamation of the Gospel of love and life, to which the family is called, through the testimony of everyday life and the proclamation of her mouth, first within the family, and then also to other families. The proclamation of the Gospel of love and life for the Christian family is something natural, as flows from its identity as a community of life and love.

Key words: marriage, family, love, life, Gospel, mission, society.

Zakończony Synod na temat powołania i misji rodziny w świecie współczesnym na nowo zwrócił uwagę na prawdę o tożsamości rodziny chrześcijańskiej, jej powołanie, misję i zadania, w tym szczególną

misję głoszenia piękna powołania do życia małżeńskiego i rodzinnego, oraz misję głoszenia Ewangelii życia i miłości w codzienności zdarzeń. Zwrócił się do wszystkich rodzin świata, z ich radościami, trudnościami, ich nadziejami, gdyż czuł potrzebę, by podziękować Bogu za wielkoduszną wierność, z jaką wiele rodzin chrześcijańskich odpowiada na swoje powołanie i misję. Czynią to one z radością i wiarą, nawet wówczas, kiedy pielgrzymowanie rodzinne stawia je wobec przeszkód, nieporozumień i cierpień. Biskupi podkreślili, że rodzinom tym należy się uznanie, wdzięczność i zachęta całego Kościoła¹, oraz wsparcie, by wypełniali dalej w radości swoje powołanie i misję.

To świadectwo jest dziś szczególnie ważne, gdyż małżeństwo jest dobrem, którego źródło znajduje się w dziele stworzenia, i które zakorzenione jest w naturze ludzkiej. Sakramentalne małżeństwo chrześcijańskie zaś wyraża także nowe życie zapoczątkowane przez Chrystusa Zmartwychwstałego ukazuje prawdę miłości małżeńskiej i jest w dzisiejszym świecie prorocstwem zwiastującym w czytelny sposób to, czego naprawdę potrzebuje człowiek². O tę tożsamość i realizację powołania, zadań i misji małżeństwa należy troszczyć się i wszelkimi sposobami wspierać komunie małżeńską i rodzinną wobec lęku i rozpacz, która opanowuje serca wielu osób, gasnącej radości życia, braku szacunku i rosnącej przemocy³ w życiu rodzinnym i społecznym. Rodzina musi stawić czoła wyzwaniu ochrony wartości życia ludzkiego, ekonomii wykluczenia i nierówności społecznej⁴, wyrzucania na margines niektórych ludzi⁵ i być stale tym środowiskiem, w którym każdy ma swoje miejsce i jest chciany i kochany. Jako wspólnota miłości i życia rodzina staje w obronie wartości i godności człowieka przeciw „bałwochwalstwu pieniądza”, który ma służyć człowiekowi a nie nim rządzić⁶. Wielkim wyzwaniem dla dzisiejszej rodziny chrześcijańskiej jest ochrona, promocja i życie wartościami etycznymi i religijnymi⁷, które świat odrzuca bo są mu niewygodne

¹ *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* (18.10.2014), http://episkopat.pl/dokumenty/6230.1,quot_Relatio_Synodi_quot_III_Nadzwyczajnego_Zgromadzenia_Ogolnego_Synodu_Biskupow.html (05.11.2011), n. 1.

² Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa* (13.05.1996), n. 7.

³ Por. Franciszek, *Ewangelii gaudium* (24.11.2013), n. 52.

⁴ Por. ibidem, n. 53.

⁵ Por. ibidem, n. 54.

⁶ Por. ibidem, n. 53-57.

⁷ Por. ibidem, n. 61-63.

i wobec rozprzestrzeniającego się procesu sekularyzacji⁸. Chrześcijańska rodzina staje także wobec wyzwań, które płyną z jej wewnętrznego życia i struktury, a które zaczynają się już u jej podstaw i związane są z kruchością więzi, relacji i sposobu rozumienia miłości, często nazbyt „ulotnego”⁹, ale też z indywidualizmu, który destabilizuje, deformuje i osłabia więzi rodzinne¹⁰, braku dialogu w rodzinie, wpływu środków przekazu, relatywistycznego subiektywizmu, konsumizmu, braku spojrzenia z miłością na drugiego człowieka, braku towarzyszenia duszpasterskiego najbardziej ubogim, czy trudność w przywróceniu mistycznego posłuszeństwa wiary w pluralistycznej scenerii religijnej¹¹. Zjawiska te potwierdzają kryzys wartości moralnych, jak również utratę tożsamości małżeństwa i rodziny chrześcijańskiej. Tym stratom towarzyszy kryzys wartości wewnątrz samej rodziny, co prowadzi do takich konsekwencji jak spadek liczby zawieranych małżeństw, wzrost rozwodów, mentalność antykonceptyjną i aborcyjną, pustkę duchową, brak satysfakcji i radości życia małżeńskiego i rodzinnego, a dalej do różnego rodzaju uzależnień, a nawet samobójstw wśród dzieci i młodzieży¹². Wobec tych wyzwań staje się dziś jeszcze bardziej nagląca konieczność głoszenia prawdy o człowieku, małżeństwie i rodzinie, którą ukazuje nam Ewangelia, i oparcie relacji międzyludzkich, a szczególnie relacji małżeńskich i rodzinnych na miłości, która ma swoje źródło w Bogu bo „Bóg jest miłością” (1J 4, 8) i pragnie szczęścia człowieka, gdyż powołał go z miłości i do miłości na wzór tej miłości, którą On sam żyje.

Teologia rodziny

Tożsamość małżeństwa i rodziny – wspólnota miłości i życia

Osobowa tożsamość mężczyzny i kobiety – ich podobieństwo do Boga – to zdolność do życia w prawdzie i miłości – więcej nawet – to potrzeba prawdy i miłości jako wymiaru życia osobowego. Tego rodzaju potrzeba prawdy i miłości otwiera człowieka równocześnie na

⁸ Por. ibidem, n. 64-65. O wpływie sekularyzacji na życie małżeńskie i rodzinne zobacz też: Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina małżeństwo i „wolne związki”* (26.07.2000), [w:] M. Brzeziński (red.), *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. I, *Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny*, Lublin 2010, n. 31-32.

⁹ Por. Franciszek, *Ewangelii gaudium*, n. 66.

¹⁰ Por. ibidem, n. 67.

¹¹ Ibidem, n. 70.

¹² Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, n. 12.

Boga oraz na wszystko, co istnieje – otwiera go w sposób szczególny na drugiego człowieka, otwiera go na życie „w komunii”. Otwiera mężczyznę i kobietę w stronę małżeństwa i rodziny. Rodzina bierze początek w miłości mężczyzny i kobiety, bierze początek także w Bożej tajemnicy. Odpowiada on najbardziej intymnej istocie obojga: mężczyzny i kobiety. Odpowiada ich autentycznej osobowej godności¹³. W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II pisał, że w zamyśle Boga Stworzyciela i Odkupiciela rodzina odkrywa nie tylko swoją „tożsamość”, to czym „jest”, ale również swoje „posłannictwo, to, co może i powinna „czynić”. Odkrywa zadania, które z powołania Bożego ma wypełniać w historii, a które wypływają z samej jej istoty i ukazują jej dynamiczny i egzystencjalny rozwój. Każda rodzina odkrywa i znajduje w sobie samej niedające się stłumić wezwanie, które jednocześnie określa jej godność i odpowiedzialność: rodzinę, „stań się” tym, czym „jesteś”! Sięganie do „początku” stwórczego aktu Boga jest koniecznością dla rodziny, jeżeli pragnie ona poznać i urzeczywistnić siebie wedle prawdy, która mówi, że wedle zamysłu Bożego jest ona „wspólnotą życia i miłości” (KDK 48). Stąd wypływa istota i zadania rodziny, które są określone przez miłość, i dlatego rodzina otrzymuje misję strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego oblubienicy¹⁴. A miłość Boża rodzi życie i chroni życie.

Relacja miłości jest jednym z fundamentalnych elementów mówiących o tożsamości małżeństwa i rodziny. Już papież Paweł VI nauczał, że miłość małżeńska najlepiej objawia nam swą prawdziwą naturę i godność dopiero wtedy, gdy rozważymy, że początek swój czerpie ona – jakby z najwyższego źródła – z Boga, który jest Miłością i Ojcem. Małżeństwo bowiem nie jest wyrokiem jakiegoś przypadku lub owocem ewolucji ślepych sił przyrody. Jest mądrze i opatrnościowo ustanowione przez Stwórcę, aby urzeczywistniać w ludziach swój plan miłości. Dlatego małżonkowie poprzez wzajemne oddanie się sobie, im tylko właściwe i wyłączne, dążą do takiej wspólnoty osób, aby doskonaląc się w niej wzajemnie, współpracować równocześnie z Bogiem w wydawaniu na świat i wychowywaniu nowych ludzi. Dla ochrzczonych zaś małżeństwo nabiera godności sakramentalnego znaku łaski, ponieważ wyraża związek Chrystusa z Kościołem¹⁵. Małżeństwo jako

¹³ Jan Paweł II, *List do Rodzin* (02.02.1994), n. 8.

¹⁴ Idem, *Familiaris consortio* (22.11.1981), n. 17; por. *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, n. 17.

¹⁵ Paweł VI, *Humanae vitae* (25.07.1968), n. 8.

wspólnota życia i miłości, jest więc naturalną instytucją ustanowioną przez Boga i wyłącznie jemu powierzona jest misja przekazywania życia. Jako sakrament może stać się okazją do świadczenia przez małżonków o Ewangelii miłości, życia i rodziny¹⁶. Małżeństwo sakramentalne uczestnicząc w ostatecznym przymierzu Chrystusa z Kościołem zakłada, iż małżonkowie chrześcijańscy odpowiadają na powołanie Boże i podejmują misję bycia znakiem miłości Boga dla wszystkich członków rodziny ludzkiej. Stają się współpracownikami Boga w obdarowywaniu życiem i miłością¹⁷. To miłość sprawia, że człowiek urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie. Miłość bowiem jest daniem i przyjmowaniem daru. Nie można jej kupować ani sprzedawać. Można się nią tylko wzajemnie obdarowywać. Dar osoby z istoty swojej jest trwały i nieodwołalny. Nerozerwalność małżeństwa wynika nade wszystko z samej istoty tego daru: dar osoby dla osoby. W tym wzajemnym darze wyraża się oblubieńczy charakter miłości¹⁸. Bóg chciał od samego początku, by przymierze małżeńskie, małżeństwo stworzenia, było stałym znakiem jedności Chrystusa z Kościołem, a tym samym, rzeczywistym sakramentem Nowego Przymierza. Sakramentalność małżeństwa nie jest więc czymś dodanym lub zewnętrznym wobec natury małżeństwa, lecz jest to to samo nerozerwalne małżeństwo wyniesione do rangi sakramentu przez zbawcze dzieło Chrystusa. Łaska sakramentu małżeństwa nadaje dynamizmu istocie małżeństwa¹⁹ i uzdalnia małżonków do realizacji podjętych zobowiązań małżeńskich, do świadczenia o małżeńskiej miłości. Łaska sakramentu małżeństwa uzdalnia małżonków do urzeczywistnienia w codzienności życia, miłości na wzór miłości Chrystusa do Kościoła, gdyż „nie jest możliwe, by człowiek własnymi tylko siłami urzeczywistnił doskonały dar z siebie. Staje się do tego zdolny mocą łaski Ducha Świętego. W rzeczywistości to Chrystus objawia pierwotną prawdę małżeństwa. Wyzwalając człowieka z zatwardziałości serca, Chrystus czyni go zdolnym do urzeczywistnienia pełnej prawdy małżeństwa”²⁰, mocą łaski, którą obdarza małżonków w sakramencie małżeństwa.

¹⁶ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, n. 10; *Karta Praw Rodziny* (22.10.1983), Wstęp C.

¹⁷ Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa*, n. 16.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 11.

¹⁹ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina małżeństwo i „wolne związki”*, n. 35.

²⁰ Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników* (12.02.1997), [w:] M. Brzeziński (red.), *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny. t. 1, Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny*, Lublin 2010, s. 213-214.

Wspólnota rodzinna powstaje z zawarcia przymierza między małżonkami. Małżeństwo powstaje z przymierza miłości małżeńskiej, głębokim i uzupełniającym się związku mężczyzny i kobiety. Opiera się na więzi małżeństwa zawartego dobrowolnie i publicznie, jest instytucją naturalną, niepowtarzalną i pierwotną w stosunku do innych społeczności²¹. Rodzina jest wspólnotą zbudowaną na miłości i przez miłość ożywianą. Rodzina z przymierza miłości, które jest nierozdzielne, i które tworzy z małżonków komunie osób czerpie siłę do życia miłością i bycia współpracownikami Boga w przekazywaniu życia²² tworząc wspólnotę, sanktuarium życia i miłości, domowy Kościół.

Małżeństwo wspólnotą miłości mężczyzny i kobiety

Człowiek od momentu stworzenia jest powołany do miłości a doświadczając jej w życiu mówi o swoim spełnieniu i szczęściu. Już na początku swego pontyfikatu Jan Paweł II nauczał, że

człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa²³.

Człowiek poszukuje miłości i prawdy o niej w spotkaniu z Bogiem, by z kolei urzeczywistnić tę miłość w spotkaniu z drugim człowiekiem, poszukuje jej zwłaszcza w powołaniu do małżeństwa. Dla człowieka „miłość staje się swoistym kryterium oceny decydującym ostatecznie o wartości lub bezwartościowości jego życia”²⁴. Jednakże rzeczywistość otaczającego świata, wpływy zewnętrzne, przemiany społeczne sprawiają, że prawda o miłości objawiona przez Boga w Jezusie Chrystusie może ulec zaciemnieniu i jej wartościowaniu. Mówił o tym Paweł VI, podkreślając, że w dzisiejszym społeczeństwie dają się zauważyć pewne zmiany także w ocenie wartości miłości małżeńskiej oraz znaczenia stosunków małżeńskich dla tej miłości²⁵. Z jeszcze większą uwagą i z troskaniem w rozumieniu znaczenia miłości w dzisiejszym świecie pochyla się Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas Est*. Podkreśla on,

²¹ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina małżeństwo i „wolne związki”*, n. 9; *Karta Praw Rodziny*, Wstęp B.

²² Por. ibidem, n. 12.

²³ Jan Paweł II, *Redemptor hominis* (04.03.1979), n. 10; por. idem, *Familiaris consortio*, n. 18.

²⁴ Benedykt XVI, *Deus Caritas Est* (25.12.2005), n. 15.

²⁵ Paweł VI, *Humanae vitae*, n. 2.

że termin „miłość” stał się dziś jednym ze słów najczęściej używanych i także nadużywanych, którym nadajemy znaczenia zupełnie różne. Jednak w wielości znaczeń, jakie nadaje świat miłości, to miłość między mężczyzną i kobietą, w której ciało i dusza uczestniczą w sposób nierozwalny, i w której przed istotą ludzką otwiera się obietnica szczęścia, pozornie nie do odparcia, wyłania się jako wzór miłości w całym tego słowa znaczeniu, w porównaniu z którym na pierwszy rzut oka każdy inny rodzaj miłości błędnie²⁶. Małżeńska miłość między mężczyzną i kobietą, między mężem a żoną wyraża doświadczenie miłości, która staje się odkryciem drugiego człowieka, staje się troską i służbą współmałżonkowi. Taka miłość nie szuka już samej siebie, zanurzenia w upojeniu szczęściem, lecz poszukuje dobrej osoby ukochanej: staje się wyrzeczeniem, jest gotowa do poświęceń. Miłość małżeńska poszukuje w swoim rozwoju definitywności i to w podwójnym znaczeniu: w sensie wyłączności – tylko ta jedyna osoba – i w sensie „na zawsze”. Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu. Nie mogłoby być inaczej, ponieważ jej obietnica ma na celu definitywność: miłość dąży do wieczności. Taka miłość jest również „ekstazą”. Ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z „ja” zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia „ja” w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga: „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17, 33) – mówi Jezus²⁷. Sens tej miłości zawiera się w słowach przysięgi małżeńskiej, kiedy mężczyzna i kobieta ślubują sobie nawzajem miłość, wzajemne ofiarowanie i przyjęcie miłości przez małżonków, a z kolei obdarowanie nią dzieci. Z treści przysięgi płynie zobowiązanie do realizacji misji obdarowywania miłością, poznawania prawdy o miłości i głoszenia miłości. Miłość pomiędzy mężczyzną i kobietą w małżeństwie, i w konsekwencji miłość pomiędzy członkami tej samej rodziny – pomiędzy rodzicami i dziećmi, pomiędzy braćmi i siostrami, pomiędzy krewnymi i domownikami – jest ożywiana i podtrzymywana przez wewnętrzny, nieustający dynamizm, prowadzący rodzinę do coraz głębszej i mocniejszej komunii, która jest fundamentem i zasadą wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej²⁸.

Przyjmując siebie nawzajem i za łaską Chrystusa, nowożeńcy przyrzekają sobie całkowity dar, wierność i otwartość na życie. Uznają oni za elementy konstytutywne małżeństwa dary, jakimi obdarza ich Bóg,

²⁶ Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, n. 2.

²⁷ Ibidem, n. 6.

²⁸ Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 18.

podejmując na serio swoje wzajemne zobowiązanie, w Jego imię i wobec Kościoła. Otóż w wierze możliwe jest podjęcie dóbr małżeństwa jako zobowiązania łatwiejszego do uniesienia dzięki pomocy łaski sakramentu. Bóg uświęca miłość małżonków i umacnia jej nierozzerwalność, dając im pomoc, aby żyć wiernością, wzajemnym zintegrowaniem i otwartością na życie. Dlatego spojrzenie Kościoła kieruje się na małżonków, jako na serce całej rodziny, która także kieruje swoje spojrzenie ku Jezusowi²⁹.

Należy podkreślić fakt, iż w odkrywaniu prawdy o miłości, często wiele osób błędnie o niej myśli, że miłość jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą roznecającą, lecz nie jest pełnią miłości. Należy do dojrzałości miłości to, że angażuje wszystkie potencjalne możliwości człowieka zaangażowania woli i intelektu³⁰ tak, by stała się postawą, a nie przemijającym uczuciem. Postawą, która wyraża troskę o osobę, którą się kocha, i którą Bóg powierzył naszej odpowiedzialności³¹. W rodzinie, każda z osób jest powierzona innym i jest odpowiedzialna za pozostałe, za posługę miłości względem pozostałych członków rodziny.

Rodzina, założona i ożywiana przez miłość, jest wspólnotą osób: mężczyźni i kobiety jako małżonków, rodziców, dzieci i krewnych. Pierwszym jej zadaniem jest wierne przeżywanie rzeczywistości komunii w ciągłym działaniu na rzecz rozwijania prawdziwej wspólnoty osób. Wewnętrzna zasada, trwała mocą i celem ostatecznym tego zadania jest miłość: tak jak bez miłości rodzina nie jest wspólnotą osób, tak samo bez miłości nie może ona żyć, wzrastać i doskonalić się jako wspólnota osób³².

Panujący w rodzinie duch miłości kieruje członkami rodziny, ich postawami i zachowaniami. W tym duchu człowiek kształtuje swoje człowieczeństwo, uczy się postaw prospołecznych wynikających z miłości wobec innych, koryguje i docenia dobre rzeczy³³.

W dzisiejszym, szybko zmieniającym się świecie, co podkreślał Jan Paweł II rodzina, tak jak zawsze, poszukuje „pięknej miłości”. Miłość, piękna jest prawdziwa i tworzy dobro osoby i wspólnot. Miłość, która nie jest piękna, która jest tylko wzajemnym „używaniem” siebie przez mężczyznę i kobietę, czyni człowieka niewolnikiem własnych słabości i nie czyni go szczęśliwym³⁴, a człowiek poprzez doświadczenie miłości

²⁹ *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, n. 21.

³⁰ Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, n. 17.

³¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae* (25.03.1995), n. 87.

³² Idem, *Familiaris consortio*, n. 18.

³³ Franciszek, *Evangelii gaudium*, n. 139.

³⁴ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 13.

i obdarowywania miłością pragnie obdarzać szczęściem i sam być szczęśliwym. Dlatego,

aby miłość była piękna, musi być darem Bożym, musi być zaszczerpiona w sercach ludzkich przez Ducha Świętego i stale w nich podtrzymywana (por. Rz 5, 5). Aby była „piękną miłością”, czyli darem osoby dla osoby, musi pochodzić od Tego, który sam jest Darem i Źródłem wszelkich darów³⁵.

Piękna miłość, która zakorzeniona jest w miłości Boga i czerpie z niej jako źródła, uświęca małżonków i umacnia ich nierozzerwalność, dając im pomoc, aby żyć wiernością, wzajemnym zintegrowaniem i otwartością na życie³⁶. Budowanie i rozwijanie „pięknej miłości”, jest „procesem, który pozostaje w ciągłym rozwoju: miłość nigdy nie jest „skończona” i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie³⁷.

Teologia
rodziny

Rodzina jest centrum i sercem cywilizacji miłości. Nie ma prawdziwej miłości bez świadomości, że Bóg przede wszystkim „jest Miłością” – oraz, że człowiek jest tym jedynym stworzeniem, którego Bóg powołał do istnienia „dla niego samego”. Ten zaś stworzony na obraz i podobieństwo Boga człowiek nie może się w pełni „ureczywistnić” inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego. Bez takiego pojęcia człowieka, osoby oraz „komunii osób” w rodzinie nie może być cywilizacji miłości³⁸.

Życie misją rodziny

„Stwórca wszechrzeczy jest Bogiem miłości i życia. Pragnie, aby człowiek miał życie i aby miał je w obfitości, jak mówi Chrystus (J 10, 10) – może przede wszystkim – dzięki rodzinie”³⁹. Dar życia według słów Jana Pawła II został złożony przez Boga w ręce człowieka, i tym samym został on zaproszony do współpracy ze Stwórcą w dziele współtworzenia świata przez obdarowywanie życiem. Przyjęcie tego zadania i „otwarcie na życie jest istotnym wymogiem miłości małżeńskiej”⁴⁰,

³⁵ Ibidem, n. 20.

³⁶ *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, n. 21.

³⁷ Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, n. 17.

³⁸ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 12.

³⁹ Ibidem, n. 15.

⁴⁰ *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, n. 57.

a służba życiu stanowi też o tożsamości rodziny jako wspólnoty miłości. Jasne jest, że zgodnie z wolą Stwórcy odpowiedzialność za przekazywanie życia spoczywa na rodzinie. Odpowiedzialność ta wypływa z samej natury rodziny – jako wspólnoty życia i miłości, opartej na małżeństwie – i z jej misji „strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości” (FC 15). Mowa tu o miłości Boga, którego współpracownikami i w pewnym sensie rzecznikami stają się rodzice, gdy przekazują życie i wychowują je zgodnie z Jego ojcowskim zamysłem (por. KDK 50)⁴¹. Wypełnianie powołania do przekazywania życia i służby życiu

wyraża się w różnych formach służenia życiu. Wśród nich najbardziej bezpośrednie, właściwe małżeństwu i zarazem takie, w których nic małżeństwa nie może zastąpić, to rodzenie i wychowanie. W istocie każdy akt prawdziwej miłości wobec człowieka potwierdza i doskonali duchową płodność rodziny, będąc aktem posłuszeństwa wobec głębokiego, wewnętrznego dynamizmu miłości, rozumianej jako oddawanie siebie innym⁴².

Rodzice powinni uważać swoją misję i powołanie do przekazywania życia jako zaszczyt i odpowiedzialność, ponieważ stają się współpracownikami Boga w powoływaniu do życia nowej osoby ludzkiej, która nosi w sobie obraz i podobieństwo Boga i jest zaproszona do uczestnictwa w życiu Bożym. Bycie współpracownikami Boga stanowi o wielkości małżonków gotowych do współpracy ze Stwórcą⁴³. Służba życiu staje się podstawowym zadaniem rodziny, urzeczywistnianiem w ciągu dziejów pierwotnego błogosławieństwa Stwórcy: przekazywania – poprzez rodzenie obrazu Bożego z człowieka na człowieka. Płodna miłość małżeńska jest żywym świadectwem, pełnym wzajemnego oddawania się małżonków, oraz otwartością na współdziałanie z miłością Stwórcy, w przekazywaniu życia i służbie życiu⁴⁴.

Służba życiu w małżeństwie i rodzinie oraz

płodność miłości małżeńskiej nie zacieśnia się jednakże tylko do fizycznego rodzenia dzieci, choćby nawet była pojmowana w swym specyficznie ludzkim wymiarze: poszerza się i ubogaca wszelkimi owocami życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie ojciec i matka z racji swego powołania winni przekazać w darze dzieciom, a poprzez dzieci, Kościołowi i światu⁴⁵.

⁴¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 92.

⁴² Idem, *Familiaris consortio*, n. 41.

⁴³ Por. Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników*, s. 215-216.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, n. 28.

⁴⁵ Ibidem.

Człowiek jest powołany do pełni życia, która przekracza znacznie wymiary jego ziemskiego bytowania, ponieważ polega na uczestnictwie w życiu Boga. Wzniosłość tego nadprzyrodzonego powołania ukazuje wielkość i ogromną wartość ludzkiego życia także w jego fazie doczesnej⁴⁶. Służba życiu w rodzinie dotyczy więc aspektu przekazywania życia w sensie biologicznym, ale musi uwzględniać całego człowieka i całe jego powołanie, obejmujące nie tylko porządek naturalny i doczesny, ale również nadprzyrodzony i wieczny⁴⁷. I jeśli życie w czasie jest podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji, tak proces ten zostaje opromieniony obietnicą i odnowiony przez dar życia Bożego, które urzeczywistni się w pełni w wieczności (1 J 3, 1-2). Równocześnie to nadprzyrodzone powołanie uwypatnia względność ziemskiego życia człowieka. Życie doczesne nie jest rzeczywistością „ostateczną”, ale „przedostateczną”; jest rzeczywistością świętą, która zostaje człowiekowi powierzona, aby jej strzegł z poczuciem odpowiedzialności i doskonalił ją przez miłość i dar z siebie ofiarowany Bogu i braciom⁴⁸. Choć

Teologia rodziny

ludzkie rodzicielstwo jest biologicznie podobne do prokreacji innych istot żyjących w przyrodzie, to istotowo jest „podobne” – ono jedno – do Boga samego. Takie właśnie rodzicielstwo stoi u podstaw rodziny jako ludzkiej wspólnoty życia: jako wspólnoty osób zjednoczonych w miłości⁴⁹.

Logika bezinteresownego daru wkracza w ich życie, kiedy mężczyzna i kobieta w małżeństwie wzajemnie się sobie oddają i wzajemnie przyjmują jako „jedno ciało” i jedność dwojga. Komunia osób zbudowana na tej logice daru staje się komunią rodzicielską. Małżonkowie bezinteresownie się sobie oddając dają życie własnemu dziecku⁵⁰.

Ponieważ życie ludzkie, ma swój wymiar nie tylko doczesny, ale i wieczny jest cennym darem Bożym, jest święte i nienaruszalne, co oznacza w szczególności, że absolutnie niedopuszczalna jest jakkolwiek ingerencja prowadząca do przerwania jego istnienia. Życia ludzkiego nie tylko nie wolno zabijać, ale trzeba je chronić, otaczając je troskliwą opieką, zwłaszcza w sanktuarium życia i miłości, którym jest rodzina. Życie ludzkie znajduje swój sens, gdy może poczuć, że jest

⁴⁶ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 2.

⁴⁷ Por. Paweł VI, *Humanae vitae*, n. 7.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 2.

⁴⁹ Idem, *List do Rodzin*, n. 6.

⁵⁰ Por. ibidem, n. 11.

kochane i może kochać⁵¹. Dlatego obrona i promocja życia ludzkiego powinna mieć charakter posługi miłości, i powinna rodzić się także z wiary, „która działa przez miłość” (Ga 5, 6)⁵². Dlatego bronić życia i umacniać je, czcić je i kochać, to zadanie, które Bóg powierza każdemu człowiekowi. Jednakże to panowanie, przekazane przez Stwórcę człowiekowi, nie oznacza władzy absolutnej nad ludzkim życiem⁵³, lecz władzą zgodną z prawami i normami, które Bóg Stwórca człowiekowi pozostawił. Każdy

nowy człowiek od chwili poczęcia, a potem urodzenia, przeznaczony jest do tego, ażeby w pełni się wyraziło jego człowieczeństwo, ażeby się ono „ureczywistniło”. Odnosi się to do wszystkich, również do chronicznie chorych i niedorozwiniętych. „Być człowiekiem” – to podstawowe powołanie człowieka: „być człowiekiem” na miarę daru, jaki otrzymał. Na miarę tego „talentu”, którym jest samo człowieczeństwo, a z kolei dopiero na miarę wszystkich talentów, jakimi został obdarzony. W tym znaczeniu Bóg chce każdego człowieka „dla niego samego”⁵⁴.

I dlatego wspólnota rodzinna musi stać na straży ludzkiego życia i z miłością podejmować wszelką posługę wobec każdego życia, aby mogło ureczywistnić się jego człowieczeństwo. Posługa miłości i służba życiu powinna obejmować wszystko i wszystkich, ponieważ życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej swojej fazie i kondycji; jest ono dobrem niepodzielnym. Trzeba zatem „zatroszczyć się” o całe życie i o życie wszystkich⁵⁵, pokonując wszelkie trudności, poczynając od tych związanych z przyjęciem rodzącego się życia, do tych związanych z obecnością osób starszych, chorych, niepełnosprawnych, jako obciążenia⁵⁶. Szczególne znaczenie w życiu rodzinnym i w służbie życiu w rodzinie odgrywa czwarte przykazanie „czcij ojca twego i matkę swoją”. Dotyczy ono bowiem wewnętrznej spójności i solidarności w rodzinie. Słowo „czcij” wyraża w inny sposób czym jest rodzina. Rodzina jest wspólnotą szczególnie intensywnych odniesień: pomiędzy małżonkami, pomiędzy rodzicami a dziećmi oraz między pokoleniami⁵⁷.

⁵¹ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 81.

⁵² Ibidem, n. 87.

⁵³ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 42.

⁵⁴ Idem, *List do Rodzin*, n. 9.

⁵⁵ Idem, *Evangelium vitae*, n. 87.

⁵⁶ *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, n. 6.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 15.

Czwarte przykazanie jest szczególnie blisko związane z przykazaniem miłości, pomiędzy „czcij” a „miłuj” zachodzi bardzo bliski związek znaczeniowy. U swych podstaw, cześć odpowiada cnocie sprawiedliwości. W istocie rzeczy nie można jednak pomyśleć Czci bez miłości i to zarazem Boga i bliźniego. Chodzi wszakże o „bliźnich” w znaczeniu najbliższym i najściślej, a więc o rodziców i dzieci⁵⁸.

W życiu rodzinnym

przykazanie „czcij ojca i matkę” pośrednio mówi rodzicom: czcijcie wasze dzieci, synów i córki tak, jak one na to zasługują. Zasługują zaś dlatego, że są, oraz dlatego, że są tym, kim są – i to od pierwszej chwili poczęcia. Przykazanie to pozostaje nie tylko wyrazem wewnętrznej więzi rodziny, ale ukazuje również zasadę ich wewnętrznej spójni⁵⁹.

Przykazanie to wskazuje więc na wzajemną cześć: dzieci do rodziców, ale i rodziców do dzieci.

Teologia
rodziny

Wypada zauważyć, że wszystkie „prawa człowieka” mogą być kruche i nieskuteczne, jeżeli u podstaw zabraknie „czcij”. Jeżeli zabraknie „czci”, inaczej mówiąc: afirmacji człowieka dlatego, że jest człowiekiem, że jest „tym” człowiekiem, wówczas same prawa nie wystarczą⁶⁰.

Wzajemna cześć i miłość obejmuje wszystkich w rodzinie. Rodzina ma być tym miejscem, gdzie życie, które domaga się większej życzliwości, miłości i opieki, jest uznawane za bezużyteczne lub traktowane jako niezdolny ciężar, a w konsekwencji odrzucane na różne sposoby przez społeczeństwo, to ma swoje należne miejsce w rodzinie. Człowiek, który swoją chorobą, niepełnosprawnością lub samą swoją obecnością zagraża dobrobytowi lub życiowym przyzwyczajeniom osób bardziej uprzywilejowanych, bywa postrzegany jako wróg, przed którym należy się bronić albo, którego należy wyeliminować⁶¹, w rodzinie ma on znajdować swoje miejsce, gdzie będzie otoczony miłością, będzie chciany i oczekiwany. Jeśli powodem, dla którego społeczeństwo odrzuca ludzkie życie jest brak Boga w sercach ludzi, Boga, którego miłość jedynie jest silniejsza od wszelkich możliwych obaw świata, i tylko ona może je przewyciężyć, to rodzina żyje tą miłością i ogarnia nią każdego swego członka⁶². Aby rodzina mogła wypełnić swoje powołanie jako „sanktuarium życia” i komórka społeczeństwa, które miłuje i przyjmuje życie, należy koniecznie i pilnie zapewnić jej

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, n. 15.

⁶¹ Idem, *Evangelium vitae*, n. 12.

⁶² Por. idem, *Familiaris consortio*, n. 30.

pomoc i oparcie. Społeczeństwo i państwo powinny udzielić wszelkiej i niezbędnej pomocy, także ekonomicznej, aby rodziny mogły rozwiązywać swoje problemy w sposób bardziej ludzki. Ze swej strony Kościół winien niestrudzenie rozwijać duszpasterstwo rodzin zdolne pobudzić każdą rodzinę do odkrycia i przeżywania z radością i odwagą misji wyznaczonej jej przez Ewangelię życia⁶³.

Rodzina głosi Ewangelię miłości i życia

Rozpoczynając Rok Wiary w Kościele, papież Benedykt XVI pisał, iż

miłość Chrystusa wypełnia nasze serca i pobudza nas do ewangelizacji. Dzisiaj, tak jak wówczas, wysłał On nas na drogi świata, aby głosić Jego Ewangelię wszystkim narodom ziemi (Mt 28, 19). Poprzez swą miłość Jezus Chrystus przyciąga do Siebie ludzi z każdego pokolenia: w każdym czasie zwołuje on Kościół, powierzając mu głoszenie Ewangelii, z nakazem, który zawsze jest nowy. Z tego względu także dziś potrzeba bardziej przekonującego zaangażowania kościelnego na rzecz nowej ewangelizacji, aby na nowo odkryć radość w wierze i odnaleźć entuzjazm w przekazywaniu wiary. Zaangażowanie misyjne wierzących, które nigdy nie może słabnąć, czerpie moc i siłę w codziennym odkrywaniu Jego miłości. Wiara bowiem rośnie, gdy przeżywana jest jako doświadczenie otrzymanej miłości i kiedy jest przekazywana jako doświadczenie łaski i radości. Sprawia ona, że życie wiernych wydaje owoce, ponieważ poszerza serca w nadziei i pozwala na dawanie twórczego świadectwa: otwiera w istocie serca i umysły tych, którzy słuchają, na zaproszenie Pana, aby przyłączyli się do Jego słowa, by stali się Jego uczniami⁶⁴.

Wiara bez miłości nie przynosi owocu, a miłość bez wiary byłaby uczuciem nieustannie na łasce i niełasce wątpliwości. Wiara i miłość potrzebują siebie nawzajem, tak że jedna pozwala drugiej, by mogła się zrealizować. Niemało chrześcijan rzeczywiście poświęca swoje życie z miłością samotnym, znajdującym się na marginesie lub wykluczonym, jako tym, do których trzeba pójść jako pierwszych i najważniejszych, których trzeba wesprzeć, ponieważ właśnie w nich odzwierciedla się oblicze samego Chrystusa⁶⁵.

„Wiara potrzebuje bowiem środowiska, w którym można o niej świadczyć i ją przekazywać, a winno być ono odpowiednie i proporcjonalne

⁶³ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 94.

⁶⁴ Benedykt XVI, *Porta fidei* (11.10.2011), n. 7.

⁶⁵ Ibidem, n. 14.

do tego, co się komunikuje”⁶⁶, a pierwszym środowiskiem, w którym wiara jest przekazywana jest rodzina – domowy Kościół. Rodzina zbudowana na fundamencie trwałej i nierozrwalnej miłości mężczyzny i kobiety, będącej znakiem i obecnością miłości Bożej, z uznania i akceptacji dobra odmienności seksualnej, dzięki czemu małżonkowie mogą stać się jednym ciałem (Rdz 2, 24) i są zdolni zrodzić nowe życie, co jest przejawem dobroci, miłości i mądrości Stwórcy. Opierając się na tej miłości, mężczyzna i kobieta mogą przyrzec sobie wzajemną miłość gestem angażującym całe życie i przypominającym bardzo wiele cech wiary. Przyrzeczenie miłości na zawsze staje się możliwe, gdy odkrywamy większy od naszych projektów plan, który nas wspiera i pozwala nam ofiarować ukochanej osobie całą przyszłość. Wiara pomaga też pojąć w całej głębi i bogactwie zrodzenie dzieci sprawiając, że uznajemy w nim stwórczą miłość, która daje nam i powierza tajemnicę nowej osoby⁶⁷. Dzielenie się wiarą w domach i rodzinach, prowadzi do odczucia przez wszystkich w rodzinie silnego odczucia potrzeby lepszego zrozumienia i przekazywania wiary⁶⁸.

Teologia rodziny

W rodzinie wiara towarzyszy wszystkim okresom życia, poczynając od dzieciństwa: dzieci uczą się pokładać ufność w miłości swoich rodziców. Dlatego jest ważne, aby rodzice dbali o wspólne praktykowanie wiary w rodzinie, towarzyszyli dojrzewaniu wiary dzieci. Zwłaszcza młodzież przeżywająca tak skomplikowany, bogaty i ważny dla wiary okres życia, musi czuć bliskość i troskę rodziny, aby mogła okazywać radość wiary, podejmować zobowiązanie do życia wiarą w sposób coraz trwalszy i bardziej wielkoduszny. Spotkanie z Chrystusem, pozwolenie, by nas ujęła i prowadziła Jego miłość, poszerza horyzont życia, daje mu mocną nadzieję, która nie zawodzi. Wiara nie jest ucieczką dla ludzi mało odważnych, lecz poszerzaniem przestrzeni życia. Pozwala ona odkryć wielkie wezwanie, powołanie do miłości, i daje pewność, że ta miłość jest godna zaufania, że warto się jej powierzyć, ponieważ jej fundamentem jest wierność Boga, mocniejsza od wszystkich naszych słabości⁶⁹.

Jeśli ktoś rzeczywiście doświadczył miłości Boga, który go zbawia, nie potrzebuje wiele czasu, by zacząć Go głosić i nie może oczekiwać, aby udzielono mu wielu lekcji lub długich pouczeń. Każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie⁷⁰.

⁶⁶ Franciszek, *Lumen fidei*, (29.06.2013), n. 40.

⁶⁷ Ibidem, n. 52.

⁶⁸ Por. Benedykt XVI, *Porta fidei*, n. 8.

⁶⁹ Franciszek, *Lumen fidei*, n. 53.

⁷⁰ Idem, *Evangelii gaudium*, n. 120.

Spotkanie z Chrystusem prowadzi do dzielenia się tym z innymi, do dzielenia się doświadczeniem miłości Boga w tym spotkaniu. I to jest już głoszeniem Ewangelii. Głoszenie to powinno wypływać z doświadczenia, że Ewangelia rodziny jest odpowiedzią na najgłębsze pragnienia człowieka: jego godności i pełnej realizacji we wzajemności, w jedności i płodności. Nie chodzi tylko o przedstawienie jakiś normatywów, ale zaproponowanie wartości, odpowiadając na ich zapotrzebowanie, które stwierdzamy dziś także w krajach najbardziej zlaicyzowanych⁷¹. Głoszenie Ewangelii życia nie jest jedynie refleksją, choćby oryginalną i głęboką, nad ludzkim życiem; nie jest też wyłącznie przykazaniem, które ma uwrażliwiać sumienia i wywołać głębokie przemiany społeczne; tym bardziej też nie jest złudną obietnicą lepszej przyszłości. Ewangelia życia jest rzeczywistością konkretną i osobową, gdyż polega na głoszeniu osoby samego Jezusa. Tak więc słowa, czyny i sama osoba Jezusa dają człowiekowi możliwość „poznania” pełnej prawdy o wartości życia ludzkiego; z tego „źródła” czerpie on zwłaszcza zdolność doskonałego „czynienia” tej prawdy (por. J 3, 21), to znaczy przyjęcia i pełnej realizacji obowiązku miłowania ludzkiego życia i służenia mu, bronięcia go i wspomagania⁷². Ponadto rodzina wysławia Ewangelię życia przez codzienną modlitwę osobistą i rodzinną: chwali w niej Boga i dziękuje Mu za dar życia, prosi o światło i moc, aby stawiać czoło trudnościom i cierpieniom, nigdy nie tracąc nadziei. Jednakże sposobem wysławiania, które nadaje sens wszelkim innym formom modlitwy i kultu jest ten, który się wyraża w codziennym życiu rodziny, gdy jego treść stanowi miłość i ofiara. W ten sposób wysławianie przekształca się w służbę Ewangelii życia, której wyrazem jest solidarność, doświadczana wewnątrz i na zewnątrz rodziny jako czujna i serdeczna troska o człowieka i jego życie. Szczególnie wymownym znakiem solidarności między rodzinami jest adopcja lub wzięcie pod opiekę dzieci porzuconych przez rodziców czy też żyjących w trudnych warunkach. Służba Ewangelii życia polega również na tym, że rodziny, głównie przez zrzeszanie się w odpowiednich organizacjach, starają się tak oddziaływać na prawodawstwo i na instytucje państwowe, aby w żaden sposób nie naruszały one prawa do życia od poczęcia do naturalnej śmierci, ale chroniły je i umacniały⁷³.

Głoszenie Ewangelii życia to troska, by prawo Boże było przestrzegane, ale także dzielenie się przez małżonków swoimi doświadczeniami, z innymi małżonkami, jako swoistą formą apostołatu, w której

⁷¹ *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, n. 33.

⁷² Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 29.

⁷³ *Ibidem*, n. 93.

równi usługują równym. Wtedy bowiem sami małżonkowie podejmują zadanie apostołskie względem innych małżonków⁷⁴, dzieląc się tym jak żyć i głosić Ewangelię życia i miłości, która prowadzi do życia wiecznego. Jak uczył Jan Paweł II, życie wieczne jest życiem samego Boga i „życiem synów Bożych”. Wobec nieogarnionej prawdy, która przychodzi do nas od Boga w Chrystusie, reakcją wierzącego musi być niesłabnące zdumienie i bezgraniczna wdzięczność. W ten sposób osiąga swój szczyt chrześcijańska prawda o życiu. Godność życia nie wynika jedynie z jego źródeł, czyli z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z jego celu, z jego przeznaczenia do komunii z Bogiem przez poznanie Go i umiłowanie. Wynikają stąd bezpośrednie konsekwencje dla życia człowieka nawet w jego ziemskiej kondycji, w której już zakiełkowało i wzrasta życie wieczne. Człowiek instynktownie miłuje życie, bo jest ono dobrem. Miłość do życia, jaką ma każda istota ludzka, nie ogranicza się do zwykłego szukania przestrzeni pozwalającej na realizowanie siebie i na nawiązanie stosunków z innymi, ale rozwija się w radosnym przeświadczeniu, że można uczynić z własnej egzystencji „miejsce” objawienia się Boga, spotkania i komunii z Nim⁷⁵.

Teologia rodziny

Od Chrystusa za pośrednictwem Kościoła, małżeństwo i rodzina otrzymują niezbędną łaskę do świadczenia o miłości Boga i życia życiem komunii. Ewangelia rodziny przenika historię świata od stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 26-27), aż do wypełnienia tajemnicy Przymierza w Chrystusie na końcu czasów⁷⁶.

Zadanie głoszenia tej Ewangelii spoczywa na wszystkich, którzy jej doświadczyli i pragną nią żyć na co dzień nie zachowując jej tylko dla siebie, ale pragnąc podzielić się z innymi. „Chodzi o doświadczenie, że Ewangelia rodziny jest radością, która napędza serce i całe życie człowieka, gdyż wyzwala z grzechu, smutku, z wewnętrznej pustki”⁷⁷ i prowadzi do spotkania z Życiem – Jezusem Chrystusem. Głoszenie Ewangelii życia jest fundamentem przywrócenia godności ludzkiego życia. Proponowany przez Ewangelię jednoznaczny i pełny sens życia ludzkiego jest najlepszym środkiem zaradczym na choroby współczesnego świata i utratę sensu i wartości ludzkiego życia⁷⁸. Głoszenie Ewangelii

⁷⁴ Paweł VI, *Humanae vitae*, n. 26.

⁷⁵ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, n. 38.

⁷⁶ *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, n. 16.

⁷⁷ Franciszek, *Evangelii gaudium*, n. 1; Por. *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, n. 31.

⁷⁸ Franciszek, *Evangelii gaudium*, n. 75.

rodziny jest wobec wyzwań współczesnego świata pilną potrzebą nowej ewangelizacji. Kościół jest tego świadom i chce to czynić wspólnie z chrześcijańskimi rodzinami⁷⁹, które będą o niej świadczyć życiem, ale też „wyznawać ustami”. Wiara oznacza bowiem zaangażowanie i publiczne świadectwo. Chrześcijanin nigdy nie może myśleć, że wiara jest sprawą prywatną. Wiara jest decyzją na to, żeby być z Panem, aby z Nim żyć. To „bycie z Nim” wprowadza do zrozumienia powodów, dla których się wierzy. Wiara jest aktem wolności i miłości. Wymaga więc odpowiedzialności społecznej za to, w co się wierzy. A obdarzeni darem Ducha Świętego, który uzdalnia do misji i umacnia świadectwo, czyni je śmiałym i odważnym⁸⁰, rodziny głoszą ją z radością i wdzięcznością, że wcześniej sami mogli ją usłyszeć, przyjąć i nią żyć.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, miłość, życie, Ewangelia, misja, społeczeństwo.

Bibliografia:

1. Benedykt XVI, *Deus caritas est* (25.12.2005).
2. Benedykt XVI, *Porta fidei* (11.10.2011).
3. Franciszek, *Lumen fidei* (29.06.2013).
4. Franciszek, *Evangelii gaudium* (24.11.2013).
5. Jan Paweł II, *Redemptor hominis* (04.03.1979).
6. Jan Paweł II, *Familiaris consortio* (22.11.1981).
7. Jan Paweł II, *List do rodzin* (02.02.1994).
8. Jan Paweł II, *Evangelium vitae* (25.03.1995).
9. Jan Paweł II, *List do osób w podeszłym wieku* (01.10.1999).
10. *Karta Praw Rodziny* (22.10.1983).
11. Paweł VI, *Humanae vitae* (25.07.1968).
12. Papieska Rada ds. Rodziny, *Przygotowanie do sakramentu małżeństwa* (13.05.1996).
13. Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników* (12.02.1997), [w:] *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 1, *Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny*, Lublin 2010.
14. Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina małżeństwo i „wolne związki”* (26.07.2000), [w:] *W trosce o dobro małżeństwa i rodziny*, t. 1, *Dokumenty Papieskiej Rady ds. Rodziny*, Lublin 2010.
15. *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* (18.10.2014), w: http://episkopat.pl/dokumenty/6230.1,quot_Relatio_Synodi_quot_III_Nadzwyczajnego_Zgromadzenia_Ogolnego_Synodu_Biskupow.html (05.11.2011).

⁷⁹ *Relatio Synodi III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, n. 29.

⁸⁰ Benedykt XVI, *Porta fidei*, n. 10.

Andrzej Dakowicz
Uniwersytet w Białymstoku

Małżonkowie transgresyjni i zachowawczy – psychologiczna analiza szansy powodzenia i ryzyka rozpadu związku małżeńskiego

TRANSGRESSIVE AND PROTECTIVE SPOUSES – PSYCHOLOGICAL ANALYSIS THE CHANCE OF SUCCESS AND RISKS OF BREAKDOWN MARRIAGE

According to J. Kozielecki's personality network theory chosen or constructed tools operationalizing five psychons: cognitive, instrumental, motivational, emotional and personal. 100 couples were examined, from which isolated groups of 30 spouses of high level of transgression (transgressive) and 30 spouses of low level transgression (protective). Transgressive spouses are characterized wide knowledge about each in the sphere of the task force, their motivation for action is based primarily on cognitive needs and they have a higher awareness of personal beliefs. Transgressive husbands have a positive affective shift. Potential bring to the interpersonal relations by the transgressive spouses creates a favorable climate, which increases the likelihood of building a stable relationships satisfying both spouses.

Key words: psychotransgressionism, network theory of personality, transgressive and protective spouses, success of marriage, risk of divorce.

Wprowadzenie

Pełny rozwój człowieka w największym stopniu oparty jest na osobistym doświadczeniu szczególnie pierwszych lat życia spędzonych w rodzinie¹. Stabilne środowisko rodzinne daje możliwości na zaspokojenie podstawowych potrzeb i otwiera drogę ku realizacji potencjałów ukrytych we wszystkich członkach rodziny². Niestety dezintegracja dotychczasowych form życia małżeńsko-rodzinnego, zmiany w pozycji poszczególnych członków rodziny³, jak również coraz liczniejsze alternatywy w stosunku do małżeństwa, jako trwałej relacji między mężczyzną i kobietą⁴, sprawiają, że znaczna część małżeństw rozpada się doprowadzając w konsekwencji do poważnych zranień psychicznych wszystkich członków rodziny⁵. Mimo tak niekorzystnych przemian okazuje się, że młodzież reprezentująca różne kultury (badano młodzież w takich krajach, jak: Polska, Niemcy, Hiszpania, Korea Południowa i Litwa) wyraźnie wskazuje, że w nowoczesnym społeczeństwie małżeństwo, jako akceptowana społecznie forma współżycia pary osób odmiennej płci, ma i będzie miało duże znaczenie⁶. Podobnie, realizowane badania młodzieży w nieco innych krajach: Chile, Hiszpania, Korea Południowa, Litwa, Niemcy, Polska i Ukraina, wykazują istotną preferencję wartości tradycyjnej – rodziny („żyć szczęśliwie w rodzinie”, „założyć własną rodzinę”)⁷.

Wobec takiej sytuacji bardzo ważne staje się poszukiwanie czynników, które mogą mieć znaczenie w tworzeniu satysfakcjonujących małżonków relacji. Badacze wykorzystując różne koncepcje teoretyczne próbują wyjaśniać zachodzące procesy i określić najważniejsze

¹ M. Jeziorański, D. Opozda, A. Rynio (red.), *Rodzina przestrzenią rozwoju osoby. Perspektywa pedagogiczna*, Lublin 2012.

² M. Braun-Gałkowska, *Psychologia domowa*, Lublin 2008, s. 23-27; eadem, *Nie wszystkie kwiaty zakwitają razem. Kilka myśli o starości*, Lublin 2015.

³ F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 179.

⁴ D. Jabłoński, L. Ostasz, *Zarys wiedzy o rodzinie, małżeństwie, kohabitacji i konkubinacie. Perspektywa antropologii kulturowej i ogólnej*, Olsztyn 2001.

⁵ M. Błażek, *Rozwód jako sytuacja kryzysowa w rodzinie*, [w:] I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, Warszawa 2014, s. 459-481.

⁶ L. Dyczewski, *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, Lublin 2009, s. 77.

⁷ Idem, *Małżeństwo i rodzina upragnionymi wartościami młodego pokolenia*, [w:] L. Dyczewski (red.), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Lublin 2007, s. 11-34.

czynniki wpływające na jakość relacji małżeńskiej⁸. Wydają się być szczególnie obiecujące poszukiwania oparte na nowych, coraz lepiej opracowanych teoretycznie, koncepcjach ludzkiej psychiki. Jednym z przykładów syntetycznego ujęcia złożonej struktury ludzkiej psychiki, dającym możliwość uchwycenia dynamiki i wzajemnego wpływu w bliskich relacjach interpersonalnych jest opracowany przez Józefa Kozieleckiego psychotransgresjonizm⁹.

Transgresyjne ujęcie powodzenia małżeństwa

Psychotransgresjonizm skoncentrowany jest na rozwoju osobowości i stylu zachowania się jednostki. Indywidualność każdego z nas wyrażana jest przez specyficzną sieć pięciu psychonów: poznawczego – „wiem, że”, instrumentalnego – „umiem jak”, motywacyjnego – „dążę do”, emocjonalnego – „czuję, że” i osobistego – „kim jestem”¹⁰. Człowiek jako sprawca, wpływa zarówno na dziedzictwo kulturowe, jak i na osobiste przystosowanie się do środowiska ekosocjokulturowego¹¹, poprzez podejmowanie działań ochronnych (paliatywnych, zachowawczych) i transgresyjnych. W przypadku relacji małżeńskiej działania ochronne związane są z podejmowaniem różnego rodzaju obowiązków domowych, unikaniem zadrażeń, nieporozumień czy konfliktów. Mąż i żona robią to, co do nich należy, kiedy pojawiają się trudności próbują je przezwyciężyć, aby przywrócić poprzedni stan względnej równowagi i spokoju. Działania transgresyjne polegają na intencjonalnym wychodzeniu poza codzienną rzeczywistość małżeńską i robieniu rzeczy nowych lub w nowy sposób z zamiarem polepszenia, pogłębienia wzajemnej relacji, która ma stać się dla małżonków bardziej satysfakcjonująca¹². Im częściej małżonkowie podejmują działania transgresyjne, tym więcej mają okazji, aby poznać siebie, współmałżonka i doświadczyć radości bycia wspólnotą, w której oboje

⁸ M. Braun-Gałkowska, *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin 1992; J. Rostowski, T. Rostowska, *Małżeństwo i miłość. Kontekst psychologiczny i neuropsychologiczny*, Warszawa 2014.

⁹ J. Kozielecki, *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, Warszawa 2007.

¹⁰ Ibidem, s. 123-141.

¹¹ E. Aranowska, M. Goszczyńska (red.), *Człowiek wobec wyzwań i dylematów współczesności*, Warszawa 2006.

¹² A. Dakowicz, *Marital success from the perspective of Kozielecki's transgression model*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric. Cognitive Systems” 40(2015), s. 321-333.

chcą uczestniczyć. „Powodzenie małżeństwa jest efektem specyficznej formy transgresji podejmowanej w rzeczywistości życia małżeńskiego przez oboje małżonków. Polega ona na rozpoznawaniu pojawiających się trudności, szukaniu ich przyczyn i podejmowaniu wspólnych działań zmierzających do ich przezwyciężenia”¹³. Ponieważ podejmowanie działań transgresyjnych korzystniej wpływa na rzeczywistość życia małżeńskiego i bardziej odpowiada istocie małżeństwa, postawiono pytanie badawcze dotyczące bliższej charakterystyki zawartości psychonów małżonków transgresyjnych i zachowawczych. Pomocą w uzyskaniu odpowiedzi na postawione pytanie będzie porównanie wyników badań grup małżonków, którzy różnią się między sobą tylko zmienną niezależną, a więc poziomem transgresji.

Metoda badawcza

W oparciu o koncepcję psychotransgresjonizmu zoperacjonalizowano pięć psychonów¹⁴ dobierając lub tworząc nowe narzędzia badawcze. Psychon poznawczy zbadany został przy użyciu Kwestionariusza Wiedzy o Współmałżonku¹⁵. Obejmuje on cztery sfery: ogólną, uczuciową, zadaniową i wartości. Sformułowano 10 pytań otwartych do sfery ogólnej, np. „Imiona babci i dziadka ze strony ojca” oraz po 10 pytań zamkniętych z możliwością odpowiedzi „tak” lub „nie” do sfery uczuciowej, np. „Często mówi mi o tym, co czuje i przeżywa”, do sfery zadaniowej, np. „Potrafi dobrze zaplanować większość swoich działań”, do sfery wartości, np. „Mój współmałżonek bardziej koncentruje się na życiu zawodowym, niż rodzinnym”. Badani małżonkowie odpowiadają na pytania z zakresu każdej ze sfer na temat współmałżonka, a później odpowiadają na te same pytania odnośnie siebie. Porównując obie listy można stwierdzić, które odpowiedzi pokrywają się, co w konsekwencji pozwala określić poziom wiedzy na temat współmałżonka. Wynik maksymalny kwestionariusza to 40 (gdy wszystkie odpowiedzi pokrywają się), a minimalny to 0 (gdy żadna z odpowiedzi nie pokrywa się).

Do zbadania psychonu instrumentalnego wykorzystano skalę inteligencji ogólnej APIS-Z, która daje możliwość określenia następujących zdolności badanych: abstrakcyjno-logicznych (klasyfikacja

¹³ A. Dakowicz, *Powodzenie małżeństwa. Uwarunkowania psychologiczne w perspektywie transgresyjnego modelu Józefa Koźmieleckiego*, Białystok 2014, s. 131.

¹⁴ J. Koźmielecki, *Psychotransgresjonizm...*, op. cit., s. 124-137.

¹⁵ A. Dakowicz, *Psychologiczna analiza małżonków o wysokim i niskim poziomie transgresji*, [w:] T. Rostowska, A. Lewandowska-Walter (red.), *Małżeństwo i rodzicielstwo a zdrowie*, Toruń 2012, s. 79-101.

i przekształcenia liczb), werbalnych (synonimy i nowe słowa), wzrokowo-przestrzennych (kwadraty i klocki) oraz społecznych (zachowania i historyjki)¹⁶.

Psychon motywacyjny zbadany został przy wykorzystaniu Testu Indywidualnych Potrzeb¹⁷, gdzie istnieje możliwość określenia preferencji potrzeb: witalnych, poznawczych, społecznych i osobistych¹⁸. Badani w grupach składających się z czterech rodzajów potrzeb mieli do rozdysponowania cztery punkty, przypisując największą liczbę punktów temu twierdzeniu, które wyrażało w największym stopniu ich dążenia, np. „Chciałbym więcej odpoczywać” (potrzeba witalna); „Chciałbym bardziej rozwijać swoje zainteresowania” (potrzeba poznawcza); „Chciałbym czuć się bezpieczniej w kontaktach z innymi” (potrzeba społeczna); „Chciałbym bardziej czuć sens swojego życia” (potrzeba osobista).

Psychon emocjonalny zdiagnozowany został przy użyciu dyferencjału semantycznego, gdzie badani w stosunku do dwunastu pojęć: po trzy pojęcia egzystencjalne, np. zdrowie, trzy pojęcia związane z rodziną pochodzenia, np. matka, trzy pojęcia związane z rodziną aktualną, np. dziecko i trzy pojęcia związane z pracą, np. wynagrodzenie wyrażają swoje konotacje emocjonalne¹⁹.

Psychon osobisty zbadany został przy użyciu Testu Świadomych Osobistych Przekonań²⁰, gdzie badani na 5-cio stopniowej skali: 1 – bardzo rzadko, 2 – rzadko, 3 – czasem, 4 – często, 5 – bardzo często wyrażają swoje przekonania, co do siedmiu rodzajów poczuć stanowiących istotę psychonu osobistego, np. „Mam poczucie, że jestem sprawcą podejmowanych przeze mnie działań”.

Poziom transgresji badanych małżonków określono wykorzystując Skalę Transgresji opracowaną w oparciu o koncepcję psychotransgresjonizmu Kozieleckiego. Daje ona możliwość ilościowego oszacowania wielkości transgresji badanej osoby za pomocą wymiennie opisanych rezultatów działań transgresyjnych, ich częstotliwości, uczestnictwa w realizacji celów transgresyjnych, względnie satysfakcji przeżywanej w związku z zachowaniami transgresyjnymi. Opracowane wskaźniki psychometryczne i wyodrębnione cztery czynniki: nastawienie na dominowanie nad innymi, innowacyjność wykorzystywana

¹⁶ A. Matczak, A. Jaworowska, A. Ciechanowicz, J. Stańczak, *Bateria testów APIS-Z. Podręcznik*, Warszawa 2006.

¹⁷ A. Dakowicz, *Potrzeby indywidualne małżonków zadowolonych i niezadowolonych ze swojego związku*, „Edukacja. Studia, badania, innowacje” 3(2011), s. 99-105.

¹⁸ B. Reddin, *Testy dla menedżerów stawiających na efektywność*, Warszawa 1993.

¹⁹ E. Babbie, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2004.

²⁰ A. Dakowicz, *Psychologiczna analiza małżonków...*, op. cit.

w projektowaniu nowych rozwiązań, motywacja do wzbogacania kompetencji i odwaga w podejmowaniu nowych zadań pozwalają określić Skalę jako dobre narzędzie do pomiaru transgresyjności²¹.

Badaniami objęto 100 par małżeńskich, będących w pierwszym formalnym związku małżeńskim z minimum 5-letnim stażem, posiadających wykształcenie średnie lub wyższe, aktywnych zawodowo i pełniących funkcje rodzicielskie. Na podstawie wyniku uzyskanego w Skali Transgresji²² wyodrębniono żony transgresyjne (średni wynik 60,2; średnia wieku 34,3 lat), żony zachowawcze (średni wynik 43,8; średnia wieku 37,6 lat), mężów transgresyjnych (średni wynik 66,2; średnia wieku 35,4 lat) i mężów zachowawczych (średni wynik 47,6; średnia wieku 39,4 lat).

Opracowując uzyskane wyniki wykorzystano program komputerowy SPSS 21.0 PL for Windows, za pomocą którego obliczono wartość testu t-Studenta dla porównywanych grup małżonków o wysokim i niskim poziomie transgresji²³.

Wyniki

W sferze wiedzy o mężu: ogólnej, uczuciowej i wartości żony transgresyjne nie różnią się w sposób istotny statystycznie od żon zachowawczych. Żony transgresyjne posiadają znacznie wyższą wiedzę na temat swoich mężów w zakresie sfery zadaniowej – $t(58) = 2,85$; $p < 0,006$.

Tabela 1. Wiedza o mężu żon o wysokim i niskim poziomie transgresji

Sfery wiedzy o mężu	Żony transgresyjne (n=30)		Żony zachowawcze (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Ogólna	6,10	1,45	6,13	1,74	-0,81	n.i.
Uczuciowa	7,37	1,52	6,77	1,87	1,36	n.i.
Zadaniowa	7,33	1,63	6,10	1,73	2,85	0,006
Wartości	8,17	1,53	8,17	1,60	0,00	n.i.
Razem	28,97	2,75	27,17	3,82	2,10	0,04

²¹ R. Studenski, *Słowność do ryzyka a zachowania transgresyjne*, [w:] M. Goszczyńska, R. Studenski (red.), *Psychologia zachowań ryzykownych. Koncepcje, badania, praktyka*, Warszawa 2006, s. 128-142.

²² Ibidem.

²³ S. Bedyńska, M. Cypriańska (red.), *Statystyczny drogowskaz 1. Praktyczne wprowadzenie do wnioskowania statystycznego*, Warszawa 2013.

Podobnie w przypadku badanych mężów transgresyjnych ich wiedza na temat żon w sferze ogólnej, uczuciowej i wartości nie różni się w sposób istotny statystycznie. Mężowie transgresyjni posiadają znacznie wyższą wiedzę na temat swoich żon w zakresie sfery zadaniowej – $t(58) = 2,77; p < 0,007$.

Tabela 2. Wiedza o żonie mężów o wysokim i niskim poziomie transgresji

Sfery wiedzy o żonie	Mężowie transgresyjni (n=30)		Mężowie zachowawczy (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Ogólna	5,23	1,61	4,97	1,71	0,62	n.i.
Uczuciowa	6,93	1,53	6,70	1,49	0,60	n.i.
Zadaniowa	7,20	1,32	5,90	2,20	2,77	0,007
Wartości	8,53	1,36	8,67	1,24	-0,40	n.i.
Razem	27,90	2,75	26,23	3,83	1,94	n.i.

Teologia rodziny

Wśród badanych czterech typów zdolności żony transgresyjne uzyskały nieco wyższe wyniki w zakresie zdolności abstrakcyjno-logicznych i społecznych. Natomiast żony zachowawcze nieco wyższe wyniki w zakresie zdolności werbalnych i wzrokowo-przestrzennych. Nie są to jednak różnice istotne statystycznie.

Tabela 3. Poziom zdolności żon o wysokim i niskim poziomie transgresji

Typy zdolności	Żony transgresyjne (n=30)		Żony zachowawcze (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Abstrakcyjno-logiczne	7,47	2,40	6,83	3,17	0,87	n.i.
Werbalne	5,23	2,97	5,43	2,69	-0,27	n.i.
Wzrokowo-przestrzenne	7,70	2,57	7,83	3,37	-0,17	n.i.
Społeczne	9,07	2,62	8,00	2,74	1,54	n.i.
Razem	29,47	7,95	28,10	9,49	0,60	n.i.

Mężowie transgresyjni uzyskali nieco wyższe wyniki w zakresie zdolności abstrakcyjno-logicznych, wzrokowo-przestrzennych i społecznych. Natomiast mężowie zachowawczy uzyskali nieco wyższe

wyniki w zakresie zdolności werbalnych, nie są to jednak różnice istotne statystycznie.

Tabela 4. Poziom zdolności mężów o wysokim i niskim poziomie transgresji

Typy zdolności	Mężowie transgresyjni (n=30)		Mężowie zachowawczy (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Abstrakcyjno-logiczne	8,63	3,02	8,20	2,32	0,62	n.i.
Werbalne	5,87	3,23	6,10	2,59	-0,31	n.i.
Wzrokowo-przestrzenne	10,13	2,85	9,80	2,67	0,47	n.i.
Społeczne	9,03	2,91	8,43	2,27	0,89	n.i.
Razem	32,33	10,58	32,53	6,96	-0,09	n.i.

Spośród potrzeb indywidualnych żony transgresyjne preferują potrzeby osobiste, następnie poznawcze, społeczne i na końcu vitalne. Podobnie żony zachowawcze w pierwszej kolejności preferują potrzeby osobiste, ale w dalszej kolejności występują u nich potrzeby vitalne, społeczne i na końcu poznawcze. Pomiędzy badanymi grupami żon nie zarejestrowano różnic istotnych statystycznie.

Tabela 5. Potrzeby indywidualne żon o wysokim i niskim poziomie transgresji

Rodzaje potrzeb	Żony transgresyjne (n=30)		Żony zachowawcze (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Vitalne	11,97	6,14	13,33	5,70	-0,89	n.i.
Poznawcze	14,57	6,52	12,93	6,99	0,94	n.i.
Społeczne	13,90	4,70	13,07	5,08	0,66	n.i.
Osobiste	15,57	6,91	16,67	7,62	-0,59	n.i.

Mężowie transgresyjni w największym stopniu preferują potrzeby poznawcze, następnie społeczne, vitalne i na końcu osobiste. Mężowie zachowawczy w największym stopniu preferują potrzeby osobiste, następnie społeczne, vitalne i na końcu poznawcze. Mężowie transgresyjni charakteryzują się zdecydowanie silniejszymi potrzebami poznawczymi – $t(58) = 3,33$; $p < 0,001$ oraz zdecydowanie

słabszymi potrzebami osobistymi – $t(58) = -2,67; p < 0,01$, niż mężowie zachowawczy.

Tabela 6. Potrzeby indywidualne mężów o wysokim i niskim poziomie transgresji

Rodzaje potrzeb	Mężowie transgresyjni (n=30)		Mężowie zachowawczy (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Witalne	13,37	6,19	12,90	4,25	0,34	n.i.
Poznawcze	16,73	6,66	11,67	4,98	3,33	0,001
Społeczne	13,43	6,08	15,17	4,79	-1,23	n.i.
Osobiste	12,47	5,73	16,27	5,28	-2,67	0,01

Teologia rodziny

Rozkład konotacji emocjonalnych żon transgresyjnych i zachowawczych wygląda podobnie. Dominują dodatnie, następnie neutralne i ujemne. Pomiędzy badanymi grupami żon nie zarejestrowano różnic istotnych statystycznie.

Tabela 7. Konotacje emocjonalne żon o wysokim i niskim poziomie transgresji

Rodzaje konotacji	Żony transgresyjne (n=30)		Żony zachowawcze (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Dodatnie	38,80	6,32	36,97	7,60	1,02	n.i.
Neutralne	5,37	4,25	6,03	6,00	-0,50	n.i.
Ujemne	3,83	3,94	5,00	4,23	-1,10	n.i.

Podobnie jak w przypadku badanych żon, mężowie o wysokim i niskim poziomie transgresji mają najwięcej konotacji emocjonalnych dodatnich, znacznie mniej neutralnych i najmniej ujemnych. Między badanymi grupami mężów wystąpiła różnica istotna statystycznie odnośnie konotacji dodatnich. Mężowie transgresyjni przejawiają znacznie więcej odniesień emocjonalnych pozytywnych – $t(58) = 2,60; p < 0,012$, niż mężowie zachowawczy.

Tabela 8. Konotacje emocjonalne mężów o wysokim i niskim poziomie transgresji

Rodzaje konotacji	Mężowie transgresyjni (n=30)		Mężowie zachowawczy (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
Dodatnie	41,27	5,79	37,30	6,00	2,60	0,012
Neutralne	4,87	5,86	6,93	4,73	-1,50	n.i.
Ujemne	2,20	2,89	3,87	3,73	-1,93	n.i.

Żony o wysokim i niskim poziomie transgresji istotnie różnią się między sobą odnośnie świadomych osobistych przekonań. Na siedem rodzajów przekonań, w trzech, żony transgresyjne uzyskały wyniki znacznie wyższe, niż żony zachowawcze. W pozostałych czterech przekonaniach wyniki żon transgresyjnych są nieco wyższe, niż wyniki żon zachowawczych, lecz nie osiągnęły poziomu istotności statystycznej. Żony o wysokim poziomie transgresji charakteryzują się wysokim poczuciem sprawstwa podejmowanych przez siebie działań – $t(58) = 2,28$; $p < 0,026$, bardziej akceptują świat w całości, łącznie z sobą – $t(58) = 2,33$; $p < 0,039$ i mają silniejsze poczucie, że są niepodzielną całością – $t(58) = 1,43$; $p < 0,023$.

Tabela 9. Świadome osobiste przekonania żon o wysokim i niskim poziomie transgresji

Rodzaje przekonań	Żony transgresyjne (n=30)		Żony zachowawcze (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
1. Jestem osobą	4,47	0,86	4,07	0,87	1,79	n.i.
2. Poczucie własnego istnienia	4,60	0,50	4,33	0,76	1,61	n.i.
3. Jestem sprawcą podejmowanych przeze mnie działań	4,43	0,63	4,00	0,83	2,28	0,026
4. Akceptuję świat w całości, łącznie z własną osobą	4,20	0,76	3,73	0,94	2,33	0,039
5. Poczucie, że jestem niepodzielną całością	4,20	0,71	3,67	1,03	1,43	0,023
6. Poczucie, że przez całe życie jestem sobą	4,27	0,78	4,07	0,83	0,96	n.i.

Rodzaje przekonań	Żony transgresyjne (n=30)		Żony zachowawcze (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
7. Jestem różnym i odrębnym od innych ludzi	4,20	0,96	3,70	1,09	1,89	n.i.
Razem	30,37	3,20	27,57	4,65	2,72	0,009

Badani mężowie w kwestii świadomych osobistych przekonań bardzo różnią się między sobą. Na siedem rodzajów przekonań, w pięciu, mężowie transgresyjni uzyskali wyniki zdecydowanie wyższe niż mężowie zachowawczy. W pozostałych dwóch przekonaniach wyniki mężów transgresyjnych są nieco wyższe niż wyniki mężów o niskim poziomie transgresji, lecz nie są to różnice istotne statystycznie. Mężowie transgresyjni charakteryzują się większym poczuciem bycia osobą – $t(58) = 3,08$; $p < 0,003$, większym poczuciem własnego istnienia – $t(58) = 2,11$; $p < 0,039$, silniejszym poczuciem sprawstwa podejmowanych przez siebie działań – $t(58) = 2,38$; $p < 0,021$, bardziej akceptują świat, łącznie z sobą – $t(58) = 3,23$; $p < 0,002$ i mają silniejsze poczucie, że przez całe życie są sobą – $t(58) = 2,50$; $p < 0,015$.

Teologia rodziny

Tabela 10. Świadome osobiste przekonania mężów o wysokim i niskim poziomie transgresji

Rodzaje przekonań	Mężowie transgresyjni (n=30)		Mężowie zachowawczy (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
1. Jestem osobą	4,57	0,50	4,00	0,87	3,08	0,003
2. Poczucie własnego istnienia	4,47	0,63	4,10	0,71	2,11	0,039
3. Jestem sprawcą podejmowanych przeze mnie działań	4,33	0,61	3,93	0,69	2,38	0,021
4. Akceptuję świat w całości, łącznie z własną osobą	4,40	0,62	3,80	0,80	3,23	0,002
5. Poczucie, że jestem niepodzielną całością	4,10	0,99	3,70	1,02	1,54	n.i.
6. Poczucie, że przez całe życie jestem sobą	4,40	0,50	3,97	0,81	2,50	0,015

Rodzaje przekonań	Mężowie transgresyjni (n=30)		Mężowie zachowawczy (n=30)		Istotność różnic	
	M	s	M	s	t	p<
7. Jestem różnym i odrębnym od innych ludzi	4,17	1,12	3,73	1,14	1,48	n.i.
Razem	30,43	3,42	27,23	4,27	3,20	0,002

Podsumowanie i dyskusja wyników

Mąż i żona tworząc relację małżeńską stanowią diadę stykających się ze sobą, oddziaływujących na siebie osobowości, dwóch sieci złożonych z psychonów, charakteryzujących się między innymi określonym poziomem transgresji. Można przypuszczać, że wyższy poziom transgresji uwarunkowany jest większą mocą, siłą psychonów, które tworząc sieć są zdolne do samoorganizacji i samoistnych zmian, zwanych emergencją²⁴. W odniesieniu do relacji małżeńskiej będzie to specyficzny układ wielu czynników dotyczących samych małżonków, jak i dynamicznych powiązań między nimi, które wpływają na jakość tworzonego przez nich związku²⁵.

Transgresyjne żony i mężowie charakteryzują się bogatszą wiedzą na temat współmałżonka w zakresie sfery zadaniowej, co ułatwia przewidywanie i adekwatne oczekiwania odnośnie potencjalnych działań współmałżonka. Liczenie się ze współmałżonkiem, jego możliwościami w podejmowanym działaniu, daje mu większe szanse na poczucie wywiązywania się ze swoich obowiązków, oddalając destrukcyjne doświadczenie, że bierze na swoje barki zbyt wiele²⁶. Potencjalnie chroni to przed pojawieniem się np. roszczeniowości odwetowej, która w konsekwencji prowadzi do obniżenia poczucia zadowolenia ze związku²⁷. Mężowie transgresyjni charakteryzują się znacznie silniejszymi potrzebami poznawczymi i słabszymi potrzebami osobistymi, niż mężowie zachowawczy. Może to świadczyć o tym, że ich potrzeby

²⁴ J. Koziński, *Psychotransgresjonizm...*, op. cit., s. 126-127.

²⁵ A. Dakowicz, *Powodzenie małżeństwa...*, op. cit., s. 128-131.

²⁶ M. Piasecka, *Wiedza o sobie i wiedza o partnerze a ocena jakości małżeństwa*, [w:] I. Janicka, T. Rostowska (red.), *Psychologia w służbie rodziny*, Łódź 2003, s. 78-88.

²⁷ M. Żemojtel-Piotrowska, J. Piotrowski, T. Baran, *Roszczeniowość a satysfakcja ze związku intymnego*, „*Studia Psychologiczne*” 52(2014), s. 21-32.

osobiste w związku małżeńskim są zaspokojone, a motywacja do działania wynika z realizacji potrzeb poznawczych²⁸. Dynamika procesu motywacyjnego, związana z realizacją potrzeb poznawczych, na pewnym etapie łączy się ze zdobywaniem wiedzy dotyczącej otoczenia, co siłą rzeczy prowadzi do czasowego egocentryzmu²⁹. W konsekwencji może dojść do psucia się struktury związku małżeńskiego³⁰, co bliskie jest pojęciu transgresji destruktywnej³¹. Dalszy przebieg procesu motywacyjnego w oparciu o potrzeby poznawcze poprawia kontakt z otaczającą rzeczywistością na dłuższy czas i zwiększa jakość dialogu małżeńskiego³².

Pozytywne przesunięcie afektywne³³, charakteryzujące mężów transgresyjnych, bardzo korzystnie wpływa na ich relacje w małżeństwie³⁴. Ciągłe trwający proces kształtowania i modyfikacji postaw, szczególnie wobec najbliższych, w największym stopniu uzależniony jest od komponenty emocjonalnej³⁵. Mężowie o większym pozytywnym przesunięciu afektywnym są w stanie częściej przyjąć wobec swojej żony całościową postawę pozytywną³⁶, która wzmacnia w niej wiarę, że jest się kochanym przez współmałżonka³⁷.

Wyższy poziom świadomych osobistych przekonań małżonków transgresyjnych stanowi wyraz ich własnej egzystencji i tożsamości³⁸. Zarówno żony, jak i mężowie transgresyjni, mają silne przekonanie bycia sprawcą podejmowanych przez siebie działań, jak również akceptują świat w całości, łącznie ze sobą. Poczucie sensu podejmowanych działań, nierzadko wbrew pesymistycznym wizjom płynącym

²⁸ S. Weber, *Wrażliwy wojownik*, Warszawa 2007.

²⁹ J. Kozielecki, *Psychotransgresjonizm...*, op. cit., s. 45-47.

³⁰ M. Tański, *Kontrowersje wokół koncepcji transgresyjnej Józefa Kozieleckiego*, „Studia Humanistyczne” 3(2005), s. 137-143.

³¹ J. Kozielecki, *Psychotransgresjonizm...*, op. cit., s. 48-49.

³² J. Baniak, *Znaczenie dialogu w małżeństwie*, „Małżeństwo i Rodzina” 1(2004), s. 25-28.

³³ J. Kozielecki, *Psychotransgresjonizm...*, op. cit., s. 151.

³⁴ J. Wortman, D. Wood, R. M. Furr, J. Fanciullo, P. D. Harms, *The relations between actual similarity and experienced similarity*, „Journal of Research in Personality” 49(2014), s. 31-46.

³⁵ S. Mika, *Psychologia społeczna*, Warszawa 1987, s. 270.

³⁶ B. Wojciszke, *Psychologia społeczna*, Warszawa 2011.

³⁷ M. Chmielewska, *Jakość związku małżeńskiego a uzależnienie interpersonalne*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 1(2012), s. 90-113.

³⁸ M. Jarymowicz, *Psychologia tożsamości*, [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, Gdańsk 2000, s. 107-125.

z otoczenia, umożliwia osiąganie stawianych sobie przez małżonków celów. Tego typu postępowanie zbliżone jest do działania osób o aktywnej sferze noetycznej, co mocno łączy się z poczuciem sensu życia i zdrowiem psychicznym³⁹.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza i dokonana interpretacja wyników badań małżonków o wyższym i niższym poziomie transgresji wyraźnie charakteryzuje żony i mężów transgresyjnych jako osoby zintegrowane wewnętrznie, o dużym potencjale psychicznym, pozwalającym podejmować na swojej drodze różnego rodzaju zadania egzystencjalne, przez co ciągle poszerzają swoje kompetencje. Nieustanne budowanie w zmieniającej się rzeczywistości przez oboje małżonków satysfakcjonującej relacji interpersonalnej, ze względu na posiadane możliwości, daje zdecydowanie więcej szans osobom transgresyjnym niż zachowawczym. Aby lepiej zrozumieć dostrzeżone prawidłowości należałoby przeprowadzić dalsze badania i pogłębić ich interpretację. Kolejnym krokiem wzbogacającym charakterystykę psychologiczną małżonków o wysokim poziomie transgresji może być realizacja projektu badawczego na poziomie par małżeńskich o różnym stopniu transgresji. Biorąc pod uwagę skłonność kobiet do transgresji etycznej i rodzinnej, a mężczyzn do transgresji zawodowej i materialnej⁴⁰, można spodziewać się odkrycia specyficznych zależności, które na bazie podejścia psychotransgresyjnego mogą otworzyć nową perspektywę w spojrzeniu na uwarunkowania powodzenia współczesnych związków małżeńskich.

Słowa kluczowe: psychotransgresjonizm, sieciowa teoria osobowości, małżeństwa transgresyjne i zachowawcze, powodzenie małżeństwa, ryzyko rozwodu.

³⁹ K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1994; P. Szczukiewicz, *O pomaganiu i psychoterapeutach. Kształtowanie się postaw wobec profesjonalnej pomocy psychologicznej*, Lublin 2005; J. Różycka, K. Skrzypińska, *Perspektywa noetyczna w psychologicznym funkcjonowaniu człowieka*, „Roczniki Psychologiczne” t. XIV, nr 2(2011), s. 101-121.

⁴⁰ S. Ślaski, *Motywacyjno-osobowościowe wyznaczniki zachowań transgresyjnych i ochronnych*, Warszawa 2012.

Bibliografia:

1. Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.
2. Aranowska E., Goszczyńska M. (red.), *Człowiek wobec wyzwań i dylematów współczesności*, Warszawa 2006.
3. Babbie E., *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa 2004.
4. Baniak J., *Znaczenie dialogu w małżeństwie*, „Małżeństwo i Rodzina” 1(2004).
5. Bedyńska S., Cypriańska M. (red.), *Statystyczny drogowskaz 1. Praktyczne wprowadzenie do wnioskowania statystycznego*, Warszawa 2013.
6. Błażek M., *Rozwód jako sytuacja kryzysowa w rodzinie*, [w:] I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, Warszawa 2014.
7. Braun-Gałkowska M., *Nie wszystkie kwiaty zakwitają razem. Kilka myśli o starości*, Lublin 2015.
8. Braun-Gałkowska M., *Psychologia domowa*, Lublin 2008.
9. Braun-Gałkowska M., *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa*, Lublin 1992.
10. Chmielewska M., *Jakość związku małżeńskiego a uzależnienie interpersonalne*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 1(2012).
11. Dakowicz A., *Marital success from the perspective of Kozaiecki's transgression model*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric. Cognitive Systems” 40(2015).
12. Dakowicz A., *Potrzeby indywidualne małżonków zadowolonych i niezadowolonych ze swojego związku*, „Edukacja. Studia, badania, innowacje” 3(2011).
13. Dakowicz A., *Powodzenie małżeństwa. Uwarunkowania psychologiczne w perspektywie transgresyjnego modelu Józefa Kozaieckiego*, Białystok 2014.
14. Dakowicz A., *Psychologiczna analiza małżonków o wysokim i niskim poziomie transgresji*, [w:] T. Rostowska, A. Lewandowska-Walter (red.), *Małżeństwo i rodzicielstwo a zdrowie*, Toruń 2012, s. 79-101.
15. Dyczewski L., *Małżeństwo i rodzina upragnionymi wartościami młodego pokolenia*, [w:] L. Dyczewski (red.), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Lublin 2007.
16. Dyczewski L., *Wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie. Pomiędzy tradycją a nowoczesnością*, Lublin 2009.
17. Jabłoński D., Ostasz L., *Zarys wiedzy o rodzinie, małżeństwie, kohabitacji i konkubinacie. Perspektywa antropologii kulturowej i ogólnej*, Olsztyn 2001.
18. Jarymowicz M., *Psychologia tożsamości*, [w:] J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. 3, Gdańsk 2000.
19. Jeziorański M., Opozda D., Rynio A. (red.), *Rodzina przestrzeni rozwoju osoby. Perspektywa pedagogiczna*, Lublin 2012.
20. Kozaiecki J., *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, Warszawa 2007.
21. Matczak A., Jaworowska A., Ciechanowicz A., Stańczak J., *Bateria testów APIS-Z. Podręcznik*, Warszawa 2006.
22. Mika S., *Psychologia społeczna*, Warszawa 1987.
23. Piasecka M., *Wiedza o sobie i wiedza o partnerze a ocena jakości małżeństwa*, [w:] I. Janicka, T. Rostowska (red.), *Psychologia w służbie rodziny*, Łódź 2003.

24. Popielski K., *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1994.
25. Reddin B., *Testy dla menedżerów stawiających na efektywność*, Warszawa 1993.
26. Rostowski J., Rostowska T., *Małżeństwo i miłość. Kontekst psychologiczny i neuropsychologiczny*, Warszawa 2014.
27. Różycka J., Skrzypińska K., *Perspektywa noetyczna w psychologicznym funkcjonowaniu człowieka*, „Roczniki Psychologiczne” t. XIV, nr 2(2011).
28. S. Ślaski, *Motywacyjno-osobowościowe wyznaczniki zachowań transgresyjnych i ochronnych*, Warszawa 2012.
29. Studenski R., *Sklonność do ryzyka a zachowania transgresyjne*, [w:] M. Goszczyńska, R. Studenski (red.), *Psychologia zachowań ryzykownych. Koncepcje, badania, praktyka*, Warszawa 2006.
30. Szczukiewicz P., *O pomaganiu i psychoterapeutach. Kształtowanie się postaw wobec profesjonalnej pomocy psychologicznej*, Lublin 2005.
31. Tański M., *Kontrowersje wokół koncepcji transgresyjnej Józefa Koźmieleckiego*, „Studia Humanistyczne” 3(2005).
32. Weber S., *Wrażliwy wojownik*, Warszawa 2007.
33. Wojciszke B., *Psychologia społeczna*, Warszawa 2011.
34. Wortman J., Wood D., Furr R. M., Fanciullo J., Harms P. D., *The relations between actual similarity and experienced similarity*, „Journal of Research in Personality” 49(2014).
35. Żemojtel-Piotrowska M., Piotrowski J., Baran T., *Roszczeniowość a satysfakcja ze związku intymnego*, „Studia Psychologiczne” 52(2014).

Joanna E. Dąbrowska
University of Białystok

Universal values of Klementyna Tańska-Hoffmanowa's pedagogy

WARTOŚCI UNIWERSALNE PEDAGOGII KLEMENTYNY TAŃSKIEJ-HOFFMANOWEJ

Artykuł przypomina postać Klementyny z Tańskich Hoffmanowej (1798-1845) – pierwszej pisarki na gruncie polskim, która stworzyła bogaty księgozbiór dla szerokiego grona odbiorców w języku polskim – czasopisma i książki dla dzieci, powieści dla młodzieży i dorosłych. Twórczość Hoffmanowej wzbogacała pamięć małych czytelników wiadomościami z dziejów polskich, wzbudzała umiłowanie ojczystej mowy, poznawanie przeszłości kraju, uwielbienie ważnych postaci ukazanych w szerokim tle historycznym oraz zawierała szereg wskazówek pedagogicznych, kierowanych do rodziców i wychowawców. Pisarka narzuciła opinii publicznej jasno sprecyzowany ideał wychowawczy dla kobiet i przedstawiła odpowiedni dla nich program naukowy. W jej utworach i współczesny Polak znajdzie wartości ponadczasowe: wskazówki prawdziwego patriotyzmu, kult języka i kultury narodowej, znaczenie wychowania rodzinnego i społecznego, a także takie przesłania, jak: miłość, koleżeństwo, szacunek dla rodziców i starszych, wyrozumiałość, oddanie, poświęcenie, ofiarność, uczynność.

Słowa kluczowe: XIX wiek, Klementyna Tańska-Hoffmanowa, pisarz, pedagogia, patriotyzm.

Exploring the history of the Polish family as an educational environment, I came across the name of Klementyna Hoffmanowa, born

Tańska (1798-1845)¹. Intrigued by the achievements of the first woman in our country “making a living by writing”, it startled me why she was an obscure figure that was insufficiently researched, described and, above all, “belittled” by the literature so far². Investigating her life and acquiring successive information about her work and accomplishments, the picture of an extraordinary woman, an extremely important writer and pedagogue of her time and, most of all, a highly ethical and righteous person was forming in my mind. Discovering subsequent stories of her private life, literary work and patriotic and charitable activity, I noticed how consistent and natural K. Hoffmanowa was in joining together a practical educational approach with principles embedded in Catholic faith. Although she did not create a pedagogical system, as Jan Hulewicz – a conscientious researcher of women’s education in the 19th century – stated, her accomplishments were considerable in her time: she imposed on the public opinion a clearly specified educational ideal for women, presented a quite extensive scientific program, created periodical press and Polish literature for children, and finally, declared a war against a prevalent French language by writing for Polish youth and Polish women in their native language³.

The bases of Klementyna Tańska’s pedagogical opinions⁴

Klementyna Tańska has never articulated thoroughly and systematically her opinions on general educational principles, or the purpose

¹ The fruit of scientific peregrinations is the publication: J. E. Dąbrowska, *Klementyna. Rzecz o Klementynie z Tańskich Hoffmanowej*, Białystok 2008, where a wide spectrum of Klementyna Tańska-Hoffmanowa’s literary, pedagogical, patriotic and charitable activity has been discussed.

² Basic biographical information concerning Klementyna Tańska-Hoffmanowa may be found in Estreicher (K. Estreicher (ed.), *Bibliografia polska XIX stulecia*, Kraków 1972, v. X, pp. 306-321), in *Nowy Korbut (Bibliografia literatury polskiej, Nowy Korbut*, Warszawa 1971, v. VI, part 1, pp. 318-331), or in *Polski Słownik Biograficzny (Polski Słownik Biograficzny*, Ossolineum 1961, v. IX/4, book 43, p. 573-576) but there is lack of comprehensive studies on her life and works. Klementyna Hoffmanowa is not mentioned during history or Polish lessons and only few people know that we can use a numeral “first” to describe her activity in many areas – see: J. E. Dąbrowska, *Klementyna...*, op. cit., p. 85, 93-94, 109, 250, 255-257, 263-271.

³ See: J. Hulewicz, *Sprawa wyższego wykształcenia kobiet w Polsce w wieku XIX*, Kraków 1939, p. 36-37.

⁴ This issue has been widely discussed in the publication: J. E. Dąbrowska, *Klementyna...*, op. cit., p. 169-194. Here the most important content has been extracted to refer it to universal values preferred by K. Tańska.

and means of education, which has already been noticed, *inter alia*, by a conscientious researcher of her work – Piotr Chmielowski⁵. She presented them “fragmentarily and randomly in her different writings”⁶. Tańska's psychology was based on practical observations and slightly old-fashioned literature. Nevertheless, she created a rich book collection for a wide group of readers – magazines and books for children, novels for youngsters and adults. Before her, nobody was writing for them in their native language; only few samples were appearing. Until the times of K. Hoffmanowa, children were either learning from French handbooks or not learning at all, girls in particular⁷. That is why in her works she instigated people's minds towards rational education of youth, fought existing superstitions and disseminated pedagogical theories of European pedagogues she was familiar with. For this reason, her works and all her collected opinions constitute an epoch in the education of the Polish society⁸.

Teologia
rodziny

Tańska's pedagogical and ethical notions were based on three powers of “human spirit”⁹: a soul, heart and mind (brain) because “true beauty on three things is suspended: a beautiful soul, good and soft heart and flourishing mind. According to this nineteenth century writer, getting it is worth the utmost concentration and endeavor”¹⁰. In her reflections presented in the first serious work titled *Pamiętka*

⁵ See: P. Chmielowski, *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa. Zarys biograficzno-pedagogiczny*, Petersburg 1899, p. 39. Whereas the attempts at specifying K. Tańska's educational ideal were made by J. Hulewicz – see: J. Hulewicz, *Sprawa wyższego wykształcenia...*, op. cit., p. 26-37.

⁶ P. Chmielowski, *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa...*, op. cit., p. 39.

⁷ Klementyna Tańska's home upbringing may serve as an example to observe girls education in the house of Aniela Szymanowska, District Governess. The future writer studied works of the following authors: Zofija Cottin, Jacques Delille, Stéphanie Félicité Genlis of Ducrest de Saint-Aubin, Jean de La Fontaine, Klaudyjusz Franciszek Millot, Karol Rollin and Adela Souza of Filleul, see: K. Hoffmanowa, *Notatki. Przez Klementynę z Tańskich Hoffmanową*, Warszawa 1851, pp. 10-11; S. Pruszkowa, *Rozrywki dla młodocianego wieku*, Warszawa 1856, v. I, p. 296.

⁸ See: J. Nitowski, *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa*, “Przegląd Pedagogiczny” 23 (1898), pp. 407-408.

⁹ General outline of K. Tańska's “human spirit powers” has been discussed by Piotr Chmielowski – see: P. Chmielowski, *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa...*, op. cit., pp. 40-43.

¹⁰ K. Hoffmanowa, *Pamiętka po dobrej matce*, [in:] N. Żmichowska (ed.), *Dzieła Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, Warszawa 1876, v. VIII, p. 337.

*po dobrej matce [Remembering a Good Mother]*¹¹, she explained that a soul and heart are closely connected, “a soul is a mother of virtues, a heart gave birth to feelings (...) a soul is more perfect, a heart is more voluptuous. (...) There is no firmer charm or greater allurements behind a beautiful soul, a tender and delicate heart than a flourishing mind”¹².

As a heiress of the Enlightenment Era revering mind and knowledge, K. Tańska reflected the idea of enlightening minds in her works. In *O powinnościach kobiet [On Women's Duties]*¹³ she stressed that for her the mind was: “Light, enlightenment or mind because this beautiful power, known by different names, is inherent solely to man, which may well be called a soul of eyes”¹⁴. Tańska compared the mind to the power capable of transferring a man to another world, another life; that is why she treated man's education as absolute priority. She believed that it was the mind that allowed taking conscious decisions while choosing between an indispensable and unnecessary thing, between good and bad reading; the mind was man's embellishment indeed. How should we develop the mind to be able to use this “greatest human treasure” in the future? Hoffmanowa distinguished two ways thereof: the first one was education through learning whereas the second – through experience. In her opinion, science derived from the mind whereas thanks to science the mind educates, strengthens and hardens itself. That is why “developing it in oneself became an important duty, a necessary self-obligation of every human being capable of thinking”¹⁵.

We can find many accurate sentences that complied with the then pedagogical concepts in K. Tańska's observations on the mind's education. She understood a great significance of child's very first impressions and even prescribed paying diligent attention to them in order to skillfully lead but, above all, not diminish them. According to the author, wise and educated parents should be first educators. She believed a good example was an efficient educational means because children are inclined to imitate; it should be used in order

¹¹ The full title of K. Tańska's first work: *Pamiętka po dobrej matce czyli ostatnie ięć rady dla córki*, Warszawa 1819.

¹² Ibidem, p. 360 and 368.

¹³ The work *O powinnościach kobiet przez autorkę Karoliny* was published already after the writer's death – in 1849. We should remember that these were lectures delivered by K. Hoffmanowa in the Institute of Governesses; in a shortened form titled *O moralności dla kobiet* they were published in 1841.

¹⁴ K. Hoffmanowa, *O powinnościach kobiet*, [in:] N. Żmichowska (ed.), *Dzieła Klementyny...*, op. cit., v. IX, pp. 183-184.

¹⁵ Ibidem, p. 184.

to achieve certain objectives. She wrote in *Listy o wychowaniu* [*Letters on education*]¹⁶: "I believe that the whole foundation of truly good education is a good example whereas its most successful fruit is love of virtue and labor. (...) Every child is an empty vessel you can fill in with whatever you like; it is pure glass but easy to contaminate (...). You can find a straightforward way to every child's soul long through their eyes; every child is prone to imitate, therefore their first habits and compulsions grow from what they see (...). Thus a good example is the greatest and most effective education, it will survive and surpass all oral and written rules, it will fill a child's heart, which is waiting, looking forward to and needing an example"¹⁷. We can clearly see here the influence of John Lock's beliefs. In another place, K. Tańska adds: "I think a child's mind is like empty canvas an artist takes when s/he wants to paint any picture ..." ¹⁸. Knowing that a child is already learning before they start to talk, K. Tańska advised to engage children in unassisted plays and games. She recommended mothers talks-chats about nature and life and everyday "manual labors" if they want to educate child's mind and talents. She was an advocate of preparing a child to work since their earliest years so that they "were growing up thinking that you cannot live without a job, that work is every man's necessary and indispensable duty"¹⁹.

Teologia rodziny

Klementyna Hoffmanowa mostly wrote for children and young girls; thus many of her works have a naive style, easily available to such minds. That is also the reason for so many edifying stories and tales – to protect human beings that were not yet contaminated with despair and evil. That is why so many works were written in Polish – to snatch a French book from children's hands and enamor them in "native things"²⁰. Raised in deep faith, she demanded it in upbringing,

¹⁶ K. Hoffmanowa, *Listy o wychowaniu, i różne w tym przedmiocie wyiątki*, [in:] *Wybór pism Klementyny z Tańskich Hofmanowéy*, Wrocław 1833, v. IX.

¹⁷ Ibidem, Letter III, p. 10.

¹⁸ Ibidem, Letter IV, p. 17.

¹⁹ Ibidem, Letter VIII, p. 37.

²⁰ In the second half of the 18th century, consideration of the French civilization somehow became a necessity. The nation awakening to intellectual life had to be provided with the models of learning and neglected education system had to be reformed. In the pursuit of such models, everybody's attention turned to France. However, apart from sensible imitation imposed by the need of the moment, thoughtless imitations followed: French fashions and customs prevailed unconditionally, French became a language spoken at home whereas French love stories became exclusive readings of women and "refined" men. Children, on the other hand, raised by French governesses and teachers (who in masses

recommending parents to implant religious principles since earliest childhood believing it was a purpose and foundation of education²¹.

She devoted a lot of place in her works to preparation of women to life. Her instructions were addressed at middle class families. Preserving health, hardening physical and moral strengths, enlightening one's mind to become an educated and sapient citizen, a good wife and mother, a reasonable and good housewife – K. Tańska enlisted these tasks when describing women's destiny. Through her writings she imposed on public opinion a clearly crystallized educational ideal of a woman. It was not novel, just on the contrary, it was quite traditional but the consequences she derived from it breathed with innovation. Hoffmanowa skillfully weaved progressiveness with traditionalism and offered new ideas within conservative frames adopting a compromising attitude.

At the beginning of the 19th century, Poland lacked a modern ideal in women's education consistent with the spirit of new pedagogy whereas any mind enlightenment focused on life preparation with willing reference to practical and ready indications of the Commission of Education. Such an attitude to learning "household" activities resulted from the then status of women's issue in our country. As late as in 1824, when attention was paid to women's education, when Fénelon's²² treatise on the education of girls was already published, in *Listy o wychowaniu* K. Tańska had to refute the opinions of those who claimed education was unnecessary for women reminding that women "together with men are destined for immortality in a better life, and in the present one as well (...) they can win good fame among people; that an educated woman is able to use her light to run her household and her life at her best, and she can even be a more virtuous and kinder woman than an unskilled one"²³.

The program of upbringing and education proposed by K. Tańska to women in *Pamiętka*, which was subsequently extended in the book *O powinnościach kobiet*, contained such subjects as history, geography,

arrived in Poland escaping the unrest of the Great Revolution) learned to speak French instead of Polish.

²¹ For many years, the main events in the life of a future writer were religious ceremonies and rites celebrated by the owners of Izdebno manor where K. Hoffmanowa spent her childhood.

²² It refers to: Fénelon François de Salignac de la Mothe, *O wychowaniu młodzieży płci żeńskiej Przez Fénelona Arcybiskupa Kamerackiego. Dzieło po wielu wydaniach, na nowo roku 1818 w Paryżu przedrukowane. Przez Modesta Watta Kosickiego na język polski przełożone*, Warszawa – Suwałki 1823.

²³ K. Hoffmanowa, *Listy o wychowaniu...*, op. cit., Letter VI, p. 27.

natural history, religion, morality, languages as well as female talents and works generally approved of by the society. Moreover, the program included the elements of physics, chemistry and arithmetic. Paying attention to esthetical aspects of girls' education, the writer discussed basic talents: music, drawing, dance, polite conversation, writing letters and beautiful reading aloud, as well as other gifts: calligraphy, singing, handicrafts and authorship. According to the author, talent is a gift – a gift decorating one's mind which should be discovered, developed and maintained by work. Talent becomes a power activating human life being one of the "blessings" provided by comprehensive education; talent contributes to happiness and refinement, it gives a man "his own value"²⁴.

The program proposed by K. Tańska became generally acclaimed and was propagated in the instructions recommended by the Commission of Enlightenment and other relevant institutions. In 1826 the Commission of Enlightenment prescribed it to all schools and higher education institutions for girls²⁵. From today's point of view, the recommended scope of knowledge may be considered limited but referring it to the time of K. Hoffmanowa – a very significant for the girls who previously did not learn anything at all. It is worth noticing that the requirements the author imposed on women and emphasized in the next novel *Krystyna*²⁶ were not fulfilled even at the end of the 19th century.

Teologia
rodziny

Fundamental messages of K. Tańska's pedagogy

Apart from pedagogical instructions addressed at parents and educators, K. Hoffmanowa's works enriched the memory of young readers with the information about the history of Poland, science and art and aroused fondness of the native language, learning about the past of the country and adoration of historical figures. Writing, for example, *Jan Kochanowski w Czarnolesie*²⁷, the writer popularized the character of Urszulka in the children's world among the group of your readers for whom *Treny* were not available yet.

²⁴ See: K. Hoffmanowa, *Pamiętka po dobrej matce*, op. cit., v. VIII, p. 368-380; K. Hoffmanowa, *O powinnościach kobiet*, op. cit., v. IX, p. 202-208.

²⁵ K. Tańska's program was published in: *Szczegółowa instrukcja względem sposobu dawania nauk po pensjach i szkołach wyższych płci żeńskiej*, Warszawa 1826.

²⁶ K. Hoffmanowa, *Krystyna przez Autorkę Karoliny*, Lipsk 1841.

²⁷ K. Hoffmanowa, *Jan Kochanowski w Czarnolesie. Obrazy z końca szesnastego wieku przez Autorkę Karoliny*, Lipsk 1842.

It is worth emphasizing here once again that before the time of K. Hoffmanowa children were mainly learning from French books and reading primers or were not learning at all²⁸. It was an entirely common phenomenon that many women from upper class were not able to speak fluent and accurate Polish as they neglected our language and all so called “educated” ladies used solely French for correspondence. French was what Latin used to be in the past. French influence reached women’s chambers and children’s rooms. That is why reviewing Klementyna Hoffmanowa’s works today and looking at her life attitude, we can talk not only about attempts but an open fight against foreign language and culture influence in the name of the rights for national culture. Defending a native language, propagating national customs and postulating education in a national language represent the stages of this fight and, at the same time, timeless values propagated by the author. In nearly every K. Tańska’s work we read the following words: “Homeland, native land, a Pole, Poles”; we can see the evidence of “the love of homeland” everywhere. All characters and events occurring in her writings are discussed against a wide historical background²⁹. The writer demonstrated excellent knowledge of moral life in the 18th century received from still fresh family traditions. In her works she vividly described the reality of the turn of the 18th and 19th centuries as well as earlier epochs (e.g. in the novel about Jan Kochanowski, it was 16th century).

Klementyna Tańska-Hoffmanowa wanted to make both the past and everything and anything connected with the country and people’s life dear to young citizens. That is why everywhere, on every occasion, she talked about homely things, collected details about objects and people, conscientiously noted down every information she “succeeded to find in old books, read on a mossy monument or encounter on the pages of a chronicle”. Nevertheless, her writings are not only of historical importance. Reading her short stories and tales, we find “noble” and timeless values such as love, joy, respect and sacrifice for another man, tolerance, humbleness and important advice to enjoy every day. In her works she continued and propagated the recommendations of the Commission of National Education and Jędrzej Śniadecki concerning

²⁸ See: E. Jerlicz, *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa. Zarys literacki*, ”Biblioteka Warszawska” v. IV (1898), p. 387.

²⁹ E.g., discussing the character of Castellan’s wife M. Lanckorońska, she wrote about the Bar Confederation – K. Hoffmanowa, *Biografie znakomitych Polaków i Polek*, [in:] *Wybór pism...*, op. cit., v. IV, p. 369-371.

physical education advising “strengthening a body by all means”³⁰. In her opinion, “today, almost everything in women’s education is limited to trivial talents and futile information; nothing is given to harden their soft hearts, nothing supports their weak minds: yes, everything excites their feelings, awakens and instigates vanity, swings imagination and misleads”³¹. The importance of moral education, that is learning about duties (recommended earlier by the Commission of National Education) is worth emphasizing as K. Hoffmanowa devoted a lot of place to it in all her works. In her opinion, education is to shape a man in such a way as to make him fulfill “obligations of his real destiny”³² the best as he can. She believed that personality was inherent but did not exclude a possibility of its development through good examples which a child should be provided with in an indefinite number since its earliest years. Thanks to examples provided at a young age and persistent work on oneself at an older age, a man can bring himself up. K. Tańska put moral education even above “mind cultivation and exercise”³³ whereas her ethics remained closely connected with educational concepts. She expressed ethical principles in all her works and collected them separately in two different books: *Pamiętka* and *O powinnościach kobiet*. Talking about virtues and vices typical of female sex, she did not go into details whether ethics maybe should be different for women and different for men. She undeniably found some common ground where both ethics met. Although she did not specify precisely this ground, she indicated differences between female and male duties. Unspecified attitude of K. Hoffmanowa to the perception of basic foundations of moral education resulted from the lack of psychological preparation and competent studies on ethics, which she humbly admitted³⁴.

Teologia rodziny

The author of *Powinności* built a structure of her concept of education upon traditional foundation (based on religion). Speaking mostly to a heart and referring to religious feelings of her female readers, she gave practical rules. She did not try to prove her principles

³⁰ Recommendations concerning physical education: *Ustawy Komisji Edukacji Narodowej dla stanu akademickiego i na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane*, Warszawa 1783, R. XXV *Edukacja fizyczna*; J. Śniadecki, *O fizycznym wychowaniu dzieci*, “Dziennik Wileński” 5-7 (1805).

³¹ K. Hoffmanowa, *O powinnościach kobiet*, op. cit., v. IX, p. 148.

³² Ibidem, p. 52.

³³ Ibidem, p. 7.

³⁴ See: ibidem.

scientifically (she was afraid of fanaticism and bigotry³⁵) but she only rhetorically amplified their importance both in *Amelia matka*³⁶ and the treatise *O powinnościach*. Entire content of her moral teaching is included in the advice: "Know and fulfill your duties"³⁷.

The importance of K. Tańska's pedagogy

In the epoch when it was very common for girls residing in nobility mansions not to be able to write and when education of girls from upper classes was merely limited to superficial cultivation of "talents" and learning French, Klementyna Tańska-Hoffmanowa declared a principle according to which a woman should take advantage of "the treasures of the light" and work on educating their minds. For this reason, even though she has not made any progress in pedagogy, today she has been appointed a "precursor of Polish pedagogy"³⁸.

K. Tańska was not specially gifted in theorizing but she could speak to the public that was "mainly composed of the minds of average abilities, made up of warm yet not volcanic hearts that followed her advice and found it the most appropriate and suitable for their society. They neither desired independence, nor needed comprehensive or profound knowledge; they satisfied feelings very easily"³⁹.

In the first half of the 19th century, each new work that was released aroused discussion and drew people's attention because it was rare, not to mention the entire book written by a young woman (*Pamiętka po dobrej matce*⁴⁰) or a cyclical periodical (*Rozrywki dla Dzieci*⁴¹). For a long time, *Pamiętka* was a methodology handbook used in girls' education and served their enlightenment within the scope of women's duties and destiny. The author repeated the principles stated therein

³⁵ K. Hoffmanowa cared about "pure" religion: true, thorough and moderate piety – see: *Pamiętniki Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, [in:] *Pisma pośmiertne Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, Berlin 1949, v. II, p. 112.

³⁶ K. Hoffmanowa, *Amelia Matka. Dzieło za dalszy ciąg Pamiętki po dobrej Matce służyć mogące przez tę samą Autorkę*, Warszawa 1822-1824.

³⁷ K. Hoffmanowa, *O powinnościach kobiet*, op. cit., v. IX, p. 13.

³⁸ The term used by a contemporary historian of literature and literary critic – Grażyna Borkowska – G. Borkowska, *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Warszawa 1996, p. 57.

³⁹ P. Chmielowski, *Klementyna z Tańskich Hofmanowa...*, op. cit., p. 56.

⁴⁰ See: footnote 10.

⁴¹ "Rozrywki dla Dzieci wydawane przez Autorkę Pamiętki po dobrej Matce" were published in 1824-1828.

thirty years later in *Powinności*. She designated them then for mature women and she treated them more seriously and comprehensively. K. Hoffmanowa believed that increase of women's intellectual level was the most efficient remedy "for fickleness, carelessness, pursuit of trivia, outfits and expensive clothes"⁴². Moreover, in *Powinności*, this "ultra-conservative"⁴³, as she was considered to be by some, demonstrated a considerable progress in the matter of girls' upbringing and education. She expressed quite revolutionary sentences for Poles at that time: "Women's education generally lacks order, lacks planning, lacks completeness; women are not taught classical languages [Latin and Greek] or serious and creative skills: but their entire wisdom is based on picking up the prime of science as fast as possible, that is to comprehend the easiest things, which shine and catch the eye. (...) they taste a little here, a little there, and explore nothing. (...) women can and should be permitted to the light"⁴⁴.

Teologia
rodziny

Summing up K. Tańska's writings in the field of pedagogy, Jan Hulewicz said that "writing and creating at the time when women's education lied in total fallow, K. Tańska could not create any system of scientific pedagogy"⁴⁵. Nevertheless, certain educational canon indicated by her caused that further actions in the area of women's education referred to her work: they were its continuation or a starting point for the opposition⁴⁶. Aleksander Świętochowski's critical opinion should be reminded here: he called her educational code a "crippled program" forgetting that it was in force until his time. In his speech, this critic called K. Hoffmanowa a mother, lawmaker and even patron of female education. He also admitted that even though she did not create an original system of education, her huge achievement was

⁴² E. Jerlicz, *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa...*, op. cit., p. 395.

⁴³ See: *ibidem*.

⁴⁴ K. Hoffmanowa, *O powinnościach kobiet*, op. cit., v. IX, p. 186-187.

⁴⁵ J. Hulewicz, *Sprawa wyższego wykształcenia...*, op. cit., p. 36.

⁴⁶ Opinions expressed by K. Hoffmanowa were up-to-date for many years whereas pedagogical content contained in her works constituted the basis of girl's education for a long time. As Mikołaj Pietrowicz Awienarius, a school inspector in Aleksandryjsko-Maryjski Institute for Girls in Warsaw in 1864, stated that even after the lapse of over thirty years, famous "moral education" proved to be "not more or less but reading ultra-patriotic books of a renowned Polish writer K. Tańska" – N. Awienarius, *Warszawska wspomniania*, „Istoriok-literny żurnal” R. 24 (1904), p. 432.

gathering, systemizing and elevating to dignity moral rights, traditional thoughts and advice⁴⁷.

An excellent description of K. Tańska's entire pedagogy may be her simple and modest words when she formulated pedagogical creed upon Bronisław Trentowski's request: "my principles, purposes and pursuits have always been and are so simple. Only two desires stimulated my writing: to make good Poles and true women from our females"⁴⁸.

Klementyna Tańska-Hoffmanowa stood far away from emancipation or revolutionism, she was neither a social nor moral reformer. She believed that morality must be based on religion, however, she proposed neither bigotry nor asceticism; she told girls about the duties of future wives and mothers without prudery. At the time when most often parents' or guardians' will decided about marriage, she advised following one's heart and common sense when choosing a husband. She condemned pre-calculated marriages. She warned that personal values should prevail over beauty. Her advice on health preservation was not devoid of common sense. In contacts with people she advised modesty, naturalness and kindness to others. She also did not fail to mention women's vices.

Despite general progress made in the 19th century, as Eleonora Jerlicz stated, K. Hoffmanowa's advice was still considered up-to-date and valuable for vast majority of women in 1898⁴⁹.

Today, K. Tańska's works are covered with dust but maybe it is worthwhile reading them again. Referring to the national literature and mentioning names and works of the most outstanding writers we forget authors of a "lower rank" whose achievements many a time contain true literary jewels, by all means deserving studies and popularization.

Klementyna Hoffmanowa deserves attention of not only literature connoisseurs. We should attract adult mature readers as well as a little younger generation to her person and achievements. Every Pole may find in her works instructions for true patriotism, cult of national language and culture, the importance of family and social education, and, most of all, such universal values as love, companionship, respect to parents and elders, tolerance, commitment, sacrifice, generosity and helpfulness. Perhaps in the contemporary world of *Pokemony* and

⁴⁷ See: A. Świętochowski, *O średnim wykształceniu kobiet*, "Przegląd Tygodniowy" 15, 19 (1873), p. 115, 147.

⁴⁸ J. Hulewicz, *Sprawa wyższego wykształcenia...*, op. cit., p. 36.

⁴⁹ See: E. Jerlicz, *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa...*, op. cit., p. 391-395.

ruthless computer games, we should return to simply “human” values the preservation of which the “founder of the library for Polish youth”⁵⁰ was fighting for and invariably preached in her works.

Key words: 19th century, Klementyna Tańska-Hoffmanowa, a writer, pedagogy, patriotism.

Bibliography:

1. Awienarius N., *Warszawskija wspomnianija*, „Istoriko-litieraturnyj żurnal” R. 24 (1904).
2. *Bibliografia literatury polskiej*, Nowy Korbut, Warszawa 1971, v. VI.
3. Borkowska G., *Cudzoziemki. Studia o polskiej prozie kobiecej*, Warszawa 1996.
4. Chmielowski P., *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa. Zarys biograficzno-pedagogiczny*, Petersburg 1899.
5. Dąbrowska J. E., *Klementyna. Rzecz o Klementynie z Tańskich Hoffmanowej*, Białystok 2008.
6. Estreicher K. (ed.), *Bibliografia polska XIX stulecia*, Kraków 1972, v. X.
7. Fénelon François de Salignac de la Mothe, *O wychowaniu młodzieży płci żeńskiej Przez Fénelona Arcybiskupa Kamerackiego. Dzieło po wielu wydaniach, na nowo roku 1818 w Paryżu przedrukowane. Przez Modesta Watta Kosickiego na język polski przełożone*, Warszawa – Suwałki 1823.
8. Hoffmanowa K., *Amelia Matką. Dzieło za dalszy ciąg Pamiętki po dobrej Matce służyć mogące przez tę samą Autorkę*, Warszawa 1822-1824.
9. Hoffmanowa K., *Biografie znakomitych Polaków i Polek*, [in:] *Wybór pism Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, Wrocław 1833, v. IV.
10. Hoffmanowa K., *Jan Kochanowski w Czarnolesie. Obrazy z końca szesnastego wieku przez Autorkę Karoliny*, Lipsk 1842.
11. Hoffmanowa K., *Krystyna przez Autorkę Karoliny*, Lipsk 1841.
12. Hoffmanowa K., *Listy o wychowaniu, i różne w tym przedmiocie wyjątki*, [in:] *Wybór pism Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, Wrocław 1833, v. IX.
13. Hoffmanowa K., *Notatki. Przez Klementynę z Tańskich Hoffmanową*, Warszawa 1851.
14. Hoffmanowa K., *O powinnościach kobiet*, [in:] N. Żmichowska (ed.), *Dzieła Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, Warszawa 1876, v. IX.
15. Hoffmanowa K., *Pamiętka po dobrej matce*, [in:] N. Żmichowska (ed.), *Dzieła Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, Warszawa 1876, v. VIII.
16. Hoffmanowa K., *Pamiętniki Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, [in:] *Pisma pośmiertne Klementyny z Tańskich Hoffmanowej*, Berlin 1949, v. II.
17. Hulewicz J., *Sprawa wyższego wykształcenia kobiet w Polsce w wieku XIX*, Kraków 1939.
18. Jerlicz E., *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa. Zarys literacki*, „Biblioteka Warszawska” v. IV (1898).

Teologia
rodziny

⁵⁰ M. Ślęczkowska, *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa*, Kraków 1898, v. I, p. 5.

19. Nitowski J., *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa*, "Przegląd Pedagogiczny" 23 (1898).
20. *Polski Słownik Biograficzny*, Ossolineum 1961.
21. Pruszkowa S., *Rozrywki dla młodocianego wieku*, Warszawa 1856.
22. Ślęczkowska M., *Klementyna z Tańskich Hoffmanowa*, Kraków 1898, v. I.
23. Śniadecki J., *O fizycznym wychowaniu dzieci*, "Dziennik Wileński" 5-7 (1805).
24. Świętochowski A., *O średnim wykształceniu kobiet*, "Przegląd Tygodniowy" 15, 19 (1873).
25. Tańska K., *Pamiętka po dobrej matce czyli ostatnie i jej rady dla córki*, Warszawa 1819.
26. Tańska K., *Szczegółowa instrukcja względem sposobu dawania nauk po pensjach i szkołach wyższych płci żeńskiej*, Warszawa 1826.
27. *Ustawy Komissyi Edukacyi Narodowej dla stanu akademickiego i na szkoły w krajach Rzeczypospolitej przepisane*, Warszawa 1783.

Beata Krzesińska-Żach
Uniwersytet w Białymstoku

Dom rodzinny jako obszar zainteresowań współczesnej pedagogiki rodziny

THE FAMILY HOME AS AN AREA OF INTEREST OF CONTEMPORARY FAMILY PEDAGOGY

Family pedagogy focuses its interests around the issue of family upbringing, emphasizing the role of family and family home in human life.

The article presents the role of family home in child's life as the place of deep experiences, closeness and ties between the closest members of the family. The family home should create conditions for the proper development of the child and influence the form of childhood.

The research concerning the family home shows that it is perceived by children from the angle of the atmosphere prevailing in it (unfavourable atmosphere arouses the feeling of loneliness, favourable atmosphere gives the sense of emotional security, makes the family home a safe home).

Key words: family home, childhood, dysfunctional families, model of family home.

Pojęcie domu rodzinnego i dzieciństwa

Dom określa się jako mieszkanie, pomieszczenie mieszkalne, miejsce stałego zamieszkania, w którym znajdują się pokoje, okna, drzwi, sprzęty itp. **Dom** to także budynek, jakaś instytucja państwowa, społeczna, handlowa. **Dom** to rodzaj szczególnej bliskości i więzi między

ludźmi. Znaczenie domu jest niepodważalne, i niczym nie zastąpienne. Jest to przestrzeń, w której zamyka się egzystencja wspólnoty rodzinnej¹.

Życie człowieka jest ściśle związane z rodziną i domem. Dom jest dla niego najważniejszym miejscem na ziemi. Kto nie ma domu, ten nie ma bliskich sercu osób, nie ma głębokich przeżyć, nie ma cudownych wspomnień, nie ma korzeni, nie ma do kogo i do czego wracać².

Dom jest też synonimem pewnego standardu życiowego. Spełnia niezastąpione funkcje³:

- a) **funkcję ochrony** – staje się miejscem zakorzenienia przez spełnianie potrzeby bezpieczeństwa i opieki;
- b) **funkcję odprężenia** – w sytuacji, gdy większa część zajęć wykonywana jest poza domem, w nim można wypocząć i zregenerować siły;
- c) **funkcję emocjonalną** – dom jest synonimem ciepła, w którym do głosu dochodzi życie uczuciowe człowieka;
- d) **funkcję komunikowania** – dom jest miejscem do wymiany myśli, zwierzeń, do wpływania wzajemnie na siebie;
- e) **funkcję rozdzielania** – w sensie pozytywnym; zdrowie psychiczne wymaga zachowania własnej autonomii, więc gdy w domu można mieć własny kącik, można na jakiś czas być tylko ze sobą.

Dom znajduje się w środku ludzkiego życia. I w domu każdy czuje się tak, jakby znajdował się w środku świata, więcej, dom – to symbol całego świata, swoiste centrum, w którym krzyżują się różne światy i wymiary. Symbolika domu jest bogata, bo człowiek na różne sposoby wiąże z nim swoją twórczość.

Dom rodzinny zawsze czeka otwarty, oczekuje na tych, którzy pragną do niego wrócić. Nie budynek, lecz ludzie, którzy w nim żyją, którzy go wypełniają i tworzą. Każdy w rodzinie ma swoje miejsce. **Rodzina** określa tożsamość swoich członków, jest gwarantem ciągłości dającej trwałą świadomość samej siebie.

Dom rodzinny:... to cała harmonia złączonych serc babci, wujka, rodziców i dzieci. To atmosfera wyciskająca i zostawiająca ślad, który nosi się w sobie przez całe życie i dzieli się nią z innymi⁴.

Mówiąc o **domu rodzinnym** mamy na uwadze dziecko, warunki jego rozwoju, stosunek do niego domowników czy sposób spędzania czasu wolnego. Rodzina kształtuje także te wszystkie cechy i dyspozycje

¹ J. Wilk, *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002.

² L. Dyczewski, *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin 2003, s. 51.

³ J. Wilk, *Pedagogika...*, op. cit. s. 64-65.

⁴ W. Kubik (red.), *Jaka jesteś rodzino?*, Kraków 1999, s. 78-79.

dziecka, które decydować będą o jego przyszłości. To w rodzinie dziecko poddawane jest oddziaływaniu wychowawczemu, zatem rodzina kieruje procesem poznawania przez dziecko świata, przyrody i kultury, procesem rozumienia zjawisk i faktów otaczającego świata⁵.

Z domu rodzinnego wynosimy ład moralny, normy, zasady, prawdy, które stają się fundamentem życia każdego człowieka. Doświadczenie zdobyte w domu rodzinnym zostawia ślad w psychice, pamięci i duszy człowieka. Dziecko w rodzinie zaspokaja potrzebę przynależności, miłości i bezpieczeństwa, wszystko wyniesione z rodziny uważa za swoje, za dziedzictwo przodków i identyfikację z obecnym pokoleniem.

Charakterystyczny stan bliskości i mocne poczucie więzów między dzieckiem a rodzicami i otaczającymi ludźmi uznaje się za elementy tworzące sytuację właściwą i pożądaną. Na fundamencie więzi z bliskimi osobami buduje się u dorastającego dziecka znajomość świata.

Teologia rodziny

Bliskość dziecka z jego rodzicami konkretyzuje się w życiu rodzinnym przyjmującym postać domu, w życiu którego uczestniczy dziecko. Dziecko ujawnia niedostrzegany, gdyż wcześniej nie skonkretyzowany sens domu rodzinnego; tym samym ubogaca świat domowych wartości⁶.

Dom to miejsce dziecka i **dzieciństwa**. To miejsce niepowtarzalnych przeżyć i formujących człowieka doświadczeń. Z domu wychodzi się na spotkanie drugiego człowieka, żyjącego „gdzieś”, w innym domu, w świecie. Człowiek, który wyszedł w świat, swoją postawą zaświadcza o jakości wewnętrznego życia domu. Świadczy o domu ujawniając swoją tożsamość⁷.

Dzieciństwo jest rzeczywistością, która ma swoje własne znaczenie (jest pełnowartościowym stadium ludzkiej egzystencji z własnym znaczeniem i z własną wartością). Człowiek aktualizuje już jako dziecko swoje własne, sobie właściwe i na swój sposób wartościowe postacie życia i poprzez te postacie życia ludzkiego spotyka on świat na swój własny sposób i to w sposób na tym etapie doskonali⁸.

Termin „**dzieciństwo**” obejmuje różnorakie treści. Najczęściej używane określenia: **dzieciństwo** jest przemijającą fazą życia człowieka; **dzieciństwo** jest obszarem wpływów edukacyjnych instytucji i grup

⁵ B. Dymara, *Dom rodzinny w literaturze i życiu dziecka*, [w:] eadem (red.) *Dziecko w świecie rodziny*, Kraków 1998, s. 144.

⁶ M. Rembierz, *Dom rodzinny jako osobliwy szczegół w świecie kulturowej bezdomności. Refleksje z filozofii człowieka*, [w:] B. Dymara (red.) *Dziecko w świecie rodziny*, Kraków 1998, s. 127.

⁷ Ibidem, s. 131.

⁸ J. Wilk, *Pedagogika...*, op. cit., s. 117.

zawodowych zajmujących się edukacją, **dzieciństwo** jest politycznym, ekonomicznym i światopoglądowym przygotowaniem młodego człowieka do przyszłego życia; **dzieciństwo** jest zespołem doświadczeń życiowych zdobywanych przez dzieci; **dzieciństwo** jest rzeczywistością dziecka, jego dziecięcym działaniem, doświadczeniem, przeżyciem, myśleniem; dzieciństwo jest dziecięcym losem, zapisującym się w biografii człowieka⁹.

Z przytoczonych wypowiedzi wyłaniają się dwa stanowiska wobec problematyki dzieciństwa. W pierwszym przypadku dziecko traktowane jest jako obiekt poczynań rodziców, szkoły, kościoła, społeczeństwa. W tym wypadku pytamy o warunki rozwojowe jakie tworzą dzieciom dorośli i jak dzieci reagują na te warunki. Termin „dzieciństwo” oznacza tutaj świadczenia na rzecz dziecka i oddziaływania dorosłych na dzieci.

Drugie stanowisko akcentuje podmiotowość dziecka, która pojawia się jako społecznie zaakcentowane przeświadczenie o tym, że jest ono współpartnerem, współobywatelem, współkonsumentem. Przede wszystkim jednak podmiotowość dziecka oznacza, że jego rozwój dokonuje się dzięki aktywności małego człowieka, w jego kontaktach z rzeczywistością¹⁰.

Treść, charakter zdobywanych przez dziecko doświadczeń, przeżyć, jego zachowania – uwarunkowane są nie tylko poziomem i możliwościami rozwojowymi, stanem odczuwanych potrzeb ale przede wszystkim związane są ze środowiskiem. Zmienia się charakter, zakres, wymiar dziecięcych relacji, przeżyć, doświadczeń, zmienia się świat dziecka, pojawiają się nowe źródła tworząc **nowe oblicza dzieciństwa** współczesnych dzieci¹¹.

Dzieciństwo traktowane jako kategoria społeczno-kulturowa:

- a) uwzględnia istniejącą w literaturze pedagogicznej definicję dzieciństwa, przyjmując orientacją humanistyczną,
- b) pozwala spojrzeć na dzieciństwo w kontekście zachodzących zmian w Polsce, związanych z procesem transformacji systemowej oraz różnych wydarzeń, zjawisk i procesów zachodzących w skali globalnej świata. Zmienia się, poszerza codzienna przestrzeń życia dziecka, zmienia się obszar i rodzaj kontaktów dziecka (poznawczych, społecznych, kulturalnych), pojawiają

⁹ B. Smolińska-Theiss, *Dzieciństwo – obszary znane i nie znane*, [w:] *Prawa dziecka – deklaracje i rzeczywistość*, Warszawa 1993, s. 97-98.

¹⁰ Ibidem, s. 98.

¹¹ J. Izdebska, *Dziecko w rodzinie u progu XXI wieku. Nowy wymiar dzieciństwa*, „Rocznik Pedagogiki Rodziny”, R. 5, t. V.

się nowe źródła o bardzo zróżnicowanym charakterze, ciągle zmieniające się źródła dziecięcych doświadczeń¹².

W rodzinach normalnie funkcjonujących, które stwarzają swoim dzieciom korzystne warunki do rozwoju, w których relacje między rodzicami a dziećmi cechuje wzajemna miłość, troska i zrozumienie – dzieciństwo tych dzieci można określić jako dzieciństwo rozwojowe.

Ale bywa też, że rodzina nie stwarza swoim dzieciom warunków do korzystnego rozwoju i wtedy ich dzieciństwo jest zagrożone. **Zagrożone dzieciństwo** to stan niekorzystnych czynników, środowiska rodzinnego dzieci – ich syndrom – który przejściowo lub trwale czyni to środowisko niewydolne wychowawczo. Jeśli ktoś nie zaznał bezpieczeństwa w dzieciństwie, nie będzie też go odczuwał jako osoba dorosła, a tym samym nie będzie w stanie zapewnić bezpieczeństwa swojemu dziecku (dzieciństwo osamotnione, w biedzie).

Teologia
rodziny

Dzieciństwo zniewolone¹³ – na skutek toczących się wojen, przemocy, biedy, głodu, chorób, patologii w rodzinie. Stanowią one źródło dziecięcych przeżyć, kumulujących się, niezwykle trudnych i bolesnych doświadczeń rzutujących na zachowania i los dziecka, które żyje w atmosferze zagrożenia.

Próba odpowiedzi na pytanie o kształt i znaczenie dzieciństwa i młodości upływających pod znakiem zniewalającej rodziny rodzi konieczność odtworzenia w ich przestrzeni trzech podstawowych sfer, (obszarów zniewolonego dzieciństwa): sfery zagrożenia, dewastacji oraz sfery wyboru (wartości).

Sferę zagrożenia zdaniem W. Theissa tworzą warunki, które są źródłem upokorzenia, cierpienia, tragedii, a w skrajnym wypadku – przyczyną śmierci. Spoiwem łączącym wymienione okoliczności jest niebezpieczeństwo, które występować może jako zewnętrzne warunki tzw. wysokiego ryzyka, zwiększające prawdopodobieństwo wystąpienia przemocy czy jako tzw. sytuacja wysokiego stresu bądź też jako odczucie zagrożenia. Splot okoliczności tego typu można nazwać także sytuacją skrajną, którą charakteryzuje ustawiczne niebezpieczeństwo, bezsilność wobec istniejących zagrożeń oraz ich nieuchronność i nieznaną czas trwania¹⁴.

Rzeczywistość rodziny dysfunkcyjnej niesie niebezpieczeństwa typu alkoholizm czy narkomania rodziców, przemoc w stosunku do dziecka, molestowanie seksualne itp.

¹² Ibidem, s. 128-129

¹³ W. Theiss, *Zniewolone dzieciństwo*, Warszawa 1996.

¹⁴ Ibidem, s. 20-22.

Sfera dewastacji (jako drugi obszar zniewolonego dzieciństwa) obejmuje czasowe lub trwałe zmiany, zachowania, odchylenia od normy, widoczne w psychofizycznym rozwoju jednostki, a także w jej społeczno-kulturowych relacjach z otoczeniem. Odtwarzanie sfery dewastacji wymaga, aby przedmiotem analiz uczynić formułowany przez dzieci i młodzież obraz rodziców i domu rodzinnego, opis krzywd i cierpień doznanych przez nie w rodzinie. Wynikiem tego może być obraz świata i ludzi młodych, przedwcześnie dojrzałych, ciężko doświadczonych przez los, pozbawionych radości życia.

Trzecia ze sfer zniewolonego dzieciństwa – **sfera wartości wyboru** jest przestrzenią psychologiczną, w której dokonuje się wybór określonych wartości, które zaaprobowane i zinternalizowane, decydują o ludzkim myśleniu i działaniu. Wybór ten, jest miarą stosunku między człowiekiem i światem (wybór wartości odsłania własne możliwości jednostki lub jej bezsilność wobec zniewalającego świata). Zapada on w sytuacjach skrajnych, ekstremalnych, które są niczym kamienie milowe: oznaczają drogę i wyznaczają dalszy bieg życia¹⁵.

Dom rodzinny w życiu dziecka – przegląd badań

Problematyką dziecka i dzieciństwa zajmuje się wiele dyscyplin naukowych. Daje się zauważyć nowy, interdyscyplinarny dyskurs o dzieciństwie. Wyrazem zmiany podejścia do problematyki dzieci i dzieciństwa jest zdaniem H. Sünkera¹⁶, stopniowe kształtowanie się nowej strategii badawczej, którą w Niemczech określa się jako Kindheitforschung. W tym nowym podejściu widoczne jest odkrywanie dziecięcego świata, dziecięcego myślenia i działania.

Dzieciństwo to okres bardzo ważny w życiu każdego człowieka ze względu na kształtowanie się uczuć i relacji do otaczającego go świata (zwłaszcza tego, jaki tworzy rodzina).

Szczególnie w okresie przedszkolnym i wczesnoszkolnym zarówno matka, jak i ojciec stanowią istotne oparcie w procesie kształtowania się osobowości dziecka, jego świata myśli, dążeń, uczuć. Ważne jest, w jaki sposób dziecko odbiera postawy i zachowania rodziców w różnorodnych sytuacjach życia rodzinnego, jaki obraz rodziny ukształtuje w swojej osobowości. Jak postrzegają własną rodzinę dzieci w wieku wczesnoszkolnym?

¹⁵ Ibidem, s. 22-29.

¹⁶ Cyt. za D. Urbaniak-Zajac, H. Sünger, *Nowy dyskurs o dzieciństwie*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1997, nr 8.

Obraz rodziny w przeżyciach dzieci. Badaniami objęto 185 dzieci w wieku wczesnoszkolnym (93 dziewcząt i 92 chłopców)¹⁷. W badaniach autorka zastosowała:

- a) tematyczną zabawę lalkami,
- b) rysunek rodziny,
- c) test niedokończonych zdań

Dziecięca wizja rodziny zaprezentowana w badaniach jest taka, jaką mu dyktują wewnętrzne potrzeby, dążenia oraz pragnienia. Badania wskazują, iż stosunki między rodzicami a dziećmi nie są najlepsze. Na rysunku „Moja rodzina” dzieci pomijają np. ojca, niekiedy matkę, ale najczęściej pomijają siebie. Pełną, aktualną rodzinę przedstawiło 63% dzieci z rodzin pełnych oraz 51% dzieci z rodzin rozbitych.

Badania wskazują również, że rodzice niewiele czasu poświęcają swoim dzieciom i nie zawsze jest on racjonalnie wykorzystany (pomimo wspólnego przebywania w domu nie prowadzą z nimi rozmów). Dzieci w zaaranżowanej zabawie lalkami nie potrafiły w większości (71%) przedstawić takiej rodzinnej sytuacji, będącej przejawem serdeczności i bliskości rodzinnej.

Wypowiedzi dzieci na temat domu rodzinnego są bardzo różne. Krytyczna jest zwłaszcza ocena ojca zarówno wśród dzieci z rodzin rozbitych, jak i pełnych¹⁸. U dzieci z rodzin rozbitych wynika to z opinii matki, która przedstawia ojca jako człowieka negatywnego, oraz z własnych doświadczeń, przykrych przeżyć badanych dzieci. Negatywnie określiło ojca 26,7% badanych dzieci. Oto niektóre wypowiedzi „mało daje pieniędzy”, „jest niedobry, ponieważ nas opuścił, jest nerwowo”. Negatywnie określiły ojca także dzieci z rodzin pełnych (21,7%), np. „mój tato jest leniuch i niedobry”, „gorszy od mamy jak się zdenerwuje”, „paskiem bije”. Wypowiedzi te są wynikiem panującej atmosfery w rodzinie na co dzień, stosunku ojca do dziecka i pozostałych członków rodziny. Te dzieci nie włączyły także ojca do sceny rodzinnej w zaaranżowanej zabawie lalkami¹⁹. Dzieci wielokrotnie w swoich wypowiedziach ujawniały, że są bite przez rodziców oraz, że rodzice często używają krzyku jako sposobu osiągnięcia celu.

Większość badanych dzieci (z rodzin pełnych) nie ma świadomości posiadania rodziców dla siebie, wzajemnej przynależności. Rodzina nie jest więc całkowicie spójna, jej członków nie łączą więzi emocjonalne, a to

¹⁷ Badania przeprowadzone w roku 1995/1996 w kilku szkołach Gdańska. E. Grochocińska, *Rodzina w percepcji dzieci*, [w:] J. Żebrowski (red.), *Rodzina polska na przełomie wieków*, Gdańsk 2000.

¹⁸ E. Grochocińska, *Rodzina w percepcji dzieci...*, op. cit., s. 161.

¹⁹ Ibidem, s. 162.

świadczy, że jest rodziną zdeintegrowaną, jej właściwe funkcjonowanie jest zagrożone. Nieprawidłowe interakcje w rodzinie pomiędzy rodzicami a dziećmi, a także pomiędzy samymi rodzicami wskazują na konieczność wsparcia rodziny szczególnie w zakresie edukacji prorodzinnej, w tym głównie kultury pedagogicznej rodziców.

Obraz domu rodzinnego – postrzegany przez dzieci z rodzin dysfunkcyjnych

Potrzeba posiadania domu rodzinnego odczuwana jest przez każdego człowieka (zwłaszcza dziecka). Dom, który byłby miejscem bezpiecznym i spokojnym. Dom rodzinny jako teren życia dziecka i jego dzieciństwa, funkcjonowania rodziny, zapewnia stałość kontaktów, interakcji, spotkań, dialogu. Nie każdy jednak dom rodzinny jest dla dziecka miejscem bezpiecznym, miłości i troski ze strony osób najbliższych. Dom rodzinny, który przestaje być miejscem na spotkania rodzinne, bycie ze sobą, prowadzi do osłabienia więzi między członkami rodziny do osamotnienia dziecka²⁰.

Z badań²¹ prowadzonych wśród dzieci 9-letnich wynika, że czują się one osamotnione w swoich domach rodzinnych w wyniku rozvodu rodziców (13%); biedy, braku pieniędzy (70,3%); na skutek niemożliwości wyjazdu na kolonie, na wycieczkę, na wczasy (61%); kłótni w domu, pijaństwa rodziców, braku czasu dla dziecka.

Osamotnienie w rodzinnych domach dotyka także dzieci z rodzin z problemem alkoholowym²² i związane jest głównie z dysfunkcyjnością rodziny, (częste awantury, pijaństwo rodziców, krzyki, przemoc i związane z tym zagrożenie, niepokój, lęk i wstyd przed innymi). Dzieciom tym towarzyszy także na co dzień bieda, niedostatek. **Dom rodzinny** jest postrzegany przez dzieci poprzez pryzmat panującej tam atmosfery, którą tworzy codzienność, określone relacje i zachowania członków rodziny, zwyczaje domu, różne sytuacje i wydarzenia życia rodzinnego.

Dla dzieci osamotnionych **dom** to przede wszystkim słabnąca więź emocjonalna, spowodowana dysfunkcjonalnością rodziny, patologią. W wypracowaniach na temat: Mój dom – najczęściej przedstawiał

²⁰ J. Izdebska, *Dziecko osamotnione...*, op. cit., s. 138.

²¹ Badania własne w ramach pracy mgr S. Bazydło *Dom rodzinny postrzegany przez dzieci 9-letnie z rodzin pełnych i niepełnych* pod kier. prof. J. Izdebskiej, Białystok 2002.

²² Badania przeprowadzone w Zakładzie Pedagogiki Społecznej pod kier. prof. J. Izdebskiej.

one panującą w nim atmosferę: złą, wroga, zagrażającą właściwemu rozwojowi²³.

Osamotnione dzieci z rodzin rozwiedzionych swój dom rodzinny postrzegają w kontekście nowej dla nich sytuacji po odejściu ojca, jako miejsce, w którym „jest teraz pustka”, „jest bardzo smutno”²⁴.

Odpowiedzią na tęsknotę za domem rodzinnym pełnym ciepła i miłości są marzenia dzieci osamotnionych. Marzenia dzieci osamotnionych z rodzin dysfunkcyjnych dotyczą domu, który zapewnia im poczucie bezpieczeństwa, miłość i silną więź emocjonalną. Nie będzie w nim alkoholu, pijanego ojca, kłótni między rodzicami, biedy w rodzinie, a one same nie będą czuły się osamotnione.

B. Dymara²⁵ badając problem domu i rodziny w dziecięcym poetyzowaniu zauważa, że dzieci w swych wierszach przedstawiają bogactwo treści domu rodzinnego: radość, szczęście, ale także tęsknotę, wspólną więź i trud pracy, wprowadzają elementy bajkowe zaczerpnięte z filmów i książek. Niektóre dzieci zauważają głównie elementy zewnętrzne budynku, inne dom ujmują jako miejsce bezpieczne, do którego wraca się z przyjemnością, jeszcze inne rozszerzają symbolikę pojęcia domu na obszar małej i dużej Ojczyzny. Próbują również w swoich wierszach definiować pojęcie domu.

Teologia
rodziny

Model rodzinnego domu

Pojęcie wzoru czy modelu rodziny dotyczy określonych zachowań w rodzinie albo wyobrażeń postulujących te zachowania²⁶. Antonina Kłoskowska²⁷ w odniesieniu do tematyki rodzinnej za **model** uznaje słowne, obrazowe lub jakiegokolwiek symboliczne przedstawienie ludzkiego zachowania (instytucji, osobowości) mogące służyć za przykład i przedmiot odniesienia ocen i skonstruowane dla praktycznych celów społecznych.

²³ J. Izdebska, *Dom rodzinny...*, op. cit., s. 140.

²⁴ Cytowane badania mgr K. Klimczuk

²⁵ B. Dymara, *Dom rodzinny w literaturze i życiu dziecka*, [w:] *Dziecko w świecie rodziny*, Kraków 1998, s. 140.

²⁶ J. Izdebska, *Dom rodzinny – jego wartość i znaczenie w życiu dziecka. Niektóre elementy modelu rodziny*, [w:] eadem, *Dziecko w rodzinie u progu XXI wieku. Niepokoje i nadzieje*. Białystok 2000.

²⁷ A. Kłoskowska, *Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny*, „Studia Socjologiczne” 1962 nr 2, s. 24.

Zdaniem F. Adamskiego²⁸ **wzór** obejmuje „konkretnie ukształtowaną bądź kształtującą się rzeczywistość codziennego życia rodziny”, **model** zaś odnosi się do norm i wyobrażeń na temat owej rzeczywistości, konstruowanej przez badaczy. Autor wymienia elementy modelowe rodziny, stanowiące pewne grupy zagadnień:

- 1) wyobrażenia o małżeństwie i jego wartości w sferze normatywnej i w opinii środowiskowej, poglądy na charakter związku małżeńskiego, wymagane cechy od partnera do małżeństwa, trwałość i rozwiązalność związku małżeńskiego,
- 2) stosunki i powiązania wewnątrzmałżeńskie, rodzina wielka, mała, pozycje i role małżonków,
- 3) stosunki rodzice – dzieci: udział ojców i matek w procesie wychowawczym, metody wychowawcze i kierunki wychowania rodzinnego, kierunki i poziom kształcenia dzieci,
- 4) praca zawodowa kobiety zamężnej: stosunek do pracy zawodowej żony i matki poza domem, wpływ pracy zawodowej kobiety zamężnej na życie rodziny,
- 5) potrzeby i dążenia kulturalne rodziny: typ potrzeb i oczekiwań dotyczących ich zaspokojenia, typ realizowanych potrzeb, problem wspólnej konsumpcji wolnego czasu,
- 6) uznawany system wartości: zasady, normy etyczne regulujące wewnętrzne życie małżeńskie i rodzinne, aspiracje i dążenia życiowe w hierarchii uznawanych wartości,
- 7) rodzina a szersze grupy społeczne: rodzina a szkoła, rodzina a państwo,
- 8) czynniki dezintegrujące i dezorganizujące rodzinę oraz czynniki spójności rodziny.

Jadwiga Izdebska²⁹ dokonuje analizy wybranych elementów pożądanego modelu rodziny, ważnych z punktu widzenia wychowania dziecka w rodzinie. Przedmiotem analizy czyni następujące zagadnienia:

- 1) rodzina jako wspólnota życia i wychowania;
- 2) wychowanie rodzinne w kategorii spotkania i dialogu;
- 3) więź rodzinna jako ważny czynnik spójności i integracji rodziny w procesie wychowania dziecka;
- 4) rodzina – jej miejsce i rola w społeczeństwie;
- 5) dom rodzinny – miejscem miłości, rozwoju i wychowania dziecka;
- 6) wypoczynek rodzinny – jego specyfika i wartość w życiu dziecka;

²⁸ F. Adamski, *Katolicki model rodziny a współczesna rodzina polska. Badania w Katedrze Socjologii Rodziny*, [w:] T. Kukołowicz (red.), *Z badań nad rodziną*, Lublin 1984, s. 190.

²⁹ J. Izdebska, *Dom rodzinny...*, op. cit. s. 165.

7) media – integrujące rodzinę, wspomagające proces wychowania rodzinnego.

Wymienione elementy tego modelu warunkują określone funkcjonowanie wychowawcze i emocjonalne rodziny. Zwłaszcza warunki i atmosfera, jaką tworzy rodzina jako wspólnota osób poprzez naturalne zespolenie ludzi oraz więź emocjonalną między rodzicami i dzieckiem a także rodzeństwem. Autorka akcentuje wspólnotę jako jedność w różnych wymiarach (wspólnota życia, działania, zamieszkania, wspólnota emocjonalna, wychowawcza, kulturowa). Jako wspólnota rodzinna stwarza nieograniczone możliwości wzajemnego oddziaływania na siebie³⁰.

Czynnikiem scalającym, integrującym rodzinę jest **wieź rodzinna** (strukturalno-przedmiotowa, osobowa oraz kulturowa). Należy dostrzegać znaczenie więzi osobowych, opartych na szacunku, życzliwości, miłości, tolerancji. Ukształtowanie trwałej więzi rodzinnej, głównie osobowej, emocjonalnej między dzieckiem a rodzicami, rodzeństwem oraz innymi członkami rodziny odgrywa ogromną rolę w rozwoju i wychowaniu dziecka. W rodzinie dziecko powinno uczyć się także bezinteresowności, poświęcenia, współpracy oraz innych cech ważnych w życiu społecznym, poznawać podstawowe normy moralno-społeczne, zwyczaje, tradycje, określony system wartości³¹.

Dom rodzinny jest również miejscem wspólnego przebywania, wzajemnych kontaktów, pracy i wypoczynku. Jego wartość tkwi między innymi w tym, że może to być miejsce na prawdziwe spotkanie najbliższych sobie emocjonalnie osób. Wzajemna miłość dzieci i rodziców, rodzeństwa, wspólnie realizowane cele, wspólne dążenia, wzajemna odpowiedzialność za siebie czynią dom rodzinny – **domem bezpieczeństwa**. Dom rodzinny powinien dawać poczucie bezpieczeństwa dla wszystkich członków rodziny, a jednocześnie być domem otwartym dla innych osób. Dom rodzinny to rodzinne rozmowy, wymagające czasu, wzajemnego słuchania siebie, wymiany myśli. Serdeczna czułość, wypowiedana w gestach, słowach rozbudza pragnienie bycia razem, zaprasza do wspólnych rozmów, wspólnej pracy i wypoczynku. Specyfika tego wypoczynku polega na tym, że dotyczy on najbliższych sobie emocjonalnie osób, ma charakter naturalny, nieformalny, realizuje się poprzez codzienne obcowanie ze sobą, spotkania, dialog, interakcje między członkami rodziny (akcentuje się wartość wychowawczą wypoczynku dla całej rodziny). Wypoczynek rodzinny powinien pełnić rolę inspirującą, przejawiającą się w budzeniu zainteresowań

³⁰ Ibidem, s. 235.

³¹ Ibidem

dzieci i innych członków rodziny, w kształtowaniu postaw, rozwijaniu aspiracji i potrzeb. Telewizja i inne media kształtują również model rodzinnego domu. Rodzicom przekazują wiedzę z zakresu pedagogiki, psychologii, inspirując ich do określonej pracy wychowawczej z dzieckiem, do wykorzystywania zdobytej wiedzy w konkretnych sytuacjach wychowawczych, w procesach integracji rodziny poprzez wspólny, rodzinno-domowy odbiór przekazów medialnych. Wspólne oglądanie przez rodziców i dzieci programów telewizyjnych lub innych przekazów medialnych powinno mieć istotne znaczenie wychowawcze, ponieważ dostarcza tematów do rodzinnej rozmowy, stając się źródłem przeżyć i wspólnotowych doświadczeń kulturalnych³².

Model rodzinnego domu zakłada, że dom to jedyne miejsce na ziemi, miejsce nie tylko fizyczne, ale i przestrzeń duchowa, wypełniona zrozumieniem i miłością, pozwalająca znosić trudy życia. To przystań, schronienie, świat bliski i przyjazny, miejsce dające poczucie bezpieczeństwa, spokoju, odpoczynku, schronienia³³.

Słowa kluczowe: dom rodzinny, dzieciństwo, rodziny dysfunkcyjne, model rodzinnego domu.

Bibliografia:

1. Adamski F., *Socjologia małżeństwa i rodziny*, Warszawa 1984.
2. Cudak H., *Rodzina polska u progu XXI wieku*, Łowicz 1997.
3. Duda M. (red.), *Rodzina wobec zagrożeń*, Kraków 2008.
4. Dyczewski L., *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin 2003.
5. Dymara B., *Dziecko w świecie rodziny*, Kraków 1998.
6. Gorbaniuk J., *Rodzina wobec współczesnych wyzwań społeczno-kulturowych*, Lublin 2009.
7. Izdebska J., *Dziecko osamotnione w rodzinie. Kontekst pedagogiczny*, Białystok 2004.
8. Izdebska J., *Dziecko w rodzinie u progu XXI wieku. Niepokoje i nadzieje*, Białystok 2000.
9. Jacyno M., Szulżycka A., *Dzieciństwo, doświadczenie bez świata*, Warszawa 1999.
10. Kwak A., *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005.
11. Kawula S., Brągiel J., Janke A. W., *Pedagogika rodziny. Obszary i panorama problematyki*, Toruń 2009.
12. Kocik L., *Wzory małżeństwa i rodziny: od transformacji jednorodności do współczesnych skrajności*, Kraków 2002.

³² Ibidem.

³³ Z. Płoszyński, *Mysł pedagogiczna Korczaka – Kochać dziecko w rodzinie*, [w:] T. Wróblewska (red.), *Aktualność idei J. Korczaka*, Koszalin 1993, s. 130.

13. Kozłowska-Świątkowska E., *Zapachy dzieciństwa*, Białystok 2003.
14. Kubik W. (red.), *Jaka jesteś rodzino?*, Kraków 1999.
15. Liberska H., *Wybrane problemy współczesnych małżeństw i rodzin*, Warszawa 2011.
16. Ładyżyński A., *Rodzina we współczesności*, Wrocław 2009.
17. Muchacka B. (red.), *Rodzina w kontekście współczesnych problemów wychowania*, Kraków 2008.
18. Rembierz M., *Dom rodzinny jako osobliwy szczegół w świecie kulturowej bezdomności. Refleksje z filozofii człowieka*, [w:] B. Dymara (red.), *Dziecko w świecie rodziny*, Kraków 1998.
19. Skreczko A., *Wychowanie domowe*, Białystok 2007.
20. Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2002.
21. Smolińska-Theiss B., *Dzieciństwo w małym mieście*, Warszawa 1993.
22. Theiss W., *Zniewolone dzieciństwo*, Warszawa 1996.
23. Tyszka Z. (red.), *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunki przemian*, Poznań 2003.
24. Wilk J., *Pedagogika rodziny. Zagadnienia wybrane*, Lublin 2002.

ks. Tadeusz Zadykiewicz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Komplementarność argumentacji w stanowisku Kościoła katolickiego na temat początku życia ludzkiego

COMPLEMENTARITY OF ARGUMENTS IN THE POSITION OF THE CATHOLIC CHURCH ABOUT THE BEGINNING OF HUMAN LIFE

Determination of the beginning of human life is possible only through the reflection undertaken as a part of an interdisciplinary dialogue between different scientific disciplines. This is an issue that falls within the competence of the natural sciences, but it has its repercussions also in the legal sciences and the social sciences. It is also the responsibility of philosophy and theology, and more specifically philosophical and theological anthropology. The Catholic Church in its teachings believes that the need for cooperation of various disciplines, of course respecting the autonomy and the right of every science methodology, and thus a skillful weighing the arguments coming from different teachings. This complementary approach expressed appreciation of the natural sciences data and supplement their own research on the issue of personal status the human body from its conception. Complementarity argument in determining the beginning of human life is subordinated to the defense and promotion.

Key words: life, the beginning of life, bioethics.

Określenie początków ludzkiego życia jest jednym z najważniejszych problemów mających fundamentalne znaczenie dla przyszłości człowieka i międzyludzkiej wspólnoty. Odpowiedź na pytanie „od

kiedy zaczyna się człowiek?”, a zatem także „od kiedy staje się on podmiotem praw?” jest ważna nie tylko z teoretycznego, ale przede wszystkim z praktycznego punktu widzenia, może ona bowiem stać się zaczątkiem prawdziwego humanizmu. Zaś uchylenie się od odpowiedzi lub nawet od pytania prowadzi ku takiemu „humanizmowi”, w którym – paradoksalnie – nie ma już miejsca nie tylko dla Boga, ale także dla człowieka, a więc ku „humanizmowi” jedynie deklarowanemu, usprawiedliwiałemu i prawnie sankcjonującemu różne zamachy na ludzkie życie.

A zatem, od kiedy zaczyna się człowiek? Australijski etyk Peter Singer czy niemiecki filozof prawa Norbert Hoerster powiedzą: z chwilą narodzin, względnie po stwierdzeniu, że niemowlę jest zdrowe, a jego życie będzie wartościowe. Jedna z emitowanych w mediach reklam zawiera frazę: „Życie zaczyna się od pierwszego oddechu”. *Nota bene*, reklama ta została zamówiona przez sektor medyczny (ściślej – farmaceutyczny), tym bardziej może dziwić. Obowiązujące w Polsce przepisy mówią, że zmarłe przed narodzinami dziecko można potraktować – w kwestii pogrzebu – jak człowieka, jeśli żyło dłużej niż 22 tygodnie licząc od pierwszego dnia ostatniej miesiączki jego matki. Od razu narzuca się pytanie: dlaczego akurat od 22 tygodnia? Czy to znaczy, że dopiero wtedy stało się człowiekiem? My także liczymy swoje lata życia od narodzin i świętujemy urodziny. O narodzinach mówimy, że człowiek przyszedł na świat. Czy to oznacza, że wcześniej nie było nikogo, względnie było tylko coś – jakaś „zygota”, „zarodek”, „embryon”, „płód”?¹

Pełna odpowiedź na pytanie o początek życia ludzkiego powinna być wynikiem refleksji podjętej w ramach interdyscyplinarnego dialogu między różnymi dziedzinami naukowymi. Jest to problem, który niewątpliwie należy do kompetencji nauk przyrodniczych, ale ma swoje reperkusje w naukach prawnych, a także w naukach o społeczeństwie. Jednakże leży on również w gestii filozofii i teologii, a dokładniej antropologii filozoficznej i teologicznej. Embriolog bowiem opisuje rozwój osobniczy organizmu, zaś natura i pochodzenie człowieka, a zwłaszcza kwestia osobowego statusu rozwijającego się organizmu, należy do kompetencji filozofii i teologii².

Argumentację pochodzącą z tych nauk należy ujmować komplementarnie i takie właśnie komplementarne ujęcie widać w nauczaniu Kościoła katolickiego. Reprezentatywnym przykładem takiego

¹ Por. P. Kieniewicz, *Bioetyczny labirynt*, Licheń Stary 2013, s. 61.

² Por. Jan Paweł II, przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk w związku z sesją „Powstanie i ewolucja życia” (22.10.1996), nr 2.

interdyscyplinarnego podejścia jest nauczanie Papieża–Polaka zawarte zwłaszcza w jego encyklice *Evangelium vitae*. Z racji obchodzonego Roku Jana Pawła II oraz przypadającej 20. rocznicy dokumentu o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego warto podjąć temat początków ludzkiego życia z perspektywy jego nauczania. Jan Paweł II nie był biologiem, embriologiem czy socjologiem, ale filozofem i teologiem. Dlatego też jego podejście do początków życia ludzkiego jest filozoficzne i teologiczne. Jednakże jest ono niezwykle otwarte na osiągnięcia nauk przyrodniczych. Ważne jest również nie tylko to, co Papież mówi o początku życia, ale także to, jak i w jakim celu to czyni³.

Początek ludzkiego życia z perspektywy nauk pozateologicznych

Teologia
rodziny

W nauczaniu Jana Pawła II nie należy szukać wiedzy na temat biologicznego rozwoju ludzkiego zarodka. Jako filozof i teolog Papież zajmuje się przede wszystkim kwestią statusu osoby, jaki przysługuje istotom posiadającym ludzką naturę. Jednakże „Papież życia” – jak się go niekiedy określa – wielokrotnie dawał wyraz przekonaniu o korzyściach, jakie płyną z „owocnego i szczerego dialogu między Kościołem a nauką”⁴. Zachęcał też teologów, by na bieżąco poznawali najnowsze osiągnięcia nauk przyrodniczych⁵. A te nie pozostawiają wątpliwości: narodziny – jakkolwiek są wydarzeniem bardzo znaczącym w życiu człowieka – nie są wydarzeniem pierwszym. Są one tylko zmianą otoczenia wynikającą z osiągnięcia kolejnego stopnia dojrzałości: zdolności do życia poza organizmem matki.

Bazując na danych nauk przyrodniczych Jan Paweł II wiąże początek ludzkiego życia z „momentem”, „chwilą” poczęcia. Ten moment

³ Tematykę początków ludzkiego życia z perspektywy nauczania Kościoła, w tym nauczania Jana Pawła II, autor podjął we wcześniejszym artykule (por. T. Zadykiewicz, *Początek ludzkiego życia – z perspektywy nauczania Kościoła katolickiego. Próba określenia oraz konsekwencje etyczne*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 13:2014, nr 1, s. 241-250). W niniejszym opracowaniu chodzi o podkreślenie różnorodnych, wzajemnie uzupełniających się źródeł tego nauczania oraz jego sposobów i celów.

⁴ Por. przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk (28.10.1986), nr 1.

⁵ Por. przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk w związku z sesją „Powstanie i ewolucja życia” (22.10.1996), nr 3. Por. także: przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk (31.10.1992); przemówienie do Papieskiej Komisji Biblijnej zapowiadające publikację dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* (23.04.1993).

czy chwila może być utożsamiana jedynie z utworzeniem się zygoty, a więc z wnikiem plemnika do komórki jajowej⁶.

W rzeczywistości – pisze Jan Paweł II – od chwili zapłodnienia komórki jajowej rozpoczyna się życie, które nie jest życiem ojca ani matki, ale nowej istoty ludzkiej, która rozwija się samoistnie. Nie stanie się nigdy człowiekiem, jeżeli nie jest nim od tego momentu. Od zapłodnienia rozpoczynają się dzieje życia człowieka, choć potrzeba czasu, aby każda z jego wielkich potencjalnych zdolności w pełni się ukształtowała i mogła być wykorzystana⁷.

Papież oczywiście zna współczesne prądy, które głoszą, że początek życia człowieka jest nieznany. Zna spory o indywiduum i o potencjalność. Rozpoznaje i ma odwagę nazwać po imieniu cele tych, którzy głoszą niemożliwość poznania początku życia. Zwykle służą one usprawiedliwieniu różnego rodzaju zamachów na życie dzieci nienarodzonych. Ta rzekoma nieznajomość i niemożliwość dotarcia do początku życia ma być argumentem na rzecz aborcji, eksperymentów na embrionach czy usprawiedliwieniem niszczenia zarodków w procedurze *in vitro* oraz w diagnostyce preimplantacyjnej.

Takiej mentalności Papież przeciwstawia jasne stwierdzenie, że początkiem życia człowieka jest moment zapłodnienia, powołując się przy tym na osiągnięcia współczesnej genetyki:

Tę oczywistą prawdę – pisze – zawsze uznawaną, [...] nowoczesna genetyka potwierdza cennymi dowodami. Ukazała ona, że od pierwszej chwili istnieje dokładny program tego, kim będzie ta żywa istota: człowiekiem, tym konkretnym człowiekiem, którego cechy szczególne są w pełni określone⁸.

Współczesne nauki biologiczne – zdaniem Papieża – tylko potwierdzają prawdę dawno głoszoną niezmiennie nie tylko przez Kościół, ale także przez medycynę, która od wieków widziała w nienarodzonym dziecku człowieka.

Odwołanie się do nauk biologicznych każe oczywiście stwierdzić, że mówienie o „momencie” poczęcia jest nie do końca precyzyjne. Penetracja błony komórki jajowej przez plemnik jest bowiem zainicjowaniem trwającego około doby procesu, który kończy się integracją kodu genetycznego oraz wytworzeniem się nowego, diploidalnego

⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (dalej: DV), I, 1.

⁷ EV, 60. Jan Paweł II odwołuje się w tym miejscu do Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary *Questio de abortu* (18.11.1974), nr 12-13.

⁸ EV, 60.

zestawu chromosomowego⁹. Powstanie 23 par chromosomów, pierwsze podziały komórek, moment implantacji, czyli wszczepienia się w mocno ukrwioną błonę (*endometrium*) wyścielającą macicę matki; to wszystko jest rozłożone w czasie. Proces ten jednak należy traktować jako całość¹⁰. Wszystkie te zdarzenia są bowiem kolejnymi etapami tego samego procesu, który nazywa się życiem człowieka. W każdym razie już wnikięcie plemnika do komórki jajowej inicjuje ten określony i nieodwracalny proces zmierzający do ukształtowania się nowej istoty i w tym sensie może być ono uznane za „moment” poczęcia.

Tak więc mówiąc o „chwili” czy „momencie” poczęcia Jan Paweł II odwołuje się nie do metafizycznych twierdzeń, z którymi można się spierać, ale do faktów, które – dzięki nadzwyczajnemu wręcz postępowi technik medycznych – można stwierdzić na drodze doświadczenia. Dzięki temu postępowi ludzkość wręcz wtargnęła do prywatnego życia płodu. Twierdzenie, że po zapłodnieniu powstała nowa istota, nowy układ biologiczny; jedna komórka, która zawiera wszystkie cechy przekazane przez komórki rodzicielskie, będąca wypadkową dwóch różnych linii dziedzictwa oraz stanowiąca pod tym względem jedyny i niepowtarzalny zawiązek nowego życia; że powstał w pełni genetycznie uformowany nowy człowiek, którego rozwój dokonuje się w czasie, nie jest już sprawą upodobań czy opinii, ale pewnikiem.

Ucząc, że każda istota ludzka od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci posiada nienaruszalne prawo do życia i zasługuje na pełny szacunek należny osobie ludzkiej¹¹, Jan Paweł II odrzuca tym samym istnienie w ramach morfogenezy jakiegokolwiek cezury, która wskazywałaby na pojawienie się nowej istoty ludzkiej, nowego indywiduum; jakiejś granicy między „czymś” a „kimś”¹². A zatem to nie np. powstanie moruli na etapie bruzdkowania, nie kontrolowanie procesów nowego organizmu przez jego własny genom, nie początek różnicowania komórek, nie zanik zjawiska totipotencjalności, nie moment implantacji, nie powstanie cewy nerwowej w procesie neurulacji ma charakter decydujący dla uznania istnienia osoby, ale ukonstytuowanie się zygoty, pierwszej komórki nowego organizmu powstałej z połączenia męskiej i żeńskiej gamety.

⁹ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku życia ludzkiego*, Olsztyn 2004, s. 89.

¹⁰ Por. P. Kieniewicz, *Bioetyczny labirynt...* op. cit., s. 62.

¹¹ Por. DV, 1.

¹² Bardziej szczegółowo cezury te opisuje B. Chyrowicz. Por. *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015, s. 220-226.

Opierając swoją naukę na temat początku życia ludzkiego na współczesnej wiedzy medycznej z zakresu rozwoju prenatalnego człowieka, Jan Paweł II przeciwstawia się rozdzieleniu znaczeń terminów „zapłodnienie” i „poczęcie”¹³ oraz rozróżnianiu między „istotą ludzką” i „osobą ludzką”. Takie rozróżnienie – obecne zresztą w niektórych dokumentach międzynarodowych – prowadzi w praktyce do uznania prawa do życia i integralności fizycznej jedynie osób już narodzonych. Papież zdecydowanie odrzuca poglądy na temat animacji sukcesywnej. W świetle tej wiedzy bowiem nie da się wskazać istotnej jakościowej cezur, która pozwoliłaby na zdefiniowanie przedpersonalnego stanu rozwojowego człowieka¹⁴. Przeciwnie, poczęcie inicjuje cykl rozwojowy, nowej, obdarzonej unikalną informacją genetyczną istoty ludzkiej, która nie jest „potencjalną osobą”, ale co najwyżej „potencjalnym dorosłym”, aktualizującym coraz bardziej swoje osobowe możliwości. Papież odrzuca więc teorię opóźnionej – uzależnionej od stopnia zaniku zjawiska totipotencjalności – hominizacji i preanimowanej zygoty¹⁵. Odrzuca również uzależnienie godności osobowej od stopnia świadomości, stopnia aktualizacji cech osobowościowych, jak też od stopnia akceptacji ze strony otoczenia. Każda osoba ludzka od chwili poczęcia stanowi jednorazową i niepowtarzalną rzeczywistość.

Szczególne wyzwanie dla Kościoła w jego nauczaniu na temat początków życia stanowią teorie ewolucji. Jan Paweł II odnosi się do nich, przytaczając najpierw opinię Piusa XII, który w encyklice *Humani generis* zwrócił uwagę, że: jeśli ciało ludzkie bierze początek z istniejącej wcześniej materii ożywionej, dusza duchowa zostaje stworzona bezpośrednio przez Boga¹⁶. W konsekwencji – jak mówi Jan Paweł II – te teorie ewolucji, które inspirując się określoną filozofią uważają, że duch jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii, są nie do pogodzenia z prawdą o człowieku. Co więcej, nie są w stanie uzasadnić godności człowieka¹⁷.

¹³ Rozdzielenie to oznaczałoby, że przez jakiś czas od zapłodnienia rozwija się ludzkie (biologiczne) życie, które nie jest człowiekiem.

¹⁴ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, op. cit., s. 116; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999, s. 82.

¹⁵ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, op. cit., s. 95.

¹⁶ „*Animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet*” (*Humani generis*, AAS 42 [1950], 575).

¹⁷ Por. Jan Paweł II, przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk w związku z sesją „Powstanie i ewolucja życia” (22.10.1996), nr 5.

W przypadku człowieka – mówi Papież – mamy do czynienia z różnicą natury ontologicznej, można wręcz powiedzieć – ze „skokiem” ontologicznym. [...] Nauki doświadczalne z coraz większą dokładnością badają i opisują wielorakie przejawy życia umieszczając je na skali czasowej. Moment przejścia do sfery duchowej nie jest przedmiotem obserwacji tego rodzaju. Może ona jednak ujawnić – na płaszczyźnie doświadczalnej – cały zespół bardzo ważnych oznak specyficzności istoty ludzkiej. Natomiast doświadczenie poznania metafizycznego, samoświadomości i zdolności do refleksji, sumienia i wolności czy wreszcie doświadczenie estetyczne i religijne należą do sfery analizy i refleksji filozoficznej, podczas gdy teologia odkrywa ich sens ostateczny, zgodny z zamysłem Stwórcy¹⁸.

Te słowa Jana Pawła II, które świadczą o jego otwartości na dialog z ewolucjonizmem stanowią jednocześnie dobre przejście do innych kryteriów określania początków życia – kryteriów pozabiologicznych. Chodzi tu o objawioną prawdę, która może rozjaśnić nadprzyrodzonym światłem pole badań nad pochodzeniem i rozwojem materii żywej. *Biblia* – mówi Papież – przynosi nam niezwykle orędzie życia. Opisuując najwznioślejsze formy istnienia, ukazuje nam mądrościową wizję życia¹⁹.

Teologia rodziny

Pozabiologiczne kryteria początku życia

Zwrot „moment poczęcia” występujący w nauczaniu papieskim należy traktować jako odwołanie się do kryteriów biologicznych. Jan Paweł II, jakkolwiek korzysta z tych kryteriów, wykracza poza to, co biologia jest w stanie odkryć i zbadać. Osoba ludzka nie jest bowiem produktem aktu fizjologicznego; nie jest przedmiotem czyichś uprawnień; nie jest własnością rodziców. Odwołując się do tekstów biblijnych oraz do najstarszej Tradycji chrześcijańskiej, Papież odważnie głosi wartość życia od samego początku. Objawienie bowiem wyraża wielki szacunek dla istoty ludzkiej w łonie matczynym, z czego wynika logiczny wniosek, że istota ta jest człowiekiem i jest objęta Bożym przykazaniem „nie zabijaj”²⁰.

¹⁸ Por. ibidem, nr 6.

¹⁹ Por. ibidem, nr 7.

²⁰ W swoim nauczaniu Jan Paweł II przytacza m.in. teksty licznych *Psalmów* (np. 139,13-16), nauczanie proroków (m.in. Izajaszową wypowiedź „w łonie matki cię utkałem”) oraz najstarsze teksty chrześcijańskie (np. *Didache* i *List do Diogneta* czy słowa Tertuliana: „Kto nie pozwala człowiekowi się narodzić, zabija go przed czasem: nie ma znaczenia, czy zabija się osobę już narodzoną, czy też powoduje się śmierć w chwili narodzin. Jest już człowiekiem ten, kto ma nim być”).

W świetle Objawienia ostatecznym kryterium człowieczeństwa jest istnienie nieśmiertelnej duszy; czy – by posłużyć się terminologią arystotelesowsko-tomistyczną – formy substancjalnej. To właśnie istnienie duszy sprawia, że człowiek jest kimś więcej niż inne stworzenia, że jest zdolny do miłości i że celem, i sensem jego istnienia jest życie wieczne w Bogu²¹.

Kwestia tzw. animacji (czyli wiania duszy) była przedmiotem sporu w ciągu wieków²². Wytworzyły się nawet dwie odmienne koncepcje: animacji równoczesnej oraz animacji sukcesywnej. Argumenty używane w tym sporze pojawiają się czasami i współcześnie w kontekście dyskusji dotyczącej moralnego i prawnego statusu embrionu²³. We współczesnym nauczaniu Kościoła, w tym w nauczaniu Jana Pawła II, nie odgrywają one aż tak wielkiej roli. Jan Paweł II nie opowiada się za żadną z teorii momentu animacji. Papież pisze jedynie:

Chociaż obecność rozumnej duszy nie może być stwierdzona w żaden sposób doświadczalnie, to jednak sama wiedza naukowa o embrionie ludzkim dostarcza cennej wskazówki dla rozumowego rozpoznania obecności osobowej od pierwszego momentu pojawienia się życia ludzkiego²⁴.

Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Questio de abortu* stwierdza zaś, że nawet w wypadku wątpliwości co do momentu animacji należy przyznać embrionowi ludzkiemu nieograniczone prawo do życia, gdyż

to w płodzie zaczyna się życie ludzkie (o którym wiadomo z biologii), które i przygotowuje się do przyjęcia duszy, i jej wymaga; dzięki niej doskonalą się natura otrzymana od rodziców. [...] Jeżeli zaś tzw. wianie duszy uważa się tylko za prawdopodobne (czegoś przeciwnego nie da się nigdy ustalić), to odebranie życia jest tym samym, co narażenie się na niebezpieczeństwo zabicia człowieka, który jest nie jakby w oczekiwaniu duszy, ale już nią obdarzony²⁵.

²¹ Por. P. Kieniewicz, *Bioetyczny labirynt...* op. cit., s. 62.

²² Szczegółowo opisuje te kontrowersje J. Wróbel. Por. *Człowiek i medycyna* op. cit., s. 71-80. Por. także: R. Otowicz, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998, s. 147-184.

²³ Na przykład, współcześni zwolennicy dopuszczalności eksperymentów na embrionach przywołują naukę o „nieuformowanym”, a więc jeszcze nieanimowanym płodzie, która od XII wieku zadomowiła się na długie stulecia w chrześcijańskiej dyscyplinie. W świetle tej nauki aborcja płodu w czasie poprzedzającym wianie duszy przez wielu teologów nie była traktowana jako mord, choć uchodziła za poważny grzech.

²⁴ EV, 60.

²⁵ Nr 13.

W podobnym duchu pisze Jan Paweł II w *Evangelium vitae*:

Nawet samo prawdopodobieństwo istnienia osoby wystarczyłoby dla usprawiedliwienia najbardziej kategorycznego zakazu wszelkich interwencji zmierzających do zabicia embrionu ludzkiego. Właśnie dlatego, niezależnie od dyskusji naukowych i stwierdzeń filozoficznych [...] Kościół zawsze nauczał i nadal naucza, że owoc ludzkiej prokreacji od pierwszego momentu swego istnienia ma prawo do bezwarunkowego szacunku, jaki moralnie należy się ludzkiej istocie w jej integralności oraz jedności cielesnej i duchowej²⁶.

Papież odwołuje się tutaj do ważnej zasady etycznej, że człowiek nie powinien działać w sumieniu wątpliwym, lecz zawsze powinien poszukiwać takich racji, by jego wybór był moralnie pewny. Każdy więc człowiek powinien mieć taką moralną pewność, że nigdy nie pozbawi życia człowieka²⁷. Nawet zatem w wypadku wątpliwości, w odniesieniu do embrionu ludzkiego należy zawsze kierować się tucjorystyczną zasadą *in dubio pro reo, in dubio pro vita*²⁸.

Faktem jest, że nie da się wykazać doświadczalnie, że Bóg udziela duszy w którymś konkretnym momencie. Jednakże refleksja teologiczna daje solidne podstawy, by stwierdzić, że jedynym momentem animacji może być poczęcie²⁹. Świadczy o tym prawda o Bożym pochodzeniu człowieka, o Wcieleniu Syna Bożego oraz dogmat o Niepokalanym Poczęciu³⁰. Życie ludzkie od samego początku domaga się przecież „stworczego działania Boga”, którego *Biblia* nazywa „Bogiem żywym” i jest to jeden z najpiękniejszych Jego tytułów³¹. Jezus od momentu poczęcia był w pełni Człowiekiem, bo trudno sobie wyobrazić, by Przedwieczne Słowo Ojca mogło zjednoczyć się z czymś, co nie byłoby człowiekiem. Maryja od chwili poczęcia otrzymała łaskę zachowania od grzechu pierworodnego, a łaskę może otrzymać przecież tylko osoba. Tak to dogmaty wiary chrześcijańskiej mówią pośrednio o początkach życia ludzkiego. Na tych prawdach dogmatycznych opiera się cała antropologia Jana Pawła II oraz jego nauka o godności człowieka, który nie jest rzeczą, ale osobą stworzoną na obraz samego Boga oraz powołaną do życia z Bogiem. Powołując się więc na racje

²⁶ EV, 60.

²⁷ Por. J. Nagórny, *Bądźmy ludem życia*, Szczecinek 2005, s. 120.

²⁸ Por. M. Machinek, *Życie w dyspozycji człowieka...*, op. cit., s. 116.

²⁹ Por. P. Kieniewicz, *Bioetyczny labirynt...*, op. cit., s. 63.

³⁰ Por. idem, *Problem animacji w kontekście dogmatu o Wcieleniu i Niepokalanym Poczęciu*, „Roczniki Teologiczne” 55(2008), z. 3, s. 107-120.

³¹ Por. EV, 53.

biologiczne, antropologiczne i teologiczne Jan Paweł II opowiada się przeciw próbom ustalenia jakiegokolwiek innego momentu rozpoczynającego godne ochrony i szacunku indywidualne i niepowtarzalne życie ludzkie niż moment poczęcia.

* * *

Mimo odkryć w dziedzinie biologii, genetyki, człowiek pozostaje tajemnicą. Tajemnicą pozostaje także początek jego życia. Próba dotarcia do tego początku ma ściśle określone cele – chodzi o wytworzenie się w społeczeństwie mentalności przychylniej życiu, o budowanie kultury życia; a więc są to cele jak najbardziej praktyczne. Jan Paweł II uczy nas, że chodzi tu nie o jakąś ideologię, nawet nie tyle o obronę jakichś zasad moralnych, ale o obronę podstawowych praw i godności człowieka od pierwszej chwili jego istnienia – praw i godności coraz bardziej zagrożonych.

Papież wskazuje też drogi osiągania tych celów. Potrzebna jest współpraca różnych dyscyplin naukowych, oczywiście z poszanowaniem autonomii i właściwej każdej nauce metodologii, a co za tym idzie umiejętne ważenie argumentów pochodzących z różnych nauk. Potrzebne są precyzyjne rozróżnienia terminologiczne, które nie są akademicką zabawą w słowa, ale formą obrony przed wszelkimi manipulacjami.

Potrzebne jest wreszcie wyrobienie w sobie i w innych przeświadczenia, że sprawa początku życia ludzkiego nie jest tylko kwestią wiary bądź niewiary w Boga. Janowi Pawłowi II stawia się czasami zarzut o arbitralność, czyli o bezpodstawne narzucanie innym własnego stanowiska w kwestii statusu normatywnego nienarodzonych. Tymczasem jest to sprawa obrony tych, którzy sami są zbyt mali i zbyt słabi, by mogli bronić swojego prawa do szacunku należnego każdemu człowiekowi.

Słowa kluczowe: bioetyka, początek życia, życie.

Bibliografia:

1. Chyrowicz B., *Bioetyka. Anatomia sporu*, Kraków 2015.
2. Jan Paweł II, encyklika *Evangelium vitae* (25.03.1995 r.).
3. Jan Paweł II, przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk (28.10.1986).
4. Jan Paweł II, przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk (31.10.1992).
5. Jan Paweł II, przemówienie do Papieskiej Komisji Biblijnej zapowiadające publikację dokumentu *Interpretacja Biblii w Kościele* (23.04.1993).

6. Jan Paweł II, przesłanie do członków Papieskiej Akademii Nauk w związku z sesją „Powstanie i ewolucja życia” (22.10.1996).
7. Kieniewicz P., *Bioetyczny labirynt*, Licheń Stary 2013.
8. Kieniewicz P., *Problem animacji w kontekście dogmatu o Wcieleniu i Niepokalanym Poczęciu*, „Roczniki Teologiczne” 55(2008), z. 3.
9. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania *Donum vitae* (22.02.1987 r.).
10. Kongregacji Nauki Wiary, Deklaracja *Questio de abortu* (18.11.1974).
11. Machinek M., *Życie w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u początku życia ludzkiego*, Olsztyn 2004.
12. Nagórny J., *Bądźmy ludem życia*, Szczecinek 2005.
13. Otowicz R., *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, Kraków 1998.
14. Pius XII, encyklika *Humani generis* (12.08.1950 r.).
15. Wróbel J., *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999.
16. Zadykowicz T., *Początek ludzkiego życia – z perspektywy nauczania Kościoła katolickiego. Próba określenia oraz konsekwencje etyczne*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 13:2014, nr 1.

Noty o autorach

ks. dr hab. GRZEGORZ BARTH – adiunkt w Katedrze Chrystologii i Personalizmu Chrześcijańskiego KUL; członek zarządu Towarzystwa Teologów Dogmatyków; zainteresowania naukowe: personalizm, hermeneutyka teologiczna i filozoficzna, filozofia edukacji.

ks. dr MIROSŁAW BRZEZIŃSKI – kapłan diecezji łomżyńskiej, adiunkt w Instytucie Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej KUL. Studiował w Instytucie Jana Pawła II do Studiów o Małżeństwie i Rodzinie w Rzymie. W latach 2003-2010 diecezjalny duszpasterz rodzin, kierownik Poradni Rodzinnej Fundacji *Vitae Familiae*, opiekun kościelny Katolickiego Ośrodka Adopcyjno-Opiekuńczego w Łomży. Członek Polskiego Stowarzyszenia Familiologów. Posługuje w duszpasterstwie rodzin, prowadzi rekolekcje dla małżeństw. Autor wielu artykułów z zakresu teologii małżeństwa i rodziny, przygotowania do małżeństwa, duszpasterstwa rodzin.

dr ANDRZEJ DAKOWICZ – dr nauk humanistycznych w zakresie psychologii (1999 – KUL). Adiunkt w Zakładzie Psychologii Społecznej i Rozwoju Człowieka na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Współzałożyciel i kierownik Podyplomowych Studiów Wychowania do Życia w Rodzinie na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Rzeczoznawca na liście Ministerstwa Edukacji Narodowej kwalifikujący środki dydaktyczne w zakresie modułu wychowanie do życia w rodzinie na wszystkich etapach edukacji. Przez dwie kadencje (w latach 2000-2006) przewodniczący Zarządu Białostockiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Psychologicznego. W swoim dorobku naukowym posiada liczne publikacje z zakresu psychologii, m.in. *Płeć psychiczna a poziom samoaktualizacji* (2000) i *Rodzina podlaska wobec różnych wyzwań egzystencjalnych* (2004), *Powodzenie małżeństwa. Uwarunkowania psychologiczne w perspektywie transgresyjnego modelu Józefa Koźmieleckiego*, Białystok 2014.

dr JOANNA ELŻBIETA DĄBROWSKA – doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, adiunkt w Katedrze Historii Wychowania na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Jej zainteresowania naukowe rozwijały się od współczesnych problemów opieki nad dzieckiem i kształcenia nauczycieli w kierunku badań nad historycznymi korzeniami tych zagadnień w polskiej myśli pedagogicznej. Jest członkiem Towarzystwa Historii Edukacji, Polskiego Towarzystwa Dysleksji oraz Podlaskiego Oddziału Polskiego Komitetu Światowej Organizacji Wychowania Przedszkolnego OMEP. Autorka licznych publikacji

z zakresu dziejów oświaty i kultury, m.in. na łamach „Przeglądu Historyczno-Oświatowego”, „Kultury i Edukacji”, „Biuletynu Historii Wychowania”, współredaktorka pracy zbiorowej *Patriotyzm a wychowanie*. W 2008 roku opublikowała dysertację poświęconą pierwszej kobiecie w Polsce utrzymującej się z pióra pt. *Klementyna. Rzecz o Klementynie z Tańskich Hoffmanowej*. Organizator warsztatów i szkoleń przeznaczonych dla osób zainteresowanych alternatywnymi metodami pracy z dziećmi w wieku przedszkolnym i wczesnoszkolnym.

mgr PIOTR DROŹDŻEWICZ – absolwent Wydziału Teologicznego UKSW w Warszawie. W czerwcu 2015 roku obronił pracę magisterską z zakresu teologii dogmatycznej pt. *Osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem w Kościele jako cel nowej ewangelizacji w świetle adhortacji Evangelii gaudium*. Pracuje w Pallotyńskiej Szkole Nowej Ewangelizacji w Lublinie. Aktualnie jest studentem Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie na kierunku „Social media – marketing w mediach społecznościowych”.

ks. dr hab. RADOSŁAW KIMSZA – adiunkt na Wydziale Architektury Politechniki Białostockiej, wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, autor wielu pozycji bibliograficznych z zakresu duchowości chrześcijańskiej.

ks. dr hab. ANDRZEJ KOBYLŃSKI – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Pracownik Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie. Ostatnio opublikował monografię: *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima* (2014).

dr BEATA KRZESIŃSKA-ŻACH – doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki. Starszy wykładowca w Zakładzie Pedagogiki Społecznej na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania naukowe dotyczą problematyki pedagogiki społecznej, pedagogiki rodziny i tanatopedagogiki. Współautorka książki *Pomoc dziecku i rodzinie w środowisku lokalnym* (1995) oraz autorka książek: *Człowiek w sytuacji zagrożenia jako podmiot oddziaływań pracownika socjalnego* (2006), *Pedagogika rodziny* (2007) i wielu artykułów, m.in. *Dziecko w rodzinie i w środowisku rówieśniczym. Wybrane zagadnienia i źródła z pedagogiki społecznej*, J. Izdebska (red.) (2003), *Pedagogika społeczna w służbie rodzinie (aspekt marginalizacyjny, resocjalizacyjny i psychologiczny)*, K. Gąsior, T. Sakowicz (red.) (2005), *Dziecko – sukcesy i porażki*, R. Piwowarski (red.) (2007), *Wyzwania współczesnego dzieciństwa i rodzicielstwa*, J. Szymanowska (red.) (2014). Prowadzi wykłady, ćwiczenia, seminaria licencjackie i magisterskie z zakresu pedagogiki społecznej i pedagogiki rodziny.

YVES-MARIE LEQUIN – dominikanin z klasztoru w Nicei. Specjalizuje się w filozofii sztuki. Wykładowca filozofii i teologii na uniwersytetach południowej Francji oraz seminariach duchownych. Duszpasterz środowisk twórczych na terenie Lazurów Wybrzeża i Monako. Organizator licznych konferencji naukowych i wydarzeń promujących sztukę i dziedzictwo kulturowe. Autor wielu dzieł w tym na temat *Wyznań św. Augustyna: Tard, je t'ai aimé, Beauté*.

ks. dr hab. DARIUSZ LIPIEC – teolog pastoralista, prof. KUL; prezbiter diecezji siedleckiej. Jest pracownikiem naukowym w Katedrze Praktycznej Teologii Pastoralnej w Instytucie Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL; członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Stowarzyszenia Pastoralistów, Komisji Teologii Oddziału PAN w Lublinie, Post-Netzwerks der mittel- und osteuropäischen Pastoraltheologinnen und Pastoraltheologen. Autor książki *Duszpasterstwo niewidomych i słabowidzących w Polsce. Studium teologiczno-pastoralne* (Lublin 2011) oraz kilkudziesięciu artykułów z zakresu teologii pastoralnej, a zwłaszcza organizacji duszpasterstwa, apostołstwa świeckich i duszpasterstwa niepełnosprawnych.

mgr lic. PAWEŁ ADAM MAKOWSKI – absolwent Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego oraz podyplomowych studiów z zakresu: służby zagranicznej i międzynarodowej, negocjacji i sztuki dyplomacji oraz zarządzania w administracji publicznej. Aktualnie doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Główne zainteresowania oscylują wokół zagadnień teologii moralnej i politycznej, etyki oraz stosunków międzynarodowych. Członek: Polskiego Towarzystwa Etycznego, Stowarzyszenia Teologów Moralistów, The European Society of Catholic Theology.

prof. dr hab. TERESA PASZKOWSKA SNMPN – prof. nadzwyczajny w Katedrze Duchowości Systematycznej i Praktycznej w Instytucie Teologii Duchowości KUL; autorka książek m.in. *Misterium konsekracji osób w perspektywie duchowości Soboru Watykańskiego II*, Lublin 2005; *Psychologia w kierownictwie duchowym*, Lublin 2007, 2014; *Fraternitas – od pragnienia do urzeczywistnienia. Studium teologiczno-duchowościowe*, Lublin 2013; pod redakcją: *Mulieris dignitas – promieniowanie kobiecości*, Lublin 2009; *W posłuszeństwie władzy*, Lublin 2012; *Desperacja kobieca czy radykalizm duchowy? 800-lecie powołania św. Klary z Asyżu*, Lublin 2012.

ks. dr hab. ANDRZEJ PRONIEWSKI – doktorat z nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (2000). Habilitacje z teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym w Lugano (2013) oraz z teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (2015). W 2013 roku uzyskał uprawnienia do prowadzenia wykładów z filozofii. Adiunkt

w Katedrze Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Rektor i wykładowca w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, w Studium Teologii i w Studium Życia Rodzinnego. Pełni obowiązki kierownika Katedry Teologii Katolickiej UwB. Konsultor Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski. W swoim dorobku naukowym posiada liczne publikacje z zakresu teologii, hermeneutyki i antropologii, m.in. *Kim on jest? Hermeneutyka demonologii* (2011), *Ermeneutica theologica di Joseph Ratzinger* (2014).

dr hab. BERNADETTA PUCHALSKA-DĄBROWSKA – prof. Uniwersytetu w Białymstoku, kierownik Zakładu Literatury Antycznej i Staropolskiej Instytutu Filologii Polskiej UwB. Absolwentka filologii angielskiej i polskiej. Zainteresowania naukowe: piśmiennictwo religijne (hagiografia, teksty normatywne, duchowość), pamiętnikarstwo, motywy brytyjskie w literaturze polskiej. Prowadzi działalność translatorską.

ks. dr BOGDAN SKŁODOWSKI – doktor teologii ze specjalizacją z katechetyki, absolwent Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku oraz Wyższego Instytutu Pastoralno-Katechetycznego w Paryżu, dyrektor Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej Białostockiej, wykładowca katechetyki, członek Stowarzyszenia Katechetyków Polskich, autor m.in. książki: *Ewolucja myśli katechetycznej we Francji w latach 1945-2006*, Białystok 2013.

ks. dr hab. ALFRED MAREK WIERZBICKI – prof. KUL, filozof, poeta. Dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL, kierownik Katedry Etyki, redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”. Główne obszary badań: etyka, antropologia, filozofia polityki, filozofia w literaturze, myśl Jana Pawła II. Autor książek: *The Ethics of Struggle for Liberation* (Frankfurt am Main 1992), *Spotkania na placu* (Lublin 2001), *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (Lublin 2003, red.), *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (Lublin 2005), *Na ziemi w Lublinie* (Lublin 2008), *Nie lękajcie się! Chrystus wie, co jest w człowieku!* (Lublin 2009, red.), *Polska Jana Pawła II* (Lublin 2011). Opublikował osiem tomików wierszy.

ks. prof. dr hab. JÓZEF ZABIELSKI – kierownik Katedry Teologii Moralnej Życia Społecznego UKSW w Warszawie, wykładowca Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku, w latach 2001-2004 rektor tego Seminarium; wykładowca teologii moralnej w Centrum Katechetycznym – Studium Teologii w Wilnie (Litwa) oraz w Riga Higher Institute of Religious Sciences w Rydze (Łotwa); w latach 1999-2012 pracownik Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Autor ok. 300 publikacji naukowych i popularnonaukowych z zakresu teologii moralnej i etyki filozoficznej, moralności życia społeczno-religijnego, antropologii i bioetyki, w tym kilkunastu pozycji książkowych.

ks. dr hab. TADEUSZ ZADYKOWICZ – absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Asystent w Katedrze Teologii Moralnej Szczegółowej w Instytucie Teologii Moralnej KUL (2001-2003), następnie adiunkt w tej Katedrze (2003-2005) i w Katedrze Teologii Moralnej Ogólnej w Instytucie Teologii Moralnej KUL (2005-). Członek Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej do Spraw Studentów i Doktorantów; dyrektor Instytutu Teologii Moralnej KUL. Członek i współpracownik Towarzystwa Naukowego KUL (2002-); członek zwyczajny Stowarzyszenia Teologów Moralistów (2007); członek korespondent Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (2003-) oraz Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich (2004-); Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego (2008-). Główne kierunki badań: moralność życia religijnego; współczesny kontekst życia religijno-moralnego; biblijne oraz kulturowe przesłanki moralności; rola wzorów osobowych w chrześcijańskim życiu moralnym.

dr hab. ANDRZEJ ZAWADZKI – pracownik Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych Wydziału Polonistyki UJ, autor książek: *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim I połowy XX w.* (2001) i *Literatura a myśl słaba* (2009), zajmuje się teorią literatury, komparatystyką literacką i literaturą nowoczesną.

Indeks tematyczny

A

antropologia 87, 97, 101, 194, 199, 200,
201, 209, 256, 269, 300, 307

B

bioetyka 303, 308, 314

C

chrystoformizacja 152, 157
człowiek 10, 11, 13, 14, 15, 16, 21, 23,
24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45,
46, 49, 50, 55, 61, 78, 79, 84, 87, 90,
91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 108, 111, 117, 142, 143,
144, 146, 149, 150, 151, 152, 154,
182, 194, 196, 199, 200, 201, 202,
209, 215, 216, 217, 221, 223, 229,
230, 231, 232, 234, 238, 239, 240,
241, 242, 243, 244, 245, 246, 247,
248, 249, 252, 253, 256, 257, 268,
269, 270, 286, 287, 288, 290, 291,
292, 297, 299, 300, 301, 302, 303,
304, 305, 306, 307, 308, 309

D

deformacja moralności 90, 95, 97, 100
dom rodzinny 219, 285, 286, 287, 290,
291, 292, 293, 294, 295, 296, 297
duchowość ludowa 117
duchowość mistyczna 117
duchowość prosta 117
duszpasterstwo 9, 10, 11, 12, 15, 18, 22,
23, 24, 27, 30, 31, 32, 195, 208, 214,
219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 250
dyplomacja 36, 45, 46
dzieciństwo 85, 184, 188, 251, 285, 287,
288, 289, 290, 292, 296, 297

E

ekologia 50
etyka 37, 89, 90, 91, 94, 96, 97, 100, 101,
105, 106, 108, 109, 114, 209, 306,
309
Evangelii gaudium 9, 10, 11, 14, 20, 21,
23, 24, 28, 30, 31, 32, 55, 61, 167,
174, 238, 239, 244, 251, 253, 254
Ewangelia 10, 11, 13, 15, 17, 18, 19, 20,
21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32,
107, 110, 147, 149, 150, 155, 156,
178, 185, 217, 233, 237, 238, 239,
241, 250, 252, 253, 254

F

formacja 13, 17, 27, 98, 145, 149, 152,
155, 157, 164, 166, 174, 175, 202,
203, 204, 205, 217, 221, 223, 228,
229

H

hagiografia 181, 189, 190
hermeneutyka 63, 67, 71, 75, 76, 77, 103,
104, 105, 109, 114, 115

I

interpretacja 29, 44, 85, 86, 92, 104, 105,
106, 107, 108, 109, 110, 112, 113,
114, 115, 155, 179, 301, 308
istota człowieczeństwa 87

K

katecheza 25, 26, 27, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 234, 235
katecheza biblijna 228, 230, 232, 234, 235
katecheza dorosłych 227, 228, 230, 232,
234, 235

katecheza Mess'AJE 227, 228, 230, 231,
232, 234, 235
konsekracja 142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 151, 152, 153, 154, 155,
157, 158
Kościół 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 142, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 149, 150,
151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 159, 166, 175, 177, 178, 179,
185, 186, 187, 196, 198, 202, 203,
211, 213, 214, 215, 216, 217, 218,
219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,
228, 229, 230, 232, 233, 235, 238,
240, 241, 242, 244, 246, 250, 251,
253, 254, 299, 300, 301, 302, 304,
306, 307, 308, 309, 312

L

Laudato si 49, 50, 52, 60, 61
lojalność 213, 214, 215, 217, 219, 221,
222, 223, 224

M

małżeństwa transgresyjne i zachowawcze
255, 258, 266, 267, 268
małżeństwo 202, 217, 219, 238, 239, 240,
241, 242, 243, 244, 246, 247, 253,
254, 256, 257, 258, 266, 267, 268,
269, 270, 294, 296, 297
marketing 213, 214, 215, 218, 219, 223,
224, 225
marketing partnerski 213, 214, 218, 219,
223, 224, 225
marketing relacji 214, 224
Menschlichkeit Gottes 63, 64, 65, 66, 67,
68, 69, 71, 72, 75
metody psychoanalityczne 197, 209
miłość 14, 19, 20, 22, 23, 26, 28, 29, 32,
40, 41, 46, 109, 142, 143, 150, 152,
153, 154, 156, 158, 160, 166, 175,
178, 181, 182, 183, 185, 186, 188,
190, 215, 222, 223, 237, 238, 239,

240, 241, 242, 243, 244, 245, 246,
247, 248, 249, 250, 251, 252, 253,
254, 257, 270, 271, 287, 289, 292,
293, 294, 295, 296, 306
misja 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
20, 21, 24, 25, 27, 30, 31, 32, 33, 111,
144, 146, 147, 148, 156, 217, 237,
238, 240, 241, 243, 245, 246, 250,
254
misterium 111, 141, 142, 143, 144, 145,
156, 157, 158
model rodzinnego domu 293, 296
moralność dyplomacji 46

N

natura 21, 22, 41, 90, 91, 92, 93, 94, 95,
96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 107,
108, 111, 112, 113, 117, 146, 172,
175, 182, 187, 200, 238, 240, 300,
301, 306
nawrócenie duszpasterstwa 9, 10, 12, 18,
30, 31, 32
nawrócenie pastoralne 14, 18, 32
nowa ewangelizacja 10, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27,
28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 214, 216,
218, 222, 225, 250, 254

O

odpowiedzialność 16, 17, 42, 49, 50, 97,
99, 100, 102, 108, 149, 160, 175, 209,
219, 222, 223, 225, 240, 244, 246,
247, 254, 295
odpowiedzialność moralna 100
ojciec – syn 80, 83, 86, 87

P

pan – niewolnik 80, 87
patriotyzm 271, 312
pedagogia 227, 228, 229, 230, 231, 232,
234, 235, 271
pedagogia wiary 229, 230, 234, 235
pentekostalizacja 205, 206, 209, 210

pisarz 78, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 110, 271
początek życia 299, 300, 301, 302, 303,
304, 305, 307, 308, 309
poświęcenie 22, 143, 149, 150, 152, 153,
154, 157
powodzenie małżeństwa 255, 257, 258,
266, 268, 269
powołanie 10, 16, 18, 22, 30, 31, 40, 41,
96, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 156,
157, 158, 182, 187, 190, 198, 199,
202, 204, 237, 238, 240, 241, 242,
246, 247, 248, 249, 251
prawo naturalne 89, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101
prawo stanowione 90, 91, 92, 93, 100
przemiany cywilizacyjno-kulturowe 100
psychologia głębi 197, 198, 199, 209
psychomanipulacja 194, 205, 206, 207,
209
psychotransgresjonizm 257, 258, 259,
266, 267, 268, 269

R

rodzina 14, 40, 81, 82, 216, 217, 237, 238,
239, 240, 241, 242, 243, 244, 245,
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252,
253, 254, 256, 259, 266, 269, 285,
286, 287, 288, 289, 290, 291, 292,
293, 294, 295, 296, 297, 311, 312
rodziny dysfunkcyjne 289, 292, 293, 296
ryzyko rozvodu 268

S

sieciowa teoria osobowości 268
społeczeństwo 40, 44, 86, 97, 108, 114,
124, 128, 142, 213, 216, 217, 218,
242, 249, 250, 254, 256, 269, 288,
294, 300, 308

T

teologia 27, 29, 49, 50, 58, 60, 61, 63, 84,
103, 104, 105, 110, 114, 117, 126,
128, 142, 144, 151, 157, 209, 215,

220, 225, 234, 300, 305
totalitaryzm 78, 87, 99
tradycja biblijna 86, 87

U

ucłowieczenie 63
uświęcenie 149, 153, 157

W

wartości moralne 36, 46, 239
wartościowanie etyczne 90, 95, 96, 97,
98, 100
Wcielenie 106, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 307, 309
wszechświat 50, 233
wzorzec osobowy 190

X

XIX wiek 95, 271, 272, 283

Z

zasady etyczne 37, 194, 202, 208, 209,
307
Zbawienie 10, 13, 18, 19, 20, 21, 23, 26,
31, 32, 63, 106, 107, 111, 112, 115,
188, 215, 222, 229, 230, 231, 232,
233
ziemia 13, 50, 200
zobowiązania moralne 100

Ż

życie 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19,
20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30,
31, 32, 33, 36, 37, 39, 41, 43, 69, 73,
75, 79, 80, 81, 82, 86, 91, 95, 97, 98,
99, 101, 102, 109, 111, 113, 117, 141,
142, 143, 144, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 184, 185, 186, 187, 189,
190, 191, 193, 194, 195, 196, 198,

201, 202, 203, 204, 205, 208, 209,
213, 214, 215, 216, 217, 218, 219,
220, 221, 222, 223, 232, 234, 237,
238, 239, 240, 241, 242, 243, 244,
245, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 256, 258, 259, 265,
268, 270, 286, 287, 288, 290, 292,

293, 294, 295, 296, 297, 299, 300,
301, 302, 303, 304, 305, 306, 307,
308, 309

życie moralne 315

życie zakonne 147, 153, 154, 157, 158,
177, 178, 179, 182, 184, 187, 190,
195, 198, 202, 203, 204, 205, 208

Indeks osobowy

A

Adamski Dariusz 111, 115
Adamski Franciszek 256, 269, 294, 296
Alberti Gabriel Richi 145, 157
Aletti Mario 195, 196, 209, 210
Alfons Liguori 171
Allport Gordon 195
Ambroży 132
Amery Carl 52
Amherdt François-Xavier 108, 115
Antoni Egipski (Pustelnik) 149, 179
Aranowska Elżbieta 257, 269
Arystoteles 92, 100, 201
Auerbach Erich 107, 114
Augustin George 10, 11, 22, 24, 32, 33
Augustyn 78, 92, 93, 101, 103, 107, 109,
114, 123, 129, 130, 131, 132, 133,
134, 135, 136, 137, 138, 139, 140,
149, 161, 171, 173, 182, 183
Aureliusz 130
Awienarius Mikołaj Pietrowicz 281, 283

B

Babbie Earl 259, 269
Badiou Alain 105
Ballestrero Anastasio Alberto 153, 158
Balter Lucjan 119, 127, 152, 158
Balthasar Hans Urs von 151, 152, 157
Baniak Józef 267, 269
Bantzleben Dawid 154
Baran Bogdan 71, 75, 111, 115
Baran Tomasz 266, 270
Baron Arkadiusz 177, 190
Barth Grzegorz 63, 311
Barth Karl 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
72, 75, 76
Baudelaire Charles 131
Bauman Zygmunt 97, 100
Bazydło S. 292
Bazyli 149, 171
Bedyńska Sylwia 260, 269

Bejze Bohdan 146, 158
Belting Hans 111
Belzen Jacob A. van 195, 210
Benedykt 149, 172, 180
Benedykt XVI (Ratzinger Joseph) 38, 142,
158, 164, 166, 173, 174, 175, 204, 242,
243, 244, 245, 250, 251, 254
Bergson Henri 78
Bernardino Angelo di 111, 115
Bernard Jacques 227, 228, 230, 232, 235
Bernard z Clairvaux 173, 174, 175
Berry Robert James 60, 61
Beverley James A. 207, 210
Bielecki Jan Efreim 153, 157
Bierzanek Remigiusz 94, 101
Biser Eugen 201, 210
Błażek Magdalena 256, 269
Bocheński Józef 92, 101
Bogacki Henryk 143, 158
Bori Pier Cesare 107, 114
Borkowska Grażyna 280, 283
Börsig-Hover Lina 201, 210
Bowker John 207, 210
Boy-Żeleński Tadeusz 160, 175
Brault Pascale-Anne 110, 114
Braun-Gałkowska Maria 256, 257, 269
Brągiel Józefa 296
Bromiley Geoffrey W. 70, 76
Bruguès Jean-Louis 205, 210
Brzeziński Mirosław 237, 239, 241, 311
Brzuszek Salezy Bogdan 124, 127
Buber Martin 87
Burgess Stanley M. 207, 211

C

Cambrone Patrice 139, 140
Capovilla Loris Francesco 118, 127
Caput John 103, 104, 105
Caputo Michele 196, 210
Celary Ireneusz 219, 225
Cerfaux Lucien 145
Chałas Krystyna 159

Chmielewska Maria 267, 269
Chmielowski Piotr 273, 280, 283
Chroust Anton-Hermann 93, 101
Chyrowicz Barbara 98, 101, 303, 308
Ciak Wojciech 155, 158
Cichosz Wojciech 229, 235
Cichowicz Stanisław 67, 76
Ciechanowicz Anna 259, 269
Cobb John B. 68, 69, 76
Cole Basil 151, 157
Conner Paul 151, 157
Corcoran Tom 16, 17, 34
Cottin Zofija 273
Covolo Enrico dal 146, 157
Cudak Henryk 296
Cyceron 130, 131
Cypryńska Marzena 260, 269
Cyryl Aleksandryjski 162
Cytowska Maria 178, 190
Czaja Andrzej 143, 158
Czekalski Ryszard 230, 235

D

Dakowicz Andrzej 255, 257, 258, 259,
266, 269, 311
D'Arms Justin 208, 210
Darwin Charles 200
Dąbrowska Joanna E. 271, 272, 283, 311
Dąbrowski J. 146, 157
Delille Jacques 273
Demmer Klaus 99, 101
Demscy Stanisława i Jerzy 173, 174
Derrida Jacques 105, 110, 113, 114
De Simone Salvatore 195, 210
De Visscher Marc 234, 235
DeWitt Calvin B. 52
Dias Ivan 10, 18, 32
Didi-Hubermann Georges 111, 115
Dobrzelecka Ewa 153, 158
Dominik 149, 179
Dowjat Danuta 157
Drożdżewicz Piotr 9, 312
Dryl Grażyna Weronika 14, 33, 34
Duda Małgorzata 296
Dudek Zenon Waldemar 197, 210

Dyczewski Leon 256, 269, 286, 296
Dyk Stanisław 11, 12, 24, 27, 29, 30, 32
Dymara Bronisława 287, 293, 296, 297

E

Ebeling Gerhard 73, 75
Egenolf Peter 198, 210
Erazm z Rotterdamu 178
Estreicher Karol 272, 283

F

Fanciullo Joelle 267, 270
Fénelon François 276, 283
Feuerbach Ludwig 200
Ficowski Jerzy 79, 80, 87
Figura Michał 29, 32
Filip od Trójcy Przenajświętszej 181, 190
Flores Jose Prado 18, 19, 25, 26, 32
Franciszek 7, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 19, 20,
22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 35,
36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58,
59, 60, 61, 143, 150, 157, 167, 174,
214, 238, 239, 244, 251, 253, 254
Franciszek de Ribery 180, 181, 190
Franciszek Józef 85, 86
Franciszek Ksawery 180, 190
Franciszek z Asyżu 124, 127, 128, 149,
179
Frankiewicz Małgorzata 111, 115
Freud Sigmund 197, 199, 200
Fromm Erich 195
Fros Henryk 180, 190
Furr R. Michael 267, 270
Furtak Robert 218, 225

G

Gadamer Hans-Georg 71, 72, 74, 75, 76,
107, 108, 111, 112, 115
Gambari Elio 153, 157
Gatti Rita 196, 210
Gauchet Maurice 114
Gaworek Sylwester 171, 175

Gądek Paweł 94, 101
 Genlis Stéphanie Felicité 273
 Giffard Pierre-Alain 16, 28, 33
 Girard René 113
 Gogola Jerzy 125, 126, 128, 166, 174
 Goleń Jacek 220, 225
 Gorbaniuk Julia 296
 Gordon Ian H. 214, 225
 Goszczyńska Maryla 257, 260, 269, 270
 Grant Robert McQueen 73, 75
 Grassl Irena 142
 Gregorz Wielki 103, 107
 Grignon de Montfort Ludwik M. 161, 162, 174
 Grochocińska E. 291
 Grocholewski Zenon 204
 Grom Bernhard 195, 210
 Grot Huig de (Grocjusz) 94, 101
 Guardini Romano 165, 174, 199, 200, 201, 209, 210
 Günther 80

H

Harms Peter D. 267, 270
 Harnack Adolf von 68, 75
 Hauerwas Stanley 108, 115
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 80, 86, 111, 115
 Heidegger Martin 69, 70, 73, 75, 76, 104, 105, 107, 108
 Hellinger Bert 195
 Henry Michel 111, 115
 Hieronim ze Strydonu 149
 Hoerster Norbert 300
 Hollenweger Walter J. 206, 210
 Horovitz Jacques 214, 217, 220, 221, 222, 225
 Howard Evan B. 198, 210
 Hulewicz Jan 272, 273, 281, 282, 283
 Husserl Edmund 78

I

Ignacy Antiocheński 163
 Ignacy Loyola 149, 180, 190

Iribarne Philippe d' 95, 101
 Ishma Chris 51, 61
 Izdebska Jadwiga 288, 292, 293, 294, 296, 312
 Izydor Rolnik 180, 190

J

Jabłoński Daniel 256, 269
 Jacobson Daniel 208, 210
 Jacyno Małgorzata 296
 James William 195
 Jan Duns Szkot 160
 Janicka Iwona 256, 266, 269
 Janke Andrzej W. 296
 Jan od Krzyża 139, 140
 Jan Paweł II (Wojtyła Karol) 25, 33, 41, 47, 56, 124, 128, 143, 144, 146, 157, 158, 160, 161, 164, 165, 167, 168, 169, 174, 175, 228, 229, 235, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309
 Janukowicz Maria 173, 174
 Januszkiewicz Michał 104, 115
 Jan XXIII (Roncalli Angelo Giuseppe) 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128
 Jan z Damazku 111
 Jarymowicz Maria 267, 269
 Jaskóła Piotr 143, 158
 Jaworowska Aleksandra 259, 269
 Jebb Stanley 207, 210
 Jelinek Elfriede 85
 Jerlicz Eleonora 278, 281, 282, 283
 Jeziorański Marek 256, 269
 Joblin Joseph 99, 101
 Jones Gregory 108, 115
 Jung Carl Gustaw 197, 210

K

Kaczor Adam 220, 225
 Kamiński Ryszard 28, 29, 33, 220, 225
 Kaproń Kasper 12, 20, 29, 33
 Kaucha Krzysztof 215, 225

Kawula Stanisław 296
Kehl Medard 49, 58, 60, 61
Kelsey Morton 197
Kempys Michał Jerzy 170, 174
Kiełtyka Robert 91, 101
Kieniewicz Piotr 300, 303, 306, 307, 309
Kierkegaard Søren 138
Kijas Zdzisław Józef 55, 61
Kimsza Radosław 117, 312
Kinzer Mark 173, 174
Kirste Stephan 91, 101
Kittel Gerhard 70, 76
Klara 179
Kłoskowska Antonina 293
Kobyliński Andrzej 193, 206, 207, 210, 312
Kochanowski Jan 277, 278, 283
Koch Kurt 24, 27, 33
Kocik Lucjan 296
Kokolus Marcin 205, 210
Kolumban Młodszy 180
Kołakowski Leszek 163, 174
Kopernik Mikołaj 200
Korczak Janusz 296
Kornatowski Wiktor 93, 101
Kossowski Henryk Piotr 155, 156, 158
Kotarbiński Tadeusz 97, 102
Kowalska Faustyna 125
Kozielecki Józef 255, 257, 258, 259, 266, 267, 269, 270
Kozłowska-Świątkowska Elżbieta 297
Kozbial Jan 165, 174
Krąpiec Mieczysław Albert 91, 94, 95, 101
Krzesińska-Żach Beata 285, 312
Krzysztofowicz Jacek 195
Kubik Władysław 286, 297
Kuby Gabriele 99, 101
Kukołowicz Teresa 294
Kurzydło Dariusz 228, 235
Kustra Czesław A. 173, 174
Kwak Anna 296

L

La Fontaine Jean de 273
Lafont Ghislain 145

Lämmermann Godwin 195, 210
Lanckorońska Marianna 278
Landau Felix 80
Laskowska Elżbieta 29, 33
Laun Andreas 98, 102
Laven Mary 178, 190
Le Guillou Marie-Joseph 145, 157
Leon I 121
Leon XIII 120, 171, 173, 175
Le Peltier Catherine 230, 232, 235
Lequin Yves-Marie 129, 313
Leśniewski Norbert 104, 115
Lévinas Emmanuel 87, 113
Lewandowska-Walter Aleksandra 258, 269
Liberska Hanna 256, 269, 297
Liebert Elizabeth 197
Lipiec Dariusz 213, 214, 218, 220, 223, 225, 313
Liszka Piotr 147, 158
Locke John 97, 275
Lonergan Bernard 198, 211
Louf André 171, 175
Löw 80
Lubac Henri de 145, 146, 158, 172, 175
Luter Marcin 178, 181, 187

Ł

Ładyżyński Andrzej 297
Łęczycki Mikołaj 180

M

Maas Eduard M. van der 207, 211
Machinek Marian 303, 304, 307, 309
Machovec Milan 163, 174
Magnani Giovanni 199, 211
Maj Adam 159
Makowski Paweł Adam 35, 313
Mani 132
Marcol Alojzy 98, 102
Maréchal Joseph 197, 198
Marion Jean-Luc 71, 105, 111, 115
Markiewicz Bronisław 173, 174
Marks Karol 86, 200

Marquard Odo 105
Martin David 206, 211
Martinez Maciej 181
Maryniarczyk Andrzej 94, 101
Matczak Anna 259, 269
Matuszczyk Bożena 29, 33
McCormack Bruce L. 65, 75
McGrath Alister 52, 61
McGuire Paul 196, 211
Medina Nelson 20, 33
Midro Alina 99, 101
Migda Andrzej 206, 211
Migliore Celestino 36
Migne Jacques Paul 145
Mijalska Magdalena 166, 175
Mika Stanisław 267, 269
Millot Klaudyjusz Franciszek 273
Mironczuk Tadeusz 219, 225
Misiaszek Kazimierz 228, 235
Młyńska Elżbieta 228, 230, 232, 234, 235
Modnicka Elżbieta 207, 210
Moens Jean-Luc 29, 33
Morgalla Stanisław 197, 211
Moscato Maria Teresa 196, 210
Moysa Stefan 143, 158
Mścislowski Łukasz 51, 61
Muchacka Bożena 297
Musil Robert 85

N

Naas Michael 110, 114
Nagórny Janusz 307, 309
Nancy Jean-Luc 111, 115
Nastalska Joanna 180, 191
Niemczyk Wiktor 178, 191
Nietzsche Friedrich 86, 104, 105
Nitowski Jan 273, 284
Noica Constantin 111, 115
Nowak Anna Maria 151, 157
Nowak Antoni J. 146, 157, 162, 175
Nowicki Andrzej 100, 101
Nuceryn Sebastian 180, 181, 190

O

Oliva Mirela 71, 76
Olszewski Henryk 93, 95, 101
O'Neil Michael 65, 76
Opozda Danuta 256, 269
Orczyk Adam 229, 235
Ostasz Lech 256, 269
Otowicz Ryszard 306, 309
Ott Heinrich 69, 71, 76
Ozorowski Edward 142, 143, 158

P

Pachocki M. 173, 175
Pachomiusz 149
Pareyson Luigi 112, 113, 115
Parzyszek Czesław 18, 22, 28, 33
Pascal Blaise 160, 175
Paskowska Teresa 141, 144, 152, 153,
155, 158, 159, 164, 175, 313
Patten Chris 60
Paweł 18, 20, 69, 70, 73, 107, 133, 137,
138, 146, 158
Paweł VI 10, 18, 23, 33, 41, 47, 152, 166,
175, 240, 242, 247, 253, 254
Paweł z Teb 149
Pawlik Piotr Ryszard 154, 158
Peacocke Arthur 51, 61
Pellauer David 108, 115
Piasecka Małgorzata 266, 269
Pico della Mirandola Giovanni 100, 101
Piechowiak Marek 94, 101
Pierron Jean-Philippe 99, 101
Pietras Henryk 177, 190
Pietrzak Andrzej 215, 225
Pigna Arnaldo 153, 158
Pignatiello Luigi M. 12, 33
Piotr 11
Piotrowski Jarosław 266, 270
Pio z Pietralciny 125
Pius XII 304, 309
Platon 93, 136, 201
Płoszyński Zygmunt 296
Polkinghorne John 51, 61
Polok Grzegorz 219, 225

Poloma Margaret M. 207, 211
Pontycjan 133
Popielski Kazimierz 268, 270
Prada Ramirez José R. 195, 211
Proniewski Andrzej 7, 8, 49, 313
Proust Marcel 78
Pruszkowa Seweryna 273, 284
Przybysz Monika M. 216, 218, 219, 225
Przyczyna Wiesław 29, 33
Przygoda Wiesław 216, 225
Puchalska-Dąbrowska Bernadetta 177, 314
Pyżlak Grzegorz 220, 225

R

Raev Karl 118, 128
Reale Giovanni 92, 101
Rebeta Wojciech 215, 225
Reddin Bill 259, 270
Rembierz Marek 287, 297
Reroń Tadeusz 98, 102
Rey Dominique 12, 18, 21, 33
Ricoeur Paul 67, 74, 76, 108, 115
Robek Edmund 216, 225
Robinson James M. 68, 69, 76
Rollin Karol 273
Rostowska Teresa 257, 258, 266, 269, 270
Rostowski Jan 257, 270
Rostworowski Piotr 154
Roth Josef 85
Różycka Joanna 268, 270
Ruggeri Giovanni 105
Rulla Luigi 197, 198, 199, 210, 211
Rusecki Marian 215, 225
Ruszała Andrzej 179, 191
Rybicki Stanisław Romuald 152, 158
Rynio Alina 256, 269
Ryś Grzegorz 14, 33

S

Samsel Edward 146, 158
Sanna Ignazio 170, 175
Schilson Arno 201, 211
Schnebel Karin B. 96, 101
Schockenhoff Eberhard 92, 101

Schoenborn Christoph 52, 61
Schulz Bruno 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84,
85, 86, 87
Schüssler Fiorenza Francis 74, 75, 76
Sequeri Pierangelo 105
Severino Emanuele 111, 114, 115
Shorter Aylward 30, 33
Siemieniewski Andrzej 164
Singer Peter 300
Skarga Piotr 177, 181, 187
Skłodowski Bogdan 227, 232, 234, 235, 314
Skreczko Adam 297
Skrzypczak Robert 145, 158
Skrzypińska Katarzyna 268, 270
Slany Krystyna, 297
Słomka Walerian 146
Smolińska-Theiss Barbara 288, 297
Souza Adela 273
Sowa Franciszek 180, 190
Sowa Piotr 12, 20, 29, 33
Sowiński Grzegorz 69, 75
Stalin Józef 79
Stańczak Joanna 259, 269
Stępień Katarzyna 94, 101
Strelau Jan 267, 269
Studebaker Steven M. 206, 211
Studenski Ryszard 260, 270
Sukiennicka Wanda 172, 175
Sulowski Jan 109, 114
Sünker Heinz 290
Sweeney Richard 197
Szczukiewicz Piotr 268, 270
Szostek Andrzej 166, 175
Szram Mariusz 171, 175
Szulżycka Alina 296
Szwabski Stanisław 99, 102
Szymanowska Aniela 273
Szymański Andrzej 178, 190

Ś

Ślaski Sławomir 268, 270
Ślęczkowska Mieczysława 283, 284
Ślipko Tadeusz 97, 101
Śmigiel Wiesław 219, 225
Śniadecki Jędrzej 278, 279, 284

Święs Kazimierz 214, 218, 225
Świętochowski Aleksander 281, 282, 284

T

Tańska-Hoffmanowa Klementyna 271,
272, 273, 274, 275, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 282, 283, 284
Tański Marek 267, 270
Tarnowski Karol 67, 76
Teresa od Jezusa 125, 154, 155, 156, 158,
177, 180, 181, 182, 183, 184, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 191
Tertulian 305
Theelen Daniel 118, 128
Theiss Wiesław 289, 297
Tokarczyk Roman 92, 93, 95, 101
Tomasz z Akwinu 93, 94, 101, 112
Tracy David 73, 74, 75, 76
Trentowski Bronisław 282
Trotter W.F. 160, 175
Tutak Mateusz 223, 225
Tyszką Zbigniew 297

U

Urbaniak-Zajac Danuta 290
Urbański Robert 107, 114

V

Valerio Albisetti 195, 211
Varaut Jean-Marc 99, 102
Varillon Francois 172, 175
Vattimo Gianni 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 111, 112, 113, 114, 115
Vergote Antoine 167, 175
Vernier Bertille 232, 235
Vial Wenceslao 195, 211
Vianney Jan Maria 122, 125, 126
Villot Jean-Marie 202

W

Wal Jan 14, 34
Wallace Mark I. 108, 115

Wallis Mieczysław 97, 102
Wandzioch Dariusz 155, 158
Wantuła Andrzej 178, 191
Warkotsch Albert 142, 158
Watt Kosicki Modest 276, 283
Weber Stu 267, 270
Webster John 65, 75, 76
White Lynn 51
White Michael 16, 17, 34
Wielebski Tomasz 223, 225
Wiercinski Andrzej 71, 75, 76
Wierzbicki Alfred Marek 77, 314
Wilk Józef 286, 287, 297
Witczyk Henryk 171, 175
Witkowska Aleksandra 180, 191
Wojcieszek Józef 159
Wojcieszek Krzysztof 98, 102
Wojcieszek Piotr 159
Wojciszke Bogdan 267, 270
Wood Dustin 267, 270
Woroniecki Jacek 170, 174
Wortman Jessica 267, 270
Wróbel Elżbieta Elena 179, 191
Wróbel Józef 304, 306, 309
Wróblewska Teresa 296

Z

Zabielski Józef 89, 97, 98, 99, 102, 314
Zadykowicz Tadeusz 299, 301, 309, 315
Zatorski Włodzimierz 172, 175
Zawada Marian 170, 175
Zawadzki Andrzej 103, 106, 115, 315
Zimmermann-Acklin Markus 99, 102
Žižek Slavoj 105
Zmierczak Maria 93, 95, 101
Zucal Silvano 201, 210

Ż

Żądło Andrzej 221, 223, 225
Żebrowski Jan 291
Żemojtel-Piotrowska Magdalena 266, 270
Żmichowska Narcyza 273, 274, 283